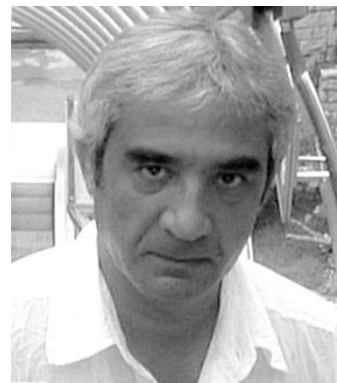


УДК 28:32



Аль-Джаноби М.М.

К пониманию сущности феномена современного «политического ислама»¹

Часть 3

Аль-Джаноби Майсем Мухаммед, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва)

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-7787-1099>

E-mail: maythem-m-al-janabi@j-spacetime.com; m-aljanabi@mail.ru

В третьей части статьи представлен авторский взгляд на исторические типы исламской теолого-политической мысли в контексте эволюции ее основных методологических направлений. Выделены четыре основных ее типа, которые подробно охарактеризованы, прежде всего с точки зрения выработанной в их рамках парадигмы исламского государства как одновременно реального исторического и метафизического феномена.

Ключевые слова: исламская политическая мысль; религиозный салафизм; политизированная теология; исламская реформация; культурный исламизм.

Исторические типы исламской политической мысли

Исторические этапы нашли своё отражение в эволюции четырёх методологических направлений политической мысли, для которых характерны различные типы политических настроений: это религиозный салафизм, политизированная теология, исламская реформация и культурный исламизм.

Тип религиозного салафизма

Религиозный салафизм представляет собой общую форму большинства традиционных суннитских и поздних шиитских течений. Заложен он был омейядскими властями и «болтунами» из числа правоведов, придерживавшихся традиционалистских позиций, позднее развит поздними ханбалитскими мутакаллимами и поначалу оппозиционными шиитами, а затем поздним шиитским каламом. В традициях этого салафизма – сакрализация догматов, установление строгих правил и норм и их постоянное обоснование в том, что касается власти (имамата) и порядка её передачи. Фактически эти правила и нормы превращались в твёрдые, неизменные, «священные» догматы. Они обретали косный, застойный характер в салафитской (традиционалистской) мысли как таковой, причем это не имело отношения к практике предыдущих поколений мусульман.

Теоретическая и практическая суннитская идея прилагалась к жизни, деятельности и воспоминаниям без мысли и рассуждения; к «пророческому наитию» (хадисам) – без рационального осмысления; к «божественному внушению» (Корану) – без культурного вдохновения. В результате она по преимуществу стала идеологическим обоснованием тиранической власти. Суннитская политическая идея совпадала с идеей власти, или, иначе, последняя сделала её своей идеологической опорой. Отсюда – отсутствие в исламской истории суннитской оппозиции власти на протяжении всей истории халифата с его различными формами и центрами. Отсюда же – превращение суннитских течений в часть властных традиций, а, следовательно, – отсутствие или маргинализация критического разума и

¹ Окончание. Начало см.: Аль-Джаноби, М. М. К пониманию сущности феномена современного «политического ислама». Часть 1 // Пространство и Время. 2015. № 4 (22). С. 43–53; То же. Часть 2 // Пространство и Время. 2016. № 1–2 (23–24). С. 40–51.

перспективного мышления. Правда, в некоторых из этих теорий присутствует реалистический и рациональный подход, но в большинстве они не рационалистичны, поскольку их задача состоит в том, чтобы оправдывать существующий порядок вещей. Кроме того, они полностью лишены какого-либо гуманизма, поскольку предопределяются догматами религиозной общины, сопротивления идее свободы. В большинстве они отражают идею мертвого тела и живых инстинктов. Различия между ними определяются разной степенью догматической жёсткости в обосновании и оправдании «джихада» во имя претворения таких позиций в жизнь. В конечном счёте это сделало их не более чем разными голосовыми модуляциями для оправдания узкого поведения, для подчинения телесным интересам, для мёртвого подражания мёртвым, либо для актуализации идеи рабства и смерти. Причем все это делалось ради интересов существующей власти.

Смысл и значение «джихада» для сторонников подобных теорий предопределялись чисто теолого-религиозной идеей; это была не живая мысль, а некий набор закрытых догматов, канонизированных устойчивыми нормами. Примером позднего ханбалитского подхода может служить книга Абу Йалы аль-Фарра¹ «Аль-Мутамад фи усул ад-дин». Несмотря на то, что по преимуществу он руководствуется реалистическими и глубоко рационалистическими взглядами аль-Маварди², изложенными последним в целом ряде сочинений, особенно в книге «Аль-Ахкам ас-Султанийя»; у Абу Йалы они в конечном итоге концентрируются вокруг ханбалитской идеи с её крупными догматами, касающимися власти. Сущность его политической позиции отразилась, в частности, в том, как он подходит к идее имамата: он считает, что имам должен выдвигаться «группой влиятельных лиц» (а не каким-то одним лицом); «имаму следует повиноваться независимо от того, благочестив он или нечестив»; «имам – это тот, кто одолел прочих мечом»; «справедливость не является условием для обретения имамата»³.

Что кается первоначальной шиитской теоретической и практической мысли, то она была связана с личностью четвёртого халифа Али⁴, который стал стержневым образом, учреждающей личностью, главной сутью, растворенной во всех шиитских течениях. Именно он стал призмой (этической), сквозь которую шииты рассматривают соотношение между религией и мирской жизнью, а, следовательно тем зеркалом, в котором отражаются все сложные проблемы идеала и реальной действительности, то есть все живые противоречия бытия государства и уммы⁵. В этом заключается объяснение того, почему шиизм тесно связан с идеями непогрешимого имама, манифестации абсолюта, имамата как живого, предвечного и устойчивого догмата, увязывания личности с догматикой. При этом основная идея, приписываемая имаму Али, состоит в том, что правда и истина должна быть превыше людей, то есть в том, что истина обладает приоритетным значением, носит абсолютный характер в сравнении с отдельными людьми, кем бы они ни были, а не наоборот.

Однако чисто логическая мысль, абстрактная истина, положенная в основу политической идеи, не обязательно совпадают с ходом ее фактической эволюции. Историческое развитие, драматическое противоборство способны переплавить противоречия в отполированную матрицу, воплощающую «красоту и величие», – точно так же, как необтёсанные куски мрамора оборачиваются колоннами священных храмов! Колонны священного храма политического шиизма вытесывались, полировались и устанавливались в ходе крупных драматических авантюры халифата (времен «праведных халифов», Омейядов и Аббасидов) с их последствиями, особенно во времена прихода Омейядов к власти и упрочения их политического курса как воплощения идеи «людей сунны и согласия общины», после



*Инвеститура Али в Гадир Хуме.
Миниатюра из «Хронологии
древних царств» аль-Бируни.
1307/1308 гг.*

¹ Абу Йала аль-Фарра (990–1066) – один из авторитетов ханбалитского мазхаба во времена правления аббасидских халифов аль-Кадира (991–1031) и аль-Каима (1031–1075).

² Абуль-Хасан Али ибн Мухаммад аль-Басри аль-Маварди (974–1058) – мыслитель, правовед, последователь шафитского мазхаба. Служил главным кадиом Хорасана и Багдаде, дипломатом при дворе Аббасидских халифа аль-Каима и аль-Кадира.

³ Абу Йала аль-Фарра. Аль-Мутамад фи усул ад-дин. Бейрут, 1986. (На араб. яз.).

⁴ Абуль-Хасан Али ибн Абу Талиб аль-Кураши (Али ибн Абу Талиб, 599–661) – двоюродный брат, зять и сподвижник пророка Мухаммеда, четвёртый праведный халиф (656–661), первый из двенадцати почитаемых шиитами имамов. Происходил из семьи главы клана Бану Хашим племени курайшитов, и, по преданию, был единственным человеком, родившимся в Каабе; первым ребёнком и первым среди лиц мужского пола, принявшим ислам. Во время своего правления получил титул амир аль-муминин (глава правоверных).

⁵ Подробно см.: аль-Джаноби М.М. Аль-имам Али ибн Абу Талиб – аль-кувва ва-ль-мисаль. Багдад: Месопотамия, 2010. (На араб. яз.).



Сверху вниз: халифат времен «праведных халифов» (к 661 г.), Омейядов (к 750 г.) и Аббасидов (ок. 850)
 Карты с сайта <http://www.runivers.ru/doc/isl/>

убийства Хусейна ибн Али¹, восстания аль-Мухтара ас-Сакафи², восстания и убийства Зейда ибн Али³. Все эти события оказали большое влияние на первоначальное распространение догматического и политического шиизма. Дальнейшие восстания и идейные расхождения (религиозные, теологические и политические) повлекли за собой разделение шиизма на отдельные секты и направления, позиции которых по отношению как к религиозным, так и к политическим вопросам различались в диапазоне от крайности до умеренности. Каждое из них обладало собственным подходом к имамату и его традиционной для исламской мысли проблематике. В целом же шиитские течения подразделились на четыре крупных типа с точки зрения их отношения к политической философии: течение имамитов-двунадесятников, исмаилизм, зейдизм и течение крайних сект.

Имамитское направление углубило и расширило шиитскую политическую мысль, обосновав систему имамата как божественный завет, воплощенный в ряде поколений непогрешимых имамов. Эту идею они противопоставляли халифату, отошедшему от «истины ислама», от его изначальной «возвышенной» сути, сформулированной во времена пророка Мухаммеда. Идею имамата они сделали одним из столпов религиозной догматики, одной из основ веры. Это придало политической идее сакральные параметры, сделало её внешне более значимой, нежели суннитская салафитская политическая идея. Тем не менее, и та, и другая дополняют друг друга, поскольку сводят политическую идею к нескольким религиозным догматам и теолого-политическим убеждениям.

