

DOI: 10.21779/2077-8155-2020-11-3-100–112

УДК 32:316.4	101.1:316;	Содержание статьи	Информация о статье
<i>К.Г. Мальцев</i> ¹ <i>А.В. Мальцева</i> ² <i>Л.Л. Ломако</i> ³		Введение «Идеологические нарративы» (видение) «Горизонты истолкования» и разграничения Решения Заключение	Поступила в редакцию: 16.07.2020. Передана на рецензию: 22.07.2020. Получена рецензия: 13.08.2020. Принята в номер: 05.09.2020.

«Исламский дискурс» в современной западной политической философии: «парадоксы» толерантности

Белгородский государственный технологический университет им. В.Г. Шухова, г. Белгород; ravic69@mail.ru

Дискурс ислама в современной западной политической философии конструируется в горизонте «очевидностей» и решений, выяснение происхождения и сути которых является задачей философского истолкования. В статье анализируются три репрезентативных примера: интерпретация «идеологии ислама» в отношении к глобальному либеральному экономическому порядку (Д. Лал); «исламский терроризм» как разновидность ressentiment (С. Жижек); «исламский фундаментализм» в горизонте «глобальной империи» (М. Хардт, А. Негри). Устанавливается, что концептуальным каркасом всех трех дискурсов ислама является господствующая на Западе «экономическая парадигма» (Дж. Агамбен) политической философии. Либеральная новоевропейская форма последней проводит основополагающее различие между публичным и частным, предоставляя место свободным гражданским идентичностям на основе произвольного индивидуального выбора автономного субъекта и гомогенизируя социальную реальность до идеальной абсолютной анархии. Это возможно только на основе традиции секуляризации, имманентной для Запада и чуждой для ислама. В отношении любого «другого» применяются стратегии ассимиляции или уничтожения. Делается вывод о непригодности либеральных «инструментов» для установления и поддержания мира посредством политики разделения и мультикультурализма; указывается на теоретически возможные альтернативы «понятия политического».

Ключевые слова: *дискурс ислама, секуляризация, идентичность, «религиозный терроризм», гомогенизация.*

¹ *Константин Геннадьевич Мальцев* – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории и методологии науки Белгородского технологического университета им. В.Г. Шухова, г. Белгород, Российская Федерация.

² *Анна Викторовна Мальцева* – кандидат политических наук, доцент кафедры теории и методологии науки Белгородского технологического университета им. В.Г. Шухова, г. Белгород, Российская Федерация.

³ *Леонид Леонидович Ломако* – старший преподаватель кафедры теории и методологии науки Белгородского технологического университета им. В.Г. Шухова, г. Белгород, Российская Федерация.

DOI: 10.21779/2077-8155-2020-11-3-100–112

UDC 101.1:316; 32:316.4	Content of the article	Information about the article
<i>K.G. Maltsev</i> ⁴ <i>A.V. Maltseva</i> ⁵ <i>L.L. Lomako</i> ⁶	Introduction. "Ideological narratives" (visions) "Horizons of interpretation" and differentiation. Solutions. Conclusion.	Received: 16.07.2020. Submitted for review: 22.07.2020. Review received: 13.08.2020. Accepted for publication: 05.09.2020.

"Islamic Discourse" in Modern Western Political Philosophy: "Paradoxes" of Tolerance

V.G. Shukhov Belgorod State Technological University, Belgorod; pavic69@mail.ru

The discourse of Islam in modern Western political philosophy is constructed in the horizon of "evidence" and solutions, the clarification of the origin and essence of which is the task of philosophical interpretation. The article analyzes three representative examples: the interpretation of the "ideology of Islam" in relation to the global liberal economic order (D. Lal); "Islamic terrorism" as a kind of resentment (S. Žižek); "Islamic fundamentalism" in the horizon of the "global empire" (M. Hardt, A. Negri). It is established that the conceptual framework of all three discourses of Islam is the dominant Western "economic paradigm" (J. Agamben) of political philosophy. The liberal new European form of the latter makes a fundamental distinction between the public and the private, making room for free civic identities based on the arbitrary individual choice of an autonomous subject and homogenizing social reality into ideal absolute anarchy. This is possible only on the basis of the tradition of secularization, which is immanent in the West and alien to Islam. With regard to any "other", strategies of assimilation or destruction are applied. The conclusion is made about the unsuitability of liberal "instruments" for the establishment and maintenance of peace through the policy of separation and multiculturalism; theoretically possible alternatives to the "notion of the political" are indicated.

Keywords: *"Islamic discourse", secularization, identity, "religious terrorism", homogenization.*

Введение

Ислам всегда был одним из главных пунктов политической повестки западных демократий (а до этого – христианского Запада, или европейской системы государств). В последние 20 лет тематизация конституировалась, на первый взгляд, в

⁴ *Konstantin Gennadievich Maltsev* – Dr. Sc. (Philosophy), professor at the Department of Theory and Methodology of Science, V.G. Shukhov Belgorod State Technological University, Belgorod, Russian Federation.

⁵ *Anna Victorovna Maltseva* – Cand. Sc. (Politics), associate professor at the Department of Theory and Methodology of Science, V.G. Shukhov Belgorod State Technological University, Belgorod, Russian Federation.

⁶ *Leonid Leonidovich Lomako* – senior lecturer at the Department of Theory and Methodology of Science, V.G. Shukhov Belgorod State Technological University, Belgorod, Russian Federation.

3 основных дискурсах⁷: «классическом либеральном», «левоанархистском» и «леворадикальном» (мы считаем вполне обоснованным различие позиций, например, Хардта–Негри [16; 17] и С. Жижека [5], которые выбрали в качестве репрезентативных и в отношении предмета нашего познавательного интереса). Вместе с тем мы также полагаем, что сущностно это лишь разные аспекты одной фундаментальной установки западной политической философии, обычно возводимой к понятию «гражданина» (Руссо [11] – Кант [7]), или «лица» (Гегель [4]). Все три – разные варианты политики мультикультурализма. Политическая (и научная) проблема состоит в том, что никакая альтернатива здесь не только не наличествует, но даже не просматривается, а сомнений в успехе названной политики все больше и слишком многие уже спешат констатировать её крах. В этой ситуации права философии – *видеть* (настройка зрения), *проводить границы* (прерогатива исключительно только философии: М. Хайдеггер [13, с. 325–326]), *решать* – становятся почти легитимными⁸.

«Идеологические нарративы» (*видение*)

Итак, первое: что мы можем *увидеть*. Наиболее простым является либеральный дискурс, репрезентативно выстроенный Д. Лалом⁹. Суть его сводится к тому, что либеральный экономический порядок предполагает и *требует*: во-первых, безусловной экономической свободы, во-вторых, открытого доступа. Культурные и политические ценности, традиции и все прочее, что не охватывается либеральным пониманием свободы, – вполне безразлично, но только до тех пор, пока не препятствует функционированию глобального либерального порядка. На этом выстраивается его понимание ислама как идеологии. Казалось бы, единственной целью подобного дискурса является мир: его разделение материальных и культурных ценностей предполагает, что ценности культуры, права человека, демократия есть специфические западные ценности, укорененные в области «космологических» воззрений и имеющие конкретное историческое происхождение в условиях европейского мира. И они не могут быть «предметом экспорта» и никоим образом не должны насильно навязываться всем остальным. Лал настаивает на том, что если экономические и гражданские свободы есть то, что составляет суть либерализма и, таким образом, нового имперского порядка (они относятся к материальным ценностям), то демократия и права человека (вообще и в современной их

⁷ Консерваторы, или правые, нас в данном случае не особо интересуют, так как их выводы нисколько не основываются на интерпретации «культурных явлений» и «вне» философской тематизации проблемы; это же относится и к «религиозным фундаменталистам» всех направлений: философские инструменты и горизонты или нерелевантны, или встроены в совсем иные перспективы и контексты.

⁸ Для дискурса: *наглядность* и неоговариваемое право «хозяина» *произвольно* проводить границы и решать в соответствии с *политическим интересом*. Это выделяет основные «смысловые центры» и определяет структуру изложения в статье.

⁹ Д. Лал об этой своей работе пишет, что по «обстоятельствам удобства», «следуя советам рецензентов», он разделил одно исследование на две части, выделив «собственно экономику» в отдельную книгу и разделив (условно) «политическое» и «экономическое». Нам нет необходимости специально писать об экономическом: предмет нашего интереса нисколько не предполагает анализ классической либеральной теории, которую претендует восстановить Д. Лал в споре с господствующими ныне отклонениями, в горизонте которых формируется то, что сейчас называют либеральной политикой.

интерпретации особенно) специального к либерализму и к необходимым условиям мирового либерального порядка отношения не имеют. Однако, как всегда, суть – в подробностях. Лал определяет «два крупных региона, охваченных беспорядком» [8, с. 138], откуда следует ожидать возможных атак на мировой либеральный порядок: «во-первых, обширный регион, охватывающий исламский мир Ближнего Востока и Центральной Азии, и, во-вторых, Африканский континент» [8, с. 138–139].

Что касается Африки, то Лал полагает, что ее следует предоставить самой себе: навести там хотя бы относительный порядок не хватит сил ни у кого, главное – обеспечить безопасность в том смысле, чтобы африканские местные распри оставались локальными, и по возможности предоставить африканским странам доступ на мировой рынок. Относительно Ближнего Востока ситуация видится Лалу иначе: здесь сосредоточены запасы нефти, а для последовательного либерала это означает, что регион должен быть открыт для мировой экономики. Для этого предполагается в случае необходимости применять военную силу, вплоть до оккупации и прямого имперского правления. Ближний Восток также считается Лалом основным источником террористической опасности (в силу особенностей ислама). Это дополнительный аргумент для того, чтобы навести там порядок, стараясь не вмешиваться в местные социальные отношения: пусть туземцы продолжают выяснять отношения между собой и с Богом, лишь бы нефть регулярно поступала тем, кому она нужна. Особенность ислама определяется им как принципиальное неразличение материальных и космологических ценностей. Ученый предполагал, что «среди радикальных мусульман преобладают молодые люди из сельской местности и маленьких провинциальных городов, получившие естественнонаучное образование», а «экономика мусульманских стран растет недостаточно быстро, чтобы они могли получить ту работу, на которую им, по их мнению, дает право их образование» [8, с. 153]. Но, по словам самого Лала, это не подтвердилось. Объяснение этому он обнаруживает в выводах исследовательского проекта «Фундаментализм», проведенного Американской академией наук и искусств. Исламисты и другие религиозные фундаменталисты «стремятся определить, восстановить и укрепить основу личной и общинной идентичности, пошатнувшейся или разрушенной в результате изменений и кризисов, привнесенных современностью» [25, с. 620], и «все разновидности фундаментализма представляют собой продукт кризиса идентичности, вызванного модернизацией» [8, с. 153]. Но как интерпретировать этот кризис идентичности в данном случае? Речь здесь идет о неразрешимом, с точки зрения Лала, противоречии между полученным образованием и традиционной верой: разрешение дилеммы принятием двойной идентичности (обычный способ для западноевропейского частного человека-субъекта) здесь не срабатывает именно ввиду того, что вера сильна, и она определяет человека. По этому поводу Лал цитирует Рутвена, который сравнивал это с переживаниями Ницше и его современников, «когда смерть метафизического божества заставляла страдать самые чуткие умы Европы» [27, с. 126]. Следовательно, террористами, захватившими самолеты 11 сентября, двигала не «вера в будущее райское посмертие, а найденное ими окончательное разрешение глубоко трагичной личной ситуации. <...> Их финальный акт был жестом не исламского героизма, а ницшеанского отчаяния» [27, с. 132].

Лал задается вопросом: почему это «ницшеанское отчаяние» [8, с. 154], толкающее на путь терроризма, проявляется именно в исламской цивилизации, хотя проблема примирения традиции и современных веяний обнаруживается и у других цивилизаций? Ответ на этот вопрос он обнаруживает в вышеуказанных

исследованиях Американской академии наук и искусств: «в отличие от других цивилизаций, в исламе мечеть невозможно отделить от государства» (цит. Лал Д. по: [25, с. 640]). Специфичность ислама выводится автором из невозможности разделения частного и публичного, что приводит к двойственности представлений, «относящихся к каждой из этих сфер жизни» [8, с. 154]. Если же она «заключена в рамки политической системы, легитимизирующей светскую конституцию, то фундаменталистский императив, требующий законодательно утвердить свои личные верования и представления, неизбежно разряжается на политической арене» [8, с. 154]. В подтверждение своих доводов Д. Лал приводит слова Б. Льюиса о том, что «вопрос об отделении церкви от государства не возникает, потому что здесь просто не было церкви как автономного института, который можно было бы отделить» [24, с. 50]. Лал приходит к выводу, что «именно сам ислам является корнем проблем, не дающих мусульманскому миру приспособиться к современности» [8, с. 154–155].

То есть различия экономической, социальной и политической сфер, характерных для Европы и являющихся предметом особой заботы либеральной идеологии, в мусульманских обществах нет. Это создает серьезные проблемы для включения ближневосточных (прежде всего) стран в мировой порядок империи. Вряд ли можно надеяться на то, что со временем в процессе усвоения материальных ценностей и образования «все сгладится и уладится»: материальные ценности здесь неотделимы от космологических. Регион Ближнего Востока представляет особый интерес для мировой империи (не только в связи с запасами нефти), то есть, полагает Лал, решать проблему все равно придется. Проблема осложняется также тем, что «все искусственные государства, за исключением Египта, здесь так и не стали нациями, а раздраются враждующими племенными и религиозными группировками» [8, с. 167], притязания которых можно не учитывать.

Лал выразил надежду, что со временем материальные ценности будут приняты и в этом регионе. Важно, чтобы не были установлены ограничения в выборе формы правления при условии сохранения необходимых для глобальной экономики гражданских и экономических свобод. Он полагает, что «мусульманскую ярость» удастся смягчить лишь тогда, когда мусульмане «присоединятся к движению глобализации, поняв, что предполагаемая тем самым модернизация не требует вестернизации и потери собственной души» [8, с. 167]. Но это требует продолжительного времени, которого у имперского порядка в отношении этого региона (в отличие от Африки, как считает Лал) просто нет. Нужна политика, которая минимизировала бы все названные (и многочисленные неназванные) затруднения.

Поскольку главным спонсором и идейным вдохновителем джихада, как считает Лал, является династия Саудитов (с их последовательным идейным ваххабизмом), то следует пересмотреть политику США («договоренности Рузвельта») в отношении прежде всего Саудовского королевства. Препятствий со стороны других заинтересованных сторон, в числе которых называются некоторые потенциально великие державы, в установлении имперского порядка на Ближнем Востоке Лал не ожидает: «США могут не опасаться противодействия с этих направлений. Разумеется, предстоят дополнительные сделки и договоренности, но здесь нет настоящего конфликта интересов, который сделал бы возможным создание враждебной коалиции против США» [8, с. 168].

Вопрос совсем не в том, имеют ли отношение к истине (и если имеют – то какое) эти утверждения. Дискурс не имеет никакого отношения к истинности или ложности, речь идет только об интересах. Этот взгляд политически влиятелен и более

чем укоренен в западном массовом сознании и экспертном мнении. Характерно также и неперемное наличие ярлыка *фашизм*, что автоматически делегитимирует в глазах Запада *любое* явление за пределами его понимания. Таким образом, материальные ценности, выраженные как *интересы* и приведенные в гармоническое равновесие в мировом экономическом порядке (термин настолько естественный и распространенный в либеральной мысли, что Лал часто пользуется аббревиатурой МЭП), представляет собой концептуальный каркас, в горизонте которого производится «отнесение к ценности» и «оценка» *всех* остальных социальных и культурных феноменов, позволяющих отделить существенное и имеющее значение от частных. В этой перспективе ислам представляется и расценивается как идеология (и, может быть, культурно обусловленный стиль жизни) и определяется *политика, отделяющая* то, что полагается приемлемым и личным делом, от того, что сам Лал, как мы видели, называет «исламистским фашизмом»: «культурная политика» (суть которой была исчерпывающе определена и с большой иронией описана еще Хайдеггером [14; 15]).

«Радикальный левый освободительный» дискурс удобнее всего анализировать с опорой на работу С. Жижека «О насилии». Если последовательно выдерживать различие «отнесения к ценности» и «оценки», то, по существу, суть жижековского понимания *тождественна* тому, что мы находим у Лала. Жижек рассматривает капитализм «нейтральной матрицей социальных отношений» [5, с. 121], не привязанной к какой-либо культуре или укладу. Капитализм как «нейтральная экономико-символическая машина» [5, с. 121] становится с XIX века «универсальной логикой социального» глобально. На этой основе Жижек интерпретирует «исламский протест» (на языке Запада – «исламский терроризм») и определяет суть ислама как явления *современности* (это может показаться неожиданным и нуждается в истолковании)¹⁰.

Важнейшее здесь утверждение Жижека – в современности *невозможен* фундаментализм, и все, что выдает себя за него, в конечном счете может (и должно) быть редуцировано к «рессентименту»¹¹, в основе которого – уже состоявшееся признание и принятие западного превосходства как образа жизни, как способа конструирования идентичности, в конечном счете, как объективной логики социального современности¹². Жижек утверждает, что религиозная окрашенность есть именно это: поверхность, камуфляж, самообман. И в этом понимании она может

¹⁰ О понятии современности и его универсальном значении для *философского истолкования* всего, что есть (не только социальной реальности), см. в [10].

¹¹ Слово *рессентимент* многозначно и предполагает отсылку как к Ф. Ницше, впервые использовавшему это слово для определения «зависти слабого к сильному» (и именно в значении «зависти» его использует Жижек) и стремления многих свести «некоторых» к середине, так и к последующим *многозначным* толкованиям. Жижек пользуется этой многозначностью: «онтологические» (М. Хайдеггер [13]), этические (М. Шелер [18]) и даже социологические *истолкования* *одновременно* используются Жижеком. Такова особенность *дискурса* (наглядность и конститутивное значение «точки зрения») в сравнении с *понятием*.

¹² В частности, «религиозная окрашенность» терроризма, приведшая к появлению устойчивого словосочетания «исламский терроризм», свидетельствует прежде всего о недостатке идеологии (термин используется Жижеком со ссылкой на А. Бадью [22]; но, кажется, Жижек и вполне определенно – Бадью знали, что в современную европейскую философию это было впервые приведено М. Хайдеггером как «вводящее в метафизику» и обозначающее «отсутствие субъектности») действительности современного глобального и почти капиталистического общества/обществ.

быть объяснена так: «...раскол между первым и третьим мирами все чаще проходит по линии противостояния между долгой и сытой жизнью, полной материальных и культурных богатств, и посвящением своей жизни некоему трансцендентному делу» [5, с. 27]. И никто не может упрекнуть террористов в «субъективной неискренности», потому что смерть реальна и для них.

Универсальная логика капитализма уже сделала свое дело, разорвав жизненный мир, в т. ч. и мир ислама. Их фундаментализм, как настойчиво утверждает Жижек, не настоящий, а все самопожертвование и коллективизм – следствие именно ressentiment: субъективно они осмыслены и даже одухотворены, со стороны, с точки зрения либерального культурного европейца, – иррациональны и преступны, а на самом деле их следует интерпретировать как пресловутый ressentiment. «Но действительно ли террористы-фундаменталисты, христианские или мусульманские, являются фундаменталистами в собственном смысле слова? Действительно ли они верят?» – задаётся вопросами Жижек. Отличие от «настоящих фундаменталистов» состоит в том, по его мнению, что «псевдофундаменталисты глубоко озабочены, заинтригованы и зачарованы греховной жизнью неверующих... что в борьбе с греховным другим они борются со своими собственными соблазнами» [5, с. 70].

Жижеку неизвестно, конечно, не на самом деле, но методически иногда с религиозной точки зрения сам факт существования чего-либо может оцениваться верующим как богохульство. Как правило, встреча араба-джихадиста с либеральным европейцем до сих пор приключается на земле араба, и причем именно там, где есть нефть. Это если говорить не о духовном, а только о материальном. И только в ответ¹³ террорист совершает преступления на территории уже благополучной и либеральной Европы. Так это или не так – не важно, важно то, что террорист, как правило, видит это именно так.

Сам Жижек по поводу реакции на выступления мусульман против датских карикатур на Мухаммеда пишет, что это событие поставило европейца «перед антиномией толерантного разума: об этих карикатурах можно рассказать две противоположные истории, каждая из которых будет убедительной и вполне обоснованной» [5, с. 84]. «Недостаток убежденности в своей правоте» и зависть, скрываемая даже от самих себя, к европейским грехам есть тот концептуальный каркас, в который Жижек ставит проблему терроризма. Террор не основывается у него на убежденности в превосходстве и желании оградить свою идентичность от наступающей глобализации. Скорее, европейская снисходительная политкорректность провоцирует у них «ярость» и «ressentiment» [5, с. 70], и что, напротив, фундаменталисты «уже похожи на нас, что они в глубине души уже усвоили наши стандарты и оценивают себя по ним. Парадоксальным образом фундаменталистам недостает именно подлинно «расистской» убежденности в собственном превосходстве» [5, с. 70].

Неясно, почему вспышки насилия служат, по Жижеку, подтверждением недостатка убежденности: революционное, или божественное насилие [5; 16] свидетельством такого Жижек совсем не считает. Непонятно также, почему Жижек говорит, что реакция на публикацию карикатур связана с угрозой вере. Конечно, никто из демонстрантов так не считал, речь шла об оскорблении, и не человека, что вполне можно разрешить мирно, но гораздо большего, т. е. о преступлении, которое

¹³ Жижек, кажется, по отношению к терроризму как субъективному насилию методически выносит за скобки свое собственное суждение об ответном характере субъективного насилия.

должно быть наказано, а не об угрозе вере. При желании можно интерпретировать демонстрации как свидетельство миролюбия. Преступление было таково, что можно было ожидать «истребления редакции как бешеных собак» (в духе «спокойного ответа» Хомейни¹⁴), и это «проглотили бы»: Ирак тогда уже «стоял поперек горла», и на еще одну «гуманитарную интервенцию» никто бы не решился. Психоанализ тоже предоставляет множество возможностей для того, чтобы поработать не с террористами, а с их либеральными обличителями: материал богатейший.

Наконец, третья из выбранных нами репрезентативных позиций представлена в работах М. Хардта и А. Негри «Империя» [16] и «Множество: война и демократия в эпоху империи» [17]. Здесь главное то¹⁵, что современный имперский порядок в качестве своего перманентного состояния имеет войну. Война есть конститутив глобального имперского порядка. Враг есть преступник, политический враг именуется террористом. Война – своего рода полицейская операция, и война «справедливая» (в истолковании ее, близком к К. Шмитту [19], хотя на него авторы и не ссылаются). В наши дни термин *фундаментализм* в прессе зачастую редуцирует различия «социальных образований, объединяемых этим именем, и используется исключительно в отношении исламского фундаментализма» [16, с. 144]. Мы можем уклониться от специального рассмотрения *утопии* «абсолютной демократии множества». «Свободное конструирование» идентичностей, которое естественно, по Хардту–Негри, для нее, низводит любую веру и религию до культурной особенности. В этом они несколько *не отличаются* ни от Лала, ни от Жижека (с некоторыми оговорками относительно последнего).

Итак, перед нами интерпретация, основанная на определенном *видении*, причем таком, которое господствует, как мы сказали, как в массовом сознании, так и в экспертном сообществе.

«Горизонты истолкования» и разграничения

Основание для подобного *видения* – в *основополагающем* для западной политической философии *проведении границы* между публичным и частным и в безраздельном господстве *субъекта* (М. Хайдеггер [15]) как *лица* (Гегель [4]) в современности. Понятие разума универсально. Различия индивидов есть акциденции, и как таковые они не суть, но есть область частного как интересов (гражданское общество); лицо, напротив, разумно, всеобще, и есть разум (государство как единство). В этом смысле вера есть частное дело, а церковь отделена от государства. Традиция секуляризма определяет современность, но пока только европейскую. Капитал – универсальная логика социального, если спуститься с уровня метафизической абстракции к политической философии, но основой последней является первая. Х. Арндт [3] полагала, что собственно современность началась в тот

¹⁴ «В первые годы Иранской революции Хомейни в интервью для западной прессы говорил, что Иранская революция была самой человечной во всей истории: ни один человек не погиб от рук революционеров. Когда же удивленный журналист спросил о смертных казнях, освещавшихся в СМИ, Хомейни спокойно ответил: «Те, кого мы убили, были не людьми, а преступными собаками!» [5, с. 47].

¹⁵ Здесь можно ограничиться кратким замечанием об «исламском фундаментализме» как общем месте современного мейнстрима: религиозные, культурные и прочие особенности полагаются авторами не-сутью в отношении к социальному и экономическому: М. Хардт и А. Негри претендуют на то, что развивают *марксистскую позицию*, но это определение как «не-сутьи» является *принципиальным* и должно быть отмечено.

момент, когда после Американской революции произошло учреждение политического порядка без Абсолюта (т. е. без Бога). В этом смысле постоянная ссылка на различие Ф. Теннисом [12] общностей (органических, исторических, естественных, принудительных) и «общества» (основанного на свободном выборе) может быть *необязательной*: существенное было сказано до него. Таким образом, *граница* проходит между пониманием веры как частного дела и случайного, т. е. может быть даже исторически обусловленного, но выбора, и верой как судьбой (разумеется, в значении, которое придается судьбе в западной философской традиции). Тот, кто придерживается второго взгляда, и есть фундаменталист, то есть абсолютный другой (разумеется, это тоже определенный, то есть секулярный и западный, способ об этом *говорить*, и дискурс уже захватывает говорящего «таким способом»).

Относительно «абсолютного другого» в западной философии *как идеологии и мировоззрения*¹⁶ есть две стратегии: *ассимиляция* или *уничтожение* (лучше, конечно, элиминирование: так политкорректнее и толерантнее, и вообще, лучше «сюда не смотреть»). Первое предпочтительнее «по гуманитарным соображениям». Собственно говоря, когда мы характеризовали «репрезентативные дискурсы», мы *видели* и *политику разделения*, и интерпретацию как способ *ассимиляции*. Интерпретация в данном случае *по сути* сводится к *нейтрализации*: философское учение, мировоззрение, идеология, культурный феномен, стиль жизни (и противоположное: «фундаментализм», «исламистский фашизм», «этнорелигиозный терроризм»). Любая редукция здесь выполняет функцию нейтрализации (мы имеем дело с попыткой конструирования автономного субъекта как лица за рамками европейской традиции секуляризма). Толерантности к культурному многообразию *необходимо* предшествует секуляризация как «абсолютное исключение абсолюта» [3]. Непреодолимая *граница*: ислам *должен пониматься как культурное явление*, необходимое условие любой дискуссии, диалога, терпимости в соответствии с этим императивом. Парадокс толерантности, таким образом, это признание почти любого многообразия и свободного выбора, но *в жестких* и не подлежащих обсуждению¹⁷ границах.

Решения

Нам осталось определить характерные черты *политики разделения* как западного *решения* в отношении ислама. Приведем одно характерное рассуждение: для теоретика либеральной мысли Дж. Ролза является совершенно несомненным, что между сторонником ислама и кальвинистом в повседневном совместном существовании больше общего, чем того, что их разделяет [2]. Более того, это общее и есть самое главное, т. е. именно политическое, а фундаментальные истины (как и предмет веры, например) сюда, к политическому, не относятся. Анкерсмит, ссылаясь на Ролза, описывает такой консенсус как постепенно расширяющуюся область согласия: «Мы начинаем со «всеобъемлющих доктрин»... и анализируем

¹⁶ Современная философия, по Хайдеггеру, существует как мировоззрение или как схоластика [14, с. 497].

¹⁷ Три разных автора – Ю. Эльстер [21], Дж. Ролз [26] и Ф.Р. Анкерсмит [2] – единодушны в том, что при свободе обсуждения в процессе движения к консенсусу/компромиссу «базовый консенсус» (теперь это определенное современное понимание прав человека как автономного индивида, свободно выбирающего *любой набор* идентичностей при обязательной *гражданской лояльности*) обсуждению не подлежит.

практические возможности их мирного сосуществования; после чего мы используем найденный компонент общности как (1) основание для достижения дальнейшего соглашения и (2) как исходную позицию в рамках каждой из этих «всеобъемлющих доктрин» для убеждения ее приверженцев в том, что эту общность следует признать выражением политической справедливости» [2, с. 245]. Несомненность этого и есть основополагающее решение, принятое современной западной мыслью: философией, идеологией, мировоззрением. Те, которые отказываются считать это несомненным, переводятся в категорию «лишенных разума», то есть «нелюдей», которых можно либо «переубедить» (Ю. Хабермас [23]), либо изолировать и обезвредить («полицейская операция»): то есть на выбор: «сумасшедший» или «преступник» (в мягком варианте – дикарь, и миссия Запада – нести ему культуру). Суть мультикультурализма (политкорректности, толерантности) – не в признании бесконечного многообразия и различий. Суть в том, что все различия несущественны: выбор *веры* ставится в один ряд с, например, свободным выбором пола, сексуального партнера, стиля жизни, любимой марки стирального порошка. То есть она становится культурной особенностью, а любой выход за рамки и называется «фундаментализмом».

Следующий шаг – собственно политика разделения, «концепция», лежащая в основе «дискурса новой войны», признанная «новым словом» политической науки (Калдор М. [6]). «Полицейские силы» умиротворения (например, в Ираке) должны опираться в своих действиях на тех, кто отказался от естественной эксклюзивной идентичности в пользу инклюзивной гражданской, т. е. в отношении социума, относительно которого проводится умиротворение, – на маргиналов и преступников: только они есть основа легитимности. По Калдор, основа легитимного порядка, – предположение, что общечеловеческие ценности есть то общее, что гораздо важнее любого частного дела, прежде всего – веры как культурной особенности.

Заключение

Вообще в западной политической философии есть (формально) две традиции. Безраздельно господствует экономическая парадигма политического (Дж. Агамбен [1]), в горизонте которой конструируются анализируемые нами дискурсы; но есть еще и понятие политического К. Шмитта [20]. Важнейшее различие между ними (релевантное для понимания предмета нашего изложения) – признание/непризнание абсолютных границ (в терминологии Шмитта это «друг/враг», но, имея в виду устоявшееся и совершенно вздорное понимание «врага»¹⁸, можно говорить об абсолютно другом, т. к. в данном случае существенно *различие*). *Признание другого* возможно только на основе экзистенциального различения; признаваем, если опять воспользоваться словами Шмитта, только законный враг, и с ним можно заключать мир. Экономическая парадигма предполагает другое понимание: реальность (в данном случае социальная) как «абсолютный хаос», который является гомогенным (как нельзя лучше сочетается с гражданским обществом) и единство которого обеспечивается провиденциально – универсальной логикой (разум, капитал). Таким образом, по Шмитту, речь идет об экзистенциальном решении, а современность, по Хайдеггеру, «лишена возможности решения» (в либеральной парадигме места для

¹⁸ Враги – это «разные»; современная война, как утверждал Хайдеггер, больше не является «полемосом». «Одинаковые», однако, продолжают ожесточенно уничтожать друг друга, «полицейская операция» не может не быть перманентной и тотальной (Хардт–Негри это тоже видели).

решения нет: оно уже принято): *гомогенизация* как перманентный глобальный процесс – универсальный код либерального Запада; применительно к предмету статьи – «код истолкования» ислама в современной западной политической философии. В этой ситуации любые дискуссии (коммуникация Хабермаса, консенсус Ролза, компромисс Анкерсмита), толерантность и прочие инструменты либеральной политики могут быть бесполезны и даже *вредны* (ни мира, ни войны). Без всякого преувеличения (у философии не такой счет, как у политики) все определяется здесь успехом/неуспехом в деле интерпретации как нейтрализации. Но и с точки зрения политики, возможно, следует прислушаться к другому классическому, гораздо больше понимающему в политике, дискурсах и идеологиях, чем большинство современных: «Прежде, чем объединяться, и для того, чтобы объединиться, мы должны сначала решительно и определенно размежеваться» [9, с. 358].

Литература

1. Агамбен Дж. *Номос сасер. Суверенная власть и голая жизнь*. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
2. Анкерсмит Ф.Р. *Политическая репрезентация*. – М.: Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2012. – 288 с.
3. Арндт Ханна. *О революции*. – М.: Европа, 2011. – 464 с.
4. Гегель Г.В.Ф. *Сочинения: в 14 т. Т. VII. Философия права*. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. – 384 с.
5. Жижек С. *О насилии*. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
6. Калдор М. *Новые и старые войны: организованное насилие в глобальную эпоху*. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – 416 с.
7. Кант И. *К вечному миру // Иммануил Кант. Сочинения: в 6 т. Т. 6*. – М.: Мысль, 1966. – С. 257–310.
8. Лал Д. *Похвала империи: Глобализация и порядок*. – М.: Новое издательство, 2010. – 364 с.
9. Ленин В.И. *Заявление редакции «Искры» // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 4*. – М.: Политиздат, 1967. – С. 354–360.
10. Мальцев К.Г., Мальцева А.В., Ломако Л.Л. *Понятие политического и «мировой беспорядок»: перспективы согласия, войны и глобального имперского порядка*. – Белгород: Изд-во БГТУ им. В.Г. Шухова, 2020. – 914 с.
11. Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре*. – М.: Государственное социально-экономическое изд-во (Соцэкгиз), 1938. – 124 с.
12. Тённис Ф. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии*. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 452 с.
13. Хайдеггер М. *Ницше: в 2 т.* – СПб.: Владимир Даль, Т. 1 – 2006. – 608 с.; Т. 2 – 2007. – 464 с.
14. Хайдеггер М. *Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938)*. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 584 с.
15. Хайдеггер М. *Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939)*. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. – 528 с.
16. Хардт М., Негри А. *Империя*. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.
17. Хардт М., Негри А. *Множество: война и демократия в эпоху империи*. – М.: Культурная революция, 2006. – 559 с.
18. Шелер М. *Ресентимент в структуре моралей*. – СПб.: Наука; Университетская книга, 1999. – 233 с.

19. Шмидт К. Номос Земли в праве народов *Jus publicum Europaeum*. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 669 с.
20. Шмидт К. Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016. – С. 280–408.
21. Эльстер Ю. Кислый виноград: Исследование провалов рациональности. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. – 296 с.
22. Badiou Alain. *Logiques des mondes. L'Etre et l'Événement*, 2. – Paris: Editions du Seuil, 2006. – 638 p.
23. Habermas Jürgen. *Theory of Communicative Action*, Vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* / Translated by Thomas A. McCarthy. – Boston, Mass.: Beacon Press, 1987. – 463 p.
24. Lewis B. *Muslims, Christians, and Jews: The Dream of Co-existence* // *New York Review of Books*. – 1992. – Vol. 39, № 6 / [Электронный ресурс] – *New York Review of Books* – Режим доступа: <https://www.nybooks.com/articles/1992/03/26/muslims-christians-and-jews-the-dream-of-coexisten/>
25. Marty M.E., Appelby R.S. *Fundamentalisms and the State*. – Chicago: University of Chicago, 1993. – 676 p.
26. Rowls J. *Political Liberalism*. – New York: Columbia university press, 1996. – 525 p.
27. Ruthven M. *A Fury for God*. – London: Granta Books, 2002. – 324 p.

References

1. Agamben, Jorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Moscow. Europe Publishing House, 2011. 256 pp. (in Russian)
2. Ankersmit F.R. *Political Representation*. Moscow. Higher School of Economics Publishing House, 2012. 288 pp. (in Russian)
3. Arendt, Hannah. *On Revolution*. Moscow. Europe, 2011. 464 pp. (in Russian)
4. Hegel G.W.F. *Works in 14 vol. Vol. 7. Elements of the Philosophy of Right*. Moscow; Leningrad. Sotsekgiz, 1934. 384 pp. (in Russian)
5. Zizek S. *On Violence*. Moscow. Europe Publishing House, 2010. 184 pp. (in Russian)
6. Kaldor M. *New & Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Moscow: Gaidar Institute Publishing House, 2015. 416 pp. (in Russian)
7. Kant I. *To the Perpetual Peace / Immanuel Kant. Essays: in 6 vol. Vol. 6*. Moscow. "Thought", 1966. Pp. 257–310. (in Russian)
8. Lal D. *In Praise of Empires: Globalization and Order*. Moscow. New Publishing House, 2010. 364 pp. (in Russian)
9. Lenin V.I. *Statement of "Iskra" Editors / Lenin V.I. Complete Works. V. 4*. Moscow. Politizdat, 1967. Pp. 354–360. (in Russian)
10. Maltsev K.G. *The Concept of "the Political" and "the World Disorder": the Prospects for Consent, War and the Global Imperial Order* / by K.G. Maltsev, V.A. Maltsev, L.L. Lomako. Belgorod. Publishing House of V.G. Shukhov BSTU, 2020. 914 pp. (in Russian)
11. Rousseau J.J. *The Social Contract*. Moscow. State Socio-Economic Publishing House (Sotsekgiz), 1938. 124 pp. (in Russian)
12. Tönnies, Ferdinand. *Community and Society. The Basic Concepts of Pure Sociology*. St. Petersburg. Vladimir Dal, 2002. 452 p. (in Russian)
13. Heidegger M. *Nietzsche*. In 2 volumes. St. Petersburg: Vladimir Dal, Vol. 1. 2006. 608 pp.; Vol. 2. 2007. 464 pp. (in Russian)

14. Heidegger M. *Reflections II–VI (Black Notebooks 1931–1938)*. Moscow. Gaidar Institute Publishing House, 2016. 584 pp. (in Russian)
15. Heidegger M. *Reflections VII–XI (Black Notebooks 1938–1939)*. Moscow. Gaidar Institute Publishing House, 2018. 528 pp. (in Russian)
16. Hardt M. Negri A. *Imperia*. Moscow. Praxis, 2004. 440 pp.
17. Hardt M. Negri A. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Moscow. Cultural Revolution, 2006. 559 pp. (in Russian)
18. Scheler M. *Ressentiment in the Hierarchy of Value Modalities*. St. Petersburg. Science; University Book, 1999. 233 pp. (in Russian)
19. Schmitt C. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. St. Petersburg. Vladimir Dal, 2008. 669 pp. (in Russian)
20. Schmitt C. *The Concept of the Political*. St. Petersburg. Nauka, 2016. Pp. 280–408 (in Russian)
21. Elster, Yon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Moscow. Gaidar Institute Publishing House, 2018. 296 pp. (in Russian)
22. Badiou Alain. *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement, 2*. Paris. Editions du Seuil, 2006. 638 pp.
23. Habermas Jürgen. *Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Translated by Thomas A. McCarthy*. Boston, Mass. Beacon Press, 1987. 463 pp.
24. Lewis V. Muslims, Christians, and Jews: The Dream of Co-existence. *New York Review of Books*. 1992. Vol. 39, № 6. – Available at: <https://www.nybooks.com/articles/1992/03/26/muslims-christians-and-jews-the-dream-of-coexisten/>
25. Marty M.E., Appelby R.S. *Fundamentalisms and the State*. – Chicago: University of Chicago, 1993. – 676 pp.
26. Rawls J. *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press, 1996. 525 pp.
27. Ruthven M. *A Fury for God*. London: Granta Books, 2002. 324 pp.