

Распространение и внедрения ислама в афроамериканском сообществе: обращение к греху расизма в умме

РАФИ РАХМАН¹ (RAFI RAHMAN)

Аннотация

Сегодня Соединенные Штаты могут быть самым разнообразным в расовом отношении и самым плюралистическим в религиозном смысле национальным государством. Тем не менее можно утверждать, что они являются государством наиболее предвзятым в социальном плане, поскольку многие религиозные сообщества часто разделяются по определенным признакам, основанным на расе, цвете кожи, этнической принадлежности и религиозных традициях. Социально-историческое пере-

¹ Рафи Рахман – PhD студент в Школе богословия и религиоведения Католического университета Америки и одновременно получает степень магистра богословия в области исследований Черной католической церкви в Университете Ксавье в Луизиане. В 2021–2022 гг. является докторантом программы Эдмундит в Колледже Св. Михаила.

Rahman, Rafi. 2021. “The Dissemination and Implementation of Islam within the African American Community: Addressing the Sin of Racism within the Umma”. *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 1–2: 125–152 • doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3392

Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

мещение и переход исламской власти от коренных мусульман-афроамериканцев новоприбывшим после 1965 г. мусульманам-иммигрантам подчеркивает находившиеся на стадии зарождения религиозно-расовые истоки того, как исламские идентичность, членство, сообщество и сознание внутри Америки теперь стали необычным образом ассоциироваться с расой, культурой и этнической принадлежностью в социальном воображаемом нашей страны. То есть то, что контекстуально означает быть мусульманином в Соединенных Штатах, теперь стало весьма спорной, проблематичной, несущей расовый характер категорией в американском исламе – подвергнутой сегрегации исламской реальности и существования, пересматриваемой и оспариваемой современными черными мусульманами, которые недовольны своим угнетенным, маргинализированным и подчиненным положением как мусульман-американцев внутри уммы.

Черные мусульмане, составляющие почти половину мусульман, чьи семьи проживают в Соединенных Штатах уже как минимум три поколения (51%), имеют многовековую историю построения американских мусульманских культур. Однако черные мусульмане либо стертые из истории ислама в США, либо, если они учитываются, считаются еретиками, неортодоксальными, антиамериканскими сепаратистами.

- МАЙТА АЛХАССЕН/МАУТНА ALHASSEN^[1]

Теолого-исторический генезис, распространение и соблюдение американского ислама в черном сообществе и сознании должны начинаться с несправедливой исторической реальности, когда африканцы были насильственно завезены в Соединенные Штаты из современных Гамбии, Нигерии, Сенегала и других африканских стран в качестве движимого имущества для их белых владельцев-христиан^[2]. В результате трансатлантической работорговли ни в чем не повинные африканцы исламского происхождения представляли собой единственный крупнейший монотеистически ориентированный религиозный блок, насильственно перевезенный в Новый Свет в качестве челове-

ческой собственности для своих новых американских владельцев^[3]. После Великой миграции и Джима Кроу², как отмечают некоторые историки, многие недовольные афроамериканцы, пытавшиеся защитить свою идентичность, сообщество, членство, уважение и достоинство в среде белых христиан, враждебно настроенных по отношению к их Черноте/Blackness, боролись «с тем, как примирить Черную власть/Black Power и Евангелие... столкнувшись с выбором: принять Черноту или христианскую веру... [некоторые] выбрали Черноту и покинули Церковь [в пользу ислама]»^[4]. Я убежден, что социальное перемещение исламской религиозной власти, законности и исторической значимости от коренных мусульман-афроамериканцев к новоприбывшим после 1965 г. мусульманам-иммигрантам ознаменовало зарождение того, как идентичность, членство, сообщество и сознание внутри американского ислама теперь стали необычным образом ассоциироваться с расой, культурой и этнической принадлежностью в *социальном воображаемом* нашей страны. То есть то, что контекстуально означает быть мусульманином в Америке, теперь стало весьма спорной и несущей расовый характер категорией внутри американского ислама – подвергнутой сегрегации исламской реальностью и существованием, социокультурно пересматриваемой и оспариваемой современными черными мусульманами, которые недовольны своим угнетенным, пренебреженным и маргинализированным положением как мусульман-американцев, как внутри, так и за пределами мечети^[5]. Это своеобразный религиозно-расовый феномен Соединенных Штатов, который предвзятно благоволит мусульманскому сообществу иммигрантов после 1965 г. из-за их видимой белизны в современном американском обществе и прошлой физической (географической) близости к религиозной родине ислама (Мекке)^[6].

Контекстуально рассматриваемое сквозь призму расы, этнической принадлежности, религии и культуры, американское мусульманское сообщество (*умма*) проливает свет на междисциплинарные связи между идентичностью, сообществом, социальным воображаемым, сознанием и членством – современной социальной реальностью, которая исторически застав-

² Законы Джима Кроу – неофициальное название законов о расовой сегрегации, принятых в отдельных штатах США в 1890–1964 гг. Название происходит от шуточной песни «Прыгай, Джим Кроу» 1824 г. Позднее это имя стало нарицательным для обозначения бедняка-афроамериканца. – *Примеч. ред.*

ляет задуматься ученых-религиоведов и становится проблематичной для них при изучении *отношений власти*, сообщающих о приходе, распространении и соблюдении ислама в Америке по отношению к афроамериканскому сообществу^[7]. Любопытно, что в американском теолого-историческом контексте типичный современный американец европеоидной расы «думает о мусульманах как об [однородной] смуглой массе, объединяя вместе выходцев из Южной Азии и арабов и игнорируя черных мусульман. [Последующая] расиализация ислама заслонила как многообразие мусульманской Америки, так и напряженность в [фуколдианских отношениях власти], которая сопровождает это многообразие», вновь подтверждая, как предвзятое социальное воображаемое, сообщество, идентичность и сознание нашей страны были тайно катехизированы белыми для теолого-исторического представления «черных тел/Black bodies как [неописуемых] объектов, лучше всего подходящих для [человеческого] рабства... [и в процессе] определяя черное тело как Другого» (выделено мной)^[8].

Индийско-американский педагог Кьяти Джоши (Khyati Joshi) признает, что «Соединенные Штаты развились как общество, в котором христианство и белизна тесно связаны [как идентичность, социальное воображаемое и сознание] и где христианство и белизна производят социальные нормы [членства и сообщества], в соответствии с которыми оцениваются другие религии и расы»^[9]. По иронии судьбы, для многих мусульман-иммигрантов из Южной Азии и Ближнего Востока их тревога и страх в отношении афроамериканцев формулируются как религиозно-расовые предубеждения, отрицающие любое сходство, принадлежность или подобие черноте, и, следовательно, также, к сожалению, проявляются как бессознательные расовые предрассудки, направленные по отношению ко всем афроамериканцам. Черные люди в Соединенных Штатах (включая черных мусульман) воспринимаются многими современными неафроамериканцами (включая неафроамериканцев-мусульман) как ленивые, глупые, не заслуживающие доверия с нравственной точки зрения, девиантные, гиперсексуальные, физически безобразные, агрессивные, алчные, жестокие, бесчувственные и бесчеловечные^[10].

Согласно теолого-историческому исследованию американского историка религии Тизы Венгер (Tisa Wenger), «американские разговоры о свободе вероисповедания по-разному функционировали, формируя имперские иерархии расы, нации и религии и управляя ими. Американцы, которые могли отста-

ивать расовый статус белизны, провозглашали эту свободу расовым достоянием и использовали ее для определения превосходства, которое они связывали как со своей религией, так и с основанной на ней секулярной модерностью»^[11]. В целом американское мусульманское сообщество включило в свои мечети определенные расовые и этнические особенности и аспекты с точки зрения состава. Из-за этого многие черные мусульмане правдиво заявляют, что группы арабских, персидских и южноазиатских иммигрантов вступили в союз с белизной таким образом, который в расовом отношении их отчуждает от их единоверцев афроамериканцев-мусульман^[12]. Современные черные мусульмане в своих исторических встречах с другими нечерными иммигрантами-мусульманами быстро замечают, как «юридические баталии, которые классифицировали арабов как белых по закону, по-видимому, помещают две группы в соответствии с иерархией белизны, в которой черные находятся внизу». Желание иммигрантов-мусульман, чтобы американские соотечественники европеоидной расы их воспринимали, видели и признавали «белыми», представило их религиозные притязания на исламское братство, солидарность и равенство с черными мусульманами неискренними в афроамериканском сообществе, социальном воображаемом и сознании^[13].