Однако вследствие систематического террора, осуществлявшегося против них властью и её идеологическим аппаратом (суннитскими салафитами вообще и ханбалитами в частности), а также благодаря исторической роли, сыгранной Джафаром ас-Садиком⁴, имамиты развили различные практические политические традиции – такие, как принципы такийя (благоразумное скрывание своей веры), «явного» и «тайного» в религии и политике, идеи «простых людей» и «избранных», соотношения теории с практической политикой, метод аллегорического толкования Корана, идея ожидаемого мессии («владыка эпохи», махди). Все это превратилось в политическую и духовную связующую нить, в идейно-доктринальный источник подхода к соотношению явного и тайного, к истолкованию священных текстов, к допустимости сокрытия своей религиозной принадлежности в случае наличия непосредственной угрозы, к восстанию как средству политического действия.

Шиитская идея мессии совпадала с идеей скрытого и явного ориентирования духа; важное значение имела и идея вечной надежды на приход «истинной», исконной, справедливой и идеальной власти, которая не исчезла со смертью пророка Мухаммеда. Умма находится в постоянном ожидании «возвращения» «скрытого имама», «ожидаемого имама». Это равнозначно идее постоянной надежды, которая вошла в традиции шиизма вообще и воплотилась в разнообразной политической практике. Отсюда последовала значимость



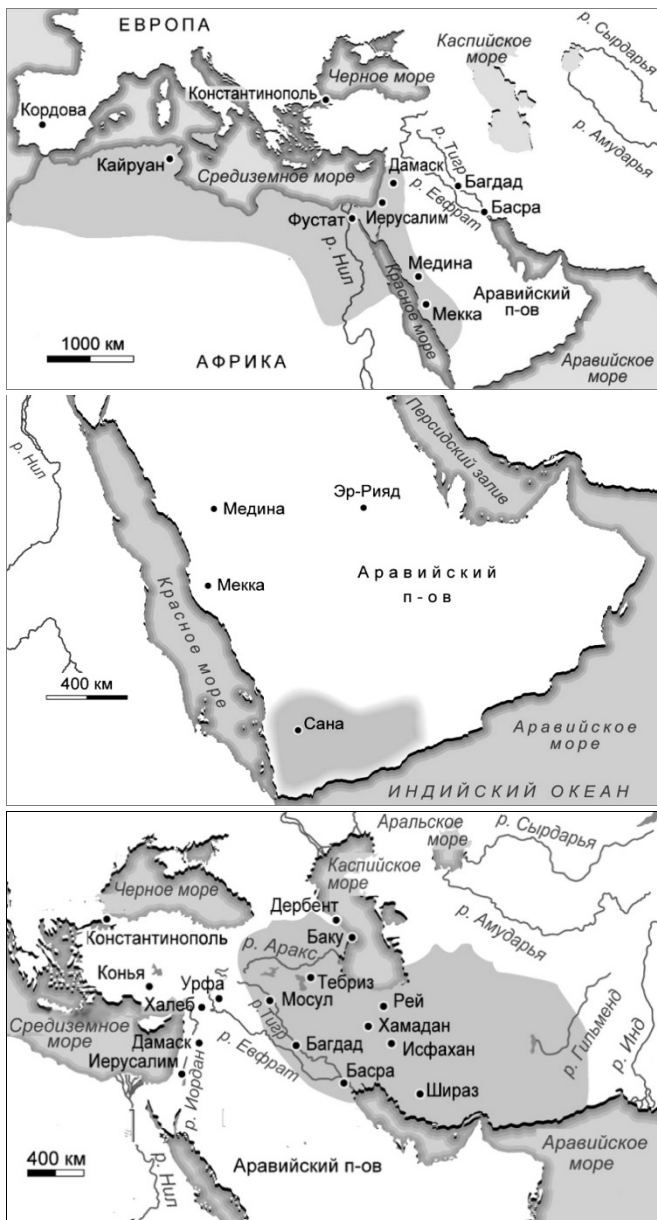
Изображение Джафара ас-Садика на странице европейского манускрипта (Codicci Ashburnhamiani, 1166)

¹ Аль-Хусейн ибн Али (626–680) – третий шиитский имам, второй сын Али ибн Аби Талиба и Фатимы. После смерти своего старшего брата аль-Хасана ибн Али он стал главой алидского рода. После смерти омейядского халифа Муавии (680) куфийские шииты провозгласили аль-Хусейна имамом и призвали его возглавить восстание против омейядского наследника Язида ибн Муавии, пообещав ему широкую поддержку в Куфе. Аль-Хусейн с небольшим отрядом выступил из Медины, но уже в пути он узнал, что готовившееся в Куфе восстание было подавлено. Трагедия в Карбале произвела сильное впечатление на современников. Аль-Хусейн был признан «величайшим мучеником», а Карбала стала одной из главных святынь и мест паломничества шиитов. Отсюда шиитская пословица «Вся земля – Карбала, каждый день – Ашура». День гибели аль-Хусейна отмечается всеми шиитами как траур. Шиитская традиция считает Хусейна праведником и мучеником. Они считают, что это была добровольная жертва ради истины и идеала. Хусейн – образец того, как герой может бороться против тирании и несправедливости. Шииты придали образу аль-Хусейна сверхъестественный характер.

² Аль-Мухтар ас Сакафи (622–686) – один из участников борьбы за верховную власть в халифате Омейядов. Возглавил в 685 восстание шиитов, не признававших права на халифат ни за Абдаллахом ибн аз Зубейром (684–692), ни за халифом Абд аль Маликом. В условиях политической нестабильности и хаоса в халифате аль-Мухтар начал вести активную политическую пропаганду под лозунгом «возмездие за Хусейна». Аль-Мухтар провозгласил принципы справедливой власти равенства и свободы. Подробно см.: аль-Джанаби М.М. Аль-Мухтар: фальсафат ат-тауба ва-с-саар. Багдад: Месопотамия, 2013. (На арабском языке).

³ Зейд ибн Али (695–740) – сын четвертого шиитского имама, основоположник зейдизма одного из основных ответвлений шиизма. Признал учение мутазилитской школы о допустимости имамата «презвыденного» при наличии «достойнейшего», т.е. халифат Абу Бакра и Омара, однако был непримиримым противником Омейядов. Считал также, что имамом может быть любой из рода Алидов. Главным условием признания права на имамат было его выступление против существующей незаконной власти с оружием в руках. Опираясь на этот тезис, он в 739 г. поднял антиомейядское восстание в Куфе. Погиб в сражении 740 г.

⁴ Джафар ас-Садик (702–765) – шестой шиитский имам, основавший религиозно-правовое учение в исламе. Представитель умеренного направления в шиизме, основатель школы джафаризма, главного шиитского мазхаба. Он не принимал участия в политической деятельности, не претендовал на власть; был первым и одним из выдающихся имамов, которого признавали все ветви ислама. С его именем связано и представление об эзотерических знаниях, передававшихся среди потомков Али ибн Аби Талиба. Многие суфийские братства считают его своим духовным наставником.



Сверху вниз: халифат Фатимидов (909–1171), государства зейдитских имамов (897–1962) и Сефевидов (1501–1736 и 1750–1774). Карты с сайта <http://www.runivers.ru/doc/isl/>

идеи шиитского руководителя из рода Алидов как в телесном смысле (у имамитов¹), так и в значении духовном (у исмаилитов²), то есть идеи харизматического лидера. Всё это способствовало количественному и качественному нарастанию оппозиции существующему режиму, то есть расширению и углублению политической идеи как таковой и таких практических ценностей, присущих шиитским традициям в целом, как сопротивление, противоборство, самопожертвование во имя идеи, справедливость, свобода и преданность делу.

Исмаилитское течение углубило результаты политической мысли имамитского направления, сформулировав ряд глубоких философских систем, связанных с идеей имамата и политики. Это было одним из наиболее творческих течений в шиизме с точки зрения идеи, философии и фантазии. Кроме того, исмаилиты первыми сформулировали, уточнили и применили тайные организационные формы политического действия, заложили основы специфической теории отношений между «избранными» и «простонародьем» (между элитой и массами), идеи соотношения «явного» и «скрытого» применительно к ожидаемым в телесном и духовном смысле имамам, а также ряд других. Эти идеи были и практически воплощены в таких созданных шиитами крупных государственных образованиях, как халифат Фатимидов в Египте, зейдитский имамат в Йемене и государство Сефевидов в Иране.

Тип политизированной теологии

Что касается теолого-политического течения, то оно представлено главным образом первыми оппозиционными движениями, в частности, хариджитами и первыми кадаритами³ – такими, как аль-Хасан аль-Басри (642–

¹ Имамиты – последователи одного из основных течений шиитского ислама, признающие 12 имамов из рода Али. Как и все шииты, имамиты проповедовали, что верховная власть (имамат) принадлежит исключительно роду Али и передается от отца к сыну путём «ясного указания» предшествующего имама. Стержнем политической доктрины имамитов стало учение об имамаате. В основе доктрины имамитов о верховной власти лежит вера в божественную природу имамата, в скрытое существование имама и в его возвращение, с которым имамиты связывают надежды на раскрытие истинного смысла Корана и на установление на земле идеального порядка, заложенного в божественной справедливости.

