

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

З. И. Асдин

АРАБЫ

В ЖЕРНОВАХ

МОДЕРНИЗАЦИИ

VA
752
9025
УИИОН

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

808

X
З. И. Левин

АРАБЫ В ЖЕРНОВАХ МОДЕРНИЗАЦИИ

Москва

2016

3-й экз. (2-й экземпляр)

УДК 93
ББК 63.3(5)
Л36



Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт научной информации по
общественным наукам РАН

10
84

Левин З. И.

Л36 Арабы в жерновах модернизации / Институт
востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2016. – 146 с.
ISBN 978-5-89282-703-4

В предлагаемых читателю очерках автор сформулировал свое представление о том, как человек традиционного общества становится современной личностью, каковы системные механизмы взаимодействия традиционного и современного начала в восточном сознании.

Рассматриваются, в частности, проблемы арабской интеллигенции, феномен «арабской весны», сравнительная характеристика классиков новоарабской литературы ливанца Амина Рейхани и египтянина Тахи Хусейна, судьба идеологии «арабского национализма».

УДК 93
ББК 63.3(5)

ISBN 978-5-89282-703-4

© Институт востоковедения РАН, 2016
© Левин З. И., 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
ЧАСТЬ 1. МОДЕРНИЗАЦИЯ АРАБСКОГО ОБЩЕСТВА В СИСТЕМНОМ ОТНОШЕНИИ	
О концепции структурно-функциональных триад	5
Восточный социум и модернизация	15
Восток: традиции и современность	25
Системные параметры религиозной общины	29
ЧАСТЬ 2. СТРАНИЦЫ ИЗ КНИГИ ЖИЗНИ	
Ислам в век модернизации	37
Арабское просветительство как функция форсированной модернизации	47
Арабская интеллигенция.....	55
Арабский мир глазами арабов: Амин ар-Рейхани и Таха Хусейн	68
<i>Западники</i>	71
<i>Просветители</i>	75
<i>«Сокрушитель основ» и «мятежный азхарит»</i>	78
<i>Общественный идеал</i>	83
<i>Дорога к цели</i>	86
Судьба арабского национализма.....	97
Феномен «арабской весны»	109
О природе радикал-исламизма	116
Проблема мультикультурализма и конфликтный потенциал диаспоры	131
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	140
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	145

ПРЕДИСЛОВИЕ

Модернизация Востока – это процесс и результат обновления, преобразований, ориентированных на высший для своего времени уровень технологий и соответствующих ему общественных отношений. Это – процесс и результат эмансипации восточного общества. Можно с большой вероятностью заключить, что все феномены современной жизни Востока – это наследие переходной эпохи, когда новое еще не одолело сопротивления сил старого, когда динамика современности, преодолевая инерцию жизни традиционного общества, порождает в нем причудливые формы сочетания нового и старого.

Я много лет пытаюсь понять, как человек традиционного общества становится современной личностью, каковы системные механизмы взаимодействия традиционного и современного начала в восточном сознании.

Предлагаемый вниманию читателя сборник очерков – приложение к книге «Восток: модернизация в человеческом измерении», изданной в 2011 году – возможно, содержит в чем-то новый взгляд на явления арабской жизни. Данное издание – попытка сформулировать сущность затронутых автором проблем, проследить тенденции, не вдаваясь в детали, подчеркнуть последствия модернизации для арабов. А поскольку тематически разные очерки связаны сущностным единством, постольку читателю придется мириться с неизбежными смысловыми повторами общих для них авторских рассуждений.

ЧАСТЬ 1

МОДЕРНИЗАЦИЯ АРАБСКОГО ОБЩЕСТВА В СИСТЕМНОМ ОТНОШЕНИИ

О концепции структурно-функциональных триад

Общественное развитие есть результат борьбы нового и старого: укоренения новых механизмов адаптации и вытеснения старых, неэффективных или малоэффективных. Все существенные перемены в обществе сопряжены с изменением состояния общественного сознания, которое играет столь же важную роль, как и структурные элементы, и его воздействие на общественное бытие не менее значимо, чем воздействие на него общественного бытия.

При изучении живых объектов, для которых характерна адаптивность, устойчивое функционирование в неустойчивой среде – объектов органического мира и социальной сферы – приходится иметь дело с множеством параметров. Нередко исследователь сталкивается с внешне сходными, а по существу разными явлениями, и вторичное принимается за первопричину, что мешает установить подлинную цепь причинно-следственных связей и понять, почему явление такое, а не иное. Кроме того, объективность исследования всегда относительна, поскольку мера объективности зависит от того, как законы бытия преломляются в личностном сознании исследователя. Этим обусловлен отбор фактов доказательной базы, которые могут

толковаться по-разному и которые часто лишь что-то показывают, но не доказывают, а порою искажают истину в интерпретации наблюдателя. «Если отбор событий проводится тенденциозно, – замечает логик Александр Зиновьев (а обычно так и делается), – совокупность истинных суждений как целое оказывается ложным образом реальности как целого» (цит. по: СМ. 2005. № 2. С. 86). Так что зачастую мы имеем представление о феноменах и закономерностях их актуализации, но мало знаем о принципах организации и протекании порождающих их процессов.

Ученый мир признает, что живой объект – это система, то есть совокупность связанных между собой дискретных элементов, обладающая принципиально иными свойствами по сравнению с ее составляющими элементами и их сочетаниями. Но во многом остается нерешенным вопрос о том, как появляется в системе принципиально иное свойство?

Естествоиспытатели и философы еще в Новое время, как правило, относили факт появления этого нового к происходящему по воле Творца, мирового духа, к проявлению Его воли, к активности «живой силы», то есть некоего нематериального начала, определившего цель существования объекта, управляющего его функционированием, наделившего его определенным качеством. Это, казалось бы, объясняло все, но закрывало путь к познанию принципов и механизмов функционирования и соответственно формирования интегральной целостности объектов живой природы. Все еще, в частности, нет четкого представления о том, каков механизм возникновения поведенческих реакций человека и коллектива. Потому что между структурой и функцией в живом объекте нет однозначного соответствия, и в его бытии «после» далеко не всегда означает «следовательно»: в разных ситуациях он ведет себя по-разному. А между тем многие исследователи все еще подчас заняты поиском однозначного соответствия между структурными элементами и элементарными процедурами системного функционирования.

Системный подход позволяет исследователю подойти к решению вопроса о принципах и механизмах функционирования

живого объекта, выделить то, что равно присуще всем без исключения объектам органического мира и социальной сферы, обладающим свойствами адаптации, целостности, не будучи связанным спецификой жизнедеятельности конкретного объекта. Не говоря уже о том, что применение системного подхода существенно ограничивает тенденциозность интерпретатора фактов и открывает возможность выбрать оптимальное направление поиска истины.

Я снова и снова обращаю внимание читателя на эвристический потенциал логически-методологической концепции структурно-функциональных триад (СФТ), разработанной в 80-х годах прошлого века сотрудниками кафедры Высшей нервной деятельности МГУ Ириной Веселаго и Мариной Левиной при исследовании связей между структурой и функцией в объекте, когда отсутствует прямая, структурно закрепленная связь между ними. Данная концепция, на мой взгляд, позволяет рассматривать органическую и социальную систему в ее целостности и динамике.

Как и всякая другая теория, она имеет свою аксиоматику, дающую представление о важнейших свойствах главных понятий, фигурирующих как абстракция, понятийный аппарат и систему доказательств, основанную на предложенной аксиоматике и определениях.

Согласно концепции СФТ, объекты органической природы и социальной сферы – это класс образований, обладающих типологически заданной *структурой* – пространственной организацией дискретных элементов (блоков) и связей между ними, определяющий норму реакции, потенциал возможностей *результативного функционирования системы*, направленного на самосохранение, и *активатором* – диффузным продуктом работы блоков, регулятором внутрисистемных процессов, обеспечивающим включение в них блоков, жестко не связанных между собой. Совокупный продукт их работы составляет внутреннюю *среду системы*.

Структура, функциональность и активатор нераздельны в кольце взаимозависимости.

Целостность системы, обладающей такой «триадой», ее адаптивность обеспечиваются самой совокупностью протекающих в ней *процессов*. Причем внешняя среда значима для объекта лишь постольку, поскольку он способен реагировать на ее изменения. Потенциал адаптивности системы ограничен ее типологически заданной структурой.

Элементы триады нераздельны в кольце взаимозависимости. Такова аксиоматика концепции структурно-функциональных триад.

Понятие активатора – ключевое в концепции СФТ, принципиально отличающее ее от других концепций системного подхода. Общеизвестно, что в органической и социальной системе постоянно происходит структурная перестройка в ответ на внешнее воздействие. Но в отличие от технических систем, работа которых регулируется блоком *управления*, в самой системе либо вне ее, функционирование живой системы есть результат самоорганизации как следствие изменений ее состояния в ходе функционирования.

Активатор – это, повторюсь, *диффузная* составляющая внутренней среды системы, насыщенной продуктами работы всей совокупности блоков, несводимая к продукту работы какого-то одного или группы блоков. Это – жидкостные среды (кровь, носитель продуктов работы многих внутренних органов – желез внутренней секреции, органов дыхания, пищеварения и т.п.) в животном организме. Это спрос и предложение на рынке. Это деньги, денежные инструменты и институты как всеобщий эквивалент товарного производства. Это коллективное (в пределе – общественное) сознание – психическое отражение в обществе его собственного бытия, всего спектра *взаимодействия личностных и коллективных интересов, представления социума о себе и окружающем мире*, системная функция которого состоит в поддержании существующего состояния общественных отношений и формировании адаптивного функционирования общества.

Несколько слов о генезисе активатора. Согласно концепции СФТ, в основе всех систем органической и социальной природы

лежит популяция – совокупность элементов *одного* вида, одинаково реагирующих на внешний вызов. Это предопределяет образование однородной внутренней среды и, соответственно, однородного активатора. При взаимодействии *разных* популяций, обладающих своей спецификой, образуются гетерогенные структуры с *неоднородной* внутренней средой и *неоднородным* активатором.

Главная особенность активатора состоит в том, что это – диффузный, безадресный, равнодоступный *всем* элементам структуры, нейтральный по отношению к ним, как и к результатам системных процессов, фактор. *Неоднородность* активатора обусловлена самой его природой как совокупности диффузного продукта работы неоднородных блоков и *неустойчивого состояния* вследствие того, что блоки – одни чаще, другие реже – участвуют в системных процессах. В результате постоянно меняется соотношение продуктов их работы в активаторе.

Диффузная природа, неоднородность и неустойчивость состояния активатора создают условия для перевода статике и дискретности структуры в динамику и непрерывность функционирования в меняющейся среде, связывая в «рабочую цепочку» процесса блоки, друг с другом не связанные.

Как же происходит образование механизмов реагирования, согласованного функционирования блоков? Живая система, повторяюсь, существует во взаимодействии с внешней средой, реагируя на воздействия, адекватные ее потенциалу адаптивности. На них предсказуемо реагируют уже существующие в системе механизмы, состоящие из элементов, связанных жесткой однонаправленной и локализованной связью, действующие по схеме «сигнал – ответ», подобно безусловному рефлексу. В отсутствие таковых образование механизма реагирования происходит при посредстве активатора по принципу домино: поступивший в систему сигнал принимает блок, способный *его принять*, инициируя образование процесса по *единственно возможному при данном состоянии активатора (!) алгоритму*, диффузный продукт его работы активировывает блок, готовый принять сигнал об изменении состояния активатора, результат работы которого, в

свою очередь, становится сигналом для включения в процесс следующего блока и т.д. В качестве составляющей *механизма* реагирования используется потенциал внутренней среды (в обществе – культуры в самом широком смысле слова), а также не противоречащие системе элементы внешнего мира, что составляет сущность развития системы.

Из этого следует, во всяком случае, что *на данный сигнал при данном состоянии активатора существует один и только один алгоритм* процесса реагирования системы на конкретное обстоятельство. Иначе говоря, алгоритм процесса зависит от состояния активатора (а значит, и состояния системы) *на предшествующий* поступлению сигнала момент: состояние активатора подобно навигатору, указывающему адекватный путь образования механизма реагирования на известное воздействие. Поэтому малоуспешны попытки эмансипировать личность традиционного общества в неизменных условиях жизни традиционного общества.

Процессы реагирования на долговременное однонаправленное воздействие сопровождаются появлением в системе новых стабильных структурно-функциональных блоков. Это меняет качественную характеристику системы. Чем больше таких механизмов, тем выше ее способность адекватно отвечать на *«знакомые»* воздействия среды, тем меньше нужды в организующей внутрисистемный процесс роли активатора. По мере того как адаптивность системы, ее норма реакции, то есть предел возможных структурных перестроек, необходимых для реагирования на воздействие, падает, становится менее значимой и роль активатора, который только и делает перестройку возможной. Так, в жестко организованном обществе, где действуют раз сложившиеся механизмы общественной жизни, активатор, по существу, сам превращается в структурный блок системы. Он участвует в процессах поддержания существующего порядка вещей, но неспособен организовать перестройку системы для реагирования на *«незнакомый»* вызов потому, что в такой ригидной системе отсутствуют блоки, необходимые для образования соответствующих системных процессов. То же происходит, когда

отсутствует необходимость в структурной перестройке, когда развитие замедляется или прекращается вовсе в отсутствие необходимости приспосабливаться к переменам, формировать новые механизмы реагирования на внешние воздействия. Предельно стабильным является, к примеру, строй жизни некоторых племен Индонезии, Африки, Южной Америки. Они живут, как жили их далекие предки, пользуясь набором приспособительных механизмов, раз сложившимся в условиях практически неизменной среды обитания: первобытная культура не нуждалась в стимулах «самодвижения», она была не способна к самодвижению (см., например: Восток. 2010. № 2. С. 36).

На разных стадиях развития системы активатор, неизменно выполняя системную функцию пассивного регулятора внутрисистемных процессов, парадоксально играет разную роль. На *стадии образования, структурирования системы происходит* накопление структурно-функциональных блоков и формирование внутренней среды. Так, в качестве *системообразующего* фактора религия как форма общественного сознания (активатор) сформулировала и закрепила основные принципы общественных отношений, а деньги стали фактором интеграции дифференцированных элементов общества как активатор сферы экономических интересов, обеспечивая возможность эквивалентного обмена.

В *зрелой системе* стабильный сложившийся активатор, в силу пассивного своего характера фактически *поддерживая все протекающие в системе процессы*, тем самым объективно поддерживает относительную стабильность ее функционирования – реагирования на изменение внешней среды.

На *стадии упадка* опять же в силу нейтральной своей природы активатор объективно сохраняет условия, породившие упадок. Разрушение активатора приводит к гибели системы.

Таковы основные положения концепции структурно-функциональных триад. Следует оговориться насчет возможности применения методологии СФТ: носящие общие для некоторых классов явлений принципы теории не всегда могут быть использованы напрямую в отдельных конкретных случаях, по-

добно тому, как законы Кеплера неприменимы для объяснения конкретных случаев проявления законов тяготения в обыденной жизни людей. Для их рассмотрения довольно методов и инструментария специальных дисциплин (О концепции структурно-функциональных триад см.: Веселаго, Левина. С. 275–301; Левин 2001; Левин 2007; Левин 2011).

Согласно концепции СФТ, общество – это система. Его «триаду» составляет совокупность социальных слоев, групп и связей между ними (*структура*), способность к адаптивному функционированию как форма существования и активатор – носитель обобщенной информации о состоянии общества в преломлении сквозь призму коллективного, в пределе – общественного сознания, которое, в частности, формирует общественные отношения в секторе, не регламентируемом правовыми институтами. Внутренняя среда – культура, результат функционирования блоков, *совокупность продуктов материального и духовного производства*, участвующая в процессах общественного бытия. Специфика внутренней среды определяет форму функционирования общественной системы.

У общества нет целеполагания: оно существует, поскольку существует в режиме приспособления к меняющимся обстоятельствам среды обитания. Его адаптивность обеспечивается совокупностью *процессов*, сформированных при участии активатора, – коллективного (общественного) сознания.

В свете концепции СФТ особое значение при исследовании социальных проблем приобретает *системная* характеристика общественного сознания. Это продукт и регулятор общественного бытия. Оно обладает качествами, не присущими ни одной группе, ни одному человеку в отдельности, но хранит в превращенном виде основные черты их ментальности. Причем, будучи продуктом взаимодействия группового и личностного сознания, его влияние преломляется в групповом и в индивидуальном менталитете. Пока не было общества – «отделившейся от природы части материального мира», «совокупности исторически сложившихся форм совместной деятельности людей» – зрелого общественного сознания не было. Оно порождено взаимообу-

словленностью в сопоставлении, взаимоотторжении и взаимопроникновении взглядов и представлений, в которых осознается отношение индивидов и социальных микро- и макрогрупп друг к другу, к действительности вообще, в том числе, добавим, к изменению состояния среды.

Социум, контактируя с социальной средой, волей-неволей может оказаться в орбите системы более высокого уровня, и тогда ему становятся доступными приспособительные механизмы последнего, адекватные его структурным возможностям. Так, к примеру, никакого успеха не имели французские социалисты, последователи К. Сен-Симона, поселившиеся в XIX веке в Египте, чтобы воплотить в жизнь свои теории. Феодальное общество, уже вовлеченное в систему мирового капиталистического рынка, еще не было готово принять европейскую интерпретацию социалистической идеи, зато инженерные таланты социалистов нашли применение в реализации планов египетского паши-реформатора Мухаммада Али.

Из концепта «структурно-функциональных триад» следует также, что общественное сознание в качестве общесистемного активатора полностью отражает неоднородный характер социального пространства и представление социума о себе самом и окружающем мире. Вместе с тем общественное сознание организует реакцию общества на воздействие среды, что обеспечивает его целостность, выполняя функцию внутрисистемного управления, регулятора общественной жизни, дирижера в оркестре социальных актеров.

Так что в социальных процессах общественное сознание играет столь же важную роль, как и структурные элементы, и его воздействие на общественное бытие не менее значимо, чем воздействие на него общественного бытия.

Из сказанного вытекает, во всяком случае, следующее:

- общественное развитие есть результат борьбы «нового» и «старого»: укоренения новых механизмов адаптации и вытеснения старых, неэффективных или малоэффективных;
- внешняя среда значима для общества лишь постольку, поскольку оно в состоянии реагировать на ее изменения. Причем

внешняя среда обуславливает вектор, а внутренняя (культура) – способ существования общества;

– общественное сознание как квинтэссенция диффузных регуляторов внутрисистемных процессов в обществе есть результат столкновения индивидуальных, групповых и коллективных взглядов и представлений. Это не суммарное выражение настроений и представлений социальных групп, тем более индивидов: оно обладает качеством, не присущим ни одной группе, ни одному человеку в отдельности, но его влияние преломляется в групповом (коллективном) и в индивидуальном менталитете;

– коллективное (общественное) сознание обладает высокой инерционностью: осознание нового для человека и коллектива явления или нового аспекта известного явления обычно запаздывает по отношению к его объективизации;

– коллективное (общественное) сознание в то же время обладает высокой степенью самостоятельности относительно структуры данного социума, что, в частности, порождает известный феномен воображаемого «опережения» общественного бытия общественным сознанием;

– все существенные перемены в обществе сопряжены с изменением состояния общественного сознания, которое играет столь же важную роль, как и его структурные элементы, и его воздействие на общественное бытие не менее значимо, чем воздействие на него общественного бытия.

Восточный социум и модернизация

В динамике модернизации и глобализации мало-помалу формируется культурный синтез с доминантой западных ценностей.

Социально-экономическая траектория развития Востока в индустриальную эпоху (век модернизации) – это переход из средневековья в современность, от аграрного общества к индустриальному, превращение стран Востока в структурный блок мировой системы капиталистического хозяйства и соответствующие сдвиги в общественном и личностном сознании. Что такое модернизация восточного общества Нового и Новейшего времени – общепринятого представления о содержании этого понятия нет. Для одних это означает прежде всего вестернизацию, для других – индустриализацию, урбанизацию. Исследователи акцентируют внимание на таких атрибутах модернизации, как секуляризация национальной власти, дифференциация функций социальных, государственных и гражданских структур, повышение уровня политической активности населения, рационализация во всех областях социального действия и т.п.

Впрочем, в конечном счете все сходится на том, что модернизация Востока – это процесс и результат накопления в традиционном восточном обществе структурных элементов индустриального общества. Это – сущностная характеристика духа эпохи, ее внутреннего единства в современной восточной версии.

В разных условиях бытия в каждом обществе исторически складывалась своя совокупность механизмов адаптации, своя культура как совокупный продукт материального и духовного производства. Но социум – открытая система. Общение между народами носит диалоговый характер. Так что в культурном наследии каждого народа можно обнаружить следы влияния народов, с которыми его сводила судьба.

Китайцы утилизировали индийский буддизм, японцы во многом переняли китайскую культуру, конфуцианство. С Востока на Запад пришло христианство. Мусульмане многим обязаны иудаизму, христианству, индуизму и греческой философии. Благодаря арабам Европа смогла познакомиться с Аристотелем, греческой философией вообще.

Новое как следствие межкультурного взаимодействия народов появляется в их жизни в результате спонтанного заимствования или навязанного чуждого обществу новшества. Оно включается в существующие механизмы функционирования социума часто в синтезированной, симбиотической форме, существует наряду со старым, зачастую со временем становится традицией. При этом нечто заурядное в одном обществе порою становится жизненно важным в другом, и наоборот. В Японии заимствованные элементы, подчеркивает Владимир Алпатов, укоренились и живут самостоятельной жизнью, часто меняясь до неузнаваемости (см.: Алпатов. С. 103).

Заимствование присуще социуму как инструмент пополнения потенциала адаптации, причем объекты заимствования оцениваются по критерию полезности – народы перенимают то, что не противоречит традициям, привычному для них образу жизни, прежде всего оружие, предметы домашнего обихода, орудия производства.

Возможность заимствования зависит в конечном счете от способности социума «переварить» новшество. При этом новое воспринимается обычно сквозь призму сложившихся в обществе представлений и опыта, ибо нет у общества иного критерия пользы от нововведения. Это означает, что заимствование как таковое особенно продуктивно при взаимодействии обществ, находящихся на одном уровне социально-экономического развития, обладающих типологически близкой культурой. Чем больше общего в совокупности механизмов адаптации взаимодействующих общественных систем, тем, как правило, проще заимствование. И наоборот, чем больше разделяющая их дистанция, особенно в области духовной культуры, общественного сознания, тем труднее усвоение нового.

Словом, в мире происходит постоянное изменение соотношения локального, регионального, национального и интернационального; его вектор – интеграция мира людей, универсализация социально-экономической и социально культурной сфер жизни. Уровень мировой цивилизации обусловлен в итоге совокупной деятельностью человечества, но и сам этот уровень, в свою очередь, определяет основные черты характерной для своего времени личности.

Такой спонтанный, стихийный имитационный процесс заимствований получает ускорение по мере расширения и интенсификации контактов между народами и развития информационных технологий.

Что же касается навязанных социуму новшеств (преимущественно социально-политической и культурной природы), то они, как правило, внедряются силой обстоятельств. Может быть, особенно показательна в этом отношении история модернизации Востока колониальной эпохи.

Восток не был готов принять новшества такого рода «в чистом виде»: пришедшее извне, чужое и непонятное, люди встречают протестом, в лучшем случае относятся к нему с опаской.

Но не только это. Во-первых, каждая восточная культура имеет свой порог возможной аккультурации – и отбора того, без чего она сохраняет своеобразие, и свои возможности усвоения нового. А во-вторых, планетарная стандартизация и унификация в мире духовной культуры имеет предел. Хотя в общении между народами наряду с взаимообогащением культур происходит размывание ядра автохтонной культуры, ассимиляция, синтез как слияние восточной и западной культур, маловероятна, пока существуют этнокультурные материки.

Модернизация на Востоке как целеполагание – феномен эпохи структуризации индустриального общества. С одной стороны, это побочный продукт колониализма (напомню замечание Карла Маркса об Англии как «бессознательном орудии истории», о ее двойкой – разрушительной и созидательной – миссии, в частности заложить материальную основу западного общества в Азии) (Маркс–Энгельс. Т. 9. С. 136), а с другой – часть прово-

димой суверенными монархами политики самозащиты, «самоусиления».

В отличие от спонтанных заимствований, которые никогда не конвертируются в осмысленный и последовательный процесс, реформы модернизации в восточных монархиях – это ограниченные реформы охранительного типа, порожденные военно-финансовой необходимостью. Преобразования касались прежде всего вооруженных сил и связанных с ними структур в рамках возможностей традиционного общества традиционными методами, преодолевая сопротивление архаичных институтов. Реформам предшествовал период осмысления продвинутой феодально-бюрократической элитой собственного бытия в зеркале европейской современности.

Отношение Востока к Европе менялось. В позднем Средневековье и в предмодернизационный период Восток не испытывал ни желания, ни необходимости подражать Западу. Не чураясь заимствований, Восток решительно отвергал вестернизацию. Но во второй половине XIX столетия Западная Европа с ее военной мощью, достижениями в области материального производства, народного образования становится для Востока образцом для подражания. Однако европейцы пришли как завоеватели, а не только как носители высокой цивилизации. И до сих пор отношения между Востоком и Западом отмечены смешанным чувством восхищения и недоверия.

Западная Европа проходила путь из Средневековья в современность в течение нескольких столетий спонтанного развития, по существу непрерывных преобразований, в основном последовательно и своевременно решая проблемы каждого этапа развития европейского общества. При этом во взаимодействии однотипных западноевропейских социумов происходила постепенная гармонизация состояний социально-экономической структуры и общественного сознания. Не то – Восток. Процесс социально-экономической перестройки и сдвиги в умственном развитии происходили на Востоке в результате *форсированной*, ускоренной, модернизации во взаимодействии обществ, нахо-

дящихся на разных ступенях социально-экономического развития, под напором внешних сил.

В отличие от спонтанных заимствований, когда новое стихийно и органично входит в жизнь общества, в отличие от реформ «самоусиления» в феодальных монархиях, когда новое внедрялось ради *сохранения* основы традиционных социальных отношений, форсированная модернизация связана с *разрушением* тех механизмов, институтов, жизненных укладов, которые служат помехой внедрению нового. Европейские административные нормы, элементы социально-экономических отношений, современные технологии и организация производства внедрялись принудительно.

Если реформы восточных монархий были вызваны структурным кризисом традиционного общества, то форсированная модернизация, породив существенную асинхронность и диспропорцию перемен, сама создавала кризис: темпы развития в технико-технологической сфере существенно отличались от темпов перемен в тех областях, которые были мало затронуты модернизацией. Возникла социоэкономическая и социокультурная многоукладность, отмеченная непротиворечивым сосуществованием современных и традиционных институтов. Можно утверждать, что *едва ли не все феномены современной жизни Востока, так или иначе, отмечены метой форсированной модернизации*, следствием нарушения характерных для традиционного общества процессов в результате вторжения в его жизнь чуждых ему регуляторов и механизмов индустриального, а теперь уже и постиндустриального общества. *Когда динамика современности, преодолевая инерцию социально-экономической отсталости традиционного общества, проявляется в нем в причудливых формах сочетания «нового» и «старого».*

Модернизация Востока охватывала не все области общественной жизни и не все слои населения в равной степени.

В первую очередь модернизация меняет мировосприятие и поведение человека. Рвутся (особенно быстро в век глобализации) его отношения с привычным кругом общения, происходит пересмотр традиционных социокультурных критериев, утрачи-

вает определенность понятие национального и культурного единства, гражданской солидарности людей.

Не ново сказать, что европейский колониализм «разбудил Азию». Были поколеблены основы традиционных отношений, делаются попытки модернизировать социальные установки традиционных религиозных доктрин, признана необходимость общественных преобразований. У восточной интеллигенции современной формации до Второй мировой войны получил распространение просвещенческий подход к решению политических и социальных проблем. В просвещении народа, в конституции и парламентаризме, в постепенных реформах передовые мыслители своего времени видели путь к прогрессу. Уже к началу XX века в сознании восточной интеллигенции произошел некоторый сдвиг – от абсолютизации власти монарха к идее служения интересам национального государства и общества, от представления о незыблемости патриархально-клиентельной системы общественных связей к их более демократичным формам. Общественные проблемы, которые еще недавно интересовали одну лишь интеллектуальную элиту, становятся объектом внимания, во всяком случае, образованной активной части горожан.

Новое и старое сосуществовали в условиях доминанты традиционализма, что порождало своеобразные симбиотические формы общественных отношений и общественного сознания. Арабское общество во многом оставалось во власти традиционализма, и широкой общественной потребности в модернизации, по сути дела, не было. Однако появилась узкая прослойка образованных на современный лад людей, обученных европейскими учителями по европейским учебникам за границей или на родине, приобщенных к европейской культуре.

Под просвещающим влиянием мирового рынка, демонстрационного эффекта, европейских либерально-демократических идей, национально-освободительного движения, мировых войн, демократизации образования и т.п. происходила эмансипация и политизация восточного общества.

Порожденная европейским экспансионизмом модернизация имела следствием сближение Востока с евро-атлантическим миром в технико-технологическом и культурном отношении, способствовала расширению и интенсификации межгосударственных и личностных контактов, относительному повышению жизненного уровня населения, появлению новых потребностей и росту потребления. Внедрение и развитие на Востоке современных производств и инфраструктуры требовало нового профессионализма, нового уровня образованности, новых форм общественных отношений. В каждом регионе, в каждой стране модернизация отличалась (отличается) своими особенностями, связанными как с характером отношений с Западом, так и цивилизационной спецификой стран Востока. Специфичные условия модернизации сложились и в арабском мире. Специфика эта есть прежде всего следствие *сочетания уникальной географической близости арабских стран к Европе и уникальных особенностей ислама*.

Арабы пережили общие для Востока трудности модернизации, прежде всего из-за географического положения арабских стран в непосредственной близости к Западной Европе. Отношения арабов с Европой, отмечены преимущественно враждебностью и взаимным недоверием. Это изначально было связано с противостоянием возникшего на Ближнем Востоке, где зародился ислам и компактно проживала основная масса мусульман, арабо-мусульманского халифата (VII–XIII вв.) и христианского Запада. Напомню о беспримерной многовековой истории Крестовых походов.

А между тем мусульманский Восток и Запад связаны нерасторжимыми узами. Хорошо известно, что в раннем Средневековье мусульманский мир был облучен светом иудео-христианской богословской и греческой философской мысли, а в позднем Средневековье арабо-мусульманская культура, в свою очередь, сыграла важную роль в становлении европейской цивилизации, обогатив ее, в частности, богатством греческого культурного наследия и арабо-мусульманской философии. В Новое время Запад показал и навязал Востоку путь современно-

го развития. Своеобразие модернизации арабского общества во многом, как упоминалось, обязано своеобразию ислама.

