



ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ
ISLAM IN THE MODERN WORLD
© Исламоведение, 2015
Том 6. № 2 (24)

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ
ISSN 2077-8155 (print)
ISSN 2411-0302 (on-line)
Онлайн-доступ к журналу:
<http://islam.dgu.ru>

УДК 297.1:141; 176

С.И. Чудинов

Информация о статье:

Поступила в редакцию: 14.03.2015
Передана на рецензию: 16.03.2015
Получена рецензия: 20.04.2015
Принята в номер: 25.04.2015

**Антимодернистская ориентация в идеологических системах
современной исламской мысли: от онтологизации этничности до ресакрализации
государственности¹**

*Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики (г. Ново-
сибирск); personally@ngs.ru*

В статье рассматривается несколько примеров антимодернистских идеологических систем в исламской мысли XX–XXI вв., сформировавшихся в качестве ответа на последствия модернизации мусульманского Востока. Актуальность данной проблематики заключается в прояснении оснований исламского социокультурного самосознания в условиях господства и постепенного внутреннего перерождения западного модерна. Методологической основой исследования модернизации стал рискологический подход (концепция общества риска).

В результате проведенного исследования выяснено, что линия противостояния между влиянием западного модерна и исламским антимодернизмом пролегает по оси «секуляризации (профанизации) – ресакрализации социума». Различие среди антимодернистских исламских учений пролегает в выборе социальных опор предлагаемых моделей возрождения самобытного социума – этничности или же государственности, при практически неизменной роли религиозного фактора.

Ключевые слова: *антимодернизм в исламе, этничность и религия, секуляризация и ресакрализация общества и государства, религиозный фундаментализм*

A few examples of antimodernistic ideological systems in Islamic thought in the 20th – 21st centuries that formed as a response to the consequences of the Muslim East modernization are considered. The topicality of the issue consists in clarifying the foundation of Islamic socio-cultural identity foundation under the rule and gradual inner degeneration of western modernity. The methodological basis for the research of modernization is the riskological approach (the concept of risk society). It has been established that the line of confrontation between the influence of western modernism and Islamic anti-modernism lies on the "secularisation (prophanization) - resacralization of society" axis. Antimodernist Islamic teachings differ in their choice of social mainstay for the suggested patterns for the original society revival – either ethnicity or nationhood, with the role of the religious factor practically unchanged.

Keywords: *antimodernism in Islam, ethnicity and religion, secularization and resacralization of society and state, religious fundamentalism*

¹ Статья подготовлена в рамках гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых (МК-530.2014.6).

Введение

Критику и попытки идеологического обоснования путей преодоления модерна (и его поздней стадии развития в виде общества риска) как структурирующей основы современного социума через возврат институтов традиционной культуры мы можем обнаружить в рамках совершенно различных идеологических систем. Протест вызывает не только техногенная организация жизни социума, нарушение глобального экологического баланса, но и светский фундамент государства и общества, построенный на усеченных прагматических ценностях.

В лоне исламской культуры с начала XX в. сложилась целая палитра реакций на влияние модерна и его перерождение на современном этапе в «другой модерн», общество риска (У. Бек) [1]. В нашем исследовании мы остановимся на некоторых из идеологически отрефлексированных ответов на модернизацию, связанных с различными проектами ресакрализации социума как способа его спасения от недугов общества классического модерна и последствий усугубления некоторых из его гносеологических и ценностных предпосылок. При этом нами будут выделены и рассмотрены две характерные тенденции в анализируемых идеологиях. Одна из них сводится к нахождению в религии (Единобожии), метафизически прочной опоры социуму в сочетании ее с этничностью как первичной, естественной и даже сакральной основой социального бытия человека.

Второй идеологический и радикальный ответ на систему модерна и процесс модернизации фундирован в идее легитимированной религиозным законом государственности, которая не только не обязательна, но даже становится излишней согласно первого рода теориям, тяготеющим к модели родоплеменного «анархизма». Здесь ресакрализация и приобретение обществом онтологической стабильности мыслится как восстановление религиозно легитимированной государственности – унифицирующего и четко структурированного гражданского порядка, соответствующего кораническим установлениям.