² Исмаилиты – приверженцы исмаилизма, основного, наряду с имамитами, направления в шиизме. Возникновение исмаилизма связано с расколом в шиитском движении, произошедшем в 765 г. Со временем исмаилитское движение укрепилось и разрослось, у него появились признаки самостоятельного религиозного течения. Исмаилиты развернули на территориях халифата хорошо законспирированную разветвленную сеть проповедников. На первоначальном этапе развития движение исмаилитов отвечало всем требованиям мощной средневековой организации, именующей чёткую иерархическую модель внутреннего построения, свою политическую и теологическую философию. В X в. ими был основан Фатимидский халифат в Египте. Одна из философско-теологических догм, которой придерживались исмаилиты, гласила, что Бог время от времени всеял свою божественную сущность в плоть ниспосланных им пророков – проповедников. Каждого из ниспосланных пророков-проповедников всегда сопровождал «молчальник», своего рода параллель внутренней организации, именуемой чёткую иерархическую модель внутреннего построения, свою политическую и теологическую философию. В X в. ими был основан Фатимидский халифат в Египте. Одна из философско-теологических догм, которой придерживались исмаилиты, гласила, что Бог время от времени всеял свою божественную сущность в плоть ниспосланных им пророков – проповедников. Каждого из ниспосланных пророков-проповедников всегда сопровождал «молчальник», своего рода параллель внутренней организации, именуемой чёткую иерархическую модель внутреннего построения, свою политическую и теологическую философию.

³ Кадариты (от араб. «кадар» – способность, могущество) – название ряда теологических движений, придерживавшихся концепции свободы человеческой воли и утверждавших, что человек свободен в своих действиях и не ограничен предопределением, в противоположность джабаритам.

728), и крупными первыми джабаритам¹ – аль-Джахмом ибн Сафваном (696–746) и Гиланом ад-Димашки (?–724).

Хариджиты в своих политических традициях воплотили один из радикальных образов, способствовавших подрыву единства и расколу, часто сопровождающему резкие повороты в истории находящихся на подъёме наций и крупных религий и философских школ². Подобные образцы углубляют политическую практику и вносят в неё элементы морального радикализма, одновременно способствуя увязыванию противоборствующих элементов в рамках специфического подхода. В результате они становятся весьма чувствительными по отношению ко всем и ко всему, кто и что им противостоит. Зачастую это приводит к противоречивым, но взаимодополняющим результатам, наиболее заметными из которых становятся политический радикализм, возвышенный анархизм, нравственный ригоризм и мания экзистенциального сомнения (грех и покаяние). Всё это представляет собой смесь идеи и психологии мятежа и оппонирования традициям деспотизма. Хариджиты представляли собой наиболее храбрую и заметную силу в войске имама Али. Это чувствуется и в его отношении к ним. Согласно преданию, перед смертью Али сказал: «Не убивайте хариджитов после меня. Тот, кто ищет правды и ошибается – не таков, как тот, кто ищет лжи и находит её»³.

У первых кадаритов в лице аль-Хасана аль-Басри мы обнаруживаем индивидуалистический подход к империи духа, противостоящей засилью деспотической власти. Он воплотил в себе наследие сражений, противоборств и поиска альтернатив первого века хиджры, то есть всего того, что пламенело в самой глубине душ, что было наиболее заметным проявлением стремления к разрешению проблем естественного и сверхъестественного бытия личности, сообщества, нации и государства. В общеисламской юридической практике аль-Басри стал одним из крупных источников возвышенной исламской идеи, несмотря на различие политических позиций по отношению к нему. И это вполне естественно: ведь крупная личность, жертвующая собой ради того, чтобы добиться «консенсуса», как правило, становится одним из источников крупного конфликта. Это ещё и необходимая духовная жертва, приносимая ради того, чтобы государство выстраивалось на принципах справедливости и законности. Таковую идею аль-Хасан аль-Басри пытался воплотить как в своём практическом поведении, так и в своих этических идеях. Он стремился воплотить в себе идеал возвышенного отношения к противоборству партийных сил, к их узким устремлениям, иллюзиям, прихотям и «твёрдым предположениям». Это сделало его «мелодией», звучащей в общественной душе, в свободном разуме, в нравственном духе. Он постоянно вызывал трения и порывы, всегда был для всех одновременно близким и далеким. Фактически же такие близость и удалённость означали не что иное, как его удалённость от лжи, греха и порока и близость к правде, истине и добродетели. Общий итог всего этого в сфере политической мысли состоит в том, что он первым заложил необходимое единство политики и нравственности, увязав их с идеей справедливости и законности.

Если первоначальный кадаризм, представленный аль-Хасаном аль-Басри, стал видимой реакцией на джабаризм политического Омейядства, то возвышенный джабаризм, представленный аль-Джахмом ибн Сафваном, – это скрытая реакция на него посредством возвышения могущества нравственного абсолюта над могуществом власти. Иными словами, возвышенный джабаризм – это становление батинитской формулы могущества человеческой воли как одного из проявлений возвышенной (божественной) воли. Таким образом, это была новая теолого-философская реакция на иллюзии политического джабаризма Омейядов с его варварскими последствиями. Джахмиты противопоставили омейядскому политическому джабаризму идею возвышенного «джабаризма». Фактически же джахмитский «джабаризм» явился ничем иным, как концептуальной и практической формулой нравственного монотеизма, расплавляющего всё сырьё власти на огне искреннего стремления к знанию и испытывающего все лживые волевые претензии власти на оселке искреннего стремления творить добро. В результате воля власти уподобляется расплывённому металлическому опилкам, пытающимся

¹ Джабариты – последователи исламской концепции, согласно которой Бог признаётся подлинной причиной всех происходящих в мире действий, в том числе исходящих от людей. Человек, с точки зрения джабаритов, совершает все свои действия только по воле Бога. Представители умеренного течения джабаритов считают, что в осуществлении человеческих действий участвуют два актора («действителя») – Бог, который их творит, и человек, который их «присваивает».

² Хариджиты – (от араб. «покинувшие», «мятежники», «раскольники») – самая ранняя в истории ислама религиозно-политическая группировка. История её возникновения восходит к правлению четвёртого праведного халифа Али. Почти сразу секта хариджитов превратилась в мощную политическую силу, и на протяжении последующих десятилетий была главным противником Омейядов. В ходе боевых действий у них сформировался культ мучеников, к отмщению которых они призывали. Самопожертвование на пути веры стало одной из главных основ хариджизма. Основным пунктом учения хариджитов было признание равенства всех мусульман внутри мусульманской общины. Выступали против социального неравенства внутри общины, создали представление о справедливом государстве, где все мусульмане будут равны, даже вчерашние рабы. Во главе такого государства должен быть достойный выборный халиф. По мнению хариджитов, имам-халиф мог обладать только исполнительной властью, он должен быть выборным, его можно сместить и даже подвергнуть суду.

³ Али ибн Аби Талиб. Нахдж аль-балага: В 4 т. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Марифа, 1982. (На араб. яз.). С. 108.

не поддаться магниту джахмитской идеи нравственного монотеизма¹. Омейяды усмотрели в них «внутренних врагов» – между тем как прежде они боролись против «внешних сил». Здесь впервые встретились кадаризм и джабаризм, соединившись в нравственных исканиях. Обнаружилось, что «джабаризм» власти – это маска, скрывающая её стремление завладеть волей всех людей, а её стремление завладеть волей уммы – лишь отражение психологии принуждения и засилья. В обоих случаях имеет место отход от правды, справедливости и истории – отход, осознание которого накапливалось в ходе мучительного поиска альтернатив, составивших систему, отвергающую коварное расчленение уммы, которым сопровождалось воцарение Омейядов и их прерывавшееся пребывание у власти. Это осознание отразилось в том, что можно назвать историческим сплавом всех этих составных частей, приведшим к нарастающему уяснению необходимой ценности порядка.

Тип исламской реформации

Что касается исламского реформизма, то он представлен главным образом теми, кто пытался отыскать рационалистические и реалистические альтернативы (как мутазилиты²) и рациональные и реалистические альтернативы (как ашариты³). Политическая идея мутазилитов была связана с системой, включающей пять крупных принципов, которые были положены в основу их политического подхода⁴. Эти крупные принципы (или «основоположения») стали в основе отношения мутазилитов к проблемам имамата, свободного выбора и божественного предопределения, соотношения религии и мирской жизни, а также к проблемам религии и власти, общественных интересов, прав, справедливости, свободы, добра. Все эти проблемы решались через призму рационализма. Отсюда взгляд мутазилитов на имамат как частную проблему мирских интересов, реализация которых поручена умме, избирающей своего лидера. Вопрос о власти не является одним из столпов религии, и имам не может назначаться или занимать этот пост по завету предшествующего лидера. Не имеет значения и принадлежность человека к тому или иному роду. Мутазилиты отвергали как укоренившиеся традиции суннитской мысли, так и представление шиитов о том, что имам должен принадлежать к роду Курейшитов и Хашимитов⁵. Один из видных мутазилитов Дарар ибн Омру (?–805) отдаёт предпочтение тому, чтобы имамат возглавлял неараб, дабы он не был связан с теми или иными семействами, племенными или этническими объединениями. Стать халифом вправе любой мусульманин, придерживающийся того, что сказано в Коране и достоверной сунне, то есть такой сунне, которая соответствует идее исламских законов и норм, осмысленных при помощи критериев разума, логики и пользы. Свой пост руководитель мусульман должен занимать посредством выбора и принесения ему общей присяги. В случае нарушения им закона или причинения ущерба общим интересам он может быть смещён.