Власть ислама и пронизанных исламом традиций придает фантазмагорический характер процессам осовременивания арабского общества, порождая порою причудливые сочетания старого и нового в быте, общественной жизни, в сознании. Особенно потому, что ислам – это едва ли не единственная мировая религия подлинно тотального, всеобъемлющего типа в силу нераздельности в ней священного и мирского, религии и политики и провозглашенной конечности пророчеств явлением миру пророка Мухаммада. Можно даже сказать с известными оговорками, что современность у значительной части мусульман в силу пресловутой нераздельности преломляется в призме Корана.

Глобализация – наследница века модерна сделала общение между народами планетарным. Одновременно с процессом формирования глобального финансово-экономического пространства происходит интернационализация продуктов духовного производства при характерной для постмодерна индивидуализации и атомизации личности. Тем не менее ныне, в век глобализации мир, становясь все более взаимосвязанным и взаимозависимым, парадоксально остается расколотым, конфликтным и неравным. Логика рыночной экономики, борьбы за обладание ресурсами и капиталом в планетарном масштабе сопровождается кризисами. Мир делится на тех, кто пользуется, и тех, кто не может пользоваться благами глобализации.

В век глобализации мир национальных государств переживает начальную фазу структурирования планетарного финансово-экономического пространства, его преобразования в интегрированную хозяйственную систему. Наступило время революционных прорывов в области информационно-телекоммуникационных технологий, резко повысивших уровень глобальной транснациональной финансово-экономической активности, темп и масштабы интернационализации технико-технологического прогресса, потребностей и потребления. Одновременно происходит глобализация культурных ценностей,

социокультурных стандартов преимущественно в преломлении через призму западного восприятия, принципов организации системы образования, ставшей нормой общественной жизни. Востоку доступна вся совокупность достижений современной научной мысли.

В условиях глобализации, отмеченной беспрецедентным расширением масштабов перемен, модернизация большинства восточных обществ получила новое измерение: чрезвычайно возросли темпы *спонтанной*, органичной модернизации во всех областях жизни восточного общества, что очевидно, но вместе с тем существенно ограничены возможности проведения большинством национальных государств модернизации прежде всего в финансово-экономической сфере, что не менее очевидно. Подобно тому как коллектив формирует личность, ограничивая необходимость и возможность реализации ее природного потенциала и определяя ее общественный статус, так и глобализация формирует статус национального государства в мировом сообществе наций. Императивы глобализации при доминировании Запада обычно в конечном счете берут верх над национальным интересом. Национальные границы оказываются прозрачными для товаров, денег, техники, технологий, идей. В постколониальный период государства-нации все больше становятся блоками глобальной экономики и системы функционирования мирового капитала: колониальный и зависимый Восток, избавившись от колониального статуса, во многом остается зависимой периферией мирового экономического и геополитического пространства, не считая исключений (на Востоке появились центры силы, способные оспорить верховенство западных держав). Причем для маргиналов глобальной экономики предел возможностей *управляемой* модернизации едва ли не сводится к проблеме выживания во враждебном им мире.

* * *

Модернизация несла гибель старому и заложила основы нового социума на Востоке. Она ликвидировала маркеры феодальной эпохи и заложила основы современной организации производства и общественных отношений. Она меняет образ жизни и

образ мыслей людей. Она способствовала беспримерной интенсификации межгосударственных и личностных контактов, росту новой интеллигенции. Восточный социум в русле модернизации постепенно теряет былую интровертность, и ныне интернациональное все больше становится органичной частью национального.

К концу XIX века почти все мусульманские страны были колониями или зависимыми от Запада государствами. Вместе с тем они приобщались к современности. Форсированное вовлечение мусульманских стран в сферу влияния мирового капиталистического рынка и расширение связей с Европой имело для мусульманского мира революционизирующие последствия.

Контакт с Западом стимулировал формирование современного образа мыслей, политическую активность масс, кристаллизацию национального самосознания на Востоке и, в частности, осознание мусульманами своего униженного положения под властью иноверческого Запада.

Результатом модернизации стал безусловный прогресс в области материального производства, успехи здравоохранения и народного образования. Вовлечение широких слоев населения в процесс осовременивания вызвало цепную реакцию появления новых потребностей и потребления. Вместе с тем стал беспрецедентным разрыв в распределении национального богатства между социальными «низами» и «верхами»; в большинстве стран Востока происходит прогрессирующее разорение деревни, безработица стала хроническим социальным недугом.

Модернизация и глобализация сопровождаются мощной военной, политической, культурной экспансией Запада. Растут националистические, антизападные настроения, произошла беспримерная для современного мира политизация ислама. Гражданская, культурная, этническая, религиозная идентичность становится для человека формой осознания собственной значимости, главным идеологическим конструктом для народов в борьбе против глобализма – стремления США утвердить свою руководящую роль в мире, против национальной коррумпированной власти, неспособной решить основные национальные проблемы. В восточном сознании вызревает понимание того, что для модернизации вестернизация не является непременным условием.

Восток: традиции и современность

Едва ли не все феномены современной жизни арабов – это следствие форсированной модернизации, когда динамика современности, преодолевая инерцию традиционного общества, порождает у них причудливые формы сочетания нового и старого.

Темы «традиции и современность», «старое и новое» возникают всякий раз, когда речь идет о современном Востоке, и едва ли не всякий раз они становятся предметом живейшего обсуждения. «Старое» – укорененные в структуре восточного общества механизмы адаптации, институты и представления доиндустриальной эпохи – обращенное в прошлое, рутинное в жизни и мыслях с присущей ему метафизичностью и пренебрежением к личности, – мощное консервативное начало. «Новое» – механизмы, институты, представления современного общества. Это прежде всего наследие индустриальной эпохи: Восток все еще во многом доживает свой индустриальный век. Общественное развитие происходит в борьбе нового и старого. Новое побеждает с трудом. Старое выступает как воплощение «инерции покоя» – присущего живой системе «инстинкта» самосохранения, поддерживающего стабильность стандартов общественной жизни. Времена меняются, меняются механизмы приспособления общества к изменчивой среде. Одни традиции теряются, утратив практическую ценность в новых условиях, или сохраняются как реликтовые формы исторического сознания (некоторые семейно-бытовые традиции), другие, не утратившие значения, «втягивают» новшества в свои структуры, прирастая новым, которое подчас облекается в старую форму, как, к примеру, концепции религиозных модернизаторов. Новое живет в старом, как и старое в новом. Традиционное и современное долго сосуществуют, часто в конфликтном взаимодействии, пока старое не угрожает всерьез новому порядку вещей.

В Новое время источником новаций на Востоке стала Западная Европа – лидер научного и технико-технологического прогресса. Так распорядилась история: в ткани современного Востока (впрочем, может быть, лучше сказать современности Востока) – западноевропейская нить. И поскольку при этом функционально значимые элементы старого зачастую непротиворечиво сосуществуют с новым, постольку для восточного общества характерна социоэкономическая и социокультурная многоукладность. Лучшим примером тому могут служить монархии Аравийского полуострова, где процесс модернизации начался только во второй половине XX века, где, наряду с высокотехнологичным производством и современной инфраструктурой на базе нефтедобывающей промышленности, все еще господствуют родоплеменные отношения, а правители и продвинутая элита, получившая образование на Западе, отчасти готовы принять современность, сохранив, впрочем, традиционные институты.

В арабских странах традиционализм до сих пор во многом остается нормой общественной жизни. Модернизация, совершенно изменившая жизнь восточного общества, сильно сказалась на мировосприятии людей. Однако перемены в экономике и в условиях существования населения Востока происходят быстрее, чем изменения социальных связей и общественного сознания. Новшества в технико-технологической сфере внедряются зачастую удивительно быстро в отличие от культурно-психологических новшеств. Нужно немало времени, чтобы общество созрело для перемен, чтобы под давлением непрерывного и однонаправленного воздействия извне укоренились механизмы нового порядка. Особенно когда речь идет об отношениях между Востоком и Западом, разделенным стеной трудносовместимых культурных ценностей, особенно в условиях западного финансово-экономического, политического давления, и военной активности Запада.

Дело в том, что в отличие от инновационного секулярного типа культуры, присущего Западу, ценностно-смысловое ядро восточных культур, их этнокультурную доминанту составляют

религия и традиции, и это во многом определяет форму общественных отношений. Регулирование социокультурных процессов все еще часто происходит с оглядкой на традицию и даже на традиционной основе, а заимствованные на Западе идеи обычно преломляются сквозь призму традиционных представлений, осмысливаются в привычных образах и понятиях. Как пишет авторитетный французский востоковед Жак Берк, прошлое определяет многое в жизни арабов, которые в пространстве между прошлым и настоящим ищут новую форму для старого (Bibliographie. С. 11–13).

Арабское общество, по словам одного из авторов солидного кувейтского журнала «Аль-Араби», как и весь мусульманский мир, с головы до пят погрязло в прошлом, в его пыльной и застойной атмосфере, заиклилось на своем прошлом (Аль-Араби. 1983. Март. С. 15). Религия и традиции до сих пор во многом формулируют и узаконивают принятые в обществе понятия добра и зла; религиозно-общинный конформизм, как ничто другое, представляет на Востоке, где религия и в наш просвещенный век остается действенным фактором социализации, широкие возможности для манипулирования массовым сознанием.

Борьба между старым и новым в арабском обществе приобрела необыкновенную остроту, потому что в противоборство вступали едва ли не полярные силы, опирающиеся на критерии, институты, поведенческие нормы традиционного восточного и современного общества. Исторически сложившийся Восток с трудом расстается со своим прошлым, не хочет с ним расстаться из страха потерять себя, свою «особость», не желает отказываться от патерналистских культурных стереотипов. На Востоке старое не хочет умирать, а новое не может окончательно взять верх. Оно еще не в состоянии перестроить общественное и личностное сознание жителя Востока на новый лад, традиционное начало все еще доминирует на Востоке, притом что переход от аграрного к индустриальному и постиндустриальному обществу предопределен. По словам Жака Берка, арабы удивляют мир: меняясь, они активно стремятся остаться самими собою, что сопряжено с риском нарциссизма (Bibliographie. С. 21).

* * *

В мире арабского социума XXI века сосуществуют миры трех столетий.

Мир XIX века – мир деревни, носителя традиционности.

Мир XX столетия – мир горожанина, в котором человеку блага модернизации не очевидны, тогда как ее отрицательные последствия ощущаются им болезненно, а традиционные культурные ценности и поведенческие нормы составляют одну из основ его комплекса коллективной и личностной самоидентификации.

Мир XXI века – это, в частности, мир преобладания управленцев и специалистов, функционеров, связанных с мировым финансовым капиталом и экономикой, обслуживанием нужд потребительского общества. Притом что арабы зачастую остаются в своем национальном культурном и правовом поле. В их менталитете обычно безболезненно сочетаются национальное и вненациональное начало: в динамике модернизации и глобализации мало-помалу формируется культурный синтез с доминантой западных ценностей. Каирская газета «Аль-Ахрам», сетуя на то, что из-за нехватки в мечетях улемов (знатоков ислама) среди молодежи распространяются идеи религиозного экстремизма, замечает: то, что мечеть создает за год, телевизор рушит в один миг (Аль-Ахрам. 1980. 5 авг. С. 13).

Проблема соотношения традиционного и современного в общественной жизни стала особенно значимой для арабских стран после обретения национальной независимости. Они вынуждены были строить свой мир в мире национальных государств и политик, обремененные грузом восточной архаики. Они идут в современность, стремясь сохранить национальное своеобразие, что сопровождается болезненной переоценкой ценностей, идейными боями в поисках ответа на вопрос: «Кто мы, арабы, в этом мире?».

Системные параметры религиозной общины

О роли религии в жизни людей написано много, о системной ее сущности – мало. А между тем системное своеобразие религиозных общин может пролить свет на своеобразие ее бытования.

Религия – система представлений, основанных на вере в сверхъестественное, продукт искаженного отражения в сознании людей явлений природы и общественных отношений, суть которых им представляется непостижимой, иррациональной. Она возникла в попытке осмысления иррациональности.

Священные тексты и древние книги переводят иррациональность бытия в доступные человеку понятия, образы, символику отношения с высшими силами и нормы социального поведения. В глубокой древности источником иррациональности была природа. Примитивные религиозные верования свидетельствуют о том, что человек ощущал свою полную слитность с природой. Причинно-следственные связи природных явлений сводились для него в простейшую схему: каждое явление имеет очевидную причину: за непонятным явлением стоит сила, человеку не подвластная – грозная и милостивая.

С появлением общества – «обособившейся от природы части материального мира» – в эпоху разделения труда источником иррациональности бытия стала в основном недоступная обыденному сознанию сущность противоречий между личностью и коллективом, обществом и властью. Индивид – звено в бесконечной, запутанной цепи взаимозависимостей общественных отношений в процессе, о причинах возникновения и характере протекания которого он не имеет представления. Вследствие способности разума к обобщениям в конце концов пришло осознание раздельности мира людей и фантастического, неизбежно его в общих чертах отражающего мира сакрального бытия с иерархией персонифицированных богоподобных существ. Появляются служители культа, религиозные организации – по-

средники между высшими силами и верующим, указывающие путь выхода из жизненного тупика. И притом что по мере развития научного знания происходит демистификация мира, для человечества пространство иррационального начала в природе быстро сокращается, именно иррациональность общественных отношений питает религиозное сознание.

Религия – символическая модель квинтэссенции опыта жизни людей составляет стержень этики, ценностно-смысловое ядро культуры. Мир воспринимается религиозным сознанием в конечном счете как борьба между силами добра и зла, которая преломляется в призме своеобразия природных и исторически обусловленных условий существования религиозной общины. Религия формулирует и узаконивает эти принятые в обществе понятия. Проповедуемые ею принципы соотносимы с исконными потребностями человека. Добро – ограниченный рамками религиозной общины религиозный гуманизм, провозглашающий идеи братства, справедливости, взаимопомощи, добронравия, терпимости, верности обязательствам, обещающий верующим вечность личностного бытия то ли в цепи перевоплощений, то ли в потустороннем мире, зло – достойное кары нарушение этих принципов.

О религии, кажется, сказано все, специфика религиозного сознания, кажется, изучена досконально, но остается открытым, в частности, вопрос о мере и механизмах адаптивности религиозной доктрины и институтов в условиях необратимого изменения жизненных обстоятельств общины верующих, другими словами, – о специфике преобразования статике религиозной догматики в динамику поведения общины в разных мировоззренческих системах.

В соответствии с критериями концепции СФТ религиозное сообщество как социальное образование является динамической адаптивной системой. Его субстрат – человек верующий, структура – круг лиц и учреждений, так или иначе связанных с обслуживанием религиозного культа, активатор – религиозное мировоззрение, функционирование – поведение верующих. Считаю возможным утверждать также, что и религия как форма об-

щественного сознания является адаптивной системой. Ее субстрат – разум человеческий, структура – религиозная догматика и ритуал, активатор – доктрина, формирующая кодекс морально-этических норм и религиозного поведения адептов, функционирование – перевод статичной догматики и ритуала в динамику религиозного и социального поведения верующих. При этом характер процессов адаптации зависит от специфики догматики и доктрины, а потенциал адаптивности – от особенностей структуры религиозного сообщества. В самом деле. Сакральное и мирское начала в религии связаны неразрывными узами. Чем теснее в догматике и в жизни религиозной общины связь между мирским и священным, тем больше инерционность религиозного сознания, тем сильнее отторжение им чужеродных элементов духовной культуры, тем, в общем случае, труднее для него адаптация к чужеродной духовной среде, что исторически необходимо и неизбежно.

Мировые религии, так или иначе, приспособляются к требованиям современности, но для мусульман этот процесс особенно труден. На Востоке повсеместно заметна политизация религии, но у мусульман она принимает особенно болезненные формы. Дело прежде всего в специфике ислама.

Взять, к примеру, мировые религии. В христианстве и буддизме мирская жизнь и священное начало – это параллельные, хотя и тесно связанные между собой сущности: духовная жизнь подчинена церкви, сангхе, мирская – во многом регулируется обычаем, традицией, светским законодательством. Верующие живут как бы за пределами пространства священного в чаянии милостей потусторонних сил или спасения души при посредстве служителей культа.

Не то мусульмане, которые живут в этом пространстве по шариату, навечно данному людям божьему руководству – своду норм и нравственных предписаний, основанному на Коране и Преданиях; она не может проходить в отрыве от ислама, тем более ему противоречить. Критерием всякого новшества в исламе служит его непротиворечивость шариату. Поэтому эмансипация мусульманина в условиях вызывающей отторжение в

массовом сознании безудержной экспансии светской евро-атлантической культуры проходит особенно болезненно и трудно.

Что касается потенциала адаптивности религиозной доктрины и институтов, способности существовать в меняющихся условиях жизни верующих, то он, подчеркну, зависит от структуры религиозного сообщества. Существуют жестко структурированные, слабо структурированные и аморфные религиозные сообщества.

Для жестко структурированного сообщества (христианство тому лучший образец) характерно наличие организации, ведающей религиозной жизнью, и строгая иерархия духовенства как посредника между верующим и Богом.

Особенностью слабо структурированных сообществ (буддисты, мусульмане, иудеи) является совокупность организационно не связанных или слабосвязанных между собой духовных центров. У буддистов – это монастырь, у мусульман – мечеть (араб. – место поклонения), у иудеев – синагога. В качестве регулятора религиозного поведения верующих (активатор) в буддизме выступают концепции религиозно-философских школ, в исламе – суждения корпорации мусульманских ученых и юристов, толкователей Корана и шариата – кодекса религиозных, бытовых, правовых предписаний; в иудаизме – раввинат как интерпретатор священного писания иудеев – Танах (аббревиатура: Тора – учение, Невиим – пророки, Кетувим – Писания, книги Ветхого завета) и Талмуд, собрания догматических, религиозно-этических и правовых положений.

Аморфная структура сообщества приверженцев индуизма и конфуцианства – это сумма не связанных между собой школ учителей-гуру (индуизм), у приверженцев конфуцианства – конфуцианские ученые-толкователи учения Конфуция.

Чем жестче структурировано сообщество верующих, тем больше звеньев в иерархии священства, а стало быть, тем труднее новшеству преодолевать их совокупную инерцию покоя. Так, к примеру, обстоит дело в католицизме и православии, где

всякий отход от ортодоксии считается ересью, а новации в толковании доктрины приемлемы только с санкции высшей церковной власти.

Отсутствие строгой ортодоксии, церкви, иерархии общепризнанных харизматических лидеров, могущей санкционировать новшество как норму в слабо структурированной системе, облегчает процессы адаптации, приспособления социального аспекта доктрины к меняющимся условиям жизни общины уже потому только, что новшеству не приходится преодолевать совокупную инерционность звеньев длинной цепи звеньев корпорации религиозных деятелей. То же относится и к аморфным системам. Новшество, как правило, сравнительно легко становится нормой уже с санкции местного, регионального авторитета, который, даже оставаясь в рамках традиции, всегда находит компромисс между требованиями мирской жизни верующих и вероисповедными запретами. Впрочем, исключительно в пределах влияния этого авторитета.

Во всех религиозных системах сложилась закрепленная традицией совокупность представлений, которая воспринимается как норма. Такова, в частности, ортодоксия христианских церквей, традиционное толкование священных текстов в суннитском исламе, представленное основными богословско-юридическими школами.

Но мир быстро меняется. Меняются потребности людей, сокращается пространство иррациональности в природе и обществе, устоявшиеся, привычные формы религиозного руководства все чаще оказываются неадекватными вызовам современности. Так или иначе, религиозное сознание вынужденно меняется в эпоху торжества научного знания с переменой жизненных реалий. Возникает тысяча конкретных правовых, а подчас и нравственных проблем, для которых в рамках традиционного толкования религиозного (философско-религиозного) концепта нет конкретного решения, что особенно характерно для индустриальной и постиндустриальной эпохи. Общение людей в деловом, неизбежно секулярном мире, широкое распространение

школьного и высшего образования, совершенные средства массовой информации – все способствует распространению религиозного индифферентизма.

Религия – устойчивая форма сознания. Религиозную составляющую духовной жизни человека изменения затрагивают в последнюю очередь. Религиозная догматика не приемлет новшества. Она не знает историзма как временной составляющей параметров развития. Все, что относится к сфере отношений между человеком и потусторонними силами, остается неизменным. Перемены затрагивают лишь те положения религиозных предписаний, которые приходят в противоречие с жизненными потребностями общины.

Степень влияния религии на жизнь людей меняется в контексте практически-духовного освоения действительности. Очевидно, что какой бы жесткой ни была догматика традиционных религиозных и философско-религиозных доктрин, они в конце концов успешно приспосабливаются к переменам. Это – реакция религиозных (религиозно-философских) систем на требования времени, реакция неизбежная, потому что для решения земных проблем нужна приземленная рациональность. В индустриальную эпоху для религиозного сознания главной стала задача согласования традиции и современности, науки и богословия, адаптация к условиям жизни в мире капитала при сохранении основ религиозной веры. При этом священные тексты, доктринальные положения толкуются как в модернизаторском умеренно-либеральном, так и охранительном, радикальном и даже ультрарадикальном экстремистском духе.

Объективность комментариев, разумеется, всегда относительна, потому что мера объективности комментатора зависит от множества причин, и не в последнюю очередь – от особенностей его личности, его интересов: каждый видит в священных текстах то, что хочет видеть. Известно, что даже дьявол может цитировать Библию в оправдание своих злодеяний. Абу Хамид аль-Газали (1058–1111), выдающийся мусульманский богослов, в книге «Правильные весы» писал: «Каждые упомянутые мною

весы – из весов Корана, а шайтан рядом с каждым из них ставит свои весы, похожие на истинные, чтобы (человек) взвешивал на них и ошибался» (Газали. С. 79).

В результате в ходе общественного развития возникают религиозные направления, секты, новые религии, ереси – отклонения от официальной доктрины в части догматики и культа, то есть, по существу, – новые мировоззренческие концепты, отражающие разнообразие общественных интересов.

На Востоке процесс эмансипации человека и общества начался только в XIX столетии. Формирование личности здесь, как, впрочем, и повсюду и во все времена, происходит в условиях противоборства разнонаправленных сил старого и нового. Приверженности традиции и наследию бросили вызов силы модернизации, порожденные мощными технико-технологическими революциями XIX–XX веков, религиозному мировоззрению – секуляризм, стремительное развитие научного знания, национальной замкнутости – интернационализация производительных сил, потребностей и потребления.

Однако восточное общество, несмотря на все успехи модернизации, в основном все еще остается во власти традиции и религии, общественно-политические взгляды нередко облачаются в религиозную форму или как-то соотносятся с религиозной (философско-религиозной) доктриной.

* * *

Часть богословов и богословствующей интеллигенции стремятся наполнить традиционные социальные предписания многовековой давности новым содержанием и санкционировать научное знание. Другие пытаются переосмыслить традиционные представления в духе времени, обращаясь к первоисточникам учения. И хотя новации, как правило, с большим трудом преодолевают барьер ортодоксии, их влияние сказывается в совокупном регуляторе внутрисистемных процессов.

Религия вечносуша, ибо, как бы ни были значительными успехи науки и секуляризации, для человека всегда остается область непознанного в природе и, особенно, в сложных механиз-

мах общественных отношений, что питает веру в сверхъестественное.

Религия жива до тех пор, пока жив человек с его неизбывными бедами и надеждами, пока не исчерпан ее адаптационный потенциал – способность формировать механизмы реакции на изменения в жизни социума. Не говоря уже о том, что людям нужны идейные, духовные ориентиры, тем более в мире, в котором модернизация и глобализация нарушили традиционную конформистскую целостность личностного сознания. Многие люди находят их в религии, которая все больше оказывается едва ли не единственным целостным мировоззрением, открывающим перед человеком выход из мировоззренческого тупика.

Поэтому в мире бесконечного разнообразия условий бытия сосуществуют монотеизм, политеизм и язычество – разные формы отражения иррациональности бытия.

ЧАСТЬ 2

СТРАНИЦЫ ИЗ КНИГИ ЖИЗНИ

Ислам в век модернизации

Секуляризм в арабских странах пробивает себе путь, несмотря на высокую религиозность и традиционалистскую ориентацию населения. Это сопровождается модернизацией богословия, ставшей характерной чертой мусульманской мысли в последней четверти XIX – начале XX века.

О социальной и политической роли ислама особенно в последние годы сказано много. Но полагаю нужным при рассмотрении проблемы эмансипации арабского общества особенно подчеркнуть меру адаптивности религиозного сознания как регулятора общественных отношений вообще и ислама в частности.

Религиозное сознание господствовало в средневековом мире, когда религиозное переживание достигало особого напряжения. Но в XVI–XVII веках светская власть в Европе положила конец гегемонии церкви в общественной жизни, а наука – религии в сфере сознания. С расширением и углублением общечеловеческого знания о природе и обществе происходит демистификация мира, сокращается область иррациональности бытия. Явно или скрытно идет процесс модернизации религиозных доктрин.

Для образованной мусульманской молодежи, для продвинутой мусульманской интеллигенции в основном характерно

представление о непротиворечивости профанного и сакрального. Политическая элита в большинстве случаев секуляризована в духе эпохи даже в тех мусульманских странах, где ислам признан государственной религией, а шариат – основой законодательства.

Религия уже не служит идейным стержнем общественной жизни. Традиционные, в том числе религиозные, предписания утратили роль единственного или главного регулятора отношений между людьми. Религиозная вера, религиозная этика, религиозные ценности все меньше значимы для социальных контактов, в которых преобладает прагматизм, и все больше отодвигаются в область личных переживаний. Халим Сиддики, активный исламист, характеризуя результат влияния Запада на мусульман уже в последней четверти XX столетия, с огорчением констатирует, что трагедия нашего времени состоит, в частности, в том, что под влиянием Запада и в результате распространения образования западного типа большая часть образованных мусульман может отпасть от мусульманского движения. В целом среди них отсутствует стремление открыто выступать в защиту ислама. Многие ведущие мусульманские деятели не видят противоречия в том, что они, будучи в системе ислама, одновременно функционируют в неисламских политических и социально-экономических структурах. И хотя в большинстве своем мусульмане душой и сердцем – с исламом, в обыденной жизни они постоянно находятся в сфере этих западных структур и т.п. (Siddiqi. P. 17–18).

Характерной чертой восточной мысли в последней четверти XIX–начале XX века стали попытки модернизации религиозных доктрин и религиозно-философских учений. Это – исторически обусловленное стремление адаптировать богословие и религиозную (религиозно-философскую) нормативную шкалу к меняющимся посюсторонним нуждам человека путем смещения акцента с вопросов религиозной веры на освященные верой морально-этические принципы. Богословие повсеместно все больше занято проблемами мирской жизни, все больше ориентиру-

ется на человека, его личный и общественный интерес. Это — следствие осознанного или неосознанного стремления корпорации религиозных деятелей сохранить за собой функцию духовного руководства верующими, убежденными, что вероисповедные принципы и мирская жизнь в идеале составляют гармоничное единство.

Необходимость пересмотра многих положений исторически сложившейся версии шариата в условиях модернизации восточного общества стала очевидной для продвинутой части мусульманских богословов и богословствующей интеллигенции. Средневековые нормы исторического шариата не отвечали потребностям современного общества, требованиям постоянно расширяющихся контактов мусульман с европейцами. Мусульманские правоведы все больше вынуждены были толковать законодательные акты и нормы, основанные на европейской правовой традиции, как соответствующие шариату. Сфера действия шариата все больше ограничивалась преимущественно регулированием семейно-бытовых отношений.

Сокрушаясь по поводу упадка мусульманского общества, которое едва ли не все богословы относят за счет уклонения верующих от строгого следования предписаниям исторического шариата — Закона Божьего, толкователи священных текстов и преданий толкуют шариат в современных терминах и понятиях (неотрадиционалисты). Некоторые, наиболее проникательные, пытаются интерпретировать смыслы священных текстов в соответствии с условиями места и времени без ущерба для веры (модернисты). Средневековые религиозно-правовые установления по необходимости переосмысливаются и комментируются в духе времени. И это тем легче, что мировоззренческие основы и этические нормы в священных текстах и прочих доктринальных источниках, как правило, формулируются в самом общем виде, что делает возможным их разное толкование. Как заметил французский исламовед М. Роденсон, «...ислам — это то, что делают и что сделают из него мусульмане» (Pouvoir. 1980. No 12. С. 32).

Мусульманские религиозные реформаторы и модернизаторы, последователи Джамальаддина аль-Афгани (1839–1897) и Мухаммада Абдо (1849–1905), стремятся закрепить религиозное начало в мирской жизни и адаптировать ислам к требованиям современности, показать, что ислам обладает огромным потенциалом адаптивности при «правильном» понимании священных текстов. Аль-Афгани был убежден, что мусульмане должны стать частью современного мира, ибо ислам опирается на доводы разума и активность человека на пути прогрессивного развития (Hourani. P. 184).

Общим для модернистов объективно является стремление отойти от абсолютизации присущей исламу парадигмы о нераздельности священного и мирского. Держась основоположений веры, они подчеркивают, однако, что шариат – закон жизни мусульманина, комплекс юридических норм и правил поведения, основанный на священных текстах и хадисах – совокупности рассказов о высказываниях и поступках пророка Мухаммада, – является творением человека – богословов и правоведов, а не Словом Божиим, значит, мирское и сакральное в исламе хотя и нераздельны, но не слитны. И так как Коран, по мнению мусульман, дан человечеству на все времена, то в нем должно быть также руководство для понимания сути вещей и новых проявлений божественной истины в жизни мусульман. Допустимость инотолкований тем более оправданна, что в самом Коране имеется немало противоречивых суждений по разным вопросам жизни общины и оговорок, допускающих исключение в отношении едва ли не из каждого коранического запрета, типа: необходимость делает разрешенным запретное. Доктрина ислама после смерти пророка формировалась на основе согласованного мнения муджтахидов – авторитетных богословов и юристов, их суждений по аналогии с текстами Корана и преданий о высказываниях и действиях пророка. И так как в исламе нет церкви, а в суннизме нет иерархии священства и авторитетных для всех в каждый данный момент харизматических лидеров, то общепринятое толкование священных текстов и положений шариата недостижимо. Это позволяет обходить строгий коранический за-

прет биды – нововведений богословского толка. В этом заключен потенциал как обновления шариата в интересах современного развития мусульманского мира, так и теоретического обоснования радикально-консервативных взглядов.

