

НАТАЛЬЯ БЕРЕНКОВА

**«Сильный верующий лучше слабого»:
сила и власть в идеях Мухаммада Хусейна
Фадлаллы о международных отношениях**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-1-292-312>

Natalia Berenkova

**“A Strong Believer Is Better Than a Weak One”: Strength
and Power in the Ideas of Muhammad Hussein Fadlallah on
International Relations**

Natalia Berenkova — Institute of International Relations and World History, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (Russia). natalia.berenkova@gmail.com

The article explores the views of the Lebanese Shiite jurist-theologian Muhammad Hussein Fadlallah (1935–2010) on the nature of international relations in the 20th century. The article’s focus is on his concept of power and its role in defining the place of Muslim countries on the international stage. Two works by Fadlallah, “Islam and the Logic of Power” and “The Will for Power,” are under consideration. In these books he defines the nature of power and its practical implementation in the existing political world order. As an Islamic theologian, Fadlallah looks at religion’s significant role in public life. He formulates the concept of a “dynamic Islam” that responds to the changing historical context and the balance between the strong and the weak, which are in constant struggle. Such a “dynamic Islam” encourages resistance of the oppressed. The most important component of power, according to Fadlallah, is its intangible, non-material side — the spiritual strength of individual believers and the cohesion of society based on common ideas and goals.

Keywords: Shiism, Islam, foreign relations, strength, Fadlallah, Lebanon, Islamic resistance.

СОВРЕМЕННАЯ теория международных отношений, как и социальные науки в целом, основывается на поиске рациональных объяснений человеческого поведения; секуляризм признается одним из принципов современной международной системы, а религия рассматривается как фактор, оказывающий на нее влияние. При этом существует много исламских мыслителей и богословов, которые затрагивают вопросы миропорядка, взаимоотношений государств, наднациональной мусульманской идентичности и истории и одновременно с этим обладают квалификацией толковать религиозные и правовые нормы, определяя их место в современном обществе. Они не рассматривают ислам как фактор международных отношений, для них ислам является своего рода теорией, которая объясняет их природу и этику.

А. Ашарья и Б. Бузан в своей книге о «незападных» теориях международных отношений говорят о том, что регионоведческие исследования (и востоковедение в частности. — *примеч. автора*) в силу особенностей и исключительности объекта исследования уходят от обобщений по поводу мирового порядка, хотя на самом деле представляют собой своеобразное подсистемное теоретизирование о международных отношениях. Они выделяют признаки того, что можно назвать «вкладом в теорию международных отношений»; то, что можно считать «вкладом», отвечает следующим требованиям:

- он в значительной степени признается «теорией» другими членами академического сообщества;
- своими создателями он обозначается как теория международных отношений, даже если широко не признается основным ядром академического сообщества;
- вне зависимости от признания, он представляет собой систематические попытки обобщения по поводу международных отношений¹.

Также они предлагают обращать внимание на «предтеории», которые, по мнению авторов, являются элементами мировоззрения и могут служить отправной точкой дальнейших размышлений².

1. Acharya, A. and Buzan, B. (eds) (2010) *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, p. 6. N. Y.: Routledge.

2. Ibid., p. 6.

В данной статье мы предприняли попытку рассмотреть основные взгляды ливано-иракского шиитского муджтахида³ Мухаммада Хусейна Фадлаллы (1935–2010 гг.) на понятие *силы* в международных отношениях, а также соотнести эти представления с наиболее популярными западными теориями международных отношений.

Когда мы говорим об осмыслении мусульманскими авторами и богословами международных отношений, нужно обратить внимание на ряд характерных особенностей их размышлений. Эти особенности не являются исключительно присущими исламскому пониманию, но их нужно иметь в виду. Во-первых, невозможно представить единую исламскую теорию международных отношений. Существует несколько крупных богословско-правовых школ, и даже внутри этих школ есть разные подходы к ключевым понятиям, однако все они основывают свои аргументы на Коране. Из этого, во-вторых, следует еще одна особенность исламских представлений о международных отношениях: они носят нормативный характер. Богословы не стремятся объяснить логику существующих отношений, а определяют законы и правила, по которым эти отношения должны осуществляться в соответствии со священным текстом. Таким образом, они уделяют большое внимание этической стороне проблемы с точки зрения религии. В-третьих, у исламских размышлений по поводу международных отношений есть две стороны: вневременная, юридическая, основанная на шариате; и эпистемологическая сторона, помещающая человечество в исторический контекст⁴. С одной стороны, законы шариата представляются универсальными нормами, которые теоретически могут регулировать человеческие отношения в любой части мира. Более того, с религиозной точки зрения повсеместное применение этих норм является идеалом, к которому стоит стремиться. С другой стороны, в реальном мире не все люди являются мусульманами, в некоторых странах мусульмане являются большинством, в других — меньшинством, и богословам приходится соотносить эту реальность со священными текстами, а также пересматривать взгляды на многие вещи в соответствии с техническими нововведениями, культурными и демографическими

3. *Mujtahid* — признанный исламский богослов-правовед, обладающий правом выносить решения по вопросам религии и мусульманского права.
4. Tadjbakhsh, S. "International Relation Theory and the Islamic Worldview", in Acharya, A. and Buzan, B. (eds) (2010) *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, p. 186. N.Y.: Routledge.

трендами. В лексикон современных мусульманских мыслителей одновременно с исламскими понятиями попадают и светские термины, а в осмыслении реальности происходит своеобразный диалог как с ранее созданными исламскими концепциями, так и с зарубежными, прежде всего западными, идеями.

Мухаммад Хусейн Фадлалла не формулировал развернутую и последовательную теорию международных отношений и не называл это теорией. Но в своих работах и проповедях он постоянно возвращался к этой теме, и мы можем вычленировать некоторые его принципиальные взгляды на природу этих отношений. Фигура М.Х. Фадлаллы интересна по нескольким причинам. Он не является самым известным публике шиитским религиозным деятелем, однако, с одной стороны, воплотил в своих идеях основные концептуальные тренды шиизма в XX в., а с другой, пытаясь осмыслить современность, опирался на самобытные представления о частной жизни мусульманина.