Принцип руководства разумом и логикой мутазилиты возвели в ранг важнейшего императива; в связи с этим они отвергали фанатизм и экстремизм в догматике и в практических позициях. Отсюда их мнение о том, что главным является мирная деятельность ради реформирования, а отнюдь не использование силы и оружия. Дополнили они такой подход утверждением о принципиальной значимости справедливости как универсального принципа общественного единства и рациональной организации общества на основе естественного (прирождённого) права и рационального права. Так, аль-

¹ Идеи аль-Джахма ибн Сафвана напугали власть, равно как и идеи его учителя аль-Джаада ибн Дирхама (667–724).

² Мутазилиты (обособившиеся, отделившиеся, удалившиеся) – самоназвание: люди справедливости и единобожия – представители первого крупного направления в каламе, игравшие значительную роль в религиозно-политической жизни халифата в VII–IX вв. Были целиком заняты научной и философской деятельностью, но в конце правления Омейядов подверглись репрессиям со стороны халифа Хишама за поддержку Алида Зейда ибн Али, поднявшего восстание в Ираке в 739 г. Эти репрессии привели к активизации мутазилизма в политической жизни халифата. В 744 им впервые был осуществлён дворцовый переворот, и они привели к власти халифа Йазид ибн аль-Валида, который не смог удержаться у власти. С приходом к власти Аббасидских халифов позиции мутазилизма ещё более упрочились. Их потенциал стал использоваться новыми властями. Основу убеждений мутазилитов составляли пять столпов: справедливость; способность Бога творить только наилучшее; единобожие; обещание и угроза; промежуточное состояние; повеление и одобрение.

³ Ашариты – последователи арабского богослова Абу аль-Хасана аль-Ашари (873–936) – представители одного из основных направлений калама, в более «взвешенной» форме продолжавшие рационализм мутазилитов. После X в. ашаризм стал основной школой калама – рационалистического направления теолого-философской мысли в исламе (в средневековой мусульманской литературе: всякое рассуждение на религиозно-философскую тему, а также, в специальном значении, спекулятивная дисциплина, дающая догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам). Ашаризм представлял решение теологических вопросов между позицией мутазилитов (сторонников свободы воли) и сторонников предопределения (джабаритов). Ашариты принимали доводы разума для доказательства положений веры, однако само Откровение должно приниматься на веру. В системе ашаризма доводы разума оказываются подчинёнными положениям веры.

⁴ Аль-Кады Абд аль-Джабар. Шарх аль-усуль аль-хамса. Каир, 1965. (На араб. яз.).

⁵ Курейшиты и Хашимиты – правящее племя древней Мекки; из этого племени происходит пророк Мухаммед. Род Хашимитов входил в состав племени Курайш, политически и экономически доминировавшего в Мекке в эпоху Мухаммеда. Живя непосредственно рядом с древним языческим святилищем Каабой, племя Курайш контролировало паломничество, что гарантировало его верхушке крупные доходы; Хашимиты же были хранителями Каабы и организаторами паломничества к нему до ислама.

Джахиз¹ полагал, что люди обладают таким врожденным свойством, как стремление к пользе и устранению вреда; поэтому они стремятся сохранить единство общины и не допустить разделения и анархии. Что касается рационального права, то оно проявляется в том, что люди любят справедливость и ненавидят притеснения и тиранию. Отсюда дается определение политики как доброго устройства, основанного на единстве права и общественного интереса, или, по выражению аль-Джахиза, на единстве принуждения и желания, которое является «основой всякого устройства, на которой стоит всякая политика, как большая, так и малая»². Под этим он подразумевает, что люди могут жить нормально только в том случае, если ориентировать их на то, что им потребно, и отвращать от того, чего они опасаются. В этом духе следует их воспитывать, поощрять и наказывать. Опираясь на это, аль-Джахиз советует политику выстраивать свою деятельность таким образом, чтобы это соответствовало врожденным свойствам людей и их общим интересам. Он гибко соединяет между собой свободу и порядок, так что послушание не становится подчинением и рабством, а поощрение к благому и отвращение от дурного не осуществляются посредством принуждения. Общество и государство следует выстраивать на основе всеобщего закона, общих интересов и справедливости.

Что касается ашаритов, то они представляли и воплощали исламскую реформаторскую идею, но через рациональный реализм. Они прошли половину пути с мутазилитами, разойдясь с ними в дальнейшем. С мутазилитами их объединяет реализм, а отличает от них то, что они не довели рациональную мысль до чисто рационалистических пределов. В результате их частичный рационализм и глубокий теоретический иджтихад отчасти следовал, а отчасти развивался параллельно религиозным, теологическим и философским воззрениям, сформулированным в ходе эволюции ашаризма начиная с Абу аль-Хасана аль-Ашари (883–942) и кончая аль-Газали (1059–1111).

Ашаритские концептуальные и практические традиции выработали идею «срединности» и «умеренности», что делало ашаризм то крупной реформаторской силой, то силой салафитской. Дело в том, что идея умеренности и срединности всегда определялась для ашаритов количеством и качеством догматов, а не количеством и качеством реальных трансформаций, имеющих место в истории государства, нации и культуры. Вматриваясь в содержание политической идеи, сформулированной аль-Ашари в его книге «Аль-ибана», мы видим образец политизации богословско-юридического и рационального подхода к идее имамата и политики, основанной на приятии действительности такой, как она есть. Она предполагает примирение с властью, приятие её вне зависимости от её характера, оправдание всего, что происходило и происходит, как благого и наилучшего, сведение к минимуму роли общины и уммы (общества) и независимых оппонировавших политических подходов, оправдание подавления свободы, приятие реальной действительности путем её рационального одобрения, то есть подчинение теоретического разума требованиям власти.

Так, выражая свое отношение к истории имамата и ведущейся вокруг него политической борьбы, аль-Ашари исходит из того, что следует отдавать предпочтение тем кораническим аятам, которые указывают на то, что некоторые из сподвижников пророка поддерживали возведение Абу Бакра на пост имама. Он обосновывает политическую идею через приоритет религиозно-теологической идеи, подчиняя политическую идею чисто теолого-религиозному истолкованию как «достоверной» предпосылке исторической политической власти. На этом он строит свою позицию, согласно которой приход к власти Абу Бакра стал следствием того, что он был лучшим из членов общины по всем своим качествам, делающим его достойным лидерства, таким, как: обширные познания, аскетизм, твёрдость и способность направлять политику уммы. Исходя из этого, он пытается объяснить и истолковать аяты, оправдывающие политическое поведение Абу Бакра в его войне против отступников и неверных, а также против всех, кто выступил против него. Кроме того, говорит он, Абу Бакр был избран имамом посредством «консенсуса». Данное риторическое вступление аль-Ашари кладёт в основу своего «логического» отношения к последующей истории имамата (халифата). Он считает, что если правление Абу Бакра было оправданным, то столь же оправданным было правление Омара ибн аль-Хаттаба, поскольку имамат был завещан ему Абу Бакром, избравшим его на этот пост; и Омар был достойнейшим из мусульман после него. Следовательно, оправданным было и правление Османа, избранного членами шуры. Наконец, оправдано и правление Али, порученное ему наиболее влиятельными из мусульман!

В то же время Аль-Ашари поддерживает мысль, согласно которой имамат (халифат) должен был продолжаться тридцать лет, а после него должен прийти царь. Новая система власти должна отличаться от правления «праведных халифов», но в то же время здесь должен иметь место иджтихад. Это ра-

¹ Абу Усман Амр ибн Бахр аль-Джахиз (775–868) – арабский писатель, богослов, основоположник арабской литературной критики, автор первой теории эволюции «первого мира» (природы).

² Аль-Джахиз. Ар-Расайль ас-сиясийя. Бейрут: Аль-Хиляль, 1955. (На араб. яз.).

циональная и реалистичная мысль, однако в ней отсутствуют ценности свободы и оппозиции тем действиям властей, которые выходят за рамки права и справедливости. Наоборот, тех, кто выступает против власти, аль-Ашари объявляет неверными – даже если эта власть является воплощением отступления от законности и правды и нарушения общественных прав; при этом он исходит из того, что несправедливый порядок лучше смуты! Он полагает, что борьба, имевшая место между четвертым (законным) халифом Али и Муавией (наместником Сирии, выступившим против законной власти), явилась следствием истолкования и иджитхада¹. Он считает противоборство времен Али порождением иджитхада, полагая, что все занимались иджитхадом, в том числе применительно к борьбе против Али.

В то же время он полагает, что все те, кто выступал против властей как до Али, так и после него, являются «вероотступниками» и «неверными». Иными словами, перед нами – явная попытка поставить иджитхад на службу узкопартийным интересам, сделать его слугой политики. Что касается попытки сделать такую позицию методом достижения «консенсуса», предотвращающего смуту, то живая историческая практика, как тогдашняя, так и последующая, свидетельствует о том, что такая идея не может обеспечить консенсуса, поскольку соединяет противоречивые вещи, представляя их как достоинства. Она не может обеспечить реального согласия как парадигмы, диктуемой здравым смыслом, свободной совестью, стремлением обеспечить свободу и порядок. Иными словами, это попытка совместить здравый ум с больной совестью!

Последующие ашаритские традиции по сути не выходили за рамки этого метода в своем подходе к истолкованию политической истории, хотя сторонники этого учения по-разному относились к многочисленным вопросам, касающимся имамата – как это, например, можно видеть у аль-Бакалани (ум. 1013 г.) в книге «Ат-Тамхид»², аль-Джувайни (1028–1085 гг.) в книге «Аль-Иршад»³ и аль-Газали в книгах «Фадаих аль-батынийя» и «Аль-иктисад фи-ль-итикад»⁴. Все они остаются в рамках общей методики, предопределяемой рациональной и реалистической мыслью, соединенной с апологетикой.