Усилия продвинутой части богословов и богословствующей интеллигенции направлены на осовременивание религиозной традиции и примирение религиозной веры и научного знания. Они стремятся показать необходимость и возможность модифицировать шариат с учетом достижений научной, социологической и политической мысли. Рашид Рида (1865–1935), редактор каирского журнала мусульманских реформаторов «Аль-Манар», пишет в своем журнале: «Бог давал каждому народу на каждом этапе его общественной жизни вдохновляющее руководство соответственно уровню его возможностей и потребностей, пока все человечество не стало готовым понять высшее божественное руководство. После этого остается только одно: всегда и повсюду пользоваться [данным человеку. – З.Л.] разумом согласно ниспосланному Всевышним руководству» (цит. по: Katibah. P. 170).

Основные положения модернистов в рамках незыблемой исламской догматики следующие: 1. Строгое единобожие – таухид. 2. В исламе есть вечно сущее – усуль (корни) – все, что относится к вопросам веры, и переменное – фуру (ветви) – правила поведения для мусульманина. 3. Акцент на морально-этические, а не вероисповедные проблемы мусульман в рамках концепции таухида. 4. Представление о том, что потенциал человеческого разума и свободы воли ограничен только волей Аллаха. 5. Убеждение в необходимости возродить практику иджтихада – свободного в духе Корана и Сунны Пророка суждения по поводу неясных священных текстов, касающихся юридических проблем, незатронутых в Коране и Сунне, прекращенную со времени неформального признания суннитским богословием авторитета четырех основных богословских школ (X в.), в свете требований места и времени. 6. Рациональное познание и

духовное постижение истины занимают свое, определенное место в жизни человека. Признается, что неспособность найти компромисс между откровением и разумом – одна из причин отсталости мусульман. Характерно в этом отношении иное мнение авторитетного египетского богослова, шейха Али Абдаррафика, который считает полезным сосуществование науки и религии, так как достижения ученых светского образа мыслей позволяют им приблизиться к пониманию религиозных смыслов, а знания богословов открывают им путь к лучшей оценке научных достижений (Аль-Китаб. Т. 3. Нояб. 1946. С. 9).

Положение об иджитхаде – осмысленном подходе к положениям шариата – имеет для реформаторов-модернистов принципиальное значение. Иджтихад не получил четкого определения в священных текстах и Предании, что позволяет толковать это понятие довольно широко.

Модернисты пытаются соотнести исламскую доктрину, юридические нормы с социокультурными реалиями современного мира. Признавая максимум средневековых мусульманских рационалистов-мутазилитов, которые понимали религиозную веру как нечто, постигаемое частью разумом, а частью через откровение (Замахшари. Ч. 1. С. 319), они призывают вернуться к практике иджитхада – свободного в духе Корана прочтения священных текстов: считая безусловной нераздельность мирского и священного в исламе, они утверждают, что вопросы, не затрагивающие иман — веры, следует решать, прибегая к иджитхаду, с учетом интересов уммы на основе шариата и рациональной оценки ситуации, как важнейшему средству осовременивания шариата в духе компромисса, причем сакральное – обмирщается, а мирское – получает религиозную санкцию.

Модернизаторы считают «закрытие врат иджитхада» одной из причин отсталости мусульман; недопустимо слепое следование суждениям предшественников и ограничение данной Богом свободы мысли. Не вдаваясь в тонкости этой проблемы, считаю достаточным вкратце ознакомить читателя с точкой зрения современного сторонника идеи возрождения иджитхада, известного иорданского дипломата и ученого Кадри Хафеза Тукана в его

книге «Место разума в понимании арабов» («Макам аль-акл энд аль-араб»). Ислам, считает Тукан, свидетельствует в пользу иджтихада, иными словами, свободы мысли и выбора. «Тот, кто способен к иджтихаду, – пишет ученый, – обязан к нему прибегать. Шариат призывает человека думать, заниматься мыслительной, духовной, научной деятельностью, решительно осуждает таклид – слепое следование средневековым авторитетам, ограничение свободы мысли и мнений. Ислам требует вновь открыть “врата иджтихада”, поскольку прекращение практики иджтихада противоречит шариату. В его основе – разум и общий интерес, общее благо. Прогрессивное развитие арабов и мусульман невозможно, пока в мусульманском праве не будет места разуму, пока иджтихад не станет для них руководящим принципом» (Тукан. С. 75).

Приведу также известный в кругу специалистов пример модернистского подхода к важному для истории ислама вопросу о соотношении священного и мирского начала в исламе. Настоящим шоком для традиционной мусульманской элиты было появление в 1925 году книги шейха Аль-Азхара Али Абдарразика (1888–1966), последователя Мухаммада Абдо, «Ислам и основы правления» после ликвидации халифата в кемалистской Турции. Автор оперирует исламской аргументацией, ссылаясь на Коран и Сунну Пророка, свидетельства истории ислама, чтобы доказать мирской характер власти в исламе. Он пишет об ошибочности общепринятого представления о том, что в исламе религия и государство нераздельны уже потому только, что об этом не говорится ни в Коране, ни в Преданиях, утверждает, что мусульманская община является общностью единоверцев, а ислам – это религия и только, совокупность предписаний, касающихся отношений между Богом и человеком. Халифат, по его словам, не имеет отношения к исламу как религиозной вере и является не религиозным, а административно-государственным учреждением: в Коране ничего не сказано о халифате. Он показывает, что миссия Мухаммада была чисто духовной, а его роль военного и политического руководителя была ролью светского лидера

и заключалась в защите жизненных интересов общины. Характерно в этом смысле название одной из глав: «Рисаля ла хукм, ва дин ла даула», то есть «[Посланническая] миссия – это не власть, а вера – не государство».

Духовные наследники мусульманских реформаторов-модернистов – это небольшой круг богословов и богословствующей интеллигенции, хотя, прямо или косвенно, их идеи получают отражение в жизни мусульманских государств.

Бывший президент Туниса Зин аль-Абидин бен Али говорил: «Ислам – наша вера, принципы которой мы проповедуем, – это ислам постоянного иджтихада, постоянно обновляющийся, ассимилирующий инновации эпохи, стоящий на уровне современной жизни со своей позицией по важнейшим проблемам сегодняшних мусульман» (Маджмуат. С. 2).

Идея модернизации шариата, как вскользь было замечено, находит поддержку среди части мусульманской интеллигенции современной формации особенно в Европе, где получил распространение так называемый евро-ислам, в котором приверженность исламской догматике уживается с современными светскими нормами жизни и образом мыслей.

«Ислам в Европе, – констатирует группа западноевропейских исследователей, – определяется парадигмой секуляризации. Это означает ослабление религиозной составляющей в структурных компонентах общины. Иммигрант втянут в процесс индивидуализации социальной сущности личности, свойственной евро-атлантической цивилизации. Это стимулирует его самосознание как самоценного субъекта. Это означает для него возможность свободного выбора, самоопределения, в частности, и в вопросах веры, и тем самым возможность вырваться из сферы влияния традиционного конформизма. Религиозные ценности и нормы уже не являются фокусом в жизни человека, они становятся чем-то дополнительным, как бы сами по себе» (IIAS Newsletter. 1999. No 2. P. 25).

Тарик Рамадан, внук Хасана аль-Банни, основателя ныне широко известной египетской ассоциации «Братья-мусульмане», проживающий в Европе мусульманский мысли-

тель, так говорит о себе: «Я европеец, выросший в Европе, не отказываюсь от своих мусульманских корней и не хочу чернить Европу». Он, один из идейных лидеров «европейского ислама», пишет: «Нам необходимо вычленив исламские принципы из культурного контекста периода их появления и укоренить их в культурную реальность Западной Европы». И еще: «Я готов инкорпорировать в свою идентичность все, что не противоречит моей вере». Он называет это «третьим путем»: быть во всех отношениях европейцем, оставаясь во всех отношениях мусульманином (ISIM. 2004. No 14. P. 58). Формулой идентичности многих продвинутых мусульман могут служить слова молодого стамбульского учителя средней школы Фуххата. Он говорит о себе: «Я – настоящий кемалист-мусульманин, приверженец секуляризма и европеизированный турок» (ISIM. 2004. No 14. P. 44).

В последней четверти XX столетия значимым фактором мировой политики стал прямой антагонист «евроислама» исламизм – политизированный ислам, тоталитарная социально-политическая идеология мусульман, оказавшихся в жерновах глобализации, о нем говорится ниже в очерке «О природе исламизма». Здесь достаточно заметить, что возникновение кризисных ситуаций в мусульманском мире сопровождается ростом политического значения ислама, который стал неременным элементом идеологии большинства протестных, автономистских и сепаратистских движений в мусульманском мире.

* * *

В наш век торжества научного знания и господства секулярной идеи ислам для большинства мусульман сохраняет значимость морально-нравственного и социально-политического ориентира. Религия жива, пока жив человек с его неизбывными бедами и надеждами. Она предлагает свои модели выхода из тупиков социально-экономического и духовного кризиса тем, для кого религия является осью самоидентификации, определяя в значительной степени их социальное и политическое поведение.

ние: религиозно-общинный конформизм, как ничто другое, представляет на Востоке, где религия и в наш просвещенный век остается действенным фактором социализации, широкие возможности для манипулирования общественным сознанием. И тем не менее пересмотр средневековых норм исторического шариата в соответствии с требованиями современности неизбежен. Впрочем, массовым религиозным сознанием это воспринимается как подрыв жизненных устоев.

Арабское просветительство как функция форсированной модернизации

Восточное просветительство – порождение европейского века Просвещения в условиях колониального Востока. Их роднит борьба с невежеством, их разделяет умеренность политических позиций.

Просветители существовали во все времена, но просветительство как общественное явление – феномен индустриальной эпохи. Это – широкое идейное и общественно-культурное движение, которым отмечены XVII–XVIII столетия в Западной Европе. Просветительство на Востоке – предвестник и спутник модернизации – неизбежный результат контакта восточного общества с Европой, которая продемонстрировала Востоку военную мощь, неоспоримые достижения европейской науки, промышленного производства, организации общественной жизни.

Арабское просветительство второй половины XIX – начала XX столетия было временем подъема, возрождения культурной жизни арабов после многовекового периода застоя в составе Османской империи, которое носит общепринятое название – Нахда (араб. – подъем), что обычно переводится как возрождение.

Напомню историю Нахды в пунктирном изложении. Начало культурного подъема относится к периоду правления в Египте паши Мухаммада Али (1805–1849), пытавшегося модернизировать традиционное общество, не разрушая его основ. В середине XIX века в Ливане появилось первое у арабов просветительское общество при активной поддержке протестантских миссионеров. В последней трети столетия преимущественно благодаря сирийским эмигрантам центр просветительской активности переместился в Египет, который становится признанным очагом современной арабской общественно-политической мысли, ареной идейной борьбы почвенников и западников. Здесь зарожда-

лась идеология арабского национально-освободительного движения. Деятели Нахды положили начало современной арабоязычной печати и новоарабской литературе на основе современных литературных форм, вытеснивших прозаические традиционные формы литературного творчества, что имело первостепенное значение для просвещения восточных обществ, вырабатывались нормы современного литературного арабского языка.

Источником и содержанием арабской просветительской мысли было стремление освободить общество из пут традиционализма с ориентацией на европейскую модель общественного развития. Контакты с Европой и заимствования у нее неизбежно открывали доступ на Восток новым для традиционного сознания идеям. Философия века Просвещения учила, что хорошее общество создается хорошими людьми. Она открыла арабским интеллектуалам, которые до того знали лишь порядок сословно-кланового общества, где мера социальной справедливости определялась местом человека в социальной иерархии, освященной исламом и традицией, что такое права и обязанности гражданина. Образование и воспитание совершенной личности как основы современного общества было для просветителей началом и концом работы в духе философии века Просвещения. Их главной задачей было воспитание личности, способной работать во имя «идеального» общества по европейскому образцу.

Им приходилось преодолевать на этом пути присущую традиционному миру инерцию общинного самосознания, чтобы пробудить в людях чувство ответственности за собственную судьбу и судьбу всего общества.

Убежденные в том, что прогресс движим современным знанием, очагом которого является Европа, что достижения Запада обусловлены прежде всего развитием науки и успехами просвещения, они считали, что основная причина отсталости Востока заключена в невежестве народа, господстве суеверий, упадке нравов.

Для арабских просветителей борьба с невежеством в самом широком смысле слова была первым шагом к совершенствованию общества.

В конце XIX – первой половине XX столетия преобладающим направлением в арабской литературе было нравственно-критическое, а главное место в публицистике занимали дидактика и морализаторство. Все были охвачены желанием учить, будучи убежденными, что «в улучшении нравов – улучшение общества». Главная цель арабских просветителей состояла в пропаганде утилитарных знаний, ознакомлении общества с западным образом жизни и культурой, в пробуждении патриотического чувства и интереса к национальной культуре. Они полагали, что Востоку необходима европеизация как процесс освоения нового современного типа цивилизации, хотя и расходились, порою весьма значительно, в том, что касается меры такой необходимости.

Появившиеся в Османской империи, в которую входили арабские страны, исключая внутреннюю Аравию, немногие учебные заведения современного типа объективно готовили читательскую среду для современной печати, которая особенно способствовала культурному подъему, распространению современного знания, пониманию необходимости борьбы против средневековой архаики. Пресса информировала читателя о том, что происходит в мире. Там, тогда и постольку, где, когда и поскольку это было возможно, газеты поднимали проблемы общественной и политической жизни, знакомили читателя с принципами народовластия, суверенитета, личной свободы, разделения властей, парламентаризма, конституционализма.

И хотя общественно-политические проблемы арабского мира в целом оставались вне внимания просветителей, некоторые деятели Нахды, выступая против архаики феодального общества, подобно их европейским учителям, мечтали об обществе свободы, равенства людей перед законом и справедливости. Непременными условиями общественного прогресса считались разумные законы, ограничение монархии и разделение властей.

Со временем арабское просветительство с его акцентированным вниманием к борьбе с невежеством и просвещению утратило самостоятельное значение. В отличие от своих предше-

ственников, которые жили в период формирования мирового капиталистического рынка, поздние арабские просветители действовали в эпоху развитой мирохозяйственной системы капитализма, успехов эксперимента строительства социализма в СССР, мощного подъема национально-освободительного движения, интенсивных межнациональных контактов и развитых информационных технологий. Арабской интеллигенции приходилось решать одновременно задачи обновления арабского общества и борьбы за свободу. Она, как правило, желала европеизации восточного общества при сохранении национального своеобразия. Причем просветительство оставалось как бы несущей волной реформаторской мысли, национально-освободительной идеологии, перестройки религиозного сознания. Принципы Просвещения как составляющая «духа времени» индустриальной эпохи стали непрямым элементом социально-политических теорий, идейных конструкций, в которых просвещенческий элемент сочетался с идеями общественных преобразований, модернизации и национально-освободительного движения или религиозно-модернизаторскими концепциями еще всю первую половину XX столетия.

Движение арабского общества из Средневековья в современность шло в значительной мере благодаря тому, что осознание противоречия между существующими в национальных рамках общественными отношениями и производительными силами происходило не в данных национальных рамках, а между данным национальным сознанием и практикой других наций, то есть между национальным и всеобщим сознанием той или другой нации (см.: Маркс – Энгельс. Т. 3. С. 30).

Своеобразие арабского, восточного просветительства вообще порождено совокупностью экономических, политических, культурологических причин в условиях форсированной модернизации. Нахда – культурное возрождение – в отличие от европейского Просвещения не была результатом спонтанного общественного развития. Она была следствием интенсивных контак-

тов арабов с Европой, продуктом форсированной модернизации, что наложило на него особый отпечаток.

Но, несмотря на то, что восточное просветительство было продуктом и инструментом европеизации, его деятели не были слепыми последователями идеологов западноевропейского Просвещения: просветительская идеология претерпела на Востоке изменения в соответствии с духовно-нравственным уровнем и своеобразием исторического развития восточных народов.

Характерной чертой просветительской идеологии в Европе было свободомыслие, антиклерикализм, утверждение величия разума и возможностей научного постижения мира, идея естественных прав человека, требование отмены сословных привилегий, в то время как на арабской почве просветительство получило ограниченное толкование преимущественно как необходимость борьбы с невежеством. Оно носило характер в большей степени «просвещенческий», чем просветительский в общепринятом смысле слова Просвещения как идеологии просветительства, его несущей конструкцией было просвещение умов, и в частности ознакомление арабской общественности с жизнью Европы.

В Западной Европе Реформация (XVI в.) подорвала монополию католической церкви на роль единственного руководителя для людей, но Контрреформация (середина XVI–XVII вв.) способствовала укреплению позиций папства, утверждению церковной схоластики в самых застойных формах. Реакция европейских рационалистов на это выразилась в признании человеческого разума мерой всех вещей. Это было проявлением крайнего радикализма. Не то у арабов. Форсированная модернизация едва ли всерьез поколебала безраздельное господство религии в массовом сознании. Просветители за редким исключением старались вопросов религиозной веры не касаться. Нахда не знала ни присущего Возрождению «жизнерадостного свободомыслия» и ярко выраженного гуманизма, ни масштабов антиклерикализма века Реформации, ни крайностей возвеличения разума как меры всех вещей века Просвещения. Мусульманам в условиях

абсолютного господства ислама и общинного конформизма, нивелирующего индивидуальность, были чужды ренессансные и радикально просветительские идеи, возвеличивающие индивида, человека естественного, провозглашающие нераздельность разума и чувства. Хотя у некоторых деятелей Нахды борьба с невежеством неизменно составляла важнейшую часть их, по существу, антифеодальных и антидеспотических взглядов: высказывая порой радикальные для своего времени мысли, просветители, как правило, радикалами не были.

В отличие от Западной Европы, где идеи Просвещения породили идеологию широкого антифеодального движения, деятели Нахды были немногочисленны. Арабское просветительство ограничивалось активностью узкого круга интеллигенции, так или иначе связанной с Европой. Выступая против архаики феодального общества, объективно способствуя расшатыванию его устоев, часть деятелей Нахды действовали как сторонники их укрепления в рамках проводимой монархами политики «самоусиления».

У истоков арабского просветительства стояли преимущественно христиане, составлявшие лишь десятую долю населения арабских стран, – естественное следствие расширения и интенсификации традиционных для них деловых связей с христианской Европой: христианская праинтеллигенция имела более широкие, нежели мусульманская, возможности ознакомления с жизнью европейского общества, европейской культурой. Арабы-мусульмане пришли к просветительству в основном в конце XIX века. Главным фактором, сдерживающим распространение просветительских идей среди мусульман, была специфика ислама. Если к середине XIX столетия, времени появления первого просветительского общества у арабов, христианский мир в основном прошел школу эмансипации, то мусульмане едва ли не полностью оставались во власти средневековых предписаний шариата. Если у христиан светская наука и религия нашли каждая свое место в жизни общества, то в массовом сознании мусульман все знание о мире традиционно заключалось в Коране,

и все, что исходило от традиционно враждебного мусульманам Запада, отвергалось как неприемлемое новшество. Отсюда – отсутствие в мусульманской просветительской парадигме не только антирелигиозной, но и антиклерикальной идеи. Робкой попыткой преодолеть господство религиозной схоластики стала деятельность немногочисленных мусульманских реформаторов уже в конце XIX – начале XX века, стремившихся «осовременить» шариат – Закон Божий.

При общей преимущественно просвещенческой направленности арабского просветительства в каждой стране и в разные периоды истории оно имело свои особенности как по причине того, что идеи Просвещения приходили на Восток в интерпретации интеллектуалов третьих стран – стран-посредников, так и в силу особенностей внутреннего положения. И если, например, в Ливане первые просветители появились в середине XIX века, то в Саудовской Аравии – только через сотню лет, в середине XX столетия.

* * *

В Западной Европе просветительство возникло тогда, когда потребности общественного развития предопределили будущее верховенство научного рационализма, свободы личности и индивидуального творчества. Оно, напомним, пришло на смену эпохе Возрождения и Реформации (XV–XVIII вв.), заложивших духовные и правовые основы современного общества. Европа показала, что экономический рост, всесторонний прогресс вообще прямо зависят от активности суверенной, обладающей самостоятельной ценностью, себя сознающей и ответственной личности. Арабам история не отвела времени для спонтанного созревания современного общества и человека. В течение нескольких десятилетий второй половины XIX – первой половины XX столетия, когда на традиционном Востоке только закладывались структуры современного общества, им приходилось одновременно решать задачи, которые европейцы последовательно решали в эпоху Возрождения, Реформации и Просвещения.

Время течет быстро, социальные перемены, а тем более сдвиги в массовом сознании, не поспевают за течением времени: всю первую половину XX столетия (а во многом еще и сегодня) задачи, стоявшие перед арабскими просветителями XIX века, оставались актуальными для арабов.

Арабские просветители, как правило, были западниками, либеральными демократами, сторонниками реформ и приверженцами национальных взглядов. Основой их жизненной программы, как и их предшественников, была культурно-просветительная миссия, распространение светских знаний, освоение достижений западной цивилизации и на этой основе совершенствование человека и общества. Они ратовали за прогресс и свободу вообще, справедливость и народное благо преимущественно в европейском значении этих понятий. Запад им представлялся образцом общественного развития, но они не были фанатами вестернизации. Арабские просветители, как правило, были поборниками европеизации общества при сохранении национального своеобразия.

Просветительство оказало существенное влияние на формирование современного мировосприятия в арабском мире. Оно способствовало внутреннему сближению различных общественных групп и образованию прослойки либеральной интеллигенции на почве общей культуры и просветительских идей. По существу, все деятели Нахды были просветителями, даже те немногие, кто придерживались радикальных взглядов в условиях деспотического правления турецкого султана.

Арабская интеллигенция

Интеллигенция — это класс хорошо образованных людей. Интеллектуальная элита — люди, профессионально занятые умственным трудом, обладающие критическим образом мышления и способностью к систематизации знаний и опыта. Главная черта арабской интеллектуальной элиты — порожденная форсированной модернизацией дихотомия «традиции и современность» в ее мировосприятии.

Время метит жизнь народов особой метой. Вряд ли вызовет споры утверждение, что общественное сознание, и прежде всего общественная мысль, отражает дух времени, его культурно-смысловое единство. Менталитет современного араба отмечен своеобразием эпохи перемен Нового времени, которое сложилось в результате столкновения культурных оппозиций в русле форсированной модернизации. На стороне современного развития стоят силы модернизации, на стороне традиционной культуры — свойственный социуму «инстинкт» самосохранения.

Начавшийся в XIX веке болезненный процесс модернизации Востока — процесс обновления, преобразований, перемен в общественной жизни, ориентированных на высший для своего времени уровень технологий, — в XX столетии получил ускорение и всеохватный размах. Он, подчеркиваю еще раз, носил в основном форсированный характер, когда в очень короткий по историческим меркам срок происходит ускоренное, преимущественно насильственное встраивание структурных элементов современного общества в механизмы общества традиционного. Победа нового — институты и представления индустриального и постиндустриального мира в противоборстве со старым — нормы и менталитет восточного традиционного общества с характерной для него метафизичностью и пренебрежением к личности предопределены логикой истории, но старое еще живо и ведет арьергардные бои порою с поразительным успехом. Потому что в процессе форсированной модернизации в условиях интернационализации средств производства, потребностей и потребле-

ния образовался беспрецедентный разрыв между высокими темпами формирования и развития мирового хозяйства и относительно низкими темпами трансформации общественных отношений, тем более общественного сознания на Востоке.

Зеркалом переходного состояния арабского социума, ставшего жертвой едва ли не внезапного пробуждения к новой жизни, служит характер его ментальности, прежде всего ментальности верхушки образованного слоя общества – интеллектуальной элиты. Порожденная потребностью общества в людях, профессионально занимающихся умственным трудом, она, по определению советского ученого Льва Рейснера, выполняет «функцию духовного освоения мира, его познания и осмысления» (Ориентация-поиск. С. 64). В Новое время на Востоке, наряду с органической (термин Грамши), традиционной интеллигенцией, обслуживающей потребности духовной жизни человека, появилась новая интеллигенция: люди современной формации, элита светского образа мыслей.

При рассмотрении проблемы «интеллигенция в эпоху модернизации» специальный интерес приобретают особенности «мыслящей интеллигенции» как социальной категории. Думается, что не вызовет особых споров утверждение, что ее роль, во всяком случае, состоит, в осмыслении и формулировании интересов общественных сил и тем самым – в организации общественного бытия. Ее представители, занятые сложной мыслительной работой, обладающие критическим образом мышления и способностью к систематизации знаний и опыта, трансформируют мировой опыт, достижения мировой мысли применительно к местным условиям и выражают настроение общественности. В среде интеллигенции осмысливаются кризисные явления, вызревает идеология протеста.

Интеллигенция меняется вместе с изменением общества. Она – дитя своего народа и своего времени, так что идейные конструкции интеллектуальной элиты как социальной группы, даже если ее авторитетные представители замыкаются в «башне слоновой кости», прямо или косвенно отражают в совокупности состояние общества.

Интеллигенция разобщена, как разобщено само общество. Она нигде не составляет совокупность носителей широких идей, достаточно однородную, чтобы иметь возможность влиять на общество, раздираемое социальными противоречиями.

Социальная роль мыслящего сегмента интеллигенции на разных этапах общественного развития различна.

На стадии становления общества, когда новая, идущая на смену старой общественная система окончательно не структурирована, когда еще только устанавливаются новые связи и отношения в условиях структурирования новой общественной системы, интеллигенция активно участвует в формировании общественного сознания, адекватного новому обществу. Так арабская интеллигенция оказалась востребованной временем перемен века модернизации. Она была призвана решать новые проблемы развития арабского общества, преодолевая мощное сопротивление сил традиционализма.

Всплеск творческой энергии мыслящей интеллигенции относится к периоду развала колониальной системы и становления национальных государств в арабском мире. Многообразие и разнонаправленность интересов определяет многообразие течений в арабской общественной мысли.

50–60-е годы XX столетия – годы надежды на перемены, осуществление национальной мечты – отмечены активностью интеллигенции как марксистов, левых сил вообще, либералов, модернизаторов, так и почвенников всех оттенков. Выдающаяся роль Советского Союза в победе над фашизмом, успехи союзных республик демонстрировали преимущества социализма. Многие арабские страны, прошедшие школу европейского колониального господства и борьбы с колониализмом, пошли по пути модернизации традиционного арабского общества под флагом социалистической ориентации.

В арабской общественной мысли сосуществовали арабский национализм, основанный на представлении об арабах как единой нации, государственно-национальные идеологии, западные

концепции общественного развития неизбежно, как правило, в преломлении сквозь призму ислама.

На стадии зрелости, когда элементы системной «триады» общества (структура, функционирование и совокупность механизмов регулирования внутрисистемных процессов) находятся в относительном соответствии, интеллигенция как социальная категория, отражающая состояние общественных отношений, объективно оказывается в положении его (состояния) охранителя.

В отличие от колониальной эпохи, авангард арабской интеллигенции, выразитель общественных настроений, идейный вождь общественных движений и национально-освободительной борьбы, уступил лидерство связанной с интересами мирового капитала «государственной элите» – бюрократии, политикам, технократам, прагматикам. Именно бюрократия в первую очередь определяет курс национального развития. Мыслящая интеллигенция, по существу, отстранена от решения этой проблемы. Ей оставлена роль толкователя и пропагандиста принятого курса. Как пишет Мустафа Абдалгани, заведующий отделом культуры старейшей каирской газеты «Аль-Ахрам», «власть неокOLONиализма возросла, в то время как мир, и особенно арабские страны, свидетельствуют о явном упадке значения интеллигента, той роли, которую он играл в прошлом, в новое и новейшее время» (Мусаккаф. С. 17).

В условиях системного кризиса, который во многих арабских странах вызван неспособностью государства выполнять функции регулятора общественных отношений, влияние творческой интеллигенции, представляющей себе выход из кризиса с целью прогрессивного развития, практически оказывается ничтожным, что связано прежде всего с отсутствием благоприятного политического климата. Напомню в связи с этим слова Г.В. Плеханова о том, что «роль личности и граница ее деятельности определяются организацией общества, и характер личности является фактором такого развития лишь там, лишь тогда и лишь постольку, где, когда и поскольку ей позволяют это общественные отношения» (Плеханов. С. 179).

В современном арабском многоукладном обществе, хотя и завершившем в целом переход от аграрного к индустриальному, еще не сложились необходимые условия для успеха прогрессивных сил в их стремлении преодолеть инерционность сложившегося социального порядка. Традиционные отношения все еще играют очень существенную роль в арабских странах. По словам профессора Кувейтского университета Али Асада Ватфа, арабская культура находится между молотом и наковальней: араб живет в пространстве двух культур: современной и традиционной, которая господствует в арабском обществе. (Автор особенно настаивает на слове «господствует».) (Аль-Марифа. № 571. Апр. 2001. С. 34). Современная мировая культура, пронизанная духом отчуждения личности, индивидуализма, материализма, потребительства, рыночных отношений разрушает местную и традиционную культуру (Там же. С. 37).

Интеллектуальная элита последней трети XX – начала XXI века находится в состоянии многогранного духовного кризиса. Это – кризис в отношениях с обществом, которое, по ее словам, она представляет, будучи оторванной от народа в силу исторически сложившейся культурной поляризации. Это – кризис в отношениях с Западом, основным источником ее ценностей как интеллектуалов и модернистов, который разрушает их национальную идентичность. И может быть, главное – это кризис в отношениях с консервативной авторитарной властью, обусловивший политическую апатию прогрессивной интеллигенции. Интеллектуалы либеральных взглядов стали жертвой установившегося на десятилетия стабильного в своем консерватизме авторитаризма власть предержащих, что стало характерной чертой политической жизни в арабских странах, где была предельно ограничена не только возможность прогрессивных общественных преобразований, но и всякое проявление свободомыслия вообще. Известный египетский философ Фуад Закария пишет: «Как мы можем возлагать на честного интеллигента ответственность за положение дел, если у него нет права голоса, если с ним изначально не считаются?... Он всегда остается жертвой...» (Аль-Фикр аль-Муасар. С. 9–10).