Теория общества риска и ее трактовка модернизации

Основоположник теории глобального общества риска У. Бек характеризует современный социум в качестве системы, которая от производства благ (товаров и услуг) перешла к преимущественному производству рисков – непрогнозируемых, неконтролируемых и опасных последствий технологического развития цивилизации [1, с. 21]. Если риски были присущи и ранее индустриальному обществу, они не были столь распространенными и всеохватными, столь интенсивными и масштабными. Поэтому дальнейшее производство благ цивилизации стало сопровождаться зачастую совершенно непредсказуемыми побочными последствиями. Развитые капиталистические страны Запада неожиданным образом очутились в ситуации конца «государства благоденствия», где основной проблемой считалась бедность и справедливое распределение материальных и социальных благ.

У. Бек разделяет модерн и индустриальный тип общества, отмечая наметившийся между ними антагонизм [1, с. 10]. Модерн как проект и система социокультурных координат индустриального общества «эволюционирует» в том направлении, которое приводит к выводу индустриального общества с исторической сцены, трансформации его ценностных и бытийных основ: от верящего в незыблемые естественные основания (разум и неизменные законы природы) до разуверившегося во всем (истинности как таковой вообще), от убежденного в необходимости строгой организованности и гармонии в социуме до разуверившегося в принципиальной возможности оной.

Трансформация модерна произошла в силу актуализации его скрытых потенциалов. Внутреннюю логику гносеологической трансформации модернизации прекрасно объясняет Э. Гидденс. Он показывает, что проект Просвещения, легший в основу модерна, способен обратиться в свою противоположность. Рацио, на который уповали просветители, полностью освобожденный от всяческих догм и социокультурных ограничений, превращается

в последовательный скепсис [12, с. 39, 46]. Поскольку предметом переопределения своих оснований и объектом изменений становится сама модернизация, это явление получило название рефлексивной модернизации (reflexive modernization).

Внутреннее перерождение проекта модерна приводит к типу социума, во многом обратному по своему устройению индустриальному обществу, которое, исходя из культурологической перспективы, обычно именуется постмодерном (что означает отказ от культурного проекта просвещения и веры в любые трансцендентальные ценности).

Теория общества риска показывает внутреннюю взаимосвязь между двумя этапами социального развития и отказывается признавать исчезновение модерна, модерн остался, изменив самого себя. Кстати, поэтому часто, хотя и не всегда, теоретики данной парадигмы предпочитают именовать современный социум поздним модерном вместо понятия «постмодерн» (или постиндустриальное общество).

Общество риска представляет распад системы модерна и системы социума в целом, эпоху крайней неопределенности и нестабильности социального бытия. В ценностном аспекте – это общество, где человек подавлен чувством недемаркированной свободы и соответственно крайней зыбкости бытия, а также порой болезненной ответственности за неверные решения, которые принимаются без какого-либо путеводителя. В более ранние эпохи в виде последнего могли выступать религиозный закон, этическая система или политическая идеология.

Антимодернизм может восприниматься как достаточно широкое понятие. В частности, Бек обозначает им те общественные тенденции, которые выражают критическое отношение к науке и технике (их господствующей роли), идее прогресса. Он считает их вполне логичным следствием и «выражением последовательного развития» модерна «за пределы индустриального общества» [1, с. 11–12], т. е. внутренним перерождением модернизации, обращением в свою противоположность. Следует оговориться, что под антимодернистским течением мы будем подразумевать в дальнейшем тот сегмент критической мысли, которая нацелена на демонтаж модернистских ценностных и социальных структур и возрождение институтов (частично размытых, или же в значительной степени утраченных) предмодернистского общества. В первую очередь, это имеет отношение к метафизической перспективе общественного сознания, структурирующей и иерархизирующей бытие в мировоприятии общества традиционного. Элементы антимодернизма можно обнаружить в традиционном исламе, но более широко он представлен в различных неортодоксальных и нетрадиционных идеологических системах, предлагающих новую интерпретацию исламского вероучения в свете ответа на цивилизационный вызов со стороны западной модернизации и порожденных ею фундаментальных социальных и культурных проблем.