Тип культурного исламизма

Что касается культурного исламизма, то он в большей степени, чем подобные ему направления и школы, стремящиеся обосновать рационалистический и гуманистический подход, выходит за рамки и менталитет предыдущих течений. Он распределяется между четким реалистическим и рационалистическим подходом и разного рода утопическими и индивидуалистическими концепциями. Благодаря этому он представляет крупную идейную оппозицию, является «производителем» творческой фантазии в истории исламской политической мысли.

Данный тип представляет рациональный и нравственный итог эволюции, проделанной течениями исламского богословия и реформизма, растворивший эту эволюцию в различных философских системах и литературно-исторических произведениях, начиная с общества «Чистых братьев»⁵ и кончая Ибн Рушдом (1126–1198), то есть проявился в самых разнообразных научных и практических системах. Это можно видеть, в частности, в воззрениях, позициях и суждениях Ибн аль-Мукаффы⁶, Абу Сулеймана Сиджистани (?–981), Мискавейха⁷, аль-Фараби (874–950/951), Ибн Баджи⁸, Ибн Рушда (1126–1198), Ибн Халдуна (1332–1406), Ибн аль-Азрака⁹ и десятков других мыслителей.

¹ Аль-Ашари. Аль-ибана фи усуль ад-дияна. аль-Мадина, 1400 г.х. (На араб. яз.).

² Аль-Бакалани. Китаб ат-Тамхид. Каир, 1947. (На араб. яз.). С. 161.

³ Аль-Джувайни. Аль-Иршад фи каваты аль-адилля фи усуль аль-итикад. Каир, 1950. (На араб. яз.).

⁴ Аль-Газали. Фадаих аль-батынийя, Аль-иктисад фи-ль-итикад. Каир, 1964. (На араб. яз.).

⁵ «Чистые братья» (араб. Ихван ас-сафа) – тайный политико-философский союз, возникший в середине X в. в городе Басра. «Чистые братья» имели широкую сеть проповедников, которых отличала строгая дисциплина и конспиративность. «Чистые братья» всегда находились в оппозиции к правящему режиму, официальной идеологии и стремились на основе аллегорической интерпретации «священных текстов» найти общечеловеческую универсальную истину. Рассматривая существующее государство как государство зла, они резко критиковали имущественные неравенства, считая панацеей от социальных конфликтов идею просвещения, приобщения людей к научным знаниям и на основе этих знаний – к нормам нравственности и воспитанию. С этой целью был написан энциклопедический свод знаний под названием «Послание Чистых братьев и верных друзей». В него входят 52 трактата, разделённые на четыре части: 14 трактатов по математическим наукам и логике, 17 трактатов по естествознанию, 10 трактатов о душе и разуме, 11 трактатов о божественных законах и шариате.

⁶ Абу Амр (Абу Мухаммад) Абдуллах ибн аль-Мукаффа, известен как Ибн аль-Мукаффа (ок. 721, 723 или 724–757, 759 или 760) – арабско-персидский писатель, композитор, переводчик. Занимая должность секретаря у дяди халифа аль-Мансура, вмешался в аббасидские интриги и был казнён.

⁷ Абу Али Ахмед ибн Мухаммед ибн Мискавейх, также Ибн Йакуб Мискавайх (ок. 932/936–1030) – историк, поэт и философ, живший на территории современных Ирана и Ирака. Считается «Третьим Учителем» в истории исламской философской мысли (в которой Аристотель почитался как «Первый Учитель», а аль-Фараби – за знание философских трудов Аристотеля – «Второй Учитель»).

⁸ Абу Бекр Мухаммед Ибн Баджа (ок. 1070–1138) – арабский философ, первый крупный представитель восточного аристотелизма в мусульманской Испании, пользовался расположением наместника Альморавидов в Сарагосе, а затем самого альморавидского двора в Гранаде.

⁹ Абу Абдалла ибн аль-Азрак (1427–1491) – западноарабский юрист, верховный кади Гранады при султани Абу аль-Хасане, комментатор труда Ибн Халдуна о государственном управлении.



Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби, (872–950/951), один из крупнейших представителей средневековой восточной философии, математик, теоретик музыки, комментатор Аристотеля. Персидская миниатюра XVIII–XIX в.



Абуль-Валид Мухаммад ибн Ахмад аль-Куртуби, известен как Ибн Руид (латинизированная форма Аверроэс, 1126–1198), западноарабский философ, автор трудов по логике, аристотелевской и исламской философии, богословию, религиозному праву, географии, математике, физике, астрономии, небесной механике, медицине, психологии и политике. Фрагмент фрески «Апофеоз Фомы Аквинского» Андреа Бонайцети, 1366



Абу Зейд Абдурахман ибн Мухаммад ибн Халдун аль-Хадрами аль-Ашбили, известен как Ибн Халдун (1332–1406), арабский философ, историк, социальный мыслитель; служил у султанов Фес, Гранады, Туниса; верховный кади маликитов в Каире. Современная марокканская марка



Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди (ок. 801–873), арабский философ, математик, теоретик музыки, астроном; автор трактатов по метафизике, логике, этике, математике, криптографии, астрологии, медицине, метеорологии, оптике, музыке. Персидская миниатюра XIII в.

Теоретический итог деятельности представителей этого направления заключается в том, что они возвеличили и осуществили рациональный метод и рационалистическую цель политической идеи, сформулировали традиции логической, философской и исторической мысли в отношении к государству, обществу и политической системе, утвердили приоритет справедливости и законности, гуманизма и предпочтительности светской системы.

Что касается крупных типов, то они по своему политическому настрою подразделяются на семь направлений. Это, «божественный» (пророческий) тип, характерный для традиций хариджитов, кадаритов и первых джабаритов; традиционалистский тип, присущий суннитскому салафизму на всем протяжении его истории и шиитскому салафизму на позднем этапе; исламско-реформаторский рационалистический тип, характерный для традиций мутазилитского калама, критически-рациональный и рационалистический тип, свойственный крупным философско-литературным идейным течениям, в том числе, например, Абу Сулейману аль-Макдиси, Ибн аль-Мукаффа и аль-Джахизу. Этот тип вообрал в себя произведения и свершения разнообразных течений и деятелей, включая представителей разных школ мутазилизма, и философии «практической мудрости» – таких, как Ахмад ибн ат-Тайиб ас-Сархи (?–899), Мискавейх и др., таких литераторов, как Абу Хайян ат-Таухиди¹ и аль-Маарри², а также таких великих поэтов, как аль-Мутанабби³. Наконец, это рационалистически-гуманистический тип, характерный для различных течений и направлений философской мысли в лице таких её представителей, как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина (ок. 980–1037), Ибн Рушд, Ибн Баджа, и философско-исторически-политический тип, воплощенный Ибн Халдуном и ибн аль-Азраком.

Общая картина свидетельствует о том, что творческое течение исламского теоретического и практического разума в области политической мысли, на разных этапах, в разных видах и формах, в основном носило оппозиционный характер. Дело не только в том, что борьба за имамат (власть) с самого начала была борьбой за то, чтобы заложить основы учреждающего момента в исламской истории, но и в том, что она играла роль с точки зрения приближения культурного разума к проблемам естественного и сверхъестественного бытия индивида, сообщества и нации (уммы).

Наиболее крупным идейным направлением в области политической мысли было направление

¹ Абу Хайян Али ибн Мухаммад ат-Таухиди (между 922 и 932 – ок. 1023) – арабский философ, поэт, популяризатор знаний, литератор, блестящий стилист, заслуживший прозвище «второй аль-Джахиз». В 977 был нанят визирем Ибн Аббадом в качестве личного секретаря, но уволен из-за своего трудного характера.

² Абуль-Ала Ахмад ибн Абдуллах ат-Танухи, известен как Абуль-Ала аль-Маарри (973–1057 или 1058) – арабский сирийский поэт, философ и филолог, классик аскетической поэзии. С детства слепой, аль-Маарри, ведя аскетический образ жизни, придерживался пессимистического, скептического и рационалистического мировоззрения.

³ Абу-т-Тайиб Ахмад ибн аль-Хусейн аль-Мутанабби (915–965) – арабский поэт, признан одним из наиболее выдающихся поэтов, когда-либо писавших на арабском языке.

оппозиционное. Оно обнаруживается во всех течениях, которые со времени изначального становления халифата стимулировали теоретический и практический разум и чувство; это можно отчетливо видеть у шиитов, у хариджитов, у мутазилитов, у философов, у суфиев и у «факихов сердца». В своём большинстве наиболее видные представители «факихов мнения и сердца», мутакаллимы, поэты, литераторы, философы и суфии были оппозиционерами. А большинство духовных, нравственных, практических, а в дальнейшем и теоретических парадигм формировались в рамках оппозиционных течений. Парадокс данного феномена заключается в том, что оппозиция оказывала весьма незначительное влияние на историю прикладной политической мысли, на историю действительного неприятия «исламского» политического строя. Коренная причина состоит в том, что оппозиция не сумела опровергнуть исламскую доктринальную парадигму единства религии и мирской жизни, заменив её парадигмой чисто светского разума.