Стал масштабным процесс этатизации – фактического закабаления интеллигенции государством, – начавшийся уже с самого ее появления, когда она обслуживала преимущественно потребности монархов и колонизаторов. Государство «прикормило» интеллигенцию, будучи едва ли не основным ее работодателем, источником ее материального благополучия. Традиционная интеллигенция – официальная корпорация религиозных деятелей – в основном поддерживает правящие режимы. Новая интеллигенция по большей части инкорпорирована в управленческо-бюрократические, военные и охранительные структуры, занята в сфере образования и здравоохранения, в контролируемых государством средствах массовой информации; эта интеллектуальная элита, повторюсь, формулирует и толкует главным образом государственную идеологию. У нее нередки приступы пессимизма, гипертрофии критицизма, порой – либерализма. Эти приступы совпадают с резкими поворотами в общественной жизни. Сегодня она, кажется, стоит в стороне от главных жизненных проблем национальной жизни – вопиющего социального неравенства, коррупции, деспотизма существующих политических режимов, всеохватной экспансии Запада. Она утратила боевой дух периода национально-освободительного движения первых десятилетий XX века, энтузиазм времени поиска путей развития и деколонизации в пятидесятых-шестидесятых годах и вместе с тем – влияние на общество. Она пережила поражение арабских армий в противостоянии Израилю, разочаровывающий опыт практики стран социалистической ориентации. Она привычно сосредоточена в основном на проблеме арабомусульманского наследия в условиях западно-атлантической культурной экспансии, активности западных держав в странах Востока и на вопросах национальной самобытности. И хотя в арабских странах существует интеллигенция либерально-демократического толка, левых взглядов, ее воздействие на массовое сознание невелико. Часто, разделяя протестные настроения народа, она хранит молчание, скрывая в условиях всевластия цензуры, в обстановке репрессий недовольство существующим положением дел. Может быть, этим объясняется, в ча-

стности, ее пассивность во время событий «арабской весны». Впрочем, арабская интеллигенция, похоже, еще не отказалась от своих идеалов, от требования свободы мысли и слова, не потеряла надежду на расширение прав и обретение свободы личности в условиях авторитаризма, о чем свидетельствует сопротивление либерально-демократических сил попыткам глубокой исламизации в арабских странах.

Здесь уместно напомнить кое-что из сказанного не раз в этих очерках о генезисе арабской интеллигенции. Новая арабская интеллигенция, плод модернизации, была изначально «облучена» западной культурой. Она получала образование в учебных заведениях преимущественно по западным программам и книгам под руководством европейских преподавателей. В первой фазе модернизации (вторая половина XIX – первая половина XX столетия) европеизация в арабских странах уже захватила относительно широкий круг лиц, связанных с современными секторами экономики, новыми на европейский лад административно-политическими институтами, образом жизни и мыслей. Запад, с одной стороны, обладает притягательной, а с другой – разрушительной для традиционного восточного общества силой: в горниле капиталистического рынка исчез феодализм, подорваны самые основы традиционного мира. По большому счету арабская интеллектуальная элита до сих пор прямо или косвенно только тем и занимается, что выясняет отношения с Западом, в арабской общественной мысли постоянно присутствует элемент реакции на экспансию и, может быть, в первую очередь на культурный вызов Запада. Еще в 1938 году египетский публицист Мансур Фахми (1886–1959) писал: «Нечего бояться за Восток, когда он подражает Западу, заимствуя плоды научного знания. Страшен тот день, когда в подражании Восток перейдет черту допустимого, забудет себя, свое прошлое» (цит. по: Макдиси. Ч. 2. С. 18).

Арабская интеллигенция прошла путь от интереса к достижениям европейцев в материальном производстве и в области образования к идеализации западноевропейского общественно-

политического устройства, стадию преклонения перед Западом и критического к нему отношения, стадию неприятия архаики традиционного общества и признания наличия в нем положительных качеств. В этом русле развивалось просветительство, реформаторская мысль, рождалась идеология национально-освободительного движения.

Для арабской интеллигенции характерно двойственное отношение к европейским и собственным культурным ценностям. С одной стороны, желание «учиться» у Европы, вырваться из пут традиционной архаики, а с другой – растущее разочарование в ее цивилизаторской миссии на Востоке, недоверие и даже враждебность к ней. Форсированная модернизация породила дихотомии в индивидуальном и общественном сознании, такие как «традиции и современность», «наука и религия», «почвенничество и вестернизация», «ислам и национализм». Еще в конце XVIII века она находилась едва ли не в полной изоляции от основных течений европейской мысли. Восток мало знал о современной Европе даже в первой половине XIX века, когда он пробудился для новой жизни. К началу XX века интеллигенция современной формации уже имела вполне адекватное представление о Европе. Зависимость новой арабской интеллигенции от западных влияний была чрезвычайной. Особенно в колониях и зависимых странах.

К концу XIX века идеи свободы и равенства в духе эпохи европейского Просвещения и Великой французской революции овладели сознанием передовой восточной интеллигенции. Политическая элита, узкий круг интеллигенции современной формации была по большей части приверженной европейским понятиям свободы и равенства, ограничения феодально-абсолютистской власти, просвещенной монархии и разделения властей. Причем все или почти все реформаторы в поисках рецепта национального спасения отталкивались от древних образцов и предписаний религиозных доктрин в интерпретации, позволяющей восточному сознанию воспринять идейные конструкции западного происхождения. Впрочем, идеализация западного общества у продвинутой интеллектуальной элиты не по-

мешала появлению в арабском мире критического взгляда на реалии западной жизни. Ее отдельные представители постепенно стали понимать, что Запад, провозгласивший примат принципов «свободы, равенства и братства», легко отказывается от них, как только это касается своекорыстных национальных интересов.

Первая мировая война, поражение и распад Османской империи революционизировали арабский мир. Идея свободы воспламеняла сердца. Как писал тогда классик новоарабской литературы Амин Рейхани (1876–1940), «я не сомневаюсь, что после этой войны малые и угнетенные ныне народы обретут свободу и будут жить по-новому» (Рейхани. Расаил. С. 168).

Естественным результатом форсированной модернизации арабского общества стал порожденный столкновением старого и нового затяжной кризис идентичности. Среди арабской интеллектуальной элиты по-прежнему существуют западники, почвенники, даже прямо отвергающие западные модели общественной жизни, подобно исламистам, и сторонники совмещения ценностей арабо-исламской и западной цивилизаций. Однако крайние западники, которые некогда мечтали о том, чтобы Восток стал Западом, сошли со сцены, утратили радикализм, а почвенники (во всяком случае, по большей части) осознали необходимость заимствований рациональности и технико-технологических достижений Запада при сохранении своеобразия Востока в духовном отношении. Приверженцы же культурного синтеза на пути модернизации арабского общества, в том числе и сторонники заимствования западных культурных ценностей, становятся более многочисленными. И все прямо или косвенно сопоставляют национальную реальность с реалиями западного общества как положительный или отрицательный пример.

На социальной роли арабской интеллигенции лежит печать этнокультурного своеобразия – след столкновения с западной цивилизацией и влияния ислама. Проблема соотношения традиций и современности во всех ее многочисленных проявлениях, прежде всего арабское культурное наследие и современная за-

падная цивилизация, вот уже полтора ста лет остается одним из главных объектов внимания арабской общественности, озабоченной проблемой самоидентификации.

Мыслящий арабский интеллигент современной формации страдает раздвоением личности. В нем сосуществуют традиционализм и современность, причем новое корректируется традицией, старое – современностью. Он наполовину принадлежит к арабскому и мусульманскому, наполовину – к евроатлантическому миру, не чувствуя себя вполне своим ни здесь, ни там. Он часто меряет жизнь свою западными мерками, хотя и не признается в этом себе. Среди прагматиков появляются космополиты. Как пишет сирийский философ и социолог Садик Джаляль аль-Азм, «в сфере культуры арабо-мусульманские общества поражены острой формой шизофрении, порожденной длительной, мучительной адаптацией к современной европейской цивилизации. Трагедия состоит в бесконечных колебаниях и метаниях между старым и новым, между аутентичностью и современностью, между наследием и обновлением, между идентичностью и модернизмом, между религией и секуляризмом» (см.: WI, 2004. No 1. P. 120–123).

Коснувшись положения дел в современной литературе в мусульманском мире, он замечает: «Арабы, мусульмане вообще в глубине души считают себя вершителями истории, мировыми лидерами. Мы по-прежнему глубоко, до мозга костей чувствуем себя субъектом, а не объектом истории, активным началом, агентом, а не клиентом. Мы никогда не согласимся, а тем более не смиримся с маргинальностью нашего положения в современном мире. Для нас невыносима сама мысль, что мы являемся объектом истории, что нами руководят, нами манипулируют, используют нас в своих целях те, кто некогда был объектом истории и чью судьбу решали мы. Добавим к этому наше убеждение в том, что наше мировое лидерство было узурпировано, отнято у нас современной Европой, и не менее глубокая уверенность, что в конечном счете история развенчает узурпатора, время которого проходит, и вернет прежним историческим ли-

дерам их законное место, статус и функции» (W1. 2004. No 1. P. 123).

В интеллигентском сознании спаяны религиозные и светские, традиционные и современные представления. Причем дух времени преломляется у людей в призме восточной действительности по-разному, в зависимости от воспитания, степени «облучения» западной культурой, жизненных реалий, индивидуальных особенностей. Арабская мысль, считает марокканский социолог Абдалла Ларуи, в целом остается верной классическому знанию, общему для мусульманской и христианской философии Средневековья некоторому скептическому эмпиризму, присущему ашаритам (последователям знаменитого средневекового теолога) при защите тезиса о божественном всемогуществе, который не был воспринят и повторен современным реформатором (см.: Laroui. P. 117).

Население арабских стран религиозно. Идеология арабского национально-освободительного движения, национальные идеологические платформы, политика в области культурного строительства, движение общественной мысли испытывают влияние ислама. Обращает на себя внимание тот факт, что ряд арабских интеллектуалов, утративших надежду на способность национальных режимов вывести общество из кризисного состояния, разрешить насущные проблемы национального бытия, разочарованных в западных теориях прогрессивного развития, видят выход в реализации социальных положений исламской доктрины.

Показательно положение в Египте как признанном центре арабской культурной жизни. Уже в конце 30-х годов прошлого века в связи с недовольством деятельностью христианских миссионеров известный египетский публицист-западник Мансур Фахми писал: «Прежде мы призывали избавиться от застойности ислама... Прошли годы, и мы изменили свою позицию, потому что наш призыв к модернизации привел к пренебрежению религией...» (цит. по: Джунди. С. 207). Властители умов в арабском мире в период между мировыми войнами, западники, которые в молодости придерживались радикальных для своего

времени суждений, становились консерваторами. Разочарование в либеральной демократии западного типа и западных моделях социальной справедливости заставляло искать совершенства в исламе. Мухаммад Хайкал (1888–1956), автор апологетического сочинения о французском просветителе Ж.-Ж. Руссо, пишет о пророке Мухаммаде. Аббас Махмуд аль-Аккад (1889–1964) обратился к исламской тематике как поборник исламских ценностей, прославляя выдающихся мусульманских деятелей. Классик новоарабской литературы Таха Хусейн (1889–1973), составивший против традиционного мусульманского взгляда на историю ислама и арабов и преданный анафеме богословами оплота мусульманской учености каирского университета Аль-Азхар, после Второй мировой войны становится приверженцем традиционной исламской этики, исламского социального идеала. Больше: он заявляет совершенно в духе мусульманских традиционалистов: «Те, в чьих сердцах уклонение от истинной веры, используют неясные по смыслу стихи [Корана. – 3.Л.], чтобы, преступая всякие границы в их толковании, сеять смуту» (пересказ содержания 7 аята 3 суры Корана) (Хусейн Мират аль-ислам. С. 282). В 1950–1960-е годы он публикует четырехтомное жизнеописание пророка, книги из истории мусульманского средневековья «Аль-фитна аль-кубра», «Али ва бануху», «Аш-Шейхан». Кажется, что социальный идеал ему представляется теперь в социальных предписаниях ислама. Видный египетский публицист Халед Мухаммад Халед в последней четверти прошлого столетия отрекся от прежних своих убеждений о необходимости отделения религии от государства. В 1980-х годах квинтэссенция его апологии ислама заключалась в формуле: «Ислам – это религия и государство, право и сила, справедливость в политике, вершина культуры и цивилизации» (Аль-Ахрам. 1980. 5 авг. С. 13). Прежде приверженец принципов светской власти, он становится поборником идеи «государства ислама». Теперь он считает ошибкой отделение религии от государства и стоит на том, что пророк был не только духовным, но и политическим руководителем уммы (Аль-Маджалля. 1983. 26 ноя.–2 дек. С. 45–46). По его мнению, в современном му-

сульманском государстве, следующем предписаниям шариата, светским правителям надлежит подчиняться высшим духовным авторитетам (Аль-Ахрам. 1980. 5 авг. С. 13). Зекки Негиб Махмуд, исследователь западной философской мысли, сожалеет о том, что потратил на это жизнь, не познав арабско-мусульманского наследия, и написал книгу «Тадждид аль-фикр аль-Араби» («Обновление арабской мысли». С. 9–10).

Арабский мир глазами арабов: Амин ар-Рейхани и Таха Хусейн

В творчестве корифеев новоарабской литературы Амина Рейхани и Тахи Хусейна отразился дух бурного времени мировой истории первой половины XX столетия.

Главная особенность арабской истории состоит, в частности, в том, что в течение 15 веков арабы связаны не только общей судьбой, но и закрепленным скрепами общего литературного языка и духовной культуры мировосприятием. В результате реакция арабского мира на вызовы современности неизбежно приобретает общие черты. В арабской мысли находят отражение общемировые и общеарабские тенденции, в одних странах более, в других менее отчетливо.

Ментальность арабской интеллигенции отмечена своеобразием, которое сложилось в результате столкновения культурных оппозиций в русле форсированной модернизации Востока второй половины XIX – первой половины XX века.

Осмысление общего и особенного в умонастроении и деятельности интеллектуальной элиты позволяет получить более полное представление о переломной поре движения арабского мира в современность.

Интеллектуальная жизнь арабов в то время была наиболее динамичной в Египте и Ливане, состоявших в тесных связях с Европой. Поэтому сравнительный анализ взглядов классиков новоарабской литературы – ливанца Амина Рейхани (1876–1940) и египтянина Тахи Хусейна (1889–1973) – представляет особый интерес. Между ними 13 лет разницы, один пережил другого на 33 года, они прошли разную школу социализации, один – христианин-маронит, другой – мусульманин-суннит, а религиозная принадлежность на Востоке до сих пор является существенным признаком идентификации личности и во многом определяет ее мировосприятие. И вместе с тем они принадлежат

к одному времени – времени форсированной модернизации Востока, и их менталитет формировался в обществе, ментальность которого они формировали, в свою очередь.

У них было много общего. Оба – выходцы из религиозных семей со скромным достатком: Рейхани – сын мелкого землевладельца и совладельца небольшой шелкомотальной фабрики, отец Хусейна – мелкий служащий. Оба рано приобщились к европейской культуре: Рейхани два года учился в миссионерской школе иезуитов в Ливане, 10 лет прожил в США, где окончил вечернюю школу, год посещал занятия на юридическом факультете Колумбийского университета; Хусейн четыре года провел в старейшем мусульманском университете Аль-Азхар, окончил курс в светском Каирском университете и завершил образование во Франции, защитив диссертацию в Сорбонне.

Решающую роль в их духовном развитии играли труды западных мыслителей. Оба были «облучены» светом западной культуры. Дети своего времени, Рейхани и Хусейн как обновители, «рыцари свободной мысли» стремились сделать человека традиционного арабского общества современной личностью, преодолевая на этом пути сопротивление сил традиционализма и барьер непонимания соотечественников. Но пусть они сами скажут о себе.

Во вступлении к первой книге сборника произведений писателя «Рейханиана» (1910), написанном еще в 1905 году, Рейхани говорит о себе (привожу главное с незначительными сокращениями. – З.Л.): «Мое самое сокровенное желание быть простым, правдивым, прямым в принципах и взглядах, естественным в поведении. Я хочу свободно любить и ненавидеть, хочу быть чистым телом, иметь честный ум и сердце... Я должен твердо, терпеливо, выносливо преодолевать трудности на жизненном пути. Я должен бороться с испорченностью и заблуждениями людей. Я хочу жить без ненависти и любить без ревности; расти, не возносясь ни перед кем, идти вперед, не наступая на того, кто ниже меня, и не завидуя тому, кто выше. Таков мой закон... Я должен быть прямым, правдивым, снисходительным. А люди пусть живут, как им нравится» (Рейхани. Татарруф. С. 62).

В 1935 году, отвечая на вопрос журналиста, каковы его высшие цели, он, по существу, повторяет сказанное: «Моя высшая цель в жизни – пером, словом и делом со всей энергией добиваться освобождения человека от оков невежества, страха и нищеты, облегчать человеческие страдания; стремиться к тому, чтобы рассеялись иллюзии и заблуждения в убеждениях, в политических, социальных и религиозных учениях. Мой путь – свободная мысль, свободное исследование, свободное слово – свободные от всякой партийности, фанатизма и личных пристрастий» (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. 123). «Моя война, – пишет Рейхани, – это война [в области. – З.Л.] духовных ценностей. Капитуляция для меня невозможна, так как это означало бы презрение моей духовной сущности, которая всегда выше материальной стороны моего Я» (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 112).

Что касается Таха Хусейна, то в статье «Таков мой путь», опубликованной в известном каирском журнале «Аль-Хиляль» в 1955 году, он назвал такие черты своего характера, как «неуемная жажда знаний», «готовность терпеть зло, покуда есть силы терпеть», «решимость преодолеть все препятствия на пути к обретению знаний», «искренность и стремление открыто говорить правду, какой бы горькой она ни была, отстаивать ее, как бы ни было трудно, какими бы ни были последствия». Он говорил также о присущем ему «сильнейшем чувстве необходимости социальной солидарности, что значит – желать другим добра, того, чего бы пожелал себе». «Я вижу себя, – пишет Хусейн, – дискутирующим по вопросам политики, социальной реформы, эмансипации египетского сознания, изменения принятых (традиционных) методов исследования явлений. Я призываю к использованию в Египте современных западных методов при изучении литературы и истории» (Аль-Хиляль. Март 1955. С. 10, 12; Шараф. С. 70–74). Для него, как и для Рейхани, свободная мысль, свободное слово были принципиальной основой творчества писателя, который несет ответственность прежде всего перед собственной совестью (Шараф. С. 74).

Их объединяло свободомыслие, жажда знания и гуманистическая направленность творчества. Они не были ни философами

в узком значении этого слова, ни социологами, но в центре внимания у них наряду с проблемами художественного творчества постоянно оставались вопросы нравственного совершенствования личности как основы общественных преобразований. В этом они оставались верными себе.

Западники

Арабская интеллигенция современной формации была, напомним, порождением форсированной модернизации и формировалась под мощным влиянием Европы. В XIX – начале XX века Запад представлялся продвинутой арабской интеллигенции образцом политического и общественного устройства. Она считала, что Восток должен заимствовать западные знания, современные технологии, методы организации производства. Среди европеистов были англофилы и приверженцы латиноязычной, преимущественно французской, культуры. Одни были решительными западниками, другие – поборниками национальной культуры, обогащенной ценностями европейской цивилизации. Амин Рейхани и Таха Хусейн принадлежали к числу последних.

Рейхани был убежден, что присущего западной культуре сугубого рационализма и прогресса в области материального производства мало для нравственного совершенствования европейца, а поэтической настроенности и философской глубины, свойственной Востоку, недостаточно для развития его обитателя. Он считал, что Запад нуждается в восприятии духовных ценностей Востока подобно тому, как Восток – в освоении плодов научного, технико-технологического прогресса и организации общественной жизни Европы, поскольку «ни один народ не может существовать, никак не взаимодействуя с другими народами». «Западная цивилизация, – пишет он, – является для нас источником современных знаний [необходимых. – З.Л.], для нашего бытия, а Запад у нас, обитателей Востока, черпает нашу вечно живую духовность» (Рафии. С. 42).

Ради «освобождения человека от пут невежества» Рейхани взял на себя роль связующего звена в отношениях между Восто-

ком и Западом, «миссию дать Востоку необходимые ему знания, которыми обладает Запад, а Западу – философию и поэзию Востока» (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 8).

Он питал надежду, что идеи демократии с помощью США завоюют мир и принесут свободу и счастливую жизнь всем народам. По его мнению, синтез восточных и западных культурных ценностей – это единственное, что может избавить мир от духовных, социальных, политических недугов нашего времени. Он мечтал, что придет пора, когда «самым культурным будет признан не европеец и не житель Востока, а тот, кто сумеет выбрать из достоинств того и другого все преимущества европейского гения и гения азиатского» (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 190). Он говорил о себе, что в нем сошлись Сервантес и Абуль-Ала аль-Маари (великий арабский средневековый поэт), «хранящие во мне гуманизм и высокий образец пути к гуманизму» (Рейхани. Аль-Магриб аль-акса. С. 677). Замечу, что Рейхани обратил на себя внимание американского читателя переводом стихов аль-Маари на английский язык.

Т. Хусейн тоже считал, что арабо-мусульманский мир должен освоить богатство западной цивилизации. Воспитанник мусульманского университета Аль-Азхар, он, увлеченный классической греко-римской литературой, вступил на литературное поприще как пропагандист мифов Древней Греции, переводчик Аристотеля, греческих трагедий. Он мечтал о том, чтобы ценности греческой и латиноязычной культуры стали основой культурного возрождения Египта. В книге «Будущее культуры в Египте» (1938) он даже призвал египтян «следовать европейцам, идти проложенным ими путем, стать равными им, их сотоварищами по цивилизации, разделять с ними все доброе и дурное, что в ней есть, все сладостное и горькое, все, что является объектом любви и ненависти, что достойно похвалы и порицания» (Хусейн. Мустакбаль ас-сакафа фи мыср. С. 41). Писатель восторженно встретил Англо-египетский договор 1936 года, отменивший привилегии для англичан в Египте как решительный шаг на пути к сближению Востока и Запада, уповая на цивилизаторскую миссию Европы. Впрочем, призывая арабов «восхи-

щаться Западом, который опередил нас», он предостерегал их от опасности раствориться в нем, забывая самих себя (см.: Крачковский. Т. III. С. 111). Арабам, прежде всего египтянам, по его мнению, надлежит развивать собственную культуру, чтобы стать нацией мирового масштаба в высшем значении этого слова, нацией, которая «берет у человечества и дает человечеству» (цит. по: Асфур. С. 238). Он писал: «Открытое сближение с Европой не представляет опасности для нашей национальной самобытности... если мы не станем точной европейской копией» (Хусейн. Мустакбаль... С. 56). Он хотел поселить в души египетской молодежи уверенность в себе, сознание того, что египтяне в культурном отношении не ниже европейцев, что европейская культура во многом обязана арабам, а египтяне и европейцы вообще принадлежат к одной средиземноморской цивилизации.

Впрочем, в приверженности арабских мыслителей, убежденных в том, что Запад является очагом просвещения и прогресса, что западная цивилизация демонстрирует высший уровень независимой мысли, западной культуре, менялись акценты. Причем, навсегда сохранив чувство преклонения перед ценностями западной цивилизации, Рейхани оставался ярким противником колониализма, критиком свойственной миру капитала социальной несправедливости. «Замена простой подражательности Западу критическим к нему отношением, — пишет И.Ю. Крачковский, — такова несомненная заслуга Рейхани» (Крачковский. Т. III. С. 149).

В отличие от него Хусейн с обыденной жизнью западного общества, по-видимому, сталкивался мало. Во Франции, где он завершал свое образование по окончании Каирского университета, у него, слепого египтянина (Хусейн потерял зрение в детстве), неизбежно был ограниченный круг общения, и до Второй мировой войны ничто не побуждало его к критическим оценкам европейской действительности. Однако в результатах политики английских колонизаторов по отношению к Египту он был разочарован. Писатель уповал на египетскую революцию 1919 года, в результате которой страна в 1922 году обрела формальную

политическую независимость и конституцию, провозгласившую равенство египтян в отношении гражданских прав и обязанностей, но в Египте и после революции не было ни независимости, ни справедливости, ни равенства. Иллюзорной оказалась и его надежда на свободное развитие страны в духе европейского либерализма после заключения Англо-египетского договора 1936 года. В сборнике статей и очерков, опубликованных Хусейном в издававшемся им с 1945 года журнале «Аль-Кятиб аль-мысри» («Египетский писатель»), «Муаззабун фи-ль-ард» («Мученики на этой земле»), тираж которого был конфискован, в 1949 году писатель говорит о низком уровне социальной справедливости в условиях «либерального» режима в Египте по западному образцу.

Т. Хусейн и А. Рейхани (в меньшей степени) были носителями двойной – традиционной и западно-ориентированной – идентичности, плода специфических условий формирования личности этих литераторов, воспитанных в атмосфере приверженности традиции и религии и с молодых лет испытывших сильное влияние западной культуры.

У Таха Хусейна столкновение традиции и современности в процессе приобщения человека традиционного мира к ценностям европейской культуры, что он считал необходимым, как и у некоторых других египетских интеллектуалов, вызвало психологическую травму. Он писал, что был «объектом борьбы между старым и новым» (Хусейн. Дни. С. 217). «С одной стороны, я – воспитанник Аль-Азхара, который, однако, давно отринул меня... С другой стороны, я – западник, а западники уже давно, со дней моей молодости, упрекают меня, что я азхарит» (Там же. С. 130–131). В его мировоззрении то одно, то другое начало брало верх, что придавало своеобразие его творчеству: новое порою виделось сквозь призму традиции, а старое преломлялось в призме современности.

Рейхани, по-видимому, испытывал то же чувство. В 1936 году он говорил: «Порою у меня появляется ощущение, будто я – это много разных людей, и согласных между собой, и спорящих, разных, но единых по сути своей» (Рейхани. Рейхани-

ят. Ч. 2. С. 9). По его словам, в нем слиты воедино все национальности и вероисповедания его родины, все культуры и политические концепты Востока и Запада, и мечта о свободе и независимости наций под сенью всечеловеческого братства и мира (Там же. С. 9–12). И при этом, как заметил Игнатий Крачковский, его попытка объединить «две противоположности, которыми в ходячем представлении являются Восток и Запад», породили в нем «надрыв, раздвоенность» (Крачковский. Т. III. С. 139), которые «делают его не всегда понятным современному арабскому миру» (Там же. С. 55).

Просветители

А. Рейхани и Т. Хусейн были в авангарде борцов с архаикой средневековья в арабском мире. Ими руководило желание дать людям знания, необходимые в этой жизни, где пионером современности служила Европа. Они были поздними просветителями. Просветителями прежде всего в прямом смысле слова – врагами невежества, которое считали главным пороком, мешающим человеку понять, в чем состоит его благо. Еще раз: они были «просвещенцами» по преимуществу. В просвещении, борьбе с невежеством они видели панацею от всех болезней страдающего человечества. В их творчестве преломлялись перипетии борьбы сил нового и старого – традиции и современности; они были продуктом модернизации Востока, к которой и сами были причастны. Оба выступали за свободное развитие и самосовершенствование человека, свободного от оков расовых, религиозных, национальных предрассудков, делая акцент на морально-нравственных аспектах воспитания личности. Рейхани верил, что таков истинный путь в «царство знаний, свободы и братства», ибо «в исправлении личности – исправление нации, в воспитании народа – воспитание лидеров и правителей» (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 119). Потому что «если народ останется невежественным, то вместо одного угнетателя появится другой» (Там же. С. 105).

Картезианец, рационалист Таха Хусейн утверждал, подобно Рейхани: чтобы улучшить жизнь нации, сначала нужно изменить ее взгляд на жизнь, что и является миссией литературы. Он считал, что народ нужно просвещать, что только это одно обратит его лицом к справедливости и заставит поверить, что равенство возможно. Ибо невежественный человек не способен отличить, что есть добро, что – зло (Хусейн. Аш-Шейхан. С. 162). Хусейн был убежден, что справедливость и знания необходимы человечеству, как воздух, что арабская культура должна стать частью мировой культуры – гуманистической, не знающей фанатизма и расизма, которая формируется в диалоге культур на основе научного знания и уважения свободы мысли. Поэтому оба литератора выступали сторонниками современной системы школьного образования. Рейхани считал необходимым светское образование по европейской модели, отказ от разделения школ по конфессиональному признаку, полагая нужным совместное обучение детей разной религиозной принадлежности и даже отделение школы от церкви (Аль-Машрик. 1910. Т. XIII. С. 710; Рейхани. Татарруф. С. 53–54). Педагогика, по его мнению, это не только инструмент системы просвещения: «Школа – это тот тигель, в котором выплавляется новый патриотический дух – дух арабского национализма» (Рейхани. Мулюк аль-араб. Ч. 2. С. 400). Т. Хусейн, в свою очередь, предлагал реорганизовать систему образования в Египте по французскому образцу, ввести всеобщее обязательное обучение (в бытность министром просвещения Таха Хусейн в 1951 году добился бесплатного обучения в общеобразовательных школах Египта), потому что единая государственная система образования необходима для воспитания гражданской личности, патриота (Хусейн. «Мустакбаль а-сакафа фи мыср» («Будущее египетской культуры»)). Он выступал за реформирование старейшего мусульманского университета Аль-Азхар, в котором, по его мнению, должны сосуществовать религиозная и светская наука.

Будучи приверженцами идей европейского Просвещения, Рейхани и Хусейн были, что называется, свободными мыслителями: они подходили к любому явлению без предвзятости, как

они это понимали, каждый в рамках своего мировосприятия. При этом их идеалом была гармоничная во всех отношениях личность.

Общественная позиция Рейхани опиралась на представление о присущей идеальной личности соразмерности и равновесии элементов триединства «тела – разума – души», причем душа и тело человека развиваются как два взаимодействующих, но причинно не связанных ряда (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 153). Он убежден, что сочетание возможностей веры и научного знания необходимо для совершенствования человечества (Рейхани 1922. Ч. 1. С. 16, 206), что опорой нравственного совершенствования личности должно стать единство духовной природы человека с «всеобъемлющим духом природы», искусство и труд (Там же).

Т. Хусейн, последователь Дюркгейма, в свою очередь, рассматривал разум как параллель и сфере чувств, и сфере плоти, но считал, что между верой и знанием нет связи, и даже что религия и наука несовместимы. Он писал: «...разум – это одно, религия – другое... Соединиться они не могут» (цит. по: Ансари. С. 73). Больше того: они – враги по сути своей, так как религия – символ стабильности, неизменности, в то время как наука ориентирована на перемены, обновление. И для того, чтобы они сошлись, та или другая должны отказаться от самой себя. Тем не менее, считает Т. Хусейн, и наука, и религия необходимы для счастья человека (см.: Шараф. С. 170). Ибо помимо разума человек обладает также эмоциями и воображением, которые питает божественный источник, и разум сам по себе не способен постичь истину, воплощенную в Боге, нередко он приводит человека к всеобъемлющему и безнадежному сомнению, что несовместимо с представлением о счастье (Хусейн. Аля хашиш ас-сира. Ч. 1. С. Кяф).