Ресакрализация социума через онтологизацию этничности в Третьей мировой теории

Первая из идеологических доктрин, которую мы рассмотрим как пример антимодернистского учения в рамках координат исламского мировоззрения – это Третья мировая теория, изложенная в «Зеленой Книге» Муаммара Каддафи [4], одного из наиболее влиятельных и неординарных лидеров арабского мира XX – начала XXI в. Идеологическое учение вождя ливийской революции с некоторой условностью можно назвать антимодернистским, поскольку оно сочетает в себе как элементы модернизма (некоторые ценностные установки и лозунги европейской культуры эпохи модерна, такие как секулярность), так и попытку его критического переосмысления и отрицания.

Третья мировая теория создавалась во времена всемирного противостояния идеологий капитализма и коммунизма как альтернативная им обеим политическая идеология. Лейтмотивом всего сочинения и его точкой отсчета стала критика западной идеи демокра-

тии, сложившейся в эпоху модерна. Критикуя систему парламентской демократии в любых ее вариациях, Каддафи обличает ее как диктатуру отдельных личностей, партий, классов, кланов, которые добиваются власти и реализуют свои партикулярные интересы. Любое представительство власти от лица народа, по мысли вождя ливийской революции, не отражает подлинные интересы народа, но вырождается в обман и борьбу за власть.

С. Гафуров указывает на крайнюю близость взглядов Каддафи учению классика русского анархиста П.А. Кропоткина, в частности, в представлении о народе как «недифференцируемой субстанции»: «Оба они используют концепцию недифференцированных по классам, социальным стратам, этническим, конфессиональным и профессиональным признакам народных масс, которые являются движущимися силами социальных революций» [2]. Можно предположить, что общий идейный источник для двух теорий восходит к учению Руссо о неделимости народного суверенитета и принципе прямой демократии.

«Партия представляет часть народа, между тем как суверенитет народа неделим» – это центральный лозунг «Зеленой Книги» [4, с. 17] звучит как точное следование идеям Руссо. В итоге единственная и действительно справедливая форма демократии изображается как прямое народное правление (через народные комитеты и народные конгрессы на местах и Всеобщий народный конгресс), минуя любые посреднические «орудия управления» (такие как партии, классы, органы исполнительной власти и пр.). Такой политический порядок считает излишними и вредными любые государственные структуры, и в этом смысле может считаться анархическим¹.

Во всех вышеизложенных положениях идеолог постколониального исламского мира выглядит как секулярный модернист. Этот вывод усиливает восприятие им «нации» как предельной общественной единицы, которая может органично облекаться в единые и устойчивые политические формы. Однако при дальнейшем рассмотрении мы обнаруживаем новые детали, существенно меняющие общую картину. В отличие от интеллектуальной традиции модерна и теоретиков европейского (атеистического) анархизма, которым он близок, Каддафи вводит два новых измерения в свой идеал социально-политического устройства – факторы этничности и религии.

В первой части «Зеленой книги» отдельно разбирается вопрос о «Законе общества». Говоря о социально-правовых установлениях, через философско-правовую проблематику автор, по сути, выходит на проблему онтологических оснований социума и государства. Он разделяет закон искусственный, созданный людьми через учреждение конституции и выработку права в результате деятельности парламента, и закон естественный, соответствующий изначальной и единой человеческой сущности. Первый – релятивен и конъюнктурен, второй – вечен и органичен человеческой природе. «Закон общества не нуждается в составлении и выработке. Значение Закона заключается в том, что только он может определить, что – истина, а что – ложь, что верно и что нет, и каковы права и обязанности членов общества» [4, с. 29]. Под законом подразумевается двойное основание любого социума – «подлинным Законом общества является либо обычай, либо религия» [4, с. 28]. Между этими двумя компонентами, как правило, происходит контаминация, «религия включает в себя обычай», который есть «выражение естественной жизни народов» [4, с. 30].