Подавляющее большинство иммигрантов-мусульман, прибывших в Соединенные Штаты после 1965 г., рассматривали «ислам как [свое собственное] религиозное и культурное наследие... а Америку как страну процветания и возможностей». Из-за своего незнания афроамериканской истории они, в общем-то, были не способны понять, почему черные мусульмане и связанные с ними афроамериканские членские организации – «Нация ислама» (NOI), Мавританский научный храм Америки (MSTA), черное движение Ахмадийя, Пятипроцентники и т. д. – искренне считали, что «ислам был духовной традицией сопротивления, критически настроенной по отношению к Соединенным Штатам и предназначенной для уничтожения расовой логики белого превосходства»^[14]. Многие современные черные мусульмане обращают внимание на то, как они «часто чувствуют дискриминацию по нескольким направлениям: за то, что они черные, за то, что они мусульмане, и за то, что они черные мусульмане среди мусульман-иммигрантов». В довершение ко всему они заставлены постоянно чувствовать себя Другим, потому что многие черные мусульмане пришли к мусульманской вере через «Нацию ислама», что, следовательно, привело многих мусульман-иммигрантов к предположению, что афроамериканские му-

сульмане духовно отличаются от них самих и по сути теолого-исторически нелегитимны^[15].

Большинство иммигрантов-мусульман не африканского происхождения с исторической точки зрения не в состоянии осознать, каким образом творческая религиозно-расовая адаптация традиционного ислама в соответствии с социокультурной парадигмой Соединенных Штатов в действительности является подрывным актом сопротивления черных мусульман европоцентристским представлениям о расе, религии, культуре и этнической принадлежности. Имея это в виду, афроамериканские мусульманские выражения ислама стремятся опрокинуть вдохновленные Джимом Кроу онтологии сторонников белого превосходства, понижающие наше национальное сознание – пересматривая доминирующие взгляды христианской нормативности на идентичность, сознание, сообщество и членство внутри проблематичного и расиализированного прошлого нашей страны^[16]. Искупительная сила ислама стремится вернуть афроамериканскому мусульманину меру черной свободы действия, братства, справедливости и равенства, поскольку черные мусульмане хорошо понимали, что в пределах национальных границ Америки религиозные институты афроамериканской традиции, сообщества и универсума исторически функционировали как духовный оплот гражданской гордости, подъема и психологического благополучия^[17].

Теолого-историческая эволюция черной исламской теологии, сообщества и сознания в Америке была язвительно спровоцирована в дискриминационной среде, раздираемой расовой несправедливостью, где формулирование, выражение и развитие независимого черного религиозно-политического движения, личности и организации, свободных от белого влияния, считались необходимыми для укрепления освобождающих представлений о черной свободе, черной идентичности, черной гордости и черном освобождении. Многие афроамериканские мусульмане в своих расиализированных встречах с иммигрантами-мусульманами (преимущественно выходцами с Ближнего Востока и из Южной Азии) начали коллективно осознать, что «ошибка, которую совершают многие афроамериканцы [мусульмане], когда видят иностранцев [из мусульманских стран], заключается в том, что они думают, что эти люди знают ислам. *Это не так.* Они должны изучать [ислам] так же, как и мы. Они могут свободно говорить по-арабски, но ничего не знают о *дин* («религия, суд, обычай»). Потому что, если вы отправитесь в некоторые мусульманские страны, их там учат

культурному исламу или исламу понаслышке. Их не учат настоящей *Сунне* («пророческий пример»)^[18]».

Афроамериканский ученый-мусульманин Джамилла Карим (Jamillah Karim) прозорливо признает, что суждения иммигрантов-мусульман относительно исламской идентичности, сообщества и членства часто теологически неуместны для многих черных мусульман, потому что на уровне опыта им не удастся воспринять, понять или признать афроамериканский социокультурный контекст, историю и перспективу – уникальную социально-историческую структуру сознания, которая ценит, приспособливает и признает, как «ислам привлек тысячи афроамериканцев, заявив о наследии [и мантии] Черной религии; наследии протеста, сопротивления и освобождения»^[19]. Ч. Эрик Линкольн (C. Eric Lincoln) и Лоуренс Х. Мамия (Lawrence H. Mamiya) кратко подтверждают, что «хороший способ понять народ – это изучить его религию, ибо религия обращена к тому самому священному набору ценностей, вокруг которого, как правило, соединяются выражение и смысл жизни». В свете этого пророческого научного суждения тщательное религиозно-историческое исследование афроамериканского ислама в Соединенных Штатах раскрывает присвоение черными мусульманами социального протеста, справедливости и движения, ориентированного на сопротивление, чьи социокультурные намерения и сознание состоят в том, чтобы «уничтожить или, по крайней мере, ниспровергнуть белое превосходство и античерный расизм»^[20].

В отчете Исследовательского центра Пью (Pew) – Религия и общественная жизнь «Демографический портрет мусульман-американцев» за 2014 г. говорится, что 41% американских мусульман – белые, 26% – черные, 20% – азиаты и 11% – латиноамериканцы или другие. Конечно, категории Американского бюро переписи населения, на которых основаны эти проблематичные классификации, носят полемический характер и вызывают расовые споры в Соединенных Штатах^[21].

Афроамериканские мусульмане реконструировали «ислам как религию и цивилизацию сопротивления евроамериканскому империализму и античерному расизму», и в результате черный ислам как дискретная мусульманская религия начал манифестировать себя исторически внутри афроамериканского сообщества и сознания как монотеистическая религиозная традиция, теолого-исторически способная освободить афроамериканских христиан от их трансатлантического прошлого работорговли^[22].

Многие неафриканские мусульманские общины иммигрантов совершенно не осведомлены об афроамериканском нарративе об исторической респектабельности, самосознании и справедливости в Соединенных Штатах. По этой и другим социокультурным причинам они интеллектуально не способны взаимодействовать или эмоционально сопереживать своим единоверцам – черным мусульманским братьям и сестрам – таким образом, чтобы способствовать позитивному межкультурному дискурсу исламского сообщества. Многих иммигрантов-мусульман просто не беспокоит этнокультурная нетерпимость, с которой сталкиваются афроамериканцы в Соединенных Штатах, что указывает на то, почему для черных мусульман неафриканские формулировки исламской религиозной мысли, верований, практик, сознания, членства и выражения, по-видимому, предоставляют заслуживающее доверия «свидетельство [апатичного] Бога, который относительно не противостоит существующему положению расовой несправедливости и маргинализации [внутри уммы]»^[23].

Непреодолимое социокультурное пренебрежение американских мусульман Ближнего Востока и Южной Азии исламской историей Соединенных Штатов по иронии судьбы отражает наивность широкой американской публики по отношению к афроамериканским мусульманам. Среднестатистический американец европеоидной расы ошибочно полагает, что «мусульманская иммиграция началась в 1965 г., когда в США был период иммиграционной реформы, другие датируют ее исламской революцией 1979 г. в Иране, третьи – терактами 11 сентября, но обычно никто не смотрит дальше 1960-х гг. и уж точно не дальше XX в.» – подтверждая, насколько теолого-исторически невидимы черные мусульмане в социальном воображаемом Америки и исламском сознании страны^[24]. На самом деле афроамериканское мусульманское сообщество хорошо знакомо с иудео-христианскими традициями и их библейской метафорой Исхода – «*Князья выйдут из Египта; Эфиопия скоро протянет руки свои к Богу*» (Псалом 68: 31), которая впоследствии была герменевтически исправлена, материализована, реконструирована и преобразована (т. е. «очернена») афроамериканскими мусульманами, а Эфиопия контекстуально определена как новый Черный Сион^[25].

Многим мусульманам-иммигрантам, к сожалению, не хватает соответствующего теолого-исторического понимания и уровня сознания, необходимого для социокультурного осмысления повествования об Исходе с точки зрения афроамерикан-

цев. Такая этнокультурная неграмотность иммигрантов-мусульман способствовала возникновению американского оскорбительного религиозного тропа, который постулирует химерические образы мусульман как исключительно ближневосточных – неискренняя религиозно-расовая перспектива, которая неточно отражает фактическую историческую реальность американских мусульман, их идентичность, членство или сообщество^[26]. В отличие от теолого-исторической концепции ислама иммигрантов-мусульман (арабов, иранцев, выходцев из Южной Азии и т. д.), прибывших после 1965 г., «афроамериканские мусульмане использовали исторический ислам, чтобы сформулировать [нетрадиционные] религиозные позиции, поскольку они отражают потребности их сообществ. Их выбор частично определяется опытом черных [в Америке]», и в результате религиозная привлекательность ислама, ощущаемая многими афроамериканцами, возникла из-за его религиозно-культурного акцента на черной гордости, красоте, власти, «дисциплине, самоуважении и положительном подкреплении самоутверждающихся ценностей для страдающего человечества, помещенного в нижнюю часть [белой] сконструированной по расовому признаку социальной иерархии Америки.^[27]

Говоря в целом, религиозные верования и практики черных мусульман в Соединенных Штатах громогласно опровергают ассимиляционную религиозную политику/античерные представления. Таким образом, афроамериканские практики, касающиеся ислама, теологически представляют собой весьма разнообразную, самостоятельную и расиализированную традицию черной веры, которая разделилась по *цветовой линии*. Коллективная религиозно-расовая идентичность, сознание, сообщество и принадлежность к тому, что значит быть черным и мусульманином в Америке, является афроамериканской особенностью, которая постоянно пересматривается в рамках американского ислама как унаследованная идентичность и как мусульманское выражение социальной справедливости, свободы, расширения прав и возможностей, освобождения и сопротивления^[28].