Признание жизненной необходимости просвещать людей, обличать пороки и несовершенство общественных отношений предопределило высокую оценку обоими мыслителями общественной роли писателя в убеждении, что задача литературного

творчества состоит в том, чтобы с образной выразительностью служить истине и добру. «Вы – соль земли, живой голос нации», – говорил Рейхани, обращаясь к представителям творческой интеллигенции в Нью-Йорке в 1916 году (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 196). Таха Хусейн называл писателя «социальным животным», само существование которого немыслимо без людей, которыми он жив и для которых живет (Шараф. С. 125). Он пишет об ответственности творческой личности перед современниками и будущими поколениями (Шараф. С. 271–272), о долге литератора указывать людям путь добра (Шараф. С. 326). При этом оба выступают поборниками полной свободы творчества и независимости писателя. Рационализм, свобода мысли и гуманность – это, в частности, триада методологии исследования арабской литературы Т. Хусейном, который порою высказывался на этот счет весьма категорично. Выступая в Американском университете (Бейрут), он говорил: «Нам нужно, чтобы литература, культура вообще были свободны не только от опеки государства, но и от опеки народа: писатель не должен бояться прогневить массы» (Аль-Баляг. 1953. 6 дек.). Это, к слову сказать, давало критикам повод обвинять писателя в приверженности концепции «искусство для искусства».

«Сокрушитель основ» и «мятежный азхарит»

Амин Рейхани и Таха Хусейн появились на общественной арене как бунтари. Журнал сирийских иезуитов «Аль-Машрик» писал о Рейхани: «Он встал среди нас, как Мессия, взывающий к ней (революции). Каждая страница [его писаний. – З.Л.] ... содержит... бунтарские, разлагающие идеи. То он порочит духовные власти, то бранит все виды светской. Он порой обвиняет папу в том, в чем тот неповинен, натравливает на него (верующих), порой призывает бедняков выступить против богатых... Во всем, к чему относятся с почтением, уважением, он видит только порочность, обман, козни» (Аль-Машрик. 1910. Т. XIII. С. 193).

Не менее резкую аттестацию получил и Т. Хусейн. Каирский журнал мусульманских реформаторов «Аль-Манар» писал в связи с выходом в свет книги Хусейна «О доисламской поэзии» (1926), содержащей критику традиционного мусульманского взгляда на историю арабов и ислама с позиций современных методов философского и литературоведческого анализа: «Доктор Таха Хусейн опубликовал книгу, которая имеет целью лишить народ веры, языка, литературы, родства, истории, превратить его в европейскую нацию, больше того – в объект алчности европейских держав» (цит. по: Саман. С. 20).

А. Рейхани и Т. Хусейн были в авангарде арабской интеллектуальной элиты, выступавшей против застоя традиционного арабского общества.

Процесс эмансипации человека и общества на Востоке начался только в XIX столетии. Модернизация постепенно вытесняла религию из сферы общественной жизни в сферу личного переживания. Религия все больше становилась делом совести индивида. Однако ценностные ориентиры жителя Востока, религиозная вера, традиционные морально-этические нормы, исторически сложившийся образ жизни и самосознание, несмотря на успехи модернизации, прокладывающей дорогу секуляризму, еще и сегодня нередко оказываются для него выше присущих западному обществу прагматизма и целерациональных отношений между людьми. Характеризуя состояние современной арабской общественной мысли, марокканский ученый, специалист в области философии и арабо-исламской мысли Мухаммад Абид аль-Джабри, писал: «В нынешней арабской действительности все переплетено и взаимозависимо. Она медленно проходит переходный этап, нагромождая ошибки, перемешивая время и место, старое и новое, что искажает видение, рождает тревогу и создает напряженность, проблемы, кризисные явления» (Аль-Джабри. С. 10). Это написано в последней четверти XX века, когда Восток уже довольно поварился в котле модернизации, это тем более справедливо для первой половины XX столетия.

Притом что Рейхани и Хусейн были прежде всего литераторами и просветителями, они стали выразителями прогрессистских настроений в арабском мире. Приоритетными для них становились актуальные для арабского общества проблемы, возникающие в бурном потоке событий первой половины XX столетия, но у каждого приоритеты были свои.

А. Рейхани стал антиклерикалом и арабским националистом, а Т. Хусейн – египетским националистом и последователем мусульманских реформаторов. В этом сказалось не только своеобразие личных качеств, но и то, что оба прошли разную школу социализации: Рейхани – в Ливане, провинции Османской империи времени деспотического правления «кровавого султана» Абдул Хамида II, Хусейн – в Египте, колонии Британской короны, в условиях относительной свободы мнений как следствия проводимой Великобританией политики косвенного правления.

Для Ливана конца XIX – начала XX столетия одной из наиболее болезненных была проблема религиозной разобщенности народа, сектантской обособленности людей. Ливан был ареной религиозного фанатизма: миссионеры христианских церквей – протестанты, католики, православные – соперничали в борьбе за привлечение прозелитов. В последние два года, отмечал египетский журнал «Аль-Манар» в 1900 году, религиозная рознь в Ливане стала «особенной помехой торговле» (Аль-Манар. Т. III. С. 34). И кажется естественным антиклерикализм Рейхани, который, по словам ливанского литературоведа и писателя, биографа Рейхани Марона Аббуда, желал освобождения человека от гнета религиозного фанатизма и нетерпимости, невежества и груза застойных традиций на пути к «всечеловеческому братству» (Аббуд. С. 56–57). Причину многих постигших его родину бед Амин Рейхани, убежденный в том, что религии мира – это, по существу, одна религия в разном обличье, ибо Бог – един для всех (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 15), видел в духовенстве. 9 февраля 1900 года, в день первой годовщины основания маронитского общества в Нью-Йорке, он выступал с докладом о ре-

лигиозной терпимости, осуждением религиозной вражды в Ливане. Нарисовав мрачную картину религиозной розни среди ливанских христиан, он зло высмеял церковников. В слепом подчинении народа клирикам он усматривал одну из важных причин отсталости страны. Каирский журнал мусульманских реформаторов «Аль-Манар» охарактеризовал выступление Рейхани как «первый бунт сирийской молодежи (Ливан в то время был частью сирийской провинции Османской империи) против своих духовных наставников в борьбе за единство страны» (Аль-Манар. Т. III. 1900. С. 33).

В 1903 году в Нью-Йорке вышла в свет его небольшая книга «Тройственное согласие в животном мире между мулом, лошастью и ослом». Автор писал о разложении христианской церкви, считая церковный чин и уставы «порождением дьявола», не имеющим отношения к подлинной вере. Книга наделала много шума. Очень известный в свое время ливанский литературовед иезуит Луис Шейхо заявил: «Он сеет сомнение в существовании Бога» (Аль-Машрик. Т. XIII. 1910. С. 389).

Мусульманин Таха Хусейн, воспитанник Аль-Азхара, представитель эмансипированной египетской молодежи вызвал гнев мусульманских ортодоксов, его называвших «шейхом неверных» (Katibah. P. 155). Хусейн разделял взгляды Мухаммада Абдо (1849–1905), соратника основоположника идеи модернизации ислама Джамальаддина аль-Афгани (1839–1897) с целью адаптировать шариат к посюсторонним нуждам человека путем смещения акцента с вопросов религиозной веры на освященные верой морально-этические принципы. Это была реакция богословия на подрыв жизненных устоев восточного общества, реакция неизбежная. Потому что для решения земных проблем нужна была приземленная рациональность. Потому что современная экономика не может развиваться без современного уровня образованности и культуры труда. В индустриальную эпоху для религиозного сознания главной стала задача согласовать традиции и современность, приспособиться к условиям жизни в мире капитала без ущерба для основ религиозной веры.

Убежденный в том, что ислам являет собой идеальный образец человеческого общежития, Таха Хусейн выступил против мертвящей схоластики в оценке классического исламского наследия подобно некоторым его известным современникам, либералам-европеистам. «Мы фанатично верили в святость принципа свободы мнений, – писал Хусейн, – в необходимость свободно судить о коранических текстах на основе иджтихада [практикуемого в раннем исламе принципа свободного толкования священных текстов в рамках Корана. – З.Л.], в необходимость обновления и культурного подъема» (Хусейн. Рихлят ар-Раба. С. 134–135). По словам египетского писателя Луиса Авада (1915–1990), они заявили о себе как обновители подхода к исследованию истории ислама, противники методов средневековой схоластики, «акцентируя внимание на исторических и психологических моментах, в противовес метафизическим» (цит. по: Кирпиченко. С. 27). Так, в романе Т. Хусейна «Аля хамиш ас-сира» («На полях жизнеописания Пророка») Пророк и его сподвижники лишены ореола святости и выступают как литературные герои, не более того. Впрочем, в предисловии к роману автор предупреждает читателя, что это не историческое, а художественное (то есть допускающее вымысел) произведение, цель написания которого – познакомить современных мусульман с историей ислама.

Хусейн пришел к заключению, что пресловутая доисламская проза в большей или меньшей степени возникла уже после появления ислама как подражание (таклид) прозе доисламских арабов (см.: Аль-Китаб. 1946. Ноябрь. Т. 3. С. 147), а доисламская поэзия, которая традиционно служила лингвистическим источником при толкования Корана и хадисов, была сфальсифицирована уже в раннем исламе. Вопреки устоявшемуся мнению, сложившемуся у мусульман со времен халифата, что религия и государство нераздельны, он считал, что государство у арабов порождено совокупностью факторов, связанных с географией, экономикой, арабской историей, интересами людей, а не религией, не расовой или языковой общностью (см.: Safran. С. 144).

Его называли «шейхом неверных», но он был верующим мусульманином. Рационалист и приверженец европеизма, Хусейн считал нужным рационализацию веры и привнесение веры в рациональность мира. Больше того: если в 1920-х годах он судил о доисламской поэзии арабов и событиях истории ислама, пользуясь европейскими методами исследования, высказывал сомнение в достоверности содержащихся в Коране рассказов (риваят), то после Второй мировой войны в его творчестве приверженность исламу становится более акцентированной. Уже в 1933–1934 годы в упомянутой выше книге «Аля хамиш ас-сира» писатель с доверием относится к суждениям традиционно признанных мусульманских авторитетов о Мухаммаде.

Общественный идеал

Народы мира издревле лелеют мечту о социальной справедливости. В сознании обездоленных она принимает форму мифологии «золотого века» и идеологией идеального общества в их бесчисленных вариантах, которые в условиях несовершенства социальных отношений становятся критерием нормы благополучия. Хотя, разумеется, в разные времена и для разных социальных групп норма эта разная: от эгалитаризма в примитивно коммунистическом духе и сохранения принципа иерархичности в распределении жизненных благ, «как было прежде», как предписано религиозными и религиозно-философскими учениями, до современных концепций социализма и коммунизма.

Убеждение в том, что человек рожден быть счастливым на Земле, вера в возможность создания справедливого общества, идея социального равенства и всечеловеческого братства — краеугольный камень социального миропорядка в воззрениях Амина Рейхани и Таха Хусейна. Оба мечтали об обществе разума и справедливости. Оба считали нищету источником распространения невежества.

Либерально мыслящие интеллигенты, они в поисках образца общественно-политического устройства обращались к Западу, Рейхани как реалист, Хусейн как романтик.

Отдавая должное успехам западной цивилизации, Рейхани резко критиковал отсутствие на Западе социальной справедливости. Он понимал, что источником общественного неравенства, всякого социального зла вообще является существование богатых и нищих (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 40), и полагал, что при справедливом распределении мировых ресурсов жизненных благ хватило бы на всех и что, если бы не монополии и стремление к наживе, можно было бы разрешить проблему бедности (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 96).

«Я – оптимист, – пишет Рейхани, – и считаю, что через 50–100 лет богатства мира перейдут из рук одиночек в руки масс» (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 49). Он мечтал о «Великом городе» знаний, свободы, братства, где духовные силы и разум одержали верх над материальными интересом, где люди перековали мечи на орала (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 128, 206), где «правительство – для народа, а не народ для правительства» (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 132). Октябрьская революция в России укрепила в нем веру в возможность воплощения в жизнь мечты о «Великом граде». Он писал: «По-моему, высшей целью народов должно быть нечто среднее между большевизмом марксистской России и социализмом демократической Америки» (Там же. С. 39). Он убежден, что при социализме в таком его понимании будет осуществлена идея всеобщего равенства, труд будет вознагражден по достоинству, люди обретут свободу мысли, слова, свободу совести и выбора (Рейхани. 1922. Ч. 2. С. 92–96). В статье «1950 год», написанной в 1920-е годы, он так представляет себе будущее человечества: «Воскреснет большевизм, очищенный неудачами и ходом времени. Мирным путем он возьмет власть в цивилизованном мире... Мировое правительство будет контролировать деятельность предпринимателей и отдельных людей, регулируя их доходы, осуществлять крупные проекты...» (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 266–274).

Что касается Тахи Хусейна, то его общественный идеал формулируется в двух словах – счастье народа (Шараф. С. 182). Этой цели должны служить национальная независимость, конституция, режим правления, государственные учреждения. Таха

Хусейн, подобно другим интеллектуалам-прогрессистам своего времени, понимал, что главным социальным злом в Египте является крайняя бедность, невежество и болезни (Шараф. С. 246). Он знал о вопиющей нищете и забитости египетского крестьянина, о трудной доле мелкого служащего и считал, что обездоленные нуждаются в сочувствии и защите. До Второй мировой войны социальные проблемы не привлекали специального внимания писателя. Но еще в 1930-х годах Хусейн задается вопросом, «...почему одним дано благополучие, а другие его лишены? Почему одни должны трудиться для того, чтобы создавать благополучие других, тех, кто не сеет и не жнет?» (Хусейн. Альван. С. 248–250). Он ожидал, что в условиях независимости (Египет обрел формальную независимость, напомним, в 1922 году) восторжествует социальная справедливость, но обманулся в своих ожиданиях: египетский народ по-прежнему жил в нищете и страдал от произвола власть имущих. Известный египетский философ Абдаррахман Бадави справедливо назвал Хусейна «большим сердцем, сочувствующим страданиям бедных и угнетенных» (Хусейн. С. 67).

В 1943 году вышла в свет его книга «Древо несчастья» о тяжелой жизни людей в египетской провинции конца XIX – начала XX века, а в 1946 году – сборник статей и очерков о крестьянах «Мученики на земле», тираж которого был сразу же конфискован египетскими властями. Эта книга не только свидетельствует о сочувствии автора трудной доле египетского крестьянина, об отсутствии в стране подлинной социальной справедливости. Полагая, что каждому человеку судьба предначертана свыше, писатель, тем не менее, считает, что страдающий народ является жертвой своекорыстия богачей (Хусейн. Муаззабун. С. 61, 67). Он призывает к социальной солидарности всех членов египетского общества в условиях демократии в духе формулы «правление народа, осуществляемое самим народом в интересах народа» (Хусейн. Аль-Фитна. Ч. 1. С. 19, 28). Братское чувство солидарности детей одного народа, когда каждый счастлив, если счастливы все, «как части одного тела», является,

по мнению Т. Хусейна, основой идеального общества (Шараф. С. 244–245).

Хусейн хотел изменить жизнь народа, просветить молодежь, содействовать движению египтян по пути прогресса (Шараф. С. 87). Он мечтал о процветающем обществе в высшей степени свободном и рационально устроенном мире (Хусейн. Мустакбаль. С. 50–51). По мнению Хусейна, гарантией национальных интересов Египта и счастья египтян могла бы стать реализация принципа равенства – естественного права народа (Шараф. С. 142). Для писателя равенство людей в правах и обязанностях есть первооснова общественной жизни.

Он не приемлет ни социализма, типа атеистического общества Советского Союза, поскольку без религии, на его взгляд, нация лишена надежной опоры (Шараф. С. 244–245), где отсутствует настоящая свобода, ни капитализма с демократией на западный образец с ее ограниченными свободами, несоблюдением принципа всеобщего равенства перед законом и отсутствием социального равенства. Он – за общество всеобщего согласия, не знающее насилия (унф), свободное от деспотизма, не испытывающее социальных бедствий (Аль-Хияль. 1955. Март; Шараф. С. 244). Его идеал – это нечто среднее между капитализмом и социализмом. Это – справедливость, свобода без деспотизма. Это, по его мнению, общество, которое наслаждается счастьем, не зная нужды. Это – общество, воплотившее в жизнь социальную доктрину ислама, подобно существовавшему во времена праведного халифа Омара (585–644) (Шараф. С. 244).

Дорога к цели

Непременным условием возможности достигнуть цели и Рейхани, и Хусейн, как можно видеть, считали режим свободы и демократии.

Восточный либерализм обычно представлял собой эмоциональную интерпретацию европейских конституционно-парламентских идей. С формой правления и функционированием государственных институтов реформаторско-ориентированная

элита связывала успех преобразований по пути стабильности, социального и экономического развития. Вопрос о власти был для нее жизненно важным. Передовая общественность выступала прежде всего против архаики восточно-деспотической системы, олицетворяющей в их глазах отсталость Востока. Она видела главный секрет европейской мощи в том, что европейцы подчиняются силе закона, в то время как жители Востока – воле правителя. Она стремилась к ограничению, смягчению «восточного деспотизма» преимущественно рамками конституционно-парламентской демократии по западному образцу, к установлению контроля над финансовой деятельностью правительства, развитием экономики с опорой на Запад. Стремление к модернизации политической системы привело к развитию конституционного движения, которое ориентировалось на Европу.

Новая восточная интеллигенция считала себя «народным трибуном» и полагала своим общественным долгом высказывать «невывисказанные думы» народа.

К началу XX века передовая арабская интеллигенция воспринимала как аксиому положение о том, что народ (нация) является главным субъектом истории и что демократия есть главный инструмент осуществления национальных чаяний и прогресса. Верховенство закона, народный контроль над действиями правителя, разделение властей понимались как народовластие, руссонизм – апология свободы личности, естественного равенства и суверенитета народа имели повсюду на Востоке своих приверженцев. Восточным правителям, колониальной администрации противопоставлялся весь народ. Формула «государство – сиречь государь» была едва ли не вытеснена формулой «государство – сиречь народ». Последняя четверть XIX – 30-е годы XX столетия было временем наивысшей активности восточных конституционалистов.

Демократия – это одно из трех принципиальных положений кредо Амина Рейхани: рационализм, демократия и современность. В составленном им в 1931 году Завещании он писал: «У арабов не будет достойного будущего, они не достигнут

полного и прочного единства без светской и демократической власти, основанной на принципах справедливости и равенства в правах и обязанностях» (цит. по: Аббуд. С. 43). Но, европеист, он, тем не менее, резко критиковал порочность прокламируемой Западом демократии, освящающей право сильного, власть капитала, эксплуатацию человека человеком (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 90–93).

Как и Рейхани, Хусейн основой общественной жизни считал равенство людей в правах и обязанностях (Хусейн. Мустакбаль. С. 40). Для него, как и для кумира национально ориентированной египетской молодежи Лутфи ас-Сайида (1872–1963), египетского националиста либерального толка, который придерживался максимы «свобода – это жизнь, она дороже жизни» (Ас-Сайид. Ч. 2. 1913. С. 60), свобода – это хлеб, это культура, воздух, свет, красота, дорога к высоким целям (см.: Аль-Алим. С. 122). Хусейн убежден, что править должны справедливость, конституция, закон, что «воля нации должна служить опорой для власти, правительства, законодательных институтов» (цит. по: Шараф. С. 217). Впрочем, в отличие от Рейхани Хусейн, как правило, не критикует, а подчеркивает положительные стороны западной демократии.

Отличительной чертой XX века на Востоке было национально-освободительное движение во всем многообразии его проявлений, но в разных странах арабского мира в силу исторически сложившихся обстоятельств приоритетными для общества были разные проблемы. Так, для продвинутой арабской общественности восточных провинций Османской империи в последней четверти XIX – начала XX века это – политический деспотизм и турецкий шовинизм, а в Египте, английской колонии, признанном центре арабского мира, – отношение к колонизатору, к вестернизации, к деятельности протестантских миссионеров.

Арабы восточных провинций Османской империи находились, как правило, под влиянием османизма и панисламизма, не делающих различия по этническому признаку между поддан-

ными турецкого султана-халифа, что сдерживало формирование национально-освободительной идеологии в среде арабов-мусульман, хотя уже появились ростки арабского национально-государственного самосознания. В Египте же действовали панарабисты, младотурки и националисты со всей передней Азии и Африки, египетские националисты и мусульманские реформаторы, выступающие за модернизацию шариата.

Оба писателя стали идеологами арабского национально-освободительного движения: Рейхани – панарабизма, Хусейн – египетского национализма.

Для них проблемы национального освобождения были не менее значимыми, чем проблемы эмансипации человека. Для Рейхани судьбы Ливана, Сирии и азиатских арабов Османской империи вообще были особенно близки, а у Хусейна особое место всегда занимали проблемы независимости и благополучия родины.

Рейхани говорил о себе: «Я – ливанец по месту рождения, араб по языку и национальности... сердце мое в Ливане, душа – во всех странах арабских» (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 7). Панарабизм нашел в нем своего вдохновенного певца, мечтавшего о возрождении славы арабов (Там же. С. 129), утраченной, по его мнению, вследствие того, что науку у них потеснили суеверия, что живут они в замкнутом кругу своей религиозной общины, связанные асабийей – чувством фанатичной преданности своему роду-племени, узко понятым патриотизмом (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 238–239). Он, христианин-маронит, считал возможным учреждение халифата с арабом-курейшитом во главе, где власть отделена от религии. Для него подлинный патриотизм был выше религиозной принадлежности человека. Как-то на приеме, устроенном в его честь в Каире, он сказал: «Я не помню ни дня в моей жизни, когда бы для меня религиозная принадлежность была выше патриотизма» (Рафии. С. 41). «Достоин похвалы правительство, – писал Рейхани в письме видному сирийскому общественному деятелю Мухамаду Курд-Али в 1923 году, – которое взяло бы себе в руководство девиз: “Мы прежде

всего – арабы, а уж потом христиане или мусульмане”» (цит. по: Ат-Тарик. 1975. Авг. С. 96). Он был убежден, что арабы сумеют вернуть себе величие на пути национального единства (Рейхани. Каумият. Ч. 2. С. 86–87), заняв достойное место среди народов мира как носители современного знания и поборники мира на Земле (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 201–202). При этом он считал, что независимость арабских государств является главной предпосылкой к достижению арабского единства, которое он представлял себе в виде федерации, прежде всего арабских стран Азии.

Если для Рейхани центральным вопросом политической жизни был вопрос о федерации независимых арабских стран Азии, то для Хусейна – независимость Египта и благополучие египетского народа. Судьба арабов долго его не занимала. Арабское политическое единство как воплощение духа арабского самосознания он считал фантазией (Тихонова. С. 62). Больше: он видел в нем угрозу национальной самобытности Египта (Там же. С. 101). В 1930-х годах горячие дискуссии в Египте вызывала проблема культурных корней государства. Сторонникам арабского национализма оппонировали поборники фараонизма – теории происхождения современных египтян населения страны от египтян времен фараонов с их культурой, оказавшей влияние на формирование современной европейской культуры, и концепции средиземноморской цивилизации, согласно которой народы стран Средиземноморского бассейна имеют общие культурные корни. Хусейн был идеологом, едва ли не родоначальником концепции фараонизма. Он утверждал, что египтяне, в чьей душе жив фараонизм, восприняли и по-своему переработали греческую философию, христианство, ислам и арабскую культуру (Хусейн. Хадис аль-арбаа. Ч. 3. С. 98–99), причем они унаследовали от арабов лишь язык, религию, культуру. По мнению Тахи Хусейна, арабы не арабизировали египтян, которые так и остались египтянами, а ислам, ставший их религией, не затронул их средиземноморской, близкой европейской сути (Хусейн. Мустакбаль. С. 24–25). Хусейн, признавая значение ислама в формировании арабской культуры, утверждал, однако,

что религия не может быть основой шкалы современных культурных ценностей, ее нравственной системой и основой законодательства, а значит, не может быть идеологией борьбы за обновление нации (Хусейн. Мустакбаль. С. 9, 81).

Как бы отвечая тем, кто станет обвинять его в крайнем западничестве, в той же книге – апологии западничества «Будущее египетской культуры» – он пишет, что национальная самобытность не может быть утрачена Египтом уже только в силу факторов, определяющих судьбы страны – ее географического положения, религии ее населения, творческого наследия, истории, арабского языка: «Я вовсе не призываю, – пишет Хусейн, – отречься от нашего прошлого, раствориться в европейцах. Да и как это вообще возможно для меня, когда я обращаюсь с призывом твердо стоять перед лицом Европы, отстаивать нашу независимость, защищать ее от агрессивности и тирании Европы, и, пользуясь ее же оружием, не допустить, чтобы Европа поглотила нас!» (Хусейн. Мустакбаль... С. 54–56).

После Второй мировой войны, в условиях широкой популярности идей арабского национализма и попыток реализовать арабское единство в политическом, экономическом и культурном отношении Хусейн, оставаясь египетским националистом, подчеркивает значение арабского единства на пути прогрессивного развития арабов. Он пишет: «Мой друг Абдаррахман Аззам [первый глава Лиги арабских государств. – З.Л.] очень хорошо знает, что я не враг арабам, не отрицаю их славное прошлое, память о котором останется в веках. Он хорошо знает, что я не противник современного арабского возрождения, арабского единства в любом виде, о чем я ему не раз говорил» (цит. по: Ансари. С. 143–144). Причем, считает Хусейн, арабское единство должно опираться на Коран, как было некогда во времена халифата (Хусейн. Мират аль-ислам. С. 161; MW. 1978. No 4. P. 282). Однако Хусейн считал, что арабское единство в любом его виде должно предполагать сохранение за его составляющими народами своей территории, самобытности, демократических свобод, внутренней автономии и суверенитета в вопросах внешних сношений.

Тунисский литератор и политический деятель Мухаммад Мзали (1925–2010) удачно формулирует эволюцию Хусейна: «Если Таха Хусейн, – пишет он, – в двадцатых годах, вскоре по возвращении в Египет готов был разрушить сфинкс и пирамиды, в тридцатых считает Египет с его древней культурой частью Европы, а египтян – народом, не имеющим органической связи с арабами, то теперь он поддерживает арабский национализм и выступает защитником ислама» (Мзали. С. 14).

Итак, путь к идеальному обществу, по мнению Рейхани и Хусейна, лежит в обретении арабами независимости и учреждении в арабских странах демократической власти. Но свобода, национальная независимость, социальная справедливость немыслимы без совершенствования личности. Следовательно, необходимо изменить мировосприятие человека и общества, помочь им преодолеть страх перед новым, и в этом состоит долг литератора. «Невежество и страх – близнецы, – пишет Рейхани, – отец их – гнет, а мать – покорность» (Рейхани. Избранное. С. 280). Надо воспитывать народ так, чтобы он знал свои права и обязанности, и тогда постепенно деспотическая власть утратит силу и в конце концов исчезнет (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 105–106). Рейхани называл себя «революционером, призывающим к духовной революции» (Рейхани. Рейханият. Ч. 2. С. 129). «Я зову к революции в умах... до революции политической, призываю к революции духовной до социальной революции... Только тот, кто восстанет против собственного несовершенства, вправе, если будет нужно, подняться и против правительства», – писал Рейхани, убежденный в необходимости действовать путем убеждения, проявляя терпимость (Рейхани. Таттарруф. С. 34, 379). В этом он всегда оставался верен себе: духовное совершенствование человека было главной целью его жизненной программы. Хотя было время, когда писатель, не понаслышке знакомый с изнанкой американской жизни, уязвленный отсутствием социальной справедливости в мире капитала, призывал добиваться своих прав, отвечая, если потребуется, «бунтом, на угнетение» (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 179), так как «противление злу добром... не всегда будет добром....

Революции в народах представляют собой вид человеческой справедливости» (Рейхани. Избранное. С. 203). «Революция, – писал он тогда, – очищение для народа, который восстал против гнета и разложения» (Там же. С. 283). Он верил, что придет день, когда революционный взрыв сметет общество несправедливости, социального неравенства, а в 1910 году в стихотворении «Революция» пророчит победу «красным знаменам» – «знаменам революции». Но еще в 1904 году, по возвращении в Ливан из США, он писал: «Я поднимаю свое белое знамя вместо красного... Я поднимаю флаг мира над своей социальной философией, после того как моим знаменем было знамя борьбы, и я написал на своей двери: “В исправлении человека – исправление нации, в воспитании народа – воспитание руководителей и правителей”» (Рейхани. Рейханият. Ч. 1. С. 119). Справедливое общество, напомним, представляется Рейхани обществом, которое возникнет «после того, как власть мирным путем перейдет в руки большевиков» (Там же. С. 143).

Таха Хусейн, подобно Амину Рейхани, считал, как упоминалось, что никакая реформа, никакая серьезная перемена в жизни общества невозможна, пока остается невежественным народ. Хусейн верил в силу просвещения и убеждения. Он, напомним, будучи министром просвещения, добился бесплатного обучения в общеобразовательной школе, ратовал за доступные массам дешевые книги, чтобы будить спящие умы, распространять в народе культуру, развивать его, сокращать дистанцию между классами (Хамсун ааман. С. 48).

Решение социальных проблем он видел в солидарности, установлении согласия в отношениях между всеми слоями египетского общества – власти, богатых и бедных. Он призывал к совместным усилиям служителей культа, ученых и политиков для достижения общественного согласия через распространение знаний и реформу системы образования в Египте (Шараф. С. 247); он убеждал богатых войти в положение бедняков и заниматься благотворительностью, считал необходимыми социальные реформы, направленные на ликвидацию классовых противоречий. Важнейшей социальной проблемой, по Хусейну, яв-

ляется проблема отношений между трудящимися и работодателями, полагая, что время, когда рабочего воспринимали лишь как орудие труда, прошло, поскольку и работодатели и трудящиеся являются соучастниками в использовании средств производства (Шараф. С. 250). Разрешение классовых противоречий писатель видел не иначе как в рамках традиционного предписанного Кораном социального порядка (Шараф. С. 252–253). Еще Джамальаддин аль-Афгани (1839–1897), основоположник модернизаторского направления в современном исламе, высказывался в том смысле, что социализм порожден ненавистью работника к работодателю и что истинный социализм заключен в исламе, ибо рожден верой, основан на стремлении делать добро (Амин. С. 115–116).

* * *

Корифеи новоарабской литературы Амин Рейхани и Таха Хусейн жили в бурное время первой половины XX столетия. У них много общего. Они равно привержены истине, борьбе с невежеством и заблуждениями людей, терпеливо преодолевая трудности на этом пути. И тот и другой – просветители, ищущие истину бунтари, восставшие против застойности восточного традиционализма, западники, но глубоко почитающие арабскую литературу классического периода, поборники свободы и независимости арабских народов в рационально устроенном мире, приверженцы идеи социальной справедливости.

Оба мыслителя считали, что национальные цели – социальная справедливость, демократические свободы, подлинная национальная независимость – могут быть достигнуты лишь с опорой на европейскую цивилизацию, без слепого подражательства, но оба были разочарованы в своих надеждах на цивилизаторскую миссию Запада, о чем довольно сказано выше.