Литература о деятельности и взглядах М.Х. Фадлаллы преимущественно посвящена его связям с партией *Хизбалла* в Ливане и затрагивает вопросы ливанской истории и политики. Отметим несколько работ: наиболее полная биография М.Х. Фадлаллы была сделана Д. Санкари⁵, а Б. Шпейдл⁶ проанализировала риторические приемы аргументации Фадлаллы, использованные им в книге «Ислам и логика силы». Взгляды богослова на международные отношения рассматривались ливанским автором С. Баруди, который анализировал дискурс Фадлаллы по поводу ключевых понятий международных отношений и его отношение к важным историческим событиям, таким как создание государства Израиль, период холодной войны и разрушение биполярной системы. Он характеризует идеи Фадлаллы как «исламский реализм». Он пишет:

Исламский реализм, сформулированный Фадлаллой и Карадави, — это незападный вариант реализма, основанный на исламском священном тексте и исламской традиции. <...> Исламский реализм рассматривает власть и войну как инструменты сохранения государства и защиты его интересов, а не как самоцель. В этом отноше-

5. Sankari, J. (2005) *Fadlallah: The Making of a Radical Shi'ite Leader*. London: SAQI.
6. Speidl, B. (2017). "The Rhetoric of Power in Muhammad Husayn Fadlallah's *al-Islam wa-mantiq al-quwwa*", in Shadi, H. (ed.) *Islamic Peace Ethics: Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, pp. 205–225. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

нии исламский реализм гораздо ближе к оборонительному реализму, чем к наступательному реализму Д. Миршаймера⁷.

С. Баруди также соотносит взгляды Фадлаллы с христианским реализмом Р. Нибура, для которого сила является центральной категорией международных отношений и который критикует западный секуляризм, вытесняющий священное из современной политики. В данной статье мы попробуем показать синтетический характер взглядов Фадлаллы, а также отметить влияние марксизма и конструктивизма на его понимание международных отношений.

Жизненный путь М. Х. Фадлаллы

Фадлалла родился в 1935 г. в гиракском городе Наджафе в религиозной семье. Его родители были родом из южного Ливана. Основными религиозными наставниками Фадлаллы были аятолла аль-узма⁸ Абу аль-Касим аль-Хои и аятолла аль-узма Саид Мухсин аль-Хаким. В 1966 г. Фадлалла переехал в Ливан и с тех пор его деятельность была связана с этой страной. При этом он всегда проповедовал исламское единство, отказ от конфессиональной вражды внутри ислама и, можно сказать, мыслил глобально, не ограничиваясь ливанскими реалиями. В 1976 г. аятолла аль-Хои назначил Фадлаллу своим официальным представителем (*вакилем*) в Ливане, он занимал этот пост вплоть до смерти аль-Хои в 1992 г. В течение трех лет нарастали противоречия между ним и А. Хаменеи, преемником Р. Хомейни, по поводу поддержки кандидатуры того, кто должен сменить аль-Хои⁹. В 1995 г. Фадлалла сам стал «образцом для подражания» (*marji' al-taqlid*)¹⁰ для своих последователей и учеников. В шиитском исламе нормой является наличие целого ряда влиятельных муджтахидов, и верующие сами определяют, чьим религиозным постановлениям они будут следовать и кому перечислять благотворительные налоги. Не существует какой-то официальной процедуры или органа, ко-

7. Baroudi, S.E. (2015) "The Islamic Realism of Sheikh Yusuf Qaradawi (1926–) and Sayyid Mohammad Hussein Fadlallah (1935–2010)", p. 108.

8. Āyat Allāh al-‘Uẓmah.

9. Sankari, J. (2005) *Fadlallah: The Making of a Radical Shi'ite Leader*, p. 256. London: SAQI.

10. *Marji' al-taqlid* — «источник подражания», почетный титул авторитетных шиитских муджтахидов.

торый бы признавал муджтахиду «образцом» (*maṭjī*), необходимо лишь соответствие кандидата некоторым формальным признакам, среди которых издание трактата по религиозным вопросам. Таким образом, Фадлалла стал независимым от религиозных лидеров Ирака и Ирана.

Он активно занимался благотворительной и исламской образовательной деятельностью. По прибытии в Ливан в 1966 г. он создал Институт исламского права (*Ma'had al-sharī'ah al-Islāmīyah*) и ливанский Союз исламских студентов¹¹, чьей целью было предложить молодежи исламскую альтернативу распространенным тогда марксистским социальным идеям. Однако гражданская война (1975–1990 гг.) и война с Израилем 1982 г. повлияли на него, и он стал чаще высказываться по вопросам глобального мироустройства и политической жизни Ливана. Он не одобрял желания многих шиитов того времени освободиться от проблемных палестинских группировок на юге Ливана и проповедовал суннито-шиитское единство в рамках исламской уммы. Его проповеди и речи того времени опубликованы в сборнике, изданном в 2000 г. «Желание силы: борьба сопротивления в речах М. Х. Фадлаллы»¹². В тот период понятие «аль-мукавама» (*al-muqāwamah* — сопротивление) уже прочно обосновалось в его риторике.

Следует особо отметить, что имя М. Х. Фадлаллы часто связывают с двумя организациями: «Да'ва аль-исламия» (*al-Da'wah al-Islāmīyah* — «Исламский призыв») в период ее появления в Ираке, а также с ливанской «Хизбаллой» (*Ḥizb Allāh* — «Партия Бога»). В период учебы в семинарии в Наджафе Фадлалла идейно стоял у истоков партии «Да'ва», которая ставила своей целью привлечь молодежь к исламу и вдохнуть новую жизнь в религиозные институты. Его близким соратником в то время был выдающийся шиитский деятель Мухаммад Бакир ас-Садр. Однако скоро оба они предпочли религиозную карьеру политической и поэтому старались дистанцироваться от дальнейшей практической деятельности этой организации. Партия «Хизбалла» объединила в себе разрозненные группы, поддержанные Ираном, склоняющиеся к более исламской повестке и радикально настроенные на борьбу с израильской оккупацией после войны 1982 г.