Признание афроамериканскими мусульманами религиозно-культурной нормативности и религиозно-расового превосходства, провозглашенного мусульманами-иммигрантами в отношении ислама, проливает для них свет на «неспособность [господствующей тенденции] ислама говорить о проблемах бедности и бесправия в черном американском сообществе». Это также выявляет культурный недостаток мусульман-иммигрантов, связанный

с их позицией исламской робости в отношении расового угнетения в Соединенных Штатах^[29]. Многогранные взаимосвязи между наложенными друг на друга этническими идентичностями, официально принятыми черными мусульманами в Америке — исламскими, американскими, африканскими, — в расовом отношении отрицают любую религиозно-расовую принадлежность к американскому христианству или вообще к любой другой монотеистической религиозной традиции. Как следствие, черный ислам громогласно бросает вызов теолого-историческому нарративу, идентичности, членству, сообществу и сознанию, которые часто приписываются всем людям африканского происхождения (т. е. проклятие Хама)^[30]. Черные мусульмане проблематизируют проклятие Хама и связанный с ним расизм: «когда вы поступите в колледж, вам придется выбирать: черный или мусульманин... попытки включать расу в разговоры о религии и наоборот встречали сопротивление. Черные мусульмане не считаются истинными мусульманами. И это нравственная двусмысленность, которая узаконивает и поддерживает все виды расизма против черных в американском мусульманском сообществе сегодня. Черные люди не рассматриваются как приемлемые потенциальные партнеры в мусульманской вере или любви; черные семьи не принимаются в мусульманские религиозные общины за пределами их собственных» — подтверждая, что расовая дискриминация против черных мусульман в Америке сегодня по сути дела не отвергнута неафриканскими мусульманами^[31].

Распространение ислама черными мусульманами в Соединенных Штатах иллюстрирует сложный, вызывающий разногласия и спорный нарратив американского христианства, где белый человек использовал христианство как инструмент расового контроля. Он лишил афроамериканца его истинного «имени и стал называть его негром, черным, цветным или эфиопом, [и тем самым] европеец лишил мавра его власти, его авторитета, его Бога и всякой другой ценной собственности»^[32]. Явное неприятие афроамериканскими мусульманами проклятия Хама — «неверного толкования Ветхого Завета, которое предлагало святое оправдание угнетения по чисто расовым мотивам» — мастерски оборачивает сценарий членства, сообщества, сознания и политики идентичности против этой проблематичной иудео-христианской этиологической традиции, провозглашенной белыми христианами, и, таким образом, также ловко превозносит и позиционирует Черного человека как несравненный образец человечества в исламе в Америке^[33].

Афроамериканские проявления ислама претендуют на предложение своим черным мусульманским приверженцам исключительной искупительной способности духовно реализовать «цель черного самоопределения и черной самоидентификации... полное [беспрепятственное] участие в процессах принятия решений, влияющих на жизни черных людей, и признание в себе достоинств черных людей». В качестве иллюстрации Бог, который был белым как лилия в христианской традиции Джима Кроу, стал беззастенчиво и гордо идентифицироваться как Черный (например, Blackman) в афроамериканском мусульманском сообществе, социальном воображаемом и национальном сознании^[34]. Афроамериканские мусульмане были весьма успешны в своих религиозно-политических усилиях, чтобы исторически разоблачить, как расиализация христианства с церковной кафедры до, во время и после Великой миграции и Джима Кроу лишила прав и способствовала отчуждению многих афроамериканцев. Как следствие, черные мусульмане довольно эффективно абстрагировались «от того, что было центральной чертой жизни африканцев, против их воли перевезенных в Америки: отрицание черной человечности и реактивное, дерзкое ее утверждение»^[35].

Афроамериканские формы ислама наглядно подтверждают для многих черных христиан расиализированную политику идентичности, сознание, сообщество и нормы членства, связанные с христианством. Черные, подумывавшие об отходе от христианства, начали возлагать вину за свое угнетенное положение на религию своих бывших белых рабовладельцев. С религиозно-расовой точки зрения исторически важно, как некоторые афроамериканские мусульманские группы в Соединенных Штатах (например, «Нация ислама») творчески пересмыслили нормативные представления о мусульманской идентичности, членстве, сообществе и сознании, ловко смешивая библейские традиции Черной церкви, мифологии и неортодоксальные религиозные верования/практики, которые усиливают и/или акцентируют африканские националистически ориентированные черные «доктрины, что делает их несовместимыми с некоторыми основными принципами традиционного ислама»^[36]. Ученый-исламовед Зафар Исхак Ансари (Zafar Ishaq Ansari) объясняет, как подобные новаторские религиозно-расовые верования и практики черных мусульман, пропагандируемые «Нацией ислама» и другими, часто считаются анафемой для других мусульманских сообществ из-за их творческой адаптации (т. е. «очернения») установленной исламской

религиозной идентичности, сознания, сообщества, членства и доктрин – теологические убеждения афроамериканцев, которые со страстью провозглашают сильную сепаратистскую идентичность, сознание, сообщество и схему членства черных мусульман, – что в дискретном географическом и социально-религиозном контексте Соединенных Штатов с научной точки зрения я определяю как *Черный ислам/Black Islam*.^[37]

Четыре теологических убеждения черного ислама:

1. Бог черных мусульман – это коллективный Blackman, таинственным образом воплощенный во всех панафриканских народах земли, потому что «в концепции черных мусульман Аллах кажется тождественным с коллективной сущностью Исконного народа, Черной нации, Праведников... таким образом, коранический стих о Боге: «Он первый и последний» (Коран, 57: 3) был истолкован «Нацией ислама» как означающий, что Blackman является первым и последним, является создателем и обладателем Вселенной»^[38].
2. Нормативная исламская доктрина пророчества утверждает, что пророк Мухаммад является последним Посланником Аллаха (Коран, 3: 144; 33: 40; 48: 29). Однако «Нация ислама» утверждает, что Элайджа Мухаммад (Elijah Muhammad) был еще одним Посланником Аллаха, а Уоллес Фард Мухаммад (Wallace Fard Muhammad) – Аллахом, чудесным образом возродившимся в человеческом облике. Как недвусмысленно заявил сам Элайджа Мухаммад: «Аллах превращает меня в Себя» и «Я тот, о ком предсказано как о Посланнике Бога в последний день, кто с Богом в воскресении мертвых. Я тот»^[39].
3. Исламская теология в отношении загробной жизни (Ахира) была по-новому перетолкована, переосмыслена и реконструирована черными мусульманами «в политико-исторический статус будущего земли, но с властью и полномочиями над другими», и в результате рай и ад стали «условиями земной жизни, а не [метафизическими] состояниями сверхземного и постземного существования... рай и ад – это условия, которые существуют на этой земле и которые испытывают человеческие существа во время их жизни»^[40].
4. Черные мусульмане утверждают, что теолого-исторический нарратив о происхождении, эволюции и телеологии человечества имеет расиализированное религиозно-культурное и социально-политическое измерение. Например, Белые сим-

волизируют дьявола, в то время как Черные представляют «Изначального человека», и поэтому черные служат Божественным прародителем всех последующих этнических/расовых идентичностей/рас (например, китайцев, европейцев, индийцев, инуитов и т. д.). Как кратко высказался Элайджа Мухаммад, от Черного человека/Blackman «произошли все коричневые, желтые, красные и белые люди. Используя особый метод правила регулирования рождаемости, Черный человек смог произвести белую расу. Этот метод регулирования рождаемости был развит черным ученым, известным как Йакуб, который предполагал создание и обучение нации людей, диаметрально противоположных Исконному народу. Раса людей, которые однажды будут править Исконным народом и землей в течение 6000 лет. Йакуб пообещал своим последователям, что он создаст путем трансплантации нацию из своего собственного народа и научит ее, как управлять его народом с помощью системы уловок и лжи, посредством которой они используют обман, чтобы разделять и властвовать и разрушать единство темных людей, натравливать одного брата на другого, а затем выступать в качестве посредников и управлять обеими сторонами» — и по этой причине Божественная миссия «Нации ислама» заключалась в том, чтобы «пробудить и освободить Черного человека от этого ига белого господства»^[41].

До, во время и после Великой миграции, Джима Кроу и даже вплоть до сегодняшней «ожесточенной борьбы черной Америки за реализацию равенства и гражданских прав... многие черные обращали свой слух, сосредотачивали свой взгляд и открывали свои сердца тому, что они считали Посланием Аллаха. Это привело к рассвету новой веры в черном сообществе» и, следовательно, разожгло духовный огонь формирующейся вдохновленной афроамериканской идентичности, социального сопротивления, членства, воображаемого, сообщества и сознания — религиозной традиции, явно направленной против белого угнетения, господства и власти^[42]. Афроамериканские мусульманские лидеры, например, Элайджа Мухаммад, Малкольм Икс, Кларенс 13 Икс, Силис Мухаммад, Абү Косс, ‘Аббас Рассул и другие, интуитивно поняли, что расовый ключ к раскрытию духовной верности афроамериканских христиан лежит в пропаганде ориентированного на расу, культуру, сообщество и этническую принадлежность альтернативного религиозного со-

знания, социального воображаемого и мировоззрения, где «западная [христианская] цивилизация, согласно мнению [черных] мусульман, основана на ложных [расистских] предположениях об истинной природе человека, его происхождении, его роли и судьбе... единственная другая [религиозная] убежденность, которая у нас есть, заключается в том, что только ислам в конечном счете восторжествует в делах людей»^[43].

Ученые-исследователи черного ислама Эрнест Аллен (Ernest Allen) и Джеффри О.Г. Огбар (Jeffrey O.G. Ogbar) убедительно отмечают, как черные мусульманские лидеры в своих беседах с неафриканскими американскими мусульманами позиционируют себя как афроамериканскую религиозную «организацию, имя которой признано в *каждом* [выделено автором] крупном черном сообществе», с культовой «Нацией ислама» (NOI), «представляющей интригующий пример религиозно-ориентированного националистского движения, которое за шесть десятилетий приняло традиционный ислам колеблющимся и противоречивым путем»^[44]. В целом приветствуемое понимание, склонность и признание ислама афроамериканским сообществом является результатом непрекращающегося сосредоточения афроамериканцев на черной идентичности, сознании, сообществе и членстве, что подтверждает «долгую историю угнетения, отчуждения и несправедливости, от которых страдали черные люди в Соединенных Штатах», и, следовательно, также действует как социально-исторический катализатор *восстановления* их нетрадиционных мусульманских верований, сознания, сообщества, практик и теологии^[45].

Антрополог Джунайд Рана (Junaid Rana) убедительно описывает, как «расиализация ислама, возникшая в Старом Свете, распространилась на коренные народы Нового Света и впоследствии приобрела неизменное значение в отношении Черной Америки... категория мусульманина в США одновременно является религиозной категорией и категорией, охватывающей широкое понятие расы, связывающее историю коренных американцев с Черной Америкой». Имея в виду эту историческую религиозно-расовую особенность, психорелигиозная сдержанность, которую некоторые афроамериканцы испытывали в отношении социокультурного, теолого-исторического и религиозно-социального принятия рабской религии белого человека, христианства, в их сообществе спровоцировало у некоторых массовый исход черных в ислам^[46].

Известные афроамериканские мусульманские группы – например, «Нация ислама» – и их различные исторические под-

группы (например, Мавританский научный храм Америки (MSTA), Черное движение Ахмадийя, Пятипроцентники, и т.д.) утверждают, что нормативный духовный нарратив, социальное воображаемое, сознание, сообщество, членство и идентичность, распространяемые христианами, беззастенчиво связываются с божественным белым фенотипом — Иисусом, как светловолосым и голубоглазым человеком, — с которым теперь сопоставляются последующие отличающиеся американские религиозно-культурные нормы, социокультурные ценности и респектабельность. Афроамериканские мусульмане также утверждают, что лукавое представление подобной внешней религиозно-расовой идентичности, этнической принадлежности и облика с сильным уклоном в сторону белизны, может наделять и действительно наделяет превосходящими привилегиями, правами и легитимностью своих европеоидных обладателей.

Враждебная среда, противостоящая афроамериканцам после Великой миграции и Джима Кроу, обнажает значительную религиозно-расовую пропасть между идентичностью, членством, сообществом, социальным воображаемым и сознанием в сравнении с эгалитарными европоцентристскими христианскими идеалами, посредством которых Соединенные Штаты в настоящее время идентифицируют себя: «Онтология, семантическое поле мира, шито не просто белым превосходством. Говоря более точно, оно скреплено античерной солидарностью»^[47]. Афроамериканцы, как угнетенное и маргинализованное сообщество в Соединенных Штатах, часто находятся за пределами черты, и, следовательно, их продолжающиеся преследования и притеснения со стороны государства во времена рабства, Джима Кроу и впоследствии (например, движение «Black Lives Matter») привели многих к принятию ислама в качестве жизнеспособной альтернативы религиозного сопротивления. Афроамериканцы-мусульмане изображают ислам как черную монотеистическую религиозную традицию, чьи панафриканские идентичность, сознание, сообщество и членство решительно противопоставляют его всем формам белого господства, власти, манипуляции и контроля^[48].

Афроамериканцы-мусульмане, пропагандирующие черное исламское богословие, уделяли особое внимание расовому беспокойству, политике идентичности, сообществу, членству, социальному воображаемому и расовой напряженности, вызванной белыми христианами (например, ККК, Рыцари Белой Камелии, Техасские Рыцари и т. д.). В теологическом ответе черные мусульмане стали резко ассоциировать флаг Соединен-

ных Штатов с христианским крестом, как мощным европоцентристским символом угнетения, скорби и рабства: «[Американский] флаг и крест были символами несчастья и рабства для черных людей. Знак креста олицетворяет убийство и нечестие с момента его возникновения, Христа-пророка линчевали на этом кресте, и с тех пор, как так называемые негры начали его носить, им за него достается».^[49] Иезуитский теолог Дэвид Дж. Ли (David J. Leigh) в книге «Путешествия в обход: современная религиозная автобиография» (Circuitous Journeys: Modern Religious Autobiography) утверждает, что черная исламская теология предлагает афроамериканцам бесценную возможность переосмыслить себя в обладании новой расой, религией, культурой, социальным воображаемым, сознанием, сообществом и этнической принадлежностью посредством их страстного принятия мировоззрения черной сепаратистской идентичности и членства^[50].

Черная исламская теология контекстуально означает и воплощает для многих афроамериканских мусульман неортодоксальный теолого-исторический нарратив, который ниспровергает, сопротивляется и герменевтически переворачивает нормативный сценарий расы, религии, культуры, социального воображаемого, сознания, сообщества и этнической принадлежности, провозглашенный многими ближневосточными и южноазиатскими американцами-мусульманами в отношении исламской религиозной идентичности, членства, верований и практик. Черная исламская теология, противостоящая христианству, утверждает расиализированную точку зрения в отношении знаковых символов американского национализма и христианской церкви – флага Соединенных Штатов и креста, пытаясь создать нарратив о расовом сознании, идентичности, социальном воображаемом и членстве, в котором жестоко замученное, изуродованное и распятое тело Иисуса целенаправленно накладывается на раненое, жестоко искалеченное и аналогичным образом казненное (линчеванное) тело черного человека. Благодаря этому происходит получение пронзительного религиозно-расового признания телесных притеснений, которые происходили/продолжают происходить в отношении афроамериканского сообщества в Соединенных Штатах^[51].

Религиозно-расовое убеждение в том, что ислам является настоящей религией афроамериканцев, имеет монументальное теолого-историческое значение для современной афроамериканской мусульманской идентичности, сообщества, сознания и членства. Действительно, именно «незападные традиции вну-

шали надежду на избавление черным США в более широких рамках panaфриканской и постколониальной политики и религии»^[52]. По иронии судьбы, многие современные иммигранты-мусульмане увековечивают евроцентристские представления о расовой несправедливости, дискриминируя своих собратьев афроамериканских мусульман так, что «черные мусульмане с такой же вероятностью столкнутся с расизмом со стороны своей собственной религиозной общины, как и черные [христиане] американцы со стороны своих собственных религиозных общин, причем обе группы с большей вероятностью сообщат о расовой дискриминации со стороны [белого американского] населения в целом». По этой и другим существенным причинам черные мусульмане часто чувствуют себя обесцененными в большей американской мусульманской общине и мечетях^[53].

Хинд Макки вспоминает, что, будучи молодой [черной мусульманской] ученицей, она окликала других в исламской школе, которую посещала, когда кто-то невзначай использовал арабское слово, означающее «рабы», по отношению к черным людям. «Возможно, в 85% случаев ответ, который я получу от людей, будет... О, мы не имеем в виду тебя, мы имеем в виду американцев, – рассказала госпожа Макки во время виртуальной панельной дискуссии о расе, одной из многих, организованных после смерти Джорджа Флойда. Это совершенно другая [религиозно-расовая] ситуация относительно черноты, в частности против афроамериканцев»^[54].

В подтверждение этой античерной реальности Муна Мире ярко описывает, как «в двенадцать лет мой слезный рассказ о расизме со стороны моих смуглых [южноазиатских] сверстников-мусульман [в Америке] за кухонным столом побудил мою мать наконец открыться мне по поводу ее собственного опыта взросления в Эмиратах. Он был неприятным: ее сверстники систематически издевались над ней и ее братьями и сестрами на расовой почве... мы все еще были просто *неграми*. Даже для тех, с кем мы разделяли наш *дйн*... Черные мусульмане не воспринимаются как мусульмане... Быть черным и мусульманином в Америке сегодня – значит жить своего рода двойным сознанием Дюбуа с дополнительным измерением диссонирующей внутренней жизни»^[55].