Они считали возможным решение социальных проблем арабского общества через модернизацию и просветительскую деятельность. Оба лелеяли надежду на лучшее мироустройство и процветание человечества в духе идей Просвещения и были обмануты, уповая на готовность демократического и цивилизо-

ванного Запада помочь арабам на их пути в современность, не утратив, однако, веру в силу просвещения умов как панацеи от болезней восточного общества. Оба видели общественный прогресс в «очеловечении человека», верили в возможность установления на земле социальной справедливости, общества всечеловеческого братства, в котором сойдутся западная демократия и положительный потенциал советского эксперимента.

У них разный жизненный опыт. Они разные: Амин Рейхани – человек поэтического, философического склада ума, его очерки всегда эмоционально окрашены и, по словам Игнатия Крачковского, «часто стоят на грани со стихотворениями в прозе» (Т. III. С. 93), а творчество Тахи Хусейна отмечено рационализмом и дидактизмом. Оба западники, но Рейхани в своем творчестве акцентировал внимание на взаимодействие восточной и западной культуры, а Хусейн – на вестернизацию египтян в культурном отношении. Рейхани, в отличие от Хусейна, который не был критиком западного общества, – убежденный и, возможно, самый острый для своего времени критик Запада в арабском мире.

И если Амин Рейхани был сирийским патриотом и идеологом панарабизма, то Таха Хусейн был националистом либеральных взглядов, поборником независимости Египта, которому арабский национализм был чужд. Оба были людьми верующими, но покусились на основы традиционализма с позиций рационализма: христианин-маронит Рейхани – как пантеист-просветитель, выступивший за освобождение человека и общества от гнета религиозного фанатизма, приверженец эволюционной теории Дарвина, а мусульманин Хусейн – как картезианец и сторонник мусульманских реформаторов. Рационалисты и секуляристы, они не были критиками религиозного мировоззрения и не углублялись в специфически богословские проблемы. Но Рейхани выступил на общественной арене как воинствующий антиклерикал, а Хусейн как критик традиционной трактовки исламского культурного наследия с позиций научного рационализма.

И тот и другой мечтали об идеальном обществе, но Рейхани представлял его себе как общество, где блага западной демократии сочетаются с социальной справедливостью, подобное тому, что существует в СССР, без присущих ему недостатков, а Хусейн – как общество, отвечающее исламским представлениям о демократизме и справедливости. Рейхани – критик общества социального неравенства – готов был признать право на революционное насилие в борьбе за лучший мир, при безусловной приверженности идеям мирной, духовной революции, а Хусейн склонен был к состраданию униженным и оскорбленным, призывая к классовому миру.

Их творчество – зеркало перемен в арабском обществе первой половины XX столетия. Они формировались как носители ценностей и европейской, и арабской культуры в период форсированной модернизации восточных обществ. Оба искали и находили компромиссные решения острых порождаемых модернизацией проблем арабского мира. Их заслуга состоит прежде всего в том, что они сделали попытку сблизить классическую арабскую культуру с современной западной культурой, местную – с мировой, считая, что прогресс арабских народов связан с судьбой человечества, в его движении по пути совершенствования личности в духе времени.

В их творчестве – попытка непротиворечиво сочетать разум и религиозную веру, неприятие колониализма и преклонение перед западной культурой, стремление к модернизации традиционного арабского общества и признание достоинств средневекового арабского наследия. Они как бы «проварили» в котле своего литературного творчества классическую арабскую и современную западную культуру, осмыслив результаты их взаимодействия.

Судьба арабского национализма

Арабский национализм как инструмент политического действия, по-видимому, останется преходящим явлением в новейшей истории арабских стран, хотя дух арабского национального самосознания, представление об арабах как самодовлеющей нации жив и не только в сознании арабских романтиков.

Национализм – идеология, политика, психология исторически сложившейся гражданско-политической, в том числе и многоэтничной, общности людей, признающих свою принадлежность к ней, имеющей завышенные представления о своем предназначении. В странах Востока национализм – это продукт индустриальной эпохи, форсированной модернизации, резко нарушившей состояние присущего устойчивому традиционному обществу соотношения его структуры, функционирования и внутренних регулятивных механизмов, в том числе и в первую очередь общественное сознание, что объясняет многие особенности современного развития Востока. Вовлечение арабских стран в орбиту мирового капиталистического хозяйства подорвало господствующий у арабов средневековый коллективизм и конформизм, породило социоэкономическую и, соответственно, социокультурную многоукладность. Интересы новых социальных групп и политических сил, порожденных модернизацией, получили отражение в общественном сознании. В мире национальных государств было неизбежным, в частности, появление у арабов национального самосознания. Такова природа арабского национализма (панарабизма). Идейный стержень этого общественно-политического движения – уруба – арабизм, дух арабского самосознания, возникшего на основе языковой, культурной общности, общих предков, мифов, исторической судьбы. Его провозглашенная цель – возрождение некогда утраченного арабами величия.

Арабский национализм возник в начале XX века как идеология освободительного движения арабов Османской империи.

Небольшая политически активная часть арабской интеллигенции преимущественно христиане, имевшие особенно тесный контакт с Европой, под влиянием западных освободительных идей добивались расширения прав для азиатских арабов и широкой автономии арабских областей Османской империи. В 1904 году созданная в Париже турецким чиновником, ливанским христианином Наджибом Азури (ум. 1916) крайне малочисленная Лига арабского отечества выступила с идеей Арабской империи – либеральной конституционной монархии от долины Тигра и Евфрата до Суэцкого перешейка и от Средиземного моря до Оманского залива, под управлением арабского султана с функцией духовного руководителя мусульман.

Идея арабского национализма вызревала и в мусульманской среде. В 1902 году в каирском журнале мусульманских реформаторов «Аль-Манар» сириец Абдуррахман аль-Кавакиби (1849–1902) опубликовал протоколы якобы состоявшегося в 1898 году в Мекке мусульманского конгресса, где наряду с критикой положения дел в Османской империи шла речь о возрождении халифата – великого средневекового государства мусульман под эгидой арабов. Автор, последователь мусульманских реформаторов, призывающих к пересмотру исторического шариата в духе первоначального ислама, дает понять читателю, что арабы занимают особое место среди мусульман, что только они способны вывести мусульманский мир из состояния глубокого упадка и должны быть ведущей нацией в халифате во главе с халифом-арабом как духовным руководителем мусульман (Аль-Фурати. С. 207–208). Это свидетельствовало о сдвиге в самосознании арабов-мусульман: в то время как турецкий султан-халиф Абдул-Хамид II разыгрывал карту панисламизма, в основе которого – представление о единстве мусульман, не признающих этнического различия среди единоверцев, они впервые заявили о своих национальных чаяниях. Попыткой реализации идей панарабизма стало «Восстание в пустыне» (1916), когда правитель Мекки восстал против турецкого господства, заручившись обещанием англичан создать под его руководством независимое государство в составе арабских областей Азии.

Поражение в Первой мировой войне и распад Османской империи, признание державами-победителями права наций на самоопределение породили у арабов надежду на политическую независимость и свободное развитие. Но надежда не оправдалась. Арабские страны стали, по существу, колониями Англии и Франции; в каждой складывался свой экономический и политический климат, свои регуляторы общественной жизни; появлялись свои варианты национализма со своими задачами, приоритетами, своеобразием форм: характер национально-освободительного движения был обусловлен характером отношения общества с господствующей европейской державой. Видные египетские националисты Лутфи ас-Сайид, Бахиддин Баракят и Халиль Мутран отзывались об арабском национализме весьма скептически (Аль-Хиляль. Дек. 1938). В 1920–1930-е годы панарабизм с его всеарабским масштабом целей уходит в тень, уступив место регионализму. Идея арабского единства оставалась разве что скрепой солидарности арабов с народами арабских стран, борющихся за независимость, выступающих против британской политики поощрения еврейской эмиграции в Палестину и решения палестинской проблемы в пользу евреев. В сороковые годы появились теоретические разработки основ арабского национализма. Такая попытка была предпринята, в частности, Первым конгрессом арабских студентов в Европе, состоявшемся в 1938 году. Собравшиеся заявляли, что арабская родина неделима, что благо арабов, связанных единством языка, культуры, национального чувства, их процветание, право, честь требуют полной свободы и суверенитета народа в каждой арабской стране в рамках федеративного государства. Они должны добиться независимости и объединиться (Аль-Каумия аль-арабия. С. 13–61). Конечная цель – эффективное справедливое общество с опорой на единство всех общественных слоев во имя всеобщего блага (Там же. С. 119).

С обретением арабскими странами национальной независимости после Второй мировой войны панарабизм получил признание как всеарабская идейная платформа. Общность судьбы арабских народов стала мощным стимулом роста политического

значения арабского национализма, который стал идеологическим течением и политической программой, отражающей реакцию на неокOLONиализм, угрожавший арабам фактической утратой независимости. Арабский национализм из идеологии освободительного движения арабов Азии, провозгласившей целью образование национального арабского государства, практически стал идеологией единства действий суверенных арабских государств ради решения некоторых общеарабских задач.

В 1945 году была создана Лига арабских государств. В то время поборник панарабизма ливанец Никула аль-Хаддад так писал о задачах, стоящих перед Лигой: «Мы – накануне возрождения. Необходимо, во-первых, объединить разобщенных арабов в союз на пути к полному единству, а во-вторых – создать новую цивилизацию, идущую в ногу с цивилизациями других народов» (Аль-Китаб. 1947. Т. 4. С. 1768).

С развалом колониальной системы после Второй мировой войны арабские страны оказались перед трудным выбором пути развития в условиях «холодной войны». Неприятие колониализма и сильная инерция десятилетий антиколониального движения, образование государства Израиль в 1948 году по решению ООН, неудачная для арабов война 1948 года с еврейским государством и всесторонняя поддержка Западом Израиля – все это способствовало активизации приверженцев панарабизма. Тем более что объективно их союзником в противостоянии западной экспансии выступал блок социалистических государств. Победа сил демократии в мировой войне и демонстрация мощи Советского Союза, реализация масштабных проектов развития в советских республиках, успехи левых сил в мире открывали арабам заманчивую перспективу социализма.

В 1950–1960-х годах арабский национализм стал едва ли не главным течением в арабской общественной мысли. В Сирии и Ираке, где правила Партия арабского социалистического возрождения (Баас), в Египте после июльской революции 1952 года и свержения короля Фарука в период правления Гамаль Абдель Насера арабский национализм стал руководящим принципом и

идеологической нормой в триединстве целей «Единство, свобода, социализм», хотя и понятых в каждой стране по-своему.

Поражение арабов в «Шестидневной войне» с Израилем в 1967 году, потрясшее арабский мир, смерть харизматического лидера движения за арабское единство египетского президента Абдель Насера (1970), выход Египта из антиизраильской коалиции арабских государств в результате Кэмп-Дэвидских соглашений 1978 года стали началом конца арабского национализма. Он снова теряет влияние на арабскую общественность и остается едва ли не одним только свидетельством известной общности общеарабских интересов в документах арабских и международных организаций. Арабы переживали период разочарования даже в возможности достижения единства действий арабских стран.

Порожденный конкретной ситуацией, отражающий осознание интеллектуальным авангардом общности интересов арабов как народа, панарабизм утратил актуальность, вытесненный с политической арены государственно-национальной идеологией, стержнем которой является узконациональный интерес преимущественно в понимании правящих сил, в том числе в странах, руководствующихся принципами арабского национализма – исламизма Египте, Сирии, Ираке, НДРЙ, Ливии. Интеграционный потенциал панарабизма не смог противостоять центробежным силам амбиций арабских правителей, конкуренции национальных лидеров, разнонаправленных интересов, экспансионизму, интригам мировых центров силы, когда стало очевидным, что нет в арабском мире ни единства, ни подлинной свободы, ни социальной справедливости. Планы политического и экономического единства арабского мира, проекты объединения арабских стран, выдвигавшиеся отдельными лидерами в 1960–1980-х годах XX века, реализованы не были. В Лиге арабских государств, учрежденной с целью защиты суверенитета и развития сотрудничества арабских стран во всех областях, отсутствовало часто даже единство мнений по важнейшим проблемам арабского мира. В 1971 году распалась Объединенная

арабская республика, образованная оплотом панарабизма Египтом и Сирией в 1958 году. Панарабская риторика фактически стала инструментом узконациональной идеологии даже в Сирии и Ираке, где арабский национализм был руководящей идеей. Панарабизм, кажется, окончательно потерял значение как политический проект в связи с дискредитацией социализма, провозглашенного социальной программой идеологии арабского национализма, после распада Советского Союза и кризиса в рядах левых сил.

Время арабского национализма ушло. Он был порождением иллюзорных представлений арабских интеллектуалов об общих интересах и целях арабов как единой нации и потерял актуальность, когда стало очевидным, что нет в арабском мире должной общности интересов и целей. В каждой обретшей суверенитет арабской стране сложилась своя гражданско-политическая общность, у нее имеются свои государственные интересы, свой комплекс проблем.

Панарабизм едва ли не утратил практическое значение (оставим в стороне общеарабские проекты, институты и организации, созданные для решения некоторых конкретных общих для арабских стран проблем) с обретением арабами политической независимости. Авторитетный кувейтский журнал «Аль-Араби» в сентябре 1982 года пришел к выводу, что теперь перед арабами стоит более скромная задача: не арабское единство, а хотя бы какая-то общность взглядов, действий, чтобы воспрепятствовать дальнейшему ухудшению ситуации в арабском мире (С. 9). Шибли аль-Айсами, один из идеологов баасизма, глубоко убежденный в том, что «рано или поздно арабское единство, несомненно, грядет» (Al-Aisami. С. 144), вынужден был констатировать в конце 1973 года «наличие признаков пессимизма и негативизма в отношении арабского единства (Там же. С. 137).

Место арабского национализма как инструмента мобилизации масс в борьбе против западной гегемонии заняли идеологические концепты на исламской основе. Артикулируется идея «мусульманской солидарности». Стремительно, особенно с конца 70-х годов XX века, нарастает политическая активность ис-

ламистов, направленная против западного доминирования в мусульманском мире и прежде всего против существующих в нем зависимых от Запада политических режимов.

Исламисты в известной мере аккумулировали протестные настроения арабов-мусульман, отвергнув западные светские модели общественного бытия, предложив близкую массам формулу идеального общественного устройства – государство ислама на базе шариата – Закона Божьего. Обращение к исламу как объединительной идеологии и его политизация в борьбе арабов за свободу и справедливость стало неизбежным, когда арабский национализм явил свою несостоятельность – арабы разобщены, в условиях авторитарных режимов в арабских странах политические свободы отсутствуют, социальная справедливость остается мечтой. Время показало, что чем слабее позиции национализма, в том числе арабского национализма, тем значительнее политическая роль ислама в арабских странах, и наоборот.

Для идеологов панарабизма вопрос о совместимости ислама и светского национализма был жизненно важным. Особенно в 50–60-е годы прошлого века, когда во многих арабских странах с преимущественно мусульманским населением существовали светские режимы социалистической ориентации, потому что ислам – это единственная мировая религия, доктринально не приемлющая светское государство.

Ислам и национализм, сосуществующие в одном социальном и политическом пространстве, антагонисты по своей доктринальной природе. Социально-политический идеал национализма – светское государство, гражданское общество, а ислама – общество единоверцев. Ислам обращен к единоверцам-мусульманам, не делая различия между ними кроме как по мере благочестия, и национализм в исламе считается фактором, раскалывающим умму – мусульманскую общность, в то время как национализм апеллирует к гражданам и не признает доминирования религии в жизни общества. Теоретик панарабизма 1930–1950-х годов Мустафа Саты аль-Хусри (1880–1968) решительно отвергал утверждение, что ислам является неременным при-

знаком понятия «арабский национализм». Арабские либералы, как правило, видят в панисламизме не только неестественную слитность религии и национализма, но и опасность возрождения религиозного мракобесия, враждебного свободной мысли. И вместе с тем при всех разногласиях исламисты и националисты нередко действуют сообща для достижения общих политических целей.

Как же объяснить парадоксальный успех светской идеологии арабского национализма в Сирии и Ираке, Египте, НДРЙ, Ливии? Как уживаются «две вещи несовместные», генетически разные идейные конструкции – религия и светский национализм?

Очевидно, что в исламе как мировоззренческой системе и в ситуативной идеологии – арабском национализме – должно быть нечто общее, что делает возможным их продуктивное взаимодействие.

Напомню в самых общих чертах историю отношений между панарабизмом и исламом.

Арабское этническое самосознание развивалось в тесной связи с исламом. Появление ислама породило у арабов чувство Богом избранного народа, потому что Коран дан человечеству на арабском языке устами Пророка-араба; в халифате, созданном арабами великом многоэтничном государстве, они были элитарным этносом. Это способствовало кристаллизации арабского этнического самосознания. А между тем в Османской империи, которая сложилась в результате турецких завоеваний на территориях арабского халифата, арабы 400 лет оставались под турецким владычеством. Сознание униженного своего положения, по-видимому, не было чуждо арабам. Так, по свидетельству французского консула в Багдаде Ж. Реймона, когда в 1806 году аравийские салафиты – мусульманские пуритане, не приемлющие исламской ортодоксии во главе с турецким султаном-халифом, стали угрожать Османской империи, воспоминание о былом могуществе арабов оживилось, и арабы в Ираке начали мечтать о халифе-арабе (Raymond. С. 34).

В колониальных и зависимых мусульманских странах массовая идеология освободительного антиколониального движения изначально формировалась в тесной связи с исламом: светские идеи европейского происхождения были чужды религиозному сознанию масс. Не говоря уже о том, что колонизатор олицетворял в глазах мусульман враждебный христианский мир. В Северной Африке, в Египте и Судане получил распространение панисламизм как идеология национально-освободительного движения, религиозно-политическое течение, отражающее стремление к объединению мусульман в государство, руководимое халифом — духовным руководителем суннитов, подавляющего большинства мусульман. Иначе обстояло дело в арабских областях Османской империи. То, что арабы были подданными турецкого султана-халифа, делало маловероятным появление у них сколько-нибудь значимого антитурецкого освободительного движения под флагом ортодоксального ислама. Поэтому национальные чаяния арабов-мусульман изначально формировались в рамках панисламизма с акцентированным вниманием к особой роли арабов в истории ислама, приняв в конце концов форму панарабизма, светской идеологии, неизбежно связанной с исламом, религией подавляющей части арабов, которая воспринималась преимущественно как высшая ценность арабской культуры. В этом, в частности, состоит особенность арабского национализма: в нем совмещаются, казалось бы, несовместимые установки светского национализма и ислама. Арабский национализм, как утверждают идеологи баасизма, является светской идеологией, но атеизм ему чужд, он неразрывно связан с исламом, ибо религия и национальное наследие «две главные ветви древа нации» (Аль-Джумхурия. 1980. 7 апр.).

Идеологи панарабизма признают ислам важной составляющей арабской идентичности, апеллируют к истории ислама в борьбе за умы арабов-мусульман. Они освящают Кораном светские положения панарабизма и подчеркивают преимущественно арабский характер ислама. Впрочем, они по-разному судят о месте ислама в концепции арабского национализма. Одни относят само зарождение арабской нации ко времени появления ис-

лама, способствовавшего объединению арабских племен Аравии, другие утверждают, что уруба – арабское самосознание – существовала до ислама и что ислам является производным арабской традиции, третьи полагают, что арабская цивилизация развивалась только благодаря исламу... Христианин Мишель Афляк (1910–1989), один из основателей панарабистской партии Арабского социалистического возрождения (Баас), писал: «Если уруба (арабизм) – это тело, то ислам – дух арабского национализма» (Афляк. С. 47). Арабские националисты баасистской версии считают, что ислам объединил арабов, что уруба нашла наилучшее выражение в исламе, который был не только духовной и социальной, но и национальной революцией, что на исламе лежит печать арабского бытия. Наиболее сильной в панарабизме тенденцией является признание, что уруба и ислам нераздельны, но имеют каждый свою сферу влияния, хотя сферы эти и пересекаются (Аль-Араби. 1985. № 1. С. 23).

Как пишет приверженец арабского национализма Манах Солх, «ислам и исламское наследие, его ценности, понятия – это великое достояние национальной арабской культуры как мусульман, так и немусульман» (Солх. С. 61). Обращает на себя внимание тот факт, что официальная пропаганда баасистских Сирии и Ирака с конца 1970-х годов подчеркивала важную роль ислама в панарабизме.

В свете вышесказанного неудивительно, что для арабов-мусульман триединство целей концепции арабского национализма – «арабское единство, свобода, социализм» – не было чуждым. В самом деле.

Идея арабского единства не противоречит мусульманской концепции единства мусульманской общины, признающей особое место арабов в истории ислама как Богом избранного народа; свобода и независимость арабских стран, арабское единство обычно воспринимаются мусульманами как ступень на пути возрождения халифата. Арабские националисты, в свою очередь, признавали ислам важной составляющей арабской национальной идентичности.

Свобода, независимость были общей целью национально-освободительного движения мусульманских народов, в том числе арабов. Не говоря уже о том, что в сознании мусульман Запад предстает не только как угнетатель, но и как агрессивный христианский мир

Что же касается социализма, то в мусульманском сознании он отождествлялся с заложенными в шариате, причем в более совершенном виде, принципами социальной справедливости. В 1950–1960-х годах прошлого века сочетание слов «исламский социализм» было у всех на слуху. В каирской газете «Аль-Ахрам» можно было встретить статью, в которой утверждается, что научный социализм вполне согласуется с шариатом (Аль-Ахрам. 1967. 26 февр.).

* * *

В отличие от мировоззрения, постоянно действующего фактора в жизни общества, исторически сложившегося представления у людей о природе и обществе, политическая идеология является ситуативным явлением, навязанным обществу продуктом осознания интеллектуальной элитой состояния общественного бытия. Источником идеологии являются интересы общественных групп, общества в целом, и она меняется или теряет актуальность, когда интересы меняются или теряют актуальность. Так обстоит дело и с национализмом как гражданско-политической идеологией эпохи модернизации, стержнем которой является представление о реальной или воображаемой общности интересов народа в государственных границах.

Ислам в отличие от панарабизма является постоянно действующим, мало подверженным изменениям фактором в жизни общества; традиции, пронизанные исламской этикой, в основном составляют норму семейно-бытовых отношений, средневековая арабо-исламская культура – наследие современной арабской культуры. Так что, когда светски ориентированный арабский национализм явил свою несостоятельность – арабы разобщены, политические свободы в условиях авторитарных режимов в арабских странах крайне ограничены, социальная справедли-

вость остается мечтой, – обращение арабов-мусульман к исламу как широкой объединительной идеологии и его политизация стали неизбежными.

Панарабизм как политическое ядро арабского национализма, отражающий стремление к образованию всеарабского унитарного или федеративного государства практически утратил мобилизационный потенциал. Впрочем, дух арабского национального самосознания, кажется, жив в арабском мире, и не только у арабских националистов.

Феномен «арабской весны»

«Арабская весна» – это следствие детонации взрывоопасной ситуации, порожденного форсированной модернизацией системного кризиса, беспримерным несоответствием между динамикой изменения общественных отношений и общественного сознания в национальных рамках в эпоху бурного планетарного технико-технологического прогресса и господством застойных форм государственных регуляторов.

«Арабская весна», волнения, охватившие арабские страны Северной Африки и Ближнего Востока в 2010–2011 годах, были следствием неспособности восточного общества адекватно реагировать на вызовы XXI века, что, в частности, подготовило почву для реализации геополитических планов Вашингтона в этом регионе. Главный признак сложившейся во многих странах Востока кризисной ситуации – это резкий контраст между растущим уровнем потребностей населения и возможностью их удовлетворения. Модернизация сопровождается беспрецедентным разрывом в распределении национального богатства между социальными низами и верхами; в большинстве стран Востока происходит прогрессирующее разорение деревни; безработица прежде всего среди молодежи, составляющей более половины населения, стала хроническим социальным недугом. Характерной чертой национальных режимов после развала колониальной системы на многие десятилетия стал авторитаризм, господство чиновничье-бюрократической буржуазии, статус и положение которой зависят от сохранения существующего положения вещей; государственный аппарат стал как никогда коррумпированным, клановым, воровским, расточительным. Несменяемость авторитарной власти, порождавшая nepотизм, стала нормой.

А между тем одним из важнейших результатов модернизации стала эмансипация жителя Востока. Успехи народного образования, бурное развитие информационных технологий, внешняя миграция расширили умственный горизонт населения; резко возросло влияние демонстрационного эффекта. Люди вы-

ходят из-под тотального контроля государства – за образом мыслей населения растет и их гражданское самосознание.

События на Арабском Востоке и в Северной Африке называют восстанием, революцией и даже арабским возрождением. Но это начиналось как стихийный бунт городского населения арабских стран прежде всего от чувства безысходности. Жизненные трудности, связанные с безработицей и ростом цен, вопиющую несправедливость в распределении национального богатства, nepoтизм, коррупцию, бесправие «человека улицы» люди относят на счет неэффективности правящих режимов, оказавшихся неспособными разрешить насущные проблемы народной жизни.

Об этом свидетельствует, в частности, преобладание требования смены власти среди требований участников событий «арабской весны». Народ восстал против правящей элиты, некомпетентной, действующей в своих эгоистических интересах замкнутой группы. О стихийном характере событий свидетельствует и разобщенность национальной оппозиции, отсутствие, харизматических лидеров, обладающих опытом политической борьбы и способных повести за собой людей. По словам одного из активистов протестного движения в Египте, «мы не планировали устраивать революцию, хотя знали об успехе наших тунисских братьев... Мы призвали людей на демонстрацию против ненавистной полиции. Хотели испортить праздник полиции 25 января» (Азия и Африка сегодня. 2011. № 6. С. 4). Произошедшее, повторюсь, – реакция порожденных модернизацией слоев образованного населения, бунт «рассерженных горожан», преимущественно разочарованной молодежи – активных пользователей социальных сетей. Она импульсивна. Она во власти революционного романтизма, идеологически неустойчива, эмоциональна, легко поддается соблазну всеобщего отрицания. Молодежь желает уровня жизни «золотого миллиарда» и особенно болезненно реагирует на проявления социальной несправедливости. Она желает и ожидает большего, чем ей реально доступно, хотя и не всегда знает путь к цели. А между тем молодежь в возрасте 15–33 лет составляет в арабских странах две трети на-

селения (Аль-Араби. 2012. № 2. С. 8). Как справедливо пишет Роберт Ланда, молодежь «созрела для выражения своего протеста в социальном, эмоциональном, психологическом плане, но не была к этому готова организационно, политически, идеологически» (Зарубежный Восток. С. 31).

Однако почему пламя бунта вспыхнуло именно в арабских, да еще в относительно благополучных в экономическом отношении странах? Почему волнения не вышли за пределы арабских стран? Почему они так быстро охватили едва ли не весь арабский мир?

Как представляется, это связано прежде всего с тем, что арабы, хотя и разделенные политическими границами, составляют исторически сложившуюся общность на основе общности языка, культуры, предков, религии, общей судьбы, не говоря уже об обидных для арабов поражениях в войнах с Израилем. Это в известной мере предопределяет сходные формы их реагирования на вызовы современности.

В арабских странах, как нигде на Востоке, заметно раздражающее народ присутствие Запада. Это – регион, имеющий исключительное значение для Запада и связанный с Западом особым характером исторически сложившихся отношений. Вряд ли надо доказывать, что Ближний и Средний Восток – это единственный в своем роде район экономических, геополитических и военно-стратегических интересов Запада, прежде всего США. Немаловажно, что арабские страны уже только в силу географической близости к Европе были зоной форсированной модернизации, сопровождавшейся подрывом устоев традиционного общества.

Неизгладимую печать на отношение арабов к Западу наложило многовековое со времен Крестовых походов противостояние мусульманского Востока и христианской Европы. Неприятие Запада закреплено в подкорке, стало структурным компонентом коллективного бессознательного арабов-мусульман. Оно передается из поколения в поколение, вошло в традицию, предопределило характер национального самосознания арабов, их

представления о себе как самобытной общности. Тем более что арабы считают себя Богом избранным народом, потому что Пророку, вышедшему из их среды, на арабском языке человечеству ниспослан Коран, а бывшее могущество халифата составляет предмет их гордости.

Всякий раз, когда на современном Востоке возникает кризисная ситуация, массы в поисках выхода обращаются к традиционным представлениям об идеальном общественном порядке, а протест против политического деспотизма, западного доминирования получает религиозную окраску. Мусульманам это присуще в высшей степени в силу доктринальной нераздельности в исламе мирского и священного. Они сравнительно легко адаптируются в меняющемся мире, но только до тех пор, пока меняющийся мир не затрагивает основ их веры и социального бытия. Все, что мусульмане считают оскорблением святынь, воспринимается ими как вызов общине, и наоборот. Так вызовом стали, в частности, существование «в сердце арабского мира» еврейского государства, нерешенная палестинская проблема, появившиеся в Европе карикатуры на Пророка и, не в последнюю очередь, культурная экспансия христианского Запада. Неприятие жизненных принципов западного общества, помимо прочих причин (а возможно, в первую очередь), породило исламизм – идейно-политическое течение в исламе. Исламизм созвучен протестным настроениям значительной части мусульман как образованных, так и малограмотных, как горожан, так и жителей сельских районов, как социальных низов, так и среднего класса, людей самых разных взглядов левого и правого толка, решительных антизападников и умеренных, доброжелательно настроенных по отношению к Западу.

Исламистские организации в арабском мире, если не считать силовых структур, по-видимому, являются наиболее организованной и влиятельной политической силой. Нигде, как у арабов, в сердце исламского мира, нет столь успешно действующей в самых широких слоях населения организации, подобной ассоциации «Братьев-мусульман». Об этом свидетельствует, в частности, приход к власти исламистов на волне событий

«арабской весны», как это произошло в Тунисе, Ливии и Египте, хотя по неизвестным мне причинам исламисты на первых порах не были в авангарде протестного движения.

Конечно, сфера интересов Запада охватывает едва ли не весь мир, не только Ближний и Средний Восток болезненно реагирует на западный экспансионизм. Но только на Ближнем и Среднем Востоке, прежде всего в арабских странах, эта реакция стала столь масштабной и приняла радикальные формы подобно исламистскому экстремизму. И хотя становится все более очевидным, что «арабская весна», как и «цветные революции», спровоцирована ЦРУ США, именно в этом районе мира сложились условия, в которых вызрели «гроздья гнева» «арабской весны». Она пришла с грозовой атмосферой социально-политических проблем и субъективной готовностью арабов к протестным акциям: религиозно-общинный конформизм в его арабо-мусульманском варианте в сочетании с интеграционным потенциалом арабской этнической самоидентификации, и это стало главной причиной того, что события «арабской весны» ограничились арабским миром.