Историко-культурная парадигма единства религии и политики

Единство религии и мирской жизни представляло собой догматическую и идеологическую норму, растворённую в большинстве концептуальных и практических проблем исламской политической мысли и оказывающую на них влияние, что превращало его в универсальную, неизбежную парадигму исламской истории на уровнях чувства и разума. В свою очередь, единство неотделимо от тех особенностей, которые сопровождали превращение ислама в государственную религию: в теоретическом и собирательном сознании оно становилось возвышенной, священной парадигмой, как бы «богом государства», его создателем. Вследствие этого оно с самого начала сакрализировалось, превращалось в идеологический инструмент власти, использовавшийся даже в самых банальных ситуациях. В этом заключено единство противоречивых ценностей в ходе превращения ислама в государственную религию и превращения единства религии и мирской жизни в возвышенную парадигму в различных формах теоретического и практического сознания мусульманской культуры. Это привело к тому, что оно одновременно пребывало на арене как метафизической, так и исторической мысли, такой мысли, которая может служить живым источником и образом, а следовательно источником и образцом для сравнения и вдохновения. В этом заключён секрет непреходящего и действенного влияния данной парадигмы, сохраняющегося до сих пор.

В историческом плане это было связано со спецификой торжества и распространения ислама. Победа ислама как религии заключала в себе возможность победы государства, а последующая победа государства (халифата) стала практическим отражением его духовной, моральной, доктринальной и идейной силы. Получилось так, что ислам создал государство и нацию (умму) как реальность и, в то же время, как идею. В связи с этим и государство, и нация обладали как реальными историческими признаками, так и признаками метафизическими. С точки зрения своего источника, корня и цели умма представляет собой идею, а не некое сообщество и даже не общество. То же самое можно сказать и о соотношении религиозной общины и уммы. Община – моральная и духовная (метафизическая) сила, между тем как умма – сила практическая, историческая. В этом заключён секрет привлекательности и эффективности «нации Мухаммеда» и «нации ислама»,

«Нация Мухаммеда», с точки зрения своего исторического значения, – это не что иное, как истинное мусульманское сообщество. С точки зрения её метафизического смысла, это «нация Корана». Равным образом «нация ислама» в историческом смысле есть нация халифата, а в метафизическом – «срединная нация», возвышенный образ, в том числе применительно к политической идее. Иначе говоря, идея «нации Мухаммеда» идентична идее политического имамата, воплощённой в различных исторических моделях халифата и в её идеале – халифате «срединной нации»,

Личность Мухаммеда стала практическим (историческим) образом, коренным (метафизическим) источником формирования практического облика ислама как политической позиции. Его исторический успех привел к тому, что политическое содержание религиозной идеи стало естественным и необходимым. Отсюда – крупное значение идеи обязанности, долженствования, которая пронизывает фикх и калам, а через них проникает в политику, в идею джихада, а её содержание расширяется и углубляется по ходу исторической эволюции государства и культуры. Это сопровождалось постоянной мобильностью понятий и норм, вобравших в свою орбиту все содержащиеся в Коране слова – начиная с Аллаха, пророка, откровения, Писания, ислама, правды, достоверного знания, джихада, терпения и кончая тончайшими движениями души и наиболее наглядными телесными проявлениями. Всё это сделало Мухаммеда вечным «пророческим хадисом» (то есть постоянно обновляющимся и новым диалогом), а следовательно – обновляющейся личностью в глазах его последователей. Это идентично значению устойчивой идеальной формулы истинного политического бытия нации и государства.

В то же время Коран стал обновляющейся книгой души и бытия, а значит и политической борьбы.

Это придавало бинарностям явного и скрытого, интерпретации и истолкования разнообразные политические параметры на протяжении реальной истории ислама. А поскольку содержащаяся в словах нагрузка порождается не словом как таковым, а его «предвечным началом», его особой сакральностью, обусловленной его присутствием в Коране, постольку оно обретает живую и действенную энергию истолкования с точки зрения теоретической и практической политической мысли. Поскольку, как сказано в Коране, «слово Бога не преходит», постольку непреходящей оказывается и содержащийся в нем энергетический заряд. Именно этим объясняется разнообразие методов и подходов к комментированию, истолкованию и обращению с кораническими текстами. Коль скоро «божественное слово» есть слово Мухаммеда, то есть личности, то применимы различные методики рассудочного осмысления и передачи традиции.

Отсюда возник логический и одновременно мифический парадокс, который можно выразить в следующем выражении: «Коран высок и недостижим, а каждый человек радуется тому, что у него есть». В таком контексте шли интерпретация и истолкование борьбы позиций и суждений, становление политических ценностей и понятий. В данном парадоксе заключается имманентный исторический характер всех школ и течений, ни одно из которых по своим логическим корням не являлось самостоятельным, за исключением четвёртого течения, то есть течения культурного (философского) ислама.

Поскольку остальные три течения в общем представляли собой часть жизни и смерти власти и государства, а не истории живой мысли, постольку они продолжали гнездиться в порах исламского бытия, выталкивая четвёртое течение и способствуя его постепенному затуханию. В связи с этим исламская политическая мысль требовала неперемennого сохранения таких императивных понятий, как «первоначальный ислам», «истинный ислам», «правильный ислам», «ислам благочестивых предков».

Это динамичное противоречие как часть исторической эволюции и перехода от одного культурного состояния к другому нашло своё теоретическое выражение в каламе, философии, фикхе, литературе, истории, филологии и в других науках. Наряду с этим оно практически (политически) отразилось в различных проявлениях неповиновения, бунта, мятежа, в революциях и войнах. Однако крупный его результат, присутствующий вплоть до сегодняшнего дня, заключается в том, что ни одному из исламских течений не удалось полностью преодолеть границы религиозно-теологической идеи и перейти к чисто светской идее. Все светские (рационалистические) течения со временем терпели фиаско, нашедшее своё специфическое выражение в образе философа-одиночки, человека возвышенных устремлений, замкнутой, совершенной личности, живущей в согласии с познавательными и нравственными идеалами (как например у аль-Фараби, Ибн Баджи, Ибн Туфейля¹, Ибн Рушда. Здесь просматривается аналогия с суфийской идеей «совершенного человека»). Падение крупных мусульманских культурно-политических центров (начиная с XIII–XIV вв.), возникновение и утверждение религиозного обскурантизма привели лишь к его глубокому теоретическому осмыслению, как, например, у Ибн Халдуна в его «Пролегоменах» или у Ибн аль-Азрака в его книге «Бадаи ас-сульк фи табаи аль-мульк» («Чудеса на пути, или Природа владычества»). Впоследствии история сошла на нет, расплылась на крупинцы преходящего времени. Отсюда – отсутствие мысли, мышления, теоретического и практического осмысления. В противовес этому всё более широкое распространение получают истолкования, комментарии, затем комментарии к комментариям, то есть всевозможные проявления и формы мёртвого следования за информацией и событиями.

С XIV в. начинается эпоха застоя и упадка. Своей кульминации она достигает в Османской империи, когда умерщвляется культурный дух мусульманской цивилизации и она превращается в некий ограниченный набор доктрин и аппарат, обслуживающий гаремы и трофеи. Неслучайно «божественно-пророческий» тип, соответствующий религиозно-теологическому этапу, возрождается в ваххабизме и до него – в трудах таких влиятельных деятелей, как ас-Сирхинди², аш-Шаукани³ и им подобных. Всё это было похоже на чисто традиционалистскую реформацию. Предпринимались попытки восстановить взаимосвязь между религией и политикой, сведя её к чисто богословской идее «единобожия»,

¹ Абу Бакр Мухаммад ибн Абдул-Малик аль-Кайси, известный как Ибн Туфайль (ок.1110–1185) – западноарабский философ, учёный и врач, секретарь эмира Танжера Абу Саида. В преклонном возрасте – визирь при дворе Альмохадов и одновременно лекарь при халифе Абу Якубе Юсуфе ал-Мансуре.

² Ахмад Ас-Сирхинди Аль-Фаруки (1564–1624) – теолог, суфий и общественно-политический деятель. Один из крупных идеологов «чистого ислама», прозванный имамом Раббани то есть «божественный имам». Сыграл важную роль в политической и идеологической жизни Индии после смерти императора Акбара, особенно при жизни императора Джахангира. Синтезировал достижения мусульманской мысли. Моральным руководством для «Талибан», легшим в основу идеологической пропаганды, стал труд Сирхинди «Карнамехайи джихад» («Программа джихада»).

³ Мухаммед ибн Али аш-Шаукани (1757–1835) – один из признанных знатоков фикха и хадисов и реформаторов йеменского происхождения. Написал ряд работ по фикху и его основам, где вопросы, изучаемые им в контексте всех мусульманских школ, сопровождались правовыми заключениями, основанными исключительно на самых точных доказательствах и самых убедительных доводах.

то есть вставив её в простые, понятные и жёсткие рамки. Отсюда – первые общие идеи относительно необходимости возвращения к первоначальному исламу, идея строжайшего монотеизма, разрушение мавзолеев, гробниц и мазаров. Имело место практическое восстановление, не лишённое радикального традиционалистского чувства, традиций ханбалитского суннизма. Возрождались прочие традиции, связанные с набором «священных», то есть мёртвых, «схем» и «наук». В шиизме это пошло по относительно иному пути, однако направление было тем же самым. Разница заключалась в том, что у шиитов сохранялись остатки рационалистического философствования, духовного суфизма, то есть столь же традиционный набор духовного, морального и познавательного чувства.

