



К

МУСУЛЬМАНСКОМУ

ВОПРОСУ

Энн Нортон

СЕРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ
ВЫСШАЯ
ШКОЛА
ЭКОНОМИКИ

С Е Р И Я
П О Л И Т И Ч Е С К А Я
Т Е О Р И Я

ON THE MUSLIM
QUESTION

ANNE NORTON

К МУСУЛЬМАНСКОМУ ВОПРОСУ

ЭНН НОРТОН

Перевод с английского
АНДРЕЯ ЛАЗАРЕВА



Издательский дом
Высшей школы экономики
МОСКВА, 2016

УДК 323.1
ББК 66.5
Н83

Составитель серии
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Дизайн серии
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Научный редактор
ИННА КУШНАРЕВА

Нортон, Э.
Н83 К мусульманскому вопросу [Текст] / пер. с англ. А. Лазарева; под науч. ред. И. Кушнаревой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. — 272 с. — (Политическая теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-1200-5 (в пер.).

После событий 11 сентября 2011 года на Западе нет нехватки в резких голосах, говорящих, что ислам представляет угрозу безопасности, ценностям, образу жизни и даже самому существованию Соединенных Штатов и Европы. «Мусульманский вопрос» стал великим вопросом нашего времени. Этот вопрос связан с другими — вопросами свободы слова, террора, насилия, прав человека, женской одежды и сексуальности. И прежде всего он связан с возможностью демократии. В этой бесстрашной, оригинальной и неожиданной книге американский политический теоретик Энн Нортон опровергает представление о том, что между Западом и исламом имеет место «столкновение цивилизаций». Она показывает, что в действительности вопросом является верность Запада собственным идеалам: демократии и просвещенческой троице «свобода, равенство, братство». В сущности, мусульманский вопрос — это вопрос о ценностях не исламской, а западной цивилизации. Нортон предлагает свежий взгляд на известные спорные вопросы — от датских карикатур на пророка Мухаммеда до убийства Тео ван Гога. Она рассматривает доводы самых различных мыслителей — от Джона Ролза до Славоя Жижека. И приводит яркие примеры из повседневной жизни простых мусульман и немусульман, которые принимают друг друга и учатся жить вместе.

УДК 323.1
ББК 66.5

Перевод книги: *Norton, Anne. On the Muslim Question.*

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any forms or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing by the Publisher.

ISBN 978-0-691-15704-7 (англ.) Copyright © 2013 by Princeton

ISBN 978-5-7598-1200-5 (рус.: в пер.)

ISBN 978-5-7598-1601-0 (рус.: e-book)

University Press
© Перевод на рус. яз.,
оформление.
Издательский дом Высшей
школы экономики, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

РУТ О'БРАЙЕН. ПРЕДИСЛОВИЕ 9

ВВЕДЕНИЕ. К МУСУЛЬМАНСКОМУ
ВОПРОСУ: ФИЛОСОФИЯ, ПОЛИТИКА
И УЛИЦА ЗАПАДА 12

Государства и права 16

Пол и сексуальность 17

Секуляризм 18

Демократия 22

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. МУСУЛЬМАНСКИЕ
ВОПРОСЫ 25

I. СВОБОДА СЛОВА 27

Датские карикатуры 37

То, о чем еще надо сказать: право хранить
молчание 56

II. ПОЛ И СЕКСУАЛЬНОСТЬ 61

Что скрывает чадра 79

III. ЖЕНЩИНЫ И ВОЙНА 85

Вооруженный секс 91

IV. ТЕРРОР 101

V. РАВЕНСТВО 115

VI. ДЕМОКРАТИЯ 142

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. НА УЛИЦЕ ЗАПАДА	165
VII. ГДЕ НАХОДИТСЯ ЕВРОПА?	167
Европейская улица	182
VIII. «ИСЛАМОФАШИЗМ» И БРЕМЯ ХОЛОКОСТА	192
IX. АМЕРИКАНСКАЯ ПУСТЫНЯ.	205
Война в пустыне	207
Абу-Грейб	208
Гуантанамо	217
X. НЕТ НИКАКОГО «СТОЛКНОВЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»	225
Ислам — дома	228
Наша родина — текст: романы и графические романы	236
Местная команда	243
Надписи на теле	247
Совместная трапеза	251
Ислам на карте родины	253
Новости, политика и власть.	254
Ставки	260
БЛАГОДАРНОСТИ	263

Своим внешним видом напоминает цветастое и красочное одеяние и в силу этого оказывается любимым кровом каждого, ибо любой человек в этом городе может удовлетворить свои желания и устремления. Потому-то народ стекается [в этот город] и оседает там. Его размеры безмерно увеличиваются. В нем рождаются люди разных родов, имеют место браки и половые связи разного вида... Чужеземец не выделяется из местного населения... [в нем] объединяются все желания и все действия... И чем больше, шире, населенней, обширней и полней этот город, тем больше и сильнее в нем [уживаются] добро и зло.

Аль-Фараби о демократическом городе

«Свобода, равенство, братство»

ПРЕДИСЛОВИЕ

Труд Энн Нортон «К мусульманскому вопросу» опровергает устоявшиеся политические и академические представления. Это точно книга с «публичной площадки»¹ — здесь много ярких речевых оборотов, вроде «когда евреи стали американцами, американцы стали больше евреями». Читатель будет поражен, насколько простым языком Нортон объясняет свои идеи. В книге не встретишь наукообразных словечек и культурологических штампов.

Однако «К мусульманскому вопросу» — книга с «публичной площадки» не только благодаря своим стилистическим особенностям. Это — настоящая политическая теория. От ее идей, масштабности и глубины перехватывает дыхание. Точно так же как «еврейский вопрос» содержал более широкий гуманистический посыл, книга «К мусульманскому вопросу» призывает к освобождению мусульман — и не ради самих мусульман или мусульманских обществ, не ради ислама, а ради выживания — ни больше ни меньше — всей западной цивилизации путем сохранения ценностей и институтов Просвещения, которые, как мы говорим, нам так дороги. Развеять ложные страхи и опровергнуть беспочвенные слухи об угрозах со стороны мусульман и ислама — критически важно для политики и философии в Европе и Соединенных Штатах.

Нортон показывает, как противостояние исламу уводит нас в сторону от действительно насущных вопросов — «о положении женщин, сексуальности, равенстве и разнообразии, вере и секуляризме». Она последовательно разбирает политические и философские основания нескладных обвинений ислама, которые выдвигает Запад, — фальшивые допущения о

¹ Игра слов: *The Public Square* — название серии, в которой была опубликована эта книга в издательстве Принстонского университета. — *Примеч. пер.*

свободе слова и свободах, касающихся пола и сексуальности. Она помещает бок о бок женщин и войну, распутывая, например, историю Линди Ингленд, американской женщины-солдата, той, что «весело указывала» на гениталии мужчин-заключенных в тюрьме Абу-Грейб. Нортон показывает, что подобные стратегии «сексуального унижения» «превратили общую для всего человечества слабость в особую уязвимость, присущую только одной культуре, и сделали ее ареной демонстрации силы Запада над арабской культурой».

Что еще делает эту книгу книгой с «публичной площадки» — это то, как Нортон раскладывает по полочкам множество сложных современных событий, таких как возмущение, которое вызвали у мусульманских мулл датские карикатуры на Мухаммеда, чтобы показать, что мусульман неверно зачислили в ряды «врагов свободы слова». И точно так же как она убедительно критикует «Казанистан» Джона Ролза и «исламофашизм» Пола Бермана, не менее жестко Нортон атакует философов вроде Славоя Жижека и Жака Деррида, с которыми читатели могли невольно связать ее работы по политической теории. Ее эрудиция, анализ и тот особый метод, какой она развивает в этой книге, — все беспощадно, все построено на искусных аргументах и элегантной стилистике.

Нортон обстоятельно и пронизательно демонстрирует, как неправы те европейские авторитеты, которые, подобно Герту Вилдерсу и Йозефу Ратцингеру, связывают провал мультикультурализма с исламом, — и что то же самое делают феминистки и феминистская теория. Нортон показывает нам, какая опасность таится в мнимых угрозах, которые они находят в исламе, опасность не только для мусульман, но и для христиан, иудеев и светских гуманистов. Ислам, говорит она, и его отношение к женщине не являются «особым, порой непреодолимым барьером к соблюдению прав женщины». В отличие от феминисток, автор не настаивает на том, что женщины-мусульманки должны отречься

от своей веры ради того, чтобы говорить с Западом на одном языке.

Нортон также показывает, что секуляризм в Европе — например, во Франции с ее *laïcité*² — не обеспечивает обещанного нейтралитета в публичной сфере. Тем не менее она весьма осторожна в своем противопоставлении Европы и Соединенных Штатов. «Новые» нации, такие как американская, проводят собственную политику, в которой гражданским свободам и гражданским правам придается большее значение, нежели в «старых» странах; и поэтому американское гражданское общество, как и *laïcité*, по своим особым причинам не может защитить собственных граждан-мусульман от «слежки, задержаний, незаконных обысков и нападений по дискриминационным мотивам».

Несмотря на этот впечатляющий анализ, книга «К мусульманскому вопросу» удивит читателя еще раз, когда завершится главой, пронизанной надеждой. В ней нет никаких утопических построений и даже призывов к активному действию, а только к пониманию ежедневных событий, пониманию, которое уже распространяется среди нас. Для Нортон мусульмане, христиане, иудеи, индуисты, атеисты и «обыкновенные» нерелигиозные люди уже «овладевают искусством жизни вместе», и именно поэтому данная книга наполняет публичную сферу предвкушением, ожиданием того, когда мы все это осознаем.

Рут О'Брайен

² Режим «светскости», «секулярности». — *Примеч. пер.*

ВВЕДЕНИЕ. К МУСУЛЬМАНСКОМУ ВОПРОСУ: ФИЛОСОФИЯ, ПОЛИТИКА И УЛИЦА ЗАПАДА

Еврейский вопрос был ключевым для политики и философии Просвещения. В наше время, когда Просвещение почти совсем отцвело, место еврейского вопроса занял мусульманский.

Освобождение евреев было центральной темой просвещенческой философии и политики. Просвещенные государственные деятели добивались изменения законов, которые делали евреев гражданами второго сорта, и прекращения погромов, ужасавших Европу. Завоевание для евреев права голоса, возможности участвовать в политике наравне со всеми и ходить, как все, по улицам своих городов сопутствовало распространению демократии и служило признаком подлинно либеральных конституций. По мере того как Запад становился все более просвещенным, либеральным и демократичным, он оставлял позади законы и обычаи, требовавшие дискриминации евреев.

Так же было и в философии. В очерке Маркса «К еврейскому вопросу» фигура еврея была тем местом, где постпросвещенческая Европа давала бой призраку богословия, внезапно замаячившему в вопросе о гражданском статусе человека. Еврейский вопрос влек за собой вопросы гражданства, религии, различия и принадлежности, интеграции и сохранения культуры. Эмансипация евреев была свидетельством одновременно и достижений, и ограниченности либеральных институтов. Задолго до Маркса политическая теология Спинозы уже сделала еврейский вопрос ключевым для определения места религии в государстве и для достижения подлинного просвещения в политике. В политической теологии Гегеля Авраам представлял отцом

индивидуализма. Западные философы, хвалившие или ругавшие либерализм, желавшие продвигать или тормозить демократию, видели в еврейском вопросе ось тех споров, в которых они участвовали. Современные споры о вере и секуляризме, прогрессе и потерях, отчуждении и общности, равенстве и разнообразии разворачивались на поле еврейского вопроса, а позже современная философия разместила в самом своем центре Холокост¹.

Озабоченность философов меркнет на фоне жесткости и остроты проблем в политике. В тени Просвещения существовал и второй еврейский вопрос, связанный с первым. Чем больше работали в мире политика и философия, тем сильнее вопрос о месте евреев и об антисемитских практиках высвечивал пороки, требующие исправления, и вызовы, брошенные всем надеждам и устремлениям Просвещения. Для еврейского вопроса в его практической и исторической форме было характерно, что евреев считали политической угрозой даже тогда, когда они были объектом политических нападок; злом — даже тогда, когда отношение

¹ *Marx K. On the Jewish Question // Marx K. Selected Writings / ed. D. McLellan. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 46–64; Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 382–413; Spinoza B. Theological-Political Treatise / ed. J. Israel; transl. J. Israel, M. Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Сочинения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Наука, 1999; Agamben G. Homo Sacer / transl. D. Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998; Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011; Negri A. The Labor of Job / transl. M. Mandarini. Durham, NC: Duke University Press, 2009. Холокост — узловая точка не только континентальной философии, когда она пытается преодолеть свое прошлое, но также и англо-американских философов, например Майкла Уолцера. Беженцы — Ханна Арендт, Лео Штраус, Эмиль Факенгейм и другие — превратили этот вопрос в центральный для американского академического сообщества второй половины XX века.*

к ним свидетельствовало о распаде этических систем, отвергавших их. Еврейский вопрос обозначал и великие поражения, и великие достижения Просвещения.

В наше время фигура мусульманина стала осью, на которую нанизываются вопросы политической философии и политической теологии, политики и религии. Ислам воспринимается как главная опасность для существования политики; для христиан, иудеев и светских гуманистов; для женщин, пола и сексуальности; для ценностей и институтов Просвещения. В отношении к мусульманам и исламу свобода, равенство, братство перестают быть императивами, а становятся вопросами: свобода? равенство? братство? Их задают в отношении мусульман и ислама. Их задают в отношении всех нас.

Либеральные и социал-демократические государства нашего времени чувствуют неуверенность по отношению к мусульманам; они колеблются — включать ли их, распространять ли на них права и привилегии граждан. Хотя мы надеемся, что закон нейтрален, что конституция гарантирует права и что в Америке существует подлинная свобода вероисповедания, американское гражданство все же не защищает американских мусульман от слежки, задержаний, незаконных обысков и нападений по дискриминационным мотивам. Очная ставка Америки с мусульманским вопросом показала, что и американцам-немусульманам точно так же угрожают дискриминация, надзор, задержание и заключение, когда они действуют как союзники.

В Европе дела с защитой прав обстоят ничуть не лучше. Суровый республиканский секуляризм во Франции, *laïcité*, не обеспечил обещанного нейтралитета в публичной сфере. В тех же регионах, где некогда раздавался призыв выгнать евреев, теперь звучат требования положить конец мусульманской иммиграции. Франция полыхает от бунтов в мусульманских предместьях, *banlieues d'Islam*. Французское общество разрывают противоречия по вопросу о хиджабе. Нор-

вежские подростки гибнут от рук человека, который считает себя заступником Европы от ислама. Партийная политика в Нидерландах и Дании зациклена на мусульманском вопросе. В Германии и Великобритании премьер-министры рассуждают о крахе мультикультурализма и угрозе экстремистского ислама. Условия (формальные и неформальные), поставленные Турции для включения ее в Европейский Союз, образуют институциональную и юридическую карту европейской тревожности: положение женщин, место религии и семьи, допустимость этнической идентификации, использование и пределы государственного насилия.

Список тревожных вопросов, которые Запад адресует мусульманам, обрисовывает, как на карте, районы внутренней озабоченности. Европейские государства — а в действительности все государства либерального и социал-демократического Запада — сами постоянно сталкиваются с вопросами о положении женщин, сексуальности, равенстве и разнообразии, вере и секуляризме. Их подпитывает тревога по поводу значения прошлого и направления будущего. Европейский конституционный кризис частично вызван неуверенностью в статусе христианства в конституции Европы. Речь идет не о включении или исключении Турции, страны преимущественно мусульманской по культуре и вере, а об идентичности принимающих стран. Европу спрашивают, является ли она христианской или светской, и ответа найти не удается.

В Америке мусульманский вопрос принимает другую форму. Аналитики американской политики от Алексиса де Токвиля до Луиса Харца заметили, что Америка — это либеральная страна, рожденная в рамках Просвещения, от Просвещения и для Просвещения. Американские христиане и американские атеисты смогли дать одинаковый ответ на еврейский вопрос, ответ в пользу включения, который привел к частичной и взаимной ассимиляции. Когда евреи стали американцами, американцы стали больше евреями.

Америка сталкивается с мусульманским вопросом, не имея нужды кого-либо принимать. Фигура мусульманина не объединяет христиан и атеистов и не становится примером для избранных. Для американцев, которые сами себя видят как Исаака и Иакова, народ Завета, борющийся с ангелом, фигура мусульманина поднимает проблему Исмаила и Исава, тех, кто пребывает в пустыне вне Завета.

Запад в целом сталкивается с изменениями в практиках и понимании суверенитета и с вызовом тем либеральным и неолиберальным институтам, которые до сих пор держали потенциально мятежную демократию под контролем. Ситуация с мусульманским вопросом повторяет ситуацию, которая имела место с еврейским вопросом: на кону сейчас ценность западной цивилизации в самом элементарном понимании. Фигура мусульманина стоит наподобие часового, обозначая пределы Запада: государственная система, права человека, гражданские свободы, демократия, суверенитет, даже простейшие жизненные потребности.

ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

Мусульманский вопрос, как и прежде еврейский, связан со страхами насчет национальной и международной безопасности. В XIX веке еврейского анархиста боялись как агента всемирного терроризма, использующего террор как оружие, свободно пересекающего границы и не признающего государство. Теперь мусульманский террорист представляет угрозу безопасности не только отдельных государств, но и всей международной системы. В каждом случае мусульманин и еврей маркированы как существующие сразу и до, и после государства во времени. Они из племени, не достигшего состояния государственности, состояния, которое Гегель обозначил как необходимое для достижения полноты цивилизации. Они существуют после государства, что значит — они безродные космопо-

литы в поствестфальском мировом порядке². Можно сказать, что они существуют после государства и во втором, более простом смысле: преследуя его, противодействуя ему, пытаясь его разрушить.

Фигура мусульманина также обозначает пределы прав. И политическая философия, и популярный дискурс в Европе и Соединенных Штатах представляют мусульман как образчик нарушения прав человека. Якобы мусульманская религиозная практика и даже сам ислам посягают на эти права. В скандалах, разгоревшихся вокруг Салмана Рушди, Тео ван Гога, Айан Хирси Али и карикатур, опубликованных сначала в датской прессе, а потом по всему миру, мусульмане преподносились как прямой вызов свободе слова. В спорах по вопросам ношения хиджабов, многоженства и другим постоянно возникает образ мусульманина как существа, особенно враждебного к женщине. Когда на Западе, хотя и со скрипом, стали признавать возможность разных сексуальных ориентаций, мусульман назначили злостными противниками идеи равенства гомосексуалистов. Все эти столь дорогие права — свободы слова, свободы печати, равенства и даже стремления к счастью — якобы оказались под угрозой из-за ислама.

ПОЛ И СЕКСУАЛЬНОСТЬ

Множество западных философов и теоретиков из самых разных уголков академического мира — от старых левых до неоконсерваторов — объединились в шаткий союз с тем, чтобы обвинить мусульман в притеснении женщин. Сьюзен Окин, Джин Элштайн, Элизабет Бадинтер, Каролин Фурест и Орианна Фаллачи (среди прочих) утверждают, что хиджаб, женское обрезание,

² Имеется в виду Вестфальский мир, которым завершилась Тридцатилетняя война 1618–1648 годов и который во многом определил последующую политическую карту Европы. — *Примеч. пер.*

многоженство и договорные браки представляют собой особый, порой непреодолимый барьер к соблюдению прав женщины в мусульманской культуре. Они говорят, что Европа и Америка предлагают убежище мусульманским женщинам, которые должны покинуть свою собственную культуру, чтобы обрести собственный голос и самих себя. Для этих весьма своеобразных мыслителей ислам — это религия, враждебная женщине, опасная зона гипермаскулинности.

Конструирование мусульманского мира как гипермаскулинного дало несколько полезных вещей Западу в целом и Соединенным Штатам в частности. Внимание к женской судьбе в мусульманском мире отвлекло внимание потенциальных критиков от сохраняющегося неравенства женщин на Западе. Защита прав женщин стала оправданием военных авантур и иностранной оккупации. Ни одна женщина в здравом уме не станет защищать паранджу или многоженство, было сказано нам, поэтому любую, кто это делает, вероятно, обманули или заставили. Протесты со стороны женщин, которым обещали освобождение, таким образом, трактуются как признак их угнетенности, еще одно свидетельство в пользу необходимости вмешаться. Подобная логика возражений не допускает, тем более со стороны тех, кого она пытается заставить молчать.

СЕКУЛЯРИЗМ

Славой Жижек, ссылаясь на споры о преамбуле к европейской конституции, объявляет атеизм стержнем всего Просвещения. «Где было самое драгоценное наследие Европы, — вопрошает он, — наследие атеизма? Европа уникальна потому, что это первая и единственная цивилизация, в которой атеизм является совершенно законным выбором». Но радость Жижека по поводу отвержения религии Просвещением, однако, портит (как и само Просвещение) постоянное воз-

вращение вытесненного. Доказательством того, что «атеизм — это европейское наследие, за которое стоит сражаться», является то, что «он создает безопасное публичное пространство для верующих», даже для мусульман³. Жижек определяет мусульман как подлинный объект проявления терпимости, а подобное стремление он сам когда-то подверг резкой критике.

Назначение мусульман мишенью для толерантности относит их к «другому», к чему-то нежелательному. Не нужно быть терпимым к привычному и знакомому или тому, что приветствуется, что нужно и хорошо. То, к чему проявляют терпимость, маркируется как чуждое и нежелательное. У.Э.Б. Дюбуа некогда задал афроамериканцам знаменитый вопрос: «Ну и как это, ощущать себя проблемой?» То же самое можно спросить у мусульман — в глобальном масштабе. Однако формула Жижека предполагает, что на кону стоит нечто большее, нежели терпимость к исламу. Если атеизм действительно одно из славных достижений Нового времени, то не только ислам следует сбросить со счетов и молчаливо терпеть, но также и христианство.

Для многих секулярных философов и властителей дум из журналистов, например для Кристофера Хитченса, проблема ислама — это проблема религии в целом. Проблема с мусульманами в том, что они более религиозны. Религия доминирует в их жизни, их нельзя от нее отделить. Многие христиане могут сказать, причем с гордостью, то же самое и о себе. У них вообще вызывает сожаление отгораживание от веры. Это даже может привести к союзу между иудео-христианскими консерваторами и мусульманами. Правда, есть два препятствия. Более религиозные христиане и иудеи всегда были медленны в установлении связей поверх религиозных барьеров. Что важнее, мусульмане, как и христиане и иудеи, часто бывают секулярными. С другими секуляристами они разделяют подозрительное

³ Žižek S. Defenders of the Faith // New York Times. 2006. March 12.

отношение к религиозной власти. Они с особой ясностью способны увидеть ограниченность и хрупкость секуляризма на Западе.

Западный секуляризм якобы уходит корнями в отделение церкви от государства. Однако во многих местах на Западе этого отделения так и не произошло. Законы о богохульстве остаются в силе. Официальная религия продолжает существовать. Секуляризм якобы создает и сохраняет нейтральную публичную среду, но повсюду на Западе расписание рабочих и выходных дней тянется из христианского прошлого. Христианство доминирует в глазах и ушах видами соборов и звуками церковных колоколов. Идеи государства и суверенитета глубоко пропитаны политической теологией.

Однако если секуляризм не преуспел в хваленом отделении церкви от государства, то его частичный успех оказался больше, чем мы сознаем. Секулярное мирное соглашение сделало религию практически неприкосновенной для критики со стороны философов. Мятежным и скептическим позволили покинуть церкви и жить, ничего не опасаясь, но и церкви в свою очередь могли рассчитывать на свободную от скептиков жизнь. Церкви наслаждались иммунитетом против критики разума. Они были защищены от грубых споров публичной сферы. Скептики и философы придерживали язык или направляли свою критику куда-то вне церкви, подальше от нежных ушей верующих. Это не было триумфом атеизма или просвещения; это было соглашением между старыми врагами, ни один из которых не мог сокрушить другого окончательно, и каждый хотел обеспечить себе безопасное местечко, недоступное для атак другого. Прежде присутствие евреев служило своего рода неприятным напоминанием о том, что все могло пойти по-другому. Теперь присутствие ислама ставит секулярное соглашение под сомнение.

Секуляристы, боящиеся ислама, опасаются не самого ислама, а возвращения религиозной власти. Самые честные из них, как Айнаан Хирси Али, признают, что они против религии в любом виде. Христиане могут бояться конкуренции в религиозной сфере, а иудеи — вызова со стороны сионизма. Люди более знающие и осторожные могут понять, что отказ секуляристов обеспечить исламу неприкосновенность снова способен вызвать у кого-то желание критиковать христианство и иудаизм.

Философы и другие ученые должны принимать во внимание свою собственную уязвимость. Труды аль-Фараби, ибн Рушда, Авиценны, ибн Туфайля, ибн Хальдуна и других мусульманских философов поставлены вне канона, их схоластически выслали на периферию, к локальным исследованиям, исследованиям религии и антропологии. Западный канон политической философии деформирован генеалогиями, которые отсекают труды мусульман и мусульманских философов. Много лет назад Лео Штраус заявил, что западная философия искалечила себя сознательным забвением ислама и иудаизма. С пренебрежительной укоризной Штраус писал о сопротивлении западных философов еврейской и мусульманской философиям в Средние века. Он учил своих студентов интерпретативным стратегиям еврейской «шуле» и мусульманского «медресе» и поднимал вопрос о возможности кардинально иного разрешения взаимоотношений политики, философии и теологии⁴. Штраус ратовал за возвращение иудейской и мусульманской философий в канон, особенно таких фигур, как Маймонид и аль-Фараби. Только в последние годы теоретики и философы начали выводить свои генеалогии из более обширного и вмести- тельного канона.

⁴ *Strauss L. Persecution and the Art of Writing. Chicago: University of Chicago Press, 1988.*

ДЕМОКРАТИЯ

Незадолго до своей смерти французский философ Жак Деррида назвал ислам «другим демократии»⁵. Деррида отгородил «греко-христианские и глобалатинские» традиции от исламских источников, с которыми они были тесно связаны, которыми они питались и в которых находили пристанище в тяжелые времена. Он связал ислам с фашизмом и мусульман — с чрезмерным размножением, одновременно отождествив французское *laïcité* со свободой, равенством и братством, которых ему (для мусульманских граждан) явно недостает. В этом отношении предлагаемая Деррида конструкция мусульманина как «другого демократии» может показаться банальным, хотя и огорчительным, примером уступки интеллекта шовинизму. Однако в прочтении Деррида содержится нечто верное и глубоко пронизательное.

Мусульман действительно выставляют «другими демократии». У них нет демократии, и ее необходимо им поставлять, хотя бы и недемократическими методами. Продвижение либерально-демократических институций в политические пространства, населенные мусульманами, проводится в режиме обеспечения условий получения кредитов МВФ. Демократии, как и экономическому развитию, можно содействовать только при определенных условиях. От тех, на кого направлены усилия по «демократизации» на Ближнем Востоке, требуется не только согласие и удовлетворение требованиям их собственных избирателей; они должны удовлетворять пожеланиям Европейского Союза и Соединенных Штатов. Избранное правительство Палестины должно признать Израиль, независимо от того, что скажут его избиратели; избранное правительство Ирака должно отказаться от своего выбора премьер-министра.

⁵ *Derrida J. Rogues: Two Essays on Reason / transl. M. Naas, P.-A. Brault. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.*

Мусульманский вопрос охватывает континенты. Он объединяет политиков, философов, прессу, «пандитов»-академиков и радиоболтунов в общей тревоге по поводу столкновения цивилизаций. Однако в этих демократиях есть еще и народный ответ на подобные речи. На улицах Запада обыкновенные люди — мусульмане, христиане, иудеи, индуисты, буддисты, язычники, атеисты и остальные — вырабатывают совместное сожитие (*conviviality together*). Такие места — это Андалусия нашего времени, украшение нашего мира. Они погружены в повседневность. Довольно скоро мы приедем в эти места, чтобы понять, что мы давно там дома. Но давайте послушаем и ответим тем, кто рассуждает о «столкновении цивилизаций», тем, кто боится ислама и считает мусульман врагами.

МУСУЛЬМАНСКИЕ ВОПРОСЫ

Ч А С Т Ь П Е Р В А Я

I. Свобода слова

Само «столкновение цивилизаций», наглядно демонстрирующее, что Запад является царством просвещения, а мусульмане — посланцами царства веры, обычаев и традиций, было частью спектакля, разыгрываемого в публичной сфере Запада еще со времен лекций Эрнста Ренана в Париже в XIX веке, когда Джамаль аль-Дин аль-Афгани бросил ему вызов. Аятолла Хомейни дал этим театральным представлениям новую жизнь, выпустив свою знаменитую фетву с призывом убить Салмана Рушди. Продолжением этого столкновения стали съемки фильма «Покорность мусульман» (критика отношения ислама к женщинам), убийство его режиссера Тео ван Гога, а также угрозы автору сценария Айаан Хирси Али, равно как и датские карикатуры на Мухаммеда и последовавшие за ними бунты.

Драмы, связанные с Рушди и ван Гогом, датскими карикатурами и подражательскими карикатурами-провокациями в сатирическом журнале *Charlie Hebdo*, обозначили мусульман — некоторых мусульман, мусульман-фундаменталистов, мусульман-экстремистов или просто мусульман — как врагов свободы слова. Жители Запада (христиане, иудеи и атеисты) якобы привержены свободе слова. Свобода слова выдвигается как одна из основных ценностей просвещенного, современного и демократического Запада. «Снова и снова, — писал консервативный активист Кен Коннор в *Baptist Press*, — мы видим, как крикливая часть мусульманского населения пытается ограничить свободу слова и навязать нам религию»¹. Редакционная статья на сайте

¹ Connor K. Tough Questions about Islam and Democracy // Baptist Press. 2006. September 26. <www.bpnews.net/bpcolumn.asp?ID=2396>; позднее опубликовано по адресу: <<http://www-humanevent.com/2006/09/22/why-did-popes-speech-spur-violence/>>.

netanyahu.org говорит о «самой нелиберальной силе планеты, исламских фундаменталистах, которые разрушают свободу слова»². «Большая часть возражений идет от ислама, — заявил исполнительный директор Национального секулярного общества Великобритании, — свобода слова — это ценность Просвещения, которой Европа должна держаться»³.

Порой угроза свободе слова может исходить с совершенно неожиданной стороны. Тут необходимо вспомнить подробности некоторых хорошо известных историй. Тогда и в карикатурах станет видно больше, и из случаев Салмана Рушди и Тео ван Гога можно будет извлечь кое-какие уроки.

Первый из скандалов, приведших к тому, что свободу слова стали считать мусульманским вопросом, разгорелся из-за «Сатанинских стихов» Салмана Рушди. Этот роман Рушди, как и «Дети полуночи» и другие его сочинения, был одновременно и реалистичным, и магическим. Там происходят изумительные полеты бабочек, у человека вырастают козлиные копыта, но персонажи также сталкиваются с вполне обычными испытаниями и трагедиями. Они остаются без работы, теряют веру в полицию, справедливость и в возможность ассимиляции. Рушди привносит опыт иммигранта и модуляции английского языка выходца из Южной Азии в высшие круги британской литературы.

«Сатанинские стихи» многим показались смешной мишенью: это была явная выдумка, отмеченная изощренно-фантастическими сценами. Сложная структура романа привлекала внимание к проблеме дискриминации британских мусульман, к тяжелым условиям их существования, их отчуждению, конфликтам, измене самим себе и искуплению и делала весь этот опыт живым и жгучим. Пророк Мухаммед изображался хотя и не ортодоксально, но с явной симпатией. Это

² <<http://www.netanyahu.org>>. 2003. February 7.

³ Цит. по: Soriano C.G. Europe Struggles to Balance Free Speech, Limits on Expression // USA Today. 2006. February 27.

я так думала. Мнения моих студентов разделились. Большинство — мусульмане, христиане, иудеи и атеисты — со мной согласились. Но некоторые наиболее ортодоксальные, независимо от их религии, были солидарны с консервативными мусульманами, порицавшими книгу. Они заявили, что Рушди должен проявлять большее уважение к вере.

Спор о Рушди вначале был домашним делом. Британские мусульмане и выходцы из Южной Азии сличали себя с белыми британцами. Их претензии были чисто британскими претензиями, выраженными в чисто британских терминах. Мусульмане спрашивали, почему законы о богохульстве защищают христиан, но не защищают религиозные меньшинства. Мусульмане и выходцы из Южной Азии возмутились пристрастностью законов о богохульстве, сделав их признаком и символом целого списка различных дискриминаций, которые они испытывают в Британии. Мусульмане из Южной Азии не просто выступили против британского общества, но и указали на конкретные политические методы и социальные конфликты в их собственных общинах. Рушди, в конце концов, был мусульманином и выходцем из Южной Азии. Он разгневал других, более религиозных, мусульман из Южной Азии.

Так и было в самом начале — шумиха местного значения. Как всегда с такого рода волнениями, появились и другие поводы для обиды. Рушди признали в высших британских (а на самом деле международных) литературных кругах. «Сатанинские стихи» дошли до финала Букеровской премии и получили премию Whitbread. «Дети полуночи» — изумительный, прекрасный роман о первом поколении, рожденном в независимой Индии, — удостоились Букеровской премии. Рушди столкнулся с английской словесностью и, как и другие революционеры, перевернул ее с ног на голову. Он мог писать на британском английском, когда хотел, но часто писал на индийском английском, языке мелких лавочников.

Рушди сражался с Британией на ее собственной земле и добился принятия и признания там, где проиграла многие другие иммигранты. Он был богатым, образованным и знаменитым — на своих собственных условиях, он критиковал британский колониализм и этим прославился. Чудесным образом преуспел он в том, что было едва посильной задачей для стольких иммигрантов: общение на английском, самостоятельное обеспечение, уважение со стороны местных жителей. «Сатанинские стихи», казалось, высмеивали то, за что иммигранты так крепко держались на своей новой родине, — их веру. Книга Рушди была о дискриминации, пределах ассимиляции и принятия. Для многих британских мусульман, которые ее прочли, это было оскорблением их веры. Хотя они вышли из одной и той же общины, Рушди и этих читателей разделяла бездонная пропасть.

Реакция британских мусульман, разозлившихся на книгу Рушди, тоже была очень британской. Они вышли на демонстрацию. Самые яростные их требования (запретить книгу и преследовать Рушди за кощунство) часто выдвигались как требования британских граждан: законы о богохульстве должны равным образом защищать все религии Британии. В общем, демонстранты показали, насколько они успели превратиться в британцев. Однако их самих страна приняла не целиком.

Талал Асад указывает в своей статье о деле Рушди, что британское правительство выпустило ряд предупреждений, обращенных к британским мусульманам, о недопустимости насилия, однако «по итогам демонстраций не было ни телесных повреждений, ни арестов»⁴. Эта забота правительства особенно удивительна, если учитывать исторический контекст. Лондон сталкивался не только с бомбистами из ИРА, но

⁴ *Asad T. Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair // Politics and Society. 1990. Vol. 18. P. 455, 456.*

и с бунтами в Брикстоне и на Ноттинг-хилл-гейте, в которых, что примечательно, выходцы из Южной Азии не участвовали. Уличные демонстрации разных групп — «антирасистов, фашистов, феминистов, геев, активистов “за жизнь”, профсоюзных деятелей и студентов» — приводили к стычкам с полицией и порой были весьма опасны. Однако хорошо задокументировано оказалось как раз насилие в отношении выходцев из Южной Азии. Опыт подсказывал, что демонстрации самих мусульман из Южной Азии вряд ли обернутся насилием. И опыт был верным. Никаких телесных повреждений или арестов. Почему же, спрашивает Талал Асад, либеральный средний класс многократно осудил «мусульманское насилие», почему правительство его ожидало и, должна я прибавить, почему демонстрации против Рушди вспоминаются как насильственные, хотя никакого насилия не было?

Салману Рушди угрожали не действия западных мусульман, а действия покойного аятоллы Хомейни. Хомейни, который, быть может, и книги-то не читал, выступил с заявлением, позволяющим мусульманам — призывающим их — убить Салмана Рушди. Позже он объявил награду за голову Рушди, предлагая щедрую премию тому, кто убьет самого писателя или его издателей. Рушди пришлось скрываться. Его охраняла полиция. Но охраняло и еще кое-что, менее заметное, но более глубокое и действенное. Писателя защищали его сограждане всех вероисповеданий. Британские мусульмане, выходявшие на демонстрацию из-за книги Рушди, не обратились в убийц после эдикта Хомейни. Они разозлились и делали то, что все мы делаем, когда злимся. Они подавали жалобы, писали в газеты и своим представителям во власти и выходили на демонстрации. Мусульмане (возможно, и сердитые мусульмане) были и среди тех полицейских, которые охраняли Рушди в Англии и США. Они дали ему возможность писать и путешествовать. Рушди был мишенью для могущественного человека, священнослужителя, став-

шего больше чем священнослужителем: авторитарным правителем крупной и достаточно богатой страны. Как священнослужитель, он имел влияние за пределами Ирана. Как правитель страны, он имел власть над армией, шпионами и ресурсами Ирана. Однако он умер, а Рушди остался жив.

Мучеником, погибшим за свободу слова, был не Салман Рушди, а Тео ван Гог. Его убийцей стал не исполнитель приказа образованного и могучего священнослужителя-иностранца, а голландец во втором поколении, плохо разбиравшийся в политике или религии, безработный одиночка. Да и сам Тео ван Гог меньше подходил на роль мученика, нежели Салман Рушди. Рушди был уважаемым писателем: эрудитом, умницей, рафинированным космополитом со своей весьма образованной международной аудиторией. Тео ван Гог — невымытый антисемит, мало известный за пределами Нидерландов, да и там прославившийся только как весьма вульгарный провокатор в сфере культуры. Пухлощекий блондин, агрессивно занятый самопродвижением, не брезговавший скотологическими шутками и при этом мало забавный, он выглядел — да и вел себя — как подросток европейская версия Картмана из *South Park*. Однако ван Гог принадлежал к более богатому, более привилегированному социальному кругу и «вырос в плюшевом пригороде Гааги»⁵. Писатель Иэн Бурума, знавший его самого, его среду и друзей («у нас были общие друзья»), описывал Тео как испорченного богатенького мальчишку, «скачущего в Васенааре»⁶ сорванца»⁷.

⁵ Anthony A. Amsterdam, Part One // Guardian. 2004. December 5.

⁶ Район Гааги. — Примеч. пер.

⁷ Buruma I. Murder in Amsterdam: Liberal Europe, Islam and the Limits of Tolerance. N.Y.: Penguin Books, 2006. P. 9, 88; Бурума И. Убийство в Амстердаме: Смерть Тео ван Гога и границы толерантности. М.: Колибри, 2008. С. 19, 109.

Ван Гог называл себя «сельским дурачком». На своем веб-сайте *De Gezonde Roker* (Здоровый Курильщик) он показан с красным лифчиком на голове, словно в маске. Кинематографическую карьеру он начал рано, еще в школе создав фильм о том, как его друзья едят экскременты. Продолжил съемками еще более эпатажных сцен: мужчина, стреляющий из пистолета во влагилице женщины; кошки в стиральной машине⁸. Его колонки и радиошоу были призваны оскорбить, и оскорбить как можно более широкую аудиторию, как можно более громко и скандально. Бурума вспоминает, что ван Гог называл Иисуса «тухлой рыбой из Назарета» и говорил об одном еврейском режиссере и писателе, что тот «может удовлетворить свою жену, только обмотав свой пенис колючей проволокой и крича “Освенцим!” во время оргазма». Один из его критиков-евреев, писал ван Гог, «видит в эротических снах, как ее имеет Доктор Менгеле»⁹. Христиане подали на ван Гога в суд за его слова об Иисусе, а Центр информации и документации по Израилю — за антисемитские высказывания. Прежде ван Гог адресовал наиболее провокационные замечания евреям, пишет Бурума, до тех пор «пока мусульмане не навлекли на себя его особенного презрения и не стали мишенью неиссякаемого потока ругательств, среди которых “козолобы” — самое известное, но далеко не самое оскорбительное»¹⁰.

Речи ван Гога, а также его публикации и фильмы были дикими, необузданными и неудержимыми. Он мог сказать что угодно, говорил все подряд и казался

⁸ *Luger* (1981). См. также: *Buruma I. Murder in Amsterdam*. P. 89; *Бурума И. Убийство в Амстердаме*. С. 110. Стоп-кадр из фильма о кошках был опубликован на веб-сайте ван Гога: <<http://www.thevangogh.nl>>.

⁹ *Anthony A. Amsterdamned, Part One*.

¹⁰ *Buruma I. Murder in Amsterdam*. P. 90, 91; *Бурума И. Убийство в Амстердаме*. С. 112, 113.

воплощением свободы слова. Он буквально выпрыгивал из своих футболок и штанов, переполняемый словами, с торчащими пшеничными патлами, слишком большой, чтобы его удержать, слишком дикий, чтобы им управлять.

Его необузданность отрицала один набор правил только ради того, чтобы утверждать другой. Ван Гог принадлежал Амстердаму травки и совокуплений. Городу, где в окнах расселись проститутки, а туристические карты усеяны кофешопами, торгующими марихуаной и ставшими важной статьёй дохода, культурно-голландскими, как некогда тюльпаны и сыр «Гауда». Петер ван дер Вир называл ван Гога «воплощением голландской морали 1970-х годов»¹¹.

Амстердам с 1970-х годов, как и прежде, в XVII веке, — город, где от богатства выбора разбегаются глаза. Если свобода — это свобода потреблять что хочешь, совать в рот все то, на что лег глаз, использовать чужое тело в свое удовольствие, то тогда Амстердам — свободный город. Тео ван Гог наслаждался этой свободой, превосходя своих сограждан. Он был ее искренний пожиратель, «здоровый курильщик». Он носил что угодно и делал все, что хотел. Он праздновал сексуальную вольницу Амстердама, свободу потреблять и получать удовольствие где и когда ему того желалось.

Это свободы богатых и привилегированных: людей, которые могут покупать товары и наслаждения. Это свободы тех, чьи дети все еще получают подарки, которые им приносят христианский святой и слуга-негритенок, Sinterklaas и Zwarte Piet¹². Их удовольствия не слишком отличаются от удовольствий их пращуров — суровых кальвинистов XVII века — за ис-

¹¹ *Peter van der Veer. Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands // Public Culture. 2006. Vol. 18. No.1. P. 111.*

¹² Букв. голландский вариант имени Санта-Клаус, а также Черный Пит. — *Примеч. пер.*

ключением того, что они сами стали немножко больше католиками.

Голландцы XVII века печатали возмутительные памфлеты для всей Европы. На закате тысячелетия свобода выражения фокусировалась на более частных вопросах. В новых Нидерландах на веб-сайте, предназначенном для тех, кто желает стать гражданами этой страны, объясняется, что «люди пользуются свободой выражения, чтобы показать, что они являются гомосексуалистами или лесбиянками»¹³. Это следует не только принимать, но и интенсивно утверждать. Нидерланды больше не активные участники рынка политического мятежа. Сексуально заряженные шуточки, которые голландцы XVII и XVIII веков использовали, чтобы высмеивать великие державы и подтачивать установившуюся иерархию, теперь используются, чтобы их усиливать.

Памятование смерти ван Гога обязательно включает повторение сексуально окрашенной оскорбительной клички мусульман — «козолюбы». Это оскорбление было превращено в нечто детское и приятное благодаря использованию мягких игрушечных коз. Кто станет возражать против парочки прелестных мягких игрушек? «Козолюбы», говорили мне, это не оскорбление, придуманное исключительно для мусульман. Точно так же говорят и о тех американцах, которых иначе называют «деревенщиной» или «быдлом»: в общем, о тех, кого Карл Маркс называл олицетворением «идиотизма деревенской жизни». Термин «козолюбы» представляет мусульман гиперсексуалами, всегда только мужского пола, никогда женского, вне городской цивилизации и культуры.

Как это часто бывает, не ислам, а Европа является источником глубочайших европейских страхов. Не чужаки наполняют сердца людей тревогой, а свое и знакомое, не будущее, а прошлое. Немногие голландцы

¹³ Naar Nederland. <<http://www.thiememeulenhoff.nl>>.

знают что-то о сельской жизни иммигрантов из Турции или Марокко. Обычай и традиции, которых они боятся, пришли не с Рифских гор или из Анатолии, а из их собственных воспоминаний о сельской Европе, которая была не живописной, а примитивной. Они боятся чужого меньше, чем своего. Они принадлежат Европе, в которой власть религии угнетать и отпустить, диктовать людям, как себя вести, резко ослабла, но легко вспоминается.

Космополитические, сексуально раскрепощенные европейцы помнят, что их аппетиты были некогда ограничены нищетой, или религией, или правилами. Они празднуют освобождение от всего этого. Достижение удовольствия — самоопределение в мельчайшем, интимнейшем смысле этого слова: определением того, что ты носишь, с кем ты занимаешься любовью и как. Такими, как им кажется, должны быть удовольствия и свободы в городе. Они боятся, что маленькие города могут населить еще более мелкие, более ограниченные умы и что прошлое, от которого они сбежали, прячется где-то в деревне.

Ислам вызывает к жизни призрак религии, деревенской жизни: это возвращение вытесненного. Гости-иммигранты напоминают обеспокоенным хозяевам о слишком неглубоко спрятавшихся войнах, нищете, религии и унижении. Каждый день на каждой улице, в конторах и домах вид рабочего-иммигранта напоминает о прошлом тяжелого и убогого труда, когда объекты всех страхов жили за околицей, а верность ограничивалась кругом семьи, о прошлом глубоких политических конфликтов. Для женщин, для гомосексуалистов, для очень многих, кто сейчас наслаждается потребительскими радостями постиндустриальной Европы, это прошлое было тюрьмой. Присутствие иммигранта — присутствие прошлого. Часто в них боятся не чужого, а знакомого.

ДАТСКИЕ КАРИКАТУРЫ

Давным-давно в теплом домике в другой, холодной стране один человек писал книгу. Это был очень хороший человек. У него была «уютная кухонька» в доме в таком районе, где жили самые разнообразные люди¹⁴. Каждое утро его дети шли в школу вместе с другими детьми: с маленьким Андерсом и маленьким Нассером, маленьким Вуном и маленьким Карстеном. И однажды этот человек решил, что должен написать книгу.

Потребность, которая вызвала к жизни скандал с карикатурами в Дании, кажется самым добродушным, и, может быть, самым интересным поводом среди всех, связанных со скандалами вокруг свободы слова. Коре Блюйтген, датский автор книжек для детей, написал биографию пророка Мухаммеда и обнаружил, как сложно найти для нее иллюстратора¹⁵. Никто не хотел рисовать Мухаммеда. Это не должно удивлять. Ведь ислам, как и иудаизм, отвергает изображение Бога. Ислам также запрещает изображать пророков и, в более строгих толкованиях, любых людей. Иллюстраторы, которые отклонили предложение Блюйтгена, должно быть, это знали и предупредили его о негативном отклике со стороны мусульман. Блюйтгену хотелось «объяснить ислам датским детям». Включение иллюстраций многих сбило бы с толку и могло стать

¹⁴ Lau J. Allah und der Humor // Die Zeit. 2006. February 1. Английский перевод под названием «Who's Afraid of Muhammad?» <<http://www.signandsight.com>>. 2006. February 2. Перевод с немецкого на английский претерпел любопытное изменение названия, где Аллах уступил место Мухаммеду, а юмор — страху. Название «Who's Afraid of God?» либо «Muhammad und der Humor» точнее отразило бы эти несусынности.

¹⁵ По его утверждению. Как заметила Ютте Клаусен, Блюйтген не захотел или не смог определить иллюстратора, который его отверг: Klausen J. The Cartoons that Shook the World. New Haven, CT: Yale University Press, 2009. P. 18.

оскорбительным, но Блюйтген настаивал. Он, как писал один журналист в *Die Zeit*, «имел самые лучшие намерения»¹⁶.

Трудности Блюйтгена были изложены в одной статье в датском журнале *Politiken*¹⁷. Всего через две недели (чтобы не упустить своего) газета *Jyllands-Posten* опубликовала «Muhammad's ansigt» («Лицо Мухаммеда») — коллекцию из двенадцати карикатур в сопровождении эссе редактора газеты по культуре Флемминга Роуза¹⁸. Роуз и *Jyllands-Posten* «вовсе не фундаменталисты, готовые на все ради свободы выражения», как писал в статье для *Washington Post* сам Роуз. Они не «станут печатать порнографические изображения или фотографии мертвых тел; ругательства также редко попадают на наши страницы». Но, добавляет он, «история с карикатурами — это совсем другое». Роуз просто должен был их опубликовать, потому что один датский комик почувствовал, что может помочиться на Библию, а не на Коран¹⁹. На *New York Times* не произвело впечатления такое объяснение, названное «подростковым»²⁰.

Итак, ныне знаменитая статья была опубликована. Казалось, на нее не последовало какой-либо заметной реакции — ни в Дании, ни на Ближнем Востоке. Не то чтобы карикатуры вообще остались незамеченными на Ближнем Востоке: египетская газета *El Fagr* перепечатала их в сопровождении критической заметки в октябрьском номере, что тоже не вызвало никакой яростной реакции. *Jyllands-Posten*, казалось, была разочарована отсутствием отклика на карикатуры и разо-

¹⁶ Lau J. Allah und der Humor.

¹⁷ Dyb angst for kritik af islam // *Politiken*. 2005. September 17.

¹⁸ Muhammeds ansigt // *Jyllands-Posten*. 2005. September 30.

¹⁹ Rose F. Why I Published Those Cartoons // *Washington Post*. 2006. February 19.

²⁰ Those Danish Cartoons (lead editorial) // *New York Times*. 2006. February 7.

слала их, уже после публикации, знаменитым имамам Дании, включая Ахмада Абу-Лабана. Имамы встревожились, но никакой яростной (или даже вспылчивой) реакции опять-таки не последовало.

Несколько месяцев спустя Абу-Лабан и другие датские имамы получили папку с этими и другими антисемитскими и антимусульманскими карикатурами прямо во время заседания Организации «Исламская конференция» (Organization of the Islamic Conference), на котором обсуждались детали предстоящего паломничества в Мекку. Имамы захотели обсудить поднимающуюся в Европе волну антимусульманских настроений. Следовательно, они взяли с собой не только карикатуры в *Jyllands-Posten*, но и другие образцы антимусульманских карикатур. Ютте Клаусен, автор книги об этом скандале, описывает те другие как «поддельные карикатуры», хотя нет никаких указаний на то, что это имамы подложили их к дверям *Jyllands-Posten* или предположили, что они были заказаны этим же изданием. Так что ничего поддельного в них не было. Дополнительные карикатуры, которые имамы привезли в Каир, были подлинными: настоящие карикатуры, настоящие оскорбления, нанесенные настоящими людьми. На этом заседании было сформулировано официальное дипломатическое выражение «обеспокоенности фактом поднимающейся ненависти к исламу и мусульманам» и «использованием свободы выражения как поводом для оскорбления религий». Никакого призыва к насилию не было, и насилия не случилось.

Один из датских имамов позже сказал о себе и своих коллегах: «Мы не были достаточно профессиональны, чтобы предсказать, каков будет на это ответ массмедиа или насколько этим заинтересуются политики»²¹. То же самое он мог сказать и о датских журналистах.

²¹ Howden D., Hardaker D., Castle S. How a Meeting of Leaders in Mecca Set Off the Cartoon Wars around the World // The Independent. 2006. February 10.

Когда карикатуры отправились дальше, папка с ними стала толще. Мусульмане добавили другие, более оскорбительные изображения, и они уехали из Европы, из царства дипломатии, в область более грубой политики. Политиканы и медиафигуры в мире ислама сделали то же самое, что Флемминг Роуз и главный редактор *Jyllands-Posten* Карстен Юст: они стали распространять эти карикатуры и дополнять их другими в надежде вызвать более яростный, более политический, более насильственный и более новостной, более выгодный отклик. И они получили его — но не дома, не в Европе, не на Западе.

Юте Клаусен — ученый, которая написала несколько наиболее надежных и беспристрастных работ о мусульманах в Европе. Ее исследование скандала с карикатурами бесценно во многих отношениях, но в некоторых — обманчиво. Важнее всего, что Клаусен преувеличила насилие, которое вызвали карикатуры. В табл. 2 ее книги указано «число жертв, связанных с демонстрациями против датских карикатур»²². Число смертей и увечий кажется большим, пока не изучишь таблицу внимательно. Клаусен насчитывает 241–248 смертей за четыре месяца, из которых 205–207 случились всего за пять дней в Нигерии. Она также насчитывает 790–800 травм, из которых более 485 были нанесены в той же Нигерии²³. Эти цифры, увы, не являются исключительными в нигерийском контексте. Сравнимые вспышки насилия, приведшие к гибели

²² Я необычайно признательна Петру Шпунару за то, что он указал мне на искажающий эффект нигерийского случая и побудил к тщательной перепроверке цифр.

²³ Клаусен говорит нам, что эти цифры — «приблизительная оценка, основанная на сообщениях местной прессы» (*Klausen J. The Cartoons that Shook the World. P. 107*). Эти цифры сами по себе ненадежны. Моя собственная проверка местных газет дает меньшие цифры: 16 смертей, а не 45 за время 18 бунтов в феврале.

людей, случались и до, и после скандала с карикатурами. Би-Би-Си сообщает о 200 погибших в Нигерии за 20 января 2010 года, указывая, что «в этой области за последние годы было несколько вспышек смертельного насилия. По крайней мере 200 человек погибли в столкновениях между мусульманами и христианами в 2008 году, а во время бунтов 2001 года погибло около тысячи»²⁴.

Следующая по величине, но значительно меньшая (11) группа смертей в таблице — ливийские погромики, убитые ливийской полицией. Эти люди отделились от большой мирной демонстрации и были атакованы полицией после того, как всерьез разбушевались. Связь с датскими карикатурами и здесь довольно слабая. В данном случае убиты были ливийские мусульмане руками ливийских же мусульман. Протесты были направлены на итальянское консульство и вызваны поведением одного итальянского министра, который предстал в футболке с отпечатанными на ней карикатурами во время своего телевизионного выступления. Карикатуры стали взрывоопасными в ливийском контексте только тогда, когда они соединились с Италией, бывшей колониальной метрополией Ливии²⁵. В свете последующих событий мы должны задаться вопросом, а действительно ли столкновения между ливийской полицией и ливийскими демонстрантами касались карикатур, или те стали лишь удобным поводом выразить недовольство репрессивным режимом? Четыре смерти во время афганских выступлений против карикатур следует сравнить с 14 погибшими во время антиамериканских выступлений в то же самое время. Дания послала солдат в Афганистан вместе с американцами и поэтому, с карикатурами или без, была мишенью для тех афганцев, которые возражали против присутствия

²⁴ <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/8468456.stm>>.