Детонатором взрывной ситуации стал акт самосожжения в октябре 2010 года мелкого тунисского торговца овощами Мохаммада Буазизи из-за конфликта с представителем администрации базара. Таким детонатором в наэлектризованной протестом атмосфере в арабских странах могли бы стать равно происки ЦРУ, оскорбление святыни и прочее в том же роде. За событиями в Тунисе последовала вспышка волнений в других арабских странах. Такая мгновенная реакция (не просто реакция, а едва ли не мгновенная реакция) стала возможной благодаря тому, что модернизация сделала доступными Востоку достижения мировой цивилизации. Современные электронные технологии, мобильная связь и особенно социальные сети в Интернете, позволяющие пользователям излагать свои взгляды, не обнаруживая себя и не опасаясь репрессий, открывают протестующим широкую возможность общения, пропаганды самых радикальных, экстремистских идей, организации и координации дейст-

вий в реальном времени. «Арабскую весну» называли даже «твиттер-революцией». По словам египетского писателя Гамалы аль-Гитани, накануне событий 25 января 2011 года он слышал, «что на следующий день с помощью Интернета молодежь организует демонстрацию» (Азия и Африка сегодня. 2011. № 6. С. 3). Впрочем, некоторые наблюдатели придают, на мой взгляд, чрезмерное значение роли Интернета в событиях «арабской весны». Интернет в арабских странах еще не стал подлинно массовым средством общения. Блогеры с общественной позицией сравнительно немногочисленны. Хотя невозможно отрицать значения Интернета и мобильной связи в организации массовых выступлений «арабской весны». Уместно напомнить, что буржуазно-демократическая революция 1848 года во Франции, Октябрьская революция в России породили волну революционного движения в Европе, что молодежный бунт 1968 года во Франции отозвался молодежными бунтами во многих странах Европы в ту пору, когда не существовало Интернета. В мире взаимозависимых народов индустриальной, а тем более постиндустриальной эпохи генеральное направление их общественно-экономической эволюции задается процессами интеграции, берущими верх над силами дезинтеграции, что формирует дух времени и порождает сходные реакции на сходные вызовы при разрешении кризисной ситуации в национальных границах.

* * *

Обращает на себя внимание то, что волнения удивительным образом начались с событий в относительно благополучных в экономическом отношении странах – Тунисе и Египте. Представляется, что это, во всяком случае, результат форсированной модернизации арабских стран: здесь особенно болезненно ощущаются последствия разрыва между быстрыми темпами развития общества и неспособностью властных институтов адаптироваться в постоянно меняющихся условиях жизни современного мира. Кризисные явления вызывают реакцию прежде всего порожденных модернизацией средних слоев общества в их восточном варианте (преимущественно интеллигенция, образован-

ные люди вообще), особенно многочисленных и активных в странах, наиболее развитых в экономическом и культурном отношении. В этой среде осмысливаются кризисные явления, формируется идеология протеста и появляются лидеры массовых выступлений.

События «арабской весны» свидетельствуют о том, что арабское общество осознает необходимость перемен. Может быть, впервые стихийные массовые волнения в новейшей истории арабских стран – это не импульсивный ответ на конкретный вызов, вроде оскорбления святыни, но осознанная потребность людей в переменах: они довольно эмансипированы, во всяком случае для того, чтобы болезненно воспринимать неустроенность своего существования и требовать перемен.

О природе радикал-исламизма

Исламизм, по-видимому, надолго останется в арсенале протестных движений и политических манипуляторов. И чем более жесткими будут вызовы сил интернационализации и универсализации всех сторон жизни, тем сильнее будет протест в мусульманском мире, в том числе и под исламистскими лозунгами.

Исламизм или политизированный ислам – это идеология мусульманского максимализма, глобальный теологоцентристский проект (термин, предложенный французским ученым Максимом Роденсоном [Rodinson], означающий подчиненность жизни мусульманина суждениям богословов и юристов основанный на убеждении в провиденциальной избранности мусульман как спасителей человечества. Это – облеченная в религиозную форму идеология социального и политического недовольства, протестного движения против секуляризма, национализма, глобализации, воспринимаемой как экспансия западной цивилизации. В качестве критерия добра и зла, истины и лжи выступают Коран и Предания, идеализированная доктрина ислама. Исламизм пронизан глобализмом. Глобализму как стремлению США, лидирующим в глобализирующемся мире, к мировому доминированию исламизм противопоставляет исламский глобализм, преследующий целью установление планетарного господства шариата.

В Коране нет прямого указания на предназначение ислама быть религией человечества. Но присутствие в священных текстах к людям вообще, а не к членам общины (Коран, 7: 157(158): «Скажи: “О люди! Я посланник Аллаха к вам всем”»), а также (34: 28), упоминание Мухаммада как печати пророков (33:40) не оставляют сомнений на этот счет.

Политическая активность под знаменем ислама – явление, хорошо известное в истории. Но как идеология и религиозно-политическое движение исламизм с последней четверти про-

шлого века стал знаковым явлением мировой политики – вызовом и правым, и левым.

Напомню вкратце историю радикал-исламизма. В авангарде арабского протестного движения новейшего времени находились преимущественно светские деятели, люди современной формации, добивавшиеся достижения сугубо светских целей. Но так как влияние ислама на умы было чрезвычайным, то стало неизбежным и появление организованного протестного движения под исламским флагом. В 1929 году в Египте была образована Ассоциация братьев-мусульман с программой шариатизации общества как аполитичная организация религиозно-культурного просветительства с упором на морально-этические ценности ислама. Но уже в 1930-е годы начинается ее политизация, превращение в религиозно-политическую организацию антиколониальной направленности, особенно в связи с активной еврейской колонизацией Палестины, поддерживаемой Западом. Это – вполне в духе логики развития протестного движения как такового: сначала обстоятельства порождают реакцию немногочисленных нонконформистов, а затем в обществе появляется круг единомышленников, организации и движения, которые становятся социально значимой силой.

Проблема исламизма будоражит умы. Благодаря журналистам, политологам, усилиям мирового ученого сообщества сведения об исламе, мусульманах, исламизме как достоверные, так и искажающие действительность получили самое широкое распространение. Но все еще нет ответа на вопрос, в чем состоит феномен исламизма? Почему очагом исламизма стал Ближний и Средний Восток, и прежде всего арабский мир? Почему исламистский радикализм активизировался в последней четверти XX века? Почему политизация религии приняла радикальный, даже экстремистский, характер в мусульманском мире? Почему, что парадоксально, люди образованные составляют кадры идеологов и активистов исламизма?

Специалисты находят много причин нынешней политизации религии на Востоке. Это – огромная безработица, особенно

среди молодежи, составляющей едва ли не две трети населения. Это – отсутствие динамизма в деятельности национальных режимов, неспособных реализовать программы развития и установления социальной справедливости. Это разочарование как в идеалах буржуазного общества, так и социализма, особенно после провала социалистического эксперимента в СССР и упадка левых сил. Среди причин исламизма – отсутствие социальной мобильности, политических свобод, экономические трудности, недовольство западной культурной экспансией.

Трудности повседневной жизни обыденное сознание связывает с засильем Запада. Модернизация, которая пришла на Восток с колониализмом и вестернизацией, секуляризмом и чуждым религиозному сознанию материалистическим восприятием мира, уже только поэтому вызывает настороженность населения. Особенно болезненно Восток реагирует на вторжение западной культуры и западного образа жизни как угрозу традиционным ценностям

Эти, как и сотни других неназванных, причины в конечном счете являются следствием модернизации и глобализации. Мир находится на стадии структурирования планетарной финансово-экономической системы. Объективно исторический процесс интеграции мирового экономического пространства, получивший особенное ускорение уже в индустриальную эпоху с появлением мирового капиталистического рынка, отмечен невиданными темпами преобразований с неизбежными кризисами, конфликтами, столкновением интересов главных актеров, беспрецедентным расширением масштабов событий.

Большинство стран Востока прошли школу формирования структурных элементов индустриального общества. Благодаря успехам народного образования и современным средствам массовой информации национальное, гражданское, культурное самосознание на Востоке свойственно не только интеллигенции. Осознанное чувство обездоленности, маргинальности присуще и образованной городской молодежи из социальных низов. При этом часто, когда в обществе возникает кризисная ситуация, порожденная силами глобализации, люди обращаются к традици-

онным представлениям об идеальном общественном порядке, а протест против политического деспотизма, чужеземного доминирования получает религиозную окраску. На Ближнем и Среднем Востоке, как нигде больше, получил распространение религиозно-политический радикализм, принявший форму исламизма. Даже умеренная мусульманская организация в Боснии и Герцеговине «Исламское объединение», говоря о джихаде, в частности, заявляет: «Ислам стремится уничтожить все государства и правительства на планете, противостоящие идеологии и программе ислама... Исламу нужна Земля – не ее часть, а планета целиком» (цит. по: СМ. 2004. № 12. С. 36). Мэр г. Чубук (Турция), член мусульманской Партии благоденствия без обвиняков заявил: «Мы хотим, чтобы весь мир стал мусульманским, потому что ислам – это решение всех проблем» (Пульс планеты. 1997. 27 июня. СВ-8).

Я утверждаю, что исламизм порожден кризисной ситуацией, сложившейся вследствие сочетания уникальных политических, социально-экономических и социокультурного феноменов в одно время и в одном месте, в преломлении через призму своеобразия религиозной составляющей сознания мусульман.

Для начала следует отчасти повторить сказанное в очерке о предпосылках событий «арабской весны». Вряд ли следует доказывать, что Ближний и Средний Восток – это единственный в своем роде район экономических интересов Запада (нефть, нефтепроводы), прежде всего США, что он имеет исключительное геополитическое и военно-стратегическое значение, опять же прежде всего для США. Здесь проходит «дуга нестабильности», здесь – «подбрюшье» прежде Советского Союза, который в период «холодной войны» был главным объектом планов Пентагона, теперь – России; здесь источник «головной боли» мирового сообщества – ядерная программа Ирана, хронический арабо-израильский конфликт. Только на отношениях между Ближним и Средним Востоком и Западом лежит печать беспримерной многовековой истории противостояния мусульман и христиан (Крестовые походы, вековое соперничество Османской империи

с Россией и Европой). Колониализм, а ныне глобализм – стремление США к мировому господству – отождествляются мусульманским сознанием с продолжением Крестовых походов. Массы воспринимают политический диктат, экономическое закабаление, вызовы национальной культуре как покушение на жизненный уклад, освященный Кораном и Преданиями, как посягательство на святую веру, а антиисламские выступления – как оскорбление мусульманской общины. Крайне болезненна незаживающая рана – следствие поражения арабов в противостоянии с Израилем, пользующимся поддержкой Запада. И кажется неизбежной психологическая травма у мусульман, знавших период могущества во времена халифата, осознающих свою маргинальность в современном мире. Словом, мусульманин психологически готов воспринять исламистскую пропаганду. Авторитетный французский исламовед Мухаммад Аркун пишет, что «в исламском сознании сложился идейный комплекс, порожденный убеждением, что только ислам, обладая ценностями, способными противостоять политической, экономической и культурной гегемонии Запада, может стать реальной силой противодействия западной экспансии» (Аркун. С. 67). Конечно, не только Ближний и Средний Восток болезненно реагирует на западный экспансионизм, но только на Ближнем и Среднем Востоке эта реакция приняла радикальную форму.

Почему, однако, подъем исламистского радикализма пришелся на последнюю четверть XX века?

Мощным стимулом политизации ислама и радикализации исламизма были последствия образования в 1948 году Государства Израиль, неудачи арабских стран в военном противостоянии с еврейским государством, исламская революция в Иране и вторжение советских войск в Афганистан.

Ислам стал быстро вытеснять светские порожденные на Западе националистические идеологии как гипотетически более эффективная социальная концепция. Как пишет французский ученый Жиль Кёпель, «с конца 60-х годов расцвету исламской утопии способствовали репрессивный и авторитарный характер

власти почти во всех государствах мусульманского мира, а не только моральный крах национализма и экономические неурядицы» (Кёпель. С. 343–347).

Радикализации исламизма способствовала убежденность части исламистов в том, что реальный путь к обществу справедливости лежит через джихад – «священную войну». К тому же в это время, как никогда раньше в Новейшей истории, насилие стало средством решения политических проблем в мусульманском мире. Здесь, как нигде, всего за четверть века случилось шесть войн, к которым так или иначе причастен Запад, и прежде всего США: ирако-иранская война, вторжение Ирака в Кувейт, войны в Ираке, в Афганистане... Джихадистам, носителям идеи вооруженного джихада, стало доступно оружие, в изобилии имеющееся на Ближнем и Среднем Востоке, новейшие средства сообщения, открывающие широкие возможности информационной поддержки, инструктажа, установления контактов между единомышленниками и пр.

Военное противостояние немусульман с мусульманами, в котором антагонистом мусульман обычно выступал христианский Запад, стало школой воспитания десятков тысяч мусульман убежденными исламистами-радикалами, вдохновленными в особенности сенсационной победой Исламской революции в Иране и вынужденным уходом советских войск из Афганистана.

Почему же именно у мусульман политизация религии приняла широкий размах и радикальную форму?

Это, как едва ли не все в жизни мусульман, связано с феноменальным своеобразием ислама. Ислам – единственная мировая всепоглощающая в силу нераздельности в ней священного и мирского религия. Он претендует на роль религии человечества. Среди мусульман, составляющих едва ли не пятую часть населения Земли, жива идея мусульманской государственности. Исламисты, используя недовольство широких масс и выдвигая панисламистские лозунги, руководствуются зачастую вполне прагматическими интересами. Это тем проще, что в исламе, повторяюсь снова, мирское и священное доктринально нераздель-

ны, так что вызовы глобализации мусульманскому миру воспринимаются мусульманами как вызов исламу.

Обращает на себя внимание присущий исламу воинствующий прозелитизм. В Коране и хадисах – рассказах о высказываниях и поступках Пророка – немало говорится об отношении к иноверцам, разумеется, с позиций безусловного превосходства мусульман. К ним относятся язычники, монотеисты немусульмане, сектанты и вероотступники. Причем, с одной стороны, утверждается толерантность мусульман по отношению к ним («нет принуждения в религии», как сказано в Коране (2: 256)), а с другой – содержится призыв к «принуждению» и даже к насилию на пути джихада (см., например, 47: 4). А поскольку в исламе отсутствует общепризнанное каноническое толкование священных текстов, постольку у части исламистов понятие джихад (араб. – усилие) – борьба за веру – получает экстремистское толкование как преимущественно применение силы ради утверждения истинного единобожия. Это требует разъяснения.

Протестные движения на религиозных основаниях в мусульманском мире – это, как правило, движения фундаменталистского толка, выступающие либо против искажителей ортодоксии – традиционной богословской основы исповедания веры, типа талибов, – либо за возвращение к истокам, первоначальной чистоте ислама (салафиты – от араб. ас-салаф ас-салих – праведные предки), мусульманские пуритане, ратующие за очищение ислама от искажений и возвращение к пониманию ислама, которое было во времена Пророка и его сподвижников в раннеисламской общине. Исламисты – это преимущественно салафиты, с одной стороны, блюстители чистоты Слова Божьего, очищения ислама от позднесредневековых извращений без переосмысления священных текстов в современном духе (ваххабиты), а с другой – неосалафиты, хранители Духа Откровения, как умеренные реформаторы модернизаторского, так и консервативно-охранительного толка (радикалы). Они не приемлют таклид – слепое следование средневековым богословским авторитетам. Для них чистой основой ислама являются Коран и достоверная

сунна – совокупность свидетельств о высказываниях и деятельности пророка Мухаммада. Они считают необходимым возрождение забытой со времени неформального признания богословием авторитета четырех богословских школ (X в.) практики иджтихада – права мусульман на толкование богословско-юридических проблем в духе священных текстов.

Между умеренными модернизаторами и радикалами существуют принципиальные расхождения. Одни выступают за всестороннюю модернизацию мусульманской общины, толкуя Коран в современном духе, а другие, не отвергая достижений материального производства современной цивилизации, стараются втиснуть современность в прокрустово ложе социологии священных текстов – «исламского порядка». Одни стоят за адаптацию шариа – «божественного закона», основанного на священных текстах комплекса норм, принципов и правил праведной жизни к требованиям жизни в современном мире, – а другие утверждают, что ислам несовместим ни с одной мировоззренческой, политической и социально-экономической системой. Непримиримые по отношению к светскому обществу, радикалы усматривают в самом существовании «мира неверных» потенциальную угрозу исламу. Они открыто заявляют о необходимости вооруженной борьбы за власть, призывая к джихаду против современной «джахилии» – общества, не ведающего истинного, в их понимании, ислама. По-своему толкуя священные тексты, джихадисты стоят на бескомпромиссной позиции по отношению к неверным и вероотступникам, «уклонившимся» от прямого пути, указанного Кораном, прежде всего к нынешним правителям в мусульманских странах, которые узурпировали суверенитет, принадлежащий Богу, и не следуют шариату; некоторые радикалы обвиняют в неверии даже всех мусульман, не разделяющих радикал-исламистских взглядов. Это решительно отличает радикалов от умеренных исламистов, считающих, что ни один мусульманин, произносящий шахаду – символ веры, не может быть назван неверным, даже если совершил тяжкий грех. Умеренные исламисты считают главным делом даават – пропаганду исламских ценностей – и предпочитают легальные методы

как наиболее эффективное средство исламизации общества, внедрения норм мусульманского права в законодательство. Они готовы примириться и с демократией в западной версии, полагая, что она не противоречит принятому в исламе принципу совместного обсуждения (шура) и дает возможность для легальной политической деятельности. Они активно участвуют в борьбе за власть, придерживаются гибкой тактики, о чем свидетельствуют, в частности, успехи исламистов на парламентских выборах в Иордании и Судане, Египте, Турции, Тунисе и Алжире. Радикалы, напротив, мечтая о господстве шариата в планетарном масштабе, сторонники вооруженной борьбы и террора.

У радикал-исламистов было немало предшественников уже в эпоху классического ислама, начиная с первой секты в исламе – секты хариджитов, которые требовали неукоснительного исполнения религиозных предписаний, считая, что веру следует подтверждать делом, объявляли всех, совершивших тяжкий грех, вероотступниками, и провозгласили джихад шестым «столпом веры».

Наибольшее влияние на радикал-исламистов оказали позднесредневековые богословы, призывающие мусульман вернуться к практике жизни общины времен Мухаммада и благочестивых предков, прежде всего Ибн Таймийя (1263–1328). Ахмад Такиюддин ибн Таймийя, особенно почитаемый исламистами, был последователем основателя наиболее строгой богословско-юридической школы в исламе Ахмада ибн Ханбали (780–855), приверженцем идеи всеохватности бытия текстами Корана и Сунной – сводом преданий о Пророке. Все, что не отражено в текстах Корана и Сунны, отвергается богословом как беда – недопустимая богословско-юридическая новация. Беда, утверждает Ибн Таймийя, привела к появлению сект, культа святых, распространению магии, колдовства, что равносильно тяжкому греху многобожия – ширк («приданию соучастников Аллаху»). К месту заметить, что в осуждении культа святых могил он был вполне последовательным, считая грехом многобожия даже культ пророка Мухаммада наряду с Аллахом.

Ибн Таймийя утверждал, что священный текст доступен пониманию каждого мусульманина, ибо сказано в Коране: «Коран – это знамения ясные в груди тех, которым даровано знание» (Коран, 29: 48), и мусульманин не нуждается в посредниках для общения с Богом, что в Коране предусмотрено все необходимое для блага уммы, а разъяснение священного текста дано в Сунне Пророка, которая равнозначна самому Корану и является единственным критерием истинности предписаний веры.

Ибн Таймийя не признавал права верующих на толкование Корана – Слова Божия, в том числе и богословов, потому что человек может ошибаться, а значит, познать веру, прибегая к доводам разума, невозможно, и его суждение не может служить ключом к постижению религиозной истины. Поэтому он отвергал таклид – слепое следование богословским авторитетам – и считал неприемлемым «закрытие врат иджтихада», напомним – собственного мнения мусульманина по вопросам, незатронутым в священных текстах – на основе Корана и Сунны. Впрочем, он ограничивал допустимость иджтихада рамками суждения по аналогии с текстами Корана и Преданий и признавал право на иджтихад только за основателями богословско-юридических школ и некоторыми их современниками-имамами – духовными руководителями мусульман. Себя он считал муджтахидом – правоведом, имеющим право на собственное мнение в пределах учения ханбалистской школы.

В конце XVIII века серьезную угрозу для Османской империи, оплота суннитской ортодоксии, стали представлять суннитские пуритане – ваххабиты, реформаторско-салафитское движение «единобожников» (муваххидун), как они себя называют. Основатель ваххабизма Мухаммад ибн Абдальваххаб (1703–1787) так излагал его суть: мы – сунниты, салафиты, следуем путем праведных предков и придерживаемся школы Ахмада бен Ханбаля. Мы не отвергаем предписаний четырех правовых школ, если они не противоречат текстам Корана и Сунны, иджме – согласному суждению духовных руководителей общины и мнению ее членов (см.: Аль-Абуд. С. 221).

Они выступали против искажения ислама, не признавали народные интерпретации исламской парадигмы, считали великим грехом поклонение кому-либо и чему-либо, кроме Аллаха. Их идейный руководитель Мухаммад ибн Абдальваххаб призывал мусульман держаться только Корана и Сунны, что делает для верующего необязательным мнение богословских авторитетов и правоведов, которым, как любому человеку, свойственно ошибаться.

Впрочем, подобно Ибн Таймийи, Ибн Абдальваххаб допускал иджитihad. Фактическое «закрытие врат иджитихада» он считал несчастьем для мусульман. «Мы определенно знаем, писал он, что при сподвижниках пророка мазхабов (богословско-юридических школ) не было. Люди обращались к Корану и Сунне Пророка, опираясь на иджму (согласное мнение) общины, сподвижников Пророка, или, в случае необходимости, прибегали к суждению по аналогии с тем, что содержится в священных текстах и Сунне – киясу. А когда было мало этого, тогда они практиковали иджитihad» (цит. по: Бен Акил. С. 135). Ваххабиты признавали авторитет основоположников четырех канонических богословско-юридических мазхабов и таких богословов ханбалистской школы, как Ибн Таймийя и Ибн аль-Кайим аль-Джаузия (1292–1350). Мусульман-неваххабитов они обвиняют в том, что те отошли от истинной веры и должной религиозной практики, придерживаются чуждых исламу местных обычаев и обрядов, привержены культу святых могил.

Учение Ибн Таймийи и ваххабизм стали теоретической основой практики большинства современных борцов радикального толка за чистоту ислама. Впрочем, у радикал-исламистов акцент с преимущественно богословского уровня борьбы на пути Аллаха, совмещенной с делом, политикой, характерный для Ибн Таймийи и Ибн Абдальваххаба, смещен на преимущественно политический: религия служит у них прежде всего достижению политических целей. При этом Коран, Сунна, высказывания учителей толкуются радикал-исламистами зачастую исключительно в экстремистском духе.

Строгое единобожие, осуждение малейшего проявления неверия (такфир), джихад как «священная война» в прямом смысле слова «война» стали ключевыми понятиями в идеологии радикал-исламистов. Они объявили войну неверным. Они обвиняют в неверии даже всех несогласных с ними мусульман, поскольку те якобы отклонились от указанного Богом пути и подверглись западным безбожным нормам морали, и призывают к «священной войне» с вероотступниками и неверными.

* * *

Итак, повторюсь, радикал-исламизм порожден кризисной ситуацией, сложившейся вследствие сочетания уникальных экономических, политических и социокультурного феноменов в одно время и в одном месте, в преломлении через призму своеобразия религиозной составляющей сознания мусульман.

Восток желает уровня жизни «золотого миллиарда», но жить хочет по-своему. Народы Востока уже настолько эмансипированы, что культурная, этническая, религиозная идентичность становится для них формой осознания собственной значимости, главным идеологическим конструктом самоопределения в борьбе против глобализации под эгидой США. Чем сильнее влияние Запада на экономику, быт, культурную жизнь Востока, тем сильнее рост протестных настроений. Такова природа исламизма. В нем политический и социальный протест обоснован религиозной мотивацией, что бесконечно умножает его потенциал. Об этом, в частности, свидетельствует шахидизм – готовность мусульманина в рядах радикалов к самопожертвованию во имя веры. Шахид (смертник) почитает за благо смерть «на пути Аллаха». Именно шахид, как правило, является исполнителем террористических актов у экстремистов. Если человек идет на смерть за идею, значит у исламизма глубокие корни.

Каким в свете сказанного видится будущее исламизма?

Констатируем факты. Исламисты в ряде стран весьма влиятельны. Они представлены в парламентах, в государственной администрации, занимаются благотворительностью, организацией помощи населению, обделенному вниманием государства.

Они порою приходят к власти, как это случалось в разное время в провинции Ачех (Индонезия), Судане, в Афганистане, Чечне, в Турции, Тунисе, Египте, Ливии. Вот уже три десятилетия существует исламистский режим в Иране. При этом радикалы заявляют о себе как политически значимой силе. Исламистские организации жестко структурированы, предельно идеологизированы; политическая активность, борьба «на пути Аллаха» провозглашается священным долгом мусульманской общины и каждого мусульманина.

Массовую опору исламистов составляет молодежь, утратившая надежды на лучшую жизнь, которой радикальный ислам обещает возрождение эгалитаризма идеализированного общества «исламского порядка».

«Мозговой центр» исламистов – это идейные противники евро-атлантического доминирования и светской государственности, представители богословствующей интеллигенции, нередко обладающие дипломами знаменитых европейских и американских университетов.

Поборники шариатизации общества исламисты, как упоминалось, активизировались в последней четверти прошлого века, особенно после Иранской революции. Они могут стать мощной силой влияния не только в государственном, но также в региональном масштабе, волею судьбы могут оказаться у кормил государственной власти. Но длительное существование радикал-исламистских режимов в большинстве мусульманских стран представляется маловероятным, потому что салафитский радикализм не имеет массовой поддержки: подавляющая часть мусульман привержена традиционным интерпретациям священных текстов. Разделяя мечту исламистов о планетарной власти шариата, они по большей части не приемлют салафитско-пуританское толкование Священного Писания и экстремизм радикалов. Среди них исторически доминирует ортодоксия – приверженность санкционированным высшими богословскими авторитетами средневековых религиозно-юридических школ толкованию священных текстов, которое навязывается общине как традиция. Она делит власть над умами с бытовым исламом –

синтезом доктринальных положений ислама и местных верований, ритуалов и обычаев. Добавим сюда миллионы мусульман, «облученных» западной цивилизацией, толерантных в вопросах веры, численность которых непрерывно растет.

Халим Сиддики, активный исламист, с огорчением констатирует, характеризуя результат влияния Запада на мусульман: «Трагедия нашего времени состоит, в частности, в том, что под влиянием Запада и в результате распространения образования западного типа большая часть образованных мусульман может отпасть от мусульманского движения. В целом среди них отсутствует стремление открыто выступать в защиту ислама. Многие ведущие мусульманские деятели не видят противоречия в том, что они, будучи в системе ислама, одновременно функционируют в неисламских политических и социально-экономических структурах. И хотя в большинстве своем мусульмане душой и сердцем – с исламом, в обыденной жизни они постоянно находятся в сфере этих западных структур и т.п.» (Siddiqi. P. 17–18).

Вместе с тем, если когда радикалы и оказываются у кормила правления, рано или поздно радикализм, присущий воинствующим исламистам в период борьбы за влияние и в конечном счете за власть, неизбежно сменится прагматизмом, тактикой компромиссов. Такова логика существования в секулярном сообществе взаимосвязанных народов. Им придется решать трудную задачу поиска компромисса в решении дилеммы: защита традиционных ценностей, верность шариату и необходимость укрепления национальной стабильности, национального единства, компромисса со светскими либеральными силами. Не говоря уже о том, что современный мир – это мир светской государственности и международного права. На примере Ирана можно видеть, как максимализм иранских исламистов утратил изначальный радикализм, как идея государства ислама вполне уживается с национализмом, республиканской формой государственности, шариат – с писаной конституцией, парламентом, гражданским судопроизводством, пост президента – с концепцией вelayat-e faqih – верховенства высшего религиозного авторитета, безусловное признание суверенитета Бога – с закрепленным

конституцией суверенитетом народа (статья 6). В преамбуле к Конституции Исламской Республики говорится, что страна стремится расширить международные связи с другими исламскими и народными движениями, чтобы расчистить путь к созданию единой всемирной исламской уммы и способствовать усилению борьбы за спасение угнетенных народов во всем мире, но Иран фактически отказался от масштабного экспорта исламской революции.

В конце 90-х годов прошлого столетия французский ученый Жиль Кёпель писал: «Несомненно сегодня наступает конец истории мусульманского мира. Исламизм всего лишь социальное движение, подобно коммунизму, национализму, либерализму, фашизму, социализму» (ISIM. 1998. No 1. P. 25). Не будем спорить. Заметим только, что утверждение о «конце истории», по меньшей мере, вызывает сомнение. История рассудит...

Проблема мультикультурализма и конфликтный потенциал диаспор

Притом что нормой для отношений между диаспорами и принимающим обществом остается режим сосуществования во взаимопонимании, по мере роста и структуризации иммигрантских общин, организации коллективных действий они все настойчивей требуют, чтобы общество учитывало их специфический интерес. Это нередко создает для общества-реципиента конфликтные ситуации и трудно разрешимые проблемы.

У людей разной культуры разные взгляды на мир, разные ценностные шкалы. Выработка норм их мирного сосуществования требует немало времени, чтобы преодолеть инерционность сложившихся у каждого народа в своем культурном ареале отношений и стереотипов сознания. Особенно когда их разделяет большая культурная дистанция, как, например, в случае общения жителей Востока и Запада. Можно априори утверждать, что при прочих равных условиях человек сравнительно легко адаптируется в культурно-родственной ему среде: египтянину проще интегрироваться в общество любой арабской страны, чем англичанину, человеку иной культуры; в его менталитете уже имеются все или почти все механизмы, способные адекватно реагировать на перемены в жизненных условиях. И наоборот, чем больше культурная дистанция, тем труднее человеку приспособиться к жизни в общении с людьми другой культуры. И все же объективно-исторический процесс глобализации – интернационализации производительных сил, потребностей и потребления необратимо в силу взаимодействия между народами ведет к гипотетически синтезированной планетарной культуре – цель, бесконечно далекая, едва ли достижимая: культурное многообразие будет существовать, пока существуют различные цивилизации и этнические массивы. И хотя интеграционному потенциалу глобализации противостоит мощный потенциал дезинтеграции: умножение и обострение конфликтов на почве столкно-

вения интересов мирового финансового капитала и государственных интересов, противоречие между теми, для кого глобализация благо, и теми, кто, так или иначе, оказывается ее жертвой, линия раздела в культурном пространстве стирается быстро. В частности, потому что территориальное и трансграничное перемещение людей стало массовым явлением, а технико-технологический прогресс привел к возникновению мирового, не знающего политических границ информационного поля, что придало мощный импульс культурному сближению народов.