Тем не менее, весь этот огромный объём реминисценций и традиций сумел пробудить практический энтузиазм в ходе первых столкновений с колониальным Западом, устремившимся в различные уголки мусульманского мира. Поначалу это выразилось в том, что можно назвать действенным шиизмом и эффективным суфизмом. Не случайно суфийские идеи Ибн Араби о совершенном человеке и связанные с ними последующие традиции стали влиятельной силой в различных регионах. Так, в Иране мы встречаем их в идее «совершенного шиита» у шейхитов, в идее «врат» у бабитов, а также наблюдаем возрождение исторических символов и их практическую активацию через политическое истолкование. Впервые это нашло свое отражение в «конституционной революции», а затем в «исламской революции». В Магрибе в ходе противодействия французским, испанским и итальянским колонизаторам это выразилось в возрождении идеи «совершенного человека» – в том виде, в каком аль-Газали изложил её практические этические параметры, а Ибн Араби – её духовное и познавательное содержание. Её крупные практические модели просматриваются в различных суфийских тарикатах – таких, как тиджанийя, сенусийя и шазилийя, а также в жизни и смерти известных деятелей: Абд аль-Кадира аль-Джазаир¹, Омара аль-Мухтара², Абд аль-Керима аль-Хаттаби³.

В то же время это породило иные, новые подходы к обоснованию политической активности, воплотившие старые рациональные, рационалистические, реформаторские и философские традиции ислама под живым воздействием современной европейской мысли вообще и французской и английской в частности. С этим было связано относительное отступление ваххабизма, который ограничился географическими пределами Аравийского полуострова, подъём новых реформаторских движений, национальное литературное возрождение и исламский реформизм.

В арабском мире мы видим внешние и реальные черты такого нового реформаторского направления в личностях и творчестве аль-Афгани⁴, Мухаммеда Абдо⁵, аль-Кавакиби⁶ и других. В иранском мире они проявились в деятельности Мухаммеда Хосейна Наини⁷, в индийском – у Ахмеда Хана⁸,

¹ Абд аль-Кадира аль-Джазаир (1808–1883) – арабский эмир, национальный герой Алжира, полководец, учёный, оратор и поэт. Принадлежал к влиятельному феодальному роду. В 1832–1847 возглавлял восстание против французской оккупации Алжира. В 1847–1852 был в плену во Франции, в 1853–1854 жил в Бурсе, с 1855 в Дамаске, где занимался богословием. Во время христианского погрома в Дамаске в 1860 выступил за прекращение вражды между друзьями и христианами-маронитами, раздувавшейся французскими колониальными властями.

² Омар аль-Мухтар (1862–1931) – национальный герой ливийского народа, участник борьбы сенуситов против французов в Судане. Стал шефом сенуситской завыи аль-Касура. С 1911 активно участвовал в борьбе ливийского народа против итальянских захватчиков, в 1923 возглавил эту борьбу. Был командующим всеми партизанскими отрядами племён Киренаики, разрабатывал и координировал военные операции, руководил сбором налогов и приобретением снаряжения и продовольствия в Египте. Несмотря на тяжёлое положение повстанцев, вынудил итальянские власти начать в 1929 переговоры. В 1931 был ранен, взят в плен, а затем казнён.

³ Абд аль-Керим аль-Хаттаби (1881–1963) – политический и государственный деятель Марокко, вождь восстания рифских племён. В 1910–1915 преподаватель, затем судья в Мелилье. В 1915 за призывы к освободительной борьбе был заключён испанскими колониальными властями в тюрьму, в 1916 освобождён. В 1921–1926 возглавлял освободительную борьбу рифов, сначала против испанских, а с 1925 и против французских колонизаторов. В 1921–1926 эмир Рифской республики. В 1926 вынужден был сдаться французам и сослан на о. Реюньон. В мае 1947 получил разрешение на въезд во Францию при условии отказа от политической деятельности. Бежал с парохода в Порт-Саиде и поселился в Каире, где возглавлял (1948–1956) Комитет освобождения Арабского Магриба. Неоднократно выступал за немедленное освобождение Марокко от всех иностранных войск и за независимость Алжира.

⁴ Мухаммад ибн Сафдар, известен как Джамал ад-Дин аль-Афгани (1839–1897) – мусульманский реформатор, идеолог панисламизма.

⁵ Мухаммад Абдо (1849–1905) – египетский общественный и религиозный деятель, либеральный реформатор, считающийся основателем исламского модернизма; главный муфтий Египта (1899–1905); ученик и соратник Джамал ад-Дина аль-Афгани, автор работ о реформах шариата, системы образования и т.д.

⁶ Абд аль-Рахман аль-Кавакиби (1849–1902) – сирийский писатель, издатель, журналист и общественный деятель, один из идеологов панарабизма. Его критика режима Османской империи в значительной степени привела к зарождению среди арабов движения по созданию собственного государства и стала основой для панарабского национализма.

⁷ Мухаммад Хосейн Наини (1860–1936) – факих, один из первых теоретиков конституционного движения в Иране. Он является одним из наиболее крупных противников политического и религиозного деспотизма в шиитской политической юриспруденции.

⁸ Саид Ахмед Хан (1817–1898) – издатель газеты «Тахзиб аль-Ахлак» (на урду), в которой публиковал собственное толкование Корана в духе современности и модернизма. В 1875 основал англо-мусульманский колледж, который впоследствии стал университетом.

Амира Али¹, Мухаммеда Икбала². В тюркско-русском мире выделяются такие деятели, как Шигабутдин Марджани (1818–1889), Хусаин Фаизханов (1823–1866), Исмаил Гаспринский (1851–1914), Муса Ярулла Бигиев (1874–1949), Мифтахетдин Акмулла (1831–1895)³.

В их теоретических трудах и практическом поведении мы обнаруживаем специфику реформаторского подхода, сопровождавшего количество и качество социальных, политических, культурных и духовных трансформаций в тогдашнем мусульманском мире. Вместе с тем в них отражается, с одной стороны, разнообразие индивидуального и национального опыта, а с другой – особенности реальных и предлагаемых решений. Но важнее всего то, что они по-новому, с учётом перспективы восстанавливали бинарность религии и мирской жизни, не превращая её в теологическую парадигму. Она рассматривалась ими как культурно-политическая парадигма. С этим была связана идея принципиальной значимости освобождения от колонизаторов, научного и культурного подъёма как дополнения к действительному освобождению или параллельного ему. И то, и другое служило рельсами для нового локомотива материального и морального прогресса как важнейшего содержания ислама.

Сконцентрированная и абстрактная формула свидетельствует о характере исторической эволюции современной исламской политической мысли как вызова себе в ходе борьбы против вторжения извне. Это было не чисто имманентное развитие; следовательно, речь шла не об имманентной свободе, а о свободе противостояния и вызова. Эта свобода подвергалась давлению собственных старых традиций, к которым обращались в большом и малом для обоснования нового достоверного знания. Оказывалось давление и со стороны европейских колониальных держав, их культурного, военного и политического вторжения в ходе обоснования практической политической идеи. Мусульманский мир оказался зажатым между двумя течениями, ни одно из которых не порождало полной свободы и творческой самобытности. Отсюда – драматический характер исторического периода, в течение которого зарождался новый «исламоцентризм», раздробленный географически и в национальном отношении, но относительно единый с точки зрения количества и качества специфических устремлений. В этих рамках выстраивались, оттачивались и развивались разного рода политические концепции, направленные на возрождение или активизацию парадигм соотношения между религией (исламом) и политикой. Однако процесс этот по большей части был не столько результатом рационального или «спокойного» теоретического осмысления, сколько обуславливался колоссальной борьбой, в которой участвовали разные, противоборствующие, враждебные друг другу общественные, политические и культурные силы от Лондона до Петербурга, от Стамбула до Феса. Вместе с тем здесь можно увидеть, с одной стороны, черты скрытого давления достижений предков и салафитско-религиозного менталитета, а с другой – реальную современную историческую драму борьбы за преодоление порочного круга теологического подхода к религии и мирской жизни.

В ходе этого взаимосвязанного, единого и сложного процесса, длившегося в современной истории мусульманского мира больше века, можно разглядеть признаки четырех старых направлений эволюции исламской политической мысли. Первое из них воплощало и отражало религиозно-теологические традиции, второе – теолого-политические традиции исламского реформизма и реформаторские традиции вообще, третье – политизированно-теологические традиции и, наконец, четвертое – современные политико-культурные традиции. С точки зрения исторического развития, мы наблюдаем те же самые крупные течения, сформировавшиеся на протяжении древней исламской истории: религиозный салафизм, политизированная теология, исламский реформизм и культурный исламизм. Перед нами обновленная формула старых идейных и политических традиций, но в рамках становления современного исламоцентризма.

Не случайно проблема соотношения религии и политики занимает здесь важное место как действенная и подвижная часть становления нового исламоцентризма. Новые исламские течения не являлись «объективными реалиями»; это были культурно-исторические силы, обладающие собственными подходами, собственными убеждениями, собственным наследием. В свою очередь, это предопредели-

¹ Саид Амир Али (1849–1928) – соратник и последователь Саида Ахмед Хана. Для подъёма индо-мусульманского самосознания в 1877 основал Национальную Мусульманскую Ассоциацию, филиалы которой были во многих городах Индии. Он был автором многих работ в области мусульманского права и истории, а также книг, критиковавших колониализм и представлявших собой попытки выяснения причины ослабления мусульманского мира.

² Аллама Мухаммад Икбал (1877–1938) – поэт, философ и общественный деятель Британской Индии, ключевая фигура в литературе урду; мыслитель, считающийся духовным отцом и провозвестником создания Пакистана. В 1922 произведён королём Георгом V в рыцари; в 1930 Икбал в качестве почётного председателя сессии Мусульманской лиги выступил за создание мусульманского государства в составе независимой индийской федерации. В социально-революционный период своего творчества симпатизировал идеям социализма, одновременно отвергая «коммунистический атеизм».