²⁵ <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4726204.stm>>.

войск коалиции²⁶. На Западе произошла только одна смерть и не зафиксировано ни одной травмы. Единственным погибшим в Европе был мусульманин, покончивший с собой в полицейском участке.

Давайте внесем ясность. Идея о том, что скандал с карикатурами вызвал яростные столкновения между мусульманами и западными немусульманами, в корне ошибочна. Насилие было за пределами Запада. Оно случалось в тех местах, где насилие вообще распространено, где его могут вызвать любые проблемы — внутренние или внешние, реальные или выдуманные. Люди получили травмы, люди погибли. Эти люди были пакистанцами, нигерийцами, афганцами, ливийцами и в абсолютном большинстве — мусульманами. Они были жертвами постоянно происходящих яростных конфликтов. И конфликты эти продолжают до сих пор, без какой-либо связи с датскими карикатурами.

Клаусен также согласилась с распространенным мнением о том, что весь скандал был спором о свободе слова, разделившим мусульман и людей Запада. Но это мнение тоже неверное. Оно предполагает, что люди Запада не могут быть мусульманами или что мусульмане по определению не западные люди. Также не было — и это критически важно — никакой угрозы свободе слова. Ни один датчанин не испугался вторжения государства. Ни один датчанин не испугался реакции разъяренного большинства. Они даже не боялись «болезненной сверхчувствительности» мусульман, которую так старались задеть. Ведь они были корректны. *Jyllands-Posten* опубликовала карикатуры. Газету напечатали, распространили и прочли. Те, кто противился публикации, делал это в печати и на демонстрациях, остававшихся мирными.

²⁶ <<http://www.nytimes.com/2006/05/30/world/asia/30afghan.html>>.

Если целью публикации карикатур было подтвердить право свободы печати или свободы слова или даже «право» оскорблять, то *Jyllands-Posten* следует прийти в восторг от достигнутых результатов. Однако газета не стала этого делать. Просто доказать, что датчане могут печатать все, что захотят, ее боссам оказалось недостаточно. Понадобилась провокация. Если одного оскорбления не хватает, его нужно повторить.

Коре Блюйтгену было нужно изображение Мухаммеда, выполненное согласно датским канонам начала XXI века, простая иллюстрация, как и многие другие. Он хотел, чтобы Мухаммеда нарисовали, и нарисовали по западным правилам. Требуя этого, он настаивал на преимуществе своих художественных представлений перед религиозными предпочтениями сограждан-мусульман. «Они сами себя не представляют, их нужно представлять».

Флемминг Роуз такое требование усилил. Рассылая редакционное задание на портреты Мухаммеда, он просил, чтобы изображения были как минимум светские, почти наверняка комические, насмешливые или сатирические — именно таковы основные характеристики газетных карикатур. Он требовал представить Мухаммеда так, чтобы лишить его всякой связи со священным или божественным, в такой форме, которая предполагает насмешку. Автор детской книги мог (в принципе) согласиться на портрет Мухаммеда в виде пророка или героя. Но у редактора по культуре *Jyllands-Posten* оказались более строгие запросы. Он пожелал сатиры.

В изображениях Мухаммеда нет недостатка, даже в Дании. В любой библиотеке средних размеров обнаружится множество его портретов, некоторые из них даже будут выполнены мусульманами. Есть его изображения на холстах, а также иллюстрации в книгах по истории, религии и культуре. На одних лицо закрыто. На других показано языками пламени. В западных изо-

бражениях Мухаммеда обычно показывается мужское лицо и фигура, но из-за этого они не становятся правдоподобнее. И те и другие — плод игры воображения художника. Блюйтгену был необходим выдуманный портрет, а таких портретов предостаточно. Датчане не живут в визуальной пустыне, без какого-либо доступа к изображениям Мухаммеда, как бы ужасно это ни прозвучало.

Идея была не в том, чтобы Мухаммед стал видимым, и даже не только, чтобы его изобразили таким, каким его представляет западный человек (христианин или атеист, либерал), и не только, чтобы портрет исполнили по западным художественным канонам, — важно, чтобы число таких изображений множилось, чтобы они повторялись раз за разом. Недостаточно, чтобы художники нарисовали Мухаммеда в такой форме, которая может обидеть некоторых мусульман, — они ведь и *должны* обидеться. Недостаточно сделать это один раз; образы необходимо тиражировать, печатать и перепечатывать. Если мусульмане не реагируют, то эти изображения надо послать их религиозным лидерам. Если и лидеры не реагируют, то изображения нужно перепечатать и снова распространить. Это простое подстрекательство? Или здесь понемногу набирает силы нечто новое и пока еще хрупкое?

Я написала о западных канонах и представлениях, западных критериях. Именно такие термины и использовались в дискуссиях об этом скандале, но все эти прилагательные не точны. Каноны, которые Коре Блюйтген использовал в своей детской книжке, не «западные», а датские, относящиеся к конкретному времени и к конкретному месту в Дании: не просто христианские, но протестантские; не просто протестантские, но секуляризованные протестантские; не просто секуляризованные, но секуляризованные по-особому, по методу датской Ютландии.

Флемминг Роуз исходил не из местных представлений, а из местного политического положения. Му-

сультмане обречены на культурные инициации через унижение: как студенты-первогодки, «зачморенные» ради перспективы вхождения в великое национальное братство. «Юмор, даже обидный юмор, объединяет, — сказал Роуз газете *Die Zeit*, — потому что, высмеивая людей, мы включаем их в наше общество. Это не всегда легко для тех, кого это затрагивает, но эта цена, которую им придется платить»²⁷. Следовательно, мусульмане были лишь поводом поспорить: Роуз якобы метил в более крупную мишень. Он бросал вызов установлениям, требующим уважать религиозные верования в публичной сфере, чтобы выдвинуть более ограниченную повестку дня.

Призывая печатать и перепечатывать карикатуры на Мухаммеда, Роуз и Юст опирались на свои локальные представления, но выдвигали их не как свое мелкое, островное видение, а как взгляды, присущие всем западным людям или даже всем разумным людям. Жителям Запада должно польстить, что их приравнивают к разумным вообще, но им лучше проигнорировать такой Запад, который не способен вместить Копенгаген, не говоря уже о всей Дании.

И конечно, они так и поступили — проигнорировали. Об этом свидетельствуют изначальные карикатуры. Работа одного иллюстратора вообще изображает не Мухаммеда. Предвидя реакцию на карикатуры, он показал некоего мусульманина, спокойного и внушительного, встречающего группу других мусульман — два вооруженных человека представляют варварски настроенную, разъяренную толпу. Центральная фигура останавливает толпу у дверей, говоря: «Успокойтесь, друзья. В конце концов, это всего лишь рисунок одного неверного из Южной Ютландии»²⁸. Карикату-

²⁷ “Who’s Afraid of Muhammad?”.

²⁸ Здесь и в других местах за переводы с датского я благодарю Йеппе ван Плац (Jeppe van Platz).

ра высмеивает одновременно и яростных мусульман, и провинциальных датчан. Фигура, воплощающая сдержанность, помещена под исламским полумесяцем внутри атакуемого здания. Фигурки варваров снаружи, и их бег остановлен. Рисунок высмеивает сразу две черты провинциализма и приравнивает сдержанность к цивилизованности. Текст под карикатурой противопоставляет спокойного мусульманина яростной толпе, которую он называет «друзья». Сам рисунок скомпонован так, что мы, читатели, оказываемся вместе с центральной фигурой внутри здания.

Другой рисунок изображает скорее Блюйтгена, чем Мухаммеда. Блюйтген показан как глуповатый школьник, держащий в руке листок с нарисованной в стиле «палка-палка-огуречик» фигурой, по всей видимости Мухаммеда. На голове у школьника тюрбан, увенчанный апельсином, на котором написано по-английски «PR stunt»²⁹ (фраза «апельсин в чалме» в датском языке обозначает «удача»³⁰). Эта карикатура тоже пытается уменьшить политический эффект от провокации редактора. Важнее, что она отрицает столкновение цивилизаций, надевая на Блюйтгена тюрбан, обозначающий ислам.

Еще один иллюстратор воспользовался той же стратегией, изобразив человека с нимбом (судя по всему, Мухаммеда) в шеренге поставленных для опознания мужчин и женщин, различных по расе, но всех с тюрбанами на голове. В этом ряду стоят и крайне правый датский политик Пиа Кьерсгаард и сам Блюйтген, который опять маркирован как продажный журналист. Он держит в руках табличку: «PR-служба Коре, звоните и оставляйте ваш заказ». Опознающий свидетель говорит: «Я не знаю, кто из них он». Рисунок явно

²⁹ Рекламный трюк. — *Примеч. пер.*

³⁰ Asser M. What the Muhammad Cartoons Portray // BBC News. 2006. February 9.

представляет Мухаммеда, но одновременно, видимо, высмеивает датское невежество — или, возможно, высказывает предположение, что, так как портретов пророка, современных ему, не сохранилось, любое его изображение обязательно становится выдумкой.

Один карикатурист не стал изображать пророка Мухаммеда, буквально выполнив задание редактора. Его рисунок показывает «Muhammed, Valbyskole 7A», датского школьника в западной одежде, тыкающего указкой в текст, написанный на доске. Текст на фарси, арабскими буквами, и переводится он как «Журналисты из *Jyllands-Posten* — провокаторы из правого крыла»³¹. В этой карикатуре заметна некоторая двусмысленность. На футболке Мухаммеда надпись frem-tiden, что значит «грядущие времена» или «будущее». Обеспокоенный датчанин может прочесть весь рисунок как изображение будущего, в котором школы отданы критикам прессы из числа датских мусульман. Менее встревоженный читатель может увидеть в школьнике Мухаммеде самого карикатуриста и (вполне буквально) прочесть рисунок как критику *Jyllands-Posten* с космополитических позиций автора, видящего в датских мусульманах будущее Дании. В любом случае это весьма умная карикатура. Художник отказался рисовать карикатуру на пророка Мухаммеда, не стал оскорблять набожность, разрубил обычную связку мусульманин = араб, а также привлек внимание к наличию — и их датскости — Мухаммедов в Дании.

Возражения против публикации и перепечатывания карикатур на Мухаммеда поступали от самых разных жителей Запада, равно как и от позже разъярившихся жителей Востока. Одни из них были христианами, другие — мусульманами, одни — атеистами, другие —

³¹ Этот текст обычно переводится как «журналисты *Jyllands-Posten* — кучка реакционных провокаторов». Мой переводчик утверждает, что «правые» — более аккуратно.

религиозными, одни — либералами, другие — консерваторами, одни — умными, другие — упертыми фанатиками. Как написал Тарик Рамадан: «...мусульмане должны понимать, что насмешки над религией — это часть более широкой культуры, в которой они живут, находясь в Европе, и что она восходит к Вольтеру». Он поддерживает принцип свободы слова и заявляет о допустимости карикатур, хотя возражает против их публикации. «В любом обществе, — писал он, — существует гражданское понимание того, что свободное слово нужно использовать мудро, а не для того, чтобы провоцировать чужие чувства, особенно в гибридном, мультикультурном обществе, какое мы видим сегодня в мире. Речь идет о гражданской ответственности и мудрости, а не о законности или правах»³².

Эмран Курейши не согласен с этим, утверждая, что в результате скандала были забыты не только мусульманские традиции свободы выражения, но и тот факт, что мусульмане заплатили высокую цену за свободу слова. Он напомнил, что мой собственный учитель, «Фазлур Рахман, блестящий и глубоко религиозный пакистанский исследователь ислама, вынужден был бежать из своей страны и устроиться в Чикагском университете». Курейши стоит за принцип свободы слова. «Ответ, — писал он, — не в усилении цензуры. Но было бы неплохо, если бы европейские поборники свободы слова не опошляли ее, получая мелкую радость от возможности невозбранно обижать мусульман. Они видят в свободе слова примерно то же, что и исламские фундаменталисты, — просто возможность обижать — а не краеугольный камень либерального демократического государства»³³. Как замечает Курейши, защита свободы слова меньше обязана либераль-

³² *Ramadan T.* Free Speech and Civil Responsibility // *International Herald Tribune*. 2006. February 5.

³³ *Qureishi E.* The Islam the Riots Obscured (oped) // *New York Times*. 2006. February 12.

ным традициям демократических дебатов, нежели Джерри Спрингеру³⁴.

Большинство газет в США и Великобритании решили не публиковать карикатуры, ссылаясь на пункт редакционной политики об уважении к религиозным верованиям. Как было написано в передовице *Wall Street Journal*, «право посмеяться над религией можно считать абсолютным, но то же самое справедливо и для права публикации большинства видов порнографии: однако ни то, ни другое не пристало серьезному изданию... Это правило относится к любой религии, будь то ислам, христианство или иная, и не зависит от того, публикуются ли карикатуры в первый раз или перепечатываются из чувства солидарности перед лицом подразумеваемой угрозы». Андерс Джилленхэл, издатель миннеаполисской *Star-Tribune*, указывая на «умышленно кощунственный» характер рисунков, заявил, что *Star-Tribune* не станет публиковать что-либо оскорбительное только ради того, чтобы «доказать, что мы это можем»³⁵. В передовице *New York Times* было написано: «*New York Times* и многие другие национальные СМИ сообщили о карикатурах, но воздержались от их показа. Это кажется вполне разумным для новостных агентств, которые обычно воздерживаются от беспричинных атак на религиозные символы».

Многие выступившие в поддержку рисунков нарушили эти границы. Большинство европейских газет перепечатали карикатуры, представляя их как важную защиту свободы слова. Хвалить собственное мужество — это всегда подозрительно, но в данном случае кажется еще и лицемернее обычного. Оскорбление религии меньшинства — плохая проверка и для свободы слова, и для гражданского мужества.

³⁴ Джеральд Норман Спрингер — британско-американский телеведущий, прославившийся своим ток-шоу «Шоу Джерри Спрингера» (идет с 1991 года). — *Примеч. пер.*

³⁵ *Walsh A. To Print or Not to Print // Religion in the News. 2006. Vol. 9. No. 1. Summer.*

Если оскорбление мусульман — это акт доблести, то парижанку правых взглядов Одиль Боннивар за разливание «свиного супа»³⁶ следует наградить орденом Почетного легиона. Когда свобода слова оказывается под вопросом, то более эффективным тестом является вызов мнению большинства. Если бы *Jyllands-Posten* выступила с инициативой воспроизвести публичный призыв к мусульманской молитве или в защиту паранджи, то можно было бы похвалить газету за гражданское мужество. Европейские журналисты, однако, увидели особую доблесть и возгордились тем, что напали на меньшинство, более слабое в политическом смысле и являющееся объектом постоянной дискриминации и презрения.

Более изощренную поддержку перепечатыванию карикатур выразили отдельные элементы из европейских правых кругов. Дияб Абу Яхья из Европейской арабской лиги согласился с позицией, занятой европейской прессой, и написал, что он тоже верит в то, «что любой должен иметь возможность опубликовать и сказать что угодно. Я не верю в красную линию и не верю в существование чего-либо превыше свободы выражения человека... Я знаю, что большинство арабов и мусульман по этому вопросу со мной не согласятся, но это меня не беспокоит, а беспокоит то, что большинство европейцев даже не осознают, что они также со мной не согласны».

³⁶ Имеется в виду публичная кампания правых, венцом которой стала акция 28 февраля 2006 года, когда суп, сделанный из свинины, поедался на бульваре Сен-Жермен и площади Мобер в Париже и это сопровождалось выкриками: «Мы едим свиней!» Все это происходило после скандала с карикатурами. Подобные акции были проведены во многих европейских городах. До того «свиным супом», по мысли Боннивар и ее сторонников, должны были накормить только «своих» бездомных, исключив мусульман и иудеев, и он, таким образом, становился супом-идентификацией. — *Примеч. пер.*

Европейцы полагают, что в Европе свобода слова гарантирована и что они защищают ее от давления со стороны ислама. Именно такой взгляд широко пропагандируется разными группами по всему политическому спектру. Однако реальность предоставляет нам, мусульманам в Европе, совсем другой опыт. Мусульмане и другие жители Европы не могут говорить то, что они часто хотят, а если все же скажут, то рискуют оказаться под арестом и под судом.

Они не могут, к примеру, выражать свое «отвращение» к гомосексуализму или называть его «болезнью и отклонением»³⁷. Абу Яхья был немедленно поддержан Паулем Белиеном, издателем *Brussels Journal*, в статье «Голос консерватизма в Европе».

«Господин Яхья тут в чем-то прав, — писал Белиен. — Не только мусульманам не позволено высказывать свое мнение. Лишь на прошлой неделе французский депутат парламента Кристиан Ваннесте (Vanneste) был приговорен судом к большому штрафу в связи с заявлением, что “гомосексуальное поведение угрожает выживанию человечества” и что “гетеросексуальность морально выше гомосексуальности”». Белиен также отмечал, что Айаан Хирси Али, обычно считающаяся поборницей свободы слова, «хочет запретить все религиозные школы» и лишить финансирования Кальвинистскую партию за то, что та не поддерживает выдвижение женщин-кандидатов на политические посты³⁸.

Консервативный фламандский националист Белиен и Абу Яхья оба поддерживают принцип свободы слова. Оба считают Европу местом, где слово несвободно. Оба осуждают Европу за лицемерие и призывают

³⁷ *Jahjah Dyab Abou*. Walking the Thin Line. 2006. January 31. <<http://www.arabeuropean.org>>.

³⁸ *Belien P*. Muslim Radical Defends Freedom of Speech, Deplores Europe's Hypocrisy // *Brussels Journal: The Voice of Conservatism in Europe*. 2006. February 3.

расширить свободу высказывания. Ни тот ни другой не относятся к могущественным или влиятельным людям. Оба поддерживают выражение мнений, которые непопулярны, многих шокируют, а в некоторых случаях являются незаконными. Оба надеются использовать свободу высказывания для того, чтобы создать другую Европу. Абу Яхья и Белиен, несмотря на все различия между ними, жаждут Европы, в которой гомосексуальность незаконна, гомосексуалистов унижают, а семья является священной.

Это не так уж мило, но это именно то, что собиралось защищать Просвещение. Слово такого рода — политически непопулярное; это слово, способное разъярить могущественных людей или многих людей; слово, выходящее за пределы политических дебатов; слово, обращенное к непосредственному моменту в политике, — вот именно его высказывание и обеспечивает свобода слова в целом. Шокирующие шутки, произнося ли их на американском радио, или публикуют в виде карикатур на первой странице, или воплощают путем поливания мочой Библии или Корана, могут быть под защитой — а я верю, что так и есть — свободы слова, но они являются паразитами права, у которого важное предназначение. Они ослабляют право, призванное охранять слово политическое, важное и не столь опасное, как у них.

Воспитывать терпимость к шок-жокейству³⁹, к слову, которое призвано развлекать — и развлекать с выгодой, — это очень удобно и доходно. Шок-жокейство впервые появилось как дополнение к политике — такое мельтешение по краям, небольшая «перчинка», как мог бы сказать шеф-повар Эмерил⁴⁰, нечто, добавляю-

³⁹ Shock-jockery (англ.) — на американском радио политика провокационных высказываний, призванных повлиять на рейтинги передачи или станции. — *Примеч. пер.*

⁴⁰ Эмерил Лагасс — знаменитый американский шеф-повар. — *Примеч. пер.*

щее политике пряности. Раш Лимбо, Майкл Севидж, Эл Франкен и Энн Коултер оживили политику, а Энн Коултер даже добавила «клубнички»⁴¹, хотя и слегка перезрелой, на площадку для дебатов, на которой обычно чувствовалась нехватка стриптиза. Но когда все эти голоса стали более популярными (потому что пугали или изумляли), более выгодными (благодаря популярности) и более убедительными (благодаря выгоды), то они просто заменили собой политику: на радио, на телевидении и, наконец, в умах людей.

Шок-жокейство США и политические спектакли Европы создали утешительную иллюзию, что Запад — это царство свободы слова. Они побудили нас, людей Запада, гордиться теми местами на Земле, где слово свободно, и забывать о тех, где этого не происходит. Они заставили нас радоваться тем принципам, которые Запад продолжает компрометировать.

Слово в Европе и США менее свободно, нежели мы думаем, и многие — христиане, иудеи и атеисты; американцы и европейцы; либералы и консерваторы — очень довольны, что это так. В Соединенных Штатах, часто представляемых как бастион свободы высказывания, свободное слово уступает имущественным правам. Право на свободу слова умирает на пороге торговли, будь эта торговля магазином при фабрике или отделом супермаркета. В Европе законы и правила регулируют как содержание слов, так и те места, где их можно произносить. В Великобритании есть закон против разжигания религиозной или расовой ненависти и строгие законы против диффамации и клеветы. Швеция, Норвегия, Дания, Финляндия и Исландия запрещают слово, вызывающее расовую или религиозную ненависть. Законы о богохульстве также широ-

⁴¹ Буквально «Т&А», т.е. «Tits and Ass», «обнаженка» — сленговое обозначение кадров с наготой в фильмах. — *Примеч. пер.*

ко распространены, и большинство из них защищает официальную религию⁴².

Другие ограничения свободы слова и выражения кажутся более полезными. Законы в Германии и других европейских странах регулируют — и довольно строго — устное и письменное выражение мнения по поводу Холокоста и нацизма. Ораторам и писателям запрещено отрицать или преуменьшать Холокост. Антисемитские высказывания запрещены. Идеи антисемитизма или белого превосходства, коллекции нацистских реликвий, отрицание Холокоста и другие незаконные или оскорбительные материалы, имеющиеся на американских веб-сайтах, весьма тревожат европейцев. Но в США подобные взгляды можно выражать и подобные вещи можно продавать. Нацисты организывают свои марши в городе Скооки и других местах в Айдахо и Пенсильвании, продают свои книги, аудио- и видеозаписи, и все же есть все основания полагать, что здесь их презируют значительно больше, чем в Европе.

Европейские чиновники призывают к дополнительным ограничениям в Интернете. Британский министр внутренних дел Джеки Смит привлекла внимание к проблеме широты и глубины управления Интернетом, ратуя за развитие фильтров, отсеивающих и устраняющих наиболее воинственные материалы в Сети, подобно широко используемым фильтрам для ограничения детского доступа к порнографии. «Если мы стараемся оградить от сексуального заигрывания уязвимую молодежь на сайтах социальных сетей, то, я полагаю, мы также должны предпринять что-нибудь против тех, кто заигрывает с уязвимой молодежью, готовя ее к экстремизму»⁴³. Не совсем ясно, как Смит намерева-

⁴² Europe's Blasphemy Laws // Deutsche Welle. 2006. February 7. <<http://www.dw-world.de>>.

⁴³ Trevelyan M. UK Seeks Way to Stop Militant Grooming on the Web. 2008. January 17. <Reuters.com>.

лась определять «уязвимую молодежь», если только не включать в эту категорию всех мусульман, чтобы снова поместить их, как детишек, под благотворное и отеческое британское управление. Поставщики интернет-услуг воспротивились, а индустрия блогов возразила, что то, что «намереваются сделать в Великобритании, похоже на уменьшенную копию так называемой Великой китайской электронной стены (Great Firewall), благодаря которой интернет-пользователи в Китае лишены доступа ко многим материалам, которые правительство не желает им показывать»⁴⁴. Скандал с WikiLeaks на Западе выявил строгие правила пользования некоторыми формами и категориями политического слова — как в США, так и в Европе.

Когда споры по поводу угроз Рушди и убийства Тео ван Гога представляют как своего рода эпизоды сражений, в которых защитники свободного слова сталкиваются с его врагами, то тем самым замалчиваются многие компромиссы — одни принципиальные, другие своекорыстные, — которые сопровождали политику свободного высказывания на Западе. Может быть, все западные ограничения свободы слова — оборонительные (хотя я бы с этим поспорила), но их наличие и значение необходимо признать.

Выставляя споры о датских карикатурах и *Charlie Hebdo* как столкновения цивилизаций, неверно представляют и Запад, и ислам. Мусульманские секуляристы и фундаменталисты свободы слова выносятся за скобки. Западные космополиты и культурные консерваторы тоже куда-то делись. Каждая цивилизация сократилась до приходских размеров: она уже и глупее; более единообразна и менее полемична; более догматична и менее политична — короче, менее цивилизована.

Когда скандалы, связанные с карикатурами, «Покорностью» (*Submission*) или фильмом Герта Вилдер-

⁴⁴ Grall P. Internet Insider. 2008. January 18. <<http://blogs.computerworld.com>>.

са «Фитна» (*Fitna*), представляют как споры о свободе слова, то скрываются стратегии, гораздо более вредные для свободы слова на Западе. Нас на Западе заставляют думать, что мы вольны говорить свободно, когда на самом деле на нас давят со всех сторон; менять опасную практику высказывания истины в лицо власти на менее рискованное занятие — высмеивание меньшинства; забывать, что право хранить молчание — в самом сердце свободы слова; и верить, что в том, что касается нашего поведения и наших теорий справедливости, нам больше ничего говорить и не надо.

ТО, О ЧЕМ ЕЩЕ НАДО СКАЗАТЬ: ПРАВО ХРАНИТЬ МОЛЧАНИЕ

Тео ван Гог и многие другие на Западе придерживались позиции, что не только «что угодно может быть сказано», но и «все должно быть сказано». Возможно, это попытка сделать свободу слова реальной: ввести ее в действие, опробовать, придать ей форму и содержание в реальном мире. Возможно, это неуклюжая и вводящая в заблуждение попытка противостоять ограничениям свободы слова: постоянно стараться расширить если и не то, что можно сказать, то, по крайней мере, то, что говорится. Возможно, эти попытки призваны отвлечь внимание. Если говорится так много, то начинает казаться, что у каждого мнения есть свой голос и что все услышаны. Если можно говорить такие возмутительные вещи, что ж, тогда ничего больше говорить и не нужно.

В некоторых частях Нидерландов, в Европе и Америке, на Западе, где «все должно быть сказано», по-прежнему есть вещи, которые надо произносить тихо или не произносить вовсе. Все еще есть опасность для нашей свободы слова.

В эпоху Просвещения, в прошлом, угрозы свободе слова исходили от тех, кто пытался заглушить гово-

рящего. Выражение своих политических взглядов, самоопределение, организация тех сил сопротивления и солидарности, которые необходимы демократии (и разуму), — все зависит от свободы людей и возможности высказать то, что у них на уме. Людей, конечно, можно заставить молчать, но их также можно вынудить говорить. Борьба за религиозную и политическую свободу в США и Европе была отмечена сопротивлением требованию приносить клятвы верности и присягу. И «Двенадцать статей» мятежных немецких крестьян, и «Великая ремонстрация» (Remonstrance) левеллеров выступали против вынужденной дачи показаний и самооговора. Пятая поправка к Конституции США свидетельствует о том, как важно, чтобы никого не заставляли говорить против его воли, и признает, что право молчать — принципиально для гражданина. Как показывают такие эпизоды борьбы, подлинная свобода слова требует не только свободы говорить, но и свободы хранить молчание, особенно когда речь идет о совести и там, где неуместная исповедь может поставить человека под угрозу. Молчание обеспечивает не только безопасность, но и свободное пространство, которое может быть отдано вере или сомнению, уверенности или вопрошанию.

Свобода слова также требует, чтобы, когда люди говорят, они говорили именно то, что выбрали сами, по своей воле. Людей можно заставить сказать то, что им говорить совсем не хочется. Инквизиция и другие пыточные институты, в прошлом и настоящем, разработали целый ряд техник для вынуждения людей говорить против воли. «У нас есть способы заставить тебя говорить» — это то, что заявляют самые отвратительные негодяи.

Есть более тонкие и изощренные методы заставить людей говорить. Любой читавший Мишеля Фуко или смотревший днем телевизор знает о силе стремления исповедаться. В позднее Новое время в Европе и Аме-

рике людей научили разоблачать себя, независимо, хотя бы они этого или нет. От нас ожидают, что мы будем публично говорить, и говорить бесконечно, о тех вещах, которые некогда обдумывали в одиночестве.

Мусульманский вопрос показывает нас людьми, которым не разрешено говорить свободно, которых вместо этого заставляют говорить то, что другие хотят от нас услышать, говорить строго по тексту, продиктованному другими. Эти вынужденные речевые акты — важная часть современного политического дискурса. Он включает требования, чтобы «умеренные мусульмане», «большинство мусульман» или просто «мусульмане» осудили атаки 11 сентября 2001 года, а также согласились с высмеиванием своей религии или даже приняли в этом участие; чтобы палестинские политики, палестинские ученые, палестинские власти или просто «палестинцы» признали Израиль или осудили терроризм. Эти люди могут говорить — от них требуют, чтобы они говорили, — но они не могут говорить свободно.

То, что эти требования асимметричны, указывает на наличие предрассудков. То, что таких требований становится все больше, свидетельствует о радикальном сужении права на свободу слова. Появление новых — и возрождение старых — стратегий по сдерживанию слова распространяется от изначальных целей, мусульман, на христиан, иудеев, секуляристов, всех, кто хочет возразить или пойти дальше предписанной речи.

Представление о том, что мусульмане противостоят свободе слова, также делает их обязательной мишенью этого слова. Недостаточно просто говорить о мусульманах, недостаточно говорить о них плохо, нужно говорить плохо о мусульманах особо предписанным способом. Свобода слова никому не гарантирована при изучении ислама, при высказывании, устном или письменном, о мусульманах. Свобода слова не гаранти-

рована тем, кто призывает, хотя для меня это спорно, к переходу христиан в ислам. Свобода слова не продвигается призывом к молитве. Слово, как утверждается, становится «свободным» только тогда, когда оно используется для нападок на мусульман, ислам и Коран. Когда свободное слово становится мусульманским вопросом, его принципы не срабатывают, а практика сужается. В силу этого свобода слова перестает означать поддержку выражения непопулярного мнения, защиту прав меньшинств на свое место в публичном пространстве или высказывание истины власти.

Политическое высказывание, самоопределение, организация сил сопротивления и солидарности, необходимой для демократии и разума, зависят от свободы людей выразить то, что у них на уме. Но по-прежнему есть слишком много вещей, которые приходится шептать. Слишком многое еще надо сказать. Все еще есть то, что мы надеемся услышать. Я слышала, как американский конгрессмен давал присягу на экземпляре Корана, принадлежавшем Джефферсону. Однажды я могу услышать призыв к молитве — тот, что звучит в предрассветные часы в Амстердаме или Чикаго, — произнесенный женским голосом. Однажды я могу услышать, как европейская пресса защищает женщину, которая носит хиджаб, или религиозного мусульманина, который критикует претендующую на нейтральность *laïcité*.

Либерализм раннего Нового времени видел опасности, исходящие от нарушения молчания и от принуждения к речи. Ранние либералы протестовали против вынужденных речевых актов, противились клятвам верности и вырванным силой исповеданиям веры и почитали право хранить молчание. Мысль позднего Нового времени признавала, что требование самооблачения может усилить надзор, подавление и контроль. Мы должны согласиться, что вынужденные речевые акты, требуемые от мусульман или в отно-

шении мусульман, следуют той же логике. Политкорректность — это не левый феномен; она также живет и процветает у правых. Если мы собираемся эффективно защищать свободу слова и волеизъявления, мы должны признать, что теперь наибольшая угроза исходит вовсе не от тех, кто заглушает слова, а от тех, кто диктует, что мы должны говорить.

II. Пол и сексуальность

Проклятия по поводу отношения ислама к женщинам объединяют консервативных католиков и ностальгирующих сталинистов, неолибералов и социал-демократов. Столь редкая точка соприкосновения философов и политиков, которых чаще можно обнаружить с рукой на горле друг друга, не стала, однако, исходным моментом для объединения всей западной культуры. Напротив, пол и сексуальность на Западе остались вопросами затянувшегося неравенства и фундаментальных разногласий. Это — территория войны культур, и прямо под кажущимся согласием по поводу ислама не затихают споры о поле и сексуальности, равенстве и священности семьи, роли женщины, культуре и правах.

Для Жижека и Окин случай ислама — повод для решительного обвинения, брошенного в лицо мультикультурализму. Окин озаглавила свою книгу «Плох ли мультикультурализм для женщин?». Название дважды сбивает с толку. Во-первых, Окин интересуется только одна культура — ислам, а во-вторых, она заранее решила, что ответ на данный вопрос будет: «Да, ислам плох для женщин»¹.

Жижек, чья философская позиция радикально отличается от представлений Сьюзен Окин, разделяет ее антипатии к исламу. Он утверждает, что ислам «основан на отрицании фемининности», на «несуществовании женского начала». «И это возвращает нас к функции чадры в исламе: вдруг скандальная правда состоит в том, что чадра призвана утаить не женское тело, прикрытое ей, а НЕСУЩЕСТВОВАНИЕ женско-

¹ Некоторые эссе этого тома — особенно Бонни Хониг (Bonnie Honig) и Азизы аль-Хибри (Azizah al Hibri) — убедительно оспаривают мнение Окин, но именно ее взгляды доминируют.

го начала?»² С точки зрения Жижека, в не меньшей степени, чем у его коллег из правого лагеря, ислам — это мужской мир.

Проклятия со стороны Окин и Жижека, обращенные к мультикультурализму, предвосхитили мнение, позже высказанное политиками из европейских правых (от британского премьер-министра Дэвида Кэмерона до голландского политика Герта Вилдерса), что мультикультурализм провалился. Для политиков, как и для философов, «мультикультурализм» значит «ислам». Речь Кэмерона начиналась как речь о терроре, но он быстро перешел к тому, что сам назвал «корнем проблемы», — «исламскому экстремизму». Кэмерон настаивал на том, что видит различие между исламом и «исламским экстремизмом», но описывал и то и другое как существующее на некоем едином отрезке. Приличных мусульман теперь надо различать по тому, насколько они разделяют ценности самого Кэмерона.

Кэмерон превратил статус женщин в критерий, по которому следует судить о мусульманских организациях. «Давайте судить эти организации надлежащим образом: верят ли они в универсальные права человека — включая женщин?»³ Подразумевалось, что мусульманские организации находятся в особой опасности из-за недостатка этой самой «универсальности». Канцлер Германии Ангела Меркель и французский президент Саркози повторили слова Кэмерона, будто эхо. Вилдерс, хотя и может претендовать на то, что первым начал отстаивать подобные взгляды в Нидерландах и Европе, задолго до того, как они стали респектабельными, пришел в восторг от того, что к

² Slavoj Žižek «A Glance into the Archives of Islam», статья изначально опубликована как передовица в *New York Times*, потом пересмотрена и переиздана на сайте <<http://lacan.com>>.

³ Речь Дэвида Кэмерона на Мюнхенской конференции по безопасности 25 февраля 2011 года: <<http://www.newstatesman.com/blogs/the-staggers/2011/02/terrorism-islam-ideology>>.

его хору присоединились такие люди. «Лучше поздно, чем никогда», — заявил он. В своей речи на открытии фонда *Magna Carta* в Риме Вилдерс тоже предложил сделать права женщин паролем для опознания своих. Он объявил: «Европа быстрыми темпами исламизируется... Права женщин попираются. Мы сталкиваемся с чадрами и бурками, многоженством, женским обрезанием и убийствами чести». Права женщин, настаивал он, несовместимы с исламом. «Международный женский день бесполезен в арабском мире, если нет Международного дня выхода из ислама»⁴. Женщины, полагает Вилдерс, должны уйти от ислама, чтобы обрести себя.

Айаан Хирси Али — как раз та женщина, которая ушла. Ее случай свидетельствует о том, что у женщины на Западе есть свои возможности, но и они имеют предел.

Тео ван Гог и Айаан Хирси Али представили свой фильм «Покорность» (*Submission*) как защиту женщин от нападков, санкционированных Кораном. Ислам, утверждалось в картине, — враг женщин. Хирси Али дополнительно подчеркнула этот посыл в названии своей книги — «Неверная» (*Infidel*). Ван Гог и Хирси Али разделяли страстную вражду к религии и религиозным авторитетам и верность шокированию как политической и артистической стратегии. «Покорность», однако, более любопытна не силой своей скандальности, а боязливостью. То, что в фильме сказано, менее интересно, чем то, что сказано быть не могло⁵.

«Покорность» начинается краткой сценой, показывающей мужчину и женщину за столом. Они изображают участников новостного шоу и одеты в западные одежды. Женщина в черном, мужчина в белом. Они

⁴ Речь Герта Вилдерса на заседании *Magna Carta Foundation* 25 марта 2011 года: <<http://jihadwatch.com>>.

⁵ Этот фильм доступен на YouTube и множестве других сайтов.

сидят на одной стороне стола. За ними — некий освещенный фон с ориентальным узором, перед которым стоит женщина в чадре. Западные фигуры быстро уходят в тень. Камера фокусируется на женщине, чья чадра становится полностью светонепроницаемой. Ее озирают с головы до скрытых под одеждой ног. Когда она расстилает молитвенный коврик, мы видим ее обнаженную ногу. Когда она идет, мы видим ее тело под ставшей прозрачной буркой. Когда она молится, за ее спиной появляется другая женщина, старше, в непрозрачной бурке. Камера отслеживает контуры тела юной женщины. На коже проявляются написанные суры Корана. Затем женщина обращается к Богу, говорит, что она ранена, а дух ее сломлен. Камера показывает то лицо женщины, говорящей с Богом, то ее тело, теперь уже обнаженное, лишь частично прикрытое простыней и все в ссадинах от кнута. Звук ударов кнута прорывается сквозь ее обращение к Богу. Она произносит суры, касающиеся наказания мужчинам и женщинам, обвиняемым в измене и прелюбодеянии. Затем одним коротким эпизодом рассказывается то история жуткого брака и измены юной женщины, то как ее изнасиловал дядя, ее беременность, и все это время взгляд камеры скользит по ее обнаженному телу и слышны звуки кнута на фоне арабской музыки. Старшая женщина продолжает стоять сзади, внушительно нависая.

Сценаристом «Покорности» была Аяан Хирси Али, режиссером — ван Гог. Опыт жизни Хирси Али как мусульманской женщины вписан в фильм. В этом смысле фильм о ней, но показана все же не Хирси Али. Более важно, что и тело не принадлежит Хирси Али. Впрочем, за этот недостаток мужества ее скорее следует похвалить, чем ругать.

При всем их желании провоцировать и вызывать ярость такое показалось чрезмерным даже Хирси Али и ван Гог. Они признали, что если уберут те одежды, которые Хирси Али выбрала носить в мире, то в этом

будет нечто унижительное и чересчур вторгающееся в ее жизнь. Вместо этого она стоит сзади, в виде старшей женщины, которую фильм так осуждает. Она стоит на заднем плане. Она — авторитет. Она писала сценарий. Она написала свои слова на теле другой женщины. Она указала едва прикрытой женщине, что ей следует делать. Но Аяан Хирси Али — это не темная угрожающая фигура. Аяан Хирси Али прекрасна.

Если помнить о положении и влиянии Аяан Хирси Али, то посыл фильма меняется. Юная женщина, которая и носит чадру, и снимает ее, разрывается между противоречащими требованиями. Действительно одетая в чадру женщина настаивает на том, чтобы она подчинилась грубой и примитивной концепции ислама. Аяан Хирси Али предлагает свой путь спасения — через секс. Мужчины в фильме делают то же самое. Они бьют ее или насилуют, они предлагают ей ускользнуть через сексуальную трансгрессию. Для этой женщины момент подлинной свободы так и не наступает. Ей дается выбор, который подлинным выбором не является: покориться пуританскому исламу или секулярной распущенности. Камера показывает ее как тело, доступное взгляду любого мужчины.

В серии императивов, которые «Покорность» адресует женщинам, есть одновременно и абстрактная, и глубоко личная жестокость. Вы должны хотеть секса; вы должны хотеть секса с мужчинами. Адюльтер — это секс, секс — это любовь, а любовь — это добро. Вы должны захотеть открыть свое тело мужчинам. Мусульманские женщины — жертвы и пленницы. Вы можете получить свободу и власть, только отказавшись от Корана⁶.

Таковы примеры открытой, публичной жестокости. Личная жестокость куда более глубока.

В своих воспоминаниях, в книге «Неверная», Аяан Хирси Али рассказывает, какой вред был нанесен

⁶ См.: *Scott J. W. The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007. P. 151–174.

ее телу руками ее традиционной и консервативной бабушки. Отец попытался защитить ее от обрезания, повсеместно распространенного в племенном обществе Сомали. Запретил это делать и местный имам. Ислам и патриархальные авторитеты в данном случае были за девочку. Но бабушка, повязанная требованиями другого, более языческого ислама, не признаваемого ни отцом, ни религиозной властью, выждала момент и подвергла Аяан Хирси Али и ее сестру исключительно грубой форме обрезания⁷.

В «Покорности» секс — это удовольствие и свобода. Этот текст проводит резкое различие между сексом и насилием в жизни Аяан Хирси Али. Для израненных тел тех, кого заставили пройти обрезание, секс вряд ли будет приятным. Чем грубее обрезание, тем сильнее в дальнейшем боль. Секс может стать трудным, болезненным и опасным. Последствия женского обрезания здесь скрываются. Сложности, связанные с этим эпизодом, в автобиографии Хирси Али тоже замалчиваются. Вместо них мы получаем все те же простые уроки «Покорности»: Коран — это плохо; адюльтер — это хорошо; ислам вреден женщинам; секс — это удовольствие и свобода.

Будь раны на теле Аяан Хирси Али забыты, это можно было счесть актом доброты, если бы только само сокрытие с такой жестокостью не выставляло сексуальное удовольствие в качестве светского искупления. Но воспоминания Хирси Али более откровенны, более отважны и (для тех из нас, кто действительно пытается во всем этом разобраться) более сложны и изнурительны. Хирси Али без колебаний показывает в мемуарах свои собственные раны. Она рассказывает, что от обрезания ее половых органов остались жестокие раны, а страдания сестры были еще хуже. Хотя ее

⁷ Ali A.H. *Infidel*. N.Y.: Free Press, 2008. P. 31–34; Али А.Х. Неверная. М.: Рипол Классик, 2012. С. 44–47. Как замечает Хирси Али, «практика нанесения увечий женским гениталиям возникла раньше ислама» и с ним по времени не совпадает.

отец противился обрезанию, она не показывает мужчин спасателями женщин. Она представляет сексуальность как единственный или даже первичный способ для женщины достичь удовольствия или свободы. И напротив, в мире ее мемуаров и мужчины, и женщины искупают грехи не сексом, но политикой.

В Сомали Хирси Али вред наносится и мужчинам, и женщинам. Ее брата угнетали и резали так же, как и ее: в то же самое время, те же люди. Она видела, как толпа забила мальчика до смерти. Ее отец постоянно находился в бегах, будучи политическим ссыльным под постоянной угрозой убийства. В лагере для беженцев в Кении она видела, как вооруженный мужчина сел на песок и разрыдался, держась за голову руками. Никто не был свободен: ни ее отец с его высоким клановым статусом (о чем она с гордостью сообщает), ни ее брат, ни ее муж, ни ее любовник, ни люди с оружием. Никто не свободен. Все связано требованиями клановой верности, соблазнами кланового статуса, религиозными императивами и семейным долгом. На всех давит груз жестокой диктаторской политики.

Нидерланды открыли Хирси Али возможность свободы. Оказалось, она способна выстроить свою жизнь как независимый, самостоятельный индивид. Она может получить образование. Она была рождена в клане и в народе, но выбирает стать гражданином.

Хирси Али представляют — и порой это же делает она сама — противником ислама. Ее книги и политические взгляды, однако, поразительно напоминают экуменизм. Она в целом не принимает религию в публичной жизни. Как член голландского парламента она протестует против финансирования христианских школ, к ужасу консервативных христиан, которые раньше восхваляли ее как героиню-отступницу.

Но Нидерланды стали местом свободы не благодаря отсутствию ислама, а благодаря демократической политике, уважению к закону и институциям, лишенным коррупции. Хирси Али заключает «Неверную»

рядом признаний. «Я родилась, — пишет она, — в стране, разрываемой на части войной, и выросла на континенте, наиболее известном тем, что там делается неправильно, а не тем, что делается правильно». Неудивительно тогда, что ее признания включают и благодарности тем категориям людей, которые большинство жителей Запада считают невыносимыми: «чиновникам иммиграционной службы, полицейским... моим домовладельцам»⁸. Хирси Али признает, что отсутствие коррупции среди чиновников иммиграционной службы, возможность прийти в полицию без необходимости давать взятку и без страха злоупотреблений или общаться с квартирохозяевами без боязни мошенничества и эксплуатации — все это замечательные вещи. В мире немного мест, где можно передвигаться свободно, с уверенностью, что власти будут поступать с вами честно и что закон вас защитит. По сути, книга Хирси Али — своеобразное празднование этого удовольствия, которое столь привычно, принимается как нечто должное и практически незаметно ее соотечественникам-голландцам. Ее голос звучит как у ребенка, когда она признается в любви к своей новой стране, в своей вере в то, что простым голосованием можно изменить мир. Она знает, что хотят женщины.

Когда она получила гражданство, пишет она, «то было мельчайшее событие в мире» для бюрократа, выдавшего ей голландский паспорт, и для голландских друзей, которых она пригласила отпраздновать вместе с ней. «Никто, кажется, не гордится тем, что он — голландец». Для Хирси Али это было величайшим событием в мире. Она вспоминает, какое огромное удовольствие получала от одного только голосования: «Я много об этом думала. О том, как можно поменять правительство в Голландии»⁹. Она должна стать частью этого правительства.

⁸ *Ali A.H. Infidel*. P. 351; *Али А.Х. Неверная*. С. 364.

⁹ *Ibid*. P. 156–157, 235, 261; Там же. С. 169–170, 248, 274.

Поклонники Хирси Али выставляют ее мемуары как рассказ о жизни женщины, ищущей сексуальной свободы: «девушка, рожденная для принудительного брака» (*Elle*, Франция); «первый поцелуй юной девушки» (*San Francisco Chronicle*); «ее отчаянное бегство в Нидерланды, чтобы избежать договорного брака» (*New York Times*). Она — это «женщина, которую радикальные мусульмане обрекли на смерть... за безжалостную критику ислама»; «крестоносец... подлинный Неверный» (*The Age*). Она «харизматическая фигура... ошеломительной, гипнотической красоты» (Кристофер Хитченс, *Slate*), «интеллигентная, страстная, прекрасная. И живущая в постоянном страхе за свою жизнь» (*Observer Review*)¹⁰. История «гипнотической красавицы», бегущей от ужасов пустыни, преследуемой фанатичными шейхами, чтобы найти любовь и убежище на Западе, конечно, очень соблазнительна, но по отношению к Хирси Али несправедлива.

Возможно, пресса и издатели думают, что никого особенно не тронет история женщины, которая бежит из жестокой, коррумпированной и авторитарной страны в поисках услужливых бюрократов, надежных полицейских и честных домохозяев. Возможно, им кажется, что читателю больше нравится представлять себе, как она обретает сексуальную свободу, чем видеть, как она пользуется возможностью учиться в «старейшем университете Голландии» с его «неумолимыми стандартами», становится гражданином, голосует, выдвигает свою кандидатуру на выборах и добивается места в парламенте¹¹. Возможно, безопаснее выставлять мусульманскую женщину жертвой, загнанной в брак без любви, запертой в четырех стенах, нежели показывать мусульманскую женщину свободной, го-

¹⁰ Эти слова приведены на лицевой обложке бумажного издания «Неверной» («Infidel»), опубликованного *Free Press* в 2008 году. Они говорят нам не только, что было сказано, но и что издатели хотят, чтобы читатели в книге увидели.

¹¹ *Ibid.* P. 237; Там же. С. 250.

товой отринуть свою веру и свободно писать против нее. Возможно, безопаснее говорить о прячущейся мусульманской беженке, нежели о голландской женщине африканского происхождения, имеющей власть в этом мире.

Возможно, нам не следует удивляться, что Тео ван Гог думал, что будет эффективней (и, по крайней мере, эротичней) показать женщину, бегущую от ислама в поисках секса. Обнаженные груди и иссеченная кнутом спина вызывают и сексуальное желание, и симпатию. Изрезанные гениталии могут оттолкнуть — или, хуже того, они могут выявить более беспокойную форму западной сексуальности. Если в этом начальном кадре камера не уйдет в сторону, то фильм может внушить мысль, будто бы черная женщина способна удержать власть наряду с белым мужчиной, что удовольствие касается не только тела, что свобода проистекает не из сексуального удовольствия, а из политической власти и возможности индивидуальной автономии.

На веб-сайте Тео ван Гога *De Gesonde Roker* дается иронический комментарий по поводу метафорического использования сексуального в политике. Ван Гог сам наделяет себя геральдическим щитом, украшенным изображением вялого фаллоса и девизом «*Luctor et emergo*» («Я напрягусь и воспряну»)¹². Принятый герб ван Гога можно рассматривать как очаровательный жест самоуменьшающей сексуальности. Этот образ высмеивает одновременно несколько претензий: аристократические претензии на герб, девиз и собственную социальную среду ван Гога; общие претензии высокомерной маскулинности; претензии политических проповедников, которые могут писать на своих веб-сайтах лозунги типа «*Veritas*», «*La lotta continua*», «Преодолеем» и т.д. Это также весьма прозорливый, хотя, возможно, и невольный, комментарий к современной культуре.

¹² См.: <<http://www.theovangogh.nl/>>.

Для Тео ван Гога, как и для многих, сексуальная свобода является знаком, возможно даже самой сущностью свободы. Сексуальная власть — власть над сексуальностью, заряженная сексуальностью власть — центральная часть политики. Управление сексуальностью (кто может заключать брак, какая форма сексуальности запрещена, а какая разрешена, поощрять ли деторождение или ограничивать рост населения) глубоко политично. Конфликты по поводу управления сексуальностью, свойственные любой политике, принимают поразительную форму в Нидерландах. От граждан ожидается, даже требуется, чтобы они имели правильные взгляды на сексуальность. Не терпимость, а страстное принятие гомосексуальности является лакмусовым тестом на признание. Сексуальная свобода становится формой свободы, выступающей за все остальные. В некоторые моменты в иных контекстах сексуальная свобода замечает все остальные формы свободы. Так, голландский политический деятель Пим Фортёйн мог сказать в речи (часто цитируемой), что он не расист, так как занимался любовью с марокканскими мальчиками.

Не все голландцы приветствуют такой сексуальный расчет. Консервативные и кальвинистские партии протестуют против государственного финансирования (и даже легальности) аборт; они осуждают легализацию проституции и присутствие гомосексуальности в публичной сфере. Однако это не приводит их к объединению с консервативными мусульманами. Напротив, усилия консерваторов управлять сексуальностью указывают на «демографическую проблему». Насаждением своих представлений о сексуальном управлении — с запретом на аборт и гомосексуальность — они стремятся поощрить детородных гетеросексуальных нидерландцев, а к иммигрантам (особенно мусульманам) это не относится.

Концепция о столкновении сексуальных цивилизаций в глобальном масштабе представляет европейскую сексуальность открытой, нерегулируемой, инди-

видуально определяемой и нерелигиозной. Данный скандал показал всех мусульман как культурно и религиозно консервативных в сексуальных вопросах, тем самым скрывая широкий спектр религиозных, культурных и личных различий. Столкновение сексуальных цивилизаций скрывает и контуры европейской сексуальной политики. Сексуальный консерватизм многих европейских обществ погружается в глубокую тень. Наличие сексуально консервативных европейцев отрицается и преуменьшается. Их политическая власть замалчивается даже тогда, когда она усиливается. Либеральным наблюдателям они сами порой кажутся либеральными и прогрессивными.

Восхождение Пима Фортёйна к политической и культурной власти тесно связано с этим сексуальным планированием. Театральная гомосексуальность Фортёйна была ярким и срежиссированным проявлением личной свободы. Он свободно рассуждал о своем желании неограниченных, необузданных сексуальных удовольствий. Он был свободным человеком с большим аппетитом на свободном рынке, отдававшимся потребительским радостям, большим и малым: гигантский «Даймлер», маленькие собачки, меховые воротники. Для многих он стал символом экономического процветания, политической независимости и личной свободы. Таких людей, как Пим Фортёйн, всегда минует исключение из общества. Фортёйн увидел принятие гомосексуальности собственными глазами. Когда он был молодым, геев принуждали, как Анну Франк, скрываться. Он принадлежал к первому поколению тех, кто вышел из тени и попал во власть: геев, которых не просто терпели, но принимали и даже приветствовали.

Фортёйн, как заметили некоторые голландские комментаторы, казался скорее не политической, а культурной фигурой, не государственным деятелем, а шоуменом. Голландский антрополог Петер ван дер Вир пишет, что «вульгарные, экстравертные геи-эстрадники стали чрезвычайно популярны в Нидер-

ландах. “Они говорят то, о чем все думают” — вот как этих шоуменов обычно определяют, и Фортёйн идеально соответствовал этому образу»¹³. Спектакли Фортёйна были умными и веселыми, а еще — политически заряженными. Кокетливое утверждение, что его нельзя подозревать в предрассудках, потому что ему нравится заниматься любовью с марокканскими мальчиками, — это не просто остроумие. Тем самым подразумевается, что марокканцев можно использовать для удовольствия и выгоды, но при этом они остаются подчиненными и эксплуатируемыми. Те, кто одобрительно кивал на слова Айнаан Хирси Али с антиисторическими обвинениями Мухаммеда в педофилии, считал возможным пропустить признания Фортёйна в нежности к марокканским мальчикам. Вопрос не в том, что делается, а в том, кто делает.

Гомосексуальность Фортёйна давала ему лицензию на откровенность. Он вышел на свет: он больше не является объектом подавления, ему больше не надо прятаться, Анна Франк сбежала с чердака. Те, кто поддерживал его безудержность, бестактность и безрассудность, на самом деле поддерживал его откровенность в двух смыслах: неограниченной, честной, бесцензурной речи; и социальное принятие прежде преследуемой группы. Экспрессивная, пышущая радостью личность геея Пима Фортёйна и ее символические ассоциации позволили его приверженцам (а впоследствии и его партии «List Pim Fortuyn») увидеть в себе сторонников, а не преследователей меньшинств. Яркая гомосексуальность Фортёйна работала как светская индульгенция. Он давал своим последователям возможность казаться толерантными даже там, где они проявляли нетерпимость. Их принятие его театральной гомосексуальности обеспечивало им прощение за отказ терпеть мусульман. Сексуальная свобода стала не метонимией политической свободы, а ее заменителем.