Вместе с тем происходит быстрая политизация их общественного сознания. Разочаровывающий опыт национальных государств на Востоке, оказавшихся неспособными решить основные жизненные проблемы, демонстрационный эффект контраста между условиями жизни «золотого миллиарда» и большей части человечества, демократизация образования и прочее из того же ряда привели к раскрепощению общественной мысли афро-азиатских народов. У них ощущение своей фактической маргинальности, кажется, сменилось осознанием маргинальности в глобализирующемся мире, что отразилось в их гражданской, культурной, этнической, религиозной идентичности и стало для них формой осознания собственной значимости, что умножает и обостряет конфликты в нашем разобщенном, конфликтном мире.

Тот же противоречивый процесс культурной интеграции протекает и в многоэтничных странах, но неизмеримо быстрее уже только в силу ограниченной политическими границами территории и области экономических интересов, относительно малой в планетарных масштабах численности населения, для которого осознание себя гражданами, в чем-то народом общей судьбы, является, как правило, важнейшим показателем коллективной самоидентификации. Особенно в «идеократическом государстве», возникшем на базе идеологической конструкции (коммунистической – в СССР, сионистской – в Израиле, мусульманской – в Пакистане) как главного признака гражданской идентичности. Не говоря уже о том, что этнические меньшинст-

ва, испытывающие мощное влияние культуры господствующего этноса и, неизбежно, других народов, состоящих в тесных отношениях с ними, сохраняя этническую идентичность, как правило, утрачивают те элементы культурной специфики, которые затрудняют их существование в многоэтнической среде. Все это обычно сглаживает остроту противоречий на этнокультурной почве. И вместе с тем наличие противоречий, тем более стремление подчеркнуть этнокультурную (этноконфессиональную) исключительность заведомо чревато опасностью взаимного отчуждения людей.

Процессы культурного «притяжения – отталкивания», характерные для отношений между народами, характерны и для отношений между мигрантами и обществом страны-реципиента.

Диаспоры – это как бы лаборатория по исследованию, в частности, механизмов и пределов изменения культурного, национального и этнического самосознания.

В эмиграции, как «в пробирке», процесс межкультурных взаимодействий проходит, как нигде, интенсивно. Опыт адаптации эмигрантов, людей, живущих на чужбине среди народа, часто принадлежащего к другому цивилизационному ареалу, особенно африканцев и азиатов на Западе, позволяет судить отчасти о закономерностях изменения менталитета жителя Востока в модернизирующемся мире.

Запад – полюс внешних миграций. На Запад стремятся люди, гонимые нуждой в поисках работы, в погоне за счастьем. И Запад, столкнувшийся с социальными проблемами, связанными с быстрым ростом численности иммигрантов, встревожен. Для государства мигранты – это вечная головная боль: оно вынуждено разрешать тысячи социальных проблем, искать компромиссы возможности сосуществования носителей разных культурных ценностей.

Сосуществование диаспоры и ее принимающего общества чревато конфликтом. Еще в 1996 году Вашингтонское референтское бюро опубликовало обзор под многозначительным названием «Международная миграция: глобальный вызов».

Притом что страна-реципиент и диаспора равно желают совместной жизни на взаимовыгодных основаниях, у каждого свой интерес. И далеко не всегда интересы совпадают. Задача иммигранта – выжить, сохранив свою идентичность в условиях чужой страны, часто – в атмосфере недоброжелательства, доходящего порой до ксенофобии и фанатизма в силу тысячи, прежде всего социальных, причин. Адаптация иммигранта, сокращение культурной дистанции, разделяющей его и коренных жителей страны, – трудный и болезненный процесс. Особенно, повторюсь, для выходцев с Востока. Потому что в эмиграции, как нигде, сталкиваются порою плохо совместимые традиции Запада и Востока. Мигранты вынуждены держаться вместе, вырабатывать общую тактику существования. Чем диаспора больше и влиятельней, тем она притягательней для прибывающих в страну мигрантов. В общем случае, чем тяжелее условия жизни для эмигрантов и их потомков, тем более значима для них диаспора как социальная структура, способная им помочь при необходимости, тем теснее ее сплоченность, что подчас ставит ее на грань самоизоляции.

Диаспора держится особняком. Ее наиболее консервативная часть – растущая численность трудовых мигрантов, часто не знающих языка принимающей стороны, стремящихся заручиться поддержкой землячества в поисках работы, жилья, защиты. У нее есть свои организации, свои кластеры проживания, своя сфера услуг, в том числе врачи, адвокаты, священнослужители, свои традиции, историческая память, культура. Иммигрант не хочет и не может полностью принять новый порядок вещей. У него, как правило, навсегда сохраняется верность этнонациональной традиции, черты культурного своеобразия. И чем крупнее диаспора, тем сильнее ее приверженность стране выхода, ее культурным ценностям.

Отношения между обществом-реципиентом и мигрантами, что очевидно, имеют много оттенков от добрососедства до плохо скрываемого антагонизма. Иммигранты не составляют проблемы для общества, пока они малочисленны, представляют собою аморфную совокупность индивидов и пока идет процесс

структуризации диаспоры, ее превращения в социальный организм по мере роста их численности. На этом этапе сосуществования мигрантов и принимающего общества последнее, как правило, вынуждает их служить своим интересам, действовать так, а не иначе, оставляя иммигрантам преимущественно ту часть жизненного пространства, которая не занята коренными жителями. Однако притом что нормой для отношений между диаспорами и принимающим обществом остается режим сосуществования во взаимопонимании, по мере роста и структуризации иммигрантских общин, организации коллективных действий они все настойчивей требуют, чтобы общество учитывало их специфический интерес, что часто создает для него конфликтные ситуации и трудноразрешимые проблемы.

Это сдерживает процесс интеграции иммигрантов в структуры принимающего общества. Когда критическая масса иммигрантов достигает предела, они становятся болезненно чувствительными к проявлениям дискриминации. Вирус конфликтности, содержащийся в оппозиции «свой – чужой», дает себя знать в протестных настроениях и активности прежде всего молодежи второго и даже третьего поколения иммигрантов при появлении малейших признаков ксенофобии, дискриминации по этнонациональным, конфессиональным основаниям. Ибо в отличие от родителей с их комплексом неполноценности, свойственном человеку в чужом окружении, их потомки, социализация которых происходит в стране, ставшей их родиной, хотят равных с коренными жителями возможностей самореализации.

Для иммигранта во втором поколении процесс интеграции в структуры принимающего общества проходит неизмеримо быстрее, нежели у родителей, в силу того, что, оставаясь под влиянием семьи, он учится в местной школе, изначально владеет местным языком, испытывает мощное влияние местной культуры, тесно общается с местным населением и вынужден соблюдать принятые в обществе нормы поведения. Не говоря уже о растущем числе смешанных браков. И если родители видят жизнь их принявшего общества глазами своей доэмигрантской жизни, то дети смотрят на прошлое родителей преимущественно сквозь

призму представлений общества своей родины. Второе поколение иммигрантов, по-видимому, в основном склонно к интеграции и ассимиляции. Им близки и родительская культура, и культура их родины. Они – как бы на обочине культур, не чувствуя себя полностью своими ни в одной из них. И вместе с тем именно во втором поколении зреют зерна протеста против всяких проявлений неравенства и дискриминации, стремление сохранить этнокультурное своеобразие. Среди них есть и радикальные сторонники ассимиляции, и радикальные ее противники, которые, отчаявшись в попытках войти в социальную структуру общества на равных с коренным населением, зачастую ищут и находят убежище в нише родительской этнокультуры.

В третьем поколении иммигрантов станет, надо ожидать, более заметной группа политизированных «бунтарей», не желающих ассимиляции, лелеющих собственную этнокультурную идентичность. Актуализация этнического самосознания в диаспорах происходит подчас через возврат к, казалось бы, уже совершенно забытым ментально-эмоциональным символам, таким как «голос крови», «зов предков», «историческая родина», величие древней цивилизации и пр. Мусульманская молодежь пополняет ряды радикал-исламистов.

Мигранты внесли неоценимый вклад в развитие североамериканской и восстановление западноевропейской экономики после Второй мировой войны. Иностранные рабочие на пороге третьего тысячелетия составляли примерно 10% активного населения Западной Европы (Вопросы истории. 1998. № 9. С. 72). Численность легальных и нелегальных эмигрантов на Западе преимущественно из стран Азии, Африки и Латинской Америки в евро-атлантическом мире стремительно возрастает с 60-х годов прошлого столетия, несмотря на все ограничительные меры. Диаспоры стали едва ли не органичной частью общества. Они приучают его видеть в них даже необходимый элемент.

Но принимающее общество терпит мигрантов, пока они не становятся причиной социальной напряженности. Уже одно их присутствие, особенно когда их много, пробуждает в населении чувство неприятия чужого.

Глобализация, внешняя миграция, интенсивные контакты между народами привели к обострению проблем мультикультурного общества в странах Запада. Под влиянием диаспор на глазах меняется демографическая и конфессиональная структура, отчасти – культурный климат Запада. По мере укрепления положения диаспоры в стране проживания, тем более, когда она обладает весом в экономической, культурной, политической жизни страны, она все настойчивей требует учитывать ее специфические интересы, право на культурную и конфессиональную индивидуальность, создавая порой трудноразрешимые для властей социальные проблемы. Степень конфликтности в отношениях «эмигрант – абориген» зависит как от характера диаспоры, так и от политики и социального климата принимающей стороны.

Иммиграционная политика стран-реципиентов – величина переменная. На Западе она стала заложницей дихотомии, характерной для современной ситуации: они нуждаются в иммигрантах и находятся в зависимости от иммигрантов. Высокая степень этнорелигиозной терпимости, которой так гордится Запад, существенно снижается, как только отпадает острая нужда в трудовых ресурсах, когда возникают проблемы с обеспечением социальных гарантий эмигрантам и терпят неудачу попытки их социализации.

Особенной чертой европейской политической жизни стал рост влияния исламистов среди проживающих в Европе мусульман. Исламисты стараются, и, кажется, не без успеха, перевести протест мусульман против издержек модернизации и глобализации на уровень столкновения мусульманской и христианской цивилизации.

Успеху исламистской пропаганды способствует предельно простая, доступная сознанию рядового мусульманина, обычно не знающего тонкостей исламской доктрины, исламистская формулировка ее сути: шариат – это Богом установленный закон социальной жизни; все, что не соответствует шариату, – это отклонение от истинного пути, зло, которое должно быть пресечено во имя торжества добра и справедливости на Земле. Риторика

исламистов, преимущественно антизападного и антисекуляристского содержания, призыв защитить ислам от враждебности западного мира встречает отклик у части протестного мусульманского населения. Чем больше люди теряют веру в возможность добиться справедливости, как они ее понимают, мирными средствами, чем больше в мире конфликтов, сторонами которых выступают мусульмане и немусульмане, тем больше растет влияние радикал-исламистов.

Демократическая Европа – пресловутый «очаг толерантности» и мультикультурализма – стала одним из центров исламистской активности.

Можно, конечно, решительно отрицать саму возможность судьбоносного для человечества межцивилизационного конфликта, но нельзя пройти мимо обеспокоенности Запада в связи с растущим влиянием мусульман в евро-атлантическом мире и опасения, что европейская культура может быть «поглощена» культурой мусульманской в ее исламистском варианте. Активность исламистов, которые в условиях западных демократий имеют возможность вести враждебную Западу пропаганду, вызвал резкий рост антиисламских настроений, западное общественное мнение по большей части считает, что экстремизм и терроризм органически присущи исламу. И это происходит на фоне разгула в мире исламистского экстремизма и терроризма. Напряженность в отношениях Запада с мусульманским миром достигла такой степени, что, комментируя итоги «десятилетия нулевых», авторитетный российский экономист и социолог Владислав Иноземцев первой среди наиболее серьезных проблем, стоящих перед миром, назвал «сможет ли Запад выстроить сбалансированные отношения с исламским миром» (МК. 2010. 29 дек.).

В Европе все чаще говорят об угрозе «азиатизации», о провале как политики ассимиляции иммигрантов, так и мультикультурализма – концепции культурной автономии людей, проживающих в общих политических границах. Терпимость европейцев, по-видимому, на исходе. Пресловутая толерантность западной демократии уступает императивам государственно-

национального интереса. Призывы европейских националистов защитить Европу от исламизации находят положительный отклик у части общественности.

Так мне представляется в общих чертах проблема конфликтного потенциала диаспоры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Алим. – Аль-Алим М.А. Идейные бои. М., 1974.
2. Алпатов. – Алпатов В.М. Япония. Язык и культура. М., 2008.
3. Бен Акил. – Бен Акил Х.З.М. Учение об иджитхаде: его исторические корни и эволюция. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1987.
4. Бромлей. – Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973.
5. Веселаго, Левина. – Веселаго И.А., Левина М.З. Системные исследования в биологии. Метод функциональных триад // Исследовано в России.
URL: <http://zhurnal.apc.relarn.ru/articles/2005/026.pdf>
6. Аль-Газали. – Аль-Газали, Абу Хамид. Правильные весы. М., 2008.
7. Зарубежный Восток. – Зарубежный Восток и современность: тридцать лет спустя. 1980–2010. М., 2011.
8. Кепель. – Кепель Жиль. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004.
9. Кирпиченко. – Кирпиченко В.Н. Современная египетская проза: 1960–1970 гг. М., 1986.
10. Коран. – Коран / Пер. Крачковского И.Ю. М., 1986.
11. Крачковский. – Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1956.
12. Левин 2001. – Левин З.И. Менталитет диаспоры. М., 2001.
13. Левин 2007. – Левин З.И. Восток: идентичность в век глобализации. М., 2007. Левин 2011 – Левин З.И. Восток: модернизация в человеческом измерении. М., 2011.
14. Левтонова. – Левтонова Ю.О. Мабини – национальный герой Филиппин. М., 1970.
15. Маркс – Энгельс. – Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-и т.
16. Ориентация-поиск. – Ориентация-поиск. Восток в теориях и гипотезах. М., 1992.
17. Плеханов. – Плеханов Г.В. К вопросу о роли личности в истории / Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 2. М., 1956.
18. Рейхани. Избранное. – ар-Рейхани, Амин. Избранное. Ленинград, 1988.

19. Страны Востока. – Страны Востока в контексте современных мировых процессов: социально-политические, экономические, этноконфессиональные и социокультурные проблемы. М., 2013.
20. Тамими. – ат-Тамими, Мухаммад ибн Сулейман. Книга единобожия. Баку, 1997.
21. Тихонова. – Тихонова Т.П. Светская концепция арабского национализма Саты аль-Хусри. М., 1984.
22. Хусейн. Дни. – Хусейн Таха. Дни. М., 1958.
23. Al-Aisami. – Shibli al-Aisami. Unity, Freedom and Socialism, б/г, б/м.
24. Azoury. – Azoury N. Le Reveil de la nation arabe dans l' Asie turque. Paris, 1905.
25. Bibliographie. – Bibliographie de la culture arabe contemporaine. Sindbad: Les presses de l'UNESCO. P., 1981.
26. Haim. – Haim S.G. Arab Nationalism: An Anthology. Los Angeles, 1962.
27. Hourani. – Hourani A. The Emergence of the Modern Middle East. London, 1981.
28. Katibah. – Katibah H.I. The New Spirit in Arab Lands. N.Y., 1940.
29. Islamic dilemmas: Reformers, Nationalsts and Industrialisation. Berlin, N.Y, Amsterdam, 1985.
30. Laroui. – Laroui A. L'Ideologie arabe contemporaine: Essai critique. Paris, 1967.
31. Raymond. – Raymond J. Memoire sur l'origines des Wahabys. Caire, 1925.
32. Rodinson. – Rodinson M. La fascination de l'islam. Paris, 1980.
33. Safran. – Safran N. Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804–1951. Cambridge (USA), 1961.
34. Siddiqi. – Siddiqi K. The Islamic Movement: a Systems Approach. London, Toronto, 1980.
35. Hussein. – Hussein Taha. Napoli, 1964.
36. Wiet. – Wiet G. Introduction a la litterature arabe. Paris, 1966.
37. Аббуд. – Аббуд, Марон. Амин ар-Рейхани. Каир, 1952.
38. Авад. – Авад, Луис. Аурак аль-омр. Санават ат-таквин. Каир, 1989.
39. Ансари. – Аль-Ансари, Мухаммад. Тахаувалят аь-фикр ва-с-сияса фи-ш-шарк аль араби. Кувейт, 1980.

40. Амин. — Амин, Ахмад. Зуама аль-ислах фи-ль-аср аль-хадис. Каир, 1948.
41. Аркун. — Аркун, Мухаммад. Аль-Фикр аль-ислами. Кыра ильмия. Бейрут, 1987.
42. Асфур. — Асфур, Джабир. Аль-Марайя аль-мутаджавира. Каир, 1983.
43. Афляк. — Афляк. Фи сабиль аль-баас. Бейрут, 1969.
44. Аль-Джабири. — аль-Джабири, Мухаммад Абид. Ишкалият аль-фикр аль-араби аль-муассар. Бейрут, 1989.
45. Джунди. — Джунди, Анвар. Якза аль-фикр аль-араби. Каир, 1972.
46. Замахшари. — аз-Замахшари, Абу-ль-Касим Махмуд ибн Умар. Аль-Кяшшаф эн аль-хакаик ат-танзиль... В 4 ч. Тегеран, б/г.
47. Аль-Каумия аль-арабия. — Аль-Каумия аль-арабия хакикатуха ахдафуа васайлуа кяма вадауха аль-мутамар аль-аувальи-тулаб аль-араб фи уруба. Бейрут, 1939.
48. Махмуд. — Махмуд, Заки Нагиб. Тадждид аль-фикр аль-араби. Каир, 1974.
49. Маджмуат. — Маджмуат ан-нусус. Тунис, б/г.
50. Макдиси. — аль-Макдиси, Анис аль Хури. Аль-Иттиджахат аль-адабийя фи-ль-алам аль-араби аль-хадис. Ч. 2. Бейрут, 1952.
51. Мзали. — Мзали, Мухаммад. Аз-Затня аль-арабийя бейна-ль-вахда ва-т-танау Тунис, 1978.
52. Мусаккаф. — Абдальгани, Мустафа. Аль-Мусаккаф аль-араби ва-ль-аулама. Каир, 2000.
53. Рафии. — ар-Рафии, Тауфик Амин. Ар-Рейхани. Каир, 1922.
54. Рейхани. Каумият. — ар-Рейхани, Амин. Аль-Каумийят. Ч. 1-2. Бейрут, 1957. Рейхани. Расайль. — ар-Рейхани, Амин. Расайль Амин ар-Рейхани. Бейрут, 1959.
55. Рейхани. Рейханият. — ар-Рейхани, Амин. Ар-Рейханият. Ч. 1-2. Бейрут, 1956.
56. Рейхани. Татарруф. — ар-Рейхани, Амин. Ат-Татарруф ва-ль-ислах. Бейрут, 1950.
57. Рейхани 1922. — ар-Рейхани, Амин. Ар-Рейханият. Собр. соч. в 2 т. Бейрут, 1922-1923.
58. Рейхани. Аль-Магриб аль-Акса. — ар-Рейхани, Амин. Аль-Магриб аль-Акса. Каир, 1952.
59. Саман. — Саман, Фаллах. Таха Хусейн амид аль-адаб аль-араби. Хаятуху асаруху ат-адабия ва арахауху. Шефарам, 1981.
60. Ас-Сейид. — ас-Сейид, Лутфи. Мунтахабат. Ч. 2. Каир, 1913.

61. Солх. – ас-Солх, Мунах. Аль-Ислам ва-ль-харака ат-тахаррур аль-араби. Бейрут, 1973.
62. Тукан. – Тукан, Кадри Хафез. Макам аль-акл энд аль-араб. Бейрут, б/г.
63. Аль-Фурати. – Аль-Фурати. Умм аль-Кура. Каир, 1931.
64. Хамсун ааман. – Хамсун ааман мин ас-сакафа 1943–1993. Каир, 1993.
65. Хусейн. Аш-Шейхан. – Хусейн, Таха. Аш-Шейхан. Каир, 1950.
66. Хусейн, Таха. Рихлят ар-Рабиа. Каир, 1957.
67. Хусейн, Таха. Аля хамиш ас-сира. Ч. 1. Каир, 1933.
68. Хусейн, Таха. Хадис аль-арбиа. Ч. 3. Каир, 1981.
69. Хусейн, Таха. Аль-Фитна аль-кубра. Ч. 1. Каир, 1951.
70. Хусейн, Таха. Мустакбаль а-сакафа фи мыср. Каир, 1944.
71. Хусейн, Таха. Миръат аль-ислам. Каир, 1959.
72. Хусейн, Таха. Муаззабун фи-ль-ард. Каир, 1958.
73. Шараф. – Шараф, Абдальазиз. Таха Хусейн ва заваль аль-муджтамеа ат-таклиди. Каир, 1977.

Периодические издания

74. Азия и Африка сегодня
75. Единение
76. МЭиМО – Мировая экономика и международные отношения
77. МК – Московский комсомолец
78. Новая газета
79. Пульс планеты
80. РЖ – Реферативный журнал ИНИОН. Востоковедение
81. и африканистика
82. СМ – Свободная мысль
83. Аль-Араби. Кувейт
84. Аль-Ахрам. Каир.
85. Аль-Баляг. Каир.
86. Аль-Джумхурия. Багдад.
87. Аль-Китаб. Каир.
88. Аль-Маджалля. Лондон.
89. Аль-Манар. Каир.
90. Аль-Машрик. Бейрут.
91. Ат-Тарик. Бейрут.
92. Аль-Фикр аль-Муасар. Сборник № 2. Каир, б/г.
93. Аль-Хиляль. Каир.

94. Аль-Ясар. Каир.
95. IAS – IAS Newsletter. Leiden.
96. ISIM – ISIM Newsletter. Leiden.
97. JSE – Journal of South East and Middle Eastern Studies. Vilanova.
98. Le Pouvoir. Paris, 1980.
99. RIS – Review of International Studies. Vol. 25. Cambrige. 1999.
100. WI – Die Welt des Islams. Leiden.

Указатель имен

- Аббуд, Марон 80, 88
 Абдальгани, Мустафа 58
 Абдарразик, Али 42, 43
 Абдель Насер, Гамаль 100, 101
 Абдо, Мухаммад 40, 43, 81
 Абдул-Хамид II 98
 Авад, Луис 82
 аль-Азм, Садик Джаляль 64
 аль-Айсми, Шибли 102
 аль-Аккад, Аббас Махмуд 66
 аль-Афгани, Джамальаддин 70, 81, 94
 Афляк, Мишель 106
 аль-Банна, Хасан 44
 Барахят, Бахиддин 99
 Берк Ж. 27
 Буазизи, Мухаммад 113
 Веселаго И.А. 7, 12
 аль-Газали 34
 аль-Гитани, Гамаль 114
 аль-Джабри, Мухаммад Абид 79
 Дюркгейм Э. 77
 Закария, Фуад 59
 Махмуд, Зекки Негиб 67
 аль-Кавакиби, Абдурахман 98
 Зин аль-Абидин бен, Али 44
 Ибн Абдальваххаб, Мухаммад 125, 126
 Ибн аль-Кайм аль-Джаузия 126
 Ибн Таймийя, Ахмад Таккиддин 124, 125, 126
 Ибн Ханбаль, Ахмад 124, 125
 Крачковский И.Ю. 73, 75
 Курд-Али, Мухаммад 89
 Ланда Р.Г. 111
 Ларуи А. 65
 Аль-Маари, Абульяля 72
 Мзали, Мухаммад 92
 Мухаммад 22, 40, 43, 66, 83, 116, 123
 Мухаммад, Али 13, 47
 Плеханов Г.В. 58
 Рамадан, Тарик 44
 Реймон Ж. 104
 Рейхани, Амин (ар-Рейхани, Амин) 2, 63, 68, 71, 78, 80, 83, 87, 93 - 95
 Рида, Рашид 41
 Роденсон М. 39, 116
 Руссо Ж-Ж 66
 ас-Сайид, Лутфи 88, 99
 Сен-Симон К. 13
 Сервантес С. 72
 Сиддики, Халим 38, 129
 ас-Солх, Манах 106
 Тукан, Кадри Хафез 42, 43
 Фахми, Мансур 61, 65
 аль-Хаддад, Никула 100
 Хайкал, Мухаммад 66
 Халед, Мухамма Халед 66
 Хусейн, Таха 3, 66, 68, 70, 71, 74, 76, 78, 79, 81-84, 92-95
 аль-Хусри, Мустафа Саты 103
 Шейхо, Луис 81

1458

Научное издание

Левин Залман Исаакович

Арабы в жерновах модернизации

Утверждено к печати

Институтом востоковедения РАН

Редакторы О. А. Сокольникова, А. З. Алмазова

Корректор М. Я. Колесник

Верстка И. В. Федулов

Подписано 28.10.2016

Формат 60х90/16. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 9,1. Уч.-изд. л. 7,5.

Тираж 500 экз. Зак. № 861

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт востоковедения РАН

107031 Москва, ул. Рождественка, 12

Научно-издательский отдел

Зав. отделом А. В. Сарабьев

E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство МБА».

Москва, ул. Озерная, 46. Тел.: (495) 726-31-69, 623-45-54, 625-38-13

E-mail: izmba@yandex.ru.

Генеральный директор С.Г. Жвирбо

Готовится к изданию в ИВ РАН в 2016 г.:
Н. Г. Киреев. Очерки политического ислама в Турции

Из предисловия научного редактора

Уважаемые читатели. Разрешите представить Вам книгу, работа над которой завершилась в дни неудавшегося военного переворота в Турции в июле 2016 г. Именно в эти дни, когда все мы с обостренным вниманием следили за известиями из Стамбула и Анкары, автору этих строк удалось наконец найти оправдание своему согласию заняться редактированием этого капитального труда, насчитывавшего без малого 600 страниц.

С текстом этого исследования, посвященного противостоянию двух начал – светскости и исламизма – в социально-политической жизни Турции, мне удалось познакомиться еще в конце 2012 г. Именно тогда ко мне обратился автор – Н.Г. Киреев, один из самых известных в нашей стране специалистов по Турции, ее истории, экономике и политике, с предложением стать научным редактором его новой работы. В ней автор остался верен себе: все его работы отличались выбором наиболее значимых проблем в жизни турецкого общества, а их анализ всегда основывался на обстоятельном знании всего фактического материала и учете всей турецкой, отечественной и западной литературы по избранной теме. В своей новой книге он столь же основательно и даже дотошно прослеживает противоборство турецких приверженцев светских порядков и их исламских противников на широком круге разнообразных источников и исследовательских публикаций.

Тем не менее, я долго не мог заставить себя взяться за редакторскую работу – мне никак не удавалось объяснить самому себе, почему мой старый друг и коллега остановился в своем исследовании на событиях 2011–2012 гг., представлявших тогда высшую точку успеха правящей партии Турции и самого Р.Т. Эрдогана, и не стал рассматривать четко обозначившееся к тому времени противостояние в рядах «умеренных исламистов».

Лишь 16 июля, слушая речь Эрдогана, клеймившего главного, на его взгляд, зачинщика неудавшегося переворота, «скрывавшегося в Пенсильвании», я уяснил, наконец, замысел Н.Г. Киреева. Для него события 2011–2012 гг. означали не столько высшую точку успеха лидера Партии справедливости и развития (ПСР), но и время окончательного распада союза двух ведущих турецких поборников «умеренного ислама» – Фетхуллаха Гюлена и Реджепа Эрдогана. Иными сло-

вами, эти годы стали своего рода «точкой невозврата» к прежнему взаимопониманию и сотрудничеству.

Представляется, что тройной успех ПСР на парламентских выборах окончательно убедил лидера партии в значимости концепции «неоосманизма» для утверждения Турции в качестве политического лидера на Ближнем и Среднем Востоке и одновременно в качестве главного, а может быть, и «единственного» союзника США и ЕС.

Однако выбор концепции «неоосманизма» означал фактический отказ от замыслов Ф. Гюлена использовать «умеренный ислам» для объединения не только тюркоязычного Востока, но и всего мусульманского мира.

Возникший раскол в руководстве «умеренных исламистов», получивший в журналистской среде хлесткую характеристику спора сторонников «султана» и приверженцев «халифа», скоро стал ощущаться в общественной жизни Турции. Одним из первых примеров тому стала негласная поддержка последователями Гюлена выступлений турецкой общественности летом 2013 г. по защите небольшого парка Гези в центре Стамбула, превратившихся в острые антиправительственные акции, в ходе которых осуждался произвол властей и жесткие репрессии против участников манифестаций.

В конце 2013 г. конфликт руководства ПСР и джемаата (сообщества последователей) Гюлена вырвался наружу и привел к правительственному кризису: документы о коррупции в рядах правящей верхушки стали достоянием гласности и привели к серии арестов и отставке ряда ведущих министров. Ответом властей снова стали репрессии в отношении тех сотрудников судебных и полицейских органов, которые принимали участие в раскрытии деятельности коррупционеров. Аналогичную картину репрессий, только в более значительном объеме, мы видим сегодня в отношении не только военных – участников выступления, но и многих представителей административных и судебных учреждений, а также университетских преподавателей и школьных учителей. Для меня, как исследователя, масштабы репрессий и их направленность очень важны. С одной стороны, они свидетельствуют о том, что своих противников Эрдоган видит в наиболее развитой и образованной части турецкого общества. С другой, они столь же однозначно говорят о том, что процесс институциональной модернизации Турции, столь подробно описываемый в книге Н.Г. Кирсева, еще далек от своего завершения.

М.С. Мейер, профессор, д.и.н.

1458
17

В предлагаемых читателю очерках
автор сформулировал свое
представление о том, как человек
традиционного общества становится
современной личностью, каковы
системные механизмы
взаимодействия традиционного и
современного начал в восточном
сознании.

Рассматриваются, в частности,
проблемы арабской интеллигенции,
феномен «арабской весны»,
сравнительная характеристика
классиков новоарабской литературы
ливанца Амина Рейхани и египтянина
Тахи Хусейна, судьба идеологии
«арабского национализма».

ISBN 978-5-89282-703-4



9 785892 827034 >