Дискретная психорелигиозная среда, которую представляли афроамериканские мусульмане после Великой миграции и Джима Кроу, была той, чья религиозно-культурная основа покоилась на панафриканско-ориентированном мировоззрении идентичности, социального воображаемого, сознания, сообщества, членства, которое выступает за ярое черное сопротивление, черный национализм, черную власть и гордость черной расы. Афроамериканцы, которые вернулись обратно к исламу в этом смысле, были «наследниками теологии и философии движения Ахмадийя... которое расширило [исламское] представление о пророчестве за пределы пророка Мухаммада»^[56]. Довольно много афроамериканцев, которые все больше разочаровывались в чрезвычайно медленном расовом прогрессе и примирении внутри нашей страны, прислушались к новому вдохновленному афроамериканцами громкому призыву, провозглашающему вызывающее разногласия представление о том, что Иисус Христос символически представляет собой мощный европоцентристски-ориентированный симулякр, который был духовно несовместим с черными социально-политическими устремлениями, идентичностью, членством, сообществом, сознанием и свободами. Таким образом, черная исламская теология была рождена в Соединенных Штатах, чтобы освободить афроамериканцев от религиозно-расового рабства, возникавшего из предвзятых представлений о расе, религии, культуре, сообществе, социальном воображаемом, сознании и этнической принадлежности. Парадоксально, но многие современные иммигранты-мусульмане беспечно не осознают, что в религиозно-расовом контексте проблемного теолого-исторического прошлого Америки «расово-религиозная форма ислама функционировала по-разному в господствующем (белом) и черном культурных воображаемых... Ислам содержит различные — и часто противоречивые — значения, которые зависят от расовой принадлежности»^[57].

Признание черными мусульманами социального зла, названного Первородным грехом Америки, привело к возникновению новаторской модели сознания черной сепаратистской идентичности, основанной на расовой бинарности, той, в которой афроамериканцы заменили свои рабские имена, данные их белыми христианскими хозяевами, на прозвище «X». Поступая таким образом, черный ислам теолого-исторически признает неевропейскую особенность их собственной идиосинкразической религии, культуры, расы, сознания, социального воображаемого, сообщества и этнической принадлежности, возрождая стертые родовое имя племени, членство и идентичность, свя-

занные с их угнетенными африканскими мусульманскими предками^[58]. Йахья Монастра (Yahya Monastra) точно иллюстрирует, как лексемные и этимологические ассоциации, значения и коннотации, связанные с осознанным и сознательным выбором своей исламской религиозной идентичности, членства и имени внутри афроамериканского мусульманского сообщества, имеют фундаментальное значение для черного сознания, социального воображаемого и этнокультурной самобытности в наши дни и, кроме того, являются неотъемлемой частью современной афроамериканской исламской мысли и практики, касающихся расы, религии, этнической принадлежности и культуры^[59]. Линкольн отмечает, что для многих черных мусульман целенаправленное использование «символа “X” имеет двойное значение: подразумевая “ex”, он означает, что [афроамериканские] мусульмане больше не те, кем они были; а как “X” – означает неизвестное качество или количество. Он в одночасье отрекается от имени белых и провозглашает возрождение черных мужчины и женщины, наделенных набором качеств, которых белые не имеют и не знают. X означает тайну. Загадку, стоящую перед негром относительно того, кем он был до того, как белый человек сделал его рабом и навесил на него европейский ярлык»^[60].

Черные мусульмане горячо заявляют, что их непревзойденная исламская теология освобождает человека от расовых, религиозных, культурных, общественных, сознательных и этнических недостатков и проблем, с которыми сталкиваются афроамериканцы, путем освобождения их от европоцентристской политики идентичности, социальных воображаемых, а также ментального и религиозного порабощения. Этот выдающийся духовный подвиг совершается посредством «новых афроамериканских исламских ритуалов, направленных на преобразование Черного тела, которое изображалось как главное поле битвы за души черного народа. Черное тело было реконструировано как гендерный сосуд, символ судьбы черной расы, где черный народ мог быть спасен от белого христианского насилия, яда и, в случае мужчин, оскопления»^[61]. Иными словами, значение черного мусульманина для афроамериканской идентичности, сообщества, членства и религиозно-расовой реализации указывает на то, как черное тело категоризируется и классифицируется в христианском социальном воображаемом Америки в качестве исторической преемственности, «которая говорит об увековечивании *белого расистского имаго Черного тела*, где имеется попытка онтологически усесть Черное тело до

самой сути преступности, опасности и подозрения. Черные тела должны быть остановлены, обысканы, заключены в тюрьму, задушены, расстреляны на улицах и оставлены гнить на жарком солнце или линчеваны и оставлены качаться как какой-то странный плод»^[62].

Сегодня Соединенные Штаты могут быть самым разнообразным в расовом отношении и самым плюралистическим в религиозном смысле национальным государством; однако, можно утверждать, что они являются государством наиболее предвзятым в социальном плане, где американские сообщества часто сегрегированы по определенным признакам, основанным на расе, цвете кожи, этнической принадлежности и религии. То, что контекстуально означает быть сегодня мусульманином в Америке, теперь стало весьма спорной, несущей расовый характер категорией, которая в настоящее время оспаривается и пересматривается черными мусульманами внутри и за пределами мечети. Все это необходимо учитывать в борьбе с нынешним расизмом внутри уммы, лукаво примиряющей религиозно-расовое противоречие ярой проповеди любви к Богу с одновременным презрением к черному соседу-мусульманину.

Примечания

- [1] Maytha Alhassen, *Haqq & Hollywood: Illuminating 100 Years of Muslim Tropes and How to Transform Them* (New York: Pop Culture Collaborative, 2018), www.haqqandhollywood.org. Термин «Черный мусульманин/Black Muslim» был впервые введен в употребление в 1963 г. известным ученым исследователем черных Ч. Эриком Линкольном (С. Eric Lincoln) в его публикации “The Black Muslims in America” (Boston: Beacon Press, 1994 [1961]) для обозначения тех афроамериканцев в XX в., которые преимущественно ассоциировались с «Нацией ислама» (NOI) и ее религиозным лидером, почетным Элайджей Мухаммадом. Однако последующее религиозное обращение все большего числа афроамериканцев в ислам сделало термин «черный мусульманин» довольно анахроничным, и поэтому он больше не является синонимом «Нации ислама». Многие современные исследования черных мусульман в Америке в недостаточной степени осведомлены о том, что значит быть одновременно афроамериканцем (черным) и мусульманином в пределах географических границ Соединенных Штатов. Я утверждаю, что сегодня крайне сложно разграничивать, разделять и определять религиозно-расовый термин «черный мусульманин» из-за подрывного характера Черноты/Blackness как идентичности, которая не может должным образом соответствовать господствующим европоцентристским общественным предположениям, предвзятым убеждениям и пристрастным расовым ожиданиям. Следовательно, он побеждает любые, и все попытки связать его трудный для понимания социокультурный смысл с универсальным названием, значением, выражением или религиозной характеристикой, относящейся к афроамериканскому сообществу в целом. Например, «возьмем Малкольма Икс, как вы называете черного человека с докторской степенью или с членством в клубах для высшего общества и элитных школах... Вы поняли: все они разделяют этот ужасный эпитет, который обрекает их на солидарность перед осмеянием». См. также: Touré, *Who’s Afraid of Post-Blackness?: What It Means to Be Black Now* (New York: Simon & Schuster, 2012 [2011]); Samory Rashid, *Black Muslims in the US: History, Politics, and the Struggle of a Community* (New York: Palgrave-Macmillan, 2013); Oxford Bibliographies, “Black Muslims” (2020), <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190280024/obo-9780190280024-0002.xml>; и Sherman A. Jackson, *Islam and the Blackamerican: Looking toward the Third Resurrection* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1–21.
- [2] Будучи цветным человеком в академической среде, я особенно чувствителен к системному расизму, маргинализации, жестокости полиции и притеснению, направленным на афроамериканцев. Я преднамеренно использую заглавные буквы в этноцентрическом термине «Черный» таким же образом, как в *New York Times*, *Associated Press*, *USA Today*, *Los Angeles Times* и других крупных новостных организациях, «для описания людей и культур африканского происхождения, как в США, так и в других странах». См. Dean Baquet и Phil Corbett. “Uppercasing ‘Black’: The Times Will Start Using Uppercase ‘Black’ to Describe People and Cultures of African Origin, Both in the U.S. And Elsewhere”. *New York Times*, June 2020, <https://www.nytc.com/press/uppercasing-black>; см. также Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas, 15th anniv. ed.* (New York: NYU Press, 2013 [1998]); Michael A. Gomez, “Muslims in Early

America". The Journal of Southern History 60, no. 4 (November 1994): 671–710. Отдельный этнологический термин «черный» контекстуально определен Бюро переписи населения США: «Категория черных или афроамериканцев включает всех лиц, которые отождествляют себя с одной или несколькими национальностями или этническими группами, происходящими из какой-либо из черных расовых групп Африки. Примеры этих групп включают афроамериканцев, ямайцев, гаитян, нигерийцев, эфиопов и сомалийцев, но не ограничиваются ими». См. U.S. Census Bureau, 2020 Census Questions: Race (Washington DC: US Government, 2019), <https://2020census.gov/en/about-questions/2020-census-questions-race.html#:~:text=The%20category%20%E2%80%9CBlack%20or%20African,Nigerian%2C%20Ethiopian%2C%20and%20Somali>.

- [3] Diouf, *Servants of Allah*; см. также Gomez, "Muslims in Early America".
- [4] Я определяю сложный социокультурный термин «Чернота/Blackness» в манере, аналогичной Андреа К. Абрамс (Andrea C. Abrams), которая постулирует его как «изменчивую концепцию, поскольку она может относиться к культурной и этнической идентичности, социально-политическому статусу, эстетическому и овеществленному способу существования, социальному и политическому сознанию и диаспорному родству... Чернота является маркером порабощения, маргинализации, преступности, грязи и зла. Она также является символом гордости, красоты, элегантности, силы и глубины. Она неуловима и трудна для определения, но тем не менее служит одной из самых мощных и объединяющих сфер идентичности... Это основа социальной сплоченности и преданности, и в то же время источник угнетения и отчуждения... В кросс-культурном плане Чернота является фоном для белизны/whiteness с точки зрения обозначения границ расы, и, как при конфликтных отношениях, так и при сотрудничестве, все другие расовые идентичности находятся в диалоге с Чернотой, или обсуждаются исходя из нее». См. Abrams, *God and Blackness: Race, Gender, and Identity in a Middle-Class Afrocentric Church* (New York: NYU Press, 2014), 1–24.
- [5] Я определяю социологический термин «социальное воображаемое» в манере, аналогичной ученому-социологу и философу Чарльзу Тейлору (Charles Taylor), который постулирует его как «нечто гораздо более широкое и глубокое, чем чисто интеллектуальные конструкции, которыми могут пользоваться люди, когда они мыслят о социальной реальности отстраненно. Скорее, я имею в виду те способности, какими они представляют себе свое существование в обществе, то, как они приспосабливаются к другим, как они взаимодействуют с ближними; я веду здесь речь о тех человеческих ожиданиях, которые обычно оправдываются, и о тех более глубоких нормативных понятиях и образах, которые лежат в основе подобных ожиданий». См. Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2003), 23–30; На рус. яз.: Чарльз Тейлор. *Секулярный век*. М.: ББИ, 2017. См. также Yasmine Flodin-Ali, "What Malcolm X Taught Me About Muslim America", *Religion and Politics: Fit for Polite Company* (May 22, 2018), <https://religionandpolitics.org/2018/05/22/what-malcolm-x-taught-me-about-muslim-america/>; Derek S. Hicks, *Reclaiming Spirit in the Black Faith Tradition* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 35–62 (глава 2: «Кампания унижения»); Sylvester A. Johnson, *African American Religions, 1500-2000* (New York: Cambridge University Press, 2015), 67–90 (глава 2: «Противостояние откровений и атлантический обмен»).

- [6] Sarah Parvini and Ellis Simani, “Are Arabs and Iranians White? Census Says Yes, but Many Disagree”, *Los Angeles Times*, March 28, 2019, <https://www.latimes.com/projects/la-me-census-middle-east-north-africa-race/>.
- [7] Я имею в виду фуколдианское понятие о дисциплине/контроле как о механизме власти/знания, который предвзято благоприятствует ингруппе, регулирующей социальные нормы и ценности в обществе, где власть/знание понимается как нечто, что создает и действует в социологическом контексте и ловко конституируется посредством ассоциативных форм общего знания, принятых норм и представлений; что еще более важно, он также реляционно конструирует и нацеливается на членство в группе, сценарии политики социальной идентичности и саму истину. Как заметил Фуко, «истина – дитя мира сего, она производится в нем благодаря множеству правил и ограничений. В нем она хранит упорядоченные воздействия власти. Каждое общество имеет свой режим истины, свою общую политику истины, то есть типы рассуждений, которые оно принимает и использует в качестве истинных». Кроме того, представление о власти/знании как о «стратегии, а не о достоянии... означает, что... власть скорее отправляется, нежели принадлежит. Отношения власти не локализируются в отношениях между государством и гражданами, они проникают в самую толщу общества». См. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, 2nd ed. (New York: Vintage Books, 1995). На рус. яз.: Мишель Фуко. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: «Ad Marginem», 1999; см. также Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, and Kate Soper, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 109–33 (“Truth and Power”). На рус. яз.: Мишель Фуко. *Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью*. М.: Праксис, 2002; Sergiu Balan, “M. Foucault’s View on Power Relations”, *Cogito. Multidisciplinary Research Journal* 2 (2010): 55–61; см. также Meghan Kallman, *An Analysis of Michel Foucault’s Discipline and Punish* (The Macat Library), 30; см. также Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory* 12, no. 2 (1984): 152–183; см. также Ivan Strenski, “Religion, Power, and Final Foucault”, *Journal of the American Academy of Religion* 66, no. 2 (Summer 1998): 345–367.
- [8] Мое использование термина «теолого-исторический» следует использованию Эриком А. Видом (Eric A. Weed), который определяет его как научный метод, используемый для интерпретации живых теологий, где «живая теология — это исследование того, как люди представляют себе и действуют в рамках религиозно-культурной системы», и, как результат, этот тип герменевтической процедуры стремится теологически рассматривать религию посредством исторического анализа. См. Weed, *The Religion of White Supremacy in the United States* (Lanham: Lexington Books, 2017). Я использую термин «другой» в научной манере, аналогичной той, которую разъяснил Жан-Франсуа Стасак (Jean-François Staszak), где он постулирует его как «члена подавляемой аутгруппы, чья идентичность считается неполноценной, и который может подвергаться дискриминации со стороны ингруппы». Я утверждаю, что расизм в Америке — это «идеология расового господства», которая в обществе осуществляется доминирующей ингруппой в отношении маргинализованной и дискриминируемой аутгруппы. См. Staszak, “Other/Otherness”, в *International Encyclopedia of Human Geography*, ed. Rob Kitchin and Nigel Thrift (Amsterdam: Elsevier, 2008), 43–47; см. также Matthew Clair and Jeffrey S. Denis, “Sociology of

- Racism”, в *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, ed. James Wright, 2nd ed. (Amsterdam: Elsevier, 2015), 857–863.
- [9] Khyati Joshi, “The Racialization of Hinduism, Islam, and Sikhism in the United States”, *Equity & Excellence in Education* 39, no. 3 (August 2006): 211–226.
- [10] Muna Mire, “Towards a Black Muslim Ontology of Resistance: Anti-Blackness and Islamophobia Structure American Black Muslim Subjects through Opposing Regimes of Identity and Visibility”, *The New Inquiry*, April 29, 2015, <https://thenewinquiry.com/towards-a-black-muslim-ontology-of-resistance/>.
- [11] Tisa Wenger, *Religious Freedom: The Contested History of an American Ideal* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017), 1–14.
- [12] Многие мечети в Америке сегрегированы по признаку расы, цвета кожи и этнической принадлежности. См. Ihsan Bagby, *The American Mosque 2011: Basic Characteristics of the American Mosque Attitudes of Mosque leaders* (Washington, DC: Council on American Islamic Relations, 2012); см. также Jamillah Karim, *American Muslim Women: Negotiating Race, Class, and Gender within the Ummah* (New York: NYU Press, 2009); Flodin-Ali, “What Malcolm X Taught Me About Muslim America”.
- [13] Theri A. Pickens, *New Body Politics: Narrating Arab and Black Identity in the Contemporary United States* (Abingdon: Routledge, 2014), 1–17.
- [14] Su’ad Abdul Khabeer, *Muslim Cool: Race, Religion, and Hip Hop in the United States* (New York: NYU Press, 2016), 1–26.
- [15] Jeff Karoub, Sophia Tareen, and Noreen Nasir, “Black Muslims Aim for Unity in Challenging Time for Islam”, *Associated Press*, April 15, 2017, <https://apnews.com/e55bcb7470f44d1cb6046abd01a16a1c>.
- [16] Используемый мною социально-политический термин «национальное сознание» относится к коллективному чувству национальной идентичности, которое является как социально сконструированным, так и, что более важно, воображаемым: взаимная и коллективная договоренность, которой придерживается ингруппа, формирующая идеи общего этнического/культурного/национального наследия. См. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006), 39–48 (глава 3: «Истоки национального сознания»). На рус. яз.: Бенедикт Андерсон. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001; см. также Alina Sajed и Timothy Seidel, “Introduction: Escaping the Nation? National Consciousness and the Horizons of Decolonization”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 21, no. 5 (2019): 583–91; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, пер. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2007), 170–180 (глава 4: «Общие основы национальной культуры и освободительной борьбы»).
- [17] Robert J. Taylor, Linda M. Chatters, и Jeff Levin, *Religion in the lives of African Americans: Social, Psychological, and Health Perspectives* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2004); см. также Jackson, *Islam and the Blackamerican*, 1–21.
- [18] Арабское слово дйн встречается в семидесяти девяти стихах в Коране и, в широком смысле, относится к трем основным значениям: 1) суд/возмездие, 2) обычай/традиция, и 3) религия. Конкретное значение сильно зависит от частного контекста, в котором используется слово дйн. См. Louis Gardet, “Dīn”, в *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., (Leiden: Brill, 2012); см. также Jamillah Karim, “Can We Define ‘True’ Islam?: African American Muslim Women Respond to Transnational Muslim Identities”, в *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, ed. Carl W.

Ernst and Richard C. Martin (Columbia: University of South Carolina Press, 2010), 114–130. Арабское слово сунна как правило относится к обычной практике, проторенной дороге, прецедентному примеру, пророческому примеру и т. д. и, следовательно, также относится к авторитетному «своду традиционных социальных и правовых обычаев и практик исламского сообщества»: Asma Afsaruddin, “Sunnah”, в *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Sunnah>.

[19] Karim, “Can We Define ‘True’ Islam?”

[20] Sam Houston, “Sherman A. Jackson and the Possibility of a ‘Blackamerican Muslim’ Prophetic Pragmatism”, *Journal of Africana Religions* 1, no. 4 (2013): 488–512; см. также предисловие С. Eric Lincoln и Lawrence H. Mamiya’s на *The Black Church in the African American Experience* (Durham: Duke University Press, 2003), xi–xvi.

[21] По данным Бюро переписи населения США, расовая категория «белый» напрямую относится к «лицу, происходящему от любого из коренных народов Европы, Ближнего Востока или Северной Африки» (<https://www.census.gov/topics/population/race/about.html>); см. также Parvini and Simani, “Are Arabs and Iranians White?»; см. также Pew Research Forum, “How Racially Diverse Are U.S. Religious Groups?” (Washington, DC: Pew, 2014).

[22] Edward E. Curtis, “Black History, Islam, and the Future of the Humanities Beyond White Supremacy”, *Humanities Futures*, 2016 (*Global Blackness and Critical Islamic Studies*), <https://humanitiesfutures.org/papers/black-history-Islam-future-humanities-beyond-white-supremacy/>.

[23] Duane T. Loynes, “A God Worth Worshipping: Toward a Critical Race Theology” (PhD диссертация, Marquette University, 2017).

[24] Kim Hjelmgard, “What You Don’t Know About America’s Islamic Heritage”, *USA Today*, November 23, 2018, <https://www.usatoday.com/story/news/world/2018/11/16/islam-america-muslims-religion-president-trump-american/1736878002/>.

[25] Richard Brent Turner, “African Muslim Slaves, the Nation of Islam, and the Bible: Identity, Resistance, and Transatlantic Religious Struggles”, в *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*, ed. Vincent L. Wimbush (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2012), 297–320.

[26] Я использую отдельный термин «белизна» в социально-историческом контексте, чтобы исследовать, «как различные группы в Соединенных Штатах стали идентифицировать себя и быть идентифицированными другими как белые — и что это означало для социального порядка». См. Peter Kolchin, “Whiteness Studies”, *Journal de la Société des américanistes* 95, no. 1 (2009): 117–163; см. также Muhammad Khalifa и Mark A. Gooden, “Between Resistance and Assimilation: A Critical Examination of American Muslim Educational Behaviors in Public School”, *The Journal of Negro Education* 79, no. 3 (Summer 2010): 308–323; Jackson, *Islam and the Blackamerican*.

[27] Kolchin, “Whiteness Studies”; см. также Khalifa and Gooden, “Between Resistance and Assimilation”.

[28] У.Э.Б. Дюбуа (W.E.B. DuBois) пророчески отмечал в 1903 г. в книге «Души черного народа» (*The Souls of Black Folk*), что «проблема XX в. — это проблема цветовой линии, зависимости более темных от более светлых рас людей в Азии и Африке, в Америке и на островах моря». Это знаковая фраза, в которой Дюбуа продолжает пояснять, каким образом цветовая линия позиционируется как «проблема того, насколько далеко расовые различия... будут в дальнейшем служить основанием для отказа более

чем половине мира в праве пользоваться в полной мере всеми возможностями и привилегиями современной цивилизации». Примерно через сорок лет после смерти Дюбуа знаменитый шведский социолог Гуннар Мюрдаль (Gunnar Myrdal) предсказал, что безумное состояние межрасовых отношений в Соединенных Штатах, если его не разрешить, социокультурно разорвет Америку по швам. Болезненные разговоры о «цветовой линии» все еще продолжаются и сегодня в связи с трагической гибелью Джорджа Флойда, Тамира Райса, Трейвона Мартина, Бреонны Тейлор, Ахмада Арбери, Стефона Кларка и других. См. DuBois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches* (London: Halcyon Ltd., repr. 2012); см. также Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, 7th ed. (London: Taylor & Francis, 2017). Кембриджский словарь (Cambridge University Press, 2020) определяет социологический термин «цветовая линия» как «социальную и правовую систему, в которой люди разных рас разделены и не имеют одинаковых прав и возможностей». См. также Alia Chughtai, “Know Their Names: Black People Killed by the Police in the U.S.”, *Al Jazeera*, 2020, <https://interactive.aljazeera.com/aje/2020/know-their-names/index.html>; Abdin Chande, “Islam in the African American Community: Negotiating between Black Nationalism and Historical Islam”, *Islamic Studies* 47, no. 2 (Summer 2008): 221–241.

[29] Суннитский ислам является крупнейшей деноминацией (87–90%) в исламе, и, следовательно, его доктрина, верования и практики, как утверждается, нормативно «представляют мусульманский консенсус в отношении учений и привычек Пророка». См. Beatrix Immenkamp и Christian Dietrich, *Understanding the Branches of Islam: Sunni Islam*, Members Research Service, European Parliamentary Research Service (EPRS) (Brussels: European Union, January 2016); см. также Sebastian Kusserow, Patryk Pawlak, и Christian Dietrich, *Understanding the Branches of Islam*, Members Research Service, European Parliamentary Research Service (EPRS) (Brussels: European Union (EU), September 2015); Sara H. Grewal, “Intra- and Interlingual Translation in Blackamerican Muslim Hip Hop”, *African American Review* 46, no. 1 (Spring 2013): 37–54.

[30] «Проклятие Хама» (Бытие 9:18–27) использовалось христианами сторонниками рабства в качестве библейского оправдания порабощения африканцев из-за их черной кожи. См. Stephen R. Haynes, *Noah’s Curse: The Biblical Justification of American Slavery. Religion in America*. Oxford: Oxford University Press, 2002.; см. также Lee, Felicia R. “From Noah’s Curse to Slavery’s Rationale”. *New York Times*, November 1, 2003, <https://www.nytimes.com/2003/11/01/arts/from-noah-s-curse-to-slavery-s-rationale.html>; David M. Goldenberg, “The Dual Curse of Slavery and Black Skin”, в *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2017), 87–104; Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, “Noah and His Progeny”, пер. William M. Brinner, в *The History of Al-Ṭabarī Vol. 2: Prophets and Patriarchs (an Annotated Translation)*, ed. Ehsan Yar-Shater (Albany: State University of New York Press, 1987), 10–27; Nathan Saunders, “The Evolving Theology of the Nation of Islam”, в *New Perspectives on the Nation of Islam*, ed. Dawn-Marie Gibson и Herbert Berg (London: Routledge, 2017), 236–250.

[31] Omar Etman, “For Black Muslim Students, a Two-Pronged Fight for Solidarity”, *PBS NewsHour*, August 13, 2016, <https://www.pbs.org/newshour/nation/black-muslim-college-students-issue-call-allies> (выделено мной).

- [32] C. Eric Lincoln, “Black Nationalism: The Minor Leagues”, в *The Black Muslims in America*, 43–45.
- [33] Nation of Islam, “Jewish Clergy and Black Slavery”, в *The Secret Relationship between Blacks and Jews* (Boston: AAARGH Publishing House, 1991), 143–146; см. также Elijah Muhammad, “The Origin of Races”, в *Yakub (Jacob) the Father of Mankind* (Phoenix: Secretarius MEMPS, repr. 2002), 53–60.
- [34] Kwame Ture and Charles V. Hamilton, “Black Power: Its Need and Substance”, в *Black Power: Politics of Liberation in America* (New York: Vintage Books, repr. 2011), 34–57; см. также Elijah Muhammad, *Jesus: Only a Prophet* (Phoenix: Secretarius MEMPS Ministries, 1966); см. также Elijah Muhammad, *The God-Science of Black Power: The Destruction of the Impossible*, ed. Nasir Makr Hakim, vol. 1 (Phoenix: Secretarius MEMPS, repr. 2008).
- [35] Charles W. Mills, “Non-Cartesian Sums: Philosophy and the African-American Experience”, в *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), 1–19.
- [36] Thomas S. Kidd, “Christians Respond to Muslims in Modern America”, в *American Christians and Islam: Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 96–119; см. также Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, vol. 1 (Phoenix: Secretarius MEMPS, 2012 [1957]); Lincoln, *The Black Muslims in America*.
- [37] Используемый мною американский этнологический термин «черный ислам» включает в себя указание на особую способность афроамериканцев порождать новаторские манифестации ислама в афроамериканском (черном) мусульманском сознании и социальном воображаемом. «Очернение» ислама черным мусульманским сообществом в Детройте (1930 г.), как и все другие предыдущие проявления организованной религии афроамериканским сообществом в Соединенных Штатах, «помогло черным людям пережить невзгоды явного и скрытого угнетения, которые [геолого-исторически] продолжались как жестокий кошмар еще долгое время после Прокламации об освобождении рабов». Я утверждаю, что афроамериканские мусульманские формулировки ислама раскрывают «глубинную предысторию непрерывной драмы сопротивления, протеста и расы в Америке», и признание этого существенного геолого-исторического факта насквозь пронизывает социально-религиозную ткань, объединяющую все черные религиозные сообщества в Соединенных Штатах. См. V. DuWayne Battle, “The Influence of Al-Islam in America on the Black Community”, *The Black Scholar* 19, *Civil Rights in the Second Renaissance*, no. 1 (January/February 1988): 33–41; см. также Michael Wolfe, “The Islamic History Behind the George Floyd Protests”, *Religion News Service* (Columbia), June 22, 2020, <https://religionnews.com/2020/06/22/the-islamic-history-behind-the-george-floyd-protests/>; Sanya Mansoor, “‘At the Intersection of Two Criminalized Identities’: Black and Non-Black Muslims Confront a Complicated Relationship with Policing and Anti-Blackness”, *Time*, September 15, 2020, <https://time.com/5884176/islam-black-lives-matter-policing-muslims/>; Marian Fam, “For Muslim Americans, a Moment of ‘Deep Reflection’ after Floyd”, *Christian Science Monitor*, June 29, 2020, <https://www.csmonitor.com/USA/2020/0629/For-Muslim-Americans-a-moment-of-deep-reflection-after-Floyd>; Zafar Ishaq Ansari, “Aspects of Black Muslim Theology”, *Studia Islamica* 53 (1981): 137–176.

- [38] The Study Quran: A New Translation and Commentary, ed. Seyyed Hossein Nasr et al. (New York: HarperOne, 2015).
- [39] Daniel C Peterson, "The Calling of a Prophet" in Muhammad, Prophet of God (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, repr. 2007), 49–64; см. также предисловие Claude A. Clegg к The Life and Times of Elijah Muhammad (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, repr. 2014), xi–xiii; Ansari, "Aspects of Black Muslim Theology"; Elijah Muḥammad, "The Exegesis of the Pilgrimage", в The True History of Elijah Muhammad—the Black Stone, ed. Nasr Makr Hakim (Irving: Secretarius MEMPS, repr. 2012), 222–229.
- [40] Ansari, "Aspects of Black Muslim Theology"; см. также David J. Leigh, Circuitous Journeys: Modern Religious Autobiography (New York: Fordham University Press, 2000), 137–161 («Малколъм Икс и черный мусульманин в поисках Абсолюта»).
- [41] Согласно мифологии «Нации ислама», Йакуб (араб. Йа'кӯб) был безумным черным ученым, который жил более 6000 лет назад на греческом острове Патмос; он был непосредственно ответствен за создание белой расы посредством загадочного научного процесса, названного трансплантацией, и, имея это в виду, черные мусульмане теолого-исторически реконструировали его как библейского персонажа Иакова (патриарха еврейского народа). См. Elijah Muḥammad, Message to the Blackman in America; см. также Ricardo R. Laremont, "Race, Islam, and Politics: Differing Visions among Black American Muslims", Journal of Islamic Studies 10, no. 1 (January 1999): 33–49.
- [42] Battle, "The Influence of Al-Islam in America on the Black Community".
- [43] Elijah Muḥammad, "What Does the Future Hold?" American Muslim Journal 7, no. 2 (August 1982).
- [44] Ernest Allen, "Religious Heterodoxy and Nationalist Tradition: The Continuing Evolution of the Nation of Islam", The Black Scholar 26, no. 3/4 (The Nation of Islam: 1930-1996) (Fall-Winter 1996): 2-34; см. также Jeffrey O.G. Ogbar, "There Go My People: The Civil Rights Movement, Black Nationalism, and Black Power", в Black Power: Radical Politics and African American Identity (Baltimore: Johns Hopkins University Press, repr. 2018), 37–68.
- [45] Черные мусульмане утверждают, что ислам является их настоящей религией, и поэтому, когда афроамериканец-христианин принимает ислам, он или она возвращается обратно к своей первоначальной религиозной традиции. См. Richard Reddie, "Why Are Black People Turning to Islam?" The Guardian, October 5, 2009, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/oct/05/black-muslims-islam>; см. также A. Christian Van Gorder, "Islamic Social Equality in Response to Racism and Slavery", в Islam, Peace and Social Justice: A Christian Perspective (Cambridge: James Clarke & Co Ltd., 2014), 137–148; см. также Molly Patterson, "Louis Farrakhan", в Icons of Black America: Breaking Barriers and Crossing Boundaries, ed. Matthew C. Whitaker (Santa Barbara: Greenwood, 2011), 281–290.
- [46] Junaid Rana, "The Story of Islamophobia", Souls 9, no. 2 (April 2007): 148–161.
- [47] Tryon Woods, "The Fact of Anti-Blackness: Decolonization in Chiapas and the Niger River Delta", Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge 5, "Reflections on Fanon" (Summer 2007): 319–330.
- [48] Kambiz GhaneaBassiri, A History of Islam in America: From the New World to the New World Order (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 9–58.
- [49] Chester L. Quarles, "Klan Surrogates", в The Ku Klux Klan and Related American Racialist and Antisemitic Organizations: A History and Analysis

(Jefferson: McFarland, 1999), 129–154; см. также Essien Udosen Essien-Udom, “Religious Ritual and Ceremonial Life”, в *Black Nationalism: The Search for an Identity in America* (Chicago: University of Chicago Press, repr. 1995), 211–230.

[50] Leigh, *Circuitous Journeys*, 137–161.

[51] Edward E. Curtis, “Islamizing the Black Body: Ritual and Power in Elijah Muhammad’s Nation of Islam”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 12, no. 2 (Summer 2002): 167–196; см. также Ta-Nehisi Coates, *Between the World and Me* (New York: Spiegel & Grau, 2015).

[52] Anna Hartnell, “Reclaiming ‘Egypt’: Malcolm X” в *Rewriting Exodus: American Futures from Dubois to Obama* (London: Pluto Press, 2011), 133–170.

[53] Yaqeen Institute for Islamic Research, *Understanding and Combatting Racism within Our Ranks, Delivering Khutbahs with Purpose* (Irving: Yaqeen, 2019).

[54] Fam, “For Muslim Americans, a Moment of ‘Deep Reflection’ after Floyd”.

[55] Mire, “Towards a Black Muslim Ontology of Resistance” (выделено мной).

[56] Во второй половине XIX в. в Пенджабе, Индия, Мирза Гулам Ахмад объявил себя вдохновенным пророком. Сначала он был защитником ислама от христианских миссионеров, а затем перенял некоторые доктрины индийского мусульманского модерниста Сайида Ахмад Хана, а именно, что Иисус умер естественной смертью, а не был вознесен на небеса, как полагали исламские ортодоксы, и что джихад «меча» был отменен и заменен на джихад «пера». Его цель, по-видимому, заключалась в том, чтобы объединить все религии в рамках ислама, поскольку он объявил себя не только воплощением пророка Мухаммада, но также и Вторым пришествием Иисуса. Однако во многих мусульманских странах существует ожесточенная оппозиция группе и движению Ахмадийя из-за их заявления о том, что Гулам Ахмад был пророком (и таким образом отрицающая окончательность пророчества Мухаммада). В новаторском герменевтическом шаге, передающем теологию и философию движения Ахмадийя, или, скорее, «очерняющем» их, черные мусульмане позже теолого-исторически утверждали, что Уоллес Фард Мухаммад был воплощением Аллаха, а следовательно, Элайджа Мухаммад – «Посланником Аллаха». См. Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, vol. 1, 957; см. также Fazlur Rahman, Muhsin S. Mahdi, Annemarie Schimmel, et al., “Islamic Thought”, *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Islam/Islamic-thought>; Aminah Beverly McCloud, *African American Islam* (London: Routledge, 1995), 9–40 (глава 1: «Ранние сообщества: 1900–1960 гг.»).

[57] Sylvia Chan-Malik, *Being Muslim: A Cultural History of Women of Color in American Islam* (New York: NYU Press, 2018), 1-38.

[58] Я использую термин «первородный грех Америки» в социокультурной манере, его контекст и отсылка к расизму аналогичны тому, что утверждает американский теолог Джим Уоллис (Jim Wallis): см. его *America’s Original Sin: Racism, White Privilege, and the Bridge to a New America* (Grand Rapids: Brazos Press, 2016); см. также J.D. Scrimgeour, “Malcolm X”, *The Concise Oxford Companion to African American Literature*, edited by William L. Andrews, Frances Smith Foster and Trudier Harris (Oxford: Oxford University Press, 2001), 270–271.

[59] Yahya Monastra, “The Name Shabazz: Where Did It Come From?” *Islamic Studies* 32, no. 1 (Spring 1993): 73–76.

[60] Lincoln, *The Black Muslims in America*, 94–137 (выделено мной).

[61] Edward E. Curtis, "Islamising the Black Body: Ritual and Power in Elijah Muhammad's Nation of Islam", *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 12, no. 2 (Summer 2002): 167–96.

[62] George Yancy, *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race in America* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, repr. 2017), 1–16 ("Black Bodies and the Myth of a Post-Racial America"), выделено мной.