Каддафи активно использует понятие нации, чрезвычайно значимое для модернистского дискурса, но вкладывает в него смысл этнической общности. В «Зеленой книге» под

¹ Единственным исключением из этого закона по мысли Каддафи может быть национальное государство, возникшее на базе общего «национального самосознания» – «единственная политическая форма, соответствующая естественному общественному образованию». Более того, такое государство «может существовать вечно», если только не будет разрушено извне, со стороны другой нации, или же не развалится изнутри из-за внутренних межплеменных, межклановых и межсемейных противоречий [4, с. 70–73].

нацией подразумевается не единая гражданская общность, очерченная политическими границами, а разросшаяся семья. Нация складывается из племен, которые формируются из объединения семей. Двумя скрепами национальной общности называются общественный фактор в виде национального самосознания и единая религия. Национальное самосознание уподобляется силе притяжения в мире неживой природы и небесных тел [4, с. 63]. Национальное самосознание в трактовке идеолога Третьей мировой теории становится отражением онтологического единства этносоциума и биогенетического субстрата этого единства.

Итак, этноконфессиональный синкретический комплекс культуры народа как исторической и биогенетической общности выражает собой онтологические, сущностные начала экзистенции данного социума в историческом континууме. Первый компонент этого комплекса, обычай, трактуется как социально-культурные установления, как бы развертывающиеся из коллективной субстанции общества в его исторической динамике. Эксплицируя социально-философские установки мыслителя, следует заметить, что социокультурные традиции народа воспринимаются в значительной степени автономными в отношении исторического контекста: они не являются созданием человеческого ума, или результатом коллективной каждодневной практики и социального опыта, хотя и несут на себе отпечаток и того, и другого. Социальные нормы рода – выражение атрибутивных свойств этноса, неотчуждаемых и неизменяемых.

Второй компонент – религия, оценивается как исторически более поздняя традиция, вбирающая в себя и обрамляющая этнокультурные традиции. И обычай, и религия воспринимается преимущественно аксиологически, как система нравственных ценностей, выражающих и оберегающих онтологическую свободу человека от своеволия других людей, социальных групп с корыстными интересами и произвольными установлениями искусственного законодательства.

Этноконфессиональный ценностный фундамент общества объявляется священным. Поскольку обычаю и религии придается характер абсолютности, они становятся именно тем ценностно-нормативным стержнем, который соединяет социум с онтологическими предпосылками его жизни и устойчивости. Онтология же приобретает теологический характер, включенность в явно непроговариваемый контекст мусульманской монотеистической метафизики.

Анархический идеал народной демократии Каддафи можно оценить в качестве политической теории, в которой отразились самобытные черты арабского этнического менталитета. Этнические формы структурирования и эволюции социума отражают отблеск священного, поскольку соответствуют наиболее полно естественному изначальному порядку природы и способны вместить в себя и быть воплощением абсолютных ценностей, институционализирующихся в виде обычаев и религиозного закона. Сакрализация этничности в данном случае есть выражение ментальности привычного уклада человека арабского Востока, причастного к живой традиции родоплеменной культуры.