¹³ *Van der Veer. P. Fortuyn. Theo van Gogh and the Politics of Tolerance in the Netherlands.*

Мужская гомосексуальность стала маркером свободы и модерности для иммиграционных властей в Нидерландах. Схожим образом она распространилась в более космополитических кругах. Это не обозначало, однако, признания нетрадиционной сексуальности и даже прекращения потока оскорблений. В то самое время, когда ислам обвинялся в якобы отчетливой враждебности к нетрадиционной сексуальности, мусульмане (и особенно мусульмане-фундаменталисты) высмеивались как геи. Вычитывание слова «содом» в имени Саддама Хусейна стало главной «фишкой» мультфильма *South Park*. Саддам Хусейн в роли мучителя, страдающего от безнадежной любви Сатаны, — настоящий шедевр: ведь это был Великий Сатана, который в конечном итоге являлся людям и как главный «извращенец», и как извращенно-симпатичное существо.

Были, конечно, и более простодушные образчики антигейской риторики. Французские (и франко-магрибские) критики ислама давно утверждали, что исламские фундаменталисты — скрытые гомосексуалисты, чьи слабость к длиннополым халатам и желание подвести глаза сурьмой выдавали их сексуальную подавленность. Плохая политика аналогична «извращенному» сексу. Автор и критик Брюс Бауэр писал: «Лидеры европейской культуры должны “опустить” фанатиков-исламистов. Вместо того они сами перед ними “прогибаются”»¹⁴. Акцент Бауэра на его собственной идентичности как гея якобы дает ему право использовать сексуальную подложку этой метафоры.

¹⁴ Передовица называлась «Терпимость или смерть!» («Tolerance or Death!») с подзаголовком «Лидеры европейской культуры должны “опустить” фанатиков-исламистов, а они “прогибаются” перед ними» («European culture leaders should smack down fanatical Islamists. Instead, they're bending over for them»). Она была опубликована в журнале *Reason* (2005. November 30).

Настоящие мужчины используют насилие; они «опускают», а гомосексуалисты «прогибаются». Гомосексуализм — дурная политика: но только если «прогибаются» плохие люди.

Бауэр прожил много лет в Европе и полностью согласен с теми европейцами, которые восхваляют открытость своих обществ для мужчин-геев в тот самый момент, когда они пытаются захлопнуть двери перед мусульманами. Как и Фортёйн, Бауэр использует свою гомосексуальную идентичность в качестве лицензии на нетерпимость к исламу. Есть что-то извращенное в Бауэре, гее — поборнике политики в стиле мачо, как и в гомосексуально-снобистской исламофобии Фортёйна. Они оба используют прежнее исключение геев из общества как оправдание нынешнего и будущего вытеснения мусульман. Они выставляют свой опыт жертв нетерпимости как залог прощения собственных актов нетерпимости и назиданий. Глубокая извращенность видна в их одобрении сексуальных норм, являющихся и насильственными, и иерархическими — где европейцы «опускают» мусульман, с которыми они не согласны, а эксплуатируемые могут только «прогибаться». Бауэр настаивает, как и Фортёйн, на поддержании сексуального и политического режима, в котором белые мужчины находятся сверху и принуждение (осуществляемое «правильной» стороной) является основой миропорядка.

Если таково будущее просвещенной Европы, переплетающее гомосексуальность с гетеросексуальностью, то тут уже нет предела извращенности. В такой Европе мало места остается мужчинам, которые предпочитают заниматься сексом без принуждения и на равных. Совсем нет места мужчинам, которые видят в сексе действие, а не проявление идентичности. Также там нет места для эротических фантазий, в которых темный мусульманин может быть кем-то иным, кроме шейха или раба. И для женщин там тоже нет места.

Но на Западе и на Востоке мир более причудлив, чем может показаться. Мусульманские мужчины гуляют по улицам Каира, а порой и Парижа, держась за руки. Они обнимаются при встрече. Никто — ни один мусульманин — и глазом при этом не моргнет. Им не бросают вызов по поводу их сексуальности, никто не требует отчета об их желаниях и пересказа сексуальной биографии. Они не обязаны исповедоваться. Один мой коллега заметил, что, хотя гомосексуализм вне закона в странах Персидского залива, «там я могу гулять под руку с моим партнером. А в Филадельфии мы этого не можем».

Эта причудливость заходит еще дальше. В «Женщинах с усами и мужчинах без бороды» Афсане Наджмабади дает отчет о канонах мужской и женской красоты, которые переворачивают западную эстетику с ног на голову¹⁵. В иранском мире, который она нам приоткрывает, женщины красивее с усами; мужчины быстро теряют свою привлекательность, а красота женщин длится долго. После чтения книги Наджмабади красота и возраст, мужское и женское предстают иначе. Она сумела показать нам, что эротика разнообразна и изменчива и что в разное время в разных местах подразумевалась только одна ее часть. Область желаний по-прежнему очень запутана. Для Ричарда Бёртона, Андре Жида, Гюстава Флобера, Энгра и Жерико мир ислама — это мир желаний: желаний возбуждаемых, желаний утоленных, желаний отвергнутых и оттого еще более сильных. По большому счету в европейской живописи и литературе мир ислама — безопасная гавань для практик, осуждаемых на Западе. Эта тема переходит из высокой литературы в популярную культуру, точно так же как «Тысяча и одна ночь» порождает детские версии, а затем и

¹⁵ *Najmabadi A. Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity. Berkeley: University of California Press, 2005.*

мультфильм «Аладдин». «Шейх» (1921) преобразует выражение маскулинности в исполнении Валентино, превращая мужчину с вуалью и подведенными глазами в объект женских желаний, в воплощение могучей, насильственной и соблазнительной мужской власти. В сериале 1960-х годов под названием «Я мечтаю о Дженни» укрощается эротика женской власти, чужак становится блондином, а женщина, чья сила превосходит мужскую, наделяется сияющим и покорным лицом. Немногое здесь устойчиво. Вуаль может носиться мужчиной и женщиной; отвращать взгляд или привлекать его; отсекал или провоцировать желание. В арабской пустыне западного воображения стоят палатки пуританских фундаменталистов и гаремы гедонистов. Люди Запада приходят в мир ислама, чтобы освободить гомосексуалистов от цепей ислама, спасти каирский гей-клуб *Queen Boat*, и оказывается, что они там могут (как в свое время Жид) предаваться тому, что небезопасно делать на родине.

Когда я была в Дании, датчане часто мне говорили (по-английски, поэтому их слова я привожу дословно): «Здесь у нас очень хорошо получается это. Иммигранты должны делать это по-нашему». Под «этим» подразумевалось все, что угодно — от детских садиков до хороших манер. Я была удивлена, но не их претензиями на то, что у них что-то особенно хорошо получается (а это правда!), а их убежденностью, что существует только один способ делать что-то хорошо и они этот способ и знают. Усилия «Gay International» были вызваны схожей самоуверенностью, но снискали гораздо меньше уважения.

Политолог Джозеф Массад предложил термин «Gay International» для обозначения современного прозелитизма. Как пишет Массад, активисты «Gay International» пытаются «освободить арабских и мусульманских “геев и лесбиянок” от гнета, под которым те якобы живут, путем превращения их из людей, практикующих однополюе контакты, в особые субъ-

ектов, идентифицируемых как “гомосексуалисты” и “геи”»¹⁶. Обозначения «гей» и «гомосексуалист» — в новинку даже на Западе, но их назначают сущностями, одинаковыми всегда и всюду. Их выставляют универсальными идентичностями, хотя многие даже на Западе продолжают сомневаться в их постоянстве. Они противоречат исследованиям секса и сексуальности, которые признают, как мало мы знаем об этих вещах, как неустойчивы наши практики и наша принадлежность. Принятая миссионерская поза показывает, что мы на Западе (или, по крайней мере, те люди в «Gay International», которые говорят за нас) знаем о сексе и сексуальной ориентации, а также то, что «у нас это получается очень хорошо». Мы уверены, что сможем объяснить другим в менее просвещенных местах, чего они желают, как они должны называть себя и кто они есть. Мы уверены, что сексуальная ориентация решительно делит мир, что эти различия были всегда и что они повсюду одинаковы, что эти различия должны быть видны всем и их нужно безжалостно насаждать и поддерживать. Категории «Gay International» устанавливаются согласно правилу «одноразовой» или «одноактной» сексуальности. Любой однополый контакт превращает человека в гея или лесбиянку. Таковы, согласно логики «Gay International», свобода и равенство. Но не тут-то было.

Исследования сексуальности и обсуждений сексуальности в западных СМИ и западных академических заведениях бурно расцвели по очень простой причине сократического характера: мы знаем, что мы не знаем. Мы учимся и пытаемся учить. Это еще один аргумент в пользу проявления чуть-чуть большей скромности в нашем обращении с сексом и сексуальностью.

¹⁶ *Massad J. Re-orienting Desire: The Gay International and the Arab World // Public Culture. 2002. Vol. 14. No. 2. Spring. P. 362.*

ЧТО СКРЫВАЕТ ЧАДРА

Чадра — это сокрытие и разоблачение, пуританство и эротика, дело рук мужчин и выбор женщин. Женщина, носящая чадру, что-то скрывает, а что-то открывает. Она скрывает себя как женщину, такую, чья религиозная практика относительно консервативна. Она прячет не только (и это не столь уж важно) те «скрытые сокровища», которые Коран предлагает женщинам скрывать, но и ряд других вещей. Как тело, так и ум завуалированы. Мы не знаем, что сподвигло ее надеть чадру, что из этого сокрытия было подсказано другими людьми, а что было ее личным выбором. Мы можем читать ее чадру, как любой выбор одежды, но она (как и любой вид речи) может обмануть. Каковы бы ни были ее намерения, чадра привлекает внимание. Для мусульман вуаль более читаема, более зрима как текст. Она вызывает интерес, как любой текст: потому что в ней многое можно вычитать. Глаз легко скользит по общепринятой вуали, которую носят в Саудовской Аравии или Малайзии, но нестандартная вуаль — закрывающая больше или меньше, чем ожидается — задержит взгляд. Даже ожидаемая, общепринятая вуаль будет как-то читаться. Политические взгляды ее носительницы, ее понимание религии, то, откуда она, сколько ей лет, степень ее урбанизованности — все это может показать чадра. На Западе вуаль привлекает внимание, потому что вызывает опасение и тревогу. Вопрос о том, что под ней скрывается, приобретает в этом контексте новое значение: и буквальное, и метафорическое. Теперь наличие чадры вызывает страх, что под ней может скрываться оружие, а если не оружие, то опасные чувства и верования. Джоан Скотт рассказывает историю о женщине в чадре во французском банке: кассир «отказался обслуживать ее, потому что ее вуаль может быть маскировкой грабителя». Французские феминистки, как, например, Каролин Фурест и Фьямметта Веннер, выступают против чадры, а хиджаб они почитают «флагом врага в войне не

на жизнь, но на смерть»¹⁷. Но война ведется вовсе не с исламом, она идет внутри Запада.

В своем блестящем исследовании «Политика вуали» Джоан Скотт распахивает чадру, чтобы показать нам, что скрывает французская политика. Вуаль прячет наличие и устойчивость расовой иерархии во Франции, той самой иерархии, о которой говорится, что ее нет. Вуаль скрывает поразительное сходство между обращением с французскими мусульманами и обращением с французскими евреями. Вуаль маскирует колониальное прошлое, которое, по словам французов, уже давно мертво. Скотт предъявляет нам этот досадный кусок материи и использует его, чтобы указать на нем все те тревоги, которые преследуют французское общество и политику. Свобода, Равенство, Братство не только корневые ценности Франции, они также и требования, которым сами французы (и другие жители Запада) с таким трудом соответствуют. Свобода становится более сговорчивой, когда сводится к сексуальной свободе. Сохранение колониальных иерархий за границей и расизма дома мешает исполниться надеждам на Равенство. Братство утеряно в битвах с чадрой и в тех пригородах, которые называют *banlieu d'Islam* («исламские предместья»). И снова, похоже, мусульманский вопрос оказывается не одним, а целым рядом вопросов, которые Запад втайне задает себе сам.

Интересен взгляд философа Алена Бадью на чадру: он считает, что, как это часто бывает с сексом на Западе, дело не в любви, а в деньгах; не в романтических отношениях, а в успешности бизнеса; не в правах человека, а в нормах капитализма. Бадью язвительно замечает, что на кону в вопросе с запретом чадры стоит не только секс, но и капитализм. Возможно, гадает он, все «объясняется просто: девушка должна показать, что у нее есть на продажу». Тело женщины трактуется как любой другой товар на открытом рынке. «Та,

¹⁷ Scott J.W. *The Politics of the Veil*. P. 176, 179.

что держит закрытым свой товар на рынке, является нелояльной предпринимательницей»¹⁸. Бадью отвергает идею о том, что чадру нужно содрать, потому что любая женщина, ее носящая, была одурочена или превращена в заложницу, является жертвой тирании или обмана. Вуаль, утверждает Бадью, это не знак подчинения и не защита от мужского взгляда. Скрывая женское тело, чадра бросает вызов капитализму и отовариванию женской сексуальности.

Критика Бадью направляет наше внимание на пересечение и перехлестывание сексуальной и экономической эксплуатации. Дело не только в том, что, как сказал бывший член Талибана в интервью *New York Times*, люди Запада станут использовать изображения обнаженного женского тела для продажи сигарет или что сексуальные домогательства и неравенство в заработной плате сохраняются на Западе. Критикам финансового капитала на улицах Афин, Рейкьявика и Нью-Йорка стоит обратить внимание на продолжающуюся зависимость их экономических режимов от неоплачиваемого труда женщин.

То, как Бадью критикует атаки на чадру, подсказывает нам, и как следует более критично смотреть на официальные оценки мужской гомосексуальности. Они выставляются как свобода получать удовольствие и потреблять и, следовательно, поддерживают насущные потребности капитализма не меньше, чем сексуальное равенство.

На Западе брак (гомосексуальный или традиционный) якобы следует за любовью. Люди женятся по любви; выходят замуж ради счастья. Когда консерватор Теодор Олсон и либерал Дэвид Бойс заявляют, что право на однополый брак гарантировано американской конституцией, они опираются на ее преамбулу, где говорится о «стремлении к счастью».

¹⁸ Badiou A. *The Law on the Islamic Headscarf // Polemics / transl. S. Corcoran. N.Y.: Verso, 2006. P. 102–103.*

Но брак, как и многие другие аспекты сексуальности, это вопрос не только любви, но и денег. Брак определяет имущественные права. Брак — это контракт. Как и другие контракты, он управляется государством. Законы говорят нам, на ком мы можем жениться, а на ком нет. Они действительно заботятся о сексе (если это выгодно для государства). Законы в Европе, хотя и не в США, стимулируют людей заводить детей. Брак в любом случае направляет денежный поток. Имущество уходит туда, куда указывает брачный контракт: супругу либо партнеру или детям. Домашнее партнерство и гражданский союз точно так же связаны с деньгами. Когда американские корпорации начинают предлагать выгодные условия однополым партнерам, они требуют, чтобы люди представили доказательства своего партнерства. Это не вопрос секса или любви. Это вопрос денег. Партнеры должны продемонстрировать не романтические отношения или сексуальные связи, а финансовые узы. Они должны показать, что совместно владеют собственностью, что они указывают друг друга в своих завещаниях или имеют общий банковский счет.

У Бадью зоркий глаз. Он видит под чадрой те вещи, которые мы на Западе обыкновенно скрываем. Пол и сексуальность, как брак и любовь, тесно связаны на Западе с вопросами капитала и собственности. Подчинение женщин не является, как нравится думать консерваторам, чем-то естественным. Однако оно не является, как думают либералы, и результатом действия архаических обычаев и религиозных верований. И консерваторы, и либералы представляют подчинение женщин как нечто традиционное. Бадью опознает его современный характер. Консерваторы и либералы относят защищаемый и подчиненный статус к далекому прошлому. Они могут желать изменить эти традиции или сохранить их, но они стараются приписать их сотворение религии. Как указывает Бадью, либеральное

секулярное государство отвечает за это не меньше религии.

Чадра маркирует женщину как угрозу. Она привлекает внимание, потому что вызывает страх. Этого могло хватить для того, чтобы западные женщины тоже обратились к чадре, но есть еще кое-что. Чадра также глубоко эротична. Вуаль манит западный взгляд потому, что обозначает ее носительницу как сексуально привлекательную. Если на коробке написано «шоколад», то не обязательно заглядывать внутрь, чтобы думать о шоколаде, хотеть шоколада или представлять себе, как открываешь коробку. Вуаль говорит: «сексуальность» — и нет нужды видеть то, что за ней. Ирония состоит в том, что западные женщины, одевающие чадру из скромности, помечают себя в глазах мусульман и немусульман знаком того, что они хотели бы скрыть.

Из-за того что чадра, как и любая часть одежды, функционирует как текст, она подчиняется законам текста и не означает только то, что подразумевает ее носительница. Ее значение может меняться. Она может лгать, ее можно неправильно истолковать. Женщина в самой скромной одежде может быть прелюбодейкой. Женщина, которую внешние наблюдатели считают рабыней своего мужа или отца, может быть, надела чадру против его воли. Чадра непрозрачна (даже когда физически она прозрачна).

Вероятно, поэтому чадра тревожила и чаровала Просвещение. В то время, когда философия настаивает на прозрачности, вуаль намекает, что прозрачность не есть достоинство. Чадра утверждала, что есть вещи, которые лучше скрывать. Ницше выразил это очень ясно (в своей манере) и ссылаясь как раз на вуаль: «Быть может, истина — женщина, имеющая основания не позволять подсматривать своих оснований?» Чадра протестует против прозрачности. В эпоху, которая настаивает на прозрачности, вуаль ее отвергает. Тем самым чадра отказывает императиву признавать-

ся во всем (особенно в том, что касается пола и сексуальности). Чадра упреждает этот императив исповеди, повеление говорить и делать это без остановки, то, что Фуко назвал одним из самых властных и неминуемых требований современной жизни.

III. Женщины и война

Истолкование мусульманского мира как враждебного женщинам служит выполнению сразу нескольких важных задач на Западе, и особенно в Соединенных Штатах. Внимание к участи женщин в мусульманском мире уводит взгляд феминистов и других потенциальных критиков в сторону от продолжающегося угнетения женщин на Западе. Западным женщинам говорят, как им повезло. Они, может быть, и остаются объектом домашнего насилия, изнасилований и сексуального домогательства (даже западные женщины-политики), но все это меркнет перед ужасами полигамии и браков по принуждению. Женщины, может быть, и получают лишь часть того, что получают мужчины, но и за это они должны быть благодарны.

Западных женщин, как и западных мужчин, вписали в устарелый проект по спасению смуглой женщины от смуглого мужчины¹. Участвуя в этой кампании, они учатся считать западные модели пола и сексуальности раскрепощающими, повсеместно пригодными и защищенными от критики. Их уводят от совершенствования положения женщины в родной стране и вписывают в проект имперского господства. Рассуждения о правах человека становятся оправданием военных авантур и имперского правления. Продвижение прав женщины становится оправданием для вторжения и «сплочения нации».

Мусульманкам и критикам, как женского, так и мужского рода, западных моделей пола и сексуальности затыкают рот. Цена слова для мусульманской женщины на Западе — отречение от ислама. Книги, проклинаящие ислам, подхватываются издательствами

¹ «Brown woman», «brown man» (англ.) — разговорное (и не очень политкорректное) обозначение выходцев из Азии, чаще всего индийского/пакистанского или арабского происхождения. — *Примеч. пер.*

и фигурируют на ток-шоу. Их авторов восхваляют за проявленное мужество. Слово в защиту ислама трактуется как слово покорности. Ведь ислам подавляет женщин. Любую женщину, выступающую в пользу ислама, явно обманули или заставили говорить против собственной воли. Если она защищает хиджаб или поддерживает многоженство, ей нельзя верить. Ни одна женщина в здравом уме не может согласиться с таким положением. Та же, которая с этим мирится, была обманута или принуждена. Чем больше мусульманок протестуют против западных попыток «помочь» им, тем больше необходимость их освободить.

Западные феминисты становятся заложниками той же логики. Взгляд на Запад как на край свободных женщин, а на мусульманский мир — как на место их закрепощения превращает вторжение не только в феминистический проект, но и в пароль для своих и в лакмусовую бумажку. Феминистка, которая защищает выбор ислама, не настоящая феминистка. Феминистке, которая возражает против вторжения в Афганистан, скорее всего, просто наплевать на права других женщин.

Египетская революция поставила под сомнение этот образ мусульманки как жертвы. Публичная роль таких женщин, как Ботайна Камел (египетская активистка и политик), Иман Мохаммед (феминистка — член «Братьев-мусульман», носящая чадру) и Тахани аль-Джебали (вице-президент египетского Конституционного суда), усложняет задачу представления мусульманского мира как места «НЕСУЩЕСТВОВАНИЯ женского начала». Женщины, чьи голоса слышны в книге «Слова женщин египетской революции» Лейлы Захра, — молодые и старые, в чадрах и без них, но все откровенны, бесстрашны и часто громогласны². Эти

² Фильм «Words of Women from the Egyptian Revolution», выложенный Лейлой Захра на YouTube, состоит из нескольких серий.

женщины не молчаливые жертвы мусульманского же-
ноненавистничества; они вели за собой революцию.

Это делает все более необходимым для самых ярост-
ных критиков ислама настаивать на изображении му-
сульманок как жертв и требовать, чтобы западные
феминисты посвятили себя «войне с исламом». Дебби
Шлассел, сотрудничающая сразу со многими издания-
ми колумнистка, впоследствии прославившаяся книгой
«Один готов, осталось еще 1,8 миллиарда», которая яви-
лась реакцией на смерть Усамы бен Ладена, вспомни-
ла случай с Ларой Логан. Эта журналистка канала CBS,
специализировавшаяся на репортажах о египетской ре-
волюции, подверглась сексуальному нападению, когда
отошла от своей команды. На что Шлассел заметила:
«Очень скверно и печально, Лара. Никто не просил ее
туда ехать. Она знала, чем рискует. И она должна была
знать, что такое ислам. Теперь она точно знает»³. Шлас-
сел высказала сразу два обвинения: мусульмане — «жи-
вотные», а Логан недостаточно крутая.

Возможно, она пыталась стать слишком крутой либо
страх стал общественной обязанностью. Таково пред-
положение, высказанное другой правой обозреватель-
ницей, Мишель Малкин. В 2004 году в своей колонке
Малкин написала: «Ничто для меня сейчас не значит
больше, чем безопасность моего дома и выживание
моей родины». И то и другое находится под угрозой.
Малкин поведала, что живет в состоянии постоян-
ной тревоги. «Я изучила лица из списка ФБР “самых
разыскиваемых террористов”. Когда я сажусь в метро,
то вижу подозрительные свертки на пустых сиденьях.
Когда я еду по шоссе, то обращаю внимание на большие
грузовики и контейнеры». Она настаивала на том, что-
бы быть в постоянном контакте со своим мужем. Она

³ <<http://www.debbieschlusscl.com>>. Слова Шлассел застави-
ли побледнеть комментаторов как справа, так и слева, но
никто из ее обычных работодателей с телеканала *Fox News*,
из газет *New York Post* и *Jerusalem Post* не упрекнул ее и не
наказал.

рассказала своему четырехлетнему ребенку о Саддаме Хусейне и Усаме бен Ладене. «Это не жизнь в страхе, — утверждала Малкин, — это жизнь в реальности». Для Малкин и многих других (даже после смерти Усамы бен Ладена) жизнь в страхе — это и есть реальность. Как она писала: «Мы должны жить начеку»⁴.

Малкин назвала себя «мамашка-безопасность» (*security mom*) — этот термин появился для обозначения «ястребиных» женщин из пригорода на выборах 2004 года: тех, кто, как Малкин, делит свой страх между «исламскими террористами» и нелегальными иммигрантами или, по обозначению Малкин, «преступными чужаками». «Жить начеку» — значит жить в общине под защитой высокой изгороди, закупаться в моллах под присмотром частных охранных служб и ездить на «Хаммере» или внедорожнике. Женщины, подобные Малкин, не боятся повышения цен на бензин для своих «пожирателей бензина». Они могут не беспокоиться, как оплатить кредиты за дом. Совершая поездки в торговые центры, где идеалом является *Saks*⁵, а не *Walmart*⁶, не задумываются о том, что только они могут здесь многое себе купить. Страхи Малкин касаются роскоши, замаскированной под предметы первой необходимости.

Женщины охотно говорят о своих страхах не только в рядах республиканцев или консерваторов. Либеральные демократы используют ту же модель женских страхов. Эллен Гудмен писала: «Идет ли речь о домашнем насилии, или уличной преступности, или о терроризме после 11 сентября, скорее всего, именно женщины станут тревожиться о себе и своих близких»⁷. Жен-

⁴ *Malkin M.* USA Today. 2004. August 20.

⁵ Дорогая сеть магазинов дизайнерской одежды с салонами-парикмахерскими и т.п. Самый известный — на Пятой авеню в Нью-Йорке. — *Примеч. пер.*

⁶ «Народная» сеть универмагов, торгующих товарами общего потребления, дешевой едой и т.п. — *Примеч. пер.*

⁷ *Goodman E.* The Myth of 'Security Mums' // Boston Globe. 2004. October 7. Я должна поблагодарить Индерпал Грюэл за

щины, подобные Гудмен, видят свою безопасность в медицинском и социальном страховании, а такие, как Малкин, — в полиции и армии. Общей константой остается убежденность в том, что женщины напуганы. Джо Клейн писал в журнале *Time*: «Война с терроризмом — это две войны, одна для мужчин, а другая для женщин». По мнению Клейна, мужчины видят ее как «видеоигру», это нечто «волнующее». Женщины чувствуют «беспомощность»⁸. Идея о «мамашке-безопасность» как существенном избирательном блоке испарилась, но сам образ и то, что он представлял, остались. Правильная женщина боится за свой дом, а теперь вдобавок и за свою родную страну.

До 11 сентября американцы называли Соединенные Штаты «моя страна» или «наша нация». Вскоре после атаки правительство и СМИ начали упоминать «родину» (*homeland*) и «безопасность родины» (*homeland security*). Слово «родина» когда-то ощущалось как неправильное, из лексикона националистов, особенно немецких националистов. Оно принадлежало Старому Свету, Европе, которую американцы оставили позади. Его использовали в фильмах и романах, чтобы показать тот вид патриотизма, который мы отвергли, а теперь это наш вид.

Соединение в устах Мишель Малкин иммиграции и террора могло показаться надуманным тем, кто видел, что иммигранты, мирно подстригающие им лужайку или мою посуду на задах ресторанов, представляют весьма небольшую опасность. Такие иммигранты могли «отнять у американцев работу», но чаще всего они занимались самой тяжелой и низкооплачиваемой

анализ данных по «мамашкам-безопасность», представленный в статье 'Security Moms' in the Early Twentieth-Century [sic] United States: The Gender of Security in Neoliberalism // *Women's Studies Quarterly*. Spring-Summer. 2006. Vol. 34. No. 5 (1/2). P. 25–39.

⁸ Klein J. How Soccer Moms Became Security Moms // *Time*. 2001. February 10.

работой. Идея открыть границу для мексиканских наркотических войн ужасала, но незаконный иммигрант, нянчащий детей или убирающий в доме, явно был больше жертвой, чем угрозой. Страхи Малкин опирались на древнюю историю и глубоко спрятанные кошмары.

Феномен «мамашки-безопасность» был бегством белого человека в глобальном масштабе. «Мамашка-безопасность» боялась пришествия более смуглого человека, будь то террорист или иммигрант. Дом перестал быть безопасным, потому что мир, его окружающий, изменился. Те, кто бежал, верили, что нежелательные пришельцы несут с собой преступность и террор. Другие видели в них самих угрозу, свидетельство того, что мир меняется или уже изменился. Надежные вещи этого мира — соседская община — исчезли навеки. Существовала «угроза нашему образу жизни». Но глобализация сделала так, что избежать этой угрозы стало сложно. Уехать в пригород было недостаточно. Больше бежать было некуда.

«Жизнь начеку» не являлась адекватным ответом. Угроза могла материализоваться в любой момент. Страхи, заставлявшие белых бежать, начались не с появления первых черных соседей, но со слухов об их появлении. То же случилось и с терроризмом. Терроризму не нужен грузовик. Страх, что террористы могут объявиться в любую секунду, в любом месте, сделал бегство невозможным. Страх и гнев, которые некогда подпитывали бегство белых, теперь шлют войска за границу. Дома можно обеспечить безопасность только силами родины. Домашний уют зависит от доминирования.

Впервые женщины приняли участие в военных действиях на фронте и — как это медленно признают — с оружием в руках. Некоторые из женщин, что пошли на войну, оказались задействованными в проектах, которые вступали в явное противоречие с их клятвой защищать Конституцию.

ВООРУЖЕННЫЙ СЕКС

Западные женщины, включившиеся в проект освобождения — или на самом деле порабощения — мусульманского мира, оказались замешаны в особо извращенном предприятии. Проект всемирного освобождения использовался для поддержания двух систем подчинения. Рассмотрим случай Линди Ингленд. Улыбающееся лицо Ингленд появляется на многих фотографиях из Абу-Грейб. Мы узнаем ее на снимке с мужчиной на поводке, в женщине, поднявшей два больших пальца рядом с «куча-мала» на полу и весело указывающей на гениталии заключенных.

Сьюзен Зонтаг заметила, что «большинство изображений кажутся частью более обширной коллекции слияния пыток и порнографии: юная женщина, ведущая обнаженного мужчину на поводке, — это классика фантазии “доминатрикс”. Остается только гадать, сколько сексуальных пыток, которым подвергли узников Абу-Грейб, были подсказаны значительным репертуаром порнофантазий, доступных по интернету — и которые обычные люди, вывешивая свои записи через камеры, пытаются имитировать»⁹.

Порнографический аспект фотографий был распознан и использовался священниками-фундаменталистами, которых упрекали за нежелание осудить пытки в Абу-Грейб. Организация «Неравнодушные женщины Америки» (Concerned Women for America, CWA) выпустила две статьи о злоупотреблениях, обе из которых, как заметил один критически настроенный христианин, «обвиняют в действиях солдат американскую порноиндустрию». Роберт Найт из Института культуры и семьи CWA винил гомосексуалистов, феминисток и либералов в «систематическом пособничестве и подстрекательстве культурной нищеты, которая и стала причиной скандала в Абу-Грейб». Гла-

⁹ Sontag S. Regarding the Torture of Others // New York Times. 2004. May 23.

ва комиссии по этике и религиозной свободе Южного Баптистского Соглашения (Baptist Southern Convention) Ричард Лэнд, отказываясь признавать виновными военное начальство, заявил: «Моральный компас этих людей по какой-то причине отказался работать. Я полагаю, это случилось потому, что они были заражены релятивизмом»¹⁰.

Истолкование фотографий как порнографических позволило фундаменталистам обвинить людей из Абу-Грейб без осуждения пыток, не поднимая вопросов о поведении и дисциплине в оккупационной армии и силах наемников. Они смогли возложить вину за Абу-Грейб на тех, чья вина иначе оказалась бы практически недоказуемой: либералов, феминисток и гомосексуалистов.

Характеристика фотографий как порнографических также была использована для преуменьшения нанесенного ущерба, причиненной боли. «Классическая поза доминатрикс» Линди Ингленд и «куча-мала» из обнаженных мужчин неумолимо уводят взгляд прочь от фотографий мертвых, истекающих кровью и искалеченных людей. Глаз скользит мимо изображений трупов, лежащих на льду, и других мертвых тел, а фиксируется на тех, что следуют порнографическим нормам. Вопросы о тех, кто был незаконно лишен жизни, кто подвергался пыткам, и о том, как такие вещи возможны в нашей армии, уступили место вопросам о релятивизме. О моральном падении говорят не в связи с военными преступлениями, а в связи с порнографией.

Защитники администрации Буша употребляют метафоры порнографии и удовольствия, чтобы переобозначить пытки как благотворные и оборонительные.

¹⁰ Olson T. More Christian Organizations Respond to Abu Ghraib Scandal // Christianity Today: <<http://www.christiamtytoday.com/ct/2004/mayweb-only/5-10-42.0.html>>. Газета *Christianity Today* в числе первых осудила злоупотребления в тюрьме Абу-Грейб как пытки, и то же сделали брат Ричард Нейхаус из общества First Things и официальный Ватикан.

Зонтаг опознала этот эффект:

Свалить голых мужчин в кучу — это как шутка в мужском студенческом общежитии, сказал один человек, позвонивший на шоу Раш Лимбо (Rush Limbaugh), миллионам американцев, слушавших его по радио. Интересно, видел ли этот слушатель сами фотографии? Это не важно. Само замечание — или это фантазия? — шокировало. Что еще больше задело некоторых американцев, был ответ Лимбо. «Именно, — воскликнул он, — я это и хотел сказать. Тут ведь то же самое, что происходит при посвящении в “Череп и кости” (Skull and Bones)¹¹, а мы собираемся из-за этого испортить людям жизнь¹²».

Сравнение с «Черепом и костями» — говорящее. На самом деле «Череп и кости» — это не совсем «братство» (fraternity), т.е. «мужское общежитие» (тут вообще речь не идет о Братстве, равно как о Свободе и Равенстве). «Череп и кости» — это тайное общество, и Джордж Буш является его членом. Сдвиг, проделанный Рашем Лимбо от «общежитской шутки» слушателя до «посвящения в “Череп и кости”», вернул скандал с Абу-Грейб именно туда, откуда он произошел, — к Джорджу Бушу и политике секретности. Такая трактовка замечания слушателя перенесла сравнение из области знакомых, хотя и осуждаемых практик мужского общежития в область скрытых, секретных действий и тайной элиты. Тем самым Лимбо признал, возможно бессознательно, справедливость старой феминистской поговорки о том, что порнография имеет больше отношения к власти, нежели к удовольствию.

Ингленд стала символом издевательства: того, которое она совершила, и того, которое совершили над ней. Двойственность ее положения как жертвы и как мучителя показывает знакомую стратегию унижения женщины на Западе. Стратегия изменилась — мало заметно, но эффективно — в ответ на глобализацию.

¹¹ Тайное общество юношей-студентов в Университете Принстона. — *Примеч. пер.*

¹² Sontag S. Regarding the Torture of Others.

Логика суда Линча еще раз подтвердила превосходство белых и власть мужчин. Белых женщин учили бояться черных мужчин и держаться от них подальше. Больше всего боялись изнасилования, но страх ограбления и нападения тоже наполнял будничную жизнь. Белым женщинам рекомендовалось избегать любого места, где могли оказаться черные мужчины, видеть в них признаки опасных мест, где грабеж и насилие — обычное дело. Им говорилось, что безопасность и защиту обеспечат белые мужчины. Черных мужчин учили бояться белых женщин, которые могли выдвинуть против них ложные обвинения и довести до суда Линча. Им тоже советовали искать безопасность и защиту у белых мужчин. В тюрьме Абу-Грейб женщин снова сделали центром притяжения системы подавления, снова втянули в сотрудничество. На этот раз, однако, стратегией было не поддержание выдумки о женской слабости, а поддержание выдумки о женской силе.

Наличие солдат-женщин в Ираке и Афганистане представлялось военными и, что более важно, многими СМИ как свидетельство равноправия женщин на Западе. Считалось, что женщины служат с мужчинами на равных. Фотографии вроде бы запечатлели силу Линди Ингленд. Она — солдат. У нее есть оружие. Она командует. Ей подчиняются. Она носит форму армии своей страны. Она служит вместе с мужчинами. Ее присутствие в Абу-Грейб свидетельствует о включении женщин в вооруженные силы Америки, о равенстве мужчин и женщин. Ее присутствие говорит о том, что у женщин есть доступ к военной власти.

Фотокамера лжет, или, вернее, она говорит раздвоенным змеиным языком. Все претензии Линди Ингленд на власть никак не подтверждаются известными данными о ее военном чине, социальном статусе и отношениях с мужчиной, который был для нее и начальником-эксплуататором, и любовником-эксплуататором. Фотографии показывают Ингленд женщиной, имеющей власть над мужчинами; но мы

знаем мужчин, у которых была власть над ней. Линди Ингленд изображала из себя женщину с властью, но формально и неформально, в публичном и в частном порядке, подчинялась капралу Чарльзу Грейнеру. Она вольна была демонстрировать сексуальность, сексуальную силу и свою власть над сексуальностью мужчин, однако использование ее сексуальности как государственного инструмента вышестоящими офицерами говорит о ее подчиненном положении.

Структуры, призванные освободить, можно перестроить и направить на поддержку старых, износившихся структур иерархии и унижения. Во времена ненужной войны и позорных пыток утверждение равноправия женщин обернулось поддержкой системы, которая унижает арабов и мусульман; и при этой трансформации женщины также стали униженными.

Критическое рассмотрение фотографий из Абу-Грейб сделало видимым зависимость Линди Ингленд, но оно не способно разрушить эту архитектуру унижения или отменить нарратив, который противопоставляет друг другу белых женщин и смуглых мужчин. Напротив, это рассмотрение, судя по всему, подтверждает нарратив женской слабости и скрывает политические процессы, которые столь элегантно служат ширмой сразу нескольким видам шовинизма. Ингленд «происходит из бедного города рядом с заброшенными шахтами в Западной Виргинии и некоторое время жила в трейлере». *ABC News* задается вопросом: «Линди Ингленд — жертва или мучитель?», ссылаясь на слова психолога со стороны судебной защиты о том, что до восьми лет она не говорила и посещала классы спецшколы¹³.

ABC превратила историю Ингленд в трагедию несчастной любви, указав на ее предыдущий неудачный брак и выдвинув на передний план ее рабское поклонение капралу Грейнеру. Хавьер Амадор, психолог

¹³ *Thomas E. Explaining Lynndie England // Newsweek. 2004. May 15. <<http://www.newsweek.com/id/105054>>.*

со стороны защиты, свидетельствует о виктимизации Ингленд, как в зале суда, так и за его пределами. «Грейнер фотографировал ее не просто в обнаженном виде, он фотографировал ее во время занятий сексом с ним, — рассказал Амадор АВС. — Он приказал другому военному служащему, старше ее и выше ее рангом, взять камеру и снимать их, занимающихся сексом. Она чувствовала себя униженной, думая, что это извращение и это неправильно. И когда я спросил ее, зачем она это делала, она ответила: “Я не хотела его потерять”». Нарратив Амадора ставит Ингленд в положение заключенного, в унижительную и извращенную обстановку, где ее фотографируют. Рассказ Амадора производит тем большее впечатление, чем лучше ему удается подорвать веру в самостоятельность Ингленд, представить ее в роли бессильной женщины перед лицом любовника-эксплуататора. Если показывать Грейнера просто ее любовником, а не начальником, то тогда все расследование переходит в другую систему подчинения, никак не согласующуюся с рассказом психолога. Нарратив о преданной женщине, как эхо, отражается в самооправдательном литературном упражнении женщины-генерала Джанис Карпински. Карпински, однако, говорит о политическом, а не о личном предательстве¹⁴.

Нарратив Амадора требует отсутствия арабов. Психолог переводит внимание с фотографий с арабскими заключенными на Линди Ингленд. В его описании их присутствие скрывается и тем самым скрываются те действия, которыми прославилась Ингленд. Нарратив Амадора поэтому утаивает, как использовались для сокрытия взаимного усиления сексуальных и цивилизационных иерархий конструкты, изображающие в неприглядном виде арабов и мусульман, и нарративы о силе женщин на Западе. Карпински схожим образом

¹⁴ *Karpinski J. One Woman's Army; The Commanding General of Abu Ghraib Tells Her Story. N.Y.: Miramax, 2006.*

стирает арабов, особенно арабских женщин, представляя себя жертвой мужского обмана и эксплуатации.

В Абу-Грейб мучили не только арабских мужчин, но и арабских женщин. Издевательства над иракскими женщинами в Абу-Грейб скрывали в Соединенных Штатах, но их открыли за границей. То, что издевательства показали за границей, удвоило вред, нанесенный этим женщинам. Их унизили, а в некоторых случаях и поставили их жизнь под угрозу тем, что напечатали их фотографии в газетах и распространили в Интернете. Соккрытие же этих злоупотреблений в Соединенных Штатах послужило сохранению мифа об американцах как освободителях арабских и мусульманских женщин.

Старания защиты Инглэнд и Карпински, возможно, были недостаточными для их освобождения, но они вынуждают нас усомниться в истории растущего усиления женщин в западном государстве. К этому вела нас борьба за права женщин? Разве так выглядит феминистская власть?

Американцам в Абу-Грейб и Гуантанамо пришлось столкнуться с использованием женщин-солдат в качестве исполнителей процедуры сексуального унижения. Женщины-следователи в Гуантанамо пугали заключенных менструальной кровью, усаживались им на колени и всячески пытались использовать сексуальность как оружие. Все эти действия опирались на представления не столь далекие от тех, что высказал Жижек. Если ислам «основан на отрицании женского начала», то менструальная кровь может послужить своего рода антимагией, неподобным оружием в борьбе с исламом. «Представление о том, что арабы особенно уязвимы перед сексуальным унижением, стало распространенной темой разговоров среди вашингтонских консерваторов, выступающих за войну, в месяцы, предшествующие вторжению в Ирак в мар-

те 2003 года», — писал Сеймур Херш в *New Yorker*¹⁵. Он продолжает: «Книга, на которую часто ссылались, была “Арабское мышление”, исследование арабской культуры и психологии, впервые опубликованное в 1973 году Рафаэлем Патаи... В книгу входит 25-страничная глава об арабах и сексе, где секс представлен табуированным объектом, маркированным как позор и унижение»¹⁶.

Использование женщин-солдат и женщин-следователей должно было заставить уязвимых арабов и мусульман испытать чувство сексуального унижения. Также это несло в себе послание о превосходстве Запада. Арабо-мусульманская повышенная чувствительность к сексуальному унижению была следствием сексизма и сексуального подавления. Однако кого не унизит, если его насильно разденут догола перед иностранцами и врагами? У кого (будь то мужчина или женщина) не вызовет испуга приказ имитировать сексуальный акт, кто не испытает отвращения перед угрозой быть вымазанным чужой менструальной кровью? Стратегия сексуального унижения превратила общую для всего человечества слабость в особую уязвимость, присущую только одной культуре, и сделала ее ареной демонстрации силы Запада над арабской культурой. Это мошенническое перескакивание с одного на другое — грубая инверсия чувствительности культуры.

Употребление подобных пыточных техник целиком зависит от использования американских женщин, но не как офицеров разведки, а как тех, кто оказывает за плату особые сексуальные услуги. В редакционной статье *New York Times* указывается с весьма жалобной интонацией: «Вряд ли кто одобрит превращение американского солдата в исполнительницу “лэп-дэнса” или ту, что мажет фальшивой менструальной кровью арабских мужчин. Эти практики унижительны для женщин ровно настолько же, насколько и для заклю-

¹⁵ *New Yorker*. 2004. May 24.

¹⁶ *Ibid.*

ченных». Однако данные процедуры не только одобрялись, они официально применялись. В отличие от злоупотреблений в Абу-Грейб, использование секса как оружия в Гуантанамо было государственной процедурой: «Женщины в форме в тюрьме Гуантанамо были превращены в секс-работниц»¹⁷.

Главной проблемой подобных тактик является не только то, как обращаются с противником, но и то, как обращаются со своими же. Эта стратегия извращает — и отменяет — включенность, равноправие и свободу женщин-солдат. Женщина-солдат маркируется сексуальностью и сводится исключительно к ней. Это показательно и трагично, что сцена, срежиссированная для показа равноправия женщин на Западе, столь громко говорит об их подчиненности. Различия в поле, будто бы преодоленные военной формой, были утверждены заново, и все равенство испарилось. Предполагаемая сексуальная свобода женщин использовалась военными как оружие. Женщин-солдат, якобы равных своим коллегам-мужчинам, свели до положения секс-эскорта.

Существует еще один набор фотографий из Абу-Грейб, менее известный, который бросает свет на более привычное угнетение западных и иракских женщин. На этих фотографиях Линди Инглэнд представлена вместе с арабской женщиной, опознанной как проститутка. На снимках они показаны как равные. Обе примерно одного роста и веса; они стоят, обняв друг друга. Обе в европейской одежде. Данные фотографии ставят под сомнение противопоставление Запада и ислама, американки и арабки. Идентификация арабской женщины как проститутки или (что еще откровенней) как «обращенной в проститутку ее мужем» противоречит претензиям на равноправие и власть, которые заявлены на фотографиях, где Инглэнд издевается над мужчинами-заклученными. Эти фото-

¹⁷ The Women of Guatánamo // New York Times. 2005. July 21.

графии представляют Ингленд как одну проститутку, или одну жертву, или одну женщину рядом с другой. Они выставляют ее одновременно жертвой и преступницей и указывают на присутствие — за полями фотографий — мужчин, более могущественных, чем она, которые и были в ответе за ее унижение. Они указывают на трагедию присутствия женщин в Гуантанамо и Абу-Грейб. Вместо того чтобы освободить женщин, арабских или западных, американское вторжение и оккупация понизили их статус и увеличили для них опасность на родине и за границей.

IV. Террор

Страх терроризма соединяет в себе два страха: «страх перед многими» и «страх перед одним». «Страх перед многими» видит Запад (или западных людей) в осаде ислама, который на этот раз пробился через ворота Вены¹ и готов оккупировать сердце Европы. «Страх перед многими» касается и «демографической проблемы» и прибытия лодок с экономическими и политическими беженцами к европейским берегам. «Страх перед одним» — это боязнь вреда, который может нанести одиночка, мужчина или женщина: террорист или смертник-подрывник. Битва ведется не только в городах в центре Европы, но и в сердцах и умах на Востоке и Западе. Те, кто боится террора, считают, что его угроза страшнее войны с иностранным государством.

Пол Берман, вероятно, один из самых влиятельных людей, пристально следящих за растворением границ между исламом и Западом. Он проклинает ислам. Он выставляет себя защитником либерального Запада. Бермана наполняет ужас и гнев при одной мысли о том, что стены, отделяющие ислам от Запада, могут пасть и мы окажемся в окружении мусульман. Я полагаю, что ему надо забыть о своих страхах. Эти стены давно уже пали, и от этого он стал только богаче.

То, что Берман помещает в самый центр своей обороны и что он считает столь близким своему сердцу, принадлежит и исламу, и Западу. Салман Рушди, ибн Варрак (псевдоним известного критика ислама) и Ай-аан Хирси Али, по его определению и по их собственному, являются людьми двух миров. Они — не жалкая кучка осажденных, ибо сам Берман пишет, что «Рушди пустил свои метастазы по всему социальному классу».

¹ Вероятно, имеются в виду события 1529 и 1683 годов, когда турки (Османская империя) осаждали Вену, но не смогли ее взять. — *Примеч. пер.*

Они живут на Западе и выступают от его имени. Их враги, которых Берман на дух не переносит, тоже принадлежат Западу. Тарик Рамадан — это «философ из Швейцарии» (явно сменивший в этой роли «жениевского гражданина Руссо»). Рядом с ним выстроились те, кто защищали Рамадана или «потешались» над Ай-аан Хирси Али: Иэн Бурума, Тимоти Гартон Эш и все те «прогрессивные интеллектуалы», которые сбежали на философскую территорию Рамадана и аль-Газали². Берман говорит о конфликте космического масштаба, который он определяет как войну на земле Запада и на интеллектуальном поле ислама. Берман, Хирси Али и остальные — это новоявленные мутазилиты³, силы разума и просвещения. Рамадан и переметнувшиеся к нему интеллектуалы — ученики аль-Газали⁴. Такой выбор изумил бы самих аль-Газали и ибн Рушда⁵, но он свидетельствует о том, что, вопреки мнению Бер-

² *Berman P. The Flight of the intellectuals. N.Y.: Melville House, 2010. P. 256.*

³ Представители своего рода «рационалистической теологии» (калам) в исламе, были особенно влиятельны в VII–IX веках в Басре и Багдаде. Занимали высшие должности в Дамасском и Багдадском халифатах, а их идеи оказывали большое влияние и в дальнейшем, например в XII–XIII веках в Хорезме. — *Примеч. пер.*

⁴ аль-Газали (Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газали) (1058–1111) — исламский богослов и правовед, родом из Хорасана. Представитель одной из школ калама, а также теоретик мистического учения суфизм. Предложил мистическое толкование джихада не как внутреннего завоевания, а как борьбы с низшими проявлениями своего «я». — *Примеч. пер.*

⁵ Ибн Рушд (Абуль Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд, в европейской философии Аверроэс) (1126–1198) — философ, астроном и врач-теоретик, уроженец Кордовы, жил в Марракеше. Его школу в философии, аверроизм, традиционно относят к «восточной перипатетике», варианту аристотелизма. Оказал большое влияние на западноевропейскую философию. — *Примеч. пер.*

мана, мир не поделится на «ислам и Запад». Конфликт, о котором он пишет, на самом деле конфликт на Западе.

А что же террористы? Относятся ли они, как предположил Берман, к иному времени? Являются ли врагами не только либерализма, но и современности? Мы уже привыкли видеть в терроре антитезу современности, а в террористах — тех, кто отказывается принять современный порядок. Файзал Девджи предлагает рассмотреть другую возможность. Что если террористические организации, столь пугающие Запад, есть признак и последствие того, к чему давно призывают многие западные критики ислама? Что если они знаменуют собой не только возможность, но и появление исламского реформаторского движения? Что если «Аль-Каида» и ей подобные — это протестантская этика в духе ислама?⁶

Есть основания, и весьма впечатляющие, полагать, что это именно так. Когда Садата⁷ застрелили на военном параде, его убийца повернулся к камерам и сказал: «Я — Халед Исламбули. Я только что убил фараона,

⁶ *Devji F. Landscapes of the jihad: Militance, Morality, Modernity.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005. См. также: *Goldberg E. Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism // Comparative Studies in Society and History.* 1991. Vol. 33. No. 1. P. 3–35. Али Этераз (Ali Eteraz) написал 28 сентября 2007 года в разделе «Мнения» газеты *Guardian*, что «множество текстов призывают к исламской Реформации», и указал, что она уже произошла (при этом он считал Абдулу Ваххаба (Abdul Wahhab) аналогом Лютера).

⁷ Мухаммад Анвар ас-Садат (1918–1981) — маршал, третий президент Египта (1970–1981). Обвинялся британцами в сотрудничестве с Абвером во время войны. Участвовал в создании организации «Свободные офицеры» и военном перевороте 1952 года с Гамалем Насером. В последние годы отошел от старых принципов, «открыл» страну, проводил репрессии против интеллектуалов и духовенства. Лейтенант аль-Исламбули бросил в него гранату на параде, но промахнулся. Садата убил снайпер во время последовавшей паники. — *Примеч. пер.*

и я не боюсь умереть». Его слова звучат как эхо слов Оливера Кромвеля⁸ по поводу цареубийства: «Это не такая вещь, которую делают тихо в уголке». Другой пуританин, Томас Харрисон⁹, громко провозгласил свою верность принципам, когда его вели по улицам на мучительную казнь. Некий прохожий прокричал: «Ну и где теперь твое “Доброе старое дело” (“Good Old Cause”)^{10?}», а Харрисон прокричал в ответ: «Здесь, в животе, и я запечатаю его своей кровью!» Язык мученичества и тираноубийства — ключевой для протестантской реформы и ключевой для либеральных революций на Западе. Лозунг Сен-Жюста¹¹ — «революция начинается, когда кончается жизнь тирана» — может (как думал Томас Пейн¹²) оказаться ошибочным, но

⁸ Оливер Кромвель (1499–1558) — английский политический деятель. Полководец времен гражданской войны, лидер пуританской коалиции в парламенте, генералиссимус, глава Английской революции, лорд-протектор (1553–1558), фактический глава страны, считавшейся республикой. Не родственник Кромвелей-аристократов. — *Примеч. пер.*

⁹ Генерал-майор Томас Харрисон (1606–1660) — один из ведущих сторонников английского парламента во время гражданских войн. В 1649 году подписал приказ об обезглавливании короля Карла I. За это был казнен при реставрации монархии — первым из цареубийц. Его смерть была чрезвычайно мучительной, в частности ему еще живому вскрыли живот. — *Примеч. пер.*

¹⁰ Воплощение всего хорошего, что видели сторонники парламента (и Оливера Кромвеля) и противники короля во время гражданской войны в Англии с 1649 по 1660 год. — *Примеч. пер.*

¹¹ Луи Антуан Сен-Жюст (1767–1794) — военный и политический деятель Французской революции. Один из главных обвинителей короля Людовика XV и составителей Конституции. Друг Робеспьера. Организатор революционного террора, получил прозвище «Архангел смерти». В результате заговора «Девятого термидора» арестован и казнен вместе с Робеспьером. — *Примеч. пер.*

¹² Томас Пейн (1737–1809) — писатель и философ, «крестный отец Соединенных Штатов». В брошюре «Здравый

именно эта идея повела за собой Французскую, как до того Английскую, революцию. Язык мучеников и мученичества, стремления засвидетельствовать своим телом, своей кровью страстную веру принадлежит Кромвелю и Хомейни, крестоносцам, «круглоголовым»¹³ и моджахедам. Армия нового образца Кромвеля была силой модернизации. Ее солдаты, как и современные моджахеды, пытались представить себя буквальными последователями Священного Писания, но прославились они как раз разгулом фантазии при толковании этого Писания. Это были фундаменталисты. Они проклинали монархию и авторитаризм, но в конце концов сами обратились к тому же. По их же собственному мнению, они поставили современную технологию на службу вере, построенной по образцу древней аскезы.

Время и интенсивное почитание стесали острые углы с Оливера Кромвеля, Томаса Кромвеля¹⁴, Коттона Матера¹⁵ и Джона Нокса¹⁶. Теперь легко забывается,

смысл» проводил идею, что каждый народ избирает себе то правление, которое ему нравится. Поддерживал Французскую революцию, был даже избран в Конвент. Однако за предложение оставить жизнь королю Людовику XVI и выслать его в Америку был арестован, приговорен к казни, но оставлен в тюремном заключении, где и написал главный труд «Век Разума», чем восстановил против себя религиозных американцев. — *Примеч. пер.*

¹³ Прозвище пуритан в парламенте. — *Примеч. пер.*

¹⁴ Томас Кромвель (1485–1540) — эрл Эссекса, государственный деятель при Генрихе VIII, горячо поддерживал создание англиканской церкви и реформы управления. — *Примеч. пер.*

¹⁵ Коттон Матер (1663–1728) — пуританский священник, богослов, публицист и ученый. Автор более 450 трудов, моральный авторитет всей Новой Англии (США). Занимался гибридизацией растений и борьбой с оспой. Одобрял суды над «салемскими ведьмами». — *Примеч. пер.*

¹⁶ Джон Нокс (1514–1572) — шотландский священник и проповедник, глава шотландской Реформации и основатель пресвитерианства в Шотландии. — *Примеч. пер.*

что протестантские силы «верховенства закона, а не людей» сжигали своих противников на кострах.

