

УДК 297.17

Бирюков С. В., Шиллер В. В.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ: РЕФОРМИЗМ КАК ВОЗМОЖНЫЙ ОТВЕТ НА ВЫЗОВ РАДИКАЛИЗМА

Аннотация

В статье освещаются проблемы политического ислама в контексте анализа идей наиболее влиятельных и значимых мусульманских политических мыслителей первой половины XX века. Объектом исследования являются концепции крупнейших мусульманских мыслителей, а предметом – мусульманская реформистская и человеко-ориентированная мысль в аспекте противодействия процессу радикализации мирового ислама в текущей политической ситуации. Помимо общенаучных методов анализа и синтеза, индукции и дедукции, реализованных при работе с нарративными источниками, а также логике изложения информации и организации структуры текста, нами использовались культурологический, исторический и социально-психологический анализ, дополненные методом политического анализа.

В повестку дня современной политики включен вопрос об учащающихся проявлениях религиозного радикализма и экстремизма в контексте усиления глобальной

террористической угрозы. Социально-экономическая, политическая и социокультурная динамика стран, принадлежащих к мусульманскому миру, побуждает исследователей поставить вопрос об истоках этого явления. Способны ли современные интеллектуалы и политики, представляющие мусульманские государства, интерпретировать существующее наследие мусульманской политической мысли XX века таким образом, чтобы дать содержательный ответ на вызов со стороны радикалов и фундаменталистов?

Ключевые слова: ислам, политический радикализм, глобальные вызовы, экстремизм, терроризм, реформизм, политика, «модернизационный» кризис, политическая активность, халифат.

Конфликт интересов: авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Источники финансирования: данная работа не имела источников финансирования.

Для цитирования: Бирюков С. В., Шиллер В. В. Политический ислам: реформизм как возможный ответ на вызов радикализма // Вестник общественных и гуманитарных наук. 2022. Т. 3. № 3. С. 36–44.

Статья поступила в редакцию 17.09.2022 г.

POLITICAL SCIENCE

Biryukov S. V., Shiller V. V.

POLITICAL ISLAM: REFORMISM AS A POSSIBLE RESPONSE TO THE CHALLENGE OF RADICALISM

Abstract

The article highlights the problems of political Islam in the context of analyzing the ideas of the most influential and significant Muslim political thinkers of the first half of the twentieth century. The object of the research is the concepts of major Muslim thinkers, and the subject is Muslim reformist and human-oriented thought in the aspect of countering the process of radicalization of world Islam in the current political situation. In addition to general scientific methods of analysis and synthesis, induction and deduction, implemented when working with narrative sources, as well as the logic of information presentation and the organization of the structure of the text, we used cultural, historical and socio-psychological analysis, supplemented by the method of political analysis.

The issue of increasing manifestations of religious radi-

calism and extremism in the context of the strengthening of the global terrorist threat is included in the agenda of modern politics. The socio-economic, political and socio-cultural dynamics of the countries belonging to the Muslim world prompts researchers to raise the question of the origins of this phenomenon. Are modern intellectuals and politicians representing Muslim states capable of interpreting the existing legacy of Muslim political thought of the twentieth century in such a way as to give a meaningful response to the challenge from radicals and fundamentalists?

Keywords: Islam, political radicalism, global challenges, extremism, terrorism, reformism, politics, "modernization" crisis, political activity, caliphate.

Conflict of interest: None declared.

Source of financing: There was no funding for this project.

For citation: Biryukov S. V., Shiller V. V. Political islam: reformism as a possible response to the challenge of radicalism // Humanities and social sciences bulletin. 2022. Vol. 3. No. 3. P. 36–44.

Цель исследования.

Активизация т.н. «политического ислама» — одна из существенных тенденций, все чаще заявляющих о себе в рамках огромного и многообразного мусульманского мира. При этом проявления радикализации в мусульманских обществах и государствах являются все же не нормой, а социальной девиацией, выступающей в качестве своеобразного индикатора кризисных явлений, имеющих место в современных мусульманских обществах и государствах. Целью представленной статьи является анализ исходной ситуации, содействующей процессам политизации и радикализации в мусульманском мире, а также анализ политических доктрин некоторых мусульманских мыслителей первой половины XX века, попытавшихся адаптировать политическую мысль ислама к настоящим и возможным последующим вызовам, регулярно возникающим в контексте «политической современности». Авторы стремятся прийти к итоговому заключению о том, удастся ли наследию мусульманской реформистской и человеко-ориентированной мысли первой половины XX века успешно противодействовать процессу радикализации мировой мусульманской общины в текущей политической ситуации.

Материалы и методы исследования.

Исходным материалом для написания является содержание доктрин наиболее влиятельных и значимых мусульманских политических мыслителей первой половины XX века, а также политический контекст, в котором происходит актуализация подобных и противоположных им по смыслу учений. Методами исследования наряду с общенаучными являются культурологический, исторический и социально-психологический анализ, дополненные методом политического анализа.

Насколько аутентичен т.н. «политический ислам» XX века собственно мусульманской политической традиции? Последний может рассматриваться в качестве особой формы ответа (по аналогии с «вызовом и ответом» А. Тойнби) на цивилизационный и социокультурный вызов мусульманского мира со стороны западного и глобального миров [1, 3], и в то же время выступает как реакция на воспроизводящиеся и возникающие кризисные явления в рамках мусульманского социума. В то же время подобный ответ может иметь как изоляционистское (со стремлением изолироваться от всякого вестернизированного и глобального влияния), так и альтернативно-глобалистское (с превращением ислама в глобальную силу и его итоговим торжеством в мировом масштабе) толкования.

Следуя принципу многообразия, политический ислам может быть как нацеленным на реформы, так активно противостоять происходящим изменениям. Ислам про-

двигает и собственную версию демократии, отличающуюся по целому ряду характеристик от принятых и устоявшихся на Западе образцов; основанием этой концепции является представление о мусульманской общине (умме), которой Всевышний делегировал часть своей власти для обустройства земных дел. Политический ислам также сформулировал и собственное отношение к ключевым политическим идеологиям XX века, возникшим в западной мысли и изменившим впоследствии образ существования всего мира — либерализму, социализму, консерватизму — но изначально полагает ограниченными и даже разрушительными любые доктрины, не признающие власть Творца над человеком. Вследствие этого даже взятые мусульманскими теоретиками в качестве объекта для осмысления западные идеи и учения переоценивались ими с учетом потребностей развития мусульманских обществ и государств [6]; в то же время, представители т.н. «интегристского» направления в мусульманской мысли, стремящиеся вернуться к «чистоте» традиции на уровне VII в. н.э. и требующие «очистить» мусульманскую доктрину от любых «чужеродных» идеологических влияний и заимствований.

Принцип политического ислама, помимо основополагающей верности и покорности общины (сообщества) верующих Всевышнему — «справедливость здесь и сейчас»; при этом вопрос о конкретных путях и формах достижения этой справедливости требует дополнительного прояснения и по-разному толкуется представителями различных направлений мусульманской мысли. Отстаивая концепцию мусульманского государства, политический ислам понимает ограниченность возможностей государства в современном мире. Как следствие, стремление к укреплению позиций ислама в масштабах всего мира требует от его приверженцев следовать глобальному взгляду на природу и назначение политического.

В то же время, среди причин возникновения политического ислама и радикализации последнего могут быть названы:

Продолжающееся (при наличии отдельных случаев социально-экономических успехов) отставание большей части стран мусульманского сообщества от стран «западного мира».

Разочарование мусульман в «левой» идеологии и связанной с ней стратегией социально-экономических преобразований (включая различные модификации «арабского социализма»), которые рассматривались ими в качестве средства преодоления подобной отсталости.

Расширяющаяся экспансия вестернизированной культуры в пределы мусульманского мира, создающая угрозу разрушения традиционного уклада жизни и лежащих в его основе ценностей.

Обнаружившиеся в процессе социально-экономического развития и неоднократно проводившихся реформ

«потолки» преобразования в направлении модернизации мусульманских обществ.

Примером случившегося в мусульманском мире «модернизационного кризиса» является провал «белой революции» в Иране – проекта преобразований по примеру западных стран, с помощью которых шах Реза Пехлеви рассчитывал превратить свою страну в «ближневосточную Японию». Шах рассчитывал провести модернизацию форсированными методами «сверху», рассчитывая на безальтернативность авторитарной модернизации для его страны, игнорируя при этом мнение представителей различных частей политико-идеологического спектра страны – от «левых» активистов и либеральных реформаторов до консервативно настроенного духовенства и стоящих за ним слоев. Накопившиеся и обострившиеся в результате не всегда продуманных реформ проблемы (имущественная поляризация общества, возмущение и консолидация консерваторов, активизация «левых» сил) зачастую игнорировались уверенной в себе шахской властью, постепенно утрачивавшей авторитет в обществе. В итоге долгое время накапливавшиеся в обществе протестные настроения в итоге вылились в «исламскую революцию» (февраль 1979 г.), которая, получив поддержку самых разных слоев общества и первоначально вознеся на вершину власти неудачливого реформатора-технократа Шахпура Бахтияра, в конечном итоге привела к учреждению теократического государства (Исламской республики Иран) во главе с харизматичным имамом Хомейни.

Определенные ограничения в осуществлении модернизации возникли у пережившей несколько волн масштабных реформ (наряду с испытывавшим значительное французское влияние – от общекультурного до институционально-политического – Тунисом) стране мусульманского мира – Турции. Сам генезис современной Турецкой Республики был связан с масштабными преобразованиями, осуществленными под эгидой основоположника пост-имперского (пост-османского) турецкого государства – Кемаля Ататюрка (1920–е гг.). Упомянутые реформы означали глубокую трансформацию политического устройства и ревизию лежащих в его основе принципов: упразднение халифата (турецкий султан вплоть до момента упразднения Османской империи оставался носителем титула халифа), связанных с нормами шариата публичных ограничений, отказ от идеологических оснований и миссии османизма в пользу принципов светского государства и пантюркизма («Какое счастье быть турком!»), изменениями в образе жизни и привычных занятиях [9]. Лояльность населения Турции (несмотря на несколько глубоких политических кризисов и военных переворотов) не должна вводить в заблуждение – поскольку консервативный ответ вызревал в течение нескольких десятилетий, и его не смогли остановить ни вверенная Ата-

тюрком турецкой армии роль «защитника Республики», ни институциональные механизмы, ни противодействие «контрреформам» со стороны либерального «сегмента» турецкого политического класса. Начиная с 2002 года утвердившийся у власти Т. Р. Эрдоган начал процесс преобразования турецкой политики, следуя постулатам неосманизма.