³ Подробно см.: Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань: Иман, 1998; Абдуллин Я.Г. Джадидизм как этап в развитии татарского просветительства // Очерки истории татарской общественной мысли / Ред. Р.М. Амирханов. Казань: Татарское книжное изд-во, 2000. С. 128–160; Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М.: Безбожник, 1931.

ло особый, специфический тип соотношения религии и политики. Перед нами – исламский тип, имеющий свои исторические и культурные координаты. Следовательно, к нему нельзя подходить с какими-либо абстрактными критериями, так как такие критерии в конечном счёте остаются лишь отражением, теоретическим воплощением частной, частичной практики, которая, в свою очередь, представляет собой часть прохождения этапов культурной эволюции наций. В этих рамках воплощается и развивается соотношение между религией и политикой. В Европе это происходило путём отделения религии и церкви от государства, что способствовало оформлению идеи и традиций современного секуляризма. Происходило это в том числе путём обращения к дохристианским (греческим и римским) традициям как к традициям «древнего мира», – по крайней мере, в том, что касается философской, литературной, эстетической и политической мысли. Этот процесс не был лишён драматической сложности, не обошёлся без внешних и внутренних ожесточённых войн, которые шли столетиями; прежде чем мысль и совесть пришли к идее свободы мысли и совести, произошёл качественный переход от традиционных социально-экономических форм к нетрадиционному (капиталистическому) типу.

Исламский мир столкнулся с этой проблемой в условиях глобальной борьбы между различными силами, различными политическими, экономическими, культурными и научными моделями. Исламский мир, если подходить с позиций всеобщего развития, по-прежнему оставался в рамках разницы во времени между мусульманским и христианским летоисчислением; соотношение религии и политики сохраняло старую специфику. Дело не только в отсутствии церкви и класса священнослужителей с их иерархией, воздействующей на бытие и сознание, но и в исторических, культурных, догматических, юридических и политических отличиях, то есть в отличии историко-культурной практики.

Переход от религиозно-теологического сознания в Европе происходил путем борьбы с церковью и религией, между тем как в мусульманском мире, на фоне разнообразного противодействия европейскому колониальному вторжению, этот переход приобретал культурные, религиозные и политические параметры, в результате чего соотношение религии (исламской) и политики приобретало в то время положительный знак. Это было следствием не только сохранявшейся тогда роли ислама как последней «неприступной твердыни» перед лицом «христианско-западного» вторжения, но и достижениями ислама как духовной силы в области культурного и политического сознания, живой бинарности ислама и политики как возвышенной, идеальной парадигмы в области знания и действия.

Переход от религиозно-теологического этапа к этапу религиозно-политическому происходил в Европе и в исламском мире в рамках общих путей культурно-исторического развития, то есть осуществлялся от религиозно-теологического сознания к сознанию религиозно-политическому (период религиозной реформации). Однако современная борьба и противостояние между ними происходили в условиях резкого различия в плане исторической, культурной и политической практики. Даже идея возврата к первоначальному христианству в Европе означала преодоление идеи церкви, опеки, посредничества. В исламском же мире она означала увязывание религии с мирской жизнью, политики с религией путём обращения к историко-культурной парадигме с её разнообразными моделями. Для мусульманского сознания соотношение религии и мирской жизни было задачей, а не проблемой в её современном «светском» понимании. Напротив, борьба шла вокруг того, как отточить это соотношение как возвышенную парадигму, метод оценки, способ решения. Шёл поиск не отрицания, а изыскания оптимальной формулы. Различие и противоречие между европейским и исламским видением явились следствием разницы в этапах культурно-исторического развития, в преобладающих типах сознания. В Европе (и не только) это не было существенной проблемой в ходе становления государства, общества и культуры, в исламском же мире оно было частью становления и развития исламоцентризма, внутреннего перехода от типа религиозно-теологического сознания к сознанию религиозно-политическому.

Что касается феномена постоянного обращения к первоначальному исламу» и его основным источникам (Корану и сунне) в политическом сознании, и феномена «политического ислама», в том числе спустя век после начала «светской модернизации» в мусульманском мире, то это было и остается производным от четырёх коренных причин. В частности, это: внутренний радикальный культурный отрыв; давление традиций, а следовательно остановка имманентного развития; радикальный отрыв (внешний) под воздействием колониального завоевания, а следовательно развитие по европейскому времени, а не в рамках собственной истории; сохранение исламской парадигмы религии и мирской жизни, которая не была заменена современной культурной светской парадигмой.

Все происходящее явилось частью драматического перехода от религиозно-теологического этапа к политическому этапу, а от него – к этапу политико-экономическому.

«История» современного секуляризма в мусульманском мире была лишь временем без реальной модернизации. Объяснение этому заключается в том, что он был либо заимствован, либо основывался

на подражании, то есть не был выстрадан, не стал результатом преодоления религиозным реформаторством богословского наследия и перехода от него к чисто политическому видению. Не были преодолены элементы старой культуры вообще и теологической культуры в частности. Отражение этой реальности можно видеть не только в феномене распространения и преобладания идеологической (а не философской и научной) мысли в исламском (в том числе светском) сознании, но и в распространении таких исламских терминов религиозно-политической мысли, как «исламское возрождение», «исламский путь», «исламская революция», «исламская цивилизационная альтернатива». Это есть не что иное, как скитание модернизации по Синаю глупого подражания умному Западу! Упорное и глупое обращение к «политическому исламу» в его крайних, радикальных и террористических формах – результат следования против времени секуляристского отчуждения, а также против хода естественной культурной истории. Имеет место настаивание на том, чтобы идти в направлении, противоположном естественному ходу истории, когда критерии культуры переворачиваются с ног на голову. Это даёт нам основания сделать вывод о том, что подъём нынешнего «политического ислама» в его самых крайних и радикальных формах представляет собой конечное следствие историко-культурной закрытости религиозно-теологического сознания, которая порождена ошибочным выбором пути современного развития исламского мира. Сознание делает последний вздох перед лицом «иной жизни», которая последует на крупном и трудном историческом отрезке перехода к отрицанию религиозно-политического этапа, а от него – к этапу политико-экономического сознания, к современной национальной мысли, то есть этапу перехода к чисто культурному исламу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдуллин Я.Г. Джадидизм как этап в развитии татарского просветительства // Очерки истории татарской общественной мысли / Ред. Р.М. Амирханов. Казань: Татарское книжное изд-во, 2000. С. 128–160.
2. Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань, 1998.
3. Абу Йала аль-Фарра. Аль-Муатамад фи усул ад-дин. Бейрут, 1986. (На араб. яз.).
4. Али ибн Аби Талиб. Нахдж аль-балага: В 4 т. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Марифа, 1982. (На араб. яз.).
5. Аль-Ашари. Аль-ибана фи усуль ад-дияна. аль-Мадина, 1400 г.х. (На араб. яз.).
6. Аль-Бакалани. Китаб ат-Тамхид. Каир, 1947. (На араб. яз.).
7. Аль-Газали. Фадаих аль-батынийя, Аль-иктисад фи-ль-итикад. Каир, 1964. (На араб. яз.).
8. Аль-Джанаби М.М. Аль-имам Али ибн Абу Талиб – аль-кувва ва-ль-мисаль. Багдад: Месопотамия, 2010. (На араб. яз.).
9. Аль-Джахиз. Ар-Расаиль ас-сиясийя. Бейрут: Аль-Хияль, 1955. (На араб. яз.).
10. Аль-Джувайни. Аль-Иршад фи каваты аль-адилля фи усуль аль-итикад. Каир. 1950. (На араб. яз.).
11. Аль-Кады Абд аль-Джаббар. Шарх аль-усуль аль-хамса. Каир, 1965. (На араб. яз.).
12. Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М.: Безбожник, 1931.
13. Большаков О.Г. История Халифата: В 4 т. М.: Восточная литература, 1989–2010.
14. Грюнебаум Э., фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М.: Наука, 1982.
15. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982.
16. Фильштинский И.М. Халифат под властью династии Омейядов. М.: Северо-принт, 2005.
17. Lewis B. Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East. London: Alcove Press, 1973.
18. Lewis B. *The Arabs in History*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
19. Lewis B. *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge: W. Heffer, 1940.
20. Lewis B. *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2002.
21. Lewis B., Churchill B.E. *Islam: The Religion and the People*. Indianapolis: Wharton School Publishing, 2008.
22. Meyer K.E., Brysac S.B. *Kingmakers: The Invention of the Modern Middle East*. London: W.W. Norton & Co, 2008.
23. Nasr S.H. *Islam: Religion, History, and Civilization*. San Francisco, CA: HarperOne, 2003.
24. Said E.W. *Power, Politics, and Culture*. New York: Vintage, 2007.
25. Von Grunebaum G.E. *Der Islam in seiner Klassischen Epoche*. Stuttgart: Artemis Verlag, 1966.
26. Von Grunebaum G.E. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
27. Von Grunebaum G.E. *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
28. Watt W.M. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
29. Watt W.M. *What is Islam?*. London. Harlow, 1968.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Аль-Джанаби, М. М. К пониманию сущности феномена современного «политического ислама». Часть 3 / М.М. Аль-Джанаби // Пространство и Время. — 2016. — № 3—4(25—26). — С. 30—45. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_st3_4-25_26.2016.12.