

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-4-86-98

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

*И.Э. Ибрагимов*¹
*Н.С. Кожемяк*²

Введение
Ислам в Египте в начале
окупационного периода
Теории ранних реформистов
Восприятие ислама
либеральными
националистами
Проблема Халифата
Реакция консервативного блока:
дворец и аль-Азхар
Ассоциация «Братья-
мусульмане» и усиление
консервативных идей
Заключение

Поступила в редакцию: 27.07.2018.
Передана на рецензию: 29.07.2018.
Получена рецензия: 30.08.2018.
Принята в номер: 10.09.2018.

Место религии в общественно-политической мысли Египта конца XIX – начала XX в.

*Институт Африки Российской академии наук; ibragim07_93@mail.ru
МГИМО; nikitakozhemyak@yandex.ru*

В статье рассматривается трансформация места и роли ислама в воззрениях ключевых египетских мыслителей периода позднего Нового времени. Авторы анализируют влияние религии на учения исламских реформаторов, включая Дж. Аль-Афгани и М. Абдо, либеральных националистов, таких, как М. Камиль и С. Заглюль, и традиционалистов широкого спектра – от халифатистов до сторонников Х. Аль-Банни. Внимание уделяется попыткам упомянутых представителей египетской мысли совместить исламскую традицию и принципы с требованиями модернизации государства, общества и экономики. Отдельно выделяется проблема соотношения политических и национальных устремлений, с одной стороны, и религиозного единства, с другой. Упор делается как на преемственность и взаимосвязь данных типов мировоззрения применительно к роли ислама, так и на разницу их подходов к исламу и его месту в жизни египетского общества. Также авторы исследуют причины относительного снижения традиционно всеобъемлющей роли религии в египетском обществе в упомянутый период.

Ключевые слова: *ислам, вероучение, мусульманская вера, мусульманская теологическая литература.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-4-86-98

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

*I.E. Ibragimov*³
*N.S. Kozhemyak*⁴

Introduction.

Received: 27.07.2018.
Submitted for review: 29.07.2018.

¹ *Ибрагим Эминович Ибрагимов* – аспирант, младший научный сотрудник Института Африки РАН, orcid.org/0000-0001-9669-4243.

² *Никита Сергеевич Кожемяк* – аспирант, сотрудник Управления по работе со студентами и выпускниками МГИМО МИД России, orcid.org/0000-0002-1168-7464.

³ *Ibragim Eminovich Ibragimov* – PG student, researcher at the Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences, orcid.org/0000-0001-9669-4243.

⁴ *Nikita Sergeevich Kozhemyak* – PG student, Moscow State Institute of International Relations – MGIMO University, orcid.org/0000-0002-1168-7464.

Islam in Egypt at the beginning of the occupation period.
The theory of first reformists.
The perception of Islam by liberal nationalists.
The issue of the Caliphate.
The reaction of the conservative bloc: the Palace and Al-Azhar University.
Muslim Brotherhood Association and strengthening of conservative ideas.
Conclusion.

Review received: 30.08.2018.
Accepted for publication: 10.09.2018.

The Role of Religion in the Social and Political Thought of Egypt in the Late 19th - Early 20th Centuries

*Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences; ibragim07_93@mail.ru
Moscow State Institute of International Relations – MGIMO University;
nikitakozhemyak@yandex.ru*

The article examines the transforming role of Islam in the teachings of key Egyptian thinkers belonging to the late modern period. The authors analyze the impact of religion on various schools of thought including the reformists (Al-Afghani, Abduh), liberal nationalists (Kamil, Zaghlul), and traditionalists from diverse movements – from Caliphatists to the partisans of Hassan al-Banna. The authors focus on the attempts of the Egyptian thinkers to combine Islamic tradition and principles with the challenges of state, social and economic modernization. Special emphasis is put on the correlation between political and national aspirations, on the one hand, and the concept of religious unity, on the other. The authors lay stress on both the continuance and interrelation between these ideological movements, and the differences in their approaches to Islam and its role in the Egyptian society. The authors also attempt to study the reasons for a relative decline in the role of Islam in the public life of Egypt during the period studied.

Keywords: *Islam, Islamic faith, Muslim Creed, Islamic theology.*

Введение

Религиозная мысль в странах арабского мира выступает в качестве мощного идейного стимула социальной и политической активности. Современный Ближний Восток насыщен конфликтами разного характера, но для получения адекватной оценки всех социально-политических процессов следует учитывать роль религиозных идей в общественном сознании.

Первая половина XX в. стала важным этапом в развитии арабской мысли. В ходе антиколониальной борьбы возникали различные концепции и идеологии национального освобождения. Религия, будучи отражением общественного уклада, выступала катализатором общественной и политической деятельности человека. Египет как ключевое государство арабского мира находился в авангарде данных процессов и стал примером достаточно сильного влияния ислама на религиозные и светские идеологические течения.

Сложность трансформации политической культуры Египта в значительной мере объяснялась устойчивым характером унаследованных от прошлого архаических отношений и институтов. В то время, когда Египет только становился на путь современного развития, страна продолжала сохранять многие традиционные черты, а, следовательно, сохранялась возможность для активного воздействия религии на все сферы жизни. Несмотря на то, что практически все

общественно-политические силы страны апеллировали к религии как к надклассовой идеологии, к объединительной духовной составляющей, скреплявшей разнородные слои населения в единый антиимпериалистический фронт, для многих из них подход к исламу варьировался в зависимости от целей и задач, которые ставили перед собой их лидеры.

Ислам в Египте в начале оккупационного периода

После британской оккупации Египта в 1882 г. в египетской общественной мысли проявились некоторые новые структурирующие процессы, и в атмосфере острой идейно-политической борьбы вокруг проблемы колонизации сформировались два полюса дихотомии, два основных направления ориентации – Запад (модернисты) и Восток (исламофилы) [7, с. 33]. Это породило два конфликта: противоречие между традициями и современными культурными реалиями (в том числе и в области политической культуры), а также между западной метрополией с ее принципами и нормами, «цивилизацией», и «порабощенным» Востоком, обладавшим многовековым достоянием, на которое, несмотря на некоторые недостатки, можно было опереться как на основу будущей государственности.

Если исламофилы представляли собой радикально настроенные консервативные силы, то западники, выступая теоретически против оккупации, предпочитали колониальную зависимость восточному деспотизму и сотрудничали с британскими властями в лице Верховного комиссара лорда Кромера⁵, полагая, что именно англичане могут способствовать превращению Египта в современное государство [7, с. 33]. Разница между ними в идейном отношении была не очень велика: панисламизм и арабский национализм опирались на одни и те же понятия и концепции,⁶ и дальнейший разрыв между ними был связан с тем, что исламские силы сплотились вокруг *хедива*, (впоследствии – султана, и, наконец, короля), а прозападные деятели опирались на идеи парламентаризма и совещательности, так же, как и те национально-секулярные силы⁷ [20, с. 16], которые пришли к власти после революции 1919 г. (партия «Вафд» и другие) [8, с. 51].

Начиная с 1882 г., когда полковник Ораби-паша безуспешно бросил вызов британскому доминированию, египетские идеологи и ученые искали ответ на европейскую угрозу. С конца XIX в. в их трудах обозначилась явная установка: всё новое – это хорошо забытое старое. На таких позициях стояли исламские реформаторы, которые утверждали, что для возрождения арабо-мусульманского общества нужно не переложение европейской модели на исламский мир, а «очищение» истинного ислама от ошибочных средневековых наслоений. Усиление западного рационалистического влияния на элиту исламского пространства сопровождалось «интенсификацией теологической проблематики в исламе и осознанием некомпетентности традиционного философского обоснования ряда положений мусульманского вероучения» [6, с. 103]. Именно в таком ключе смотрели на ислам главные египетские мыслители конца XIX в.

⁵ Эвелин Кромер – Верховный комиссар в Египте в 1883–1907 гг.

⁶ Здесь имеется в виду то, что идеологи обеих концепций уделяли много внимания исламу как важному элементу и мощному идеологическому оружию в борьбе за освобождение.

⁷ Фактически в основе парламентарной системы составляли группировки тех же самых прозападных политиков, чья непримиримость в отношении Британии после 1919 г. была обусловлена провалом Версальской конференции и некоторым разочарованием в западном либерализме. До конференции деятели Вафда стремились не к разрыву с Британией, а к равноценному партнерству.

Теории ранних реформистов

Итак, мусульманская цивилизация к рубежу XIX–XX вв. рассматривалась самими арабами как ослабевшая, в связи с чем она и начала вбирать в себя изначально совершенно чуждые ей европейские ценности и нормы. Главной проблемой, освещаемой в трудах крупнейших египетских мыслителей конца XIX в. Джамалуддина Аль-Афгани и Мухаммада Абдо, являлся поиск ответов на вопросы: почему исламская цивилизация, изначально способствовавшая прогрессу и развитию наук, находится в кризисе, а также, какие шаги следует предпринять для преодоления отставания от современной Европы.

Лейтмотивом творчества Дж. Аль-Афгани (1839–1897 гг.) стала мысль о том, что для укрепления современного мусульманского мира следует не пытаться частично отвергнуть базовые принципы ислама в пользу европейских идей, а, напротив, искать все ответы в правильном, первоначальном толковании религии. Древняя мусульманская цивилизация, по Аль-Афгани, процветала именно потому, что не отвергала рационализм как принцип мышления и обладала внутренним единством. В связи с этим для возвращения былого могущества мусульманам необходимо стремиться, с одной стороны, к заимствованию достижений европейской науки (что поможет вернуть рациональный дух), с другой, – к воссозданию единства уммы [16, с. 115].

Первая из составляющих концепции – поворот к рациональности – рассматривался Аль-Афгани не как отход от ислама, но, напротив, как возвращение к верному его истолкованию. Ислам, считал Аль-Афгани, в отличие от прочих религий, не шёл вразрез с рационализмом: не учил доктринам, труднодостижимым для разума, подобно христианству, и не отрицал равенство людей, подобно индуизму или иудаизму [2, с. 70]. Более того, законы и принципы ислама, по Аль-Афгани, являются тождественными законам природы. Они могли бы быть познаны человеком самостоятельно, если бы он мог освободиться от собственных недостатков и ограниченности, однако ввиду неспособности сделать это человечество нуждалось в пророках Бога для открытия ему этих законов [16, с. 127]. Из этих убеждений вытекает и требование рациональной интерпретации Корана; если же она в каких-то случаях невозможна, Коран нужно трактовать символически. Отказ от рациональной интерпретации объявляется Аль-Афгани отказом от истинного духа ислама и потворством отклонениям – таклиду (слепой имитации) и джумуду (стагнации) [16, с. 127].

Объединение уммы вне зависимости от наличия в ней различных течений, сект и направлений, является вторым главным аспектом концепции Аль-Афгани. Преодолев подобные разногласия, а также суннитско-шиитский раскол, мусульмане смогут стать единой цивилизацией, способной обеспечить собственный прогресс. Однако, несмотря на свою объединительную доктрину, названную впоследствии «панисламизмом», мыслитель не призывал к созданию единого исламского государства. Халифат, с его точки зрения, должен осуществлять духовную власть, которой в той или иной степени должны повиноваться как отдельные люди, так и независимые правители [16, с. 116].

Солидарность мусульман, основанная на общих ценностях и религиозных, моральных представлениях, необязательно должна быть выражена в существовании единой светской власти. Более того, Аль-Афгани оказался одним из первых мусульманских мыслителей, оправдывавших политическое разделение уммы на национальные государства: он признавал, что для создания нормального общества его должен объединять один язык (что было невозможным при современном положении мусульман). По его словам, на основе общего языка, территории и судеб мусульмане могут и даже должны создавать национальные

объединения с людьми других вероисповеданий для эффективной защиты общих интересов в мирских делах [13, с. 151].

Именно на этих столпах – рациональной интерпретации ислама и морально-духовном объединении всех мусульман – строилась идея Аль-Афгани. Проповедуя утверждение (точнее, возвращение) этих принципов, мыслитель пропагандировал активную деятельность для достижения успеха не только в будущей жизни, но и в настоящей.

Будучи учеником Аль-Афгани, Мухаммад Абдо (1849–1905 гг.) в целом продолжал и развивал мысли своего предшественника. Главными вопросами его творчества были, как совместить исламскую доктрину с особенностями цивилизации эпохи модерна и как сгладить противоречия между рациональным миром современной науки, отвергающим религию, и мусульманским традиционализмом. Ответ Абдо был выдержан в духе его учителя: ислам как истинная религия в правильной интерпретации уже содержит в себе все социально-политические и научные истины.

Так, согласно Абдо, законы развития мира и природы в принципе постижимы человеческим рассудком. Однако понимания законов морали, праведности и добродетели трудно достичь разумом, в связи с чем Бог даёт их через пророческие откровения [12, с. 92]. Принимая их всем сердцем, мусульмане, тем не менее, должны везде, где это возможно, трактовать принципы ислама в рациональном ключе, исходя из здравого смысла. Таким образом, даже если относительно интерпретации конкретных принципов существует консенсус богословов предыдущих поколений (*иджма*), новые толкования учёными людьми (*иджтихад*) остаются возможными и даже нужными [16, с. 147].

Именно в этом ключе Абдо предлагает трактовать предписания Корана относительно отношений между людьми, то есть мирских дел: в отличие от правил поклонения и почитания Бога, они даны лишь в общих чертах и оставляют место для интерпретации, которая должна основываться на концепции *маслаха*, то есть пользе и выгоде для человека и общества. При этом мирские отношения должны идти в ногу со временем. Вторым руководящим принципом в исламе должен стать *тальфих* – сопоставление мнений всех четырёх мазхабов по каждому вопросу с тем, чтобы всегда выбирать из них наиболее благоприятствующее для человека в конкретной ситуации [16, с. 152]. Однако на протяжении веков, особенно после турецкого завоевания, вместо подобного истинного рационального толкования мусульманских канонов в умме утвердился *таклид* – слепая имитация и охранительство, мешающие развитию общества и, следовательно, противоречащие духу ислама [11, с. 134].

Для претворения в жизнь этих принципов Абдо считает необходимым восстановление халифата и халифа как главного муджтахиды, то есть толкователя. Однако этот халифат должен связывать мусульман в духовном и моральном смыслах и необязательно быть воплощённым в едином государстве. Более, чем Аль-Афгани, он настаивал на создании государств-наций на основе общности территории, культуры и языка вне зависимости от религии.

Публицистическая, образовательная и общественная деятельность Аль-Афгани и Аль-Абдо оказала огромное влияние на позднейшую мысль Египта и место ислама в ней. Не считая слепое заимствование европейских институтов панацеей от проблем исламского мира, эти ученые доказывали, что именно правильное, рациональное понимание ислама и претворение в жизнь его принципов в соответствии с интересами человеческого общества могут вернуть умме былое величие. При этом существенным новшеством в их трудах была трактовка халифата как духовной и моральной связи мусульман, а не как единого

государства в светском понимании. Подобная мысль фактически исключала религию из сферы государственностроительства и закладывала на Ближнем Востоке основы светской концепции нации как сообщества людей, объединённых общей территорией, языком и культурой, а не религиозными взглядами.

Восприятие ислама либеральными националистами

Националистическая либеральная концепция, завоевавшая умы египтян в первом десятилетии XX века, также была связана с исламом, однако в несколько ином ключе. В отличие от религиозных деятелей типа Аль-Афгани и Абдо, националисты опирались на религию как фактор объединения страны и воспринимали исламские социальные и морально-этические положения через призму национальных интересов и целей.

Решающую роль в формировании идеологии и практики секулярного египетского национализма сыграл наиболее яркий общественный деятель страны в исследуемый период Мустафа Камиль (1874–1908 гг.), основатель Национальной партии «Ватан», в 1910-е гг. превратившейся в постоянный и влиятельный фактор внутривластной жизни Египта [7, с. 33]. В учении Камилля важное значение уделялось всем «мирам», к которым принадлежал Египет, – мусульманскому, османскому и восточному (незападному) в самом широком смысле этого слова – как подспорью и союзным силам в борьбе с западным колониализмом [16, с. 200]. Помимо этого, он апеллировал к Франции – сопернице Британской империи, а также к либеральной общественности в мире в целом [16, с. 204]. Однако, разуверившись в пользе большинства из вышеупомянутых сил, Камиль стал делать акцент на альянсе с Османской империей, которая, опять же, воспринималась им как союзник и духовный центр исламской морали. Но это духовное лидерство османов никоим образом не означало необходимости какой бы то ни было политической интеграции или подчинения Египта [4, с. 491].

М. Камиль считал ислам лишь основополагающей этической нормой для будущей светской нации [4, с. 431]. Он ставил ислам на службу националистическим целям, желая видеть Египет «национальным государством, основанным на исламских принципах» [8, с. 172]. В самом исламе деятель выделял именно те составляющие, которые были созвучны с либерально-националистическими принципами – «патриотизм и правосудие, активность и объединение, равенство и толерантность» [17, с. 292]. В его концепции «ватанийи» как светской гражданственности ни религия, ни даже язык не играли существенной роли, объединяя всех египтян на основе общности территории проживания, истории и культуры [16, с. 206].

Подобная концепция была единственно возможной для объединения египтян в данный период: среди населения подавляющим большинством были мусульмане (91 %), однако присутствовали значительные конфессиональные меньшинства: египтяне-копты (7 %) и христиане других исповеданий (около 2 %) [5, с. 41]. Лишь светский национализм с сохранением исламских духовно-моральных принципов, исповедуемый Камилем, смог заложить основы египетского гражданского самосознания.

Другой видный политический деятель Египта начала XX в. Саад Заглуль (1859–1927 гг.) в вопросах государства и нациестроительства не предписывал исламу значимой роли. Государство для него в первую очередь должно было служить социальному и индивидуальному благополучию граждан вне зависимости от их религиозной или классовой принадлежности [16, с. 215]. Впоследствии, после того как Заглуль стал видной фигурой на политической арене страны, он призывал к более активной роли женщин в национальной жизни и к устранению «турецкого

элемента» из египетской политики [19, с. 96]. В 1923 г., когда египетским парламентом, главной силой в котором была партия «Вафд» С. Заглюля, была принята Конституция, её характер также был достаточно светским. В первой статье говорилось о том, что ислам – государственная религия Королевства, однако законодательство и прочие формальные политические процедуры должны были осуществляться на светской рациональной основе [3].

Для общества, традиционными источниками законов в котором были Коран, Сунна и *иджма* (совокупное мнение мусульманских авторитетов), это знаменовало обращение к национализму как альтернативе традиционной исламской парадигме, что означало необходимость рационалистического реформирования всех структур, включая религиозные институты [23, с. 299]. Между тем религиозные традиционные круги, пользовавшиеся поддержкой короля, выступали против подобного реформирования, и постепенная борьба реформистов с консерваторами из культурной, социальной и ментальной сфер перешла в область политики. Проблема касалась не столько места ислама в обществе, сколько контроля той или иной политической силы над исламскими структурами. Заглюль, выразивший поначалу позицию четкого секуляризма, впоследствии пришёл к идее контроля исламского образования для придания ему нового, рационалистического измерения в духе М. Абдо и создал подконтрольные «Вафду» школы шариата [23, с. 300]. Данные школы были противопоставлены консерваторам традиционалистского университета Аль-Азхар, в котором, впрочем, тоже действовали вафдистские агенты и шпионы [23, с. 302].

Таким образом, египетский либеральный национализм отводил исламу более скромное место в общественно-политической жизни. Фактически поставив религию на службу политике, националисты выделяли в ней те нормы и принципы, которые способствовали созданию светского современного государства, а также призывали к рациональной, отвечающей духу времени трактовке религиозных постулатов.

Проблема Халифата

Один из самых спорных вопросов, поднимавшихся в начале XX в. в Египте, был связан с ролью ислама в политике, потому что на протяжении столетий участие религиозных властей в любых действиях, предпринятых правительством, считалось само собой разумеющимся. Примером этому служит само понятие халифата, совмещающего в себе политическое и религиозное лидерство. Под словом *халифат* имеется в виду не только само государство, но и весь аппарат сугубо мусульманских и светских институтов, главой которых является халиф [22, с. 937–953].

Ни одна другая многовековая традиция в исламе не вызывала столь многочисленных толкований и не служила так часто поводом к расколу, столкновениям и кровопролитиям, как положение о халифате: это был вопрос не столько о духовном, сколько о политическом руководстве общиной.

В течение нескольких веков центром халифата был Стамбул, но в 1924 г., вскоре после падения Османской империи, институт халифата был упразднен новым светским главой Турции Кемалем Ататюрком, что вызвало болезненную реакцию в мусульманском мире. В возрождении идейного господства ислама и в халифате (как институциональном его проявлении) многие верующие видели не только воскрешение славы и величия мусульманских народов, но и реальный политический символ единства исламского мира в борьбе за национальное освобождение и за свою идентичность [9, с. 123].

В 1926 г. король Фуад, султан и первый король независимого Египта, решил собрать мусульманских богословов всего мира на Каирском конгрессе, чтобы избрать нового халифа. Он надеялся занять это место сам, но улемы никак не могли найти в Коране и Сунне соответствующие положения, которые бы позволяли однозначно решить вопрос восстановления халифата, кроме того, постановления конгресса гласили, что на данный момент (на 1926 г.) не представляется возможным избрать халифа в полном соответствии с шариатом. В конечном итоге возглавлявший последнее заседание комитет пришел к неутешительным результатам. В отчете значилось следующее: «Халифат в настоящее время невозможно реализовать, ввиду ситуации, в которой оказались мусульмане», и первой причиной указывалось отсутствие достаточно авторитетных людей, способных приносить присягу⁸ [15, с. 59]. По мнению комитета, халифат, в соответствии с исламскими канонами, существовал лишь на заре мусульманской истории, после чего его в реальности не было – была лишь светская монархия арабских и турецкой династий.

Второй причиной стало то, что халиф, будь он избран на конгрессе, не смог бы взять на себя обязанности управления всем Дар аль-Ислам⁹: многие его части находились под иностранным контролем, тогда как в немногочисленных свободных и независимых странах процветала националистическая агитация, что также стало бы препятствием [9, с. 116]. Наконец, комитет отметил, что на конгрессе присутствовали представители не всех исламских наций, в то время как избрание халифа должно происходить при участии представителей всех частей мировой исламской общины – уммы.

Во время проведения Каирского конгресса, когда комитет представил свой отчет о формировании Халифата, один из главных споров состоялся между тунисским профессором, членом иракской делегации Абд аль-Азизом Аль-Эфенди и шейхом университета Аль-Азхар Мухаммедом ал-Ахмадом аз-Завахири, главой египетской делегации. Спор касался следующего вопроса: с одной стороны, необходимость халифа как такового в мусульманском обществе не оспаривалась, с другой стороны, реализовать халифат не представлялось возможным. Аллах возложил на мусульман такое обязательство, которое они не могли выполнить, однако Аллах не стал бы возлагать это обязательство, будь оно совсем невыполнимым. То есть Халифат следовало признать не необходимым или необходимым, но невыполнимым – причем второе бы представляло собой коллективный грех всей уммы, не сумевшей воплотить волю Аллаха и установить исламское правление [9, с. 124].

Абд аль-Азиз аль-Эфенди говорил: «Никто не может оспаривать тот факт, что вопрос Халифата наиболее важен и наиболее сложен в решении. Я предлагаю, таким образом, отложить конгресс до следующего года, чтобы можно было детально и во всех аспектах изучить проблему. Недостаточно рассмотреть проблему лишь с чисто теоретической точки зрения. Следует принять в расчет обстоятельства и место, а также влияние на исламские институты со стороны политики конкретных иностранных сил» [15, с. 42]. В ответ шейх аз-Завахири утверждал, что для ислама опасно поднимать вопрос о том, что «может быть в одну эпоху более применимо, чем в другую, в зависимости от предпочтений шариата.

⁸ Принесение присяги со стороны т.н. «тех, кто завязывает и развязывает» (أهل العقد والحل) – исламская традиция, воспроизводящая тенденцию мусульманского общества к совещательности, отрицанию единоличной власти.

⁹ Традиционное мусульманское наименование совокупности территорий, где действует мусульманский религиозный закон и где политически господствуют мусульмане.

Мы полагаем, что применение общих принципов религии следует обсуждать без каких-либо исключений, и считаем, что нет условия, позволяющего рассматривать другие условия, кроме как потребности нашей эпохи» [15, с. 42].

Аз-Завахири, конечно, исходил из того, что шариат нельзя пересматривать и обновлять в зависимости от ситуации и периода, и дальнейшая работа не зависит от того, считают ли мусульмане себя компетентными в таких вопросах или нет; для него восстановление Халифата было религиозным обязательством. Эффенди же хотел получить (и не получил) ответ на вопрос: если восстановление Халифата так необходимо, то каковы будут последствия, если попытка восстановить его провалится? Ни один из них не вспомнил и не привел те аяты Корана, где говорится, что Аллах дал человеку как шариат, так и *минхадж*¹⁰ – то есть, можно было бы сказать, что, помимо жестких рамок шариата, есть и более гибкие способы приспособления к реальности, причём оба шейха игнорировали это [15, с. 43].

Наиболее радикальные представители позднего поколения реформаторов, заставшие описанный выше конгресс, выступали (в сфере политики) последовательными секуляристами. Так, богослов, публицист и общественный деятель Али Абд ар-Разик, испытавший сильное влияние Мухаммада Абдо, пошел значительно дальше своего идейного наставника, подчеркивая необходимость отделения религии от государства. Он, будучи шейхом Аль-Азхара и принадлежа к высшей религиозной элите страны (если не всего мусульманского мира), ссылаясь на то, что Мухаммед был лишь пророком, и его проповедь не имела политической направленности. Абд ар-Разик считал, что существует два типа верховной власти: духовная власть Пророка и светская власть королей и принцев. В опубликованном в 1925 г. трактате «Ислам и принципы власти» Абд ар-Разик вообще доказывал незаконность института халифа, основываясь на теории и практике самого вероучения. Он обращал внимание на отсутствие в Коране и Сунне прямых ссылок на халифатскую форму государственной власти и подчеркивал, что факт согласного мнения мусульман о халифе исторически не подтверждается [1, с. 13–15]. Поскольку, по его словам, миссия Мухаммеда была исключительно пророческой, духовная власть не должна смешиваться с властью государственной [1, с. 44]. В заключение он призывал единоверцев «уничтожить старые порядки» и построить новое государство, используя передовой опыт других народов.

Реакция консервативного блока: дворец и аль-Азхар

Атаки Заглюля на аль-Азхар, требование реформировать его в соответствии с новыми, государственными стандартами вызвали сопротивление Фуада и многих улемов. В результате, когда 3 марта 1924 г. в Стамбуле был упразднен халифат, видный религиозный деятель Рашид Рида, чья концепция базировалась на понятии *истислаха* – приоритета интересов общины, ученик Мухаммада Абдо, призвал к проведению в Каире конгресса по установлению нового халифа, недвусмысленно намекая (его поддержали многие улемы), что это место мог бы занять сам Фуад [8, с. 55; 21, с. 49]. Ислам к тому времени представлял собой архаичную систему, но предполагал множество способов интеграции новых структур и правил, поэтому назначение халифом светского короля не отталкивало египетских улемов, стремившихся в условиях правления Вафда сохранить свои позиции [21, с. 49]. Впрочем, об итогах конгресса было сказано выше – консервативные круги во главе с Ридой и Завахири не добились своей цели.

¹⁰ «путь», «открытый путь». – منهاج

Впоследствии это сыграло решающую роль в разрыве Египта с исламским прошлым и поиске новой ориентации: прежние властные структуры не просто потеряли контроль над обществом, но и не могли отвечать его нуждам.

В итоге Фуад потерпел неудачу и в попытке установления халифата. Он уже потратил немало сил на формирование новой социально-политической прослойки придворных, разделив их на пять рангов (риаса, имтийаз, паша, бей первого уровня, бей второго уровня), на формирование и укрепление партии Иттихад, на установление абсолютизма, но теперь, когда его социальная система и собственная партия оказались замкнуты в пределах дворца и ближайшего окружения, последняя надежда возлагалась на конгресс [14, с. 60].

Конгресс в Каире прошел, и многие политические лидеры мусульманских стран (включая даже власти Индонезии) поддержали кандидатуру Фуада, но это не дало ожидаемого результата [21, с. 50]. Этот провал создал определенные сложности как для Фуада, так и для британцев, надеявшихся посредством почти подконтрольного халифата в Египте добиться большего доверия среди мусульман других колоний, таких, как Индия, и более эффективно управлять разнообразными народами, объединенными лишь исламом. Даже созданный в 1924 г. при финансовой поддержке Хасана Нашаат-паши, который был управляющим королевского двора, комитет азхаритов по изучению вопросов халифата не смог повлиять на ход событий [23, с. 303]. Можно заключить, что недоверие иностранных улемов к главе Египта было вызвано постепенной секуляризацией государства, либо, что кажется более верным, полной политизацией религиозных процессов [21, с. 51]. Для многих исламских обществ религия и государство в то время представлялись исключительно разделенными, тогда как для Египта совмещение секуляризации с традицией, шариата с конституцией вошло практически в норму [8, с. 65].

Стремление к перестройке общества на прогрессивных началах и его обновлению неизбежно вызывает протест «охранителей» (или консерваторов), что выразилось не только в наследии шейха Риды. Так, в 20-е гг. наблюдался рост националистических модернистских тенденций, быстро распространялись западные нормы, европеизм. В 30-е годы вследствие роста ответного недовольства усилилось «охранительное» движение.

Ассоциация «Братья-мусульмане» и усиление консервативных идей

Упразднение халифата и неудача попыток его реставрации, секуляризация общественно-политического пространства под влиянием идей М. Камиля и С. Заглюля, а также продолжавшаяся европеизация культуры и социальной сферы привели к тому, что в 1930-е гг. в Египте усилилось охранительное, консервативное движение. В эту пору перешли от европеизма к консерватизму совершили такие западники, как Тауфик аль-Хаким, Мухаммед Хайкаль и Таха Хусейн, которые сравнительно недавно рассматривали европейскую культуру как «идеальную модель». Названные мыслители, несмотря на свою приверженность европейской цивилизации, осознали ограниченность её возможности воздействия на египетское общество, поскольку большая его часть продолжала придерживаться традиционных для Египта норм и представлений, трудно совместимых с европейским видением прогресса [6, с. 63].

Олицетворением «охранительной» тенденции стала ассоциация «Братья-мусульмане», созданная школьным учителем Хасаном аль-Банной в 1928 г. в городе Исмаилия. Ее появление стало реакцией средних и бедных слоев Египта на английское колониальное господство, а главное – на буржуазные преобразования в стране в духе европеизации. «Братьев-мусульман» отличали фундаментальная

религиозность, приверженность идеалу теократического исламского государства, идеализация докапиталистического общественного уклада. Первоначально концентрируясь на благотворительной и образовательной деятельности, организация приобретала некоторые политические черты. Несмотря на то, что такие западные концепции, как дарвинизм, феминизм и идеи французского Просвещения, вызывали отрицательную реакцию консервативных кругов во главе с королевским двором, они также не поддержали и исламских фундаменталистов [23, с. 296]. Тем не менее, уже в начале 1930-х гг. «Братья» превратились в полноценное политическое движение [24, с. 29]. Заимствуя ряд современных концепций (социальное равенство, сильная роль государства в экономике и благоприятное рабочее законодательство), Х. Аль-Банна отвергал секуляризацию, сопутствующую этим изменениям в западных обществах, провозглашая, что все эти реформы являются исламскими по духу и могут быть проведены надлежащим образом только при возвращении религиозных принципов в политику [18, с. 74–77].

В своей деятельности ассоциация делала упор на работу с молодежью, вербовала в свои ряды студентов, воспитывая их в духе исламских традиций. Отчасти именно опора на молодежь и студенческие настроения обеспечила успех организации [10, с. 46]. Кроме того, основатель ассоциации Хасан аль-Банна уделял особое место в исламе женщинам – фактически выраженные им идеи равноправия полов носили феминистический характер, но имели при этом религиозные основания и националистический оттенок (арабская женщина противопоставлялась женщине западной).

В целом, несмотря на популярность в определенных кругах, в упомянутый период исламские фундаменталисты в целом и «Братья-мусульмане» в частности не играли в 1930-е гг. основополагающей роли в общественно-политической жизни Египта. Таким образом, их фундаменталистское и традиционное понимание ислама не могло вернуть себе популярность на фоне модернистских концепций национализма, светской гражданственности и трактовки религии как морально-нравственной, но не политической базы общества.

Заключение

Период конца XIX – начала XX в. в Египте ознаменовал собой кризис традиционного исламского общества. Европейский колониализм, высветивший проблему преодоления отставания мусульманской цивилизации, привёл к появлению ряда концепций, менявших взгляд на ислам и снижавших его роль в общественно-политической жизни. Мыслители, первого поколения такие, как Дж. Аль-Афгани и М. Абдо, настаивали на рациональном толковании исламских канонов согласно требованиям духа времени, а также, что более примечательно, одними из первых в исламской истории отстаивали идею сосуществования исламской идентичности, выражавшейся в духовной связи всех мусульман мира, и светских государств, объединявших людей на территориальной и языковой, а не на религиозной основе. Реформаторы второй волны такие, как М. Камиль и С. Заглюль, отводили исламу место идеологического и морального подспорья в деле создания государств-наций, основанных на идеях европейского либерального национализма. Таким образом, ислам оказывался фактически удалён из сферы политики и государственного управления, что заложило основу светского понятия нации и гражданственности в Египте и на Ближнем Востоке в целом. Тем не менее, в конце исследуемого периода кризис традиционных исламских институтов был в определённой степени купирован ростом популярности фундаменталистской

ассоциации «Братьев-мусульман», предлагавшей совмещение социальных реформ и исламских принципов в политике и общественном устройстве.

Литература

1. *Абд ар-Разик, Али*. Аль-Ислам уа усуль аль-хукм. – Аль-Кахира: Дар аль-киتاب аль-мисри, 2010.
2. *Аль-Афгани, Джамаль ад-Дин*. Ар-радд ‘ала-з-зихрийин. – Аль-Кахира, 1903.
3. Ан-насс аль-камиль ли-дустур Мамлака Миср уа-с-Судан ли-сана 1923. – URL: <https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B...>
4. *Ар-Рафии, Абд ар-Рахман*. Мустафа Камиль: ба‘ис аль-харака аль-уатаниййа. – Аль-Кахира: Дар аль-ма‘ариф, 1984.
5. *Голдобин А.М.* Национально-освободительная борьба народа Египта, 1919–1936. – М.: Наука, 1989.
6. *Кириллина С.А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX – начало XX в.). – М.: Наука, 1989.
7. *Кошелев В.С.* Египет: уроки истории. Борьба против колониального господства и контрреволюции (1879–1981). – Минск, 1984.
8. *Левин З.И.* Ислам и национализм в странах зарубежного Востока: идейный аспект. – М.: Наука, 1988.
9. *Степанянец М.Т.* Ислам в философской и общественной жизни зарубежного Востока: XIX–XX вв. – М.: Наука, 1974.
10. *Abdalla A.* The student movement and national politics in Egypt, 1923–1973. – London: Al Sagi books, 1985.
11. *Abduh M.* Al-Islam wa'l-Nasraniyya. – Cairo, 1948. (Arabic.)
12. *Abduh M.* Risalat al-tawhid. – Cairo, 1943. (Arabic.)
13. *Al-Afghani Jamal al-Din, Abduh M.* Al-'Urwa al-wuthqa. – Beirut, 1910. (Arabic.)
14. *Ellis M.* King me: The political culture of monarchy in Interwar Egypt and Iraq. – University of Oxford, 2005.
15. *Hosein I.N.* The Caliphate, the Hejaz and the Saudi-Wahhabi Nation State. – NY: Masjid Dar al-Qur'an, 1997.
16. *Hourani A.* Arabic thought in the liberal age 1798–1939. – Cambridge University Press, 1983.
17. *Kamil M., Pacha M.* K. Égyptiens et Anglais. – Paris, 1906. (French.)
18. *Lia B., al Banna J.* The Society of the Muslim Brothers in Egypt: the rise of an Islamic mass movement, 1928–1942. – UK, Garnet, 1998.
19. *Qadri Qal'aji.* Sa'd Zaglul. – Beirut, 1948. (Arabic.)
20. *Shamsi A.* Egypt and the Right of nations. – Geneve: Imprimerie nationale, 1918.
21. *Souad T.A.* A religion, not a state. – Salt Lake city: University of Utah Press, 2009.
22. The Encyclopaedia of Islam // Ed. Gibb H.A.R. et al. 13 V. – Leiden: Brill, 1986.
23. *Vatikiotis P.J.* A History of Egypt. – Baltimore: The Johns Hopkins press, 1980.
24. *Vatikiotis P.J.* The Egyptian army in politics: Pattern for new nations? – Bloomington: Indiana university press, 1961.

References

1. 'Abd ar-Razik, 'Ali. *Al'-Islam ua usul' al'-khukm*. Al'-Kakhira. Dar al'-kitab al'-misri, 2010.
2. Al'-Afgani, Dzhamal' ad-Din. *Ar-radd 'ala-z-zikhriiin*. Al'-Kakhira, 1903.
3. *An-nass al'-kamil' li-dustur Mamlaka Misr ua-s-Sudan li-sana 1923*. URL: <https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B>

4. Ar-Rafi'i, 'Abd ar-Rakhman. *Mustafa Kamil': ba'is al'-kharaka al'-uataniia*. Al'-Kakhira. Dar al'-ma'arif, 1984.
5. Goldobin A.M. *Natsional'no-osvoboditel'naya bor'ba naroda Egipta, 1919-1936*. [National liberation struggle of the people of Egypt, 1919-1936] Moscow. Nauka, 1989.
6. Kirillina S.A. *Islam v obshchestvennoi zhizni Egipta (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)*. [Islam in the social life of Egypt (second half of XIX – beginning of XX century).] Moscow. Nauka, 1989.
7. Koshelev V.S. *Egipet: uroki istorii. Bor'ba protiv koloni-al'nogo gospodstva i kontrrevolyutsii (1879–1981)* [Egypt: the lessons of history. The struggle against colonial rule and counterrevolution (1879-1981)]. Minsk, 1984.
8. Levin Z.I. *Islam i natsionalizm v stranakh zarubezhnogo Vostoka: ideinyi aspekt* [Islam and nationalism in the countries of the foreign East: the ideological aspect.]. Moscow. Nauka, 1988.
9. Stepanyants M.T. *Islam v filosofskoi i obshchestvennoi zhizni zarubezhnogo Vostoka: XIX–XX vv.* [Islam in the philosophical and social life of the foreign East: XIX-XX centuries]. Moscow. Nauka, 1974.
10. Abdalla A. *The student movement and national politics in Egypt, 1923–1973*. London: Al Sagi books, 1985.
11. Abduh M. *Al-Islam wa'l-Nasraniyya*. Cairo, 1948. (In Arabic)
12. Abduh M. *Risalat al-tawhid*. Cairo, 1943. (In Arabic.)
13. Al-Afghani Jamal al-Din, Abduh M. *Al-'Urwa al-wuthqa*. Beirut, 1910. (In Arabic.)
14. Ellis M. *King me: The political culture of monarchy in Interwar Egypt and Iraq*. University of Oxford, 2005.
15. Hosein I.N. *The Caliphate, the Hejaz and the Saudi-Wahhabi Nation State*. NY. Masjid Dar al-Qur'an, 1997.
16. Hourani A. *Arabic thought in the liberal age 1798–1939*. Cambridge University Press, 1983.
17. Kamil M., Pacha M. K. *Égyptiens et Anglais*. Paris, 1906. (In French)
18. Lia B., al Banna J. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: the rise of an Islamic mass movement, 1928–1942*. UK, Garnet, 1998.
19. Qadri Qal'aji. *Sa'd Zaglul*. Beirut, 1948. (In Arabic)
20. Shamsi A. *Egypt and the Right of nations*. Geneve: Imprimerie nationale, 1918.
21. Souad T.A. *A religion, not a state*. Salt Lake City. University of Utah Press, 2009.
22. *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. Gibb H.A.R. et al. 13 V. Leiden. Brill, 1986.
23. Vatikiotis P.J. *A History of Egypt*. Baltimore. The Johns Hopkins press, 1980.
24. Vatikiotis P.J. *The Egyptian army in politics: Pattern for new nations?* Bloomington. Indiana university press, 1961.