Родовой анархизм в интерпретации исламской модели общества

Х.-А. Нухаева

Другой пример антимодернистской теории, провозглашающей лозунг отхода от стандартов модернизированного общества к архаизации и «родовому анархизму» – это учение самобытного северокавказского идеолога Х.-А. Нухаева, которое он сам именует трайбализмом. Так же, как Третья мировая теория Каддафи, учение Нухаева во многом воплощает в себе особенности ментальности и национального духа своего этноса (в данном случае чеченского народа), также в значительной степени сохранившего свой родоплеменной уклад в современном мире. Идеология трайбализма нацелена на переосмысление этнического идеала социально-политического устройства чеченского общества и поиска ре-

шения разрыва гордиевого узла противоречий между Россией и Чечней. Значимое место в ней отводится теоретическому осмыслению принципов устройства традиционного общества, подвергаемых эрозии со стороны светской культуры и исламистскому политическому проекту (который представлен исламистской нелегальной оппозицией и террористическим подпольем).

Негативные формы влияния массовой прозападной культуры и неудачи построения демократического режима в Чеченской Республике Нухаев относит на счет порочности самого ценностного ядра атлантической цивилизации, сформировавшейся в эпоху модерна. В этом пункте он следует теории неоевразийства и даже предлагает ее новую версию, согласно которой две геополитические детерминанты, формирующие цивилизации – «вода» и «суша», дополняются третьей – «горы» [8].

Горы в учении Нухаева становятся метафорой абсолютных сакральных ценностей, которые невозможно во что-то конвертировать, поскольку они принадлежат сфере метафизики. Горы своим пространственным расположением символизируют высший уровень бытия и высший уровень ценностей, которые связывают мир земной с миром небесным. Цивилизации, формирующиеся на суше, материковом пространстве, привязаны к «основным» ценностям (земли, природные ресурсы, полезные ископаемые и др.), которые конвертируются, но медленно. Море – олицетворение цивилизации, построенной на обращении ликвидных ценностей (финансовый капитал, ценные бумаги, технократические кадры и др.), быстро конвертируемых и все более приобретающих виртуальный характер (сверхликвидный). Горный и морской образы общественной жизни именуются антиподами, а равнинный образ жизни – «распутьем между этими антиподами» [8].

Запад в историософии Нухаева олицетворяет собой атлантическую эсхатологию – возможный и близкий конец человечества в виде второго, уже «виртуального потопа», а именно, затопления мира потоком губительных сверхликвидных ценностей цивилизации «морья». Только патриархальный Кавказ, оплот метафизических, принципиально неконвертируемых ценностей исламского Единобожия, в союзе с Россией, частично сохранившей традиционные ценности «равнинной» культуры (в форме православного христианства), способен противостоять западной культурной и геополитической экспансии.

Выражая протест против нивелирующего воздействия всемирно распространяющейся техногенной капиталистической цивилизации на локальные этнические и национальные культуры, самобытный идеолог Северного Кавказа видит выход из «тупика» мирового социального развития в возврате от «цивилизации» к «варварству» (термины используются в классическом значении антропологии XIX в.). Этот лозунг не просто рассчитан на эпатирующей «цивилизованную» публику эффект, он несет значение радикального разрыва с модернизацией и ее последствиями в пользу возвращения к природно-сообразному социальному порядку и традиционной культуре премодерна.

Вместе со всеми современными формами жизни, производными от модерна, идеология трайбализма, так же, как и Третья мировая теория, в своем отрицании социально-политической модели модерна в итоге приходит к отрицанию государства как такового. Красной нитью через всю теорию, изложенную в сочинении «Ведено или Вашингтон? Россия на перепутье между варварством и цивилизацией» и других ключевых сочинениях Нухаева, проходит идея о несовместимости государственного гражданского устройства общества с реализацией абсолютных сакральных ценностей. Везде, где Нухаев говорит о различии в системах ценностей и образе жизни человека «морья», «суши» и «гор», он подчеркивает, что только для человека талассократической цивилизации статус «гражданин» органичен, поскольку он не мыслит своего существования без государства, которое становится необходимым в условиях царства принципа индивидуализма и атомизированного социального существования индивидов. Для равнинного «мужика» государство может

быть «полезно» (как гарант безопасного передвижения между деревней и городом, и соответственно, торговли с городом и пр.), а для человека «гор» государственность совсем чужда. Государственность и цивилизация в смысле городского гражданского унифицирующего порядка, построенного на принуждении и отношениях, опосредованных писанным законом и документацией («бумагой»), по своей природе враждебны естественному состоянию человеческого общества, объединенного кровнородственной связью, установленной свыше самим Богом. Коран говорит: «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас родами и народами...» (Коран, 49:13) [8].

Таким образом, во-первых, государство оценивается как искусственное образование, построенное на принуждении и унифицированном социальном порядке, где люди теряют непосредственные межличностные и родственные связи, поэтому «прогресс государства есть регресс нации» [8]. При этом понятие нации отождествляется с понятием этноса, начальными естественными формами родоплеменной социальности. Во-вторых, у государства отбирается легитимность в рамках мусульманской теологии.

Нухаев, критикуя исламистский идеал всемирного халифата за этатизм, дает оригинальную трактовку политического аспекта ислама. С помощью коранических изречений он пытается показать, что ислам освящает родоплеменной строй, но отвергает государство, которое всегда разрушает естественные кровнородственные связи. Если исламские фундаменталисты отвергают модель современного светского государства (вне зависимости от конкретного типа социально-политического устройства, будь то либеральная, социал-демократическая, социалистическая или любая другая модель) по причине отсутствия сакральной легитимации такого порядка («...А кто не судит по тому, что низвел Аллах, то это – неверные...», Коран 5:44), Нухаев идет дальше и объявляет, что любое государство имеет секулярную сущность.

Аргумент фундаментализма в отношении светского государства Нухаев обращает в сторону государственности вообще. Кровнородственная община – это первозданный естественный социальный порядок, сотворенный Аллахом, тогда как государство – это противоестественный принудительный порядок, изобретенный человеком. Более того, он объявляет его харамом, т. е. запрещенным институтом по исламскому закону! [8].

Принимая идею анархизма как верную, Нухаев отвергает ее леворадикальную трактовку (М. Бакунин и др.), поскольку она, по его мнению, следуя принципу индивидуализма, ведет к спонтанной хаотизации социальной жизни и неизбежному возрождению этатизма как тоски по прочному порядку. Безгосударственное состояние общества возможно только на основе кровнородственной системы взаимосвязей, иерархии, построенной на порядке родства и потестарной власти старейшин. Только такая социальная система может быть саморегулирующейся и самодостаточной. Отсюда анархизм Нухаева можно именовать родовым анархизмом.

Помимо этого в интерпретации сущности государственности имеется этико-правовой аспект: государство построено на релятивных, изменчивых человеческих законах, которые неспособны вместить в себя полноту нравственной истины и справедливости. В данном случае несовершенства секулярного государства с представительной формой демократии распространяются на любую государственность. Только родоплеменной строй, соответствующий изначальной природе человека, способен воплотить в себе Божественную справедливость и Божественное правосудие. Первое воплощается через сам этнический уклад общественной жизни: «этносоциальная организация есть отражение религии, ее воплощение в форме и принципах общественной жизни» [9]. Второе, в частности, реализуется через этико-правовой принцип талиона и обычай кровной мести, которые идеолог трайбализма оценивает как эффективные регуляторы межгрупповых отношений.

Для Каддафи и Нухаева религиозный закон и справедливость, данные Богом, наилучшим образом реализуются именно в родоплеменной социальной среде, однако сама религиозная вера носит надплеменной, сверхэтнический и сверхнациональный характер, поскольку под ней подразумевается истина Откровения Единого Божества, Творца мира и человечества. Стоит все же отметить и некоторые различия. Каддафи занимает более светскую позицию в оценке религии. Под подлинным «Законом общества» родного племенного социума он явно подразумевает ислам, транслируемый от отцов к сыновьям через родовые устои и обычаи. Последнему он не придает характера универсализма и мессианизма в мировой истории, более того, замечает, что закон стабильности общества может быть выражен в принципе «каждый народ должен иметь свою религию» [4, с. 64]. Нухаев понимает под сакральным фундаментом социума «ханифийскую веру», объединяющую все монотеистические (авраамические) религии. Ханифийская вера – это тот набор принципов монотеизма, который объединяет все авраамические конфессии [8].

В обоих рассмотренных нами идеологических учениях социум не рассматривается как сложная динамическая и эволюционирующая система, построенная на взаимодействии и интеграции множества воле и социальных действий отдельных индивидов (позиция, восходящая к модерну и принимаемая как очевидность в обществе риска). Социальный сингуляризм или социально-философский номинализм в трактовке первичных оснований общества отвергается. Этнические сообщества мыслятся как премордиальные и онтологически укорененные формы социального бытия человека. С позиции социального сингуляризма трактуется только государство, но оно оценивается как исторически более позднее и искусственное образование, построенное, скорее, не на конвенции и добровольной интеграции независимых индивидов, а на унифицирующем принудительном порядке, реализующим интересы отдельных социальных классов и групп общества. Государству в его существующих эмпирических разновидностях отказывают в легитимности по причине отсутствия сакрального, метафизического основания его начал.

Однако среди антимодернистских идеологических систем, апеллирующих к исламу как основе возрождения социума, более характерной является идея ресакрализации общества через воссоздание исламской государственности. Эта идея занимает ведущее место в программе религиозно-политических течений фундаменталистской направленности. Рассмотрим общие характерные черты данного спектра антимодернизма в рамках современной исламской культуры и определим особенности его неоднозначных и сложных отношений с модерном.

Ресакрализация государственности и мусульманский альтерглобализм

Движение исламского фундаментализма основано на восприятии официального упразднения халифата в модернизирующейся и вестернизирующейся Турции в 1924 г. как цивилизационной катастрофы исламского мира, сошедшего с предназначенного ему исторического пути. Фундаментализм имеет свои истоки в понимании значения политической власти в исламе (с раннемусульманской общины вплоть до начала XX в.) как в первую очередь инструменте организации и регуляции жизни мусульманской общины на основе Божественных установлений. Его стержневая идея заключается в возврате частично модернизированных и секуляризированных исламских обществ колониального и постколониального арабо-мусульманского Востока к системе ценностей ислама как прочному фундаменту всех социальных сфер. Ислам мыслится как целостный образ жизни, не разделяющий духовное и мирское, религиозный закон и политику.

Главным пунктом критики современного социума с позиции фундаментализма становится принцип отделения политической власти от религиозных институтов, изначально принятый в христианском средневековом обществе, как правило, и позднее пре-

вращенный в господство секулярных ценностей в эпоху модерна. Основной аргумент критики сводится к мысли, что отделение религии и церкви от государства было продуктом внутреннего развития западной цивилизации, но не органичным явлением для цивилизации ислама.

Современные фундаменталистские социально-политические течения в исламе восходят к концу 1920-х годов (в это время в полуколониальном Египте формируется одно из первых и крупнейших движений – «Братья-мусульмане»). В общую категорию попадают многообразные идеологии и движения, от умеренно радикальных до откровенно экстремистских. Единой идейной базой и антимодернистским содержанием фундаменталистских идеологий является критика и отвержение модернистских концептов секулярности или светского образа жизни (в исламской терминологии – *аль-альманиййа*), материализма, атеизма, суверенитета народа или демократии и пр.

Основатель и предводитель «Братьев-мусульман» в послании «Между вчерашним и сегодняшним» ставил перед своими соратниками две цели: полное освобождение своей страны от иностранного господства, далее «создание на свободной родине свободного исламского государства, живущего по законам Ислама и имеющего исламский общественный строй» [11]. В речи «Из программы Братьев-мусульман» Аль-Банна говорит о том, что создание исламского государства на локальном уровне предполагает в перспективе воссоздание всемирного халифата путем единого выбора «имама» Лигой Исламских Наций [11].

При этом проект возрождения исламской модели общества Аль-Банна достаточно гибок и построен не на отделении «истинно верующих» от социального окружения, а на консолидации различных национально-патриотических, националистических и исламских социально-политических групп на общей идейной платформе при сохранении различий в частностях. Он предполагал демонтаж системы парламентаризма в монархическом Египте как вредной и раскалывающей общество, и избавление общества от негативного влияния западной цивилизации, которое в основном сводилось к четырем пунктам: господство атеистического и материалистического мировоззрения; моральный релятивизм или вседозволенность; эгоизм людей, классов и целых народов; разгул и узаконивание лихоимства и ростовщичества («Между вчерашним и завтрашним») [11].

Идеолог радикального крыла «Братьев-мусульман» (сформировавшегося после репрессий политического режима Г. Насера) С. Кутб трансформировал изначальную концепцию в монистическую (одномерную) систему, оказавшую сильное влияние на идеологию экстремистских исламистских группировок. В своих сочинениях он в большей степени ведет речь не об исламском государстве, а о возрождении истинно исламского общества и исламской цивилизации, хотя это неизменно подразумевает ведущую роль государства (подробней см. [10]). Он указывает на то, что после упразднения халифата М. Кемалем ислам утратил свою всемирно-историческую миссию. Господствующая трактовка джихада как лишь оборонительного, по его мнению, также свидетельствует об отказе от этой миссии [3, с. 106].

Говоря о мекканском периоде раннемусульманской общины, Кутб называет его исламским джамаатом, которому было под силу внедрять исламскую систему, поскольку единственным законом мусульманская умма признавала закон Аллаха [5]. Кутб мыслит монистически, он совершенно игнорирует какие-либо иные источники фундаментальных оснований жизни мусульманского общества кроме религиозного закона. Этническим обычаям здесь нет места, так же, как и любым идеологиям, кроме ислама.

Не отрицая значения технического прогресса и пользы заимствования у Запада естественнонаучных и технических знаний¹, идеолог исламизма видит в процессе модернизации и индустриализации мусульманского общества, прежде всего искусственную замену системы аутентичных монотеистических ценностей на идеологические ценности, которые носят идолопоклоннический или джахилийский характер. «При индустриальной цивилизации, окружающей сегодня человека, рушится то самое важное, что составляет суть человека, уничтожаются его высочайшие ценности» [6].

Другой вариант фундаменталистского проекта заключен в идеологической системе транснационального исламистского движения «Хизб-ут-Тахрир». Это широко распространенное в исламском мире движение еще в большей степени заслуживает названия халифатистского, поскольку его *idea fixe* – это учреждение единого исламского государства и власти халифа как необходимое условие праведной жизни и спасения мусульман. В идеологии «Хизб-ут-Тахрир» возлагаются огромные надежды на институт халифства, учреждение которого должно автоматически разрешить узловые противоречия исламского общества. При этом само общество признается исламским только в случае, если оно подчиняется исламской власти. В программном сочинении движения декларируется, что территории признаются частью мусульманского мира только тогда, когда ими правит государство ислама [7, с. 6].

Идея возрожденного исламского государства (халифата), как и в случае идеологии «Братьев-мусульман», непременно смыкается с экспансионистской ориентацией в понимании глобальной миссии ислама. В книге «Исламское государство» основателя «Хизб-ут-Тахрир» настойчиво проводится идея исламского государства как орудия всемирного распространения ислама. В этом видится его конечное предназначение. Как утверждает в книге, пророк Мухаммад при переселении в Медину надеялся, что это позволит мусульманам «продолжить да'ват и перейти к этапу реального воплощения ислама в жизнь и его распространения по всему миру при помощи государства» [7, с. 31]. При этом «неизменным методом» распространения ислама объявляется джихад, сочетающий в себе как мирную проповедь (даават), так и военные действия в отношении стран и государств, не подчиненных политическому порядку всемирного исламского халифата [7, с. 114]. Постоянное расширение сферы исламского правