Барковская Е.Ю.

Проблема светской государственности и процесс модернизации мусульманского Востока (размышления Фуада Закария)

С 80-х годов прошлого столетия в Египте, Тунисе и других арабских странах все слышнее становятся голоса демократически настроенной мусульманской общественности, противостоящей исламистским группировкам с их девизом «возрождения ислама» во имя создания «исламского государства», требованием незамедлительного и повсеместного введения шариата.

Среди тех, кто увидел в «феномене исламизма» реальную опасность для модернизации и демократизации мусульманского Востока, выделялся Фуад Закария. Видный египетский философ и педагог, он широко известен за пределами своей родины, долгое время возглавлял кафедру философии Кувейтского университета. Авторитетной фигурой среди современных мыслителей арабо-исламского мира его сделало то, с какой основательностью и последовательностью он соотносил исторические судьбы арабских народов с общими закономерностями мирового развития в целом, со спецификой мусульманской цивилизации, в частности.

Внимание читающей публики неизменно привлекали публикации Фуада Закария, где он сопоставлял процессы, которые имели место в интеллектуальной сфере, в религиозной жизни Европы, с одной стороны, арабо-исламского мира – с другой. При этом он неизменно доказывал «историческую неизбежность» перехода арабских государств на светские основы. В ряду таких публикаций - серия статей, увидевших свет во второй половине 80-х годов прошлого столетия, отчасти вошедших затем в книгу «Светскость или исламизм. Арабы в час выбора» (1991 г).

Фуад Закария многое сделал для того, чтобы идейный отпор исламизму осуществлялся с позиций обстоятельного и строгого научного анализа, чтобы в борьбу с исламским экстремизмом включались представители различных общественно-политических сил. Обратившись к арабским «националистам, прогрессистам, либералам, аполитичным интеллектуалам», он отметил, что

основой их консолидации должно стать совместное отстаивание принципа светской государственности.

Никто не должен закрывать глаза на то, что установление исламистского режима с его неспособностью решать проблемы современности фактически перекрывает дорогу реализации любых иных социальных проектов, а главное - приводит общество в состояние «братоубийственной войны». Лишь в условиях «здорового климата демократического диалога», подчеркивал Фуад Закария, возможен выбор альтернативных решений в ходе политических дебатов. Однако, имея дело с теми, кто исключительно за собой закрепляет право на воплощение божественного волеизъявления, не приходится рассчитывать на прямую зависимость результата политических дебатов от способности и желания их участников опираться на здравый смысл, на силу аргументов, от способности выдвигать реалистичные решения.

Самим ходом истории, по мысли Фуада Закария, арабский мир поставлен перед выбором в пользу светской государственности. Настоятельная необходимость этого становится все более очевидной, поскольку террор и репрессии, осуществляемые исламскими экстремистами в отношении всех, кто не разделяет их позиции (включая и мусульман), автоматически снижают возможности арабских государств в мобилизации внутренних ресурсов модернизации и прогресса. Имея своим истоком «слаборазвитость» широких мусульманских масс в арабских странах, непосредственно воплощая ее в интеллектуальной сфере, исламизм, полагает Фуад Закария, способен только поддерживать, но не изживать состояние удаленности от рубежей современного прогресса. Более того, деятельность исламистов реально замедляет темпы преодоления подобной отсталости.

По мнению Фуада Закария, регрессивность исламистской концепции «возрождения ислама» обусловлена прежде всего тем, что она заводит общественную мысль в тупики мифологизации и идеологизации, одновременно паразитируя на все еще значительной подверженности массового создания стереотипам средневекового мировосприятия. Это находит отраже-

ние в способе мышления, который несовместим с запросами современности из-за присущего ему «отчуждения в пространстве и во времени».

«Отчуждение в пространстве» берет начало с традиционно-средневековой обособленности и внутренней замкнутости религиозной общины мусульман, что поддерживается неукоснительным равнением на идеалы и традиции «священного» наследия, а также отгороженностью от иных конфессий, иных культур, наконец, неприязненным восприятием любых воздействий извне. «Отчуждение во времени» преломляется в постоянной оглядке на окружаемое ореолом святости культурное наследие, в приписывании ему способности всеохватно регулировать жизнь в настоящем, в осмыслении и оценке реалий современного бытия по меркам идеалов минувших столетий [1].

«Антиисторизм» в подходе к культурному достоянию арабо-исламского мира, отмечал Фуад Закария, - характерная черта и основной компонент исламистской идеологии. Подобно традиционалистам – «старым тюрбанам» из числа консервативно настроенных мусульманских духовных лиц, исламисты воспринимают это наследие в качестве «священного сокровища», подлежащего сохранению в неизменном виде. Но тогда наследие как бы застывает в состоянии окаменелости и безжизненности, так что обращение к нему равнозначно «эксгумации – выкапыванию трупа» [2].

Однако нет полного совпадения исламистской позиции с традиционалистской. Если традиционалисты считают своим основным предназначением охранительные по отношению к наследию функции, то исламисты настаивают на «возрождении ислама» посредством реорганизации современной жизни по тем образцам, которые восходят к временам Пророка Мухаммада и его ближайших сподвижников. В данном случае, отмечал Фуад Закария, исламистские группировки оказываются бок о бок с другими сторонниками «возрождения».

---

[1] Fouad Zakariya. Laicite ou islamisme. Les arabes a l`heure du choix. Paris – Caire: La decouverte – Al-Fikr, 1991. P.47.

[2] Там же. P.60.

В свою очередь, и между ними существуют разногласия и расхождения относительно сущности и способов «возрожденчества». Одни придерживаются такой верности исламскому наследию, когда приоритет отдается главным образом моральным предписаниям «великих основоположников» мусульманской цивилизации. Другие обнаруживают взгляд на культурное достояние ислама как на вместилище «всех человеческих знаний о прошлом, настоящем и будущем». Считая напрасным поиск иных источников познания действительности, приверженцы этой точки зрения полагают, что в Коране нашли отражение открытия и достижения современной науки. В сказании о небесном ночном путешествии Мухаммада из Мекки в Иерусалим (сура 17. «Путешествие ночью»), например, усматривается прообраз полета в космос. К основам «коранической биологии» приравнивается фрагмент из Корана (сура 21, аят 30): «Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили и сделали из воды всякую вещь живую».

Ссылками на коранические тексты и хадисы (предания о Пророке Мухаммаде) обосновываются утверждения иных сторонников «возрождения ислама», что именно исламу человечество обязано не только постановкой вопроса о правах человека, но и наиболее совершенным его решением. Из равенства людей (как сынов Адама, общего для всех прародителя) выводится принцип личной ответственности каждого человека лишь перед Богом.

Анализируя «возрожденческую» постановку вопроса об арабо-исламском культурном достоянии, Фуад Закария счел необходимым поставить вопрос: что конкретно следует понимать под наследием. Таковым, по его мнению, являются лишь те элементы культурного достояния ислама, которые поныне сохраняют жизненную силу, оплодотворяя арабскую мысль и культуру. Благодаря им обеспечивается историческая преемственность между достижениями прошлого и современным прогрессом. Но эти элементы, естественно, не нуждаются ни в «возрождении», ни в «оживлении».

В случае, когда с наследием отождествляются безнадежно устаревшие традиции, их «оживление» таит в себе опасность двоякого рода. Ее суть - в концентрации людских усилий на «неразумном», по характеристике Фуада Закария, занятии: на оценивании современности по традиционным критериям, восходящим к давно минувшему прошлому. Тем самым людей заставляют «забыть, что каждое поколение обгоняет предшествующее, преодолевая возникающие между ними антагонизмы». С другой стороны, сторонники «возрождения» попадают в капканы нескончаемых баталий, поскольку понимание наследия каждым из них отмечено печатью собственных предпочтений и интересов. Но с обращением к нему конфликтующие стороны неизменно связывают поиск поддержки собственной позиции со стороны верующих масс [3].

Уясняя специфику исламистской причастности и к традиционалистам и к «возрожденцам» в их подходах к культурному достоянию ислама, Фуад Закария отметил, что теоретики исламизма не ограничиваются насаждением деформированных воззрений на исламское наследие. Оно подвергается такой идеологизации и мифологизации, которая нацелена на завоевание власти и ее удержание. Концепция «возрождения ислама» предстает благословенной свыше альтернативой всем иным доктринам, включая либеральную и социалистическую. В пылу идейных битв все явственнее, по заключению Фуада Закария, обнаруживается истинное лицо тех, кто выдает себя за провозвестника «возрождения», но «озвучивает идеологию консерватизма и смерти», кто выносит смертный приговор всем «чужакам» [4].

Контуры мифа о возможности повернуть историю вспять приобретает, в первую очередь, сама идея «возрождения ислама». Апелляция к «золотому веку ислама», к идеалам и событиям времен Пророка Мухаммада, а также его ближайших сподвижников, имеет политический подтекст: узаконение исла-

---

[3] Fouad Zakariya. Laicite ou islamisme. Les arabes a l`heure du choix. Paris – Caire: La decouverte – Al-Fikr, 1991. P.60.

[4] Там же. P.68.

мистского прорыва в политику под девизом реставрации «исламского государства» и повсеместного введения шариата.

В представлении исламистов, отмечал Фуад Закария, вопрос о соотношении религии и политики - часть более общей проблемы о соотношении религиозного и светского начала в современной жизни. Призвание религии усматривается в «тотальной организации человеческого бытия, включая его политические аспекты» [5]. На самом же деле исламистская программа не содержит сколь-нибудь четких положений относительно плана и конкретных мер общественных преобразований, ограничиваясь постоянными отсылками к идеям и событиям, отдаленным от современности многими веками. И это имеет место в то время, негодовал Фуад Закария, когда любой социальный проект должен следовать «глобальной динамике», когда непозволительно предаваться утопическим мечтаниям об «уходе в прошлое».

Реальную угрозу для модернизации и демократизации арабских стран представляет, по его мнению, стержневое для исламистской программы требование повсеместно и незамедлительно ввести шариат в полную силу. Обладая мощным мобилизационным потенциалом в изыскании поддержки мусульманских масс, оно обосновывается исламистами в соответствии с логикой традиционно-религиозного мышления. Именно на массовый отклик и благорасположение рассчитано обращение к мусульманам с вопросом: «Будем ли мы постоянно пребывать в состоянии нестабильности, выполняя законы, которые созданы людьми, творениями недолговечными и смертными, или же вверимся законам Бога – творца вселенной и гаранта порядка в ней?».

К ожидаемому ответу в пользу шариата объективно склоняет верующих и то, что арабские страны охвачены «кризисом в сфере морали, политики и экономики». Именно кризисная ситуация в немалой мере способствует отзывчивости неграмотного бедствующего люда на исламистские

[5] Там же. P.75.

утверждения типа: все несчастья – результат удаления от пути, предначертанного Богом.

Призыв исламистов к реализации шариата в его первозданном виде опасен еще и тем, что фактически уводит арабо-исламский мир от магистрали современного развития. Точнее, от первоочередного осуществления мер, способствующих «социально-политической трансформации» и научно – техническому прогрессу, от «гигантской работы» по соотнесению этих мер с «основополагающими религиозными принципами» [6]. Одно то, что в своем первозданном виде шариат отделен от современности многими столетиями, существенно ограничивает конструктивный потенциал шариатских установлений в настоящее время. Объективно иссякает возможность их применения при решении насущных проблем арабских стран, будь то зависимость от государств Запада, неэффективная экономика, бедность, болезни, нехватка продовольствия и проч.

В качестве одного из многих примеров подобного несоответствия современным запросам Фуад Закария привел шариатское предписание относительно религиозной благотворительности. Имея в своей основе многочисленные коранические напоминания богатым о праве бедных на долю в их имуществе, в настоящее время это установление зачастую истолковывается как воплощение исламской справедливости и гарантия обеспечения жизненного минимума для обездоленного люда. Между тем, отмечал Фуад Закария, в современных условиях акт частной благотворительности в виде раздачи милостыни бедным объективно не способен решать проблемы социального неравенства и бедности в целом.

Не в пользу исламистского требования незамедлительной и полномасштабной реализации шариата срабатывает и то обстоятельство, что призыв исходит от людей, которые, подобно остальному человечеству, в той или иной мере пристрастны, несправедливы и невежественны. Лишь при жизни

---

[6] Fouad Zakariya. Laicite ou islamisme. Les arabes a l`heure du choix. Paris – Caire: La decouverte – Al-Fikr, 1991. P.113.

Мухаммада, полагал Фуад Закария, применение и толкование Божественного закона основывалось на доверии, оказанном Богом его Посланнику. В последующие эпохи, включая настоящее время, речь могла и может идти не о противопоставлении Божественного права, воплощающего суверенитет Бога (хакимийат Аллах), праву, разработанному человеком. Но лишь о двух разновидностях людской правоприменительной практики: одна претендует на воплощение Божественного волеизъявления, другая – руководствуется законами, которые созданы людьми.

Теоретики исламизма, отмечал Фуад Закария, соглашаются с тем, что реализация шариата не может ограничиваться применением шариатских наказаний в виде ампутации руки, бичевания камнями и т.п. Тем не менее в представлении «максималистов» незамедлительное вступление в полную силу этих кар равнозначно реальному вступлению на стезю исполнения Божественного закона. Исламисты, придерживающиеся более умеренной («минималистской») позиции полагают, что шариатские предписания относительно уголовных преступлений значимы не сами по себе, но лишь в качестве меры, которая способствует утверждению спокойствия и справедливости в обществе [7].

Фауд Закария подчеркивал, что ислам в принципе не составляет исключения из остальных мировых религий, история которых отмечена периодами притязаний духовных лиц на политическую власть. Так, например, в Египте выступления в пользу «исламской» государственности заметно активизировались в 1967 г., после поражения в войне с Израилем. Их последующее нарастание шло на фоне кризисных явлений в египетской внешней и внутренней политике.

Перед сторонниками «возрождения» ислама, отождествляемого с созданием исламского государства, следует, по его словам, поставить вопрос: как согласовать их утверждения о том, что содержащиеся в религиозных

[7] Fouad Zakariya. Laicite ou islamisme. Les arabes a l`heure du choix. Paris – Caire: La decouverte – Al-Fikr, 1991. P.117.

текстах установления применимы везде и всегда, с теми стремительными переменами, которые происходят в мире, в общественной и политической жизни? Можно, полагает Фуад Закария, провести различия между «генеральными», т.е. основополагающими предписаниями данных текстов и предписаниями частного порядка, в отношении которых применимо использование иджтихада (т.е. самостоятельного рационального суждения, основанного на Коране и Сунне). Но тогда сразу возникает проблема: как определить, какие фрагменты религиозных текстов содержат вечные в своей неизменности догмы генеральных предписаний, а какие не являются таковыми и способны изменяться в духе «социального развития».

Поистине опасно, счел нужным особо отметить Фуад Закария, когда «человек религии» занимает важный пост в системе государственного управления, когда он обосновывает свои управленческие правомочия опорой на религиозные предначертания. В этом случае легитимность власти в глазах верующих определяется ее трансцендентальным источником, а ее обладатель соответственно предстает в качестве непогрешимого правителя, которому в принципе чужды ошибки. Между тем политическая ситуация в арабском мире не дает оснований полагать, что политический режим, основанный на религии, придя на смену авторитаризму бюрократии или же «власти армейского сапога», сам не приобретет авторитарный характер[8].

Со стороны приверженцев «исламского государства» исходят рьяные выпады против светской государственности. Однако еще с 70-80 годов, по свидетельству Фуада Закария, термин «светскость» стремительно входил не только в лексикон арабской интеллигенции, но также в повестку дня многих политических дебатов, что, в свою очередь, отражалось в публицистике и религиозной литературе.

Это обстоятельство придает особое значение необходимости «рассеять туман непонимания» данного термина, уяснив причины неприязненного

[8] Fouad Zakariya. Laicite ou islamisme. Les arabes a l`heure du choix. Paris – Caire: La decouverte – Al-Fikr, 1991. P.115.

восприятия его мусульманскими массами и даже частью интеллектуалов [9]. В ходе дискуссий, отмечает Фуад Закария, имело место гипотетическое установление связи между такими понятиями, как светскость (ар. альманийя), наука (ар. илм) и мир (ар. алам). В большинстве случаев и сторонники светскости, и исламистские теоретики склонялись к увязыванию первого термина с третьим. По мысли Фуада Закария, в условиях арабо-исламского мира предпочтительнее следовать гипотезе, устанавливающей прямую связь между понятием светскости, с одной стороны, и наукой - с другой.

В обоснование данного предпочтения он ссылается на то, что отождествление светскости с секуляризмом (англ.) или с лаицизмом (фр.) обязано своим появлением европейскому Ренессансу, когда на повестке дня встала задача ограждения сферы политической (государственной) жизни от притязаний церкви на доминирующее в ней положение. Решение этой задачи увязывалось с отделением области сугубо мирской деятельности от выполнения верующими религиозного долга и отправления культа. У истоков подъема интеллектуальной жизни Европы находились ученые и мыслители, усилиями которых был положен конец долговременной фазе стагнации во времена средневековья и заложены основы фантастического прогресса в эпоху нового времени.

Применительно к современной жизни арабов, полагает Фуад Закария, светскость означает использование научных методов познания, которые с наибольшей вероятностью обеспечивают проникновение в истинное состояние этого постоянно меняющегося мира, способствуя его совершенствованию. Но этого недостаточно. Следует полностью отказаться от иных методов, мистических и религиозных [10].

Впервые идея светскости в арабской мысли, по мнению Фуада Закария, появилась еще в конце XIX в., после того, как арабо-исламский мир «испытал шок от встречи с Западом». Тогда-то ряд мыслителей (в их числе

---

[9] Там же. P.13.

[10] Fouad Zakariya. Laicite ou islamisme. Les arabes a l`heure du choix. Paris – Caire: La decouverte – Al-Fikr, 1991. P.14.

Шибли Шумейль, Салама Муса, Исмаил Мазхар) стали искать пути преодоления отсталости Востока, обратившись к опыту Европы. Особое впечатление произвел на них оптимистический настрой европейских философов-позитивистов того времени, убежденных во всемогуществе науки, в ее способности решить все проблемы человека и общества. Разделяя этот оптимизм, арабские мыслители стали связывать «выход из средневековья» с тотальным копированием европейского опыта. В итоге было положено начало арабскому «примитивному», по характеристике Фуада Закария, восприятию светскости. Его отличала не только нацеленность на одновременную модернизацию всех сторон жизни, но также антизападная направленность, поскольку равнение на пример Европы исходило, в первую очередь, из задач противодействия ее колониальному натиску.

Современное противостояние сторонников светской и исламской государственности развертывается в неравных для разных сторон условиях. В наиболее выигрышной позиции находятся исламисты. Взывая к массам мусульман, все еще пребывающих в плену традиционно-религиозных представлений, они небезуспешно выдают себя за охранителей священного наследия. Уже само по себе это обеспечивает «свободу маневра» против оппонентов, вплоть до обвинения их в посягательстве на святыни ислама и т.п. Идет, по заключению Фуада Закария, неравная борьба: одна сторона вынуждена находиться в «корсете многочисленных ограничений по части аргументации», другая не стесняется в средствах, относя к «неверию» любой рациональный контраргумент [11].

Говоря о том, что все теоретики исламизма неизменно отождествляют светскость с безверием, Фуад Закария отметил, что подобное обвинение идет вразрез с историческими фактами и логикой. Ведь можно быть мусульманином или христианином и одновременно сторонником светской государственности, выступая против религиозной ориентированности политической власти. Если верно то, что некоторые сторонники светскости отказываются

[11] Там же. P.20-21.

объединяться с религиозными группировками, то верно и то, что среди этих сторонников имеются люди верующие.

Некоторые исламисты проводят знак равенства между принципом светскости и материализмом. Но не следует забывать, полагал Фуад Закария, что в то время, когда «Европа являлась колыбелью светкости, философам-материалистам противостояли философы идеалистического направления и именно за ними сохранялось первенство. Декарт, отец современного европейского идеализма, затем Кант, Гегель и другие философы с неприязнью воспринимали вмешательство церкви в общественно-политическую жизнь государства и в то же время находились в оппозиции к философам-материалистам».

В самом отстаивании принципа светскости исламистам видится то антиисламский заговор «крестоносцев, империализма, сионизма, масонов», то курс на «вестернизацию и культурную колонизацию». Между тем, подчеркивал Фуад Закария, исламистам пора понять, что в современных условиях суверенитет нации обеспечивается, в первую очередь, тем, насколько эффективно ей удается консолидировать научно-технические, экономические, социальные, политические и идеологические ресурсы.

Центральное место в исламистских выпадах против светской государственности, по заключению Фуада Закария, занимает все же тезис о том, что она являет собой специфический «продукт европейской истории», которому нет и не может быть места в мире ислама. Суть специфики сводится к наличию в средневековой Европе церкви и сосредоточению власти над интеллектуальной жизнью верующих в руках духовенства.

При том, что исламу не ведом институт папства, писал Фуад Закария, налицо «фантастические совпадения» между средневековой Европой и современной ситуацией в арабо-исламском мире, где верхи духовного сословия не

отказываются от притязаний на политическую власть, а богословы-улемы не приемлют многих научных теорий и открытий [12].

Возлагая главные надежды на то, что подрастающее молодое поколение сумеет в полной мере овладеть современным способом мышления и миропонимания, Фуад Закария обращался к миллионам истинно верующих молодых мусульман с призывом не принимать исламистские лозунги за чистую монету, учиться на опыте и ошибках других стран. Он учил не верить тем, кто приписывает себе способность познавать волю Бога и осуществлять божественный закон, так как всем людям присущи обыкновенные человеческие свойства и качества. Одновременно он советовал правящим кругам не закрывать глаза на насилия, чинимые религиозными экстремистами, «не гладить их по шерстке». Необходимо, чтобы экстремистам противостояла «лояльная демократическая оппозиция». Одни лишь силовые приемы, являясь свидетельством беспомощности мысли, мало что дадут.

[12] Fouad Zakariya. Laicite ou islamisme. Les arabes a l`heure du choix. Paris – Caire: La decouverte – Al-Fikr, 1991. P.32, 34.