Современное мусульманское сообщество формулирует ответ на вызовы современности, приходящие по следующим основным направлениям:

- 1) вызов глобализации и формирующейся глобальной реальности;
- 2) вызов со стороны секулярного и поликультурного общества;
- 3) вызов, связанный с известными «потолками» модернизации (и, соответственно, вестернизации) в неевропейских обществах;
- 4) вызов, связанный с кризисом традиционных моделей хозяйствования (либеральной, планово-социалистической, протекционистской, рентно-сырьевой);
- 5) кризис традиционных форм политического порядка и связанных с ними политических режимов (как демократических, так и авторитарных);
- 6) вызов, связанный с масштабными демографическими изменениями (постоянное омоложение населения во многих незападных обществах и странах);
- 7) вызов со стороны формирующихся технотронного и сетевого общества.

Два основных возможных варианта ответа на этот вопрос – в форме реформизма и экстремизма. При этом сегодня радикально-экстремистский ответ все чаще является гибридным – когда ради воплощения политико-идеологического симулякра используются современные технологии (экономические, коммуникационные, военно-технические). Примером этого может служить проект ИГИЛ (запрещенная в России международная террористическая организация) как квази-традиционалистского «сетевого государства», добившегося первоначального политического самоутверждения не только за счет идеологического доктринерства и жестоких действий, но и за счет эффективного использования многих современных коммуникационных и организационных технологий.

В подобных обстоятельствах возрастание политической активности мусульманского мира от Магриба до Индонезии вызывает известную тревогу и озабоченность на Западе. Последнее видится неслучайным, поскольку имело место и продолжается военное противостояние между Западом и мусульманским миром, охватывающее отдельные государства и регионы (Ирак в 1990–2000 гг., Ливия в 2011 г., и вплоть до настоящего времени – Афганистан). И хотя открыто на стороне Муаммара Каддафи в ситуации беспрецедентного внешнего давления со стороны Запада выступили лишь правительства нескольких

мусульманских стран, он (как и до него иракский лидер Саддам Хуссейн) сумел стать своеобразной «фигурой противостояния». Сам Каддафи, несмотря на «левый» генезис его режима и верность идеям «арабского социализма» и «третьего пути» («Зеленая книга»), не стал апеллировать к исламу – но, напротив, пытался представить свои действия как борьбу против местного «филиала» «Аль-Каиды». В то же время драматическая гибель Каддафи в октябре 2011 года от рук поддержанных Западом «инсургентов» стала подлинной травмой для многих мусульманских и арабских стран.

Все происходящее позволило американскому политологу Сэмюэлу Хантингтону (автору концепции «столкновения цивилизаций») сделать вывод о том, что «синдром братских стран» в исламском мире сделает эту цивилизацию серьезным конкурентом Западу в наступившем веке. В этом контексте обсуждение политологами «дуги нестабильности» от Синьзяня до Косова (то есть тех регионов, где происходит силовое противостояние мусульман и представителей других этноконфессиональных общностей).

Так или иначе, сегодняшний Запад действительно встревожен (даже если судить исключительно по новостным лентам) возможностью «войны цивилизаций» и «инокультурного вторжения», разрушающих европейские ценности и нормы, «цивилизационную модель» и привычный для европейцев образ жизни; масштабы показала цепочка терактов последних акций радикалов в Германии и во Франции. В этом контексте отдельного интереса заслуживает книга американского политолога Бенджамина Барбера, созвучная по духу и стилю рассуждениям «внутренних» критиков Запада, включая таких видных интеллектуалов, как Ю. Хабермас, П. Дж.Бьюкенен или И. Валлерстайн.

Заключения Б. Барбера на фоне разворачивающегося на наших глазах «кризиса глобального миропорядка» снова и снова подтверждают свою правоту. Известный американский политолог, профессор университета Рутгерса и приглашенный профессор Мэриленда сумел пролить свет на характер противостояния, происходящего в современном глобальном мире. Барбер описывает новую политическую реальность посредством двух обобщающих терминов – «джихад» («догматическая и выраженная в насильственной форме претензия на исключительность», имея в виду фундаментализм, и не только исламский) и MCWorld (понятие, обозначающий «всеобщий и исключительный рынок», «некоторый род виртуальной реальности»), два внешне антагонистических глубинных политических процесса. При всех различиях своей природы оба этих процесса ведут в конечном итоге к разрушению демократии и свободы, на которых зиждется западное общество.

Внешне, «Джихад» ведет непрерывную борьбу с MCWorld. Основным мотивом этой борьбы является

«моральная антиномия» [7], поскольку две этих фундаментально различных по своей природе силы подталкиваются к противостоянию самим ходом глобальных процессов. Апофеозом войны «Джихада» против MCWorld стали террористические акции 11 сентября 2001 года, когда самолеты-смертники, управляемые приверженцами «глобального джихада», на глазах изумленного мира сокрушили символ глобального капитализма – башни Twin Towers Всемирного Торгового Центра. Конфликт между «Джихадом» и MCWorld распространяется сегодня не только на мусульманские общества и государства, но и на мусульманские диаспоры западных стран, разделяя семьи, друзей и родственников. Особое влияние он оказывает на людей, формально интегрированных в «западную систему», но испытывающих глубокую фрустрацию в связи с несовпадением собственных убеждений с декларируемыми Западом ценностями.