11. Sankari, J. (2005) *Fadlallah: The Making of a Radical Shi'ite Leader*, p. 134. London: SAQI.

12. FaḍlAllāh, Sa'īd Muḥammad Ḥusayn (2000) *Irādat al-qūwah: Jihād al-Muqāwamah fī Khuṭab Samāḥat Āyat Allāh al-'Uẓmā Sa'īd Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh*. Bayrūt: Dār al-Malāk.

Со временем она стала самой влиятельной партией с вооруженным крылом в ливанской политике. Фадлалла не признавал своего участия в жизни этой организации, периодически осуждал отдельные ее действия. Однако на разных этапах можно проследить их идейную и риторическую близость. Осознавая значимость Фадлаллы, «Хизбалла» публично отдает должное его наследию, признавая его одним из важнейших мусульманских мыслителей своего времени.

Как уже отмечалось выше, исламские представления о политическом мироустройстве очень разнообразны. Основные вопросы, которые занимают мусульманских богословов, касаются отношений с немусульманскими странами, ведения наступательной или оборонительной войны, необходимости создания исламского государства. Вторая половина XX в., когда жил и работал М.Х. Фадлалла, была временем общего исламского возрождения. Представления о том, что ислам является всеобъемлющей моделью устройства общества, разделяли как шиитские, так и суннитские мыслители, например, Абу-ль-Аля Маудуди или Сейид Кутб.

Самый известный подход к объяснению международной системы с точки зрения ислама — это деление мира на «мир ислама» (*dār al-islām*) и «мир войны» (*dār al-ḥarb*). В работах по фикху (мусульманскому праву) данная оппозиция появляется в Средневековье в трудах учеников основателя ханафитского мазхаба Абу Ханифы (ум. 767 г.)¹³. Далее она развивалась и дорабатывалась, в частности, в трудах Ибн Таймийи, а оттуда попала к современным салафитам и исламским радикальным движениям. В связи с этим данная пара получила негативную коннотацию как идея противопоставления своих и чужих, неизбежной борьбы цивилизаций и прочее. В противоположность этому традиционалистскому подходу сейчас активно развиваются представления о едином «мире договора» (*dār al-‘ahd*)¹⁴; впрочем, подобные рассуждения более характерны для суннизма.

В контексте шиитского богословия всегда более актуальным вопросом было существование общины в «несправедливом государстве» или «враждебном окружении», возможности сопротивления или, наоборот, сокрытия собственных взглядов. В XX в.

13. Васильцов К. С. Дар ал-ислам / дар ал-харб: категории пространства в средневековом исламе // Исламоведение. 2020. Т. 11. № 3. С. 74.

14. Подробнее: Abo-Kazleh, M. (2006) “Rethinking International Relations Theory in Islam: Toward a More Adequate Approach”, *Alternatives: Turkish Journal of International Relations* 5(4): 41–56.

среди шиитов большее распространение получила дихотомия угнетателей и угнетенных, о которой пойдет речь ниже. В целом М.Х. Фадлалла продолжает традицию *услуистского* направления¹⁵, которое к началу XIX в. стало доминирующим в шиитском исламе. Имамы, наследники пророка Мухаммеда, представляют собой идеал лидера, так как обладают не только экзотерическим, но и эзотерическим пониманием Корана. В отсутствии имама функции управления общиной берут на себя наиболее знающие и уважаемые богословы — факихи. Эта так называемая концепция «правления факиха» (*wilāyat al-faqīh*) в целом принимается большинством современных шиитских муджтахидов¹⁶, при том что различия касаются лишь перечня непосредственных функций факиха. М.Х. Фадлалла считал, что улемы (знатоки права) не могут оставаться лишь людьми религии, и упрекал многих своих коллег в том, что они «рассказывают людям об омовении, молитве, посте, паломничестве и оставляют политику *заимам* (*za'im* — лидер, вождь), диктаторам и правителям»¹⁷. Также и сам верующий, по его мнению, должен быть не просто частью мусульманского сообщества, но и активно участвовать в общественных изменениях.

Реализацией концепции *wilāyat al-faqīh* в 1979 г. стало создание Исламской республики и исламского правления в Иране во главе с аятоллой Р. Хомейни. Отношение М.Х. Фадлаллы к Иранской революции было противоречивым. С одной стороны, он приветствовал ее как пример освобождения страны от иностранного ига и экономической эксплуатации, признавал Р. Хомейни выдающимся политическим лидером. При этом он отделял политическое лидерство от религиозно-правовой сферы, где бесспорным авторитетом для него в то время был аятолла аль-Хои. С другой стороны, он выражал беспокойство, что локализация революции в отдельно взятой стране подорвет ее динамизм и глобальную исламскую миссию, а национальные и геополити-

15. Направление в шиитском правоведении, признающее правомерность иджтихада (дедуктивного вывода исламских законов из Корана и сунны). В рамках этого направления сформировался институт таклида — следования умозаключениям компетентного муджтахида.

16. Здесь и далее мы будем иметь в виду преобладающее в шиитском исламе направление шиитов-двунадесятников или иснаашаритов (*ithnā 'ashariya*).

17. Waḥdat al-Ummah min khilāl al-Qiyādah al-ṣāliḥah 19.2.1988. *Al-Mawqī' al-Rasmī li-Mu'assasat al-'Allāmah al-Marjī' al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn FaqlAllāh* [<http://arabic.bayynat.org/KhoutbePage.aspx?id=794> accessed on 19.07.2022].

ческие факторы выйдут на первый план¹⁸. М. Х. Фадлаллу можно назвать исламским экуменистом, так как он не видел непримиримых противоречий между направлениями ислама и выступал за диалог суннизма и шиизма. Это проявлялось и в его позиции по политическим вопросам. Например, он был против создания в 1969 г. Верховного исламского шиитского совета в Ливане для самостоятельного управления общинными делами и религиозными вопросами (ранее от имени всех мусульман Ливана действовал главный муфтий, который был суннитом).

Как уже отмечалось, Фадлалла в студенческие годы был близок с иракским шиитским богословом М. Бакиром ас-Садром. Их объединяла не только идея противопоставления ислама классовым идеологиям в студенческой среде, но и тема борьбы с колониализмом. Так, ас-Садр писал, что существует несколько уровней зависимости мусульманских обществ от европейцев (*tābi'yyat*): низшим уровнем является политическая зависимость, далее следует экономическая эксплуатация, но самым значительным является методологическое подчинение (*tābi'yyat fi al-manhaj*), когда страны не могут сами формулировать свои проблемы и искать на них решения¹⁹. Общий интерес вызывал вопрос формулирования самостоятельного исламского пути.

Уникальность М. Х. Фадлаллы и его размышлений объясняется в том числе контекстом, в котором он жил и работал. Если Ирак и Иран являются преимущественно шиитскими государствами, то Ливан многоконфессионален, вопрос сосуществования разных групп стоит более остро, и невозможно создание гомогенного государства с исламским правительством.

Сила и слабость человека

Одной из центральных категорий теории международных отношений, в понимании которой расходятся разные школы, является понятие силы (власти). М. Х. Фадлалла подходит к анализу данного понятия с точки зрения ислама. Он размышляет о том, должен ли человек стремиться быть сильным, и приходит к выводу, что сама вера в Бога наделяет человека силой для защиты себя и сво-

18. Sankari, J. (2005) *Fadlallah: The Making of a Radical Shi'ite Leader*, p. 179. London: SAQI.

19. Menghini, P. (2022) "Muhammad Baqir al-Sadr and Epistemic Decolonisation: al-Tafsir al-Mawdu'i, the Islamic Alternative in Iqtisaduna and the Struggle for Cultural Hegemony", *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies* 1(2): 93.

его сообщества. При том что сила без веры приводит к эксплуатации человека человеком.

Важной работой, затрагивающей вопрос силы, стала написанная им в 1976 г. книга «Ислам и логика силы»²⁰. Как отец политического реализма Г. Моргентхау отталкивается в своих размышлениях от эгоистической природы человека, так и Фадлалла строит свои размышления «от человека». В этой книге он рассматривает силу через призму отношений человека с Богом, человека с человеком, человека с обществом и обществ друг с другом. Он использует арабское слово *qūwah*, которое можно перевести как «сила» и «мощь». И, соответственно, английским аналогом ближе всего будет «power». Антонимом силе в его рассуждениях является «*ḍaʿf*», слабость.

Кратко проследим ход размышлений Фадлаллы в его труде «Ислам и логика силы». Сначала он очень подробно останавливается на вопросах силы Бога и силы человека, а также слабости человека, месте веры и религии в обретении силы. Этому посвящена первая глава книги, она напрямую не связана с темой данной статьи, но важно сделать несколько замечаний. Человек слаб перед Богом, должен принимать свою смертность и законы бытия, которые он не в силах изменить. «Нет мощи и силы ни у кого, кроме Бога», — гласит арабская *ḥawqalah*²¹. «Мы принадлежим Богу, и к Нему мы вернемся», — читаем в Коране²². Однако Фадлалла утверждает, что, во-первых, религиозные тексты не призывают человека быть покорным любой власти, а во-вторых, ощущение человеком слабости перед лицом природы или абсолюта не обуславливается исключительно религиозностью. Материалистическое понимание жизни также подразумевает принятие невозможности изменить законы природы, однако на основе этих законов можно жить и с ними взаимодействовать в своих интересах. С исламской точки зрения, человек силен перед природой внутри природных рамок бытия, так как Бог подчинил мир человеку, чтобы он его понимал, раскрывал и исправлял²³.

При этом, согласно Фадлалле, социальные отношения не регулируются природой и ее законами. И тут он вступает в заочную

20. Faḍlallāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (2003) *Al-Islām wa-Manṭiq al-Qūwah*. Bayrut: Dār al-Malāk.

21. Термин, обозначающий высказывание “lā ḥawla wa-lā qūwat illā billāh”.

22. Коран 2:156.

23. Faḍlallāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (2003) *Al-Islām wa-Manṭiq al-Qūwah*, p. 50.

полемику с «философами» (как он их называет), которые считают, что религиозное мышление ответственно за безоговорочное подчинение власти, в том числе диктаторской²⁴. Он считает, что в моменте ощущения слабости перед социальными явлениями, на которые, казалось бы, нельзя повлиять, человек нуждается в обращении к Богу, потому что он питает силой²⁵ и «является источником силы во всем»²⁶. Фадлалла приводит слова имама Али «Не будь рабом другого, Бог сделал тебя свободным» (*Lā takūn ‘abd ghayrika wa-qad ja’alaka Allāh ḥurran*)²⁷.

Уже на этом уровне (уровне индивида) Фадлалла вводит такие понятия, как «эксплуатация» (*istighlāl*, иногда *istithmār*) и «колониализм» (*ist’mār*). Он отмечает, что противопоставить желания, силу и власть Бога благу человека нельзя. Однако между силой сильного и благом слабого существует противоречие, так как сильный удовлетворяет свои потребности за счет слабого²⁸, что приводит к эксплуатации человека человеком.

Здесь следует сделать оговорку, почему Фадлалла вводит такие заимствованные понятия в свои рассуждения. Становление Фадлаллы как шиитского улема происходило в 1950–1960 гг. в Ираке, где активно распространялись марксистские идеи, особенно среди шиитского населения²⁹. Коммунисты выступали за сельскохозяйственную реформу, получая тем самым симпатии шиитского крестьянства. При этом они также поддерживали секуляризацию и ограничение влияния духовенства в вопросах политического представительства, образования и семейного права, что ставило под угрозу духовное лидерство и экономические основы наджафских семинарий. Во главе борьбы с распространяющимся материализмом встал Саид Мухсин аль-Хаким, учитель и наставник Фадлаллы. При этом споры марксистов и шиитских муджахидов привели к тому, что обе стороны заимствовали друг у друга термины и понятия, переосмысляя их и наполняя новыми значе-

24. Ibid., p. 34.

25. Allāh huwa Razzāq Dhū al-qūwah. См.: Faḍlallāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (2003) *Al-Islām wa-Manṭiq al-Qūwah*, p. 44.

26. Allāh maṣḍar al-qūwah fī kull Shay’ См.: FaḍlAllāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (2003) *Al-Islām wa-Manṭiq al-Qūwah*, p. 45.

27. Ibid., p. 56.

28. Faḍlallāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (2003) *Al-Islām wa-Manṭiq al-Qūwah*, p. 46.

29. Подробнее см.: Abisaab, R. J. and Abisaab, M. (2014). *The Shi’ites of Lebanon: Modernism, Communism, and Hizbullah’s Islamists*. Syracuse: Syracuse University Press.

ниями. Марксисты эксплуатировали шиитские символы³⁰, мессианизм и идеи справедливости; шиитские улемы анализировали и объясняли превосходство ислама над заимствованными материалистическими идеологиями³¹.

Возвращаясь к идеям Фадлаллы, отметим, что на протяжении всех своих размышлений он показывает, что сила является ценностью с точки зрения ислама, а «сильный верующий лучше слабого»³². Вера в Бога побуждает слабого к обретению силы, ведь только вера может помочь отдельному индивиду и всей умме противостоять угрозам культурного империализма, диктатуры или оккупации. Более того, стремление к обретению силы иногда обязательно с точки зрения религии: в первую очередь для защиты своих жизней, свободы и территории, а также удаления препятствий к мирной экспансии ислама.

Динамичный ислам и реальность международных отношений

Как пишет С. Баруди, ключом к пониманию представлений М.Х. Фадлаллы о международных отношениях является концепция движения (*ḥarakah*), которая лежит в центре его призывов к динамичному, движущемуся исламу (*al-Islām al-ḥarakī*)³³. Движение в политической и социальной сферах, к которым относятся международные отношения, заключается прежде всего в отношениях между тем, кто обладает властью/силой, и тем, у кого ее нет. Соответственно, изменения происходят в результате борьбы и перехода власти/силы от одной стороны к другой.

Фадлалла прибегает к распространенным в шиитской интеллектуальной традиции второй половины XX в. понятиям угнетенные/ослабленные (*mustaḍ'afūna*) и угнетатели/высокомерные (*mustakbirūna*). Эти понятия обозначают категории людей,

30. Наиболее ярко это проявилось в идеях иранского революционера Али Шариати.

31. Примером может служить работа Мухамада Бакира ас-Садра «Наша экономика». См.: al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir (1981) *iqtiṣādunā: dirāstu mawḍū'iyah tatanāwalu bi-al-naqd wa-al-Baḥṡ al-madhāhib al-iqtiṣādīyah lil-Mārksīyah al-ra'smāliyah wa-al-Islām fi ususuhā al-fikrīyah wa tafāṣīlhā*. al-Ṭab'ah al-rābi'ah 'ashar. Bayrūt : Dār al-Ta'āruf lil-Maḥbū'āt.

32. al-Mu'min al-qawī khayr min al-mu'min al-ḍa'if. См.: Faḍlallāh, Sayyid Muḥammad Husayn (2003) *Al-Islām wa-Mantiq al-Qūwah*, p. 110.

33. Baroudi, S.E. (2013) "Islamist Perspectives on International Relations: The Discourse of Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah (1935–2010)", *Middle Eastern Studies* 49(1): 110.

которые находятся в постоянном противостоянии друг с другом. Во времена Исламской революции термин «угнетенные» использовался как обозначение экономической категории людей, бедных, живущих в лишениях, а впоследствии в риторике аятоллы Р. Хомейни скорее стал политической меткой тех, кто поддерживал революцию³⁴. В международном контексте он стал своеобразным исламским переосмыслением концепции классовой борьбы и борьбы против империализма и колониализма. Международные отношения Фадлалле также представляются постоянной борьбой тех, кто идет дорогой к Богу и международной тирании, представленной США, Израилем и чуть в меньшей степени СССР.

Фадлалла критиковал такую систему, которая отодвигает исламские страны на периферию, будь то период холодной войны или однополярный порядок во главе с США. Особенно сильно он стал критиковать *al'istikbār al-amrīkī* («американское высокомерие») после войны в Ливане 2006 г. М.Х. Фадлалла говорил:

Ислам основан на постоянном обращении к угнетенным и к мусульманам. В частности, обращение состоит в том, что сильный имеет много слабых сторон и что слабый имеет много сильных сторон. Ислам побуждает слабого направить свои сильные стороны против слабостей международного высокомерия³⁵.

Судя по всему, определить эти слабости и идейно консолидировать мусульманское общество выпадает религиозным лидерам и улемам.

В антизападной позиции нет большой разницы между взглядами М.Х. Фадлаллы и некоторых суннитских религиозных лидеров (Ю. Карадави, например)³⁶, более того, и многие светские арабские мыслители могли бы под ними подписаться. Западные страны, с точки зрения Фадлаллы, практикуют культурный империализм; эксплуатируют Ближний Восток в экономическом пла-

34. Abrahamian, E. (1993) *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, p. 52. Berkeley: University of California.

35. Интервью М.Х. Фадлаллы газете “al-Sharq al-awsaṭ”, цитата по Baroudi, S. E. (2013) *Islamist Perspectives on International Relations: The Discourse of Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah (1935–2010)*, p. 117.

36. См. Baroudi, S. E. (2015) “The Islamic Realism of Sheikh Yusuf Qaradawi (1926–) and Sayyid Mohammad Hussein Fadlallah (1935–2010)”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 43(1): 94–114.

не; поддерживают авторитарные режимы на Ближнем Востоке, которые вытесняют ислам в сферу частной жизни и тем самым разрушают связи между людьми. Во многом в выступлениях Фадлаллы 1990–2000-х гг. можно усмотреть популизм, однако при этом он пытается побудить верующего к принятию ответственности за свою жизнь: «Мы призываем наш народ покончить с пассивностью и отсутствием подвижности»³⁷. Фадлалла фактически утверждает, что Бог не защитит верующих, пока они не научатся защищать себя сами, создавая союзы на равных и предлагая помощь угнетенным.

Когда мы обладаем силой, мы можем создавать альянсы и сотрудничать с другими с позиции равенства...тем самым мы можем оказать нашу поддержку и предложить силу угнетенным, даже если они не мусульмане. Но если мы остаемся слабыми, то будем унижены сильными»³⁸.

В разговоре о практической политике Фадлалла рассуждает как классический реалист, ставящий интересы акторов на первое место. Это хорошо можно проследить в его рассуждениях о сотрудничестве с «сильными» государствами (режимами) и правительствами, в том числе немусульманскими. Он говорит, что у слова «союз» (*taḥāluf*) есть два значения: духовный (*naḥsī*) и практический (*ʿamalī*). В духовном плане нет союза между верой и неверием, но на практическом уровне взаимодействуют позиция с другой позицией. «Мы встречаемся с ними в пути, пока не достигнем места расхождения, и каждый пойдет своей дорогой»³⁹. При этом М. Х. Фадлалла настаивает на необходимости сотрудничества с равных позиций,

потому что союз слабых с сильными при отсутствии условий для баланса сил приведет к легитимации господства сильных над слабыми

37. "A statement on the recent American approaches vis-à-vis Iran and the region", *Bayyanat* [http://english.bayynat.org.lb/Archive/Ar-Statement_12072009.htm accessed on 12.12.2022].

38. FaḍlAllāh, Saʿīd Muḥammad Ḥusayn (2000) *Irādāt al-qūwah: Jihād al-Muqāwamah fi Khūṭab Samāḥat Āyat Allāh al-ʿUẓmā Saʿīd Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh*, p. 266. Bayrūt: Dār al-Malāk.

39. FaḍlAllāh, Saʿīd Muḥammad Ḥusayn (1997) *Ḥiwārāt fī al-Fikr wa-al-Siyāsah wa-al-Ijtīmāʿ*. Bayrūt: Dār al-Malāk [<https://sayedfadlullah.com/article/1239>, accessed on 12.12.2022].

ми во имя сохранения союза, как это происходит между крупными и малыми государствами в их соглашениях⁴⁰.

Несмотря на весь этот прагматизм, политическое действие, по М. Х. Фадлалле, будет эффективным только в том случае, если оно основывается не на индивидуальных желаниях или чувстве солидарности (например национальной или религиозной), а на двух принципах: следовании Корану и указаниям правильного лидера (*al-qiyādah aṣ-ṣaliḥah*). Этим лидером является имам, но в его отсутствие функции управления переходят к наиболее авторитетным факихам.

В последние десятилетия в ближневосточном регионе с распространением различных прокси-конфликтов большое распространение получил дискурс сопротивления — *al-muqāwamah*. М. Х. Фадлалла сыграл в этом значительную роль. Эта концепция идейными корнями уходит в 1960–1970 гг. — годы шиитского возрожденчества и является переформатированным их вариантом, а лингвистическими корнями — к шиитским символам (*qāma* — подниматься, восставать). Существует также представление о том, что есть некоторый «конец истории», когда исламские движения одержат победу над тиранами, и оно уходит корнями в шиитский мессианизм: борьба будет продолжаться до пришествия имама Махди, которого называют *qā'im*. М. Х. Фадлалла говорил:

Мы хотели, чтобы сопротивление (*al-muqāwamah*) было исламским, чтобы показать, что ислам совсем не то, что о нем говорят. <...> Ислам означает не сидеть в мечети, а двигаться (*taḥarruk*) по жизни. Через исламское сопротивление мы работаем с целью просвещения народа, знакомства с концепциями ислама. Мы хотим быть исламским сопротивлением не только на юге⁴¹, но и в исламском мире, мире угнетенных (*mustaḍ'afūna*)⁴².

Принимая во внимание ливанский контекст, для М. Х. Фадлаллы победа исламских сил здесь и сейчас не представляется возмож-

40. Ibid.

41. Имеется в виду Юг Ливана, находящийся с 1982 по 2000 г. под контролем Израиля.

42. FaḍlAllāh, Sa'īd Muḥammad Ḥusayn (2000) *Irādat al-qūwah: Jihād al-Muqāwamah fi Khuṭab Samāḥat Āyat Allāh al-'Uẓmā Sa'īd Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh*, p. 511.

ной. Поэтому активная вооруженная борьба не должна являться самоцелью, а приоритетом становится сдерживание угнетателей. Однако в своем универсалистском ключе он постоянно обращает слушателей к тому, что эта борьба должна выходить за пределы одной страны. Здесь он находится на одной волне с риторикой «Хизбаллы» в понимании международной ситуации и вносит свой идейный вклад в определение целей так называемого исламского сопротивления.

В чем сила?

Универсальными Вестфальскими принципами международных отношений стали секуляризм и центральная роль государства⁴³. М.Х. Фадлалле есть что противопоставить по обоим пунктам, и наполнение «силы» в его интерпретации ближе конструктивистам и неомарксистам, чем реалистам. Хотя сила — это реальность международных отношений, по М.Х. Фадлалле, ее неосознаемое измерение, и прежде всего вера в Бога и справедливость собственной позиции, является более важным, чем материальная ее часть⁴⁴. Сила делится на два уровня: духовная сила, соответствующая уровню индивида и его веры; а также общественная сила, которая понимается через сплоченность общества на основе общих идей, чувств и деятельности в едином направлении⁴⁵. При этом материальная сторона силы общества — оружие, капитал, наука — играют второстепенную роль.

Верующий обладает моральным преимуществом, так как он черпает силу из самого большого источника силы, то есть Бога. А тот, кто не обладает силой в моральном и этическом отношении, в конечном итоге становится угнетателем. Большое значение Фадлалла придает идеям, которые могут определять поведение людей, конструируя реальность, а международные отношения представляются прежде всего отношениями между людьми. В этом ключе он размышляет о важности таких понятий, как «исламское сопротивление» (*al-muqāwamah al-islāmīyah*), «культура сопротивления» (*thaqāfatu al-muqāwamah*), «революция» (*thawrah*),

43. Sheikh, F. (2016) *Islam and International Relations: Exploring Community and the Limits of Universalism*, p. 1. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

44. Baroudi, S.E. (2013) "Islamist Perspectives on International Relations: The Discourse of Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah (1935–2010)", p. 115.

45. Faḍlallāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (2003) *Al-Islām wa-Mantiq al-Qūwah*, p. 114.

«исламская ситуация» (*al-ḥālah al-islāmīyah*). В предисловии “*Irādat al-qūwah*” он пишет, что его слова и речи были «вдохновлены исламским сопротивлением и не требуют приложения особого усилия по сравнению даже с одной каплей крови борцов исламского сопротивления», однако следом говорит:

Эти слова повлияли на ряд идей, и мы хотим, чтобы они повлияли на атмосферу. Вся ценность <этих речей> в том, что они выросли из действительности и питались ее духом, а теперь они заново наполняют действительность исламской мыслью⁴⁶.

Таким образом, М.Х. Фадлалла подчеркивает единство действия и необходимости его осмысления с точки зрения ислама в определенный исторический момент. «Когда мы думаем о настоящем, мы можем быть идеалистами, но, когда мы думаем о будущем, мы должны делать настоящее шагом вперед к будущему»⁴⁷. Самым ярким примером, который он приводит, как ни удивительно, является Израиль, возникший из «мифа о Палестине как земле обетованной». «Это был миф, но они думали о будущем, в котором идеал или миф станут реальностью»⁴⁸.

В третьей главе книги «Ислам и логика силы», посвященной духовной силе (*al-qūwah al-rūḥīyah*), он подробно говорит о методах, которыми империализм (*isti'mār*) разрушает духовную силу народов к сопротивлению. В основном это навязывание внешнего дискурса и распространение идей, что сопротивление безрезультатно, что одни нации превосходят другие интеллектуально, что существует некое столкновение цивилизаций и «логика поражения» (*manṭiq al-hazimah*). «С логикой поражения политический анализ стал концентрироваться на том, что бесполезно противостоять могучей силе, которой арабские страны не в силах дать ответ ни вместе, ни раздельно: ибо за ней стоят великие державы с развитым оружием»⁴⁹. Также он отмечает навязывание этим доминирующим дискурсом примата безопасности, точки зрения, что сила Ливана — в его слабости.

46. FaḍlAllāh, Sa'īd Muḥammad Ḥusayn (2000) *Irādat al-qūwah: Jihād al-Muqāwamah fī Khuṭab Samāḥat Āyat Allāh al-'Uẓmā Sa'īd Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh*, p. 13.

47. Ibid., p. 48.

48. Ibid., p. 48.

49. Ibid., p. 33.

Это направлено на ливанского мусульманина, ливанца, который должен знать, что каждый вызов, с которым он сталкивается, — это скала, которая может проломить ему голову. И мы видим, как они с жалостью рассказывают ему, что он не должен разбивать голову, а его благополучие заключается в том, чтобы склониться⁵⁰.

Соппротивление существует, чтобы человек почувствовал свою человечность⁵¹.

Вы не величина, которой можно пренебречь, вы — сила и воля⁵².

В своих размышлениях М.Х. Фадлалла действует по принципу, предложенному А. Грамши, — о необходимости подорвать гегемонию. Как пишет в статье о марксизме в международных отношениях Г.А. Дробот, «самый эффективный способ воздействия — неустанное повторение одних и тех же утверждений, чтобы к ним привыкли и стали принимать не разумом, а на веру»⁵³. Когда «культура сопротивления» станет общим местом для многих людей в Ливане и за его пределами, то можно говорить об обретении исламским сообществом силы на международной арене. Перефразируя на конструктивистский язык, это случится, когда международное исламское сопротивление сможет не только формулировать социальные значения, но и обладать способностью воспроизводить их на практике, то есть обладать нематериальной силой в международных отношениях. Такой силой, например, на данный момент обладает «логика поражения», упоминавшаяся выше. Такое внимание идеям и их применению в реальности, по М.Х. Фадлалле, представляет собой «динамичный ислам».

То, что мы излагаем, — это идея, которая движется вместе с остальными идеями; идея, которая не живет в мечети и не загоняет человека в свои рамки так, что ему запрещено сталкиваться с действительностью, слышать и видеть. Эта движущаяся идея создает целостную личность на основе веры и распространяется на все сфе-

50. FaḍlAllāh, Sa'īd Muḥammad Ḥusayn (2000) *Irādāt al-qūwah: Jihād al-Muqāwamah fī Khuṭab Samāḥat Āyat Allāh al-'Uẓmā Sa'īd Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh*, p. 30.

51. Ibid., p. 34.

52. Ibid., p. 35.

53. Дробот Г.А. Марксизм в теории международных отношений: история, зарубежная и отечественная школы // Социально-гуманитарные знания. 2014. № 6. С. 65.

ры жизни, чтобы придать смысл всему и не оставить пустоты, которая нуждается в том, чтобы ее заполнил кто-то другой⁵⁴.

Нужно подчеркнуть, что концепции М. Х. Фадлаллы спустя более 10 лет после его смерти явно прослеживаются в риторике шиитских региональных организаций, ассоциирующих себя с «исламским сопротивлением».

Подводя итог, отметим, что в понимании силы М. Х. Фадлаллой есть практическая и нормативная сторона. Практическая заключается в объяснении существующего порядка и обосновании идей «сопротивления» этому порядку на уровне индивида, общества и государства. Эта риторика была свойственна шиитскому «возрождению» 1960–70 х гг. и использует его ключевые понятия. Он также активно заимствует понятия из светских теорий, пытаясь говорить, по существу, на одном с ними языке и понятие силы использовать максимально широко, как его понимают и реалисты, и конструктивисты. При этом ливанский контекст наложил свой отпечаток на Фадлаллу в виде экуменизма, непротиворечия между отдельными направлениями ислама, мусульманского единства, диалога, а также идеи подвижного и динамичного ислама. Такой ислам должен стать одновременно и всеобъемлющей программой, и «состоянием» (*al-ḥālāh*) для общества. Нормативная сторона его идей отражает его статус человека религии, *марджа ат-таклид* и *аятоллы*, он развивает идеи шиитского *усулизма* о необходимости лидерства улемов, факихов. Ислам представляется ему всеобъемлющим набором правил, которые регулируют человеческие отношения на всех уровнях. Здесь обнаруживается сходство с деонтологическим подходом к этике международных отношений, характерным для либеральной теории и ее представлений об универсальной морали, и противоречие с консеквенциалистскими или утилитарными теориями, например реализмом, который критерием эффективности действия видит рациональный интерес. С точки зрения М. Х. Фадлаллы, построение международных отношений хотя бы в мусульманских регионах на основе исламских принципов приведет к более или менее справедливому распределению сил и включению исламских стран в международную систему на равных.

54. FaḍlAllāh, Sa'īd Muḥammad Ḥusayn (2000) *Irādat al-qūwah: Jihād al-Muqāwamah fi Khuṭab Samāḥat Āyat Allāh al-'Uẓmā Sa'īd Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh*, p. 38.

Библиография / References

- Дробот Г.А. Марксизм в теории международных отношений: история, зарубежная и отечественная школы // Социально-гуманитарные знания. 2014. № 6. С. 61–83.
- Васильцов К.С. Дар ал-ислам / дар ал-харб: категории пространства в средневековом исламе // Исламоведение. 2020. Т. 11, № 3. С. 69–80.
- Abisaab, R.J. and Abisaab, M. (2014). *The Shi'ites of Lebanon: Modernism, Communism, and Hizbullah's Islamists*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Abrahamian, E. (1993) *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California.
- Abo-Kazleh, M. (2006) "Rethinking International Relations Theory in Islam: Toward a More Adequate Approach", *Alternatives: Turkish Journal of International Relations* 5(4): 41–56.
- Acharya, A. and Buzan, B. (eds) (2010) *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*. N.Y.: Routledge.
- Acharya, A. (2019). "Why International Ethics Will Survive the Crisis of the Liberal International Order", *SAIS Review of International Affairs* 39(1): 5–20.
- Baroudi, S.E. (2013) "Islamist Perspectives on International Relations: The Discourse of Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah (1935–2010)", *Middle Eastern Studies* 49(1): 107–133.
- Baroudi, S.E. (2015) "The Islamic Realism of Sheikh Yusuf Qaradawi (1926–) and Sayyid Mohammad Hussein Fadlallah (1935–2010)", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 43(1): 94–114.
- Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. N.J.: Princeton University Press.
- El-Husseini, R. (2008) "Women, Work, and Political Participation in Lebanese Shia Contemporary Thought: The Writings of Ayatollahs Fadlallah and Shams al-Din", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28(2): 273–282.
- FaḍlAllāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (2003) *Al-Islām wa-manṭiq al-qūwah*. Bayrut: Dār al-Malāk.
- FaḍlAllāh, Sa'īd Muḥammad Ḥusayn (2000) *Irādat al-qūwah: Jihād al-Muqāwamah fī Khuṭab Samāḥat Āyat Allāh al-'Uẓmā* Sa'īd Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. Bayrūt: Dār al-Malāk.
- FaḍlAllāh, Sa'īd Muḥammad Ḥusayn (1997) *Hiwārāt fī al-Fikr wa-al-Siyāsah wa-al-Ijtimā'*. Bayrūt: Dār al-Malāk [https://sayedfadlullah.com/article/1239, accessed on 12.12.2022].
- Mauriello, R., Marandi, S.M. (2016) "Oppressors and Oppressed Reconsidered: A Shi'itologic Perspective on the Islamic Republic of Iran and Hezbollah's Outlook on International Relations", in Abdelkader, D., Adiong, N.M., Mauriello, R. (eds) *Islam and International Relations*. Palgrave Macmillan, London.
- Menghini, P. (2022) "Muhammad Baqir al-Sadr and Epistemic Decolonisation: al-Tafsir al-Mawdu'i, the Islamic Alternative in Iqtisaduna and the Struggle for Cultural Hegemony", *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies* 1(2): 83–103.
- Saade, B. (2016) *Hizbullah and the Politics of Remembrance: Writing the Lebanese Nation*. N.Y.: Cambridge University Press.

- al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir (1981) *Iqtisādunā: Dirāstu Mawḏū'iyah Tatanāwalu bi-al-Naqd wa-al-Baḥṭh al-Madhāhib al-Iqtisādīyah lil-Mārksīyah al-Ra'smālīyah wa-al-Islām fī Ususuhā al-Fikrīyah wa Tafāṣīlhā*. al-Ṭab'ah al-Rābi'ah 'ashar. Bayrūt: Dār al-Ta'āruf lil-Maṭbū'āt.
- Sankari, J. (2005) *Fadlallah: The Making of a Radical Shi'ite Leader*. London: SAQI.
- Seckinelgin, H. and Shinoda, H. (2001) *Ethics and International Relations*. London: Palgrave Macmillan.
- Sheikh, F. (2016) *Islam and International Relations: Exploring Community and the Limits of Universalism*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Speidl, B. (2017). "The Rhetoric of Power in Muhammad Husayn Fadlallah's al-Islam wa-mantiq al-quwwa", in Shadi, H. (ed.) *Islamic Peace Ethics: Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, pp. 205–225. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Tadjbakhsh, S. (2010) "International Relation Theory and the Islamic Worldview", in Acharya, A. and Buzan, B. (eds) *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*. N.Y.: Routledge.