Они также обезглавливали своих оппонентов и гордились этим. Как сказал Кромвель по поводу казни Карла I: «Я думаю, это произвело впечатление в большинстве стран». Однако все эти страшные и варварские (даже по меркам того времени) действия осуществляли люди, которых сейчас мы считаем не только воплощением силы модернизации, но и теми, кто направил Англию по пути торжества закона, конституционного правительства и парламентаризма.

Террорист — фигура знакомая для историка. Анархистов XIX века боялись так же, как террористов сегодня. От них нигде нельзя было укрыться. Они могли нанести удар где угодно. Британские суфражистки занимались не только тем, что приковывали себя цепями к оградкам и бросались под копыта лошадей. Они еще били окна, подкладывали бомбы и метали «коктейль Молотова» в окна домов политиков, публичных зданий и магазинов. Мы же видим в тогдашней суфражистке симпатичную, но бессильную мамашу из «Мэри Поппинс» или суровое лицо Сьюзен Б. Энтони. Образы страстных террористов XIX века сокрыты от нашего взгляда, но они напрямую участвовали в создании современности. Конституции Соединенного Королевства, Франции и Соединенных Штатов, как говорил Ницше обо всех великих вещах, «изобильно и долгое время орошались кровью».

У нас, вероятно, были причины забыть это прошлое. Возможно, Европа устала от кровопролитий. Возможно, помня о Ганди, Манделе и де Клерке, мы начали подозревать, что не все народы должны создавать либеральные конституции точно таким же способом, каким мы создавали наши на Западе. Возможно, Запад забывает о прошлом, чтобы обезопасить свое будущее. Возможно, конституции, выбитые силой, удерживаются какими-то другими методами. Тем не менее госу-

дарства по-прежнему рассчитывают на свою армию на границах и на полицию внутри страны.

Современные государства держат мощные армии дома и за рубежом. У них есть изощренные технологии управления населением. Они могут видеть и слышать очень многое из того, что люди пытаются от них скрыть. Им удалось убедить людей согласиться на это наблюдение. Но им так и не удалось оградить себя от терроризма.

Безопасность либерально-демократическим режимам обеспечивают конституция, закон, работающая правовая система и действия людей. При демократии людям приходится выбирать, какими они будут. Допустим, они выберут отгородиться от одних и пригласить к себе других. Принимая такое решение, им также придется выбрать, кем и чем станут они сами. Они могут решить, что хотят оставить себе монархию и государственную церковь, либо могут захотеть убрать из публичного пространства любые следы религии, либо решить, что хотят заставить всех новоприбывших говорить так, как они сами говорят, и поступать так, как они сами поступают, либо создать законы и политические структуры для обеспечения всех этих вещей. Для этого они могут действовать в частном или публичном порядке. Но им не удастся обезопасить себя от перемен.

Перемены могут являться как «тать в ночи» или как бомба в переполненном метро. Мы боимся, что 11 сентября или взрывы в мадридском метро повторятся, что террор снова нанесет удар в забитом толпой месте, что в нашем мире таятся чудовища, что смерть ударит наугад, что все уже стало не тем, чем было когда-то. Это знакомые страхи. Они преследовали современность с момента появления анархистов и масс в XIX веке.

Эти страхи реальны. Угрозы, которых боятся, настоящие. Террор, ужас, ощущение хаоса, головокружение, такое чувство, что мир функционирует со сбоями — все это обоснованные переживания перед

лицом чудовищного, иррационального, хаотичного и неупорядоченного. Ученый Лоррейн Дэстон называет их «когнитивными переживаниями». Они случаются не у невежи, который никогда ни о чем не задумывается, а, наоборот, у того, кто пытается как можно больше осмыслить. Дэстон пишет о мире природных явлений, а не о мире политики. Мы кое-чего ожидаем от мира природных явлений, говорит она. Например, что он будет сохранять упорядоченность. И независимо от того, считаем ли мы его структуру божественной или естественной (или божественно-естественной), мы знаем, что он упорядочен, регулярен и предсказуем. Идея (или, как говорилось несколько столетий назад, «реальность») свиньи с головой человека либо двухголовой собаки была чудовищной. Мир следовал универсальным законам. Они правили великим и малым, повсеместным и локальным. Если летом в Алабаме пойдет снег, это чудо и диво. Если он продолжит идти, если это будет происходить безо всякого предупреждения день за днем, то всем станет очень тревожно. Если, путешествуя, мы вдруг обнаружим, что в теплых краях холодно, а в холодных тепло, в тропических лесах засуха, а в пустынях наводнение, то мы очень сильно забеспокоимся и встревожимся.

Когда мир становится ненадежным, люди чувствуют, что некогда упорядоченное место погружается в хаос. Хаос, когда речь идет о жизни и смерти, изменении и неопределенном будущем, ужасает. Это не иррациональные чувства; напротив, они чрезвычайно рациональны. Мы знаем, что у свиней один вид головы, а у людей другой и что изменения формы головы человека или свиньи будут иметь самые трагические и ужасные последствия.

Не все внезапные изменения в естественном порядке являются поводом для страха. Когда Моисей ударил по скале и оттуда потекла вода, люди приветствовали это как чудо. Когда испытывающие жажду люди нахо-

дят воду в засушливом месте, они считают это удачей (а возможно, тоже чудом).

Когда фокусник заставляет человека летать по воздуху, то люди этому удивляются. Когда меняется окружающий мир — тает лед и меняется охота или засуха происходит не раз в сто лет, а каждый год, — это вызывает у людей страх. Мы знаем, что даже маленькое изменение в мире природы, который нас окружает, может быть сигналом большой перемены, действием сил слишком могущественных, чтобы мы смогли им противостоять. Даже неопределенность — это повод для страха.

Эти страхи не ограничиваются миром природы. В политике, как и в природе, смерть бьет наугад; вещи перестают быть тем, чем были; некогда предсказуемое становится хаотичным и неопределенным. Нekoгда знакомое до странности изменилось. Появились чудовища. Террор изменяет мир наших ожиданий. Улица, железнодорожная станция, центр города перестают быть знакомыми точками городской округи. Они — места потенциальной опасности. Надо передвигаться внимательно. Нужно обращать внимание на неправильное, на незнакомое (оставленная сумка, нервный пассажир), на то, что указывает на наличие спрятанного оружия. Пассажиры поезда или самолета, люди на улице больше не благожелательны. Каждый — возможная угроза. Каждый может скрывать в себе врага, маскируясь под соседа.

Человек, который на самом деле не является тем, чем он или она представляется, — знакомая фигура из фильмов ужасов и страшных сказок. Зрелище того, как некогда знакомое и благожелательное становится чужим и враждебным, вызывает ужас. Ужас — это не что-то иррациональное, бездумное, это не продукт одного только страха. Он связан с признанием того, что нечто знакомое изменилось и что возможны и дальнейшие, более значительные изменения. Это — рациональный ответ на то, что может оказаться опасной трансформа-

цией. Террор трансформирует социальный и политический мир. Публичное пространство превращается в место засады.

Реакция на террор более рациональна, чем кажется. Люди правы, полагая, что знакомые места обратились в опасные. Они видят мелкие перемены и истолковывают их как намеки на более крупные изменения, а все изменения сигнализируют об угрозе им самим или их образу жизни. Их ужас — это в большей степени продукт их разума, нежели простая реакция. То же касается и террористов.

Никто не будет спорить, что терроризм может быть рациональной и разумной стратегией. Мемуары Менахема Бегина, откровения Эхуда Барака, ученые труды Роберта Пейпа и Алана Крюгера — везде признается, что терроризм может быть рациональным выбором. Это признание сокращает дистанцию между террористом и тем, кто боится. Если надежды и страхи на каждой стороне легко переходят в паранойю и фанатизм, то значит, они происходят от взвешенных подходов к истории и политике. «Если бы я родился палестинцем, — заявил Эхуд Барак во время своей предвыборной кампании в Израиле, — то стал бы террористом»¹⁷. Для Барака терроризм — не чужое, а знакомое; не иррациональное, а рациональное; не нигилистический выбор, а политический.

Возможно, в терроризме нас волнует не судьба государства, а судьба индивидов. И не политический, а личный страх охватывает нас, когда мы оглядываемся.

Подрывник-смертник — это воплощение террора в самом буквальном смысле. Разум, кажется, здесь не работает. Никакой разумный человек не сможет сделать такое. Солдат противника — это угроза чьей-то жизни, существованию чьей-то нации, или страны,

¹⁷ *Curris R. Arab Americans React Cautiously to Barak Victory but Jewish American Peace Activists More Optimistic // Washington Report on Middle East Affairs. 1999. July/August. P. 50.*

или народа. Однако, несмотря на это (или благодаря этому), солдат противника доступен пониманию. Подрывник-смертник — гораздо более чужое существо. Он непостижим, невообразим: никто не может понять, как думает террорист-самоубийца. Он — это зловещее, жуткое. Немецкое слово, которым обозначается это понятие, — «unheimlich»¹⁸ — буквально значит «не-домашнее» или «не-родное», и оно неплохо улавливает кое-что из тревожащего, чуждого характера подрывника-смертника.

Как и большинство жутких, «unheimlich» вещей, подрывник-смертник также притворяется знакомым. Невозможно сказать, кто окажется террористом-самоубийцей. Бомба может прятаться в рюкзаке мальчика; «беременная» женщина может нести не жизнь, но смерть под складками платья. Подрывник-смертник может стоять рядом в автобусе или в очереди на железнодорожной станции. Смертник — угроза, заключенная в том, что не представляет угрозы, чужое в знакомом.

Возражения против бурки или никаба, против исламских анклавов или вторжения других образов жизни — это возражения против иного, чужого, против размывания знакомого образа жизни. Фигура подрывника-смертника отражает целый набор различных тревог. Подрывник-смертник — воплощение того самого, чего опасаются в ассимилирующихся мусульманских иммигрантах.

Террорист-самоубийца — это присутствие невидимого отличия, угроза, которую нельзя увидеть. Может казаться, что подрывники-смертники здесь дома. Они могут казаться нормальными знакомыми, ходить со школьной сумкой Tintin или рюкзаком JanSport, но внутри рюкзака или сумки будет бомба, а мы не знаем,

¹⁸ Английское «uncanny», как и немецкое слово, — из словаря фрейдизма (по названию статьи Зигмунда Фрейда 1919 года). На русский язык иногда переводится как «тревожная странность». — *Примеч. пер.*

что там внутри. Чем более привычно они выглядят, чем более интегрированными кажутся, тем больше угроза, которую они представляют.

Фигура подрывника-смертника указывает на возможность того, что одной ассимиляции недостаточно, что она провалится, что, как бы хорошо ни интегрировались мусульманские иммигранты или их дети и внуки, они всегда будут нести в себе что-то чужое. В дальнем уголке ума будут скрываться идеи, чуждые всему тому, что их окружает. Эти люди из другого места больше не находятся в том месте, но что-то оттуда перешло сюда вместе с ними. У них другие идеи, и вполне возможно — подрывного характера.

Что происходит, когда бомба взрывается? Куски тел подрывника и того, кого он подорвал, чужого и знакомого, смешиваются. Их нельзя отделить друг от друга. Любая смерть — это прерывание, окончание мира. Фигура смертника-подрывника воспроизводит страхи всех тех, кто считает, что их мир приходит к концу. Иммигрант, прячущий чужую угрозу в знакомых одеждах, подорвет весь мир, разорвет его на мелкие части. И потом нельзя будет отличить то, что было когда-то мусульманским, от того, что было христианским. Куски того, что было подлинно французским, или немецким, или британским, разбросает, их нельзя будет сложить вместе обратно. И мир закончится.

В этих страхах есть нечто глубинно правильное. Среди иммигрантов действительно будут те, кто разорвет этот мир на части. Они несут с собой чужие ценности, говорят на других языках, читают другие книги. Даже когда они говорят без акцента, носят европейскую одежду, они все равно несут в себе элементы другой культуры, другой религии, других образов жизни. У них другие идеи. Когда эти идеи разойдутся по миру, мир уже не будет тем, что прежде. Никто не сможет собрать заново фрагменты старого мира. Что-то будет потеряно, что-то останется, что-то отбросит далеко от того места, где оно было, и оно окажется там, где его

никто не ожидает сейчас. В те времена и в тех местах мы, возможно, не сможем отличить то, что было христианским, от того, что было мусульманским. Такая перспектива некоторым внушает ужас. Но она наполняет сердца других надеждой и удивлением.

Фигура подрывника-смертника обращается к этим страхам и всегда имеющейся проблеме — и обещанию — индивидуального. Фигура террориста-самоубийцы — фигура не многих, но одного. Страх, выражающийся здесь, это не страх быть переселенным демографически. Это не страх того, что публичное пространство станет неопознаваемым, что чей-то ребенок будет есть кускус вместо «соq au vin»¹⁹ или слышать призыв муэдзина к молитве вместо церковных колоколов. Фигура смертника-подрывника воплощает особый страх — страх перед личностями, которые нас окружают.

Для западной мысли это знакомый страх. Великий философ общественного договора Томас Гоббс думал, что наше естественное состояние — это состояние, когда все всех боятся. Страх — наше естественное состояние, он лежит в основе равенства. Хотя мы заключаем договоры и соглашения, творим народы, нации и государства, мы всегда уязвимы друг перед другом. Этот первый страх нас не покидает. По мнению Гоббса, он движет нас к государству и суверену.

Ранние страхи колебались между теми угрозами, которые представлял монарх, и теми, которые представляла толпа; между фигурой анархиста и массой; между сумасшедшим и механическим роботом. Современные страхи соединяют фигуру смертника-подрывника и мусульманских масс. Фигура смертника-подрывника (как в ученых трудах, так и в популярном дискурсе) изолирована, отчуждена и одинока; часто он образован, всегда не в ладах с окружающим миром. Как и анархист, смертник-подрывник может быть об-

¹⁹ Петух в вине, французское блюдо. — *Примеч. пер.*

разован или нет, может происходить из привилегированного слоя или нет, может быть частью сети или нет; но он всегда действует в одиночку. Страх перед террористом-самоубийцей выражает страх перед индивидом, который не может быть полностью известен, перед идеями в уме индивида, — идеями, которые не могут быть стерты посредством окультуривания.

Жизнь с другими людьми в городе, пригороде или в деревне требует мужества, доверия или беспамятства. Мы знаем (хотя и забыли), что, как некогда заметил Гоббс, каждый может убить любого другого. Мы знаем (хотя верим, что этого не случится), что кто-то может выстрелить в «человека X» в школе, или на военной базе, или на парковке у магазина. Мы знаем это, но мы забыли. Мы забыли, потому что доверяем нашим соседям или — чаще — потому что принимаем риск жить так и там, как и где мы живем: потому что мы хотим всех тех вещей, что нам приносят другие люди. Мы забываем об этом, потому что должны вести демократическую политику, иметь мужество, а мужество требует от нас забыть о своих страхах.

Террорист живет нашими страхами, а не только простым страхом смерти. Смертник-подрывник напоминает нам, что мы всегда загадка друг для друга. Смертник-подрывник пользуется ужасом и обещает, что однажды мир может взорваться и что это может стать делом рук одиночки. Террорист — это темная сторона индивидуализма. Мы боимся террора, потому что знаем, что эта сила всегда находится у нас под рукой.

V. Равенство

Труды покойного философа Джона Ролза воплощают одновременно и здравый смысл, и надежды на нечто большее со стороны современного, либерального, светского Запада. Ролз относится к англо-американскому культурному контексту. Его работы лучше всего чувствуют себя в Соединенных Штатах, Канаде, Австралии и в Соединенном Королевстве, но и по всему европейскому Западу у них немало поклонников. Однако амбиции у него были всемирные. Как писал Ролз в «Законе народов», «распространить идею общественного договора на Сообщество народов и заложить общие принципы того, что может и должно быть принято как либеральными, так и нелиберальными (но приличными [decent]) обществами в качестве стандарта регулирования своего поведения по отношению друг к другу»¹. Викторианский лес главных букв выражает прозелитическое тяготение к либерализму в стиле Гладстона. Приказной тон обозначает имперскую бесцеремонность, характерную для сторонников этой формы либерализма. Либералы согласно данному воззрению могут и должны предлагать в одностороннем порядке и безо всяких просьб набор принципов для управления поведением всех и вся. Либеральные принципы — это универсальный стандарт добра, хотя они и не приняты повсеместно. Приличные общества — это те, которые можно принять в рамках либеральных принципов, хотя бы ими и не приняты.

Во всех своих работах Ролз демонстрирует качество, которое либералы называют взвешенностью подхода или прагматизмом, а критики либерализма считают

¹ Rawls J. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. P. vi.

«лицемерием»². Либерализм утверждает свободу, но отрицает свободный выбор. Либерализм утверждает равенство, но создает и поддерживает иерархии. Либерализм хвалит взаимность, но действует односторонне. Либерализм говорит о своей универсальности, но проявляет себя как сельский провинциал. Посреди абстрактных утверждений о принципах, вписанных в Закон народов, Ролз неосознанно находит для этого Закона место и определяет его историю и генеалогию. Закон народов — это не более чем проявление одного конкретного народа, осуществленное в конкретное время и в конкретном месте. На самом деле даже меньше чем одного народа, потому что среди нас есть и такие, кто, проживая в либеральных государствах и сохраняя приверженность свободе, равенству и взаимности, тем не менее имеет более широкие представления о человечестве и более требовательно относится к тому, что нужно для воплощения этих принципов.

С точки зрения Ролза, все дело в том, что народы настаивают на своем собственном праве на признание и уважение и «полностью готовы гарантировать точно такое же признание и уважение другим народам, как равноправным»³. Мир государств может быть миром неравенства, но мир народов может и должен быть миром равенства. Это равенство рухнет в результате столкновения цивилизаций.

Признавая, что в мире существуют не только либеральные народы, Ролз пытается показать, как Сообщество народов могло бы приспособить к делу и «приличные иерархические народы». В этом пункте абстрактные принципы Ролза дают сбой. «Здесь я при-

² *Bhabha H. Of Mimicry and Man // The Location of Culture. L.: Routledge, 2008. P. 122.* Есть также либералы, для которых Ролз недостаточно либерален. В числе такой либеральной критики «Закона народов» статья: *Kok-Chor Tan. Liberal Toleration in Rawls' Law of Peoples // Ethics. 1998. Vol. 108. P. 276–295.*

³ *Rawls J. The Law of Peoples. P. 35.*

веду пример вымышленного нелиберального мусульманского народа, который я назову Казанистан»⁴. Тех, кто знает, как обычно Ролз интеллектуально верен нейтральности, тяготеет к философскому, принципиальному и, кроме того, абстрактному, может удивить, что он наделяет абстрактную конструкцию конкретной географией и религией. Казанистан представлен как один из ряда «станов» и поэтому должен размещаться около Афганистана, Пакистана, Белуджистана⁵. Он может иметь какое-то отношение к Хазарии, древнему иудейскому царству, послужившему Майклу Чабону местом действия его романа «Джентльмены с большой дороги», или к Хаки и Харкизу на карте Майры Калман и Рика Мейеровича, опубликованной на обложке журнала *New Yorker* в 2001 году.

Вначале кажется, что то, как Ролз представил Казанистан, говорит о возможности того, что в числе «либеральных народов» могут оказаться и мусульманские. Он определяет Казанистан как нелиберальный мусульманский народ, тем самым намекая, что может существовать и либеральный мусульманский народ. Но когда он набрасывает полный портрет Казанистана, эта возможность закрывается. Мусульмане, по мнению Ролза, это антитеза либерализма. Они склонны к насилию, войне и империализму. Насилие — просто одна из догм правоверного ислама. Мусульмане подвергают дискриминации принадлежащих к прочим религиям и не допускают их до центральных институтов государства. Мусульмане сами собой не управляют — ими управляют правители. Они подчиняют себе женщин. Вся «приличность» Казанистана объясняется отходом этого народа от того, что Ролз называет «мусульманской нормой». «В отличие от большинства мусульманских правителей, правители Казанистана

⁴ Ibid. P. 5.

⁵ *Jamal A. Moving Out of Kazanistan: Liberal Theory and Muslim Contexts // Muslim Societies and the Challenge of Secularization / ed. G. Marranci. L.: Springer, 2010.*

не стремились к строительству империи и захвату чужой территории», — пишет он. Это потому, что их богословы интерпретировали «джихад в духовном и моральном смысле, а не в военных терминах». И эту интерпретацию Ролз, следуя Бернарду Льюису, считает древней и неортодоксальной. В отличие от других мусульманских стран, в Казанистане царит «просвещенный» взгляд на меньшинства и им позволено служить в армии. Меньшинства в Казанистане не являются «объектами произвольной дискриминации, и с ними не обращаются как с низшими по сравнению с мусульманами существами». Женщины в Казанистане подчинены мужчинам, но «расхождения во взглядах привели к важным реформам в области прав и роли женщин». Казанистан, рассказывает нам Ролз, это «идеализированный исламский народ»⁶.

Комментаторы и обозреватели книги Ролза без колебаний развивали «мусульманские» черты Казанистана. Ролз не уточнял, в какой конкретно форме испытывали дискриминацию женщины в Казанистане, но другие охотно заполнили этот пробел. Дэвид Рейди опознал в Казанистане Оман⁷. Как писал Джон Тасиулас, «если они — женщины, от них могут потребовать носить хиджаб (дресс-код, вынуждающий закрывать тело от макушки до пальцев ног) на людях, им также могут отказать в высшем образовании, а следовательно, и в квалифицированной работе»⁸. Определение

⁶ Rawls J. *The Law of Peoples*. P. 75, 76, 78.

⁷ Reidy D. *Rawls on International Justice: A Defense* // *Political Theory*. 2004. Vol. 32. P. 315.

⁸ Tasioulas J. *From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples* // *Oxford Journal of Legal Studies*. 2002. Vol. 22. No. 2. P. 383. Тасиулас, видимо, не знает, что от мусульманок не требуется закрываться с головы до пят или что скромные одежды требуются от мусульманских мужчин. Он также ошибается, предполагая, что отказ в университетском образовании или профессиональной занятости — нечто исламское.

Казанистана как «мусульманского» народа связало его с целым набором дискриминационных практик, гораздо более тяжелых, чем те, которые можно найти в большинстве мусульманских стран.

Другие комментаторы дают еще более подробные отчеты о Казанистане. Один заявил, что там все шииты, и нафантазировал, что они требуют от всех обязательного и публичного соблюдения поста. «Вроде нет никаких причин, почему бы Казанистану не следовать обычаям, схожим с мухаррамом⁹, и не требовать от всех своих членов участия в данном мероприятии»¹⁰. Следуя той же логике, Майкл Гросс утверждал, что «никто не может помешать» жителям Казанистана использовать ампутацию, т.е. отсечение рук и ног, в качестве наказания. Далее он предлагает подробные описания таких ампутаций. Ариф Джамал отмечает, что хотя «для логики Ролза совершенно необязательно было делать Казанистан мусульманской страной, все же нет ничего удивительного» в том, что Ролз сделал ее именно такой. «Возможно, Казанистан скроен по модели современного Пакистана, в конституции которого имеются точно такие же казанистанские правовые требования»¹¹. Делать Казанистан мусульманским было неудачной идеей, отмечает Джамал, так как кто может подумать, что «есть неизбежная связь между религиозными убеждениями и публичной политикой» или, точнее, что «в исламе есть нечто враждебное либерализму (а может, в либерализме — исламу)»¹². Гросс

⁹ Один из четырех «запретных месяцев» в исламе, в которые еще до принятия ислама арабы-язычники соблюдали некие особые правила: не убивали, не вели войны и не охотились около Каабы. — *Примеч. пер.*

¹⁰ *Beers N. Reconstructing Rawls: On the Nature of a Truly Decent Hietarchical Society.* <<http://www.sewanee.edu/philosophy/Journal/Archives/2002/Beers.htm>>.

¹¹ *Jamal A. Moving Out.* P. 83.

¹² *Ibid.* P. 85.

сформулировал это еще более эмоционально, заявив, что либерализм и исламский закон не ладят друг с другом на фундаментальном уровне. Когда же они все же приходят к согласию, то это согласие оказывается результатом западного либерального влияния¹³.

Все эти утверждения (а есть и другие) больше объяснены своим существованием фантазии их авторов, нежели исламу. Ролз был лаконичнее при представлении своего воображаемого государства. Конструкция Казанистана в его исполнении вызывает вопросы, остающиеся без ответа из-за ограниченности его описания. Какова история Казанистана? Был ли Казанистан колонией? А что насчет его экономики? Отсечение истории приводит не только к осуждению ислама, но и к снятию вины с Запада.

Воображаемое мусульманское государство Ролза больше рассказывает нам о Западе, нежели об исламе. Проблемы, которые он находит в своем выдуманном Казанистане, отражают пороки и несправедливость либерального режима, ставшие более очевидными и более опасными за годы, прошедшие с написания данного труда. Наследие колониализма меркнет перед экономическим и социальным неравенством настоящего при якобы не-иерархическом либеральном порядке.

Рассмотрим фразы, которые Ролз использует для обвинения ислама. Мусульманские государства по своему характеру склонны к насилию и империализму, они стремятся к «экспансии и территории». Эта характеристика империи, чей расцвет пришелся на далекое прошлое, преспокойно обходит молчанием

¹³ Gross M. Doctors in the Decent Society: Torture, Ill-treatment and Civic Duty // Bioethics. 2004. Vol. 18. No. 2. P. 181–203. См. особенно P. 184–185, 200. Мнение Гросса ясно представлено, и статья направлена в первую очередь против практики пыток в Израиле. Однако это загадочным образом сочетается с неправильным представлением об исламе и похожими ошибками, включая перевод понятия *hudud* (предел) как «действия против Бога».

имперскую экспансию последующих столетий. Становление империй и их территориальная экспансия имеют отношение — в предшествующую нашей эпоху — к либеральным народам, в том числе Британии, Франции и Соединенным Штатам. Либералы и либеральные теоретики (Джеймс и Джон Стюарт Милли, Майкл Уолцер и Майкл Игнатъевф) принуждали их к этому¹⁴. Весьма потешно после этого слышать, как мусульманские народы связываются с империалистической войной против либерального Запада.

Отсечение истории становится еще более важным, если посмотреть на экономическое измерение Закона Народов. «Обязательства взаимовыручки», пишет Ролз, побуждают благополучные общества помогать обществам, обремененным долгами, но «такие общества не являются ни либеральными, ни приличными». Когда прежде обремененные долгами общества оказываются приняты в компанию либеральных и приличных, они «могут быть все еще относительно бедными». Ролз не позволяет им выражать недовольство экономическими последствиями несправедливости, допущенной по отношению к ним в прошлом. Как только «каждый народ получает свое собственное либеральное или приличное правительство, эти чувства перестают быть оправданными». По-прежнему обремененные долгами народы вольны решать сами, какое «значение и важность» имеет для них материальное богатство. Если они не удовлетворены, то могут «увеличить долю своих сбережений» или «взять в долг у других членов Сообщества народов». Ролз не говорит, что им делать, если они голодают.

Недавняя история Европы свидетельствует о неадекватности данных мер. Сбережения и то, что неолиберальная экономика называет «мерами жесткой экономии», только увеличивают нищету. Одалживание, когда оно возможно, усиливает зависимость. Со-

¹⁴ *Mehta U. Liberalism and Empire. Chicago: University of Chicago Press, 1999.*

веты, которые Ролз дает в ответ на разные истории неравенства, подходят только воображаемому Казанистану. Они менее убедительны на улицах Афин или Рио, Лиссабона, Рима или Барселоны.

Столь же смешные советы звучат при обсуждении того, как надо обращаться с женщинами и меньшинствами. Утверждение Ролза, что «расхождения во взглядах привели к важным реформам в области прав и роли женщин», легко прилагается к либерально-демократическим государствам Запада, как и к «идеализированным мусульманским народам». Ничего больше того и нельзя вменить в заслугу либерально-демократическим режимам. Здесь, на Западе, женщины по-прежнему зарабатывают меньше мужчин; при работе от них ожидают исполнения традиционных ролей; они по-прежнему подвергаются самым разным унижениям и оскорблениям; и у них по-прежнему отсутствует весь набор прав, привилегий и обязанностей, которые имеются у мужчин. В то время как я пишу это, тунисский исламист Али Ларайед утверждает, что необходимо ввести квоты на представительство женщин в парламенте, «пока они не обретут своего голоса», — предложение, равносильное политическому самоубийству любого кандидата на выборах в Соединенных Штатах¹⁵. В отношении женщин либерально-демократические режимы не могут откровенно потребовать большего, чем Ролз требует для Казанистана, — чтобы расхождения во взглядах привели к важным реформам.

Ролз знает, что женщины на Западе при либеральном порядке «несли и продолжают нести несправедливо распределенное бремя в деле воспитания, питания и заботы о своих детях». Эта несправедливость усугубляется «законами, регулирующими развод» (Ролз в меньшей степени готов признать несправедливость за пределами семьи, в публичной сфере либерально-демократических государств). Он, однако, не дает

¹⁵ New York Times. 2011. January 21.

этому знанию о неудаче Запада возможности скорректировать свое утверждение о связи ислама с подчинением женщины или спросить, с чем же таким связаны Запад и либерально-демократические государства. Диспропорция между мусульманским миром и Западом столь велика в немалой степени потому, что Ролз противопоставляет друг другу идеал, т.е. идеально либеральный Запад, и настоящий мусульманский мир (и не в лучшем его проявлении); и потому, что он помещает добродетели мусульман туда же, куда и провалы Запада, — в прошлое.

То же касается и меньшинств. Ролз признает, хотя и в примечании, что в мусульманских странах терпимо относятся к религиозным меньшинствам. Эта веротерпимость, однако, твердо ассоциируется с прошлым, со временами Османской империи. Преследование религиозных меньшинств на Западе также твердо ассоциируется с прошлым, хотя Холокост является живым напоминанием об обратном. Либеральные режимы Запада еще меньше берутся в расчет при рассмотрении относительной терпимости к этническим и расовым различиям. По этому критерию даже самому наивному апостолу трудно счесть Запад местом свободы и равноправия. Структуры расовой и этнической несправедливости не только составляли часть либерального прошлого; они — часть либерального настоящего. Особо смущает вопрос о религиозной терпимости, так как либеральные государства продолжают дискриминацию своих мусульманских граждан. С учетом истории немногие либерально-демократические режимы могут претендовать на то, что обращались с религиозными, этническими и расовыми меньшинствами как с равными. Принимая же во внимание свое настоящее, они должны со всей откровенностью признать, что и сейчас они не больше чем «приличные иерархические режимы». (Более требовательные из них могут также поинтересоваться, а способны ли иерархические государства вообще быть приличными.)

«Закон народов», как и «Столкновение цивилизаций» Самуэля Хантингтона, перечисляет несколько цивилизационных категорий, но фокусируется прежде всего на одном различии и одном делении между исламом и Западом. Хотя и тот и другой «высокоорганизованы», хотя они занимают первые два ранга цивилизационной лестницы Ролза, хотя они оба относятся к тому, что Ролз называет «упорядоченными народами», но все-таки мусульманский Казанистан и секулярный Запад, «приличный иерархический народ» и «либеральные народы», по определению Ролза, фундаментально друг другу противоположны. Их представления о справедливости «находятся на противоположных полюсах»¹⁶.

Трудность вовсе не в том, что Ролз признал, что народы или цивилизации отличаются по своей способности ценить свободу, обеспечивать равноправие или осуществлять правосудие. Нужно быть благостно слепым, чтобы не заметить, как цивилизации потерпели поражение в достижении этих заслуживающих восхищения целей. Есть множество цивилизаций, в которых люди и не свободны, и не равны. Есть много мест на Земле, как дома в США, так и за границей, где торжествует несправедливость. Проблема не в том, кого Ролз выбрал для осуждения, а в том, кого он хвалит.

Ролз распределяет народы по рангам, в которых за либеральными следуют «приличные иерархические народы», а другие, еще более неудачливые, оттесняются в самый конец. У каждого народа единообразный характер. Деление мира по Ролзу подразумевает, что либеральные государства правят «высокоорганизованными народами» и что эти последние придерживаются, за редкими и аномальными исключениями, тех принципов, которые он выдвинул. Он сам называет их «знакомыми принципами» для «либерально-демократических обществ».

¹⁶ Rawls J. The Law of Peoples. P. 67.

Ролз отказывается признать, что в рамках любых народов и цивилизаций существуют конфликтующие идеи, концепции, партии, интересы, идеалы и цели. У каждого были свои недостатки и слабости, которые ему приходилось преодолеть. Ролз был моим соотечественником и согражданином, однако мы, судя по всему, глядим на совершенно разные миры. Многие годы после его смерти наш народ продолжает вести культурные войны, все еще пытается достичь тех добродетельных целей, которые видит совершенно поразному.

Ролз согласен на уступки реальности, но это делает его построения еще более, а не менее проблематичными. Он утверждает, что либералы могут и должны взять за основу предложенные им идеалы. Если меньшинства по-прежнему подвергаются дискриминации, но им позволено служить в армии, то такое положение дел можно принять. Если ведется долгая борьба за реформы «в области прав и роли женщин», то и такое положение их субъекта надо принять. Если у народа есть правители, а сам он не правит, но его правительство все же выказывает некоторое уважение к закону, то этих правителей надо принять.

Таким образом, против «Закона народов» можно выдвинуть два возражения. Если мы принимаем аргумент Ролза, что народ, чьи социальные формы жизни мы осуждаем, все-таки имеет свое место в мире и вызывает какую-то долю почтения и уважения, то мы можем и должны отказаться от продвижения единых стандартов для всех. Данное требование усугубляется, если мы способны восхищаться социальными формами жизни, которые считаем чужими или предпочитаем их не практиковать; и оно становится еще более оправданным, если мы верим в «равноправие народов». Если, с другой стороны, мы совсем отвергаем построения Ролза на основании того, что они пытаются протащить с собой сфальсифицированную историю и скрывают провалы либерализма, то мы можем и долж-

ны отвергнуть идеализацию либеральных режимов, которая только способствует сохранению слепоты к их ошибкам.

В «реалистической утопии» Ролза «либерально-демократические народы» занимают верховное положение среди «высокоорганизованных народов». Их ценности и практики являются стандартами. Вопрос не в том, насколько адекватны эти стандарты, а в том, какая степень отхождения от них допустима. Для определения этого, вероятно, потребуется точно такая же работа, как и та, что была проделана, чтобы наделить либеральные режимы особыми привилегиями и освободить их от детального рассмотрения, но только в отношении мусульман, ислама или мусульманского вопроса.

Казанистанцы тоже могут задаться своими вопросами в отношении Закона народов. Они могут спросить, дано ли им право творить ту культуру, которую они сами себе избрали, выстраивать свою экономику и политическое общество, применимы ли к глобальному экономическому порядку, в который они включены, стандарты справедливости; поинтересоваться, является ли распределение богатства между странами справедливым. Они могут заявить, что ни одна либерально-демократическая страна не удовлетворяет даже самым скромным требованиям приличия, если ее народ умирает с голоду или не имеет жилья; сказать, что универсальные стандарты приличия требуют, чтобы неравенство в богатстве было ограничено очень узким коридором; предположить, что институт закята¹⁷ (отлитый, конечно, в другие культурные формы) необходим для защиты человеческого достоинства, которое само по себе является правом человека.

¹⁷ «Закят» обычно переводят как «милостыня» или «благотворительность» (charity). Как и милостыня, это обеспечение нуждающихся. Сайид Кутб, однако, настаивает, что закят — это не «благотворительность», а «право» и что обеспечивать закят — это нравственная и политическая обязанность.

Отождествление ислама с иерархией (хотя бы и «приличной») в Казанистане Ролза лишает силы один из самых могучих критических вызовов, поднятых мусульманским вопросом: вопросом о равноправии. У этого вопроса множество измерений. Есть вопрос о равенстве мусульманских граждан в либерально-демократических режимах, в которых Ролз надеялся построить свою реалистическую утопию. Есть требование равноправия, национального и индивидуального, выдвинутое мусульманами в отношении колониальных и постколониальных держав. Есть вопрос, поднятый Малкольмом Иксом и переходом в ислам многих афроамериканцев, о том, какая религия более привержена равноправию или способна наиболее эффективно его продвигать. Есть вопрос о месте равноправия в мусульманской мысли и практике.

Те труды по философии и политике, в которых рассматривалось отношение ислама к либерализму, обычно приходили к выводу, что либерализм предполагает спектр прав, не все из которых можно найти в исламе. Неважно, что служит стандартом для сравнения — Всеобщая декларация прав человека, или теория справедливости Джона Ролза, или менее полно определяемый западный здравый смысл, но во всех случаях предполагается, что на Западе имеется полный список прав человека, что эти права там полно и правильно понимаются и что нигде больше их не найти.

Эта уверенность с трудом соотносится с той политикой, которую Запад ведет в наше время. Новые требования, некогда признаваемые нелепыми, появляются в рамках борьбы за права. Право любить того, кого хочешь, право решать, кому доверять решение о жизни и смерти, все еще обсуждаются, все еще служат объектом борьбы на Западе. Мы на Западе все еще боремся — и нередко на городских улицах — за справедливость наших экономических систем. Возможно, когда мы сталкиваемся с другим народом, вопросом должно быть не «есть ли у них все наши права?», а «есть ли у нас все их права?».

Когда Джон Ролз определял иерархичность как нечто враждебное либеральным народам, в той стране, где он писал, разрыв между богатыми и бедными увеличивался. Практическое равенство все больше отдалялось. Равенство перестало быть идеалом. Было много защитников свободы, но мало кто говорил о равенстве. Никто в американской политике не осмеливался утверждать, что они как-то связаны. Равенство, если о нем вообще говорили, рассматривалось как формальный политический вопрос, никак не связанный с экономическими нуждами.

Франклин Рузвельт думал иначе. Он объявил накануне Второй мировой: «Я хочу попросить, чтобы никто не защищал такую демократию, которая, в свою очередь, не защищает всех граждан нашей страны от нужды и лишений»¹⁸. Для Рузвельта, как и для многих в Америке, демократия требует внимания не только к благосостоянию «экономики», но и к благосостоянию каждой отдельной семьи. Действующая демократия тогда зависела от граждан, которые были не только формально, но и практически равны, которые имели достаточно средств не только для выживания, но и для сохранения достоинства.

Сайид Кутб известен на Западе прежде всего тем, что его работы служат источником вдохновения для террористов, что он был одним из видных «братьев-мусульман», образцовым экстремистом, приверженцем священной войны. Это правда, но не вся. Достаточно почитать только часть работ Кутба, чтобы понять, что нам нечего противопоставить его критике неравенства и его заботе о человеческом достоинстве. В современной арабской и мусульманской мысли много защитников человеческого достоинства. Я привожу пример Кутба, потому что у него мы должны научиться скромности. Даже у этого нетерпимого, фанатичного

¹⁸ *Roosevelt F.D. Fireside Chat 16. Miller Center Presidential Archive.*

человека есть чему поучиться в том, что касается прав человека, человеческого достоинства и равенства.

Заинтересованность Кутба наиболее очевидно проявилась в его работе «Социальная справедливость и ислам», которая впервые увидела свет в 1949 году. Название звучит непривычно для начала XXI века, потому что словосочетание «социальная справедливость» более приличествует квакерскому «Обществу друзей», нежели «Братьям-мусульманам». Сама работа тоже может показаться странной тем, кто читал книгу Пола Бермана о Сайиде Кутбе как интеллектуальном вдохновителе джихада, или тем, кто видит, как «Братья-мусульмане» сражаются с современностью и всеми ее плодами. Кутб не пытался возродить культуру мусульманской общины времен пророка. Он не подводил глаза сурьмой; он носил темный костюм и галстук. «Социальная справедливость и ислам» никак не связана с наказанием для воров, побиванием камнями или тем, как женщины должны закрывать свои волосы. Эта работа — о равенстве.

Кутб писал, что женщины «совершенно равны мужчинам», что образование для женщин не просто возможно, а обязательно. Он считал присутствие женщин на работе само собой разумеющимся. Он признавал задолго до того, как эта идея распространилась среди западных феминисток, что рабочее место должно быть местом, на котором женщинам так же комфортно, как и мужчинам, и где никто не подвергается сексуальным домогательствам¹⁹. Признание этой проблемы придает книге современное звучание, хотя она была написана до «Загадки женственности» Бетти Фридан. То же касается и интереса Кутба к природопользованию. Как и многие религиозные мыслители, Кутб считает заботу о земле поклонением Богу. Коран требует, чтобы часть доходов от добычи полезных ископаемых и другой

¹⁹ *Qutb S. Social Justice and Islam / transl. J.B. Hardie. Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1953. P. 73, 76, 77.*

деятельности направлялась в общий фонд. Кутб видит в этом, что Коран признает необходимость возмещения ущерба, который наносит подобная деятельность, а также то, что земля в первую очередь принадлежит Богу, а не человеку.

Эта забота распространяется и на животных. Кутб напоминает истории о Мухаммеде, в одной из которых он хвалит человека, напоившего умиравшую от жажды собаку, а в другой — осуждает женщину, которая отказала в пище кошке. Мусульмане спрашивают: «Будет ли нам награда за животных?», и Мухаммед отвечает: «Такая награда будет за каждое живое существо»²⁰.

Но главное, чему посвящена «Социальная справедливость и ислам», — это экономика. Экономические рекомендации Кутба просты. Он писал в разгар холодной войны и, как многие его современники, имел в виду и коммунистическую альтернативу. Более того, он жил при «арабском социализме» Насера. Кутб поддерживает частную собственность и свободный рынок. (Мусульманские мыслители почти всегда их поддерживают.) Он приводит классическое соображение о том, что занятие Мухаммеда торговлей доказывает: торговля — это уважаемый образ жизни, но также указывает и на другие доводы. «Ислам, — пишет он, — не требует обязательного экономического равенства в узком смысле этого слова». У людей разные таланты и способности, следует поощрять лучшего. Кто-то работает больше — этих людей следует вознаграждать. Обязательное равенство, утверждает Кутб (в очень знакомых фразах), подавит творчество и экономический рост. Коммунисты призывают к «равенству заработка», но «коммунизм показал свою неспособность достичь этого равенства». В конечном счете, уверен Кутб, важны не деньги. Истинное равенство, человеческое равенство — это не вопрос денег²¹.

²⁰ Qutb S. Social Justice and Islam. P. 99–100.

²¹ Ibid. P. 47–49.

В этом смысле, как и в прочих, Кутб выражает мнение, входящее в набор американского здравого смысла. Идеалом служит политическое, а не экономическое равенство. В общественной жизни люди тоже должны рассматривать друг друга как равных — носителей общей человеческой природы. «Все люди созданы равными». Они остаются равными, верим мы, хотя один может быть богаче, знаменитее, атлетичнее и образованнее. Они должны обращаться друг с другом на равных, несмотря на эти различия.

Это кажется нам довольно простым, но некогда подобные соображения изменили политику и облик мира. И это может случиться снова. Французская и, в большей степени, Американская революции привели не только к смене правительств — они поменяли людей. Люди перестали думать, что тот, кого называют лордом, или графом, или королем, может предъявлять к ним какие-то требования. В Америке правами овладевали, их укрепляли и растили во время (или задолго до) революции. Томас Пейн писал: «Если я спрошу любого в Америке, хочет ли он быть королем, он в ответ спросит меня, не принимаю ли я его за дурака»²². Далее он говорит, что американцы мудрее других только в одном отношении: они знают свои права. Французы изучили свои — и потеряли их: они видели, как восстанавливается монархия; они видели империю Наполеона. Американцы оставались демократами и республиканцами. Однако именно французы дали слово правам человека и гражданина, утверждая в первой статье своей Декларации 1789 года этих самых прав, что не только все люди рождаются свободными и равными, но и остаются такими. Либеральные революции признавали «святое и нерушимое» право собственности. Боясь власти государства, они строго ограничили возможности государства отнять частную собствен-

²² *Paine T. Common Sense, the Rights of Man and other Essential Writings. N.Y.: Penguin, 2003. P. 233.*

ность. Если Кутб и является антитезой либерализму, то не по этим вопросам²³.

Кутб согласен с равенством людей. Он защищает право частной собственности и протестует против захвата частной собственности государством. По его мнению, это ведет к коррупции и чрезмерному разрастанию государства. Если у одного доход больше или немного больше вещей, это не проблема, пишет Кутб, пока подобные различия не вредят политическому и социальному равенству. Подобные диспропорции нормальны, «пока они не выходят за разумные пределы». Кутб высказывает практические соображения о том, какими могут быть эти разумные пределы. «Когда, например, американский рабочий имеет свой дом с горячей водой, электричеством и газом, своим радиоприемником и своим частным автомобилем... это не роскошь, пока Белый Дом является домом президента». Но, пишет он, когда у миллионов нет чистой проточной воды, то «несомненной роскошью» является то, что немногие пьют привезенную из-за границы воду *Evian*²⁴.

Практичность Кутба распространяется и на его рассуждения о банальных требованиях справедливости в экономике. Работник получает заработную плату. Но «недостаточно», чтобы ему просто полностью выплачивали эти деньги, пишет Кутб, «ее должны выплачивать вовремя». Он приводит прямую и житейскую цитату слов пророка — «плати нанятому тобой работ-

²³ В своей книге «Враг в зеркале» Роксанна Эйбен исследует, и более тщательно, чем я здесь, насколько критично Кутб осмысляет западные принципы и практики, включая либеральную теорию. См.: *Euben R. The Enemy in the Mirror*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. Эндрю Марч предлагает прочтение Сайида Кутба, в котором выявляется сходство между либеральным подходом и подходом Кутба. См.: *March A. Taking People as They Are: Islam as a 'Realistic Utopia' in the Political Theory of Sayyid Qutb // American Political Science Review*. 2010. February. Vol. 104. No. 1. P. 189–207.

²⁴ *Qutb S. Social Justice and Islam*. P. 161.

нику его деньги до того, как у него высохнет пот»²⁵. Работник, со своей стороны, должен выполнять требуемую от него работу и делать это как можно лучше.

Человек, работающий тяжело и честно: мелкий предприниматель, владелец магазина полезных товаров, фермер, шахтер — любой, кто занят делом — может работать тяжело и хорошо, но все равно закончить свои дни в бедности. Может случиться неурожай; цены могут рухнуть; сами товары могут выйти из моды. Мы все зависим от милости безличных экономических сил. Бедность может быть результатом индивидуальной неудачи, но, как замечает Кутб, бедность зависела бы только от нас, будь люди ангелами. Изменения в природе и в рынке могут разорить работающего изо всех сил так же, как и лентяя, и сокрушить мудрого так же, как и дурака.

Кутб признает, что бедность вредит не только телу человека, но и его душе. «Он испытывает нужду в пище, и поэтому он унижен; ибо нет нужды более унижительной». Если он вынужден обращаться за милостыней ради себя и своей семьи, «то он лишается самоуважения, теряет его навсегда». Для подателя милостыни все обстоит лишь немногим лучше. Милостыня может быть добродетелью, но ощущается как порок. Милостыня заставляет стыдиться подателей милостыни, видящих нищету, которую бедняк хотел бы скрыть. Милостыня заставляет стыдиться ее подателей, знающих, что они берут ее не только из плодов труда и умения, но и из того же самого везения, которое другим несет бедность. За милостыней приходит жалость, а жалость — это обмен, который умаляет обе стороны.

Джордж Катеб, как и Ролз, — из числа тех западных философов, что с подозрением относятся к организованной религии (в случае Катеба — вообще к любой) и преданы идее о свободе индивида. Он предлагает свое

²⁵ Ibid. P. 141.

видение защиты человеческого достоинства²⁶. Катеб полагает, что человеческому достоинству угрожают те, кто заботится о достоинстве животных. Он также видит угрозу человеческому достоинству в призывах к перераспределению. Катеб признает, что бедность разрушительна и унижительна. Он признает, что различия в благосостоянии не всегда (и даже не часто) плод умения или заслуг. Часто такие различия не больше и не меньше как дело случая. Однако он настаивает на том, что имущественные права «священны и нерушимы», и даже на том, что призывы к большей благотворительности ведут к отклонениям: Питер Сингер, который утверждает, что бедность можно уничтожить, если только богатые предпочтут давать больше, представляет собой большую угрозу человеческому достоинству, чем сама бедность. Практические соображения о еде и крыше над головой разбиваются о принципиальные требования. И Катеб не одинок. У идеи, что имущественные права «священны и нерушимы», много последователей.

Тезис о священности имущественных прав можно защищать только двумя способами. Первый — это обожествление рынка. Невидимая рука становится Невидимой Рукой божества, которое если и не Всеблагое, то, по крайней мере, Всемогущее и заслуживающее всей нашей любви и поклонения. Эта вера, которую нечасто озвучивают открыто, кажется, определяет большинство представлений о рынке. Второй довод в пользу имущественных прав как нерушимых оборачивается чистой ловкостью рук. Давным-давно Локк заявил, что вы можете убить вора, который никак вам лично не угрожал, потому что, забирая ваши деньги, он уже показал желание забрать вашу жизнь. В этом утверждении много извращенной логики. Вор, который никому не угрожал, убит; убийца, который ударил первым, не испытывая угроз своей жизни, прощен, и

²⁶ *Kateb G. Human Dignity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

прощен заранее. Извращенность, о которой идет речь, состоит в том, что нам предлагают приравнять деньги к человеку. По расчету Локка даже небольшая сумма денег стоит человеческой жизни. Деньги больше не инструмент для людей, нечто, что они используют. Деньги больше не символ, даже не символ имущества. Деньги — это символ всего человека. Деньги больше не представляют некую ценность — столько-то хлеба или столько-то байт, они представляют неисчислимую ценность человека.

У Локка было оправдание, которого недостает современным либералам. Он мог сказать, что имущественные права священны и нерушимы, потому что его идея собственности включала и права, и живое тело человека. Мы же не думаем о собственности таким образом. Для нас собственность — это материальные предметы, богатство или имущество: как раз все те вещи, которые не составляют тела. «Моя собственность» — не значит «мое право на свободу слова» или свободу собраний или любое другое право. Это значит — «мои вещи». Идея «моего священного и нерушимого права на мои вещи» кажется по меньшей мере преувеличением — возможно, лишенным какого-либо достоинства. Мои нерушимые «лубутены»? Мои священные права на ботокс? Странно, что кто-то, так заботящийся о человеческом достоинстве, может защищать то, чем владеют столь немногие люди.

Возможно, все же есть некоторая связь между имуществом людей и их достоинством. Эти отношения весьма интересного свойства: они становятся крепче по мере уменьшения имущества. Христианское учение признает, что «вдовья доля» превосходит обильную собственность богача. Людей больше шокируют кражи у бедняков, чем у богачей. Так и должно быть. Воровство — преступление в обоих случаях, но воровство у бедного наносит больший ущерб. Жизнь бедняка ненадежна. Воровство может стереть разницу между едой и смертью от голода, лекарством для больного и

его отсутствием, кровом над головой и небом. Даже меньшие опасности сильнее вредят бедняку. Бедняк переносит каждую потерю тяжелее хотя бы потому, что у него просто мало что есть. Достоинство зависит (хотя и не должно) от способности поддерживать видимость, от возможности казаться равным, не показывать свою уязвимость или несчастья всем прохожим. Богатый человек может поменять рубашку, или галстук, или пару обуви (даже застрахованный самолет или яхту). Речь о достоинстве тут даже не заходит. Для бедного человека проблемой может стать замена украденной куртки.

Когда собственность считают священной и нерушимой, это не защищает человеческое достоинство: это его умаляет. Это возносит материальные ценности выше человеческого достоинства, выше индивидуальных прав. Некогда рабовладельцы настаивали на своем священном и нерушимом праве на человеческое «имущество». Сейчас это выглядит шокирующим извращением, но это не более извращенно и не более шокирующе, чем защищать собственность, которая позволяет ставить человеческое достоинство — и человеческую жизнь — под угрозу. Изменив классическое либеральное определение собственности и поставив собственность выше личности, мы исказили значение либерализма.

Классические либералы считают, что бедность — это не этическая проблема в первую очередь; это экономическая и политическая проблема. Бедность в первую очередь это не частная проблема, а государственная. Наличие нищих — позор для страны.

Кутб, как и многие до него, боялся последствий большого разрыва между богатыми и бедными. Бенджамин Дизраэли, великий британский консерватор, писал о двух нациях, «между которыми нет взаимодействия и нет симпатии... они управляются по-разному, и... не управляются одними и теми же законами... это богатые и бедные». Задолго до него Макиавелли утверж-

дал, что бедные хотят лишь избежать угнетения, а богатые и могущественные хотят только угнетать.

Ответ на это часто состоял в том, что бедные всегда пребудут рядом и что благотворительность — средство спасения души. Благотворительность, раздача милостыни могут быть дорогой к личному искуплению, но это опасная политика. Милостыня — это не отношения между равными. Это отношения между имущими и неимущими. Милостыня — признак того, что равенства нет.

Есть на Западе и такие, кто признает бедность — или, если угодно, «неравенство дохода» — не этическим, а политическим вопросом. Великий экономист-рыночник Милтон Фридман утверждал, что нелепо требовать от бедняков доказательств того, чего они заслуживают, а чего — нет, и тратить государственные деньги на изучение списка покупок, продуктов на кухне, семейного бюджета и пищевых привычек тех, кто сидит на пособии по безработице. Фридман не верил в пособия, как и в любую милостыню. Он утверждал, что решение обеспечить достойную жизнь — это выбор, который делают рациональные индивиды в своих собственных интересах. Эти интересы можно понимать весьма широко: от желания уменьшить преступность, ассоциируемую с бедностью, дать людям образование до желания уничтожить бездомность, потому что она уродлива. Эти интересы не обязательно хороши, или благородны, или этичны, но они рациональны. У рациональных индивидов есть рациональные причины хотеть покончить с проблемой бедности. Они не должны делать это, навязывая свои моральные взгляды другим людям или действуя так, как будто их богатство дает им право контролировать решения других. Если бедному нужны деньги, говорил Фридман, тогда просто дай их ему и ничего к этому не примешивай.

Фридман и Кутб — полные противоположности. Один — экономист свободного рынка, ратующий за индивида и за индивидуальный выбор. Другой — осно-

ватель религиозной общины, озабоченный тем, что Бог нам предназначил. Однако оба признавали, что частный, личный и моральный ответы не разрешат проблеме бедности. Бедность можно излечить, если подходить к ней не как к этическому вопросу, а как к экономическому; не как к личной неудаче, а как к политической проблеме. Оба считали, что действия безличных экономических сил влекут за собой значимые для людей последствия. Достойные, работающие и интеллигентные экономические акторы могут обнищать в результате непредсказуемых божественных или человеческих актов (отключение электричества, компьютерный сбой, внезапная буря, засуха или перемена вкуса). И тот и другой не доверяли государству и власти правительства, но оба соглашались, что государство может играть важную роль в решении проблемы бедности и что оно должно это делать простым и прямым способом.

Обсуждение экономики у Кутба явственно было обращено на условия существования в современном мире. Он ориентировался на Коран, но при этом признавал современные технологии и отвечал на их вызовы. Рассматривая коранический запрет на дачу денег взаймы под проценты, он заметил, что «в нынешнее время есть и другая явная причина запретить ростовщичество»²⁷. Способность некоторых обогащаться за счет денег, которые у них уже есть, расширяет пропасть между богатыми и бедными. Когда деньги растут безо всяких усилий, богатый, уже далекий от отчаянных нужд бедняка и терзаний среднего класса, еще больше от них отдалается.

Идеи Кутба в области экономики содержат скрытую критику западных представлений о пособии по безработице. Обеспечивать любому гражданину достойную жизнь — это не значит заниматься благотворительностью; это значит просто делать то, что необходимо для достижения политического равенства. Обеспечение

²⁷ *Qutb S. Social Justice and Islam. P. 150.*

политического равенства — политическая необходимость. Добиться того, чтобы все, кто умер в стране, были достойно похоронены (даже если они чужестранцы), не значит заниматься благотворительностью; это признание достоинства, которое принадлежит всем человеческим существам: последнее одобрение сосуда, в котором содержалась душа.

Нет сомнений в том, что у Кутба были политические и теологические взгляды, которые у демократа или секуляриста вызвали бы возражения. Но это верно и в отношении многих других, чьи книги мы читаем, используем и даже канонизируем. Почему бы нам не взять то, что есть ценного у Кутба, и просто отставить в сторону все остальное — как мы делаем с Платоном и Гегелем, Аристотелем и Локком? Тому есть две причины, я полагаю. Первая причина довольно неубедительная, но, как ни странно, широко принятая. Многие, судя по всему, думают, что существуют хорошие политические мыслители и плохие; что хорошие всегда хороши, а плохие неизменно плохи. Осуждение Хайдеггера и Карла Шмитта кажется естественным: ведь как можно доверять политическим воззрениям человека, сотрудничавшего с нацистами? Однако если отыскать плохих философов довольно легко, то найти безусловно хороших оказывается труднее. Проклятия Платона в адрес демократии и служение Аристотеля тиранам могут показаться фактами далекого прошлого (и, следовательно, легко прощаемыми), но осуждение Ханной Арендт черных студентов и движения за гражданские права не так-то просто отнести на счет непросвещенности эпохи. Если вникнуть поглубже, то придется признать, что великий республиканец Локк был настолько несовершенен, что даже защищал рабовладение и проклинал католиков. Поборник свобод Милль был меньше готов защищать свободы колонизированных индейцев и малообразованных рабочих.

Нет никакой пользы читать труды по философии, особенно канонические, сохраняя наивное и ошибоч-

ное благоговение фундаменталиста. Пока теоретики живы, они спорят и читатели спорят с ними. После того как смерть делает невозможной перемену их взглядов, читатель вынужден читать их критически: игнорируя или осуждая что-то из написанного ими, принимая другие работы или фрагменты как полезные и блистательные. Возможно, неспособность видеть, что есть полезного и ценного в Кутбе, — еще один пример весьма распространенного порока, извращенной жажды чистоты мысли.

У него можно найти кое-что, кроме чистоты, сбившейся с курса. Честное чтение Кутба поднимает вопросы, трудные для людей Запада, особенно для американцев и для французов, которые по-прежнему клянутся в верности Свободе, Равенству, Братству. Они вынуждены будут признать, что изменили идеалу равенства. Им придется слушать мусульманских критиков, таких как Кутб, и западных критиков, таких как Ален Бадью, Питер Сингер и Стефан Хессел. Им придется сознаться, что человек без денег для них — немного меньше, чем брат. Им придется признать, что неравенство — это враг свободы.

Размышления Кутба о благотворительности, собственности и требованиях равенства тоже вызовут особенно трудные для светских левых вопросы. Секуляризм стал настоящей религией и обзавелся своими собственными фундаменталистами. Насмешки Кристофера Хитченса или Билла Махера бессильны против веры тех, кто кормит бедных, утешает наркоманов и дает кров бездомным. Джон Дикулио напоминает нам, что верующие часто делали то, что государство и большая часть граждан делать не станут: они служили самым униженным, самым отчаявшимся и недостойным²⁸. Тех, кого не принимают социальные службы, все еще кормят у дверей церкви.

²⁸ *Dilulio J. Godly Republic. Berkeley: University of California Press, 2007.*

Как для верующих, так и для неверующих вопрос должен заключаться не в моральном статусе индивида: заслуживает он чего-либо или не заслуживает. Скорее, речь идет о свойствах нашего политического режима. Уважается ли в нем достоинство живущих? Верен ли он идеалам свободы, равенства и братства? Живем ли мы в стране равных? Или просто, как мог бы спросить Джон Ролз, в приличном иерархическом обществе?

VI. Демократия

В декабре 2010 года народ Туниса поднялся против авторитарного режима своей страны. На стыке зимы и весны 2011 года египтяне вышли на улицы, скандируя антиправительственные лозунги. Их встретили водяные пушки на мостах через Нил — и они образовали сердце нации на площади Тахрир. В то время как я пишу эту книгу, люди сражаются с авторитарными правительствами в Сирии, Йемене и Бахрейне. Они поют «шааб хурри, шааб хурри», призывая сами себя стать *шааб хурри*, свободными людьми. Каждая из этих революций зовет к демократии. В Тунисе, Египте и Ливии демократические институты уже обретают свою форму. Те, что образовались тайно и были скрыты от глаз правительства, заявили о себе. Построение демократии — трудное дело, это значит всегда быть в оппозиции, часто проигрывать, но все-таки люди, стоявшие на площади Тахрир, в Манаме, в Мисурате и Дараа¹, уже проделали большую работу. Они обнажили фальшь.

Незадолго до своей смерти Жак Деррида написал книгу под названием «Voyous», что перевели на английский язык как «Rogues» («Изгой»)². Имя отсылает к тем, кого Деррида считал врагами демократии: Соединенным Штатам и исламу. Упреки Деррида, обращенные к Соединенным Штатам, были «критикой нимфы Эхо»: они как эхо повторяли обвинения

¹ Манаме — столица Бахрейна. Мисурата — город в Ливии, третий по величине. Дараа, или Деръа — город на юге Сирии. Все связаны с недавними восстаниями. — *Примеч. пер.*

² В русском переводе название статьи Деррида дается как «Разбойники» (НЛО, 2005, № 72; пер. Д. Калугина под ред. А. Магуна). Здесь оставлено «Изгой» (иногда приводимое в библиографиях и статьях о Ж. Деррида), так как оно лучше передает мысль автора именно этой, переводимой книги. — *Примеч. пер.*

«государствам-изгоям», которые бросала другим одна за другой американская администрация, приверженная военному авантюризму и завоеваниям во имя демократии. В оригинальном названии Деррида «you» гораздо резче и звучит как настоящее обвинение: «вы, вы!». «Вы — государство-изгой. Это ваши солдаты воюют в других странах». Это было справедливое обвинение.

Однако против Соединенных Штатов обращена лишь малая часть книги. Отступив от этой темы, Деррида обратился к вопросу о демократии и исламе, который он назвал «другим демократии». Кажется, относительно этого наименования он испытывал некоторые колебания, но границу проводил очень четко. Шла ли речь о «некотором исламе» или об «арабском и исламском», все равно это был «другой демократии». Возможно, забыв, что в мире есть индуисты и буддисты, последователи Конфуция, анимисты и прочие, Деррида, в странном рецидиве холодной войны, делил мир на две части. Все в рамках иудео-христианской цивилизации утверждают, что их государства демократичны, и, независимо от того, оправданны эти притязания или нет, они отделяют их от ислама. Те, кто не получил своего места на этой оси противопоставления, либо уходят на задний план, либо попадают в орбиту влияния одной из сторон.

Только ислам, настаивал Деррида, отвергает демократию³.

Деррида не был единственным ученым, сделавшим такое заявление. Его мнение вторит тому, что раньше уже высказал Самуэль Хантингтон. Джон Ролз считал ислам настолько чужим, что был вынужден рассматривать его отдельно. Бесчисленные исследователи, как левых, так и правых взглядов, англо-американские или европейские, настаивали на том, что ислам — это «другой демократии». У многих из них подобные

³ *Derrida J. Rogues.* P. 28–29.

утверждения, кажется, зиждились лишь на узости взгляда, на искажениях их провинциального обучения, которое им не удалось исправить. Деррида следовало бы знать больше. Возможно, он и знал.

Деррида знал, что исламистские партии были в авангарде кампаний за демократию в его родном Алжире. В конце 1991 года Фронт исламского спасения (FIS, ФИС) выиграл первый тур парламентских выборов. Армия отменила итоги второго тура, предвидя победу ФИС. В своих размышлениях об этих событиях Деррида вуалирует военное вторжение, называя его «вмешательством» «государства и ведущей партии»⁴. Более того, он утверждает, что это было вмешательство во спасение демократии. Они думали, пишет он, что демократическая победа ФИС «демократическим образом приведет к концу демократии», поэтому «они решили покончить с ней сами». Они решили «отложить, по крайней мере на время, демократию ради ее же блага, чтобы позаботиться о ней, чтобы сделать ей прививку против худшего и чего-то очень похожего на нападение». Но эти друзья демократии сами не были демократами; они предпочитали военную диктатуру. Деррида говорит, что это решение было сделано «на суверенный манер». Правда, это был не демократический суверен, ибо те, кто принимал соответствующие решения, не являлись ни алжирским народом, ни даже его избранными представителями. Некоторые из них были алжирцами, пишет Деррида, «хотя алжирцы не были в большинстве», и к ним присоединились «люди извне Алжира», которые подумали, что лучше будет положить конец алжирской демократии. Короче говоря, решение пресечь демократию было принято алжирскими военными при поддержке и по наущению «людей извне Алжира»: западных правительств и интеллектуалов, подобных Деррида. С такими друзьями демократии враги не нужны.

⁴ *Derrida J. Rogues. P. 30.*

Деррида вынес три урока по итогам алжирских выборов: во-первых, ислам сопротивляется секуляризму (как его понимают французы); во-вторых, демократия движется к самоубийству; в-третьих, демократия принадлежит не настоящему, а, возможно (и только возможно), будущему и наверняка — прошлому. У каждой из этих идей есть и другой смысл, отличный от уроков, которые извлек Деррида.

Первый урок касается сопротивления ислама «европейскому» процессу «секуляризации и поэтому — демократизации»⁵. Звучит действительно по-европейски, потому что многие за пределами Европы возразили бы против идеи, что демократия тождественна секуляризации. Новый Свет не убежден, что людей обязательно нужно лишать их веры, прежде чем они смогут сами собой управлять. Даже те, кто симпатизирует секуляризму, могут признать, что подобные устремления можно отыскать как в демократиях, так и в диктатурах и что в самых суровых проявлениях (французской *laïcité* и турецкого *laiklik*) эта идея имеет авторитарный вид.

Деррида основывает свое утверждение о враждебности ислама демократии на том, что он называет «то небольшое, что я знаю». Он подтверждает эту оценку, когда заявляет о «факте», что «Политика» Аристотеля «отсутствовала в исламском импорте» и что аль-Фараби включил в свою философию «только тему правителя-философа». Деррида допускает в одном предложении три ошибки: Аристотель был импортирован не из Европы в ислам, а из ислама в Европу, и как раз в тот самый период, о котором он говорит; ссылки на «Политику» встречаются у исламских философов этого времени; и аль-Фараби взял у Платона не только идею правителя-философа, но и развил идеи Платона дальше в направлении демократии. Суть ошибок здесь менее важна, чем готовность Деррида конструировать

⁵ Ibid. P. 31.

антидемократический ислам, основываясь на том, что он сам называет своим собственным невежеством.

Первый урок, основанный на невежестве, — это враждебность ислама демократии. Однако если мы пристальней взглянем в урок Деррида, то обнаружим второй урок — довод о враждебности ислама демократии зависит от двух вещей, против которых мы можем и возразить: сознательного невежества и признания секуляризма заменителем демократии.

Последний урок Деррида — это стремление демократии к самоубийству. Враги демократии, утверждает Деррида, это те, кто притязает на то, чтобы быть «стойкими демократами» — теми, кто работает ради народных выборов, призывает к ним и участвует в них. Они могут уничтожить демократию, и их необходимо остановить любыми средствами, если понадобится. Демократию нужно убить, как писал Деррида, «ради ее же блага, чтобы позаботиться о ней». Но это не самоубийство — это убийство⁶.

Венди Браун заметила, «каким странным способом Деррида разбирает понятие “демократия”». «Мы знаем, — пишет Браун, — что этот термин произошел от греческих *demos* и *cracy*: народоправие. Однако в “Изгоях” Деррида неоднократно меняет *cracy* на *kratos* (сила)»⁷. Странно, что Деррида так много внимания уделяет этимологии слова, как будто нельзя иметь вещи без имени. Демократия не нуждается в использовании греческих терминов, что бы они ни означали. Когда я спросила у норвежцев, какое слово издревле использовалось ими для обозначения демократии, они, не задумываясь, ответили — «народ правит рулем ладьи». То, что Деррида настаивает на греческом язы-

⁶ Деррида признает это на с. 35, но представляет как структурную неизбежность, процесс без активных действующих лиц или без возможности избежать.

⁷ Brown W. *Sovereign Hesitations // Derrida and the Time of the Political* / ed. P. Cheah, S. Guerlac. Durham, NC: Duke University Press, 2009. P. 123–124.

ке и так погружается в изучение его корней, закрепляет демократию за Европой и ее прошлым.

Притязания Запада на владение демократией довольно часто доходят, как признавал Деррида, до пародии. Страны Запада «строят из себя демократии»⁸. Вспомним (чего не делает в своей работе Деррида) режимы, которые сделали выражение «демократическая республика» знаком авторитаризма: европейские сателлиты бывшего Советского Союза. Многие в Европе пришли к демократии поздно, и речь идет не только о Восточной Европе, но также о Германии, Испании и Португалии. Демократический вызов западным властям, бросаемый в Греции, Исландии, Соединенном Королевстве и Соединенных Штатах, заставляет предположить, что улицы либерального Запада по-прежнему недовольны отсутствием демократии. Движение *Occupy Wall Street* набиралось ума на площади Тахрир.

Помня о том, что древних греков читали не только дети Исаака, но и дети Исмаила и что Римская империя была не только западной, но и восточной, мы можем (беря себе право на вольности с текстами, пока они не забирают вольность у нас) возразить против ограничения прав на наследие демократии «одними европейцами». Эти прилагательные — греко-христианская, греко-римская, «глобалатинский», — которые пытаются выслать потомков Исмаила в пустыню как беженцев от демократии, могут вместо того напомнить нам, что есть и «греко-мусульманский» мир и что Константинополь стал Стамбулом. Если демократия переходит по наследству от греков, то она, как и философский «город из речи»⁹, это наш аль-Анда-

⁸ *Derrida J. Rogues*. P. 28–29.

⁹ Отсылка к идеальному возникающему полису (городу-государству), разбираемому в «Государстве» Платона (вся Книга 2). Выражение «город из речи» (в диалоге звучат попеременно «речи» Сократа и его собеседников) равно выражению «идеальный город». — *Примеч. пер.*

лус¹⁰, в котором есть и иудеи, и христиане, и мусульмане. Если глобализация осуществлялась через вторжения и насильственные обращения в другую веру, из язычества в христианство (и обратно) в Западной Римской империи, то в не меньшей степени ее проводили через завоевания и обращения в Восточной Римской империи, из язычества в христианство и ислам. Если глобализация ведет к грядущей демократии, то ее и прошлый, и будущий центр располагается вокруг Босфора.

Второй урок Деррида состоит в том, что демократия стремится к самоубийству, что смерть демократии — структурная неизбежность, процесс без видимых акторов или возможности ее избежать. Однако его доказательства, его доводы, а также наш собственный опыт и наши уроки, вынесенные в первую очередь из того события, которое он обсуждает, говорят против урока Деррида. Поражение демократии — в Алжире, во Франции, во всех тех местах, где она была разбита, — не вытекает из внутренней логики; это плод политических действий политических деятелей, воодушевленных тем, что философ Жак Рансьер метко называет «ненавистью к демократии»¹¹.

Третий урок Деррида тесно связан со вторым: что демократии нет места в настоящем. Она принадлежит будущему и прошлому. Ее постоянно откладывают,

¹⁰ Аль-Андалус — мусульманское государство, образовавшееся в результате арабского завоевания на территории Иберийского полуострова и существовавшее с VIII века по 1492 год. В отдельные периоды своей истории славилось разными свободами, в том числе и вероисповедания, развитием наук, литературы и философии. Название произошло от племени вандалов. Сохранилось в названии одной из провинций Испании — Андалусия, — прилагательное от которого «андалузский». — *Примеч. пер.*

¹¹ *Derrida J. Rogues. P. 35; Ranciere J. Hatred of Democracy / transl. S. Corcoran. N.Y.: Verso, 2009.* Любые мои похвалы книге Рансьера будут недостаточны.

задерживают, отсрочивают и отклоняют¹². Она принадлежит либо будущему, то есть времени, которое может и не наступить, либо потерянному греческому прошлому, которого, может быть, и не было. Ее настоящее среди нас призрачно. Однако употребление Деррида слова *revenant*, «возвращающийся призрак», напоминает нам о том, что неуспокоившийся покойник у Деррида — это демократия, которая вовсе не мертва. Если демократия населяет прошлое, то она могла и может воскреснуть в настоящем. Если демократии только суждено появиться, то остается возможность, которая не была и не может быть закрыта.

Текст Деррида на самом деле населяют сразу два вида призраков. Первый — это демократия, которой он боится, и второй — это мусульмане, чье братство он отвергает.

Ислам является в «Изгоях» словно Исмаил Исааку, как брат, исключенный из завета с божеством. Мусульмане, как Исмаил, лишены авраамического наследия, которое переходит у Деррида, как в еврейских и христианских писаниях, только от Авраама к Исааку. Они лишены наследия демократии. Мусульмане чужды демократии, которая принадлежит «греко-христианской и глобалатинской традициям»¹³. Похожий довод можно прочесть и в «Вере и знании». Как пишет Деррида, концепции демократии и секуляризации «даже в своем литературном праве» являются не «просто европейскими, но греко-христианскими, греко-римскими»¹⁴.

¹² В своем третьем уроке демократии Деррида также говорит о конфликте между демократией и суверенитетом, понимаемыми как единичное и воплощенное. Я здесь этот вопрос поднимать не буду. Венди Браун и я обсуждали, насколько в своем понимании воплощения суверенитета Деррида опирается на Карла Шмитта. См. в издании: *Cheah, Guerlac. Derrida and the Time of the Political*.

¹³ *Derrida J. Rogues*. P. 28.

¹⁴ *Derrida J. Faith and Knowledge // Acts of Religion / ed. G. Anidjar. N.Y.: Routledge, 2002. P. 46*. Упомянутое «литературное

Деррида старается в «Изгоях», как и в «Политике дружбы», пометить мусульман как чужих, как врагов, как тех, кто должен быть изъят из родословной Авраама и из философской родословной, которая тянется из Иерусалима в Афины.

Деррида навязчиво преследует идея исключения ислама. Он видит, что на Западе, во Франции, он был Исааком, избранным, тем, с кем можно заключить завет, в то время как араб Исмаил был выслан бродить по пустыне. Он видит, что алжирские мусульмане отвергнуты, в то время как он, некогда тоже алжирец, принят с распростертыми объятьями. Когда он работал в Сорбонне и в Высшей нормальной школе, другие бывшие алжирцы (или те, чьи родители или деды были алжирцами, марокканцами либо тунисцами) искали себе работу в парижских пригородах, местах, которые политолог Жиль Кепель называл «исламскими предместьями» (*banlieux d'islam*). Когда он стал еще более космополитическим интеллектуалом, их ограничили пригородами, где уже совсем не было работы.

Мусульмане — граждане республики. Их можно найти в любом секторе французской жизни. Несмотря на эту очень обычную интеграцию, на давнее присутствие арабов и арабского, мусульман и ислама во Франции, кто-то все еще может считать ислам враждебным республике и республиканским ценностям и помещать мусульман за пределами идеальной Франции. Такова позиция, которую Деррида отстаивает в «Изгоях».

Но такова и позиция, против которой выступает труд всей жизни Деррида. Давний читатель его работ, который что-либо слышал и об исламе, вполне обоснованно ожидает от него чего-то другого. Деррида выступает за этические требования к свидетельствованию. В этом требовании можно услышать

право» Деррида связывает с фетвой Хомейни против Салмана Рушди.

эхо *шахады*¹⁵. Деррида часто слышал шахаду за девятнадцать лет, проведенных в Алжире. Шахада, что буквально означает «свидетельские показания» или «очевидец», это часть *азана*, которым пять раз в день созывают верующих на молитву. Деррида говорит из еврейской традиции и как будто для евреев, признавая эхо *Шемы*¹⁶, но умалчивает о шахаде. Он слышал свидетельские показания как призыв, как это было принято среди алжирцев в его детстве. Деррида выступал против автора и против авторитета. Он отстаивал понимание авторитета как потока изнутри наружу, постоянно разбрасывающего новые зерна, распространяющего новые значения. Вклад Деррида в философию несет на себе знаки не только Иерусалима и Афин, но и улиц Алжира. Звук призыва к свидетельствованию несет не только Шему, но и текст Корана.

Каждый раз, когда он обозначает ислам как «другого демократии», мусульман как чужаков, а Исмаила как врага, Деррида отсылает к другой возможности — и для ислама, и для демократов. Это путь, которым он не пошел, при котором Исмаила берут с собой как друга и брата, а не врага, назначают ему встречу в греческой философии; этот путь дает нам демократию не как опасный курс, следование которому постоянно нужно откладывать на потом, но как место в безвременье, которого мы достигнет вместе.

¹⁵ Шахада — это одновременно и символ веры мусульман («Свидетельствую, что нет иного Бога, кроме Аллаха...»), и свидетельские показания, даваемые в удостоверение чего-либо, и даже мученическая смерть за веру. — *Примеч. пер.*

¹⁶ Шема, или «Ш'ма Израель» («Внемли, Израиль») — еврейская молитва, состоящая из четырех цитат из Пятикнижия, своего рода «свидетельство» о единственности Бога, о любви к нему и о его заповедях. — *Примеч. пер.*

Деррида говорит *adieu*¹⁷ Исмаилу и демократии. Он слышит спасение в «латинскости» слова *salut*¹⁸. Возможно, мы должны выучить арабский: ради простых приветствий достаточно сказать «Алан ва салан!» и «Мерхаба!». «Мерхаба!», которое используется примерно так же, как «Привет!», несет идею, что тот, кого приветствуют, желанен, что для него есть много пространства. Арабские слова, как и ивритские, образованы от корней, состоящих из одних согласных. Каждый корень ведет к целому дереву слов. Корень «р-х-б» дает нам «рахб», что означает «просторный», но также и «неограниченный», «с открытым умом, честный, прямой, либеральный». Это также корень слова «рахаб», обозначающего публичное пространство. «Мерхаба» — хорошее приветствие для либералов, которые в своей открытости ума могут обнаружить, что в публичном пространстве много места.

Египетский поэт и ученый Фарук Мустафа переводил «Алан ва салан» как «ты среди своих, и тебя здесь примут и накормят». Как и «Мерхаба», это приветствие содержит привкус желанности, и довольно занятный. «Алан ва салан» говорится не просто своим — семье, друзьям и согражданам. Это говорится чужакам, путешественникам, тем, кто в обычном понимании «своим» не является. Как и американское «Заходи, будь как дома» (*Come in, make yourself at home*) говорится людям, которые вовсе не дома, которых могли и отвергнуть. Приветствие признает разницу лишь для того, чтобы потом пренебречь ей. «Алан ва салан» признает, что существуют разные люди, что люди принадлежат к разным народам и что они могут оказаться в чужой стране, среди чужих людей. Это приветствие отмечает возможность того, что другого, чужака, путешествен-

¹⁷ По-французски «прощай», букв. «с Богом!», «к Богу!». — *Примеч. пер.*

¹⁸ По-французски «привет!» или «здравствуй!». Букв. «будь здоров!», а также «будь спасен!». — *Примеч. пер.*

ника и беженца можно встретить гостеприимством, а не страхом.

Те же ресурсы мы можем обнаружить и в европейских языках. Не нужно говорить демократии «прощай»: можно сказать ей «добро пожаловать!». *Welcome, willkommen, bienvenue, benvenidos* — все говорят о возможности того, что другой будет встречен с радостью и удовольствием. Можно услышать во всех этих языках: «Хорошо, что ты пришел; ты хорошо сделал, что пришел сюда». Эти слова указывают на радость встречи с другим видом людей, с незнакомой и экзотической одеждой и обычаями, с новостями и новыми историями, а также на счастье чужака, который обретет еду, кров и компанию. Они отмечают момент встречи, отношения хозяина и гостя как одно взаимное удовольствие и удачу.

Во всех своих работах Деррида возражал против возможности дружбы и гостеприимства. Он писал о моменте перехода от враждебности к гостеприимству, переименовав его в «врагостеприимство»¹⁹. «Политика дружбы» полна стремления к дружбе, к потерянному другу или к потерянной возможности дружбы. Дружба для Деррида — это всегда печаль. Друг всегда потерян, он — призрак или воспоминание. Враг всегда прячется в друге. «О, друзья мои, — восклицает Деррида (ибо это явно не слова Аристотеля), — друзей нет!»

Мы можем с небольшой помощью арабского языка найти дружбу там, где Деррида не может. «Алан ва салан» — это удивительно житейское приветствие. Оно обращается непосредственно к простым жизненным потребностям: в еде и крове. Совместная нужда в этих вещах и в товариществе существует и за различиями в месте и народе. В большей части современной западной философии «жизнь как она есть» (*naked life*) ассоциируется с болью и страхом, с брошенным приютом

¹⁹ По-английски «hostipitality». — *Примеч. пер.*

или самыми безнадежными лагерями Холокоста. Этих людей, эти места нужно помнить. Но опыт «жизни как она есть» и опасности неприкрашенной жизни — необходимость крова в суровом краю фронта (*frontier*)²⁰, нужда в еде посреди пустыни — также предполагают и нужду в общении. Нужда подталкивает нас к политике и совместной жизни. Хрупкость жизни в тяжелые времена и в суровых местах обращает людей друг к другу. Таково было фундаментальное открытие мусульманского историографа XIV столетия ибн Хальдуна.

Люди в суровых местах, утверждал ибн Хальдун, должны обладать двумя достоинствами, если они хотят выжить. Они должны быть стойкими и уметь полагаться друг на друга. Те, кто выучил эти вещи и выжил, те процветают. Сила приходит к ним, потому что они действуют сообща²¹. Нужда сделала их политиками и обучила силе.

Ибн Хальдун — это альтернатива Деррида, Джордجو Агамбену и всем тем, кто вслед за Карлом Шмиттом говорит, что политика основана на вражде. Деррида сам себя помещает в греко-христианскую традицию, которую он представляет враждебной исламу. Он хорошо знал, что это неверно. Греческая философия была космополитичной, это было место встречи полукровок, а не элитный клуб. Греческая философия принадлежит мусульманской традиции настолько же, насколько и христианской — и мусульмане брали из нее много и продолжают это делать, поддерживая ее в

²⁰ Американский термин, букв. «граница», «пограничье». Обозначает также «смешанную» или «контактную» зону и относится к эпохе постепенного заселения европейцами территории нынешних США. Фронтир при этом, естественно, передвигается и всегда обозначает крайнюю территорию. — *Примеч. пер.*

²¹ *Khaldun I. Muqaddimah / transl. F. Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.* Ибн Хальдун называет равенство, которое связывает людей, *asabiyya* — «солидарность».

живых в тяжелые времена. Как Аристотель и Платон, ибн Хальдун основывает политику на дружбе.

В представлении ибн Хальдуна дружба, служащая базой политике, появляется, когда люди обнаруживают, что могут положиться друг на друга. Это мнение ведет к путанице во многом из того, что мы на Западе привыкли воспринимать как данность. Для ибн Хальдуна индивидуализм и общность не противоположны. Те, кто живет на фронтире, самостоятельны (потому что должны быть) и верны общему благу (потому что должны быть). Индивиды более индивидуальны: более самостоятельны, более независимы, более самодостаточны. Они, скорее всего, сильнее и храбрее. Суровые условия, в которых они живут, учат их мужеству, стойкости и силе. Но индивидуальная мощь не держит их в стороне от других. Она подталкивает их друг к другу. Те же суровые условия, которые учат силе и мужеству, учат их и доверию. Идея о том, что совместное переживание опасности или жизненных тягот сплачивает людей, общепринята. Солдаты, которые служат вместе, считают себя братьями. Поселенцы на ветреных, голых равнинах учатся работать вместе ради защиты своих ферм.

Деррида видел в дружбе предмет роскоши. Ибн Хальдун считал ее предметом первой необходимости. Поздние представления Деррида о демократии изображают ее как место, где встречаются враги: поворот колеса, который кого-то возносит, а кого-то сбрасывает вниз, а возможно, и вовсе куда-то откидывает. Венди Браун заметила, насколько чуждо это демократии. Это именно то, чем демократия не должна быть: ни чем-то внешним, ни чем-то односторонним, ни чем-то вышестоящим, ни «победой через покорение». Напротив, демократия — это совместное управление, правление и подчинение правлению по очереди. Демократии многогранны и многосторонни. У любого вопроса много сторон, и много сторон соперничает за его решение. У демократии много измерений, и в каж-

дом измерения кто-то может победить или проиграть, кто-то будет править или подчиняться в свою очередь. Оппозиция — это не вражда. А возможно, и вражда.

Возможно, демократии присвоили себе вражду. Возможно, у демократий есть сила укрощать вражду. Тираны, как признавали философы от Ксенофонта до Арендт, живут в постоянном страхе перед оппозицией. Они видят врагов повсюду, живут в страхе и страхом. Их безопасность зависит от запугивания врагов, а их враги — это все. Страх распространяется повсюду, и такие режимы заканчивают пожиранием своих.

В демократиях вражда превращена в обыденность. Демократы уживаются со своими врагами. Мы спорим со своими врагами в наших домах и на работе; слышим их по радио и видим по телевизору, читаем их блоги. Мы устраиваем кампании против них, пишем и голосуем против них, ненавидим их и знаем, что они могут победить: в этих дебатах, на этих выборах, с этой поправкой или с этим законом. Мы настраиваем свои сердца и жизни против них. Если они выиграют, мы подчинимся.

Победим мы или проиграем, мы их не боимся. Или, точнее, мы научились управлять своим страхом. Вражда нелегко одомашнивается. Даже одомашненная, она может показать когти. Мы можем услышать стрельбу на парковке продуктового магазина в Аризоне, увидеть человеческий плод, извлеченный в результате аборта, пули, попадающие в доктора, который делает аборт. Мы живем — все мы — с нашими врагами так же, как и с друзьями. Мы живем в опасности.

Демократия — это тяжелое учение. Демократам нужно жить в окружении врагов и оппонентов. Им нужно гулять среди врагов безо всякого страха. Демократия коренится в отваге: в дикой, безрассудной отваге и упорной стойкости. Демонстранты, которых встречают брандспойты и собаки на мосту в Сельма, которые твердо стоят на мосту через Нил, когда водяные пушки сметают их вниз, призывают нас в свиде-

тели того, что они достойны демократии. У них было мужество действовать, когда не было надежды. Когда египтяне вышли на улицы в конце января 2011 года, они действовали вопреки господствующей мудрости и своим собственным совершенно рациональным страхам. Демонстранты заполнили улицы, они как река шли через город, призывая к демократии, созывая свободных людей, *шааб хурри*.

«Арабская весна» не только доказала неправоту Деррида. Люди, участвовавшие в этих революциях, напомнили нам о достоинствах демократии. Демократия зависит от удали, от этого дикого, безрассудного мужества, которое идет против врага с необоримым перевесом сил (а перевес сил всегда на той стороне, которая против демократии) и подталкивает людей вперед, в неизвестность, в неизведанное будущее. Демократия зависит от стойкости, от упорства, от способности выносить тяготы. Она полагается не только на отвагу, которая видна в актах мужества, но и на ту отвагу, которая помогает людям выдержать то, что выдержать нельзя, столкнуться с тем, с чем нельзя сталкиваться, выстоять и начать все заново.

Деррида помещает демократию в прошлое и будущее. Демократия якобы принадлежит сказочному и особому прошлому, греко-христианским и глобально-латинским силам, которые сотворили Европу. Она «двусмысленно секулярна»: одновременно и секулярная, и иудео-христианская. Демократия в таком понимании может принадлежать людям, которые относятся к одному народу, имеют одинаковые традиции и обычаи, и только эти люди, как нам было сказано, могут заботиться друг о друге. Все проходит под знаками единства и одинаковости; это, как писал Уитмен, «согласованность» (*ensemble*). Демократия — западная, христианская и иудейская, но она не для нас, она только *a venir* — грядущее.

Работы Деррида о мусульманах указывают на его тревогу не только по поводу этого чересчур чужого

«другого», но и по поводу самой демократии. Он пишет в «Изгоях», что имя «изгой» относится к бунтующей молодежи, к *шебаб* — и он признает в них гнев демократии. Изгой принадлежит, пишет он, «к самому общему и, таким образом, самому популярному в народе. *Демос*, следовательно, никогда не далек, когда кто-то говорит о *воуои*»²². Бунтующий *шебаб* из предместий близок *демосу* и близок демократии. Так же, как и другие изгой, были алжирцы, которые угрожали привести Фронт исламского спасения к власти своими голосами. Они приблизились к демократии только для того, чтобы у них ее отобрали. Деррида согласился (на самом деле сам предложил) с мнением о том, что эта демократия, демократия исламистов, положит конец демократии. Однако он показывает нам, что с демократией покончил не ислам, а сторонники «светской субъективности» и «Просвещения». Вероятно, мы можем смотреть на демократию иначе.

Если основывать политику не на вражде, а на дружбе, то, вероятно, мы сможем представить себе «альтернативу без иерархического различия в самом корне демократии», как говорит Деррида, или, как можно сказать яснее, вероятно, мы сможем получить демократию равных, работающих, спорящих, думающих и занимающихся вместе политикой индивидов²³.

Если мы видим в греках наше общее наследие (простирающееся за пределы круга национальных или культурных потомков, на всех, кто может оказаться в идеальном городе или на суровом фронтире), то мы не должны забиваться в чисто европейские границы.

Если мы сможем делать общее дело с мятежниками-*шебаб*, со сжигающими машины изгоями французских предместий, то мы окажемся ближе к демократии.

²² Derrida J. Rogues. P. 64–66.

²³ Derrida J. The Politics of Friendship / transl. G. Collins. L.: Verso, 1997. P. 132.

Тогда мы окажемся не просто людьми Запада, а демократами.

Если мы примем философов мусульманского мира как наших собственных, как часть более обширного канона, то мы обнаружим указатели на нашем пути. Самое красивое и самое честное из известных мне описаний демократии — это отрывок из текста «другого», которого Деррида мог бы назвать «греко-мусульманским». Я часто его привожу, потому что мне кажется, что он передает все обещания и опасности, радость и ужас демократии. Этот текст принадлежит аль-Фараби. Он является почти, но не совсем, цитатой из «Государства» Платона. Аль-Фараби пишет о демократическом городе:

...своим внешним видом напоминает цветастое и красочное одеяние и в силу этого оказывается любимым кровом каждого, ибо любой человек в этом городе может удовлетворить свои желания и устремления. Потому-то народ стекается [в этот город] и оседает там. Его размеры безмерно увеличиваются. В нем рождаются люди разных родов, имеют место браки и половые связи разного вида... Чужеземец не выделяется из местного населения... [в нем] объединяются все желания и все действия... И чем больше, шире, населенней, обширней и полней этот город, тем больше и сильнее в нем [уживаются] добро и зло²⁴.

Изначальное описание Платона дает нам осуждение демократии²⁵. Хотя он мог давать его как приманку, но все равно не различал его достоинств. Аль-Фараби не убирает из платоновского описания опасностей демократии. Он оставляет все на месте, но изменяет формулировки Платона, чтобы признать обещания и возможности демократии. Описание демократии

²⁴ *Al Farabi. The Political Regime / transl. F. Najjar // Medieval Political Philosophy / ed. R. Letnet, M. Mahdi. N.Y.: Collier Macmillan, 1963. P. 51; Аль Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 158–159.*

²⁵ *Plato. Republic / transl. A. Bloom. N.Y.: Basic Books, 1968. Bk. 8.*

у аль-Фараби происходит от описания Платона — и движется в демократическом направлении.

Как заметил аль-Фараби, в демократиях есть потенциал и для добра, и для зла. Они будут такими, какими их выберут, но независимо от направления курса движение по нему будет интенсивно продолжаться. И различия между ними не исчерпываются вариациями их достоинств. Может существовать столько же демократий, сколько народов — и даже больше, потому что, как мы видели, демократии сводят вместе различных людей. Следовательно, возможно бесконечное число демократий, и каждая — непохожая на остальные. В этом многообразии демократий могут оказаться те, что выберут оставить все как есть, держать в стороне всех иностранцев, лелеять свое домашнее богатство монокультуры. И они будут в своем праве и, возможно, в своем достоинстве и красоте. Но будут другие, такие как я, которые восславят присутствие многих. Мы еще не там, но именно туда мы стремимся.

Для нас демократии еще нет, но она придет. Возможно, она, по удачному выражению Шелдона Уолина, беглянка, прячется там, где всегда прячутся беглецы. Ибн Хальдун и аль-Фараби предполагают, что мы ищем в знакомых местах, в городе и на фронтире. Деррида предполагает, что мы ищем в предместьях. Все они говорят примерно одно и то же. Мы должны глядеть на бесконтрольное и неуправляемое, на края и пределы, на смешанные космополитические пространства городов и фронта. Деррида пишет, что там, где есть изгой, там недалеко до демократии²⁶. Он знал демос своего времени, то, что в него входят и безработные мятежники из парижских пригородов, *предместий ислама*.

Деррида называет демократию, которую он боится, *voeuuterie* («изгойство» или, возможно, «беззаконие»). В демократе всегда есть элемент бунтарства или безза-

²⁶ *Derrida J. Rogues. P. 64.*

кония, потому что демократия — «до» и «за» пределами закона. Мятеежник, бандит и преступник напоминают нам, что демократия — это не то, что из нее сделал бы либерализм, творение процедур, закона и правил. Демократия связана с революцией, всегда и везде.

Есть и другой термин, который Деррида мог использовать, говоря о демократии, — «подонки» (*canailles*, как их называл Саркози). Их можно называть *шааб*. У этого слова довольно грубое значение. Оно обозначает людей, но людей в их заурядности, а не величии, то, что на Западе некогда называли «чернь». «Шааби» значит «бедный» и «народ». Эти слова обозначают людей так, как их видят боящиеся демократии: бедных, необразованных, некультурных, голодных, злых, опасных. Данные коннотации продолжают жить во многих европейских языках. Когда француз говорит о чем-то «популярном», это вовсе не означает, как могли бы подумать американцы, нечто, любимое всеми — нет, это то, что имеет отношение к простым людям.

Описание аль-Фараби обращено ко многим современным страхам относительно демократии. Во-первых, оно предполагает, что демократии неизбежно и восхитительно различны: «народ стекается [в этот город] и оседает там» и населяет постоянно растущий демократический город детьми от своих смешанных союзов. Демократы не боятся экзотических, странных, чужих, новых эмигрантов — они их желают. Они хотят больше: больше людей из большего количества мест, более экзотичных, более разнообразных по своей внешности и привычкам. «В нем рождаются люди разных родов». Они не боятся различия — они приветствуют его, обращают его на привлечение новых людей. Идея того, что демократия принадлежит лишь мелким гомогенным общинам, бледнеет перед этой картиной живой демократии.

Аль-Фараби (и, уж коли об этом зашла речь, Платон) видел демократию как нечто дикое, страстно космополитичное: «Чужеземец не выделяется из местного на-

селения». Демократический город, каким его показывает аль-Фараби, — вызванный к жизни, как он верит, движущей силой демократии — не что-то мелкое и гомогенное, с одной культурой и простой жизнью. Он велик — и продолжает расти: «народ стекается [в этот город]». «Любой человек в этом городе может удовлетворить свои желания и устремления». Он привлекает иммигрантов, и иммигрантам там рады. Они теряются в дикой смеси демократического города.

Эти разнообразные и страстные люди постоянно и пылко преследуют свое счастье. Они строят свой город, чтобы порадовать самих себя. «[В нем] объединяются все желания и все действия». Они выбирают общество людей с иным образом жизни. Они могут прийти в город издалека или просто из соседнего, меньшего по размерам и менее демократического места. Они выбрали для себя другую жизнь. Их город становится все больше и цивилизованней. Для аль-Фараби цивилизация не принадлежит одной культурной общности, но своевольной мешанине культур, которые можно встретить в больших городах.

Аль-Фараби сам пришел из захолустья, из села за Бухарой, в Средней Азии. Он прошел через великие города своего времени: Багдад, Каир, Алеппо, Константинополь. Он учился в них и работал в них, жил такой же жизнью, как мы: в которой границы между Востоком и Западом постоянно пересекают, где можно учиться у мусульман, христиан, иудеев и у языческих философов Платона и Аристотеля. Безродный космополит аль-Фараби — один из нас, и неважно, был он демократом или нет, кажется, что он был бы с ними счастлив.

Видение фронта ибн Хальдуна и космополитическая демократия аль-Фараби знакомы американским демократам не меньше, чем ковбои или ньюйоркцы. Люди Запада (и не только Запада), люди Берлина и Парижа, Лондона и Мадрида могут увидеть самих себя, свои жизни в демократическом городе аль-Фараби.

Люди Запада (и не только Запада), люди шотландских гор и норвежских фьордов, Пиринеев и Камарга, пустынь американского Юго-Запада — все они знали тяготы жизни и по-прежнему разделяют ценности людей фронта у ибн Хальдуна. Политическая философия в мусульманской (но не только мусульманской) традиции предлагает видение демократии, космополитизма, иммиграции и интеграции, которые нам в глубине души очень знакомы. Повернувшись лицом к этому чужому знакомому, мы сможем приветствовать: «алан ва салан», «здесь ты среди своих».

НА УЛИЦЕ ЗАПАДА

VII. Где находится Европа?

Папа Бенедикт XVI — глава если не всего христианского мира, то, по крайней мере, одной из его крупных сект — заявлял в Германии и в Болгарии, устно и письменно, что у Европы — христианские корни. Это правда, но не вся. «Европа» никогда не была синонимом «христианства». Европа также была домом величайшей угрозы для христианства: атеизма, веры, которую Жижек назвал «величайшим наследием Европы». В политике современной Европы многое построено вокруг чувства стыда. Европа помнит, что евреи, которые участвовали в ее создании, преследовались и уничтожались, изгонялись из нее. Практика демократических собраний и прозрачность законов возникли не в христианском, а в языческом европейском прошлом. Европу также создал ислам. Мусульманские империи формировали Европу в прошлом. Языческая, иудейская, мусульманская, атеистическая и христианская Европа жили бок о бок, перемешанными слоями в камнях и душах этого места.

Языческая Европа все еще существует, на Севере и на Юге. Есть Европа светская, атеистическая Европа. Есть иудейская Европа и мусульманская Европа. Они не разделены, они — переплетенные нити, ковер, где в одном месте одни яркие цвета, а другие сияют по соседству. Европейская академия, европейские буквы, европейский дизайн и европейская улица сотворены также трудами иудеев и мусульман. Подогревающие страх перед «Еврабией» живут в Европе, которую сформировали те, кого они отвергают.

Секуляризм, либерализм, капитализм и все украшения европейской культуры, все те вещи, которыми Европа так гордится, — и многие другие, которые остаются спорными, — созданы иудеями в той же степени, что и христианами. Одни усилия изолировать и исключить иудеев сделали их центральными фигурами

в формировании европейских институтов. Их ограничили только теми экономическими практиками, которые христианские власти обозначили как унижительные или несправедливые, и они сделались критически важными для европейских экономических практик и институтов. Они были проклинаемы за дачу денег в рост (и приговорены к этому) и сделали кредит двигателем европейского экономического развития. Их сослали на периферию европейской торговли, а они оттуда устроили движение денег за пределы Европы и возвращение их обратно. Они были «мечеными» всей Европы, им приказывали, что делать и что надевать, где жить, и никогда не позволяли стать полноправными подданными или гражданами. Их включение в общество и освобождение стало, по замечанию Маркса, ключевым моментом развития либеральных институтов. Секуляризм был необходим для включения иудеев, а еврейская мысль — для формирования секуляризма. Философия Просвещения двигалась через Спинозу к Хоркхаймеру и Арндт. Европейская наука была творением Эйнштейна и Фрейда, европейское искусство — Кафки и Малера, а европейская политика — Дизраэли и Маркса.

Евреи также находятся в самом сердце современной политики. Нацистское прошлое лежит на Европе тяжелым бременем. Это прошлое формирует правосудие и философию, политику и народную память, улицы и искусство. Редкие решения принимаются без оглядки на нацистское прошлое. Речь идет не только о запрете национал-социалистических партий или отрицания Холокоста; это и надписи на зданиях ряда железнодорожных станций («отсюда отправлялись поезда в Дахау и Терезин») или Stolpersteine («камень преткновения») на улицах, где записаны имена евреев, которых забирали из домов за этими камнями. Дело не только в том, что философия, литература и искусство все еще сфокусированы на Холокосте. Дело в том, что темы свидетельствования, коллаборационизма и

предательства Другого, гостеприимства и включения в общества все еще связаны с опытом европейских евреев двух или трех предшествующих поколений. Иудаизм преследует Европу. Вклад сегодняшних евреев поддерживает в нем жизнь.

Европа не настолько христианская земля, насколько была и насколько христиане хотели бы ее видеть. Сотворение христианской Европы было — и остается — плодом обращения в свою веру, физического завоевания и ручной обработки. Христианские миссионеры видели в Европе не центр христианского мира, а языческую, пустынную периферию этого мира. Те миссионеры, что несли благовест на север Европы, делали свое дело одновременно с утверждением власти королей и разрушением более демократических институтов. Их сила убеждения покоилась не только на проповеди миролюбия, но и на физической силе. Христианство, хотя христианам хотелось бы об этом забыть, распространялось по Европе мечом. Христианство пустило здесь корни, но, как тюльпан или роза, оно было прививкой со стороны и поливалось кровью.

Сами условия появления христианства в Европе, в комплекте с иностранными силами к выгоде для амбициозных королей, сформировали христианские институты. Утверждение Деррида, что демократия или будущая демократия — результат воздействия греко-христианских или глобалатинских сил, не совсем верно. Греция была обречена потерять демократию, прежде чем стать христианской, и христианство ее не восстановило. Рим, который распространил латынь по всему христианскому миру, оставил республику ради империи. По всей Европе христианство преодолевало демократические практики и институты, устанавливало вместо них аристократические иерархии. Греко-христиане Деррида и глобалатинские силы — едва ли та плодородная почва, на которой могла взрасти евро-

пейская демократия. Эти силы смели и равенство древнего христианства, и демократию древних греков.

Если западная цивилизация была (или должна была быть) христианской, то христианство было не западным. Древнейшие святыне церкви — с Востока, того, что теперь является мусульманским миром: из Турции, Северной Африки и Аравии. Древний св. Николай явился из неясной зоны, из нынешней Турции, где встречаются Восток и Запад, христианское и мусульманское, Европа и Азия. Христианские корни Европы уходят глубоко в почву Вифлеема и Антиохии, Иерусалима и Константинополя. Ислам там тоже пустил корни. В этих местах, как и в европейском прошлом, переплелись корни трех религий.

Были такие моменты, когда европейцы признавали значение внеевропейских христиан. Крестовые походы напомнили обитателям христианской Европы о христианах на Святой земле и, двинув в битву крестоносцев, перенесли западных христиан на Восток. Колонизация (никак не оправдываемая необходимостью проповеди веры) зависела от идеи о христианах и христианстве за пределами Европы. Крестовые походы и колонизация совпали с призывами Колумба, обращенными к Фердинанду и Изабелле. Восток можно отнять обратно движением Запада; место зарождения христианства будет освобождено благодаря завоеваниям в новооткрытых землях. Захват Нового Света подкинет дров в топку крестовых походов. Новый Свет принесет денег на отвоевание древней родины христианства. Признание того, что новые «Западные Индии» не имели ничего общего со старой Индией, не ослабило связи между крестовыми походами и колонизацией.

Крестовые походы стали началом неумолимого смещения на запад. Столицы христианского мира уже переместились в Рим и соборы Западной Европы. Да и само крестоносное движение сменило свое направление. Подобно тому, как Колумб пытался достичь Индии, плывя на запад, так и для достижения цели кре-

стоносцев по завоеванию всего мира потребовалось сменить направление. То, что некогда было промежуточной остановкой, стало конечным пунктом; то, что когда-то было средством, стало целью. Эта перемена позволила Испании провести Реконкисту и сделаться центром христианского мира, между прошлым и будущим христианства. Капитализм стал посредником между крестоносцами и колонизацией.

Потоки золота и серебра, хлынувшие из Нового Света на восток, оседали в Испании. В каждом испанском городе святые «носили» американское золото. Золотом покрывали соборы. Если христианство и подгнивало за этим покрытием, добавка позолоты позволяла скрыть порчу. Колонизация, подкреплявшая крестовые походы, делала Испанию одновременно все более и менее католической, все более и менее христианской. Универсализм католической и апостольской церкви уступил место кастовому отношению к людям — от насильственного обращения в свою веру до резни. В Саламанке обсуждали, есть ли у туземцев обещанных Америк душа.

Капитал рос, а сельское хозяйство приходило в упадок. Богачи, получавшие выгоду от расширения внешней торговли и, позже, от ввоза предметов роскоши (и их потребления), тех, какие позволял импорт, становились еще богаче. Бедные — еще беднее. Испания, которая некогда экспортировала продовольствие, стала импортировать его, так как ее собственное сельское хозяйство увядало¹. При всех своих космополитических завоеваниях и аппетитах христианство оставалось католической верой, утверждавшей свою универсальность частично, беспорядочно и в интересах капитализма.

Смесь капитализма и христианства господствовала и в протестантской Европе. Голландцы и британцы отправляли миссионеров со своими купцами (и купцов с

¹ Terry K. *The Paradox of Plenty*. Berkeley: University of California Press, 1997.

миссионерами). Капитализм и христианство не видели друг в друге надежного союзника. Никто из них не считал себя у другого в услужении. Однако у них была симметрия формы (и краткосрочных амбиций), которая сделала каждого самой крепкой опорой другого. И капитализм, и христианство были сформированы общей идеей универсализма, сочетанием в каждом из них принципиального космополитизма и требования индивидуального спасения (правда, толкуемого по-разному). Капитализм и христианство (особенно в своей католической форме) вдохновлялись понятиями абстрактной и отчуждаемой ценности, и оба разработали технологии для представления и увеличения ценности и для постоянного цикла перевода материального в идеальное. Движение товаров, людей и идей в спаренных потоках капитализма и христианства удерживает мир во вращении вокруг европейской оси.

Капитализм, некогда бывший дополнительным средством проекта универсальной эвангелизации, стал восполнением по Деррида: он был прибавлен, чтобы заменить. Это значит, что крестовый поход нашел свое окончание. Приобретение капитала заменило обращение язычников и неверных как первичную цель католических и христианских королей — и их либеральных преемников. Основной профессией либеральных философов Джеймса Милля и Джона Стюарта Милля была прямая работа на Британскую империю, управление Индией из Лондона. Поддержка империализма являлась частью их и философской, и официальной позиции². Секуляризированное христианство было не менее прилежно при распространении евангелия завоевания.

Слияние капитала и католицизма в рамках Реконкисты вытеснило иудеев и мусульман из Испании. Они двинулись огромными массами беженцев, образованных и невежд, богатых и бедных, через Средиземное море — и на север. Амстердам стал их «слишком об-

² Более подробный рассказ см.: *Mehta. Liberalism and Empire.*

ширным» праздничным домом. Марвел писал, что Амстердам принимает «турок-христиан-язычников-евреев» и «запас сект и рассадник раскола растет». Нидерланды расцвели в результате этого великого переселения. Беженцы, которые явились из новообразованной католической Испании, принесли с собой деловую хватку и недостающие ресурсы. Они также принесли учение, науку, искусства и дыхание Юга. Средиземноморских мигрантов в некоторых кругах на Севере встречали ничуть не более гостеприимно, чем нынешних иммигрантов. С точки зрения менее толерантного Просвещения, эта пересаженная на чужую почву средиземноморская торговля и живость нрава угрожала стабильности власти. Однако именно эти не-всегда-приветствуемые иммигранты помогли превратить Нидерланды в прекрасное, дикое, блистательное место. Все здесь циркулировало: люди, богатство, религии, культуры и идеи. Беженцы входили, а писания потоком выливались наружу: писания всех сортов, но в первую очередь бесцензурные труды по политическому расколу. Нидерланды обращались с прессой примерно так же, как Катар сегодня обращается с «Аль-Джазирой», допуская бóльшую свободу слова и терпя бóльшую оппозиционность, по крайней мере пока большая ее часть вымывается наружу.

В горниле европейских войн XX века европейские интеллектуалы отлили миф о происхождении Европы. Поль Валери в своем видении Европы пытался преодолеть исключение евреев, которые определили не только идею Европы, но и европейскую политику его времени. Европа, которая видела в Афинах, Риме и Иерусалиме свое наследие, могла и отказаться от антисемитизма, игравшего столь значительную роль в европейской политике. Вклад Фрейда, Маркса и множества европейских евреев, которые сотворили европейскую культуру с точки зрения правового, политического и социального порабощения, может считаться частью европейского наследия. «Франция, — говорит

поговорка на идиш, — это страна, которая поедает евреев». Валери именно это и сделал: телесно инкорпорировал евреев в Европу и колонизировал еврейское прошлое от имени христианского настоящего.

Успех Валери очевиден, если обратиться к работам, которые появились после него. В своей влиятельной «Идее Европы» Дени де Ружмон цитирует слова Пия II о христианстве, отказавшемся от восточных христиан, и пишет: «Отметим важность триады, Греция, Италия и христианство, используемой здесь для обозначения всей Европы разом; первая попытка определить нашу культуру в терминах трех ее главнейших источников, Афин, Рима и Иерусалима, определение, которое Валери популяризовал в XX в.»³ Валери действительно был успешен, потому что Пий не упоминал Иерусалим. Ружмон читает европейское прошлое в тени воображаемого будущего и Пия — сквозь линзы Валери.

Во многих представлениях о возникновении европейской идентичности делается акцент на мусульманах, арабах и турках как врагах, в противодействии которым Европа определила себя. С этой точки зрения Европа осознает себя перед воротами Вены, когда слышит рог Роланда, звучащий в Пиренеях. Крестовые походы полны детских историй, мифов о рыцарстве и отваге. У англичан был Ричард Львиное Сердце, у испанцев — Сид Кампеадор. Если современные наследники крестоносцев Бернарда⁴ — Ле Пен⁵ и Вилдерс⁶,

³ Denis de Rougemont. *The Idea of Europe*. N.Y.: Macmillan, 1966. P. 74.

⁴ Св. Бернард Клервоский (1091–1153) — вдохновитель Второго крестового похода 1147 года. — *Примеч. пер.*

⁵ Марин Ле Пен (род. 1968) — лидер правой партии «Национальный фронт» во Франции. Дочь политика-националиста Жана-Мари Ле Пена. — *Примеч. пер.*

⁶ Герт Вилдерс (род. 1963) — правый голландский политик-националист, основатель Партии свободы. Автор жестких антиисламских высказываний. — *Примеч. пер.*

Саррацин⁷, Шлассел⁸ и Брейвик⁹ — менее респектабельны, то что с того? У них славное прошлое. Если некоторые из этих героев-крестоносцев — Сид и Саррацин — носят арабские имена¹⁰, ну что ж, об этом легко позабыть.

Османская империя призвала к жизни не только Европу. Ружмон связывает появление Европы с идеей космополитизма. Он утверждает, что Гильом Постель в своей работе 1560 года «*De la République des Turcs*» первым назвал себя «космополитом». Первым или нет, но то, что Постель этот термин использовал, указывает на воздействие Османской империи. Европейцы признали наличие христиан и иудеев в империи. Они знали, что Блистательная Порта, она же Османская империя, правит территориями, не слишком отличающимися от их собственных. Они знали, что христианские короли вступают в союзы с Блистательной Портой, что ей служат военачальники из Венеции и других частей

⁷ Тило Саррацин (род. 1945) — немецкий политик (партия СДПГ), экономист и государственный чиновник. Сторонник ужесточения иммиграционной политики, автор многих скандальных высказываний правого толка. Автор книг «Германия самоликвидируется» и «Новый праведный террор». — *Примеч. пер.*

⁸ Дебби Шлассел — американская правоконсервативная журналистка, автор книги «Один готов, осталось еще 1,8 миллиарда», написанной после смерти бен Ладена. — *Примеч. пер.*

⁹ Андерс Брейвик (род. 1979) — норвежский националист и террорист. — *Примеч. пер.*

¹⁰ Это не совсем арабские имена. Слово «саррацин» происходит от древнегреческого *sarakenos* («восточные люди») и обозначало сначала бедуинов, а в эпоху крестовых походов — и всех мусульман. Эль «Сид» Кампеадор — это не имя, а прозвище Родриго Диаса де Вивара (ум. 1099), который служил как у христианских, так и у мусульманских правителей Иберийского полуострова и сам был правителем Валенсии. Прозвище «Сид» — арабского происхождения, от просторечного «сиди» — «мой господин». — *Примеч. пер.*

Европы. Для некоторых признание всего этого сделало возможным то, что мы сейчас называем глобализацией. Человек может перемещаться из одной цивилизации в другую. Человек может принадлежать не к одной нации, народу или религии, но ко всему миру. Это не было слишком распространено и не слишком ценилось, но все же стало центральным проявлением для одной из форм европейской идентичности Новейшего времени.

Другие войны изменили границы Европы и Запада. Токвиль утверждал, что будущее принадлежит России и Америке. Ни Россия, ни Америка не считались Европой. Вольтер опасался возвышения России и рекомендовал уравнивать ее союзом с турками. Гегель оставил Россию Азии и называл Америку *Abendland*, местом неведомого (и, возможно, непознаваемого) будущего. Потребовались две мировые войны и холодная война, чтобы крепко связать Америку с Западом. В это время и сам Запад передвинулся на запад. Америка, некогда чужое место эмигрантов и дикарей (или просто дикарей двух видов), стала цивилизованной. В тот же период сердце Европы потеряло свою сцепку с цивилизацией.

Россия передвинулась с периферии Запада за его пределы. Во время холодной войны взгляд на Россию как «другого Запада» не был в новинку — как для европейцев, так и для русских. Маркиз де Кюстин писал в «России в 1839 году», что «Россия видит в Европе добычу, во что рано или поздно и превратят ее наши ссоры». Маркс противопоставлял Россию и Запад в статье в *New York Herald Tribune*: «Люди Запада поднимутся против власти и единства цели, в то время как русский колосс сам будет повален прогрессом масс и взрывной силой идей». Славянофилы настаивали на том, что Россия не принадлежит Европе. «Россия, — считал Достоевский, — это нечто независимое и особое, вовсе не напоминающее Европу»¹¹.

¹¹ Berlin I. *Russian Thinkers*. L.: Penguin, 1978. P. 150–238. Также: Rougemont D. do. *The Idea of Europe*. P. 298, 301, 311.

Русская революция поставила этот вопрос заново. Карл Шмитт писал о «русских, отворачивающихся от Европы» в своей работе «Римский католицизм и политическая форма». Вместе с «пролетариатом больших городов» они составляют «две великие массы, чуждые западноевропейской традиции». В Советском Союзе были обе массы — и архаические русские массы, и пролетариат. Шмитт объявил: «... с точки зрения традиционного европейского образования и те, и другие — варвары, и когда у них достает силы самосознания, они также и сами себя с гордостью именуют варварами»¹². Ружмон тоже видел в этом противостоянии явное столкновение цивилизаций. «Нельзя ли свести спор между Россией и Европой к фундаментальному спору между Востоком и Западом касательно роли и природы цивилизации?»¹³.

После Второй мировой старый вопрос «Относится ли Россия к Европе?» уступил атлантизму. Явная враждебность Советского Союза к либерально-демократическим странам послевоенной Европы заставила Западную Европу казаться восточной границей Запада с центром в Америке. Европа вошла в то, что стало называться «свободным миром». Это название скрывало продолжавшееся присутствие фашизма в Испании и Португалии, хунту в Греции, идеи белого господства в Соединенных Штатах и другие изъяны этого еще не совсем «свободного» мира. Противостояние новых Востока и Запада, первого и второго миров, которые намеревались сражаться за третий, отбросило в тень старое богословское разделение. Перед лицом «безбожного коммунизма» все монотеистические религии казались священными и безопасными.

¹² Schmitt C. Roman Catholicism and Political Form / transl. G.L. Ulmen. Westport, CT: Greenwood Press, 1996. P. 38; Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 152–153.

¹³ Rougemont D. do. The Idea of Europe. P. 307.

Европа, которая возникла за эти долгие столетия, никогда не имела очерченных границ и не прекращала быть предметом споров.

Испания, Скандинавия, Россия и Британия — все в свое время оказывались в чьих-то глазах чем-то иным, нежели Европой. Мигель де Унамуно писал: «Два слова олицетворяют то, чего весь остальной мир ждет от Испании. Эти два слова: “европейский” и “современный”». Унамуно отказывал обоим — и «европейскому», и «современному» — во имя «христианского». «Здесь выражение “древний африканский” ставится против “современного европейского”, и одно ничуть не хуже другого. Блаженный Августин — африканец и древний, как и Тертуллиан. И почему мы не можем сказать: “мы должны африканизироваться древним образом” или “мы должны одревениться африканским образом?”»¹⁴.

Понимание Унамуно переделало мир. Запад в нем исчез. Августин и Тертуллиан — не римляне, но африканцы. Их движение в сторону Африки — это не часть глобалатинского проекта, в котором Запад распространяет свою силу и власть, того, в котором если что-либо попадает в зону его досягаемости, то тут же принимает его форму. Традиционные римляне Унамуно — не большие римляне, чем африканцы. Наоборот, в Августине и Тертуллиане римское становится африканским. Унамуно напоминает нам, что распространение власти Рима не стирало культуру завоеванного народа и не проходило бесследно для самих римлян. Глобус был латинизирован — до некоторой степени, и вместе с этим римский мир изменился. Рим был африканизирован. Пока римская культура распространялась на территории под римским влиянием и римским правлением, она сама становилась более африканской, более азиатской, более европейской, более космополитической.

¹⁴ *Unamuno M. de. Verites arbitraries: Espagne contre Europe / transl. F. de Miomandre. P.: Editions du Sagittaire, 1925.*

В мировоззрении Унамуно Испания, став более африканской, стала также более римской и более христианской. Испания Унамуно одновременно и принимает, и разрушает представление о демократии по Деррида, которая якобы является результатом совместного действия греко-христианских и глобалинских сил. Испания Унамуно — христианская, римская и африканская, одновременно космополитическая и гордящаяся своей провинциальностью.

На рубеже тысячелетий идеи Унамуно об африканском христианстве приобрели новое звучание, когда Африка стала претендовать на центральное место в глобальном христианстве. С расстояния в тысячи миль на северо-запад англикане и епископалисты¹⁵ Европы и Америки обратились к африканским епископам за солидарностью и поддержкой. Снова они повернулись к Африке в поисках спасения своей веры.

Современной Европе знакома страстная любовь к утерянному, древнему христианству, но знакомы и дикие формы синкретизма и желания покинуть христианство навсегда. Йирмияху Йовел живописал, как волны религиозного обращения пробегали по Испании во времена Спинозы. В одной семье могли быть христиане, мусульмане и иудеи — или один человек мог быть ими всеми за свою жизнь. Один человек мог переменять веру не один раз, не два и не больше, а просто передвигаться между верами, которые казались ведущими от одной к другой. Следы смешения этих религий являются в Испании повсюду, и их последователи равнодушны к ересям и нововведениям¹⁶.

В Италии религиозное обращение направлялось обычно в сторону Мекки, и мотивацией было опас-

¹⁵ Приверженцы Протестантской епископальной церкви в США. Догматически схожи с англиканами в Великобритании. — *Примеч. пер.*

¹⁶ Yovel Y. Spinoza and Other Heretics. Vol. 1 // The Marrano of Reason. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

ное желание большего равноправия. Ренегаты, или *rinnegati*, переходили в ислам и отправлялись на службу Блистательной Порте. Многие из них были талантливы и честолюбивы и считали, что могут высвиться только вдали, а не в самых республиканских городах-государствах Европы, потому что они не относились к нобилитету. Османская империя предлагала им поле деятельности, где лишь один пост был для них закрыт, а именно пост султана. Переход в другую веру или на службу за пределами религиозных границ не ограничивался одними привилегированными, талантливыми или честолюбивыми. Новообращенные встречались и среди обычных людей — крестьян, фермеров и мелких лавочников. Ученые часто отмечали, что эгалитаризм ислама привлекал и индусов, желавших покинуть кастовую систему. Европа в эпоху раннего Нового времени имела свою кастовую систему, и желающих сбежать из нее тоже хватало. Обращенных, достигавших сотен тысяч, называли «людским кровоточением».

В Скандинавии демократия началась не с греков, христиан или римлян, но с самих скандинавов. *Тинг* и *альтинг* скандинавов — собрания, голос на которых имели не только все свободные мужчины, но и свободные женщины, — ничем не обязаны грекам или римлянам. Христианство привело лишь к сокращению демократических практик Севера. Вполне можно, учитывая Скандинавию и Грецию, а также памятуя о способах правления у исконных народов Нового Света, утверждать, что демократия и зарождается, и наиболее благотворно развивается у язычников. Вполне можно, глядя на карту, утверждать, что, куда бы ни шли скандинавы, демократия следовала за ними. За годы господства народов Севера в Англии, Шотландии и Ирландии там установились демократические институты и — что, возможно, важнее — появился вкус к эгалитарным практикам. Когда скандинавы шли в викинги, они перераспределяли капитал. Ког-

да они заселяли территории, на которые производили набеги, они сеяли демократию.

Британцы тоже пытались оставить свдй след вне Европы. Их способ действий заронил сомнения в прочности ассоциации Европы и демократии. Для многих британцев континент был территорией, отданной под авторитарное управление, где ранние эксперименты с демократией рассеялись в хаосе, а поздние — в терроре. Конституционализм, республиканство и самоуправление были практиками, учили британцы, достигшими своих вершин не среди греков или римлян (и еще меньше — у их потомков на континенте), а в Британии и в Британском Содружестве. Монтескье и другие философы занесли данный взгляд во Францию. Канада, США, Индия и Южная Африка видели в этой истории свою родословную.

Если Испания, Италия, Нидерланды, Скандинавия, Россия и Соединенное Королевство были менее европейскими, чем воображали европейцы, то Турция оказалась более европейской, чем они хотели бы признавать. Константинополь являлся столицей Восточной Римской империи. Османская империя в последующие дни звалась «больной человек Европы» — фраза, которая удостоверяла предположение, что эта империя была Европой. Включение Турции в Европейский Союз, однако, оказалось заторможено и институционально, и дискурсивно. Когда, почему, как Турция прекратила быть европейской страной?

Если у Турции одна нога в Европе, а другая в Азии, то Израиль, казалось бы, целиком принадлежит к Ближнему Востоку и Азии. Однако израильтян часто рассматривают как европейцев — друзья и враги, они сами и другие. Критики и сторонники указывают на европейский сионизм и последующее прибытие европейских поселенцев в конце XIX — начале XX века. Погромы, которые вытеснили евреев из России, и революции, которые последовали потом, были европейскими событиями, они выбили из колеи европей-

ские государства и вышвырнули европейских евреев из Европы. Герцль и Вейцман¹⁷ были европейцами, основателями европейского политического движения, активными участниками европейских интеллектуальных, культурных и политических дел. Они говорили на европейских языках, работали в рамках европейских институтов. Их видение государства Израиль стало основой европейских интеллектуальных дебатов; их работа проходила в пределах европейской политики. Когда молодые американские евреи отправляются в «туры наследия» в Израиль, они всегда начинают с Европы. Концлагеря Холокоста предшествовали прибытию в Израиль и послужили Египтом для современного Исхода. Во всех этих смыслах израильская история выросла в Европе и осталась с ней связана.

Но где тогда эта Европа? Распространяется ли Европа туда, куда текут языки и культуры, вместе с капиталом и колонизацией? Являются ли Европой Америка и Канада, Австралия и Израиль? Европейцы ли «портеньос» Буэнос-Айреса? А франкоговорящие архитекторы и экономисты Бейрута и Туниса — европейцы? Европа — место или идея? И что такое Европа у себя дома?

ЕВРОПЕЙСКАЯ УЛИЦА

Культура христианско-секулярного большинства знает, что дорога к европейским ценностям была долгой, что по пути много раз откатывались назад и как трудно было европейцам научиться терпимости. Недоверие к новоприбывшим растет из недоверия Европы к самой себе, говорит Юрген Хабермас. Это недоверие

¹⁷ Теодор Герцль (1860–1904) — основатель политического сионизма, уроженец Будапешта. Хаим Вейцман (1874–1952) — ученый-химик, сионист, первый президент Израиля, уроженец с. Мотыли в Белоруссии. — *Примеч. пер.*

обоснованно. Оно происходит от того опыта, который Европа пережила сама с собой.

Комментируя конференцию с участием Хабермаса и Тарика Рамадана, один немецкий репортер писал, что «ирландцы — в первую очередь ирландцы, датчане — датчане, немцы — немцы, бельгийцы — либо фламандцы, либо валлоны; но иммигрантам же, которым не дали шанса стать ирландцами, датчанами или немцами, но от которых ожидают, что они будут европейцами больше, чем сами европейцы когда-либо были, не остается другого выбора, кроме как стать европейцами. Они-то и станут самыми первыми настоящими европейцами»¹⁸. По мнению этого журналиста, Европа дважды обязана мусульманам. В противостоянии мусульманам Востока была зачата европейская идентичность, а в западных мусульманах эта европейская идентичность будет реализована.

На Севере и Юге, на Востоке и Западе Европа делает то, что она делала раньше: поглощает иммигрантов, меняет их — и меняется ими.

На улицах Испании Европа сотворена не только христианством. «Мадриленьос»¹⁹ знают, что их город был основан как мусульманская крепость Мухаммедом I²⁰. Таксист, перечисляя достопримечательности, сперва укажет на арену для корриды Лас-Вентас, а потом на просторную новую мечеть. С его точки зрения, и то и другое — это опознавательные знаки Испании, обе прекрасны и достойны восхваления. Такова живая история. Ислам вписан в камни Гренады, Кордовы и Севильи. Эти писания могут отражать прошлое, но

¹⁸ *Widmann A. No Europe without Muslims: Conference with Jürgen Habermas and Tariq Ramadan / transl. K. Derbyshire (originally published in: Frankfurter Rundschau. 2008. June 24). <http://www.qanrara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-781/i.html>.*

¹⁹ Жители Мадрида. — *Примеч. пер.*

²⁰ Эмир Кордовы (852–886) из династии Омейядов. — *Примеч. пер.*

они также присутствуют ныне на улице. Туристы со всего мусульманского мира приезжают в Кордову. Они стоят в одной очереди с испанскими школьниками в башню Калаора, чтобы услышать, как обращаются к слушателям ожившие фигуры Маймонида, ибн Рушда, ибн Араби и Альфонсо X. Каждый говорит о своем принятии, симпатии и уважении к разным аспектам веры других. Эта выставка, может быть, чересчур нравоучительна, а текст слишком сложен для младших школьников, но она свидетельствует о гордости Испании за свое андалузское прошлое, гордости Кордовы за свою смешанную культуру.

Все три веры по-прежнему живы в Андалусии. Они смешиваются, обмениваются людьми и идеями. Католические школьники на экскурсиях позируют у ног статуи Маймонида. Современные испанцы, как и испанцы прошлого, все еще перемещаются от одной авраамической религии к другой. Испания была свидетелем волны обращений в ислам с конца 1960-х. По словам журналиста из *New York Times*, «в то время как иммиграция постепенно разносит ислам по Европе, в Испании дополнительный импульс дает доморощенное движение. Здесь поколение интеллектуалов пост-франкистской эпохи переоценивает мавританское прошлое страны и перестраивает испанскую идентичность, включая в нее влияние ислама». Испанская идентичность, надо бы признать этой газете, нуждается в перестройке, чтобы включить влияние ислама. Она основана не на ностальгии по прошлому, а на практиках настоящего. Гренадский лидер мусульманской общины сказал репортеру *Times*: «Мы отвергаем романтическую идею возвращения к исламу прошлого. Мы создаем новую общину на этом месте и в это время». Подростки оттачивают танцевальные па фламенко во дворе Мескиты²¹. Испанский мусульманский

²¹ Католический собор в Кордове, переделанный из мечети VIII века. — *Примеч. пер.*

костюм, как у гренадца Хаджа Абдулхасиба Кастиньера, — «жакет из шотландки и замшевые башмаки»²².

Аль-Андалус²³ часто представляется как рай на земле, несравнимый и утерянный. Но Андалусия²⁴ не уникальна. В современной Европе есть и другие области, где живут мусульмане. Они предлагают альтернативное прошлое и открыты альтернативному будущему. Они приглашают Запад вспомнить другое прошлое, исследовать возможности иных генеалогий. Они оживляют спящие культурные воспоминания.

Эти области не такие уж мирные. Часто они находятся посреди враждебной территории. Однажды осенью 2007 года я решила зайти в какую-нибудь голландскую мечеть. Состоятельная образованная голландка, соседка покойного Тео ван Гога, сказала мне, с очевидным отвращением, что в окрестностях их полно, и указала две на карте. Две ее коллеги, молодые и менее удрученные присутствием мусульман, поведали мне о другой, которую они охарактеризовали как «либеральную». «Хусейн туда ходит», — сказали они. Это сообщение вызвало презрительное пожатие плечами со стороны первой женщины, которая явно сомневалась в либеральности как Хусейна, так и мечети. Все три работали с людьми, которые посещали эту мечеть, хотя они придерживались разных политических взглядов. Мечети были неподалеку. Но я так и не смогла найти две из них.

Мусульманский район я обнаружила достаточно легко. Сначала я заметила женщин в головных платках на улицах и в автобусах. Потом увидела больше —

²² *Smith C. Granada Journal; Where the Moors Held Sway, Allah Is Praised Again // New York Times. 2003. October 21.*

²³ Общее название мусульманских областей Иберийского полуострова в Средние века, происходит от германского племени вандалов. — *Примеч. пер.*

²⁴ Провинция нынешней Испании, название произошло от «аль-Андалус». — *Примеч. пер.*

другие красноречивые признаки наличия иммигрантов: магазинчики с рекламой телефонных карточек и дешевых авиаперелетов, халяльные рестораны; на открытом рынке продавали CD с записями *rai*²⁵ — на столиках прямо рядом с теми, где торговали голландской селедкой и бельгийскими вафлями. Направление мне было указано ясно, карта читалась легко, однако я не могла найти те две мечети и начала обходить квартал за кварталом, снова и снова. Настало время для мусульманской молитвы, но никакого призыва не прозвучало. Я видела группы мужчин, бородатых и в головных уборах самого строгого толка. Мечеть явно была рядом. Я зашла в бакалейную лавку «Евфрат» и спросила на моем ломаном арабском: «Где здесь мечеть?» Владелец немного удивился, но рассказал, как идти, сначала по-голландски, потом по-арабски. Однако мечети по-прежнему не было. Я приблизилась к группе женщин, где были пожилые в традиционных хиджабах (длинных и черных, оставляющих лицо открытым) и молодые с непокрытыми волосами и в джинсах. Пожилые немного говорили по-турецки, а молодые по-голландски и, на мое счастье, по-английски. Одна из пожилых, улыбаясь и жестикулируя, послала дочь показать мне дорогу к мечети.

Я проходила мимо нее много раз. Мы прошли через маленькую бакалейную лавку. Дверь в мечеть оказалась позади магазина. Я покрыла голову (это был мой выбор — меня воспитали вежливым человеком), оставила туфли у входа и последовала за хозяином лавки по коридору. В одной из комнат несколько юношей учили голландский. Мы дошли до молитвенной комнаты, следуя за кошкой, и владелец лавки махнул мне рукой, приглашая все оглядеть. Два молитвенных зала, один для мужчин и один для женщин, площадка для

²⁵ Стиль народной музыки бедуинов из Орана в Алжире, возникший в 1930-х годах и впитавший в себя арабские, африканские, испанские и французские формы. — *Примеч. пер.*

игр снаружи, а внутри — классные комнаты и гостиные. Мой гид привел меня в мужскую молельную. Тем самым он не стал вторгаться в женское пространство, но пустил женщину в мужское. Комплекс мечети был велик, но при этом практически незаметен. Никаких минаретов, арок, вывесок, надписей зеленым цветом — ничего, что могло бы привлечь взгляд.

Когда я была в Амстердаме, я видела, как легко найти марихуану и бары для геев (даже иногда и для лесбиянок), проституток, вибраторы и принадлежности для БДСМ. Все это выставлялось в многочисленных витринах. Все, что можно купить, что возбуждало аппетит, найти было легко: велосипеды, бурки, секс-принадлежности. Никогда еще фраза «глаза разбегаются» не отражала ситуацию настолько точно. Улицы Амстердама не говорят, как было некогда, о свободе религии или свободе слова. Они говорят о свободе потребления.

Нидерланды Герта Вилдерса, Пима Фортёйна и *Naar Nederland* (официальный веб-сайт, объясняющий потенциальным иммигрантам, что значит быть голландцем) могут быть Новым Иерусалимом сексуального раскрепощения, но это также место крестоносного движения нашего времени. Голландцы с тревогой глядят на своих сограждан-мусульман в автобусах и на улицах. Гордая родина свободы слова требует от новых граждан произносить все в точности по написанному для них сценарию. Где Рембрандт рисовал иудеев в их религиозных одеяниях, женщинам запрещено носить бурку²⁶. Древние законы о социальных сословиях возродились в измененной форме.

Однако Нидерланды не целиком предалися страхам Вилдерса и Хирси Али. Организация мусульманок «Аль-Ниса» отмечает почти тридцать лет своего присутствия в стране плакатами-картинками под лозун-

²⁶ То же, что паранджа — одежда в виде халата, покрывающего женщину с головой; носится с сеткой, которая закрывает лицо. — *Примеч. пер.*

гом «Настоящая голландка». На этих плакатах изображена голландская мусульманка, занятая типичными для голландок вещами, но с оттенком политической сатиры. На одном улыбающаяся женщина в хиджабе готова проглотить любимое голландское блюдо — сырую селедку с луком. Подпись гласит: «Мне нравится сырое» и отсылает не только к селедке, но и к безвкусной реплике Герта Вилдерса о женщинах, носящих хиджаб. «Чашечку чая в мечети?» — спрашивается на другом плакате, намекающем на беседы за чаем, которые проводил мэр Амстердама, иудей по вероисповеданию Йоб Коэн, резко критикуемый Вилдерсом и его соратниками. Коэн вызвал скандал, предположив, что проблема присутствия верующих мусульман могла быть решена точно так же, как в послевоенной Голландии уладили споры между секулярными социалистами и верующими христианами: признанием разных общин в качестве равноправных опор нации в целом.

В нескольких милях к юго-западу от Амстердама фламандские мальчики, говорящие по-голландски, ходят, взявшись за руки, с мусульманскими девочками в хиджабах; ларек с вафлями назван по-турецки. Жителей Брюсселя их сограждане-мусульмане тревожат меньше, чем фламандцы-националисты. На улицах города можно увидеть много хиджабов. Есть платки консервативных старушек и модные хиджабы радикальных школьниц. Их носят вместе с одеждой от *Zara* и *Mango*, с джинсами от *Levi's* и *7 for All Mankind*. Рядом с дворцом стоит статуя первого короля Иерусалима, но на площади Мучеников (памятник одной из многих провалившихся революций) мусульманское семейство устраивает пикник в припаркованной машине и другая революция проходит мирно и подомашнему.

Такие яркие различия между соседними странами можно встретить и в Скандинавии. Профессор университета города Орхус Фредерик Стьернфелт стал одним из самых речистых оппонентов мультикультурализма,

убежденных в том, что ислам несет угрозу либерально-демократической Дании. Мои друзья-журналисты в Копенгагене настояли, чтобы я с ним поговорила. Он пригласил меня на чай в свою уютную квартиру, полную книг и с окнами на воду: такой вид жилья любой ученый сочтет знакомым. Мы оба ученые, с небольшой разницей в возрасте, с общими интеллектуальными интересами, но мы живем не в одном и том же мире и не смотрим одними и теми же глазами. Стьернфелт видит в исламе угрозу Западу, особенно западным женщинам. Я — западная женщина, но я вижу большую угрозу в тех взглядах, которые он пропагандирует. В квартале вокруг нас Стьернфелт видел нависшую угрозу. Я же видела мирный, меняющийся на глазах, многообещающий уголок города.

Часто, когда я говорила с датчанами о мусульманской иммиграции, они заявляли: «У нас все хорошо получается. Они должны научиться делать как мы». Я слышала это от советников муниципалитета, журналистов, профессоров, от официальных лиц и рядовых граждан. Когда я выдвигала предположение, что может быть больше одного способа делать что-либо хорошо, они отмахивались. «Они должны научиться делать как мы». Это касалось не только религиозных вопросов в публичной сфере или женской одежды. Мне рассказали, как женщин в одном иммиграционном центре учили, что только они могут ругать своих детей. Если ребенок сделал что-то не так, то мать должна вмешаться и наказать его. Больше никто не может. Датчане полагают, что эти запреты не только датские, но и общеевропейские. Но я слишком хорошо знала, что и сама не всегда делаю так, как они. Я почувствовала тяжесть их неодобрения и сужающиеся рамки мира, которые они так хотели поддерживать. Я удивлялась их уверенности, что они сами не смогут чему-либо научиться, измениться или стать лучше, чем они уже есть. Их мир прекрасен, но он меньше, чем желали бы некоторые жители Запада. Когда я вер-

нулась домой, то посмотрела на моих учеников, некогда азиатов, некогда африканцев, некогда европейцев, которые делали все каждый по-своему, и улыбнулась. Здесь мы делаем все иначе.

Однако не это разделяет Европу и Америку. В каждой европейской стране есть те, кто призывает закрыть границы, и те, кто принимает мусульман как своих. Саррацин обличает мусульман и скорбит о потере немецкой идентичности, но вокруг него немецкая идентичность мирно меняется навсегда. В СМИ суровая критика мультикультурализма из уст Меркель вступает в противоречие со статьями, описывающими интеграцию немецких мусульман. Там, куда не добирается взгляд СМИ, происходит постепенная интеграция. Берлинские парки принимают людей в хиджабах и без хиджабов, и бутылочки турецкого айрана появляются в молочных отделах магазинов. Все едят шаурму. Турецкие иммигранты Германии становятся все более немецкими. Германия становится все более турецкой. Становясь более турецкой и более мусульманской, Германия отрекается на деле (а не на словах и не путем строительства памятников) от тьмы предшествующей эпохи. Как бы ни был велик архитектор и как бы ни был трогателен памятник, камень и бронза не могут свидетельствовать о преодолении чего-либо. Именно мирное смешение на немецких улицах является искуплением.

Ислам уже вплетен в ткань Европы — во всех смыслах. Купол и минарет уже отпечатались на линии европейского горизонта. Эти формы, эти мозаичные плитки и орнаменты уже проникли в каменную ткань европейской архитектуры. Звук лютни движется из Азии в Европу, а потом на континенты Америки и обратно. Инструмент *уд* мигрирует, циркулирует, меняет форму и звучание; сначала на нем играет европейец, потом араб, а потом европейский араб. Уд развивается, порождает лютню и гитару. Стиль звуков тоже меняется. Греческая *rebetica* и североафриканский *rai* несут на

Запад музыку арабского Востока. Португальские *fados* переносят арабские звуки, звуки в движении. Военная музыка наполняет воздух и уши Европы под стенами Вены, и Европа заводит у себя военные оркестры, как в Османской империи. Музыка становится настолько заряженной национализмом, что ее нельзя слушать как нечто чужое.

Все языки Европы несут в себе арабские слова. Хотя французы блюдают границы своего языка не хуже аризонского шерифа, по-прежнему, если человек почувствовал себя *мескин* (плохо), он может пойти к *талибу* (врачу). Арабские цифры отмечают настолько глубокую интеллектуальную интеграцию, что она кажется незаметной.

В продуктовом магазине можно купить «хариссу»²⁷, а в парижском или лионском ресторане поесть «табуле»²⁸. На Большом рынке в Брюсселе огромный выбор рахат-лукума. Брюссельские шоколаты предлагают наборы без алкоголя. Кофе и оливки, миндаль и финики чувствуют себя в Европе как дома так давно и так повсеместно, что все уже забыли об их неевропейском происхождении. Все органы чувств свидетельствуют о присутствии арабов, турок и мусульман: звук лютни, вид арки, запах кофе, вкус оливок, ощущение ковра под ногами.

²⁷ Острый соус североафриканского происхождения из перца чили, чеснока, кориандра, зиры и оливкового масла. — Примеч. пер.

²⁸ Салат, распространенный в Средиземноморье. — Примеч. пер.

VIII. «Исламофашизм» и бремя Холокоста

Холокост оставил на Западе скорбь, слишком огромную, чтобы вынести, и стыд, слишком горький, чтобы признать. Утверждение, что это не должно повториться, привело к принятию законов против национал-социалистических партий и против отрицания Холокоста. Коллективное согласие помнить и свидетельствовать покрыло Запад мемориалами, крупными и мелкими, заметными и незаметными, обращающимися к глазу или к уму.

Но со сменой поколений скорбь остается, а стыд утихает. Мы на Западе стали не той цивилизацией, которая дала миру нацизм, а людьми, которые его победили. Вся Европа стала «союзниками». Законы против нацистских партий удостоверяют чистоту нашей политики. Мемориалы удостоверяют чистоту наших мыслей. Благодаря тому, что мы помним, мы получаем право на забвение. Благодаря тому, что мы помним бывшее, мы можем забыть, что некоторые из структур, сделавших это возможным, остались и в настоящем. Защитникам западной цивилизации не хочется помнить об истоках, связях и выживших представителях того врага, от которого все повсеместно отреклись.

То же касается и лет крови и смерти, откровенной тирании и пристального надзора над людьми в Восточной Европе. Падение Империи Зла описывается как победа Соединенных Штатов и Европы, триумф Запада. Согласно этой картине мира, Запад — верный защитник свободы, противостоящий, даже когда надежда на успех столь мала, тоталитаризму гитлеровского национал-социализма и сталинского Советского Союза. Подобную забывчивость можно извинить, только признав в ней попытку сделать грехи прошлого невозможными в настоящем. Чего нельзя извинить,

так это усилий переложить бремя прошлого на других, а именно эта задача воплощается в слове «исламофашизм».

На начальных страницах своей книги «Террор и либерализм» Пол Берман рассказывает, как он пришел к осознанию «исламофашизма». В дни первой войны в Персидском заливе он обнаружил, что не может согласиться с теми, кто еще недавно были его союзниками, а теперь выступали против войны. Его тогда не волновали интересы Америки, настаивает он. «Мне плевать было собственно на нефтяную политику и на защиту “жизненных интересов”». Он не упоминает о нарушении суверенитета Кувейта, который и послужил официальным оправданием войны. Скорее, он напоминает о другой войне, в другом месте и в другое время. «Я подумал, что в Саддаме и его правительстве мы столкнулись с тоталитарной угрозой — чем-то сродни фашизму». «Вся ситуация, — пишет он страницей позже, — выглядела как в Европе в 1939 году»¹.

Это значит — выглядела так в его глазах. «Вся ситуация» включала конфликты от Палестины до Пакистана и столь различных врагов, как светский диктатор Саддам Хусейн и религиозные боевики Талибана. Иракцы и афганцы, религиозные или светские, все они напоминали Берману Европу 1939 года.

Для Бермана все враги — это один и тот же: враг либерализма. Все враги либерализма похожи. Коммунист из Болоньи, сражающийся с неолиберализмом монополиста Берлускони; сторонник прямой демократии в Афинах, протестующий против мер жесткой экономики, введенных либеральным (но недемократичным) Европейским Союзом; радикальная лесбиянка, с подозрением относящаяся к либеральному феминизму; афроцентрист; исламист — все выглядят как один чудовищный враг.

¹ *Berman P. Terror and Liberalism. N.Y.: W.W. Norton, 2003. P. 3–6.*

Фашизм и коммунизм были, по его мнению, «щупальцами одного гигантского чудовища из бездны — нового и ужасного порождения современной цивилизации, которое никогда не было видно и никогда не было названо по имени, но даже и так могло высовывать свои отвратительные щупальца из зловещих глубин»². Он предполагает, что тут была преемственность с более древними демонами, более древними чудовищами. Ксенофобия, которая отправила в тюрьму Дрейфуса, погромы, демонизация, проявившаяся в геноциде, — все они стары, и у них более древние корни. Они живут в темных местах. И Берман думает, что именно в исламе они процветают.

Он видит в «исламофашизме» преемника нацизма и Советского Союза, форму тоталитаризма, фундаментально противную свободной западной цивилизации. Мост, который обеспечивает нацизму переход из Европы на Ближний Восток, связующая нить, доказывающая наличие — а на самом деле авторитет — фашизма в мусульманском мире, — это муфтий Иерусалима Хадж Амин аль-Хусейни, известный сторонник нацистов. Этот муфтий был рожден посмертно, приобретя в смерти больше силы, чем у него было при жизни.

По мнению Бермана и его приверженцев, Запад стоит за свободу индивида против тех, кто хочет заглушить любой протест. За борьбой с национал-социализмом последовала борьба с советским тоталитаризмом. Теперь ислам представляет собой новую угрозу тоталитарного режима. Столкновение цивилизаций продолжается, и стойкий Запад неизменно бьется с врагами свободы.

Во всем этом есть глубокая нечестность. Фашизм принадлежит Западу, и защитники западной цивилизации вынуждены отвечать за это. Национал-социализм локализуется на Западе, он возник из западной истории и западной цивилизации. Рим пал

² *Berman P. Terror and Liberalism. P. 23.*

перед фашизмом. Германия и старые территории Священной Римской империи тоже пали. Испания пала перед фашизмом. Франция попала под его управление и, возможно, под его очарование. В Англии (даже в Англии) были Освальд Мосли и чернорубашечники. У французов (даже у французов) был режим Виши. Почитателей нацистов достаточно легко найти даже в рядах союзников: Эзра Паунд и Чарльз Линдберг, герцог Виндзорский и Юнити Митфорд. В Германии и Австрии были нацистские режимы. Если об исламе судят по муфтию, то что же можно сказать о Западе?

Америка, Канада и Австралия — старая колониальная периферия — остались в общем и целом глухи к призывам фашизма. Центр Европы, европейской культуры, христианства был его родиной. Фашизм здесь поднимался, представляя себя кульминацией западной цивилизации. Фашизм упорствовал еще долго после Второй мировой войны, он выжил в христианстве: правил в Испании и Португалии и по-прежнему выдвигает свои партии и выигрывает на выборах в самом сердце Европы. Запад сражался с фашизмом, но Запад же его и взрастил, и Запад долго поддерживал его после поражения Гитлера. В фашизме по-прежнему есть нечто, за что должен ответить именно Запад.

В западной цивилизации сохранились следы (и даже больше) того времени. Германия может запрещать символику национал-социализма, но не неонацистов. Американцы гордятся космической программой, преуспевшей благодаря вкладу бывшего нациста Вернера фон Брауна. Мы ездим на *Volkswagen*'ах. Ученые тревожатся из-за Хайдеггера и Шмитта и с сомнением поглядывают на пристыженного и кающегося Поля де Мана, но мы читаем их работы, как и должны, и продолжаем считать их частью западной цивилизации.

Более важно, что фашизм продолжает быть в Европе политической силой. Фашизм не был уничтожен с разгромом Германии и Италии во Второй мировой. Он продолжался в Испании Франко и Португалии

Салазара, у него есть наследники в Италии. Мосли вернулся из ссылки, чтобы возглавить первый раунд антииммигрантской политики в послевоенной Британии. Западная цивилизация не просто полна воспоминаний о фашизме, она продолжает цепляться за него в избирательной политике.

Однако нет никакого «исламофашизма». В Ливане была фашистская партия, «Фаланга» (Phalange), но «Фаланга» — партия христиан, погрязших в чересчур сектантской политике Ливана, одна из тех, что сотрудничали с Израилем, наиболее явно во время злосчастных боен при Сабре и Шатиле³. Берман эти боины не упоминает, хотя израильская Комиссия Кахана осудила Ариэля Шарона за участие в них. Когда Берман пишет о терроризме в Ливане, он ограничивается «Хезболлой». Когда он пишет о фашизме там, то отказывается указать на настоящих, а не метафорических фашистов. Это провал в памяти, который распространяется над большим числом неудобных связей в прошлом и настоящем: между фашизмом и сионистскими боевиками, Зеевом Жаботинским и Меиром Хар-Ционом⁴;

³ Сабра и Шатила — лагеря палестинских беженцев в Бейруте, где 16 и 17 октября 1982 года, во время «Ливанской войны», ливанские христиане-фалангисты устроили обыски и зачистки, переросшие в резню. Это произошло после убийства избранного президента-христианина Ливана и еще 26 человек 14 октября 1982 года, совершенного, по предположению фалангистов, членами ООП. В лагерях погибло, по разным оценкам, от 700 до 3500 человек. В ответ на это «Хезболла» провела операцию возмездия «Сабра и Шатила», взорвав многоэтажный штаб израильской армии в г. Тир. — *Примеч. пер.*

⁴ Зеев (Владимир Евгеньевич) Жаботинский (1880–1940) — журналист, писатель, идеолог сионизма. Отец-основатель ряда «правых» движений в сионизме. Меир Хар-Цион (1934–2014) — один из наиболее известных израильских десантников и разведчиков. Выйдя на пенсию, стал фермером и написал автобиографию. Многократно награждался, его уважали израильские лидеры, но также критиковали за же-

между «Фалангой» и Шароном; между христианством и фашизмом в Европе и на Ближнем Востоке.

Еще больший позор — отрицать, что арабы и мусульмане противодействовали фашизму. Израэль Гершони и Джеймс Янковски подготовили потрясающее и блистательно документированное опровержение вымыслов Бермана. Египетские газеты и журналы публиковали карикатуры на Гитлера и Муссолини вместе с Ангелом смерти, угрожавших невинным и сокрушавшим страны. Фашисты изображались чудовищами, и не раз и не два, а снова и снова. Египтяне видели в фашизме нечто, чего нужно опасаться и что необходимо высмеивать. Египетские газеты признавали, что нацистский империализм и теории расовой иерархии не сулят им ничего хорошего. *Al Ahram* и *Al Misri*, газеты с самым большим тиражом, постоянно боролись с фашизмом. Корреспонденты обоих изданий яростно нападали на расовые теории нацистов. Они не замедлили признать преследование евреев нацистами. *Al Ahram* осудила *Kristallnacht*⁵ и преследование «невинных еврейских граждан Германии»⁶. *Al Ahram* систематически уличала нацистов в экспансионизме и агрессивном империализме, диктаторстве и расизме.

Берман представляет арабский и мусульманский Ближний Восток как мир, бесконечно далекий от ин-

стокость. В одном из эпизодов он убил пленных, виновных в смерти его родной сестры. — *Примеч. пер.*

⁵ «Хрустальная ночь», или «Ночь битого стекла», или «Ночь погромов» — ряд заранее спланированных еврейских погромов, осуществленных штурмовиками на территории Германии и Австрии в ночь с 9 на 10 ноября 1938 года. — *Примеч. пер.*

⁶ *Gershoni I., Jankowski J. Confronting fascism in Egypt.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2010. P. 75. Английское издание — это сокращенный вариант огромного корпуса свидетельств, который собрали и опубликовали на иврите Гершони и Янковски. Они продолжают работу над документированием антифашизма на арабском Ближнем Востоке.

теллектуальной жизни Европы и Запада, со своими собственными интеллектуальными ресурсами. Он рисует его как мир без публичной сферы, без богатой интеллектуальной культуры европейских кафе и вообще смотрит на него с гримасой вынужденного понимания. Фашизм привлекал арабов, утверждает Берман, как средство противодействия британскому и французскому колониализму. Следовательно, союз не должен удивлять, хотя он и остается отталкивающим. Кажущаяся снисходительность Бермана — это не щедрость, а ее противоположность. В ближневосточных городах была богатая интеллектуальная культура в межвоенную эпоху, точно так же, как и столетиями до того. Модерность изменила эту культуру, но скорее расширила ее, а не сменила. Арабские и мусульманские (и христианские и иудейские) интеллектуалы знали (и писали) о множестве теоретиков. Их вовсе не тянуло рефлекторно к фашизму. Фашизм также не был магнитом для масс. Он имел больше последователей в Англии Мосли.

Гершони и Янковски также разоблачают утверждения, что «Братья-мусульмане» были инструментами или попутчиками Гитлера и Муссолини. Когда Берман осуждает «Братев-мусульман» как фашистов, все его свидетельства берутся из одного вторичного источника, к которому он относится с меньшей предосторожностью, чем следовало бы. Гершони и Янковски полагаются на сочинения самих «Братев-мусульман» на арабском языке, которого Берман не знал. Этим и может объясняться, почему Берман переводил арабское *kata'ib* как «фаланги», в чем он и видел свидетельство фашизма. Но это неверно. *Kata'ib* — это множественное число от *katiba* и значит, согласно «Hans Wehr» (арабский словарь-справочник), «отряд», «конный отряд» и даже «эскадрон». Это слово общего пользования и не несет никаких особых фашистских коннотаций. Если же само использование слова «фаланга» как-то связа-

но с фашизмом, то Берману следовало присмотреться к французам.

Берман прав только насчет места рождения фашизма. Он описывает европейские корни фашизма довольно подробно. Забавно, однако, что, хотя фашистские партии продолжают действовать в Европе, он не выказывает интереса к тому, чтобы преследовать их там, где у них находятся корни. Если фашизм представляет такую большую угрозу Западу, то почему бы его не преследовать для начала дома? Если фашизм распространился по миру именно с Запада, то не надо ли подрубить его у самых корней? Не должны ли мы опасаться фашистов больше всего, когда они получают какой-то важный пост? Не стоит ли обратить критический взгляд на то, как фашистские партии рассматривают иммигрантов? Не должны ли мы задаться вопросом, действительно ли Запад преодолел антисемитизм своего прошлого?

В своей современной форме этот кочующий антисемитизм проявляется в особой комбинации того, что он любит и что ненавидит. Отвержение мусульман обозначает символическую (но только символическую) симпатию к евреям. Отвержение евреев обозначает символическую (но опять только символическую) симпатию к мусульманам. Отвержение одной формы антисемитизма используется, чтобы облагородить другую. Что хуже — отказ от одного вида враждебности означает разрешение на другой. Если я люблю евреев, то должен ненавидеть мусульман. Если я люблю мусульман, то должен ненавидеть евреев. Таким образом, ненависть становится необходимым знаком любви. Отказ от одной ненависти автоматически влечет за собой другую. Но сам момент принятия показывает, что это — всего лишь перенос ненависти⁷.

⁷ См. превосходную статью: *Anidjar G. The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Этот перенос ненависти пользуется самыми невероятными вещами как поводом. И Берман, и Каролин Фурест пользуются Тариком Рамаданом — западным мусульманином, швейцарским гражданином с докторской степенью, полученной в Университете Женевы, выступающим за интеграцию западных мусульман в культуры и избирательные практики Запада. Но у Бермана все обсуждение Рамадана сводится не к его речам, книгам или иным трудам, а к его родословной. Рамадан — внук Хассана аль-Банна, основателя «Братьев-мусульман». И вот Берман пишет: «Тарик Рамадан — прежде всего сын, брат, внук». Разбор политических взглядов дедушки Джона Ролза или бабушки Алексиса де Токвиля был бы сочтен весьма эксцентричным поступком. Когда пишут о Генри Адамсе, то Джон Адамс не рассматривается как человек, раз и навсегда определивший ход его мыслей. Когда мы изучаем политических мыслителей, философов или политиков, то предполагаем, что их мысли — их собственные. На них, конечно, могли повлиять родные, но подобное воздействие скорее производит бунтарское отрицание, нежели принятие. Дед, если ребенок его хорошо знал, является для последнего источником положительных эмоций (или, возможно, смутно пугающей фигурой), но никак не источником доктрин.

Родословная формирует больше тело, чем ум. Обычно мы полагаем, что чьи-то идеи, труды, философские и политические взгляды — результат действия собственных мыслей человека, а не генетики. В данном случае настоящие предки — это те, кого читали, кто отпечатался в мышлении, хотя и такое влияние может вызвать как согласие, так и мятежное отвержение. Мы не можем выбирать своих предков или сами конструировать свой генетический материал. Мы выбираем своих интеллектуальных предков, сами формируем свое мышление.

Все мы, но, видимо, не Тарик Рамадан. Берман настаивает, что Рамадан должен быть тем же, чем был

его дед, должен нести его мысли, как он несет его ДНК, и даже более того, Берман настаивает, что мысли Хасана аль-Банна перешли вместе с кровью в целости, совершенно не изменившись от контактов с другими людьми. Рамадан не такой, как Берман, он не способен сделать свой собственный выбор, сформировать свои собственные идеи. Он — человек, сотворенный одной только кровью, без свободы мысли или независимой воли. Рамадан, как его видит Берман, не похож на нас. Он принадлежит не к рациональному, а к иррациональному миру. Бермана формируют его мышление и выбор, а Рамадана — его кровь и судьба. Мы — индивиды, а он — часть коллектива. Он — мусульманин. Он — брат-мусульманин. Он не может быть кем-то еще.

Идея о том, что некоторых людей следует исключать из политики на основании их происхождения, принадлежит феодальной древности или современному расизму. Берман, гордый своей «левизной», отвергает и то и другое. Однако точно такое же убеждение, что кто-то является только тем, чем его сделали предки, лежит в основе осуждения Тарика Рамадана. Крестьянин в феодальной иерархии есть крестьянин, и неважно, что он умеет читать и писать или делать что-то еще. Для антисемита атеист может быть иудеем и открыто верующий христианин — тоже иудеем независимо от своих верований. Исповедание своей веры читается как укрывательство правды. Они не могут быть никем иным.

Каролин Фурест в книге «Брат Тарик» прочитывает Рамадана согласно той же логике. Он может быть только тем, кем его делает его происхождение. Первая глава книги Фурест озаглавлена «“Будущее ислама” или будущее “Братьев-мусульман”?» и начинается с утверждения, что отец Рамадана «отвечал за пропаганду ислама по версии “Братьев-мусульман” в Европе»; его мать была «не кем иным, как любимой дочерью

основателя «Братьев-мусульман»⁸. Вторая глава называется Рамадана — «Наследник».

Фурест приводит рассказ Рамадана о том, как тот осознал свою европейскую идентичность: «До 23 или 24 лет я чувствовал себя больше египтянином, чем швейцарцем. Я снова и снова подумывал об отъезде. А затем решил, что я европеец и швейцарец и должен принять этот факт». Читая это признание вопреки смыслу слов, Фурест пишет, что Рамадан оставался «отмеченным на всю жизнь печатью своей идентичности: не Египет... но ислам и «Братья-мусульмане»⁹.

Общее понимание характера и целей «Братьев-мусульман» у Фурест служит ей ситом для просеивания речей и печатных трудов Рамадана. То, что соответствует ее представлениям о «Братях-мусульманах», то и является его подлинными чувствами. Те утверждения или тексты, в которых Рамадан ратует за равенство женщин с мужчинами, поддерживает свободу слова или демократию либо соглашается с либеральными принципами, есть ложь или укрывательство правды: «двуязычие» Тарика Рамадана. Чтобы узнать, что действительно имел в виду Рамадан, надо спросить у Каролин Фурест. Таким образом, Фурест делает шаг еще дальше, чем требования, чтобы мусульмане говорили все по написанному для них другими сценарию. Теперь они могут произносить это, но им все равно не поверят. Книга Фурест обнажает пустоту требований «осудить терроризм» или «принять либеральные ценности». Попытаться удовлетворить эти требования бессмысленно.

Это верно не только по отношению к Рамадану, но — что, возможно, важнее — ко всем, кто его читал или слышал. Термин «приспешник» или «коллорабационист» во Франции имеет неприятное значение. Он

⁸ *Fourest C. Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan / transl. I. Wieder, J. Atherton. N.Y.: Encounter Books, 2008. P. 3.*

⁹ *Ibid. P. 61.*

отсылает к режиму Виши, к французам, сотрудничавшим с нацистами. Если вы не разделяете взглядов Фурест или Бермана, то, скажут они, вы — коллаборационист. Примечательная позиция для людей, которые посмеиваются над политкорректностью, восхваляют Просвещение и считают себя защитниками либеральных ценностей.

Философы, которые повсюду протестуют против определяющей несправедливости нашего времени, замешаны в конструировании образа мусульманина как ниспосланного свыше врага. Жижек обозначает мусульман и как исключение из светской, просвещенческой политики, и как подлинный объект противостояния в ней. С точки зрения Жижека, история современного Запада, то есть Запада модерности, — в преодолении религии атеизмом и богословия Просвещением. Местные средства по продвижению этого проекта идут из Европы, где атеизм (исторически) союзничал с христианством. Так, он пишет во «Взгляде в архивы ислама»: «Обычно мы говорим о иудео-христианской цивилизации — возможно, настало время, особенно учитывая ближневосточный конфликт, говорить о *иудео-мусульманской цивилизации* как оси, направленной противоположно христианству»¹⁰. Поддержка Жижеком атеизма ведет его, по его собственному признанию, к поддержке Европы, а точнее сказать, атеистического христианского мира — против ислама и иудаизма. Его строки напоминают нам, что симпатии к Марксу и социализм не служат доказательствами отсутствия враждебности к мусульманам и иудеям, укорененной в Просвещении, которое находится в рамках христианского мира.

Но и в христианстве, и в Просвещении, и в Западе есть кое-что более важное. Внутри каждой из этих сил есть нечто, что уводит нас от враждебности. Есть этические императивы, которые заставляют нас не только

¹⁰ Žižek S. A Glance into the Archives of Islam.

помнить антисемитизм прошлого, но и преодолевать его в настоящем.

Пока хранится память о Холокосте, термин *Musel-tänner* может показаться слишком знакомым, чтобы нуждаться в переводе. Мы помним образы *Muselmänner*, самых презренных из заключенных концлагерей. Мы помним, как описывалось их положение, и помним, какое место они занимают в размышлениях о Холокосте. Но, хотя термин знаком, его значение скрыто. Мы забыли, что *Muselmann* значит «мусульманин».

Muselmänner — это «мусульмане»: это имя тех, кто населял лагеря Гуантанамо и Абу-Грейб и ряд других, которые мало кто может назвать. Это имя для тех мусульман, которые живут в лагерях, ожидая депортации. В каждом из этих случаев имя «мусульманин» дано чему-то, что сведено к простейшей жизни.

Если западной цивилизации суждено включить, принять и постичь евреев и, сделав это, назвать иудаизм своим, то это нужно сделать, не давая разрешения на новую серию погромов. Если Западу суждено свидетельствовать о зле Холокоста, то это должно отвечать моральным требованиям, выходящим за рамки строительства мемориалов и этики памятования. Запад должен закрыть лагеря и принять *Muselmänner* как они есть.

Памятование Холокоста — это не вопрос воспоминаний или мемориалов, но работающий моральный императив настоящего.

IX. Американская пустыня

Американцы верят, что все люди сотворены равными, что Творец их всех наделил некоторыми неотчуждаемыми правами. Этим убеждениям много раз бросали вызов. Осуществление этих прав было и по-прежнему остается достижимым только в результате борьбы. Однако вера реальна, требования, которые она предъявляет, огромны, и она движет не только чувствами, но и политикой.

Здесь есть разные возможности. Есть возможность бежать от своего прошлого и стать чем-то новым. Достаточно возможностей для того, чтобы держаться старых методов. Есть арабские американцы и пакистанские американцы, мусульмане со всех уголков земного шара; новообращенные и дети давно верующих; большие мусульманские общины в Бруклине и Дирборне и мусульманские семьи, живущие среди христиан и иудеев. Можно создать новую жизнь или отдельный мир под американскими небесами.

Американская вера, американский миф и требования американской жизни — все протестует против демонизации мусульман. Но были такие — и по-прежнему есть, — кто призывал к этой демонизации. Дебби Шлассел зовет к геноциду, говоря о смерти бен Ладена: «Один готов, осталось еще 1,8 миллиарда». Андерс Беринг Брейвик, норвежский преступник, совершивший массовое убийство в норвежском молодежном лагере, пространно цитирует Роберта Спенсера, Памелу Геллер и других бенефициаров террора. Еще до действий Брейвика Памела Геллер защищала одного норвежского журналиста, угрожавшего насилием и объявившего: «Мы копим и прячем оружие», чтобы обратить его против мусульман¹. Более авторитетные

¹ 2011. May 1. <www.debbieschlussel.com/36592>. О Геллер, Спенсере и «вратах Вены» см.: *Shane S. Killings in Norway Spotlight Anti-Muslim Thought in U.S.* // *New York Times*. 2011. July 24.

распространители ненависти — Лимбо, Севидж и Коултер — уже вовсю торговали этим отвратительным товаром. К ним присоединяются интеллектуалы, «пандиты», публичные фигуры: Дэниэль Пайпс, Ричард Перл, Дэвид Фрам, конгрессмены Питер Кинг (республиканец, штат Нью-Йорк), Майкл Бахман (республиканец, штат Мичиган) и Пол Броун (республиканец, штат Джорджия). Но их призывы вернуться к лагерям для интернированных, чисткам и преследованиям остаются неэффективными. Когда они обращаются к ограниченному кругу избранных, то становятся смешны для гораздо большего числа людей. Тяжелые битвы движения за гражданские права и позорная память об интернировании японцев позволяют избежать повторения подобных мероприятий.

В Европе мусульманский вопрос оборачивается в немалой степени вопросом о возможности противостоять переменам. Датчане требуют, чтобы мусульманские иммигранты не только стали датчанами, но и вели себя как датчане. Во Франции и Голландии мусульманки должны одеваться как француженки и голландки — без всякой чадры. Американцы такого не требуют. Мы знаем, что и сами все еще работаем над собой, по-прежнему стараемся, боремся за то, чтобы стать лучше, чем мы есть.

Там, где американская республика встречается с американской империей, наличие многих людей — вышедших из многих культур, рожденных говорить на многих языках, практикующих разные веры — это повод для гордости. Это как удостоверение, что Америка существует не для себя одной, а для всего мира. Мы все еще «эксперимент», все еще то место, где неопределенная, неочевидная судьба — это «во многих отношениях самое интересное на свете»². Успех этого эксперимента должен быть, как гласит Декларация независимости, представлен на «беспристрастное

² *Hamilton A. Federalist 1 // Hamilton A., Madison J., Jay J. The federalist Papers. N.Y.: New American Library, 1961. P. 33.*

суждение всего света». В республике наличие многих людей, преданных общему набору демократических и республиканских принципов, свидетельствует о превосходстве этих принципов. В империи американская возможность «содержать множества», по словам поэта Уолта Уитмена, может быть принята за доказательство имперской возможности, имперского величия и знака (для доверчивых) того, что империализм может сочетаться с ценностями республики.

В Америке, рожденной ради либерализма и от Просвещения, американцы-христиане и американцы-секуляристы смогли увидеть в евреях американцев и сделать Америку более еврейской. Евреи, как и другие группы иммигрантов, смогли сохранить некоторые элементы различий и свою гордость ими. Американские язычники приняли еду и фразы, которые раньше связывались только с евреями. Элементы еврейской идентичности были инкорпорированы в более широкое понимание того, что значит быть американцем. Это можно видеть в американской литературе и политической культуре, от «Плавильного котла» Израэля Зангвилла до «Ангелов в Америке» Тони Кушнера; от Ханны Арендт и Лео Штрауса до Майкла Лернера и Майкла Уолцера; в общенациональных попытках сохранить память о Холокосте и в общенациональных усилиях обеспечить выживание Израиля. Это не освобождает Соединенные Штаты от антисемитизма, но устанавливает ему пределы и дает вездесущий противовес, а также помещает еврейскую идею в самое сердце Америки.

ВОЙНА В ПУСТЫНЕ

Убежденность в том, что Америка предлагает дом людям со всех уголков Земли, людям любой веры, вступает в противоречие с той дискриминацией, которая началась после нападения 11 сентября. Память позора, связанного с японцами, сделала невозможными пред-

ложения о новых лагерях для интернированных. Были нападения на мусульман, была агрессия, но все это никогда не получало одобрения государства и народного признания. Вместо этого Америка, судя по всему, спроецировала вовне ту враждебность, которую пресекла внутри.

Войны в Ираке и Афганистане были пустынными войнами, хотя они и велись в городах, в горах и среди топей и вязей. Они происходили в пустынях воображаемой Аравии, населенной демонами, которым мы не даем спуску дома. Это были бесплодные войны. Война с террором заставила нас забыть свои принципы и перейти к пыткам, тайным тюрьмам и тайным экстрадициям. Абу-Грейб и Гуантанамо — это пункты в том пустынном бездорожье, где мы сбились с пути. Здесь, вдали от дома, мы столкнулись с тревожными домашними вопросами: растущим числом и жестокостью наших тюрем; патологиями порнографии и культа знаменитостей; выдумками о гендерном равенстве; бременем расового неравенства; этическими требованиями со стороны всех наших многообразных вероисповеданий и нашим несовершенным управлением жизнью. Если мы на Западе — как Исаак по отношению к арабу Исмаилу, то в этих пустынях мы боролись с ангелом.

Те, кто одобрял войну в Ираке, надеялись прийти в Ирак как освободители. Они утверждали, что прокладывают дорогу демократии. Это вместо того, чтобы увидеть, как они выглядят в глазах окружающих: оккупантами, чья власть, как и у Саддама Хусейна, зависит не от согласия управляемых, а от военной силы. Нигде это не оказалось окрашено так трагически, как в Абу-Грейб.

АБУ-ГРЕЙБ

Унаследовав тюрьму Абу-Грейб, Соединенные Штаты заняли место Саддама Хусейна. Эта тюрьма, уже

знаменитая злоупотреблениями, попала под новое управление, но злоупотребления продолжались. Снос Бастилии, как заметили многие историки, был во многом символическим актом: в ней содержалось всего несколько заключенных. Решение сохранить Абу-Грейб и использовать ее так же, как использовал Саддам Хусейн, — и практический, и символический акт. Занятие тюрьмы было актом завоевания. Это можно было использовать в качестве знака различия между режимом Саддама Хусейна и интервентами-освободителями. Оккупационная администрация решила употребить тюрьму в ее прежнем качестве и тем самым заменила собой Саддама. Они сохранили структуру иракских тюрем. Те, кого унижали в Абу-Грейб, потом утверждали, что американские оккупационные силы не только заняли это место, но и продолжили практики прежнего тиранического режима.

В пустынях Ирака и Афганистана, Израиля и Палестины самые жесткие вопросы, на которые приходится отвечать Западу, касаются не ислама, а нас самих.

Мы признали, что несколько американцев творили зло за рубежом. Но мы отказались признать — и даже увидеть, — что Америка творит схожее зло у себя дома. Мы как народ были готовы признать зло сексуальной распущенности, порнографии, культа знаменитостей, нарциссизма и эксплуатации. Признание этих изъянов служит для отвода глаз, для переноса внимания от других наших провалов, глядеть на которые мы согласны гораздо меньше.

Соединенные Штаты стали тюремным обществом, держащим в заключении значительную часть своего населения. Общее устройство, строительство, содержание, ремонт, снабжение и обеспечение кадрами американской тюремной системы — это огромная индустрия³. То, какую роль сыграли бывшие тюремные надзиратели в злоупотреблениях в Абу-Грейб, должно

³ См.: *Gottschalk M. The Prison and the Gallows. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.*

вызвать вопросы о практиках тюремных надзирателей дома. Вместо этого преступления в Абу-Грейб обсуждаются в рамках дебатов о пытках и условиях содержания за границей. Речь якобы идет о внешней, а не внутренней политике; злоупотребления были направлены на иностранцев, а не на наших сограждан. Пытки в Абу-Грейб были представлены как ошибка и исключение, следствие военного времени и отсутствия правовых механизмов сдерживания. Роль резервистов и наемников с опытом работы в тюремной системе скрывалась или преуменьшалась.

Насилие в Абу-Грейб разыгрывалось под камеру. Мундиры, роли и позы — все это уходит корнями в другие формы театральности: туризма, порнографии, культа знаменитостей. Стремление «на людей посмотреть и себя показать» повлияло на сценографию насилия и фотофиксацию этого насилия и закружило вихрь распространения информации, в который были вписаны эти фотографии.

Совершая акты насилия, солдаты выполняли роли — предписанные им или взятые на себя добровольно, официальные и неформальные, послушные и мятежные — и тем самым буквально выдвинули ряд важных претензий. Эти акты насилия воссоздали мусульманскую идентичность, наполнили ее содержанием, вывели на сцену и заставили заключенных принять ее на себя. Содержание их представляет собой подробную карту американских страхов: в отношении ислама и самих себя. Эти акты насилия воплотили фантазии о мусульманах, они были сформированы историей Соединенных Штатов. Вспомним фотографию заключенного, стоящего на ящике с капюшоном на голове и с вытянутыми руками, к которым подведены электрические провода.

Этот снимок стал культовым со дня своего появления. Образ, как и у всех культовых изображений, полон различных значений. Среди них ряд культовых лишь в том смысле, что они одновременно богаты отсылками

и вызывают тревогу. Это изображение подражает религиозным картинам. Европейца остроконечный черный капюшон отсылает к наряду испанских кающихся грешников. Но в любой американской энциклопедии образов остроконечный капюшон — знак ку-клукс-клана. Это значение уловили карикатуристы, такие как Майк Лакович, который снял капюшон с заключенного и надел его на мучителя.

Пересадка капюшона отвечает фанатизму в настоящем так же, как и в прошлом. Кампания против арабов и мусульман была попыткой связать арабов и ислам с фанатизмом, обращенным против иудеев и христиан, и сделать сам фанатизм оправданием права на вторжение, войну и военные преступления. Фотография доступна для целой серии визуальных пересадок и перестановок, которые возвращают домой исторические и современные обвинения. Капюшоны у ку-клукс-клана были белыми, как и та раса, которую они отстаивали. Здесь капюшон черный и мужчина темнокожий. Ку-клуксклановцы носили свои капюшоны, чтобы требовать власти от имени расы и культуры, карать тех, кто бросал вызов этой власти, и крепко держать свое собственное превосходство. Темнокожий мужчина, попавшийся в хватку власти, сам беспомощная жертва нападения. Огонь, который ку-клуксклановцы используют для поджигания крестов и освещения линчевания, был примитивным и горячим. Здесь пылающий крест заменен маленьким черным ящиком, а огонь бежит по холодным проводам.

Сьюзен Зонтаг также увидела американское прошлое в снимках из Абу-Грейб. «Если есть что-то сравнимое с этими изображениями, то это — фото черных жертв суда Линча, снятые в 1880–1930 годах, на которых американцы ухмыляются на фоне обнаженных искалеченных тел черных мужчин и женщин, висящих позади них на деревьях»⁴. Для Зонтаг примечательна была готовность фотографируемых сниматься рядом

⁴ Sontag S. Regarding the Torture of Others.

с телами тех, кого они сами замучили до смерти; бесстыдно стоять перед теми, кому они предназначали эти фотографии: своими семьями, своими друзьями и, возможно, более широкой, более абстрактной аудиторией.

Зонтаг ошибалась. Фотографии линчевания (как и снятые в Абу-Грейб) связаны с историей тайного насилия. Они опознаются как преступные даже теми, кто их делал. Политика линчевания была политикой сепаратизма. Это были сторонники белого превосходства, протестанты, во многих случаях воспитанные на мифологии Конфедерации и отказывающиеся интегрироваться в Соединенные Штаты. Трофеи судов Линча циркулировали тайно, среди своих, тех, кто сам был членом обществ, выдвигавших требования о белом превосходстве. Секретность здесь связана, как и всюду, с антидемократической политикой иерархии и исключения.

В атмосфере миллениаризма, христианского сионизма и евангелического оправдания империи позы фотографируемых заключенных бросают вызов христианской этике. Люди в капюшонах с широко разведенными руками, те, что прикованы к дверям камер, и тот, что стоит, покрытый грязью и экскрементами, перед военной охраной, — все они стоят в позе распятого Христа. Эти изображения бросают целый ряд вызовов и вопросов христианам.

Фернандо Ботеро вопреки тем отсылкам и эмоциональным оценкам, которые приписывали его работам, представил пытаемого в Абу-Грейб Христом и пририсовал святых — в их мучениях. Картина «Абу-Грейб 53» напоминает и о груди заключенных, и о ранах св. Себастьяна. «Абу-Грейб 66» вторит изображению Христа, несущего крест, бородатого, с разинутым от боли ртом. Ботеро услышал божественное в фотографиях страдающего человечества. У него — каноническое доказательство. «Так как вы сделали это одному

из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне»⁵. Здесь упрек не только христианам. Зрелище мертвого, пытаемого, заключенного, униженного бросает тень на всю демократическую веру.

Метафора чадры-покрывала, которое наброшено на весь мусульманский мир как царство тайны и подавления, должно привлечь внимание к другим стратегиям сокрытия и управления взглядом. Прессу ограничивают в том, что они могут показывать, а людей — в том, что они могут видеть. Покрывало наброшено и на гробы, возвращающиеся на базу ВВС в Дувре, и на фотографии и видео издевательств над женщинами-заключенными в Абу-Грейб. Использование прикомандированных журналистов может сделать жизнь солдат видимой, но это значит, что прикомандированный увидит все не только глазами журналиста, но и глазами товарища. Американцы видят, хотя частично и запоздало, фото из Абу-Грейб. Но мы не видим тайные тюрьмы, о существовании которых нам все же известно. Мы зависаем в воздухе снаружи Гуантанамо, где-то между Америкой и другим местом, используя те линзы, которые есть, чтобы уловить хотя бы проблеск того, что творится от нашего имени.

Многое скрыто от американцев, но и мы сами все больше становимся объектами наблюдения. «Патриотический акт» (Patriotic Act) разрешает прежде запрещенные формы инвазивного наблюдения. Служба безопасности аэропортов превратила их в обыденность и научила нас за них благодарить. Установка камер слежения муниципалитетами и, в гораздо больших масштабах, коммерческими предприятиями редко воспринимается в рамках проблемы наблюдения. Эти камеры, скорее, считают благом, средством, необходимым для обеспечения нашей безопасности, регулирования дорожного движения и идентификации случайных преступников.

⁵ Мф. 25:40. Философские и литературные выводы Негри могли быть следствием его собственного опыта тюремного заключения. См.: *Negri. The Labor of Job.*

В дебаты о секретности и наблюдении эти практики не включаются, не говоря уж о том, что они не оспариваются. Американцы знают, что за ними присматривают, и знают, что они не всегда знают, кто, когда и как за ними присматривает. Знают, что есть тайные тюрьмы, призраки-заключенные и секретные досье, знают, что он них скрыто многое. Американцы, а в действительности весь честный мир, знают, как много осталось скрыто о войне в Ираке. Журналистов ограничивали в том, куда им можно идти, о ком писать и при каких условиях. И они соглашались на эти ограничения.

Может почудиться, что в подобных условиях показанное свидетельствует об открытости и прозрачности. Для тех, кто знал, что им не позволено видеть гробы, возвращающиеся на базу ВВС в Дувре, фотографии изнутри американской тюрьмы в Ираке кажутся неожиданно приоткрывшимся доступом к информации. Для тех, кто знал, что увидит лишь то, что хотят показать оккупационные силы и администрация, фотографии пыток, вероятно, только нарушили ограничения, регулирующие освещение американских военных операций и практик. В данном контексте снимки из Абу-Грейб якобы предлагают прямой доступ к ранее скрытому: внезапное, неожиданное, уворованное знание, с которым не удалось справиться.

Однако фотографии сцен насилия из Абу-Грейб были не прозрачными, а полностью опосредованными. Они циркулировали как цифровые СМИ и через цифровые СМИ. Их представляли, редактировали и цензурировали государственные и коммерческие сети⁶. Не все фотографии были опубликованы. Правительственные чиновники продолжают противиться обнародованию и обсуждению большей части полученных свидетельств, особенно видео и фото, показывающих злоупотребления в отношении женщин, — и это даже после того, как некоторые из них были опубликованы

⁶ Сьюзен Зонтаг отмечает использование и последствия редакционного «кадрирования» фотографий из Абу-Грейб в своем эссе: *Sontag S. Regarding the Torture of Others.*

за пределами США. Фотографии, которые все же показали, обрезали и редактировали множеством разных способов, включая вырезание изображения мучителей и попытки скрыть личность жертвы. Снимки были инсценированы, скомпонованы и выполнены в согласии с правилами СМИ, особенно в части, касающейся порнографии. Они не дают прямого и открытого доступа в сердце тьмы, а выставляют на всеобщее обозрение акты насильственного унижения, бывшие сознательным, искусным утверждением власти.

Фотографии из Абу-Грейб свидетельствуют о пределах, поставленных СМИ — и ими принятых. Они свидетельствуют о том, как практики и правила масс-медиа подрывают те структуры, практики и ожидания, на которых базируется демократия. Просвещение учило людей Запада видеть в прессе, а позже во всех СМИ центральную часть демократической политики. Настойчивость, с которой говорится о свободе прессы, следует из убеждения, что СМИ способны присматривать за правительством и экономическими властями и даже стыдить их, тем самым давая услышать голоса инакомыслящих. Рыночное выражение страстного желания людей все знать якобы побуждают СМИ к большему контролю, большей бдительности и большей отваге. Но так никогда не было. Шелдон Уолин показывает, как капитализм сделал из прессы слуг не подписчиков, а владельцев и рекламодателей. СМИ вместо того, чтобы получать стимул от желания людей все знать, с каждым годом все сильнее себя ограничивают. Присмотр за правительством сокращается; СМИ прикормлены теми политическими и экономическими силами, которым они некогда бросали вызов. Голоса инакомыслящих глушатся, но не государством, а самими массмедиа, действующими как суровые и незванные цензоры: мнение несогласных ссылают на периферию дискурса или замалчивают его полностью⁷.

⁷ Wolin S. *Democracy Incorporated*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Использование фотографий из Абу-Грейб выходит за рамки процесса, который представляет их как свидетельство (одновременно и «за», и «против») американского режима. Они также несут отсылки к визуальным практикам, указывающие на более обычные патологии славы и порнографии.

Эти фото и видеозаписи делались солдатами, которые показывали их друг другу и иногда слали домой друзьям и родственникам. Они переводят зверства в язык поляроидных снимков, домашнего кино, порнографии, туризма и сувениров. Таковы визуальные правила банальности зла.

Солдаты из Абу-Грейб были не просто потребителями порнографии. Они являлись авторами, режиссерами, продюсерами, знали правила жанра и принимали их или нарушали по своему усмотрению. Фотографии изображали их фигурами власти. Они носили мундиры и знаки отличия, держали в руках оружие, позировали перед камерами на фоне пирамиды из тел. Они показывали себя за складыванием этих пирамид, за нападением на заключенных, за зашиванием их ран. Они фиксировали свою власть. Инсценировка всего этого друг для друга, для родственников и знакомых делала их маленькими знаменитостями. Более же широкая, непрощеная зрительская аудитория принесла им особое, бесславное место в СМИ.

Когда фотографии, присланные домой с войны, стали циркулировать по друзьям и родственникам, они несли семейное сходство с поляроидными снимками и туристическими видеозаписями. Турист свободно перемещается по миру. Турист приезжает куда хочет. Фотоправила туризма дают солдатам свободу — в противопоставлении многообразной неволе иракцев. Иракцы заключены в кандалы, в камеры, в тюрьмы, в страну, откуда они не могут выйти, к чьим границам они не могут приблизиться. Солдаты вошли в Ирак и перемещаются внутри него. Они контролируют пространство тюрьмы и двигаются на фотографиях свободно, расслабленно.

Они — добровольцы, которые вступили в вооруженные силы по собственному желанию. Правила туризма подтверждают эту свободу и скрывают ее пределы и вымыслы. Мы узнали, что принудительное продление контракта может держать солдат на службе уже как призывников, а не добровольцев, что добровольцы менее свободны, чем мы раньше воображали себе: они принуждаемы не военным призывом, а экономической нуждой и ограниченными возможностями.

Записи действий, которые вели палачи в Абу-Грейб, кажется, подтверждают их власть и их свободу. Они утверждают радикальную разницу между заключенным и истязателем, псом и господином. Но это не так. Второе эссе Ницше в книге «К генеалогии морали» напоминает нам, что связь насилия с властью — извращенного вида: наслаждение болью зависит от признания сходства с тем, кто страдает. Если фотографии регистрируют некоторые моменты наслаждения военных преступников, которые их инсценировали, они же показывают, молчаливо и настойчиво, общую уязвимость перед болью. Если кажется, что их действия маркируют заключенного как чужака, животное и «другого», то они также напоминают о тех аспектах нас самих, которыми мы попеременно то владеем, то отбрасываем. Если действия кажутся направленными вовне, на арабов, они также свидетельствуют, молчаливо и настойчиво, об американской истории, которая иногда представляется надежно забытой.

ГУАНТАНАМО

Насилие в Абу-Грейб было театральным и зрелищным. Насилие в Гуантанамо — рациональным, размеренным и регламентированным.

Тюрьма Гуантанамо расположена на американской военно-морской базе в юго-восточной части Кубы. Соединенные Штаты платят за аренду базы правительству Кубы, которое не принимает плату и не при-

знает легитимность как самой базы, так и аренды. О базе часто говорят как о «черной дыре закона». Гуантанамо — легально и исторически американская и неамериканская. Она и внутри, и снаружи американской территории, под американским управлением и вне его, подчиняется американскому закону и исключена из его юрисдикции. Гуантанамо — это предел, порог, врата между тем, что разрешено, и тем, что запрещено в Америке.

Вероятно, тюрьма Гуантанамо показала себя во всей омерзительности как раз тогда, когда старалась быть наиболее отзывчивой и уважительной к свободе вероисповедания. В Гуантанамо заключенных держали в клетках, сделанных из сетки-рабицы. Они выглядят очень похожими на те, в которых содержат лабораторных животных. Их прозрачность лишала заключенных уединенности. Они нелюди, но они также вписаны в извращенный текст о культурной толерантности. Каждая клетка была снабжена Кораном и висящим мешком для того, чтобы не держать Коран на полу. В каждой клетке — стрелка, указывающая направление на Мекку, чтобы заключенный мог помолиться. Это было темной, оборотной стороной культурной чувствительности, которая по-прежнему может принимать такие позорные формы.

Применение собак в тюрьме часто описывалось как стратегия, призванная использовать характерную для арабов неприязнь к этим животным или боязнь их. Злоупотребление и представление о злоупотреблении трансформировали обычную человеческую уязвимость в уязвимость, свойственную одной культуре, и в пример превосходства западной культуры над арабской.

Применение собак пришло из Гуантанамо в Абу-Грейб. Собаки использовались там для «воспугивания»⁸ заключенных, и это касалось не только самих животных в их физической форме. Запись допроса

⁸ Букв. «fear up», т.е. «поднимать страхом». Слово, которое использовали сами тюремные охранники. — *Примеч. пер.*

Мохаммеда аль-Катани за 20 декабря 2002 года (28-й день допроса): «...заклученному сказано, что собак уважают больше, чем его, потому что собаки отличаются правильное от неправильного и умеют защищать невинных людей от негодяев. Начато обучение заключенного командам, таким как “стоять”, “сюда”, “назад”, чтобы поднять его социальный статус до уровня собаки». Позже ведущий допрос записал: «...собачьи трюки продолжают... заключенному сказано, что он должен лаять от счастья за этих людей... заключенному приказано выть»⁹. Гуантанамо — это зловещее место: «черная дыра», где тщательно учтены все особенности права и юрисдикции; военная база на территории страны, которую американцам напрямую запрещено посещать. Это место полно кафкианских бюрократических извращений, и, как заметил Алекс Данчев, «в мире Кафки унижение принимает форму собаки»¹⁰. Решение «гуантамизировать»¹¹ Абу-Грейб привело к размещению там собак и усилению мер по «воспуговиванию» и «опусканию личности»¹².

Заставлять человека сжиматься от страха перед собакой — это особенно мощный способ указать, что человек меньше собаки, меньше животного, доведен страхом перед животным до животного страха. Это действие иллюстрирует эффект нарушения прав человека, которые оно пытается инсценировать. Но язык прав не адекватен действию. Это не какое-то нару-

⁹ Zagorin A., Duffy M. Inside the Interrogation of Detainee 063 // Time. 2005. June 20. <<http://www.time.com/time/2006/log/log.pdf>>. Этот фрагмент также цитируется, с пропусками, в книге: Mayer J. The Dark Side. N.Y.: Doubleday, 2008. P. 182.

¹⁰ Danchev A. Like a Dog! Humiliation and Shame in the War on Terror (лекция, прочитанная на Political Theory Workshop в Университете Пенсильвании в октябре 2006 года).

¹¹ Глагол «gitmoize» от жаргонного сокращения GITMO, т.е. «лагерь особого содержания бухты Гуантанамо». — Примеч. пер.

¹² Букв. «ego down». — Примеч. пер.

шение кодекса или статута, который во всех прочих отношениях остается неповрежденным, не просто дефект системы. Данное действие ударяет по всему человечеству. Собака используется, чтобы заставить заключенного выглядеть как животное, вести себя как животное, сталкиваться с животными перед собой и внутри себя и видеть свою неполноценность.

Использование собак низводит человека дважды. Речь не только о том, что человек, съезживающийся перед собакой, кажется (за отсутствием уважения к правам, за отсутствием языка, вне политики) чем-то не больше животного, и при этом слабого. Здесь двойная потеря, так как тот, кто держит поводок, тоже трансформируется. Пасть собаки становится рукой хозяина, и хозяин лишается человечности в этом бесчеловечном действии.

Собака-оружие имеет отношение не к тем мятежным американским колониям, которые создали нацию, а к имперским конкистадорам. Собака-оружие принадлежит не к Америке неотчуждаемых прав, но к Америке, отрицающей эти права и отказывающейся от них. Действие относится ко времени «до Америки», к «не-сейчас» и «никогда», которое шепчет: «еще нет».

Цветан Тодоров посвятил свою книгу «Завоевание Америки» памяти женщины, которую конкистадоры отдали на растерзание собакам. Эта книга напоминает нам об истории, начавшейся не с политических беженцев или бунтующих демократов, но с жадности и религиозного фанатизма. Это — история Америки как тюремного государства. Это — история американской империи, не единственная, даже если говорить только об этих событиях, но это та история, которую нас заставляют писать.

Это — история завоевания. Она ведет запись децимации и огораживания туземцев, «Тропы слез» (Trail of Tears)¹³ и возникновения системы резерваций. Это —

¹³ Название, обозначающее насильственное переселение индейцев пяти племен юго-восточной части США по «Акту

история «Среднего пути» (Middle Passage)¹⁴, бараков для рабов, работоторговли и сегрегации. Это — история плантаций и надсмотрщиков, тюремной системы. Эта история ведет запись холодной войны, Хиросимы и резни в Ми-Лай¹⁵, маккартизма и культуры наблюдения. Это — история ограничительных иммиграционных законов, обязательств по расселению и пограничных заграждений, общин-гетто и полуночных рейдов. Это — история койотов, которые утаскивали иммигрантов за границу и оставляли их в пустыне, и работодателей, которые их эксплуатировали. Это — история практики «красной черты»¹⁶ и субстандартной ипотеки, ростовщичества, выселений и продажи собственности с молотка за долги. В этой истории жадность использует насилие, имперская сила ведет не к величию, но к позору и умалению. По следам империи вырастают тюрьмы. Эта история опровергает простой, естественный союз капитализма и демократии.

Памятуя об этой истории, мы вынуждены усомниться и в тех, в которых экспансия Америки на Американском континенте увязана с расширением американского электората, гражданских прав и политической свободы. Эта экспансия тоже привела к «Тропе слез», к резервационной системе и Мормонским вой-

об устранении индейцев» (Indian Removal Act) 1830 года. — *Примеч. пер.*

¹⁴ Обозначение работоторговли. Этот путь — из Африки в Америку — был вторым этапом «торгового маршрута»: из Европы в Африку с товарами — из Африки в Америку с рабами — из Америки в Европу с сырьем. — *Примеч. пер.*

¹⁵ Резня, устроенная 16 марта 1968 года американскими солдатами в южновьетнамской деревне Ми-Лай, во время которой погибло 347 (по другим данным — 504) человек. — *Примеч. пер.*

¹⁶ Отказов выдавать ссуды по закладной на дома в трущобных районах, за «красной чертой» в США. — *Примеч. пер.*

нам¹⁷. Имперскую власть сопровождали разные средства лишения свободы: строительство стен, усиление границ, рост числа тюрем и исправительных центров. Экспансия американской территории на континенте и американского владычества за рубежом привела к сокращению свободы и внутри страны, и за ее пределами.

Есть и более близкие по времени и более тревожные воспоминания. Те, кто следил за тем, как разворачивалось движение за гражданские права, помнят натравливание собак на афроамериканских демонстрантов. Эти действия, как и подобные им в Гуантанамо и Абу-Грейб, были сфотографированы, и снимки распространялись. Вы видели фото в газетах, зафиксировавшее оскал немецкой овчарки настолько подробно, что можно пересчитать все зубы в ее пасти. Фотографии уловили выпад вперед собаки на привязи. Мы видели, как демонстранты подались назад, столь же резко, как от струи из брандспойта. Мы видели человека в форме, который держал собаку на привязи и понукал ее двигаться вперед. Телевидение передало звуки и движения марша и атаки. Изображения свидетельствовали о силе и мужестве демонстрантов. Традиционные понятия утратили свой смысл. Собака может быть оружием, а полицейский врагом. У детей появились сомнения в законности прав, которые дает униформа. У них появились сомнения в том, так ли уж различаются друг и враг, когда дело доходит до политики. У них появилось много чего. Есть один фрагмент в «Государстве», где Платон поднимает вопрос о справедливом человеке. Он пишет, что справедливый муж лишен «всего, кроме справедливости» и что именно в таком отсутствии всего остального читатель и увидит, что есть справедливость. Так было и с фотографиями

¹⁷ Мормонская война в Миссури в 1838 году и в Иллинойсе в 1844–1846 годах — нападения разных банд на мормонов и их преследование властями, приведшие к их частичному исходу. — *Примеч. пер.*

из Алабамы. Демонстранты, лишённые защиты государства, по-прежнему имели права. Они стали правами во плоти, и права, которые они отстаивали, стояли или падали вместе с ними.

Зрелище собак, используемых против безоружных людей, служит мощным и тревожащим напоминанием, указывает американцам на наши промахи как единой нации. Использование собак в Абу-Грейб напоминает об использовании собак в Алабаме. Фотографии поднимают вопросы о действиях и легитимности тех, кто, как и эти собаководы прошлого, носили форму и действовали от ее имени. Они поставили заключенных в положение борцов за гражданские права. Человек, «лишённый всего», оголенный перед властью государства — будь это в Селме или Абу-Грейб, — по-прежнему имеет права, которые власть за ним отрицает. Права, которые он несет в себе — гражданские, человеческие, естественные, — стоят или падают вместе с ним.

Американцы однажды обнаружили свою душу в тех, кто утверждал: «Однажды мы преодолеем»¹⁸. Участники маршей за гражданские права держат открытой возможность Америки, которую мы пока не достигли. Люди, которые держали собачьи поводки в Алабаме, носили униформу государства, но не нации. Они были провинциалами, и поэтому их действие может быть прочитано, легко и точно, как действие части против целого. Роль, сыгранная федеральными войсками при Литл-Рок¹⁹, и спор о военных правах штатов упрости-

¹⁸ We shall overcome, someday — версия Пита Сигера (в альбоме 1963 года). Другие версии появились гораздо раньше. В этих ранних версиях с 1959 года песня стала гимном борцов за гражданские права чернокожих в США. — *Примеч. пер.*

¹⁹ Столица и самый большой город штата Арканзас. Здесь в 1957 году по приказу губернатора штата девять чернокожих учеников не пустили на занятия в старшей школе. Губернатор использовал национальную гвардию штата, президент Эйзенхауэр выслал федеральные войска и подчинил себе национальную гвардию. Чернокожим ученикам удалось пойти в эту школу только в 1959 году. — *Примеч. пер.*

ли отказ от национальной ответственности за расизм. Расизм, «законы Джима Кроу»²⁰ и белое превосходство стали ассоциироваться с одним местом (Югом), одним временем (прошлым) и одним режимом (Конфедерацией) в противоположность нации в настоящем, всей нации целиком, истории всей нации. Долгая сегрегация американских грехов — отнесение их к Югу, прошлому, разбитой Конфедерации — была нечестной, но приемлемой. Хотя это была ложь, по крайней мере нации позволялось признать те действия, которые она отвергала и порицала. Эти действия принадлежат нашему прошлому, нашему Югу, поэтому они наши грехи, но они такие грехи, о которых мы можем сказать, что мы с ними боролись и их победили. От грехов Абу-Грейб и Гуантанамо, массовых убийств, совершаемых беспилотниками и людьми, нельзя столь легко отказаться. Они — дело рук наших солдат в настоящем. Они призывают к более полному преодолению.

²⁰ Сегрегационные законы, действовавшие по всем штатам США с 1876 по 1965 год. На Юге они действовали явно, на Севере проявлялись в практиках аренды жилья, дачи банковских кредитов и т.п. Название происходит от издательской песенки «Jump Jim Crow» о чернокожем танцоре. — *Примеч. пер.*

Х. Нет никакого «столкновения цивилизаций»

«Столкновение цивилизаций» — это символ веры, принимаемый левыми и правыми, политиками и философами. Самуэль Хантингтон прославился благодаря идее столкновения цивилизаций только сейчас, но у этой теории были сторонники и ранее, и гораздо более выдающиеся¹. Это представление воодушевляло литературные дебаты Эрнста Ренана с Джамалем аль-Дином аль-Афгани в Париже в XIX веке. Это была долгая и необычная история. Но само ее содержание глубоко ложно.

Везде, где мы видим исламскую цивилизацию на Западе, мы находим не столкновение, а попытки построить общую жизнь. Свидетельств этого, может быть, мало в работах ученых и речах политиков, но их легко отыскать. Если вы отвернетесь от философов, политиков и журналистов, то обнаружите множество примеров совместной жизни. Каждый день, вопреки столкновению цивилизаций, обычные люди находят обычные способы жить сообща.

Эта жизнь не без конфликтов. Это не утопия; это дом. Между соседями бывают трения. Бывают напряженные моменты, столкновения, а порой и кризисы. Люди друг друга раздражают. Но они едут в одном метро, живут в одном районе, болеют за одну команду. Они покупают друг у друга и продают друг другу. Там, где это наиболее важно, они работают вместе. Пол Гилрой использовал слово «сожитие» (conviviality) для описания самого важного доказательства

¹ *Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y.: Simon and Schuster, 1998; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.*

того, что мы творим общую жизнь². Он заметил, что в больницах (и, можно добавить, в армии и в школе), если оглянуться вокруг, то можно увидеть мусульман, христиан, евреев; как иммигранты и рожденные в этой стране работают вместе и полагаются друг на друга.

Такова история ислама на Западе, история, в которой мы проживаем. Это рассказ о Западе, в котором мусульмане — дома и христиане, иудеи, индуисты, буддисты, зороастрийцы и атеисты тоже дома, вместе с мусульманами. Это рассказ о том, как люди творят сами себя и свои миры из материалов, которые, как им сказали, фундаментально противоположны и несочетаемы. Но подобные сочетания не только возможны, они повсеместны. Где мы живем, «мы с Запада», там «столкновение цивилизаций» отступает перед обычными нуждами, трениями и возможностями жизни в мире, — мире, который существует всегда и который повсюду и чужой, и знакомый.

Это история, в которой мы живем, «мы с Запада». Эти ежедневные проекты по гибридизации и синтезу окружают нас со всех сторон. Я выбрала только некоторые из многих — те, что видела сама. Могла выбрать много других, но выбрала эти, потому что посчитала их захватывающе интересными, бодрящими новизной и очень знакомыми. Некоторые примеры происходят из «мейнстрима» моей культурной среды, другие — с периферии. Любой, кто поищет эти моменты гибридности и синтеза, легко их обнаружит (хотя в городах легче, чем за городом). Они обращены ко всем видам чувств: зрению и слуху, вкусу и осязанию, вписываются в различные сценарии и подходят любым носителям информации. Они путешествуют. Они меняют и меняются. Они всегда в движении — и они воспроизводятся и растут.

² Gilroy P. *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* L.: Routledge, 2004.

Этот мир сильнее, прекраснее, требовательнее и справедливее, чем мир, который увидел Хантингтон. В нем больше веры: он верен идеалам многих религий, которые здесь продолжают развиваться. Этот мир держится идеалов Запада: он верит в Свободу, Равенство, Братство. Привычки, места, виды и звуки, улицы, по которым мы ходим каждый день, — все свидетельствует о работе, которую мы выполняем все вместе.

«Западные мусульмане — дома, — пишет Тарик Рамадан, — и должны не только говорить это, но и чувствовать»³. Они должны видеть себя одновременно и полноценными людьми Запада, и полноценными мусульманами, а не перемещенными членами своих древних культур, посланцами цивилизации, с которой воюет их нынешняя родина. «Наша цель и задача состоит в различении и отделении ислама от случайных фрагментов арабской и/или азиатской культуры, традиции и одежды, чтобы понять те универсальные принципы, которым должны следовать мусульмане на Западе, если они хотят остаться в своей вере, а затем — встроить эти принципы в эту культуру». Рамадан ожидает, что только «в конце этого процесса появятся средства стать европейским или американским мусульманином»⁴. Уже есть много американских и британских мусульман. Есть много людей, готовых стать голландскими или датскими мусульманами.

Для ученых, как заметил Гегель, «сова Минервы вылетает в сумерки». Те люди, которые сталкиваются с каждодневными вопросами, требованиями и обязательствами, связанными с желанием быть мусульма-

³ *Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 53.* Что является прямым опровержением тенденциозной попытки Пола Бермана представить взгляды Рамадана и Карадави как сходные — в контексте критики Рамаданом представлений Карадави о положении мусульман на Западе.

⁴ *Ramadan T. Western Muslims. P. 78–79.*

нином на Западе, иметь мусульманских друзей и семью, коллег и соседей, должны найти свой путь домой до сумерек. По необходимости они идут впереди ученых, реализуя западный ислам до того, как он получит признание академиков.

ИСЛАМ — ДОМА

Роман Майкла Мухаммеда Найта «Таквакоры» (Taqwacores) открыл дом ислама. В нем Найт придумал «карту, предшествующую территории», которая и породила эту территорию⁵. Он указывает не на один, а на много способов, как мусульманину жить на Западе. Он показывает нам многообразие западных мусульман. Они выдуманные, но эти выдумки взяты из обыденной американской жизни и туда же и возвращены.

Найт — новообращенный мусульманин, он музыкант и исследователь ислама в Америке. Он был и, вероятно, остается одним из тех брошенных мальчишек, столь многие из которых обратились в ислам на Западе. «Таквакоры» — это роман о доме студентов колледжа в Баффало, штат Нью-Йорк. Студенты (и другие, не совсем студенты) — все мусульмане, объединенные — и разделенные — верой в ислам и любовью к музыке. Вот Умар, гиперправильный суннит; вот Рабейя, феминистка в парандже, покрытой значками панк-групп. А вот Джехангир, харизматичный и принимающий все формы ислама, в теории и на практике. Вот Изумительный Аюб, на груди которого вытатуировано слово «Karbala», Грубый Дауд, поклонник стиля «ска» из Судана, и многие другие. Рассказчик, Юсеф Али, прямодушен и спокоен, легко мирится с этой беспокойной компанией.

«Таквакоры» — это роман-утопия, и как большинство утопий — и большинство общежитий студен-

⁵ *Baudrillard J. Simulations. N.Y.: Semiotext(e), 1983.*

тов — заканчивается плохо⁶. Кульминационный концерт приводит к смерти, привнесенной извне. Однако и до того, как врывается темный наружный мир, утопия изображается несовершенной. Люди ссорятся. Ничто не предстает опрятным и благопристойным. Возникают непримиримые противоречия. Людей бросают, людей оскорбляют и людям делают больно. Именно это и делает роман сильным. Персонажи — и читатели — входят в мир, в котором возможно больше форм ислама и Запада.

Найт конструирует мир в этом маленьком «бейт аль-муминим», т.е. маленьком доме верующих. Выдуманый им мир обращен к молодым мусульманам Соединенных Штатов и Канады. Роман распространялся частным порядком; затем, опубликованный издательством «Soft Skull» в Бруклине, он оторвался от земли и стал основой для фильма. Более важно, что он вдохновил на подъем целый ряд мусульманских музыкальных групп, включая «Kominas», «Vote Hezbollah» и «Al Thawra Miskeen»⁷. Роман Найта был, по выражению Бодрийяра, «картой, которая создала территорию». Я слышала, как «Kominas» играли «Концерт Таквакор» в колледже Хэйверфорд, и говорила с членами группы, которые приехали из Бруклина. Последовало появление других групп. «Kominas» в партнерстве с «Secret Trial Five» устроили неофициальное (и явно недооце-

⁶ Заканчивается плохо в более широком смысле: провал кульминации в повествовании — это провал и литературный, и политический.

⁷ <<http://natsumemaya.net/TheTaqwacores.html>>, <<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2007/mar/19/sexdrugsandprayer>>, <<http://www.last.fm/music/The+Kominas>>, <<http://www.sepiamutiny.com/sepia/archives/005438.html>>, <<http://swedenburg.blogspot.com/2009/09/even-more-on-kommas-pakistani-rock.html>>, <<http://rollingstone.com/rockdaily/index.php/2007/10/01/muslim-punk-bands-tour-the-us-ales-of-allah-amps-and-anarchy/>>. Hawgdawg — блог проф. Теда Сведенберга, бесценный источник комментариев по множеству аспектов мусульманской музыки.

ненное) представление во время одного исламского конгресса⁸. Найт привнес в этот мир новизну⁹.

Выдуманный дом и музыка, которую он вызвал к жизни, — это примеры смешивания, *mestizaje* и *mixité*. Родословные перемешиваются. Языки перемешиваются: арабский и английский и немного урду. Мужчины и женщины перемешиваются, но в доме только одна женщина, Рабейа, и Рабейа остается в парандже. Другая (возможно) мусульманская женщина, более западная и менее одетая, смущенно сидит за пределами помещения. Гендерная политика, как следует из этого, не самое сильное место Найта. Сексуальная политика — между мужчинами — может быть. Самым эффективным образом в романе отражаются различные формы мужской сексуальности. Мужчины там — «квир», гей и гетеросексуал; они практикуют целибат, мастурбацию и все многообразие совокупления. Секс в этом романе занимает второе место после дружбы¹⁰.

Дружба скорее, чем секс, служит основой домо-владения, и домом правят эгалитарные императивы дружбы. Молитва — еще один якорь. Верующие у Найта молятся вместе и молятся много, особенно по расписанию, хотя и не всегда по правилам. Молитва укрепляет персонажей как мусульман и подчеркивает мусульманский характер романа. Нерегулярные сексуальные практики, выпивка, наркотики и еретические идеи представлены как мелкие индивидуальные промахи и отклонения, которые не ставят под сомне-

⁸ Группа «Secret Trial Five» была основана Сеной Хуссейн. Ее группа гастролировала вместе с «Kominas» в 2007 году. «Когда они все ворвались на ежегодное заседание Islamic Society of North America в Чикаго, то вызвали настоящее боевое противостояние, с организаторами и полицией на одной стороне и танцующими девицами в хиджабах на другой». См.: <www.taqwacore.com>.

⁹ *Bhabha*. *Location of Culture*.

¹⁰ *Foucault M., Lotringer S. Foucault Live*. N.Y.: *Semiotext(e)*, 1989.

ние фундаментальной принадлежности верующего к исламу.

«Таквакоры» — литературная и (в тех реальных мусульманах, с которых она списана) практическая реализация призыва Тарика Рамадана к западному исламу. Твердая уверенность Рамадана в том, что западные мусульмане не должны что-либо уступать национальным обычаям, что они должны настаивать на своей собственной способности практиковать свою веру, наделяет правами нового мусульманина, того, кто вместе с Рабейей Найта признает, что «ей остается ее собственный ислам, который она считает подходящим для проживания в нем»¹¹.

Музыка, какой люди ее придумали, — это средство творить совместную жизнь в неожиданном месте. Сборник «Массовые медитации» Уолтера Армбреста дает иранцам в Лос-Анджелесе образчики для борьбы за политическую и музыкальную аутентичность; «Hawglawg» Теда Сведенберга отражает текущее развитие в Университете Арканзаса сразу нескольких стилей андалузской музыки¹². В «Исламе тяжелого металла» (Heavy Metal Islam) Марк Левайн, профессор ближневосточной истории, ищет — и играет вместе — с группами хеви-метал на Ближнем Востоке и в Северной Африке¹³. За пределами академического мира «Juha», группа, очень точно названная моим коллегой и другом Бобом Виталисом «гомо-гавайские палестинцы», сводит все три элемента этой любопытной характеристики воедино в модных песнях, бросающих вызов не только «столкновению цивилизаций», но и политике сексуальности. Американские мальчики в «Juha» поют не только «Видишь, тот солдат на холме / думает, что он избранный. / Когда мальчишки кидают камни, / он

¹¹ Knight M.M. The Taqwacores. N.Y.: Soft Skull Press, 2009. P. 9.

¹² <<http://swedenburg.blogspot.com>>.

¹³ LeVine M. Heavy Metal Islam: Rock, Resistance, and the Struggle for the Soul of Islam. N.Y.: Random House, 2008.

взрывает им головы», но также и «Он хихикает в ответ на наш танец живота, / но мы знаем, какое платье ему подходит по размеру».

«Juha» бросает вызов тезису Хантингтона методом песен. В них найденное звучание и слово сочетается с более традиционной (в широком смысле этого слова) музыкой. Классика гавайского китча Дона Хо, композиция «Крошечные пузырьки», сплетена из призывов к молитве и фрагментов «арабесок». Это радикально вдвойне. У «Juha» смешение Дона Хо и классического арабского арсенала звуков напоминает об одном из источников западной поп-музыки.

На другой стороне Тихого океана, в Калифорнии, Дик Дейл, сын ливанских иммигрантов, так подладил игру на уде в вибрато и хиджазскую гептатонику, что получился отчетливо американский звук: серф-мюзик¹⁴. В «Аль-Америка: странствие по арабским и исламским корням Америки» Джонатан Кьюриел показывает, до какой степени арабская музыка была сознательно переплетена с развитием рока в зачине «Miserlou» Дейла. Кьюриел отслеживает это влияние через «Rolling Stones», «Jefferson Airplane», Джими Хендрикса и «Doors». Он вспоминает «Блюз Аллаху» группы «Grateful Dead» и интервью, в котором Роберт Плант рассказывает рок-критику Роберту Палмеру о влиянии на свою работу легендарной египетской певицы Умм Култум: «Вы можете это услышать в затягиваемых дольше нотах, в нисходящих ходах, в четверть тонах. Вы слышите это в “Друзьях” или “На свету” и других вещах»¹⁵. Все это придает новое звучание месту «Khalifornia»¹⁶.

¹⁴ Я узнала это от Дуга Мура, участника моего семинара и музыкального критика по направлению «металл». См.: *LeVine M. Heavy Metal Islam*. P. 5–6.

¹⁵ *Curiel J. Al'America: Travels through America's Arab and Islamic Roots*. N.Y.: New Press, 2008. P. 127.

¹⁶ Найт играет с этим тропом в «Таквакорах», когда Джахангир говорит Юсефу Али: «Да, y'akhi, Khalifornia. Есть одна

Возможно, это самое плодотворное для музыки место в мире, где рэп, хип-хоп и устное слово смешиваются и производят новое. Длительное воздействие ислама на афроамериканскую общину частично может быть причиной того, что ислам присутствует в рэпе и хип-хопе. В этих стилях играют мусульманские музыканты: Mos Def, Busta Rhymes, Ghostface Killah, Ice Cube. Возможно, еще интересней то, что эти мусульманские отсылки проявляются и у немусульманских музыкантов. Nas, который в биографии, выпущенной звукозаписывающей компанией, изображен носящим крестик, цитирует суру «аль-Нас» в аннотации к композиции «Я есть». P. Diddy семплирует азан — призыв к молитве — в композиции «Нет выхода» (No Way Out). По всему Ближнему Востоку рэп и хип-хоп занимают центральное место в поп-культуре. Идентификация этих стилей с данным регионом столь сильна, что в научные конференции по Ближнему Востоку регулярно вкрапляют соответствующие концерты.

Исследователи Ближнего Востока — что неудивительно и правильно — заняты этими сплавами и обменами, которые включают влияние, принятие, альтерации и адаптации стилей и носителей западной культуры в арабо-мусульманской музыке. Вот только недостаточно было признано, что культурное воздействие распространяется в обе стороны. Западные музыканты становятся более арабами, более мусульманами.

Когда афроамериканцы и афроамериканский рэп начали олицетворять борьбу шебаб на Ближнем Востоке и в Европе, ислам стал обозначать чувство гордости для многих афроамериканцев. Обращение Малика Эль-Шабазза, Мухаммеда Али и Карима Абдул Джаббара сделало ислам знаком сопротивления и достижения. Это нашло свое выражение и в музыке, включая сюда рэп «Пятипроцентников». Если в ереси «богов»

группа оттуда, так они все пытаются основать там Халифат и называют себя «чертова Khalifornia» (*Knight. Taqwacores. P. 28*).

и выживет немного исламского учения, то останется чувство ислама как источник гордости для людей с темной кожей¹⁷. Изменяющийся политический контекст поменял и значение ислама, и знаки ислама в американской публичной жизни, не затрагивая их связи с гордостью и сопротивлением.

Есть также более новые и, возможно, менее ожидаемые источники музыкальных расхождений с тезисом «столкновения цивилизаций». Противоречивый альбом Стива Эрла «Jerusalem» бросил сразу два вызова хантингтонской ортодоксии. Заглавная песня атакует тезис об изначальном конфликте напрямую: «человек в моем телевизоре мне сказал, что так было всегда / и никто ничего не сделает и не скажет». Далее Эрл переходит к лирическому напоминанию об авраамической традиции как объединяющей теме: «Я верю, что придет день, когда лев и агнец/ возлягут мирно в Иерусалиме». Это видение было использовано как критика израильской оккупации — само по себе примечательно в американском контексте. Затем у Эрла следует «John Walker's Blues», написанный от имени Джона Уокера Линда¹⁸. Эрл сделал шахаду центральной темой песни, но спел ее своим собственным голосом: тщательно произнося арабские слова с техасским акцентом. Когда его спросили, почему он с такой симпатией изображает Линда, Эрл ответил, что у него сын точно такой

¹⁷ В одной из своих более еретических практик мужские участники группы «Five Percenters» называют себя «богами», часто даже используют это в псевдонимах, например: God Sunz, Divine Life Allah, Superstar Quam Allah (*Miyakawa F., Five Percenter Rap: God Hop's Music, Message, and Black Muslim Mission. Bloomington: Indiana University Press, 2005*).

¹⁸ Джон Уокер Линд (род. 1981) — американский гражданин, взятый в плен с оружием в руках и воевавший на стороне Талибана во время вторжения США в Афганистан в 2001 году. В 16 лет принял ислам и уехал в Йемен изучать арабский язык. Содержался в тюрьме Кала-и-Джанги, где участвовал в мятеже заключенных. Приговорен к 20 годам тюрьмы. — *Примеч. пер.*

же «и было сложно держать этого пса на пороге». Такое оправдание Эрлом Линда представляет собой еще одно — и, по-моему, более мощное — свидетельство в пользу *сожития*. Здесь не только, по словам Рамадана, западные мусульмане ощущают себя и людьми Запада, и мусульманами; здесь также и немусульманские жители Запада считают западных мусульман своими.

Хрупкая утопия Найта сотворена из музыки и ислама. Левайн сделал «металл» местом встречи ислама и Запада. Для Эрла мусульмане — часть семьи. Нас часто призывают увидеть визуальное — карикатуры, паранджу — как зону конфликта между исламом и Западом. А здесь нас приглашают услышать музыку как момент объединения и радости.

Возможно, роль музыки в сотворении западного ислама (и более мусульманского Запада) так существенна в чем-то благодаря звуку. В речи, даже в неартикулируемом крике, звук стремится быть услышанным. Звук перемещается; звук распространяется. Возможно, музыка чем-то обязана арабскому языку. Изобретатели *уда* также были связаны многочисленными практиками устного слова: красноречием, декламацией, сатирической поэзией. Возможно, музыка чем-то обязана исламу. Ислам начинается с приказа: «Читай!» Мусульманский день отмерян (или должен быть отмерян) призывами к молитве. Ислам — это призыв. Тарик Рамадан предположил, что западные мусульмане должны оставить старые представления, делившие мир на *Дар аль-харб* и *Дар аль-ислам*¹⁹, и вместо этого рассматривать свой Запад как *Дар аш-шахада*, «территорию свидетельствования», или *Дар аль-дава*, «территорию призыва»²⁰. Города Запада заглушили призыв к молитве. Музыканты дали голос

¹⁹ «Территория ислама» и «территория войны» — традиционное, но не каноническое (отсутствует в Коране) деление. — *Примеч. пер.*

²⁰ *Ramadan T. Western Muslims*. P. 72, 73 и, в более широком смысле, p. 63–77.

этому заглушенному западному исламу. Они дали ему возможность петь, выть и кричать.

НАША РОДИНА — ТЕКСТ: РОМАНЫ И ГРАФИЧЕСКИЕ РОМАНЫ

Столкновение цивилизаций выдвигает на передний план визуальное — заказные карикатуры на Мухаммеда и законодательство против чадры. За пределами царства законов то, что мы видим на улице и в наших домах, часто сопротивляется идее столкновения цивилизаций. В одежде, в романах и в графических романах мы видим, как формируется совместная жизнь, проживаемая иначе.

Как и другие, чрезвычайно индустриальные объекты в постиндустриальное время, графические романы — пример ремесленничества. У них нет широкого массового распространения. У них есть индивидуальный стиль. Некоторые продолжают следовать эстетическим правилам комиксов о супергероях. «Палестина» и «Примечания в Газе» Джо Сакко визуально вторят стилю Р. Крамба²¹. Использование Маржан Сатрапи силуэтов в «Персеполисе» напоминает о Каре Уокер, хотя и без ее заостренности и исторического резонанса. «Каир» и «Воздух» Дж. Уиллоу Уилсон и М.К. Перкера (особенно «Воздух») построены на эстетике стимпанка. «Дорога в Америку» Бару, исследующая краткую и трагическую карьеру магрибского боксера-эмигранта, сформирована стилистической ностальгией «нуара».

Стили, используемые в графических романах, конечно, являются частью текста. Использование «нуара» у Бару связано с реакционной политикой и попытками запоздалой и враждебной ревизии алжирской

²¹ Роберт Деннис Крамб (род. 1942) — художник, иллюстратор, основатель андерграундного комикс-движения. Самый известный его персонаж (и комиксов, и мультфильма) 1960–1970-х годов — Кот Фритц. — *Примеч. пер.*

революции. Герой Бару, стремящийся стать успешным бойцом и в конце концов эмигрировать из Франции в США, терпит поражение в результате мафиозных действий ссыльных революционеров, которые пытаются его подкупить. Усилия Бару представить алжирских революционеров как кровожадных сторонников политической ортодоксии, вербующих сторонников, особенно регрессивны в контексте современной французской политики. Враждебность к иммигрантам и потомкам иммигрантов, выставление их преступниками — именно эти мотивы проявились в политике Саркози и Ле Пен.

Если обращаться к графическим новеллам в наивном ожидании, что *сожитие* обязательно приведет к сплочению людей, то разочарование неизбежно. В «Персеполисе» Маржан Сатрапи классовые иерархии утверждаются и подтверждаются. В бой вводятся старые претензии аристократов. Потребление представлено как привилегированная и подходящая сфера для сопротивления и искупления. Бедняков презирают (если только они когда-то не были богачами); богатыми восхищаются (если только они не нувориши). Исламисты — бедные, необразованные и продолжают унижать привилегированных. Привилегированные — то есть такие, как семья Сатрапи, утверждающие, что происходят от династии Каджаров, и посылающие своих детей в европейские школы-пансионы — отстаивают свои сокращающиеся привилегии с меланхолическим и ностальгическим пылом. Сатрапи представляет их усилия сохранить классовые привилегии без критики и вопросов. Освобожденная от классовой привязки ностальгия литературы в изгнании не меняется в зависимости от носителей.

«Персеполис» попал на другую политическую арену, когда был выбран книгой для чтения на общегородском мероприятии «Одна книга, одна Филадельфия» в 2009 году. Смена аудитории и политического контекста трансформировала восприятие и значение кни-

ги. В 2009 году в Филадельфии выбор «Персеполиса» был эффективной (хотя и не вполне осознанной или желательной) поддержкой усилий представить Иран как государство-изгоя, а ислам — как особенно враждебную по отношению к женщинам религию. В Филадельфии есть такие части города, которые, должно быть, удивились, почему они должны сочувствовать маленькой богатой девочке. Тем не менее выбор «Персеполиса» как книги, объединяющей читающий город, был еще одним свидетельством отказа от столкновения цивилизаций.

«Каир» Дж. Уиллоу Уилсон и М.К. Перкера — совсем другая история. Здесь классовая политика перевернута с ног на голову. Маргиналы — не источник угрозы, а воплощение возможностей. В работе Уилсон и Перкера, написанной на английском для западной аудитории, действие происходит в мусульманском мире. Они сами — подобие кооператива против столкновения цивилизаций. Уилсон — американка, а Перкер — турок. Уилсон — новообращенная мусульманка и журналист, а Перкер — художник комиксов и книжный иллюстратор, который перенес и турецкие комиксы, и иллюстрации в *Wall Street Journal*. Персонажи в этом графическом романе: торговец гашишем; израильская женщина-солдат; ее сестра, танцовщица; ее любовник, журналист; американская туристка с наивными космополитическими симпатиями; американец ливанского происхождения с амбициями террориста и джинн.

Если Сатрапи конструирует свой рассказ как личный, а не политический, проект Уилсон и Перкера сознательно «андалузский». Он начинается в пространстве вне города, во фронтире, в пустыне. Данная пустыня — на границе с Израилем. Она населена разными лиминалами, «пороговыми существами»: животными (накачанными наркотиками), женщинами, врагами, кочевниками. За этим пороговым, фронтирным местом следует другое — Каир, *al Qahira*, *умм*

аль-дунья, Мать Мира. Каир в этом изображении находится между Востоком и Западом, мусульманским и светским, сакральным и профанным, прошлым и настоящим, прозаическим и магическим.

Все персонажи — люди фронта, люди промежуточного пространства. Торговец гашишем стоит между законным и незаконным и должен решить, является ли Израиль врагом или союзником, опасностью или попавшим в опасность, чужаком или любовником. Израильская женщина-солдат потерялась во враждебной пустыне. Сначала она хочет домой, а потом спрашивает, где ее дом и где границы, делящие людей на друзей и врагов. Два американца, неместные и неуверенные в своих идентичностях, оба хотят смешаться с теми местами, которые к ним не относятся. Они наделены авторами знакомой американской ментальностью интервента, универсализмом, «работающим повсюду», который есть и в Америке, и в исламе. Американка, наивная всезнайка, оставляет свою веру в то, что она сможет «это поправить», и учится подчинять себя фрустрированному трудоголику, каирскому журналисту. Второй американец, мечтающий стать взрывником-самоубийцей, погибает и перерождается, сплавившись воедино с джинном. Цель джинна — свобода: его собственная и других.

Самым невероятным персонажем и элементом сюжета (я джинна тоже считаю) является израильская женщина-солдат. Она указывает на «андалузскую» цель романа. Она — враг, который становится союзником и другом. Локально она действует как воплощение израильской политики «еш гвиль» («есть предел»), по которой военных отказников шлют служить на оккупированные территории. Ее роль в сюжете — настаивать на присутствии Израиля на Ближнем Востоке и утверждать потенциальную *шаркия*, ближневосточность, в улучшенном Израиле.

Роман тоже, и более серьезным образом, бросает политические вызовы, которые указывают на более

широкое значение андалузского проекта нашего времени. Текст обрушивается на несколько религиозных добродетелей, которые определяют ответ элиты на «столкновение цивилизаций». «Каир» продвигает скорее локальный, чем глобальный космополитизм²². Древний, не-западный космополитизм Каира противостоит либеральной модели директивного космополитизма, предлагаемого Джоном Ролзом и Мартой Нуссбаум.

Роман бросает вызов главенству закона как транскультурной панацеи. Он отвергает разделение между священным и мирским, стоящее за тезисом «столкновения цивилизаций». Принципиальный отказ либерализма от сакрального выставляет его альтернативой «исламскому экстремизму» или «исламу». Однако это часто сопровождается утверждением «христианских корней» секуляризма. Мы снова видим раздвоенный язык либерализма. Как показывают работы Славоя Жижека, верность западному секуляризму — это готовый мост к утверждению христианского мира²³.

Как и Дипеш Чакрабарти в «Провинциализации Европы», Уилсон и Перкер отказываются верить в ныне каноническое утверждение Вебера о расколдованности современного мира. Мир Каира, населенный джиннами, — это заколдованное постколониальное пространство. Каир полон джиннов и злых волшебников, как и Нижний Нил, пространство магии (возможно, сакральной), связующей мусульманское и фараонское прошлое. Этот отказ имеет непосредственное политическое значение. Он отстраняет академические конструкции неизбежной и полностью расколдован-

²² В другой форме это представлено в: *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, arid Urban Space in the New Globalized Middle East* / ed. D. Singerman, P. Amar. American University in Cairo Press, 2009. См. также: *Ghannam F. Remaking the Modern: Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo*. Berkeley; University of California Press, 2002.

²³ *Žižek S. Defenders of the Faith.*

ной модерности — нашей «секулярной эпохи», как говорит Чарльз Тэйлор. Он признает продолжающуюся силу сакрального. Стремление к очарованному и божественному видно в Гарри Поттере и в американских мегацерквях, в распространении суфизма и работ А.С. Байетт²⁴ и Терри Пратчетта. Ни европейцы, ни американцы не являются столь расколдованными, как полагают ученые. Ислам не одинок в своем утверждении наличия сакрального в западной жизни.

Традиция комиксов также заметна в «Джентльменах с большой дороги» Майкла Чабона. Может показаться странным, что эта работа ставится в один ряд с графическими новеллами. Ее автор — лауреат Пулицеровской премии, обласканный критикой романист, и в этом отношении она могла бы объединяться с такими романами, как «Снег» и «Меня зовут Красный» Орхана Памука; «Книга Саладина» или «Тени гранатового дерева» Тарика Али; «Флорентийская чародейка» Салмана Рушди. Как и они, это произведение считается относящимся к высокой, а не к народной культуре. Как и они, оно представляет нам воображаемое прошлое. Я также легко могу назвать все вышеперечисленные романы примерами андалузского стремления. (Вы и сами это можете сделать, потому что эти романы действительно очень хороши.) Но я обращаюсь к Чабону, потому что его роман переносит в Андалусию по наименее предсказуемому маршруту: его центральные персонажи евреи, а не арабы или мусульмане и его действие разворачивается на задворках Хазарии.

В «Джентльменах с большой дороги» Чабон представляет нам переосмысленное андалузское прошлое. Андалусия Чабона — это Кавказ и окружающие его долины и равнины к востоку от Черного моря. Семиотически роман сконцентрирован в Хазарии, царстве иудеев. Чабон в послесловии написал, что хотел назвать

²⁴ А.С. Байетт — английская писательница, лауреат Букеровской премии. Прославилась романами «Обладать» (1990) и «Детская книга» (2009). — *Примеч. пер.*

книгу «Евреи с мечами». Но нежелание издателя принять такое название свидетельствует о том, что Чабон действительно бросает вызов. Картина евреев с мечами, которые живут войной и грабежами, так же как остроумием и торговлей, противоречит стереотипным взглядам на отношение иудеев и мусульман к насилию.

Чабон разрушает стереотип о вооруженном (всегда!) мусульманине, противостоящем безоружному иудею. В «Джентльменах с большой дороги» арабы-язычные иудеи сами вступают в союз с мусульманской армией. Мусульмане и иудеи сражаются вместе — против других мусульман и иудеев. В романе есть жертва изнасилования, но эта жертва — мусульманка, и она на пути к политической власти. Чабон отказывается от теории исторической жертвенности и от насилия как линии разделения.

География Чабона меняет — и проясняет — идею Европы. Он показывает нам другую, забытую Европу: более Восточную Европу; населенную иудеями и мусульманами; управляемую иудеями и мусульманами. Это — настоящая Европа, как сейчас, так и в прошедшем. Напоминание Чабона о европейской истории появляется в контексте споров по поводу присутствия мусульман в Западной Европе, — споров, в ходе которых говорится о том, что мусульманское присутствие — это нечто новое, а христианское — древнее и длительное. Географическое место действия «Джентльменов с большой дороги» напоминает нам о серьезности и историческом резонансе, который имело бы членство Турции в Европе, если не в Европейском Союзе.

Переосмысление Чабонем европейского прошлого — это разрушение представления, которое Джил Аниджар называет «иудей и араб» как «другой Европы»²⁵. Он бросает вызов образу иудея как жертвы и концепции об извечной вражде между иудеями и мусульманами, евреями и арабами. При всей своей литературности

²⁵ *Anidjar G. The Jew, the Arab: A History of the Enemy. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.*

Чабон больше опирается на исторические факты, нежели Хантингтон.

МЕСТНАЯ КОМАНДА

То были выдуманные миры, и, хотя они приносят в мир новую музыку и новые практики, оживляют потерянные воспоминания прежних миров, все-таки они далеки от тех миров, которые мы населяем. Именно на улице, на работе, на спортивных соревнованиях мы и наблюдаем *сожитие* наиболее живо. Именно этой устремленностью в обыденность можно преодолеть историю (или то, что за нее выдается). *Сожитие* можно построить из самого неподходящего материала: старой вражды.

Франкоязычные бельгийцы могут гостеприимно встречать мусульманских иммигрантов, потому что многие из новоприбывших говорят по-французски, а остальные с удовольствием его учат. В стране, где недавно обретшие уверенность фламандцы сталкиваются с франкоязычными валлонами, приезд иммигрантов, кажется, идет на пользу стороне неудачников. Осажденной Бельгии, находящейся под угрозой отделения фламандцев, свежие иммигранты могут казаться защитниками. Старая вражда произвела, особенно в Брюсселе, атмосферу, в которой мусульмане и немусульмане легко уживаются.

Более старое и менее мощное соперничество тоже может послужить основой для *сожития*. На открытии Кубка мира 2010 года защитник «Рейнджеров» Маджид Бугерра рассказал репортеру, что шотландские фанаты болеют за Алжир, его родину. «Повсюду в Глазго, куда я ни пойду, люди останавливают меня и призывают разгромить Англию», — сказал Бугерра журналисту. Он был уверен, продолжает репортер, что Тартановая армия²⁶ «Рейнджеров» из Глазго будет

²⁶ Прозвище, данное футбольным болельщикам национальной сборной Шотландии. «Тартан» — традиционный шотландский «клетчатый» орнамент. — *Примеч. пер.*

ликовать при алжирской победе²⁷. И он был прав. На видео в YouTube — фанаты из Глазго в форме «Рейнджеров» и с алжирскими футбольными шарфами, которые они подсовывают Бугерра, чтобы он оставил автограф. Можно различить крики «один-два-три, вива Алжир!»²⁸.

Бугерра восторженно приветствовали и его новая команда, и новая страна. На другом ролике в YouTube видно, как лысеющий житель Глазго средних лет с энтузиазмом поет песенку, сочиненную в честь прибытия Бугерра: «У него загар и шесть и три футов росту / Он не ест в Рамадан / Маджид! Маджид!»²⁹ Мусульманская вера Маджида не представляла проблемы для фанатов «Рейнджеров». Бугерра со своей стороны восхвалил открытость новой команды и страны. Шотландия, заявил он в одном интервью, лучше как страна для игры, чем Франция.

«Не знаю даже, для чего мне менять клуб, ведь в Глазго у меня все есть, — сказал Бугерра после того, как «Рейнджеры» завоевали свой титул в 2009 году. — Не только Лига чемпионов, но и тот футбол, и та атмосфера, которая для меня лучше всего. Люди страстно переживают за игру, они как алжирцы». В статье, живописующей «беспрецедентное празднование получения титула», в *Sunday Scotsman* рассказывается о том, как Бугерра строго исполняет все предписания своей религии: «следуя своей вере, он не пьет алкоголь, молится пять раз в день и каждый год соблюдает

²⁷ Young A. Algeria and Rangers Defender Madjid Bougherra: Scotland Fans Are Backing Algeria against England // Sun. 2010. June 1. <<http://www.goal.com/en-gb/news/2890/world-cup-2010/2010/06/01/1952847/algeria-and-rangers-defender-madjid-bougherra-scotland-fans>>.

²⁸ <<http://www.youtube.com/watch?v=BswlCmaVjo4&feature=related>>.

²⁹ <<http://www.youtube.com/watch?v=vJQ2FpzRPTg>>. Далее следуют другие песни, некоторые из них выставлены на сайте YouTube.

Рамадан, месячный период поста, когда пища не должна касаться губ от рассвета до заката». Страна Нокса и Резерфорда³⁰, судя по всему, по-прежнему признает ценность религиозной дисциплины. Ислам, писал репортер, привил Бугерра «смиренность» и «ценности». Он заключает: «Присутствие Бугерра в Шотландии не только усилит заднюю линию “Рейнджеров”. Оно делает весь мир “Старой Конторы”³¹ лучшим местом»³².

Шотландия уже стала лучшим местом, по мнению Бугерра. Он признавался другому журналисту: «То, что я уехал из Франции, спасло мою карьеру. Вы бы поняли, о чем я, побывав в моей шкуре. Если вас зовут Маджид, Мухаммед или Мамаду, то вам всегда приходится работать больше, чтобы завоевать уважение. Я благодарен судьбе за то, что она забросила меня в страну, где совсем иной, более гибкий образ мыслей». Журналист, осознающий, как это часто бывает с наиболее ответственными людьми, все пороки команды и своей страны, написал: «Учитывая религиозную ненависть, которая окружает нас в “Старой Конторе”, большинство шотландцев удивилось бы, услышав, как хвалят наш народ за уважение к чужой вере»³³. Шотландцы — протестанты и католики должны помнить надписи на улице Сент-Эндрюса, у тех мест, на которых людей сжигали за их религиозные взгляды.

³⁰ Джон Нокс — основатель шотландского пресвитерианства. Кто именно из многочисленных знаменитостей древнего шотландского клана Резерфордов (Rutherford) имеется в виду, неясно. — *Примеч. пер.*

³¹ Old Firm — коллективное прозвище для двух футбольных клубов Глазго — «Rangers» и «Celtics». — *Примеч. пер.*

³² Smith A. Interview: Madjid Bougherra // Scotland on Sunday. 2009. May 31. <<http://scotlandonsunday.scotsman.com/sport/Interview-Madjid-Bougherra-.5319358.jp>>.

³³ Cameron N. Madjid Bougherra Hails Move to Rangers for Saving His Carrier after French Nightmare // Daily Record. 2010. February 23. Немало иронии заключено в том, что это было написано католиком.

На недавних иммигрантов большее впечатление производит толерантное настоящее, нежели нетерпимое прошлое. По оценке Бугерра, шотландцы неплохо справлялись, если сравнивать с практиками других европейских народов. Бугерра излагает дело настойчиво, указывая детали дискриминации в Дижоне, и говорит: «Во Франции жить всё сложнее. У людей должны быть более широкие взгляды, как здесь». Французский тренер футболиста пытался заставить его нарушить пост в Рамадан. В Шотландии его пост даже привел к прибавлению еще одной строчки к футбольной песенке. Шотландцы могут заметить в похвале Бугерра свидетельство успеха в деле превращения «Старой Конторы» в лучшее место.

Путь самого знаменитого мусульманского спортсмена в Америке к признанию был гораздо труднее, а его борьба сложнее и длительнее. Мухаммед Али нес олимпийский факел за свою страну на Олимпийских играх 1996 года, но дорога, приведшая к этому эпизоду, оказалась длинной. Вначале обращение Кассиуса Клея в ислам, казалось, привело к тому, что от него отреклась вся страна. Это обращение связалось с отказом солдат воевать во Вьетнаме, с обличением идей белого превосходства и американского расового порядка, с движением за гражданские права и с угрозой тюрьмы. В конце результат был все тем же: признание и почести спортсмену, смирение и счастье тем, кто видел, как его страна стала лучшим местом.

Манолете, быть может лучший испанский тореадор, начал свою карьеру с бродячей группой тореадоров, называвшейся «Los Califas». На взгляд с этой стороны Атлантики, образ халифа, вышедшего на бой с быками, может родиться в голове Дали и сюрреалистов. В Испании такое название довольно обычно для спортивных клубов любого рода. В Кордове есть «Plaza de Toros de los Califas». Есть клуб «Atletismo de los Califas» (клуб бега для мужчин и женщин) и «Orientación Califas», группа по спортивному ориентированию, и, ко-

нечно, футбольный клуб «Los Califas». Есть общество заводчиков кошек «Los Califas» (специализирующихся на породах корниш-рекс, мейн-кун и сиамская). Почти всё в Кордове может называться халифами: детский сад, велоклуб, музыкальная группа, гильдия в *World of Warcraft* или группа мужчин, собравшихся на охоту или рыбалку. Кордова остается Ciudad de los Califas, городом халифов, и ее люди все еще гордятся именем и славой Омейядов. Нечто похожее можно встретить в американской практике — там называют спортивные команды «Индейцами», «Храбрецами» или «Краснокожими». Это имя отдает должное старому врагу. Чем сильнее был проигравший, тем больше славы достается победителю. Такой враг становится уже не чужаком и не противником, а частью тебя.

НАДПИСИ НА ТЕЛЕ

Самый спорный текст о западном исламе принадлежит не Хантингтону, и он не один из обсуждавшихся выше. Это — тот текст, который одежда пишет на женском теле. Пока законодатели, философы и публичные интеллектуалы яростно нападают на чадру и ее роль в продвижении антизападного ислама, женщины ходят по моему городу в самых разных мусульманских одеждах, от головного платка до никаба, не вызывая косых взглядов. Мусульмане моего города — это по большей части не живописные персонажи «Таквакоров», а обычные люди, живущие своей жизнью.

В любой конкретный день я могу ехать в колледж и встретить и женщину в платке-хиджабе, занимающуюся бегом на Келли-драйв, и другую — в полном никабе, толкающую детскую коляску. То же самое я могу увидеть, когда иду по университетскому кампусу. Я никогда не видела в своем классе женщин в никабе, но на семинарах, на лекциях и консультациях бывает много «мухаджибат» — женщин в хиджабах. У меня есть коллеги, носящие головные платки. Я вижу их

время от времени в кампусе — вместе с мужчинами, чья одежда говорит об их принадлежности к исламу. Когда я покупаю еду в одной из палаток в кампусе, я могу оказаться в очереди вместе с ними. Если захожу в магазин *Whole Foods* на Кэллоухилл, то могу попасть в очередь к кассирше в платке. Если припаркуюсь в неправильном месте, могу получить квитанцию о штрафе от полицейского в платке. Они все вплетены вместе со мной в жизнь моего города.

Есть и другие аксессуары одежды арабского или мусульманского происхождения, но они не имеют такого символического значения, как хиджаб или никаб. Их наличие и использование свидетельствует о том, как много было приспособлений и неожиданных сплавов в том, что сейчас для нас стало обыденностью. Краска хна, прежде экзотика, теперь продается в любой продуктовой лавочке или аптеке. Феска, которая в Турции обозначает современность, исчезает и возвращается: когда-то иностранный или причудливый головной убор, она порой оказывается на головах западных солдат и президентов. (Недавно я видела зеленую феску у одного из гуляк в День святого Патрика. Очевидно, их раздавали в каком-то баре.) Некогда почетный головной убор элиты современной эпохи трансформировался в часть униформы западных солдат и масонов-храмовников, а затем, в самом расцвете китча, в феску для кошек и даже для сосков. Куфия-арафатка возникла как знак солидарности с Палестиной и вызвала не совсем неожиданную реакцию в виде сионистской куфии: сине-белой с узором в форме моголеновида. Возможно, интересней всего то, что куфия стала настолько распространенным объектом в мире моды, что на сегодняшний момент ее политическое значение можно считать утраченным. Рейчел Рэй, снимавшая рекламный ролик для сети пончиковых *Dunkin' Donuts*, носила платок, чье сходство с куфией осталось незамеченным для всей съемочной группы и начальников, но было яростно раскритиковано в дальнейшем.

Хуан Уильямс, комментатор на телеканалах *Fox* и *NPR*, вызвал целый шквал реплик, когда сказал Биллу О'Райли: «Когда я сажусь в самолет, должен сказать вам, что если я вижу людей в мусульманских одеяниях и мне приходит в голову, вы понимаете, мысль, что они в первую очередь считают себя мусульманами, тогда я начинаю волноваться. Я нервничаю, — настаивал Уильямс, — а я не расист»³⁴.

Самый интересный ответ Уильямсу был тот, который показал фундаментальную глупость самой идеи обсуждать видимость. Один веб-сайт предложил мусульманам размещать свои фото «в разных вещах». Так они и сделали. Веб-сайт заполнился фотографиями мусульман, носящих самые разные вещи. Они были в форме: женщина, Вафа Дабба, в форме капитан-лейтенанта канадского ВМФ; морской пехотинец с многочисленными наградами; американская резервистка Шареда Хосейн. Под снимком сурового бородатого мужчины в костюме на фоне американского флага написано: «Это Ахмед Бедьер. Ему нравится носить маленькие мусульманские нагрудные значки». «Маленькие мусульманские нагрудные значки» были американскими флажками. Были мусульмане в лабораторных халатах и баскетбольной форме (профессиональных и любительских команд); мусульманские спортсменки в хиджабах; мусульманки в коротких (очень коротких) юбках, в открытых сарафанах, бурках, джинсах, дизайнерских нарядах и в «одеяниях странствующей рок-группы». Халил Исмаил вывесил фото себя «в традиционном мусульманском одеянии ученика частной школы своего родного Балтимора, штат Мэриленд».

У многих появилось желание немного пошутить над Уильямсом и теми, кто разделяет его страхи. На одной фотографии показаны два баскетболиста в разгар матча: «Марко Кесели сделал невежественное за-

³⁴ *Folkenflik D. NPR Ends Williams' Contract after Muslim Remarks. 2010. October 21. <<http://www.npr.org>>.*

мечание по поводу мусульманского одеяния Семиха Эрдена, и Семих немного расстроился». На другой изображена Сара Шейх «в лилово-розовой куртке поверх консервативной белой блузки. Да, еще она носит настоящую большую змею. Должен согласиться с Хуаном Уильямсом насчет этого — меня бы тоже напугало ее мусульманское одеяние, если бы она села рядом со мной в самолете!».

Эндрю Салливан воспринял Уильямса куда серьезней. Уильямс, написал Салливан, «говорит, что мусульмане в мусульманских одеяниях страшнее для него, чем мусульмане без таких одеяний». Учитывая одежду (для примера) устроивших 11 сентября, которые старались не выглядеть «как мусульмане», это, по мнению Салливана, глубоко иррационально. «Это также посылает сигнал мусульманам-американцам, что есть способы одеваться на людях так, чтобы не вызывать страха... А кто-нибудь скажет иудеям, что на людях не стоит носить ермолки, потому что это “в первую очередь” по-иудейски? Или — геям, что им не следует наряжаться по-женски? Или афроамериканцам, что им нужно носить костюм с галстуком — потому что любая другая внешность может вызвать нервозность и дискомфорт?»³⁵. Тот же набор вопросов встревожил и *Newsweek* во время скандала вокруг «куфии» Рейчел Рэй. «Сомнительно, что реклама вызвала бы столько же критики, окажись одежда Рэй слишком латиноамериканской или афроамериканской». Это, заключили в еженедельнике, выглядело бы «по-расистски и психически нездорово»³⁶.

Обе характеристики вполне проявили себя в видео, которое разместила Памела Геллер. На записи Геллер, с алмазным кулоном «любви», который висит в ее весь-

³⁵ Sullivan A. The Daily Dish // Atlantic online. 2010. October 22. <<http://www.theatlantic.com/daily-dish/archive/2010/10/muslims-wearing-things/180895/>>.

³⁶ Ali L. Not So Sweet // Newsweek. 2008. May 30. <<http://www.newsweek.com/1008/05/29/not-so-sweet.html#>>.

ма низком вырезе, замечает: «Вы никогда не увидите куфии на параде в честь Дня Израиля». Это явно потребовало каких-то объяснений. И Геллер, устремив взгляд в камеру, говорит: «Куфия — это символ исламского джихада» — и сравнивает ее с балахонами куклуксклановцев и свастикой. Разглагольствования Геллер не были обращены к иудеям. Ее видео вызвало резкую отповедь комментатора «Льва из Иудеи», который написал, что он и многие его «друзья морские пехотинцы» носили куфии в Афганистане³⁷.

Эндрю Салливан спросил: «Когда это прекратится?» Ответ от «мусульман, носящих разные вещи» был — «уже прекратилось». Хуан Уильямс, как показывают фото, вероятно, видел мусульман каждый день и никогда не думал их бояться. Они не инопланетяне; они вполне знакомы. Их принимают в Белом доме. Под фотографией одной из встреч в Белом доме есть подпись: «Имам Талал Эйд изображен здесь на обеде в государственной обеденной комнате Белого дома в 2005 году. Как у выпускника докторантуры Гарварда, малиновые акценты³⁸ Талала были явно оскорбительны для заурядной степени, полученной в Йельском университете Джорджем Бушем»³⁹. Имам ходил в Гарвард. Даже в родном университете Самуэла Хантингтона столкновение цивилизаций сорвалось под тяжестью доказательств совместной жизни разных людей.

СОВМЕСТНАЯ ТРАПЕЗА

Еда позволяет нам высказывать свое мнение в то самое время, пока она питает тело. Вопрос о том, что человек принимает внутрь себя, полон смысла. Потребление халяльной или кошерной еды — это способ

³⁷ <<http://www.youtube.com/watch?v=bEOAulrllls>>.

³⁸ Малиновый — официальный цвет Гарвардского университета с 1910 года. — *Примеч. пер.*

³⁹ <<http://muslimswearingthings.tumblr.com/>>.

управлять телом. Более поверхностные практики — выкладывание еды на полки магазинов, например — также оказываются политическим текстом. Когда некогда подозрительное или чуждое племя становится знакомым, его еда перестает быть «этнической едой», а становится просто «едой» и уходит с полок «этнической еды» в магазинах. Этот процесс указывает на часто незамечаемый аспект этнической политики: когда прежде чуждое становится знакомым и своим, то и люди-получатели изменяются. Они меняют свои вкусы и практики.

Посреди депортаций, составлений досье по этническому признаку, продолжающейся оскорбительной исламофобии правых ток-шоу на американском радио вывески и этикетки в продуктовых лавках говорят о ежедневном признании мусульман. В них все больше хумуса, все больше табуле, больше фалафеля, больше кускуса, больше некогда чуждой еды, которая стала нашей собственной. Ближневосточная еда стала американской. Пита, кускус и табуле — на полках любой продуктовой лавки; хумус, баба-гануш, цацики — в каждом холодильнике. Вкусы меняются. Запахи кардамона, зиры, корицы, душицы и смесей «харисса» и «рас-эль-ханут» знакомы тем, кого мы называем «американцы белого хлеба». В то же время пространство аутентичности сдвигается. Один из моих студентов, предлагая мне пахлаву, объявил: «Настоящая — из Дирборна⁴⁰».

Рестораны и магазины «халялизуются»: покупают и продают, подают и (самое важное) рекламируют халяльное мясо. В Филадельфии халяльное мясо можно найти не только на рынке *Маккаһ*, но и на рынках фермеров-амишей, не только в ресторане *Kabobeesh*, но и в соседней пиццерии. Маркирование еды как халяльной не вызывает скандалов. Что остается трудным в американском контексте — это любое предположение о поддержке Палестины или палестинцев. Это,

⁴⁰ Город в штате Мичиган, часть зоны Детройта, населенный мусульманами. — *Примеч. пер.*

а не столкновение цивилизаций возбуждает страсти в магазинах. В то время как движение BDS (бойкот-дивестиции-санкции) призывает к отказу от «кровавого хумуса», появляется альтернативная «сионистской» версия «иерусалимского салата» и другая еда, очищенная от этнических или мусульманских ассоциаций. Однако на эту мелкую интенсивную политику отвечает более крупная, политика *сожития*. Для большинства в наше время выбор всегда нейтрально окрашен: между сахаром с корицей и тосканскими ароматизированными чипсами из пшеницы, или жареным красным перцем и базиликом или же хумусом с хреном, ну или, на крайний случай, между хумусом и гуакамоле.

ИСЛАМ НА КАРТЕ РОДИНЫ

Ислам издавна присутствовал в американской глубинке. То место, которое мы зовем сердцем страны или Средним Западом, некогда называлось Великой американской пустыней. Она испещрена напоминаниями о других пустынных землях — и всё из слишком-вестернизированного-Востока. Есть город Медина, штат Иллинойс; Марокко и Алжир в штате Индиана; Каир в Иллинойсе. Есть и другие. Например, Дамаск (в штатах Вирджиния, Мэриленд, Огайо и Орегон), Мекка (Калифорния, Индиана и Теннесси) и остров Танжер в Чизапик-бэй, где люди все еще говорят на архаичном английском. Появились ли эти названия городов в нежные времена увлечения ориентализмом? Может быть. Америка полна артефактов, свидетельствующих о притягательности стран из «Тысячи и одной ночи». В начале XX века в Западном Голливуде, штат Калифорния, был квартирный комплекс «Сад Аллаха», и почти в каждом городе с 1920–1930-х годов остались здания, украшенные арабскими или мусульманскими мотивами. Создание арабо-мусульманского Ближнего Востока как объекта желания свидетельствует о пределах «столкновения цивилизаций».

Не все эти города — остатки ориентальных фантазий. Название города Элькадер, штат Айова, имеет политическое происхождение. Местное историческое общество так сообщает об основании города: «Тимоти Дэвис, Джон Томсон и Честер Сейдж начертили план общины, который был официально размечен на земле 22 июня 1846 года. Они назвали новую деревню Элькадер в честь Абда эль-Кадера, юного алжирского героя, который призывал свой народ к сопротивлению французскому колониализму в 1830–1847 гг.»⁴¹ Элькадер, штат Айова — это артефакт более ранней и по большей части забытой истории антиколониальной солидарности.

НОВОСТИ, ПОЛИТИКА И ВЛАСТЬ

Газеты во многом приняли и усовершенствовали идею «столкновения цивилизаций». Одни поддержали ее открыто. Другие от прямой поддержки воздержались, но приняли категории ее деления. Впрочем, газетная аргументация не выдерживает внимательного чтения. 20 августа 2010 года, в разгар дебатов по поводу «мечети на Ground Zero⁴²», которая не была мечетью и не собиралась стоять на месте Ground Zero, в *New York Times* было опубликовано несколько статей, вполне разделяющих идею «столкновения цивилизаций». Они варьировали темы и даже включили репортаж о разногласиях в рамках мусульманской общины по вопросу о том, какой ответ на истерику в СМИ по поводу здания считать правильным.

Спрятанные глубоко во внутренних страницах газеты местные новости были более познавательны. В одной статье об убийстве женщины в Тинеке, штат Нью-Джерси, *New York Times*, не сознавая того, про-

⁴¹ <<http://www.elkader-iowa.com/history.html>>.

⁴² Место, где стояли башни-близнецы (World Trade Center), взорванные 11 сентября 2001 года. — *Примеч. пер.*

демонстрировала, что, вопреки раздуваемым прессой цивилизационным боям, привычки и практики местного управления уже изменились в сторону увеличения *сожития* — и это при таких труднейших обстоятельствах. Отдав дрязгам по поводу мечети первую полосу, на других страницах газета рассказала, как тяжелая в общении, эксцентричная женщина-WASP⁴³, мэр-мусульманин и член городского совета — иудей работали вместе, управляя городом. В статье приводились слова мэра Мохаммеда Хамидуддина. Первый персонаж, женщина по имени Джоан Дэвис, в *New York Times* была обозначена как «местная заноза». Мэр Хамидуддин сказал по поводу убийства: «Я не знаю, связано ли это с людьми, которые любили ее или не любили. Но ей всегда было что сказать. У нее были личные проблемы, но все в городе чувствовали необходимость ее выслушать, как-то поучаствовать, даже хотя они не соглашались с ее взглядами». Эли Кац, член городского совета, «сказал, что он раньше возил миссис Дэвис на заседания совета и с них на своей машине»⁴⁴. Пока на первой странице бушевали столкновения цивилизаций, на внутреннем развороте доказывалось, что миссис Дэвис, член совета Кац и мэр Хамидуддин вполне способны вместе благоустроить город. Уровень *сожития*, которого достиг Тинек — почти незаметно, — демонстрирует нам, насколько *сожитие* близко к демократии. Вопрос, как признали член совета Кац и мэр Хамидуддин, не в том, приходят ли люди к согласию, а в том, говорят ли они и слышат ли их; не в том, нравится ли вам мнение вашего соседа — или ваших соседей, — а в том, есть ли у вас сила и щедрость, чтобы разделить с ними жизнь.

⁴³ White Anglo Saxon Protestant (англ.) — белый англосаксонский протестант. — Примеч. пер.

⁴⁴ Lee T. Killing of a Local Gadfly Leaves a Town Puzzled // *New York Times*. 2010. August 20. A16-17.

Само избрание мэра Тинека стало сенсацией раньше. Компания *ABC News* опубликовала репортаж об избрании Хамидуддина, заметив, что он выдвигался в паре со своим заместителем, ортодоксальным иудеем. В статье подчеркивалось, что Хамидуддин — практикующий мусульманин, характеризующийся своим заместителем как «набожный». Население города разнообразное, со значительной долей афроамериканцев, равно как выходцев из Южной Азии и ортодоксальных иудеев. Но выборы, как сказал Хамидуддин, касались не этнического разнообразия: «В Тинеке основной вопрос — это управление». Мэр столкнулся с проблемой банкротства города во время рецессии. «Прямо сейчас в Нью-Джерси у нас время экономических испытаний и тяжелого выбора, — сказал Хамидуддин, — а экономика легко пересекает все барьеры». Но мэру удалось найти правильные слова для своих избирателей. «Больше нигде такое невозможно», — сказал Мохаммед Хамидуддин, первый мэр-мусульманин Тинека»⁴⁵.

Мэр ошибался. Мусульманские мэры встречаются чаще, чем можно было бы заключить из сообщений прессы. Несмотря на шум и ярость по поводу паранджи, во Франции есть мэры-мусульмане. В Нидерландах — один мэр-мусульманин. В Канаде есть мэр-мусульманин крупного и могучего города.

Калгари выбрал своего первого мэра-мусульманина в 2010 году. Город расположен в самом сердце Альберты, канадской провинции, обыкновенно считающейся консервативной и гордящейся этим. Но избрание Нахида Ненши, как настаивали и сам новый мэр, и его сограждане, не имело отношения к исламу. Президент конкурирующей Прогрессивно-консервативной партии сказал, что Ненши указал на «ключевые и приори-

⁴⁵ *Dwyer D. N.J. Town Picks Muslim for Mayor, Orthodox Jew as Deputy. 2010. July 6. <ABC News.com>.*

тетные проблемы жителей Калгари»⁴⁶. Местный имам сказал: «Он мусульманин. Что из того? Из-за чего вся шумиха?»⁴⁷ Триумф мэра-мусульманина имел меньше касательства к столкновению цивилизаций, нежели к столкновению двух Канад. Консервативная (и восточная) газета Торонто *Globe and Mail* писала, что «мистер Ненши стал объединяющим принципом для прогрессивной Альберты — молодой и старой, белой и небелой, жаждущей опровергнуть консервативный “коровий” образ своего города (Cowtown)»⁴⁸. Канадские и американские СМИ увидели в избрании Ненши знак того, что мир переворачивается с ног на голову. Калгарийцы надеялись, что «может быть, теперь жители Торонто перестанут думать о нас как о неандертальцах». Колумнистка Лиша Корбелла сомневалась: «Несмотря на то что многие сексистские и расистские законы и табу были разрушены жителями Западной Канады наперекор “восточникам”, несправедливый стереотип по-прежнему липнет к ботинкам Альберты, как навоз»⁴⁹. Этот стереотип, столь же мощный в Соединенных Штатах, как и в Канаде, противопоставляет просвещенную восточную элиту (либералов в сандалиях от *Birkenstock* за рулем *Volvo*) красношеим ковбоям-расистам (консерваторам в рабочей одежде и обуви *Carhartt* за рулем грузовика) с высоких гор и открытых долин. Столкновение, как показывает этот канадский казус, происходит не между цивилизациями, а внутри их. Герт Вилдерс сражается с Джобом

⁴⁶ *Fekete J. Provincial Parties Seek Lesson from Surprise Win // Calgary Herald. 2010. October 21. A5.*

⁴⁷ *Tonneguzzi M. Common Values Trump Religion // Calgary Herald. 2010. October 21. A5.*

⁴⁸ *Wingrove J. Naheed Nenshi: Change Calgary Believed // Globe and Mail. 2010. October 19.*

⁴⁹ *Corbella L. Corbella: Can Nenshi Slay Our Redneck Image? Don't Bet the Farm // Calgary Herald. 2010. October 20. <<http://www.calgaryherald.com/Corbella>>.*

Коэном и женщинами «ан-Ниса», Андерс Брейвик — с социалистическим лагерем в Утойа, Тарик Рамадан — с Каролин Фурест и Полом Берманом, а я сражаюсь с Дебби Шлассел, Берманом и им подобными.

Возможно, столкновение цивилизаций проходит интенсивнее в Старом Свете, чем в Новом. Там, где люди все еще претендуют на титулы графов и герцогов, можно ожидать чуть меньше согласия с идеей «что все люди созданы равными» и, возможно, чуть меньше желания поддержать мусульманина как собственного представителя. Там, где нации сохраняют официальные (христианские) церкви и христианские демократы образуют часть партийной системы, не стоит удивляться тому, что мусульман эффективно вытесняют из избирательной системы. Но Европа, несмотря на успех крайне правых партий, несмотря на театральные трюки Герта Вилдерса и Одиль Боннивар, тоже выбирает мусульман. Практически во всех представительных собраниях Европы есть мусульманские депутаты. Есть мусульмане-министры, мусульмане-мэры и мусульмане — местные чиновники. Возможно, важнее, что люди с энтузиазмом участвуют в кампаниях: как мусульманские кандидаты и как голосующие за мусульманских кандидатов.

Однажды я побывала в Копенгагене вскоре после выборов. Результаты по всей стране не были особенно приятны для мусульманских граждан Копенгагена. Однако в кварталах, считающихся мусульманскими (на взгляд со стороны они смешанные), висели плакаты, призывающие голосовать за местных кандидатов. Эти кандидаты были из мусульманской общины. Они звали к густо-иммигрантской части избирателей. Но они выдвигались как датчане, проводили кампании как датчане, и по крайней мере один из них выиграл. Даже тогда, когда консервативный датский политик Пиа Кьерсгаард обвинил ислам во враждебности к демократии и сообщил о невозможности интеграции, мусульмане показали себя как старательные демокра-

ты, пытающиеся интегрироваться в правительство страны.

Вероятно, мусульманских политиков больше, чем мы знаем (должно быть больше). Как марраны⁵⁰ в эпоху Реконквисты, некоторые мусульманские политики полагают, что лучше не афишировать свою веру. Даниэль Штрайх, швейцарский политик и член Швейцарской народной партии, за пределами страны лучше всего известной по кампании против минаретов, был одним из таких тихих новообращенных в ислам. Штрайх был местным чиновником и не участвовал в кампании против минаретов. Эта кампания, как он обнаружил, сделала его положение трудным. Он покинул партию, но остался консерватором. Как заметили в журнале *Tikkun*, антимусульманские чувства бывают сильнейшими на правом крае политики, но «консерваторы могут стать оппонентами исламофобии», а «западные новообращенные в ислам, судя по всему, приходят со всех частей политического спектра, а не только слева»⁵¹.

Мусульманское присутствие в политике, будь то в Европе или в Америке, не снимет всех противоречий и не приведет к эре бесконечного мира. Политика — это не тихий, спокойный бизнес, особенно когда она демократическая. В городской, штатской, провинциальной и национальной политике мусульмане будут сражаться с мусульманами — и с христианами, индусами, иудеями и остальными — по поводу вопросов, которые мутят атмосферу в городах по всему миру. Будут демагоги и занозы. Будут вспылчивая риторика

⁵⁰ Иудеи в Испании, вынужденные по указу 1492 года принять христианство, и их потомки. Часть из них сохраняла в тайне верность иудаизму. — Примеч. пер.

⁵¹ Van Boom J. Minarets and the Conversion of a Swiss Politician: Separating Facts from Fantasy // *Tikkun*. Daily Blog. 2010. February 5. <<http://www.tikkun.org/tikkundaily/2010/02/05/minarets-and-the-conversion-of-a-swiss-politician-the-real-story/#more-9900>>.

ка и цивилизационные спектакли. Будет мещанство и фанатизм. На местных выборах, однако, уборка снега и сбор мусора, пенсии, полиция и налоги на собственность возьмут верх над проблемами столкновения цивилизаций. Возможно, мы сможем вывести частичку этой практической мудрости и на национальный уровень.

СТАВКИ

Видя название «Элькадер» на карте Америки и хиджабы на улицах Америки, можно предположить, что Рамадан оказался более прав, чем он сам думал: мы уже на андалузской территории. «Столкновение цивилизаций» уступило в народной практике место *сожитию*. Оппозиция «мы против них» уступила сложному комплексу нужд и возможностей обыденной совместной жизни.

Если «столкновение цивилизаций» больше не факт, а только полемический довод, то его следует проанализировать, чтобы отвергнуть. Эта конструкция, в конце концов, находит самых яростных приверженцев, далеких от консерваторов во внешней политике из кружка Хантингтона. Джон Ролз мог представлять иерархическое государство только мусульманским и помещать его вне «общества либеральных народов»⁵². Деррида писал об «исламе, “другом демократии”»⁵³. Жижек писал: «Обычно мы говорим об иудео-христианской цивилизации — возможно, настало время, особенно учитывая ближневосточный конфликт, говорить о иудео-мусульманской цивилизации как оси, направленной противоположно христианству»⁵⁴. Это почтенные люди, которые в других своих работах клеймили несправедливость. Однако и они пали жертвой пред-

⁵² Rawls J. The Law of Peoples.

⁵³ Derrida J. Rogues.

⁵⁴ Žižek S. A Glance into the Archives of Islam.

рассудков. Такое положение должно быть исправлено, потому что на кону стоит слишком многое.

По-прежнему есть наши *Muselmänner*, есть заключенные в Гуантанамо и Баграме и в тех местах, названий которых мы даже не слышали. Продолжаются войны в Ираке и Афганистане, и беспилотники стреляют по гражданским лицам в Йемене и других местах. Продолжаются депортации, преследования и кампании по запугиванию. Не прекращается поток провокаций, выдвигаемых политиками и «пандитами» (Чарльз Краутхаммер, Мишель Бахман, Питер Кинг, Бернар-Анри Леви, Элизабет Бадинтер, Ангела Меркель, Джек Стро и Дэвид Кэмерон). В первую очередь мы должны отвергнуть и разоблачить те учения, которые лелеют фальшивого врага. Это — дело безотлагательной и непосредственной важности. Но это не все, что стоит на кону.

Дискурс «столкновения цивилизаций» имеет последствия и для демократии, и для простого народа.

В академическом мире, может быть, наиболее заметно, как Деррида отрекся от бунтующих *шебаб* из предместий и демократически избранного Фронта исламского спасения в Алжире. Видно, как Ролз отвергает наличие и структурную власть иерархии на Западе. Видно это и в том, что Сиксу⁵⁵ выбрала вражду к исламу в «*Mon Algériance*» вопреки классовой солидарности⁵⁶.

⁵⁵ Элен Сиксу — французская поэтесса и писательница-феминистка, родившаяся в еврейской семье в Алжире. «*Mon Algériance*» (букв. «Мое алжирство») — ее эссе-воспоминание. — *Примеч. пер.*

⁵⁶ *Cixous H. My Algeriance, in Other Words: To Depart Not to Arrive from Algeria / transl. E. Prenowitz // Stigmata. N.Y.: Routledge, 1998. P. 153.* Я написала более подробный разбор трагического отказа Сиксу от «алжирского», см.: *Red Shoes: Islam and the Limits of Solidarity in Hélène Cixous // Theory & Event. 2011. Vol. 14. No. 1.*

Вне академий об использовании чувства враждебности для оправдания отказа выполнять экономические требования можно слышать (и читать) во всех западных СМИ, где тема эксплуатации многих немногими занимает второе место после угроз ислама. Как и публикации Сьюзен Окин, Каролин Фурест и Аяан Хирси Али, популярная пресса показывает, что «столкновение цивилизаций» используется в том числе для того, чтобы отвлечь внимание публики от зачарованности сексом, сексуальностью и сексуальными иерархиями на Западе.

Противник, который собирается «отнять наши свободы» и «ненавидит наш образ жизни», — это хорошая причина для того, чтобы отречься от наших свобод и оставить наш образ жизни. Люди защищают свою свободу, выстраиваясь, как скот, перед турникетами служб безопасности в аэропортах, еще и благодаря полицейских; голосуя за усиление надзора со стороны и без того навязчивого правительства. Нам предлагают защищать наш образ жизни выплатой больших зарплат и покупкой больших фургонов из государственных средств сомнительным «консультантам по безопасности» и «экспертам по терроризму».

Учитывая все эти моменты, я вижу в мусульманском вопросе еврейский вопрос нашего времени: в нем сходятся политика и этика, философия и богословие. Это узел, в который сплелись политика класса, пола, сексуальности, культуры, расы и этноса; место, к которому прикреплены структуры иерархии и подчинения. Именно здесь, на этом месте, и ведется битва за демократию — за ее возрождение или дальнейшее подавление.

БЛАГОДАРНОСТИ

Эта книга — плод длительных исследований. Мне много раз приходилось останавливаться, менять свои планы и обдумывать все заново. Многие из моих предыдущих сочинений были связаны с прошлым. В этой работе я должна была научиться говорить с ныне существующим. Я благодарна тем, кто направлял меня, и особенно тем, кто сознавал, какая пропасть простирается (в некоторых случаях) между их взглядами и моими. Никого, кроме меня, нельзя считать ответственным за то, что я здесь написала.

Я выражаю свою особую благодарность Полу Гилрою, который объяснил мне свою идею *сожития* однажды за чаем в Лондоне и подсказал слово для обозначения того, что я наблюдала вокруг вместо столкновения цивилизаций. Йеспер Винд Йенсен, Клаус Вифел и Маргарет Вифел, Фредерик Стъенфелт, Ингве Георг Литман, Гуннар Скирбекк и Андерс Берг-Соренсен открыли мне свои списки контактов, свои дома, свои труды и свои страны. В Торвальде Сирнесе я обрела проводника, яростного критика несправедливости и интеллектуального союзника. Йост Тавернер и Симон Рихтер заставили меня увидеть прошлое Амстердама в его настоящем. Вейт Бадер помог решить проблему спрятавшейся мечети. Патрик Уэйл обсуждал со мной французские законы о парандже. Он и Арун Капил держали меня в курсе всего происходившего во Франции. Эллен Кеннеди и Питер Функе позволили использовать их вдумчивое, ученое и часто неоднозначное знание Германии. То же сделала и Джейн Каплан, которая показала мне «камни преткновения». Талал Асад, Джозеф Массад, Эмран Курейши, Тарик Модуд, Барри Купер, Нубар Ховсепян, Эндрю Марч, Аманей Джамал и Марван Крайди — каждый из них весьма продвинул мое понимание вопросов террора, сексуальности, речи, войны и Запада. Аристид Зольберг, великий исследователь иммиграции, человек, всегда открытый

всему новому в мире, позволил воспользоваться его ученостью и любовью к Бельгии.

Моя сестра Ванесса Нортон Салливан сопровождала меня в нескольких исследовательских поездках. Ее ясность видения и мудрые комментарии по поводу виденного были и остаются для меня ценным ресурсом.

В течение многих лет я преподавала мусульманскую политическую философию студентам младших курсов. Позже я вместе с ними изучала матрицу *сожития* в поп-культуре. На некоторых из них я ссылаюсь на этих страницах. Всем им я обязана за их открытость, любовь к учению и готовность, с которой они принимали некогда чужое как свое.

Мурад Идрис, Бегум Адалет, Осман Балкан, Юрген Рейнхут, Пиотр Шпунар, Самах Элхаджибрахим, Кристиан Джурландо и Джон Аргаман, аспиранты и коллеги, читали рукопись и спорили со мной и помогали мне снова и снова с переводами слов и практик. Они творили новую, более требовательную и более почетную академическую науку.

Моя работа частично финансировалась исследовательским фондом Университета Пенсильвании, кафедрой им. Эдмунда и Луизы Кан, а также грантом от Центра человеческих ценностей (Center for Human Values) Принстонского университета. Моя работа также во многом обогатилась благодаря интеллектуальной щедрости этих университетов.

Эта книга писалась дольше, чем я рассчитывала, частично потому, что я с трудом могла вынести те выражения враждебности и ненависти, которыми полон Интернет. Я могла преодолеть это лишь благодаря крепкой дружбе, принятию и добрососедству, которые видела на улицах вокруг себя, и тем случаям, большим и малым, которые давали мне испытать чувство солидарности. Возможность услышать, как Жак Рансьер и Этьен Балибар обсуждают алжирскую войну за независимость и Францию, дала мне, как и всегда их работы, чувство движения вперед и уверенности в том, что

Франция остается верной идеалам свободы, равенства и братства. Роксанна Эйбен, Эми Каплан, Венди Браун, Джудит Батлер, Роджер Смит, Эв Траут-Пауэлл, Тимоти Пауэлл, Роберт Виталис и Дебора Харолд создали для меня своими работами и своей дружбой мою Америку. Дебора Харолд посоветовала идти в мир, а когда я впадала в сомнения, идти к входной двери. Эта дверь открывалась в мир щедрости многих людей — самых разных вер и неверующих. Джоан Скотт дала мне первой читать свою блистательную работу о парандже, а потом всегда одаряла своими советами и своей силой.

Рут О'Брайен, Бригитта ван Рейнберг и Роб Темпио постоянно пересекали границы между искусством редакции и наукой. Благодаря их трудам интеллектуальная жизнь становится полноценней.

Я вспоминаю покойного Фазлура Рахмана, чья ученость и щедрость позволили нескольким поколениям студентов чувствовать себя как дома в текстах ислама, когда мы вместе изучали их у себя дома на Западе.

Я благодарю людей моего города. Хотя он славен своими причудами, строптивостью, патриархальностью, разделенностью на мелкие кластеры соседских общин, подозрительных к чужакам, все же он остается, как и во время Революции, местом, из которого может прийти обновление этого мира. Его улицы свидетельствуют о том, что он по-прежнему город братской любви.

Филадельфия, апрель 2012

Научное издание
Серия «Политическая теория»

ЭНН НОРТОН
К МУСУЛЬМАНСКОМУ ВОПРОСУ

Главный редактор
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Заведующая книжной редакцией
ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

Художник
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Верстка
ЮЛИЯ ПЕТРИНА

Корректоры
НАТАЛЬЯ НИКИТИНА,
ОЛЬГА РОСТКОВСКАЯ

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел./факс: (495) 772-95-90 доб. 15285

Подписано в печать 04.10.2016. Формат 84×108/32
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 14,3. Уч.-изд. л. 11,2
Тираж 1000 экз.
Изд. № 1791. Заказ № 6577

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru,
тел.: 8 (499) 270-73-59

Энн Нортон К МУСУЛЬМАНСКОМУ ВОПРОСУ

ЭНН НОРТОН — профессор политических наук Пенсильванского университета. Автор многочисленных работ, посвященных вопросам идентичности и истории, гендера и расы, колониализма и постколониализма, традиции и революции.

Это выдающаяся книга — страстная, остроумная и глубоко осведомленная критика, которая опровергает риторику «столкновения цивилизаций» и стереотипы, определяющие ход современных дискуссий о мусульманах на Западе. В ней также предлагается конкретный альтернативный взгляд на демократию в многосоставных обществах. Изложенные идеи оригинальны и тщательно проработаны, а стиль письма... отточенный, напористый и ясный. Я думаю, что эта книга сразу же приобретет статус классики нашего времени.

Джоан Скотт, Институт перспективных исследований

Нортон проявляет необычайное внимание к повседневному взаимодействию мусульманского и немусульманского миров и резко критикует напыщенные рассуждения о мнимой угрозе, которую мусульманский мир представляет для Запада... Нортон — очень остроумный и изящный автор... Ее книга «К мусульманскому вопросу» — настоящий триумф.

Алан Райан, Journal of Church and State

Существует ли, как утверждал Сэмюэль Хантингтон, столкновение цивилизаций между исламским миром и Западом? Ответ, предлагаемый Нортон, будет интересен тем, кто изучает геополитику и все, что связано с исламом.

Kirkus Reviews



ВЫСШАЯ
ШКОЛА
ЭКОНОМИКИ