Примером случая подобного «психосоциального диссонанса» является упоминаемая Барбером судьба Мухаммеда Буйери, убийцы известного голландского режиссера Тео Ван Гога. Буйери по своему генезису считался «западным человеком», поскольку родился в Голландии и полноценно интегрирован в местное «мультикультурное» сообщество. С юности он не чурался алкогольных напитков, посещал места молодежных увеселений и был равнодушен к постулатам шариата. Смерть матери перевернула его мировоззрение, а активный поиск «жизненных смыслов» позволил им в итоге обнаружить в радикальном исламе, благодаря чему Буйери оказался вовлеченным в деятельность одной из полуподпольных радикальных группировок, вставшей на путь террора.

Похожее «социальное превращение» произошло и с Джерменом Линдсеем, оставившим «кровавый след» шахидом из Лондона. До того, как стать приверженцем одного из радикальных толков ислама, Линдсей был рядовым наркодилером. Своей биографией он «проиллюстрировал» тезис Барбера о неразрывной «генетической» связи между «миром джихада» и «пространством MCWorld», разрушающим всякие религиозные и моральные ценности, а равно и всякую устойчивую идентификацию. По мнению Барбера, перманентная персональная фрустрация, сопровождающая жизнь «общества массового потребления», ведет все возрастающее число молодых и активных людей к поиску «духовных корней» и «подлинных ценностей» ценой житейского комфорта и даже самой жизни: «То, что ведет к джихаду... может быть определено как ... простой поиск собственной идентичности» [7].

Барбер подчеркивает, что «Джихад», отчаянно и ожесточенно противостоит MCWorld, при этом вполне эффективно пользуется данными последним возможностями. Так, созданный в 2005 году в целях лучшей публичной коммуникации Интернет-портал регулярно исполь-

зовался фундаменталистскими боевиками-смертниками с целью наблюдения за американскими и британскими солдатами, размещенными в Ираке в рамках военной кампании 2003 года.

Барбер полагает, что в рамках глобализационных процессов государство как институт вовсе не лишается власти. При этом только «высокоразвитые и кажущиеся самодостаточными нации могут обладать подлинным суверенитетом» [7]. Правомерность подобного суждения подтверждает глобальный экономический кризис. Данный кризис, по мнению Барбера, сбрасывает с капитализма приукрашивающий его «покров», обнажая не слишком приглядную его сущность. И только геоэкономические гиганты, согласно политологу, обладают подлинной властью в рамках складывающегося сегодня миропорядка, примером чего могут служить США, Китай с его феноменальными темпами экономического роста, активно наращивающая экспорт Германия, сообщающие свою динамику мировой экономике в целом. В то же время современное процветание «избранных» в полной мере оплачено за счет рядовых граждан многих стран с помощью специально придуманных «защитных зонтиков», «пактов о спасении», и «программ совершенствования экономической конъюнктуры», финансируемых с помощью откровенно инфляционных экономических инструментов.

Виртуальный характер феномена MCWorld, как замечает Барбер, являет себя в ситуации экономического кризиса наиболее полномасштабным образом, когда последний все чаще выступает как содержательно «пустое» рукотворное пространство. Вместо разрекламированной «невидимой руки» рынка все чаще выступают т. н. «невидимые кредиты». И сможет ли преодолеть пустоту виртуального мира активизирующееся гражданское общество, на которое делает особую ставку Барбер, остается большим вопросом.

Альтернативой виртуально-условному MCWorld у Барбера рассматривается постоянно наращивающий свою активность глобальный «Джихад». Барбер приводит примеры непрекращающегося трайбалистского расчленения существующих государств (как своего рода атрибут «Джихада»), вследствие чего «едва ли не каждая часть города и страны и почти каждый жилой квартал скоро будут рассматриваться в качестве «суверенной целостности» [7]. Вершиной этого процесса, согласно автору, стало признание в 2008 году независимости Косова.

Книга Б. Барбера – важное звено в контексте современной самокритики Запада. Она содержит анализ, но не предлагает итогового ответа относительно перспектив противостояния двух упомянутых миров. Однако способна ли сама мусульманская политическая мысль новейшего времени к саморефлексии относительно своих ценностных оснований, позволяющей последовательно отвергнуть путь гипертрофированной политизации, радикализации и экстремизма? Для ответа на этот вопрос требуется экскурс к ее основаниям.

В этой связи следует напомнить, что вплоть до Второй мировой войны развитие политической мысли на Арабском Востоке проявлялось не столько в появлении новых течений, сколько в модификации, расширении и углублении ранее сформулированных и обоснованных взглядов и теорий. Последнее выразилось в том числе и религиозно – обновленческие течения в исламе – в частности, в концепции возрождения традиционных культурных, духовных и политических ценностей с толкованием последних с учетом изменившейся ситуации. В частности, классическая мусульманская политическая теория вновь выдвинулась на первый план в связи с отделением церкви от государства в кемалистской Турции в 1922 г. и последовавшей спустя два года после этого официальной отмены халифата. В результате в центре острой дискуссии оказался вопрос не только о сущности халифата, но и о том, нужен ли он или не нужен мусульманам и каким образом он соотносится с современными западными политическими институтами и концепциями. В данном контексте наиболее интересным представляется анализ учения о «возрождении халифата» М. Р. Риды, ревизия идеи халифата А. А. Разеком и учение о «возрождении принципов ислама» вкупе с пересмотром взглядов на природу и назначение политического М. Икбала.

Политическая доктрина М. Р. Риды. Обоснование возрождения халифата

Изначально наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата выдвинул египетский богослов Мухаммед Рашид Рида (1865 – 1935), обнародовавший в 1922 г. знаменитый трактат «Халифат или Великий имамат», который вплоть до сегодняшнего дня считается наиболее глубоким и обобщающим исследованием о природе и назначении мусульманского государства. В своей книге Рида стремился реставрировать «истинную» концепцию халифата без искажений и фальсификаций, привнесенных по воле «неблагоразумных» правителей, и на этой основе продемонстрировать преимущества халифата перед всеми иными формами правления, а также отделить закрепленный в мусульманском праве институт «консультации» от европейской демократии как «несовершенной заимствованной формы» политического устройства.

Развертывая свою аргументацию, М. Р. Рида исходит из положения о том, что халиф, избираемый мусульманской общиной, должен быть связан в своих действиях шариатскими нормами. И поскольку XX век является веком таклида (традиции), халиф ныне не обладает самостоятельным и бесконтрольным правом на иджихад (относительно свободное правотворчество). Последнее означает, что полномочия халифа существенно ограничены и он отныне может принимать важнейшие политические решения только по совету с наиболее выдающимися представителями мусульманской общины, чье мнение

является окончательным. Эти выдающиеся представители общины должны сформировать специальный орган – консультативный совет (заменяющий мусульманам европейский парламент), который вправе переизбрать халифа, если тот пренебрегает мнением совета, принуждая мусульман нарушать нормы шариата либо сам нарушает эти нормы.

Подобное положение вещей означает, что светские полномочия халифа сужаются и сосредотачиваются в сфере исполнительной власти. При этом компетенция халифа как духовного главы сохраняется и связана с защитой веры, а также с обеспечением действия норм мусульманского права. В то же время халиф не имеет власти над мусульманами в религиозных делах и не правомочен толковать для них нормы шариата (последнее – прерогатива мусульманских правоведов–муджтахидов).

В конечном итоге, исследование Риды – это последняя серьезная попытка возродить классическую концепцию халифата в ее «неискаженном» виде и показать на этой основе необходимость вернуться к мусульманской форме правления. В дальнейшем, когда стала очевидной нереалистичность надежд на восстановление халифата, возникла прямо противоположная по смыслу теория мусульманского государства, согласно которой халифат не имеет ничего общего с исламом и представляет собой «искаженную» политическую и правовую практику.

Политическое учение А. А. Разека. Отрицание концепции халифата

Наиболее последовательным критиком концепции халифата в XX веке выступил шейх египетского мусульманского университета «Аль-Азхар» Али Абдель Разек (1888 – 1966). В своей нашумевшей книге «Ислам и основы власти» (1925) он не просто возражал против идеи халифата, но стремился обосновать изначальную несостоятельность самого этого политико-правового понятия. Характерной является аргументация, с помощью которой А. А. Разек обосновывает это шокирующее многих современников мусульманских богословов заключение.

Как указывает Разек, в самом Коране ничего не говорится о халифате как о государстве или форме правления. По его убеждению, миссия пророка Мухаммеда сугубо религиозного характера, была выполнена им до конца, вследствие чего нет нужды в преемниках основоположника ислама как религиозного (и тем более – политического) лидера. Наряду с этим, абстрактный призыв к правителю «консультироваться о делах» с избранными общиной людьми не может рассматриваться в качестве политического принципа и какой-либо формы правления.

Более того – Сунна не содержит хадисов (преданий) о необходимости халифата, за исключением положений об имаме и необходимости послушания (причем понятие «имам» далеко не обозначает непосредственно правите-

ля государства). После исчерпания миссии Мухаммеда произошел переход от «религиозного лидерства» к светской власти, и поэтому уже первый халиф являлся по своей сути светским правителем.

Что касается отношения к данному феномену со стороны мусульманской общины (уммы), отсутствие открытой оппозиции халифату еще не означает его одобрения мусульманской общиной (иджма) и итоговой легитимности государства в форме халифата. В реальной же истории мусульманских обществ и государств власть халифа всегда утверждалась и поддерживалась систематическим подавлением и насилием, и именно потребность в насилии вызывала к жизни именно такую форму правления, одновременно подкрепляя и закрепляя последнюю.

Как следствие, достижение целей ислама, согласно Разеку, не зависит ни от халифа, ни от халифата. На деле действовавшая веками мусульманская концепция чужда шариату, а халифат предстает «несчастьем для ислама и мусульман, источником зла и пороков».

Подводя итог своим рассуждениям, Разек пришел к абсолютно столь новому и неординарному для мусульманской доктрины выводу, что до сих пор его позиция не встретила открытой и полной поддержки среди арабских мусульманских государствоведов, которые, вместе с тем не могут обойти ее молчанием в своих исследованиях, противопоставляя последнюю классической концепции халифата.

По мнению Разека, мусульманское вероучение, несмотря на многолетние заблуждения в отношении халифата, ни в коем случае не мешает мусульманам обогнать другие народы в области всех общественно – политических наук, а также избавиться от устаревших политических форм, которые были им навязаны, и построить основы правления в духе наиболее передовых и самых лучших образцов, какие только могло придумать человечество и воплотить в практике различных наций. Необходимым условием для создания такого правления состоит, согласно Разеку, в том, что при любой из них должно твориться «добро подданным» и исполняться религиозные обязанности.

Если это условие соблюдается, то, как полагает Разек, «мусульманское по сущности правление может иметь место в любой форме – абсолютной или ограниченной монархии, единоличной, республиканской, деспотической, конституционной, консультативной, демократической, социалистической и даже большевистской».

С учетом всего сказанного выше, книга Разека вызвала бурную негативную реакцию мусульманского духовенства и была объявлена еретической, а сам автор постановлением совета «Аль-Азхара» исключен из состава коллегии улемов (мусульманских богословов) и лишен права занимать должность мусульманского судьи (казия).

Вместе с тем, за истекшие после издания трудов Рашида Риды и Али Абдель Разека 50 лет мусульманская теория государства, если не считать специальных сравнительных исследований, не обогатилась глубокой разработкой новых аспектов данной проблематики. Отдельным направлением стали теории, акцентирующие общечеловеческий потенциал ислама в тесной увязке с идеей общественно-политического обновления. Особое значение в рамках этого направления мусульманской мысли имела концепция М. Икбала.

Политическая доктрина М. Икбала: «возрождение ислама» и концепция «идеального человека»

Без сомнения, особое влияние на формирование современной политической философии мусульманского мира оказало творчество исламского философа индийского происхождения Мухаммада Икбала (1873 – 1938). Он родился в семье кшатриев, принявших в XVII в. ислам. В 1899 г. с золотой медалью закончил правительственный колледж в г. Лахор. Далее получал образование в Кембридже и Мюнхене (в итоге защитил диссертацию по философии в Гейдельберге). В 1908 г. молодой интеллектуал вернулся в Индию и некоторое время работал адвокатом. Икбал успешно сочетал преподавательскую и исследовательскую работу с поэзией (написав 12 сборников стихов), а также с политической деятельностью: был членом Законодательного Совета в Пенджабе (1925 – 1928), и «Круглых столов» в Лондоне, где обсуждались конституционные вопросы (равно как и вопросы о будущем статусе тогдашней Британской Индии).

Продолжая традиции мусульманских реформаторов и сторонников обновления, Икбал стремился к синтезу исламских ценностей с достижениями западной цивилизации. Выдвинув лозунг «назад к раннему исламу», он не мечтал о возврате к временам миссии Мухаммеда и тем более не хотел сохранения существующего положения дел в мусульманских общинах, которое он считал глубоко «застойным». В своих сочинениях «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (1932) и «Книга вечности» (1932) он сформулировал конкретную социально-философскую программу реформирования мусульманской мысли, соединив ее с ценностями демократии. Будучи не только философом, но и поэтом, он мог доносить свои идеи в популярной форме до самой широкой аудитории.

В своем учении М. Икбал стремился создать образ совершенной человеческой личности, соединив ницшеанскую теорию «сверхчеловека» с суфийской концепцией «идеального человека». Как писал об Икбале современник, «Он видел в Боге совершенное Эго, но, однако, это Эго было более близким и осязаемым, чем Бог прошлого». Одновременно он опирался на наследие «обновленческих» школ в исламе, пытаясь дать ответ и на волновавшие тогда многих общественно-политические вопросы.

Как мыслитель, М. Икбал оказал значительное влияние на формирование нового поколения мусульманских идеологов. Как заметил по этому поводу мусульманский богослов Сайд Вали Реза Наср, деятельность и творчество М. Икбала «сыграли большую роль в возрождении ислама в современном мире».

Изначально М. Икбал был твердо убежден в том, что для гуманизации мусульманской веры необходимо возрождение социально-политического идеала, воплощенного в общине пророка Мухаммеда, основанного на принципах братства, солидарности и справедливости. По его убеждению, именно в рамках этой модели было возможно принципиально улучшить природу человека и создать условия для проявления его творческих способностей. Как полагал Икбал, подобное возрождение должно было начинаться с совершенствования личности каждого мусульманина, эталоном для которого должен был послужить сам Мухаммед. Для уточнения смысла данного идеала, по мнению мыслителя, следовало уточнить значение самого понятия «мусульманин» и перестать отождествлять мусульманскую религию с теми формами и проявлениями жизни, которые сложились в недостаточно просвещенных обществах.

Характерными чертами истинного мусульманина, по Икбалу, являются преданность Богу и служение обществу. В социальном отношении подобный процесс «нравственного совершенствования» неизбежно приведет к созданию совершенного политического общества («теократии»), в котором духовное и политическое возрождение будут взаимно дополнять друг друга («Государство в соответствии с исламом – это только усилие реализовать духовное в человеческой организации. Но в этом смысле любое государство, не основанное на прямом господстве и претендующее на реализацию идеальных принципов, является теократическим»). По своей форме подобное государство будет представлять собой демократическую республику – но не западную «плутократию», а опирающуюся на традиционные исламские институты: шуру (совет) и иджму (согласие).

Социально-экономическим основанием подобной формы государственного устройства будет, как полагал философ, «мусульманский социализм», что, в свою очередь, предполагает уничтожение всех искусственных различий в экономическом положении, коллективизм и общественное регулирование, помощь бедным (специальный налог).

При этом «мусульманский социализм», по мнению М. Икбала, в корне противоположен атеистическому социализму (и не только в советском его варианте). Он критиковал и социалистические идеи основателя современной Индии Д. Неру, считая их основанными на материальных интересах и духе антагонизма. «Мусульманский социализм», по его мнению, должен иметь прежде всего

ценностно-ориентированный характер, а революция начинаться с нравственного совершенствования человека.

Идеи М. Икбала оказали значительное влияние на формирование современной, более гуманной и демократичной, концепции исламской политики. Он может считаться виднейшим представителем мусульманского реформизма и либерализма XX века. Его идеи способствуют поиску альтернативных путей развития мусульманского мира, позволяют искать гибкие и своевременные ответы на современные глобальные вызовы.

Помимо этого, Икбал, первоначально поддерживающий единство Индии и всех населявших ее народов, впоследствии перешел к пропаганде идей исламского возрождения, мусульманского братства и панисламизма – что позволяет его сторонникам считать его одним из предвестников и идеологов созданного позднее Пакистана как государства с мусульманской идентичностью. Икбал (наряду с М. А. Джинной) был одним из вдохновителей создания «Мусульманской лиги», активно боровшейся за политическое обособление мусульманской части Британской Индии, что (по понятным причинам) осложняет восприятие его фигуры и идей в «индуистском мире». Для многих же практикующих мусульманских политических стратегов и практикующих политиков Икбал представляется идеалистом, заметно удалившимся в своих рассуждениях от реалий современного мира и проблем мусульманского сообщества.

Так, до второй половины XX в. радикальный ислам с его непримиримостью к другим конфессиям, светскому государству и образу жизни был лишь одним из направлений в исламе (так, например, в том же Египте действовала организация «Братья-мусульмане», которая в течение 1950–60-х гг. вела активную борьбу со светским режимом Г. А. Насера). Все изменилось с 1970-х гг., когда США, напуганные распространением левой идеологии и советского влияния, сделали ставку на распространение ваххабитской идеологии в «проблемных» для себя странах – Алжире, Йемене, на Палестинских территориях. Их активными помощниками стали Саудовская Аравия, Египет после Насера и Пакистан. Параллельно с США пытался осуществлять поддержку исламских радикалов и Иран (например, Палестинское движение сопротивления и шиитские группировки в Ливане).

Решающим моментом в утверждении радикального ваххабитского ислама стала война Советского Союза в Афганистане, в которой США и их союзники изначально поставили на местных моджахедов. В ряде арабских стран были созданы пункты вербовки добровольцев, отправившие на войну десятки тысяч правоверных. Но, главное, в ходе этой войны произошел надлом в сознании мусульман-добровольцев, когда им пришлось убивать своих единоверцев – афганцев, воевавших совместно с советскими солдатами против «душманов».

Главной социальной опорой радикального ислама во всех странах мира стали представители т.н. «переходных» или маргинализированных групп – т.е. люди, по тем или иным причинам не нашедшие себе применения в обществе и отторгнутые им (это особенно характерно для остальных в социально-экономическом отношении стран, которые составили, по словам российского политолога и экономиста А. И. Неклессы, т.н. «Глубокий Юг»). В арабских странах Ближнего Востока ими стали вернувшиеся из Афганистана добровольцы, в короткое время де-стабилизировавшие обстановку и в итоге отправленные властями продолжать «джихад» и осуществлять экспорт «исламской революции» по всему миру – в Алжир, Боснию, Косово, Чечню, Дагестан, Афганистан, Ирак и др. Ярким примером подобного деятеля является знаменитый саудовский миллиардер и лидер «Аль-Каиды» Усама Бен Ладен, отвергнутый своей собственной семьей и нашедший свое «призвание» в «глобальном джихаде» и терроризме.

В Советском Союзе и России 1990 – х гг. идеи «чистого ислама» были восприняты молодым поколением мусульман, которые в годы господства официального атеизма были дистанцированы (но не окончательно оторваны) от традиционного умеренного ислама, веками существовавшего среди народов нынешнего постсоветского пространства. В результате возникший в «переломные» 1990-е гг. ценностный вакуум был заполнен более радикальными толкованиями и «религиозно-идеологическими платформами». Сыграл свою роль и глубокий кризис экономики, политики и идеологии в постсоветских обществах, лишивший многих молодых людей устойчивых мировоззренческих и социальных ориентиров. В результате в страдающих от перенаселенности, безработицы и бесперспективности регионах Средней Азии и Кавказа стали возникать кружки, а затем и центры по изучению «истинного ислама», создающие угрозу политической стабильности и политическому порядку в целом ряде стран [2, 4]. При этом вынужденный переход в «подполье» многих из числа организаций подобного толка в 2000-е годы не только не ослабил потенциал их влияния, но и позволил обрести новые возможности в деле обработки массового сознания кризисных обществ с использованием социальных сетей. Последнее представляет собой масштабный вызов, требующий системного и масштабного противодействия со стороны постсоветских обществ и государств.

Результаты исследования.

Активизация т.н. «политического ислама» (в том числе в форме его радикализации) – одно из ключевых проявлений политического в мусульманском мире в современной ситуации. Для этого существуют вполне объективные

политические, социально-экономические и социокультурные предпосылки. Обращение к наследию реформаторской и человеко-ориентированной традиций в истории мусульманской мысли могут помочь сформулировать и осмыслить альтернативные пути развития мусульманского мира, но при условии их адаптации к весьма неоднородной и изменчивой текущей ситуации в мировых делах и в развитии конкретных обществ и государств. При этом адаптация как лоялистски-ориентированных, так и реформаторских (модернизаторских) по своему характеру проблем к ситуации «глобального постмодерна» является проблемой, к решению которой на сегодняшний день не предложено. Оптимизм некоторых из числа западных исследователей (например, известного словенского социолога С. Жижека), которые говорят о возможности интеграции мусульманских обществ и стран в современное глобальное «мультикультурное сообщество» посредством актуализации универсалистских ценностей и установок, содержащихся в самом мусульманском вероучении [8], на сегодня не разделяется значительной частью научного и экспертного сообщества.

Выводы. Анализ современной ситуации позволяет заключить, что реалии мусульманского мира вышли достаточно далеко за рамки тех дискуссий, которые в течение многих лет вели мусульманские теоретики первой половины XX века – будь то «лоялисты» (сторонники идеи халифата), реформисты или сторонники «общечеловеческих ценностей». Германский исследователь ислама Г. Швайцер связывает эту неудачу умеренных концепций с

сохранением барьеров, которые отделяют современный мусульманский мир от мира «плюралистического Модерна», включая сюда глубокое различие между традиционной мусульманской толерантностью и «секулярной толерантностью» западного мира [11]. В результате радикальный ислам сегодня является весьма распространенной формой ответа на вызов мусульманскому миру со стороны «глобального сообщества». И очевидно, что в условиях нарастающего внешнего давления у ряда мусульманских идеологов возникает стремление сплотить мусульман всего мира на основе простого и понятного вероучения, отбрасывающего все ненужные «наслоения» и компромиссы с «враждебными силами» и мобилизующего их на борьбу с «неверными». В силу этого некоторые исследователи даже склонны рассматривать ваххабизм как аналог европейской Реформации в исламе.

По мнению авторов, адекватным ответом для России на вызов со стороны активизировавшихся религиозных радикалов должно стать активное взаимодействие с представителями традиционного умеренного ислама внутри страны, а равно и с представителями зарубежного умеренного ислама (представленными в Организации «Исламская конференция», статус наблюдателя в которой в начале 2000-х гг. получила Россия) вкупе с формулировкой и продвижением модернизационных проектов, способных внутренне консолидировать и задать новую перспективу современным многонациональным и поликультурным обществам.

Источники и литература / Sources and references

1. Василенко И.А. Политическая глобалистика. М.: Логос, 2000. 358 с.
2. Казанцев А.А. “Ваххабизм”: опыт когнитивного анализа. // Полис. 2002. № 5. С. 96-109.
3. Малашенко А. Два лика исламского радикализма. // Независимая газета. 15.04. 2003
4. Малашенко А. Северный Кавказ: исламский фактор. // Свободная мысль. 2001. № 9. С. 6-22.
5. Мирский Г.И. Политический ислам и западное сообщество. // Полис. 2002. № 1. С. 76-86.
6. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. М., 1986. 256 с.
7. Barber B. Coca Cola and Heiliger Krieg. Bern, Muenchen, Wien: Scherz, 1996. 324 S.
8. Žižek S. Blasphemische Gedanken Islam und Moderne. Berlin: Ullstein, 2015. 64 S.
9. Kreiser K. Geschichte der Türkei. Von Atatürk bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck, 2012. 129 S.
10. Seidensticker T. Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen. Munich: C.H. Beck, 2014. 127 S.
11. Schweizer G. Islam verstehen: Geschichte, Kultur und Politik. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003. 610 S.

Информация об авторах:

Бирюков Сергей Владимирович, д.полит.н., профессор кафедры истории Кемеровского государственного медицинского университета. E-mail: birs.07@mail.ru.

Вклад в статью: разработка концепции исследования, получение и интерпретация части данных, работа с источниками, анализ и утверждение окончательной версии статьи, её написание.

Шиллер Вадим Викторович, к.и.н., заведующий кафедрой истории Кемеровского государственного медицинского университета. E-mail: shiller.vadim@yandex.ru. ORCID 0000-0003-0019-6392.

Вклад в статью: получение и интерпретация части данных, подборка и изучение литературы, работа с источниками и написание части статьи, редактирование.

Authors information:

Biryukov Sergey Vladimirovich, Advanced Doctor in Political science, Full Professor Department of History of Kemerovo State medical University. E-mail: birs.07@mail.ru.

Contribution to the article: development of the research concept, obtaining and interpreting part of the data, working with sources, analyzing and approving the final version of the article and writing it.

Shiller Vadim Viktorovich, Ph.D. of Historical Sciences, head of the Department of History of Kemerovo State Medical University. E-mail: shiller.vadim@yandex.ru. ORCID 0000-0003-0019-6392.

Contribution to the article: obtaining and interpreting part of the data, selecting and studying the literature, working with sources and writing part of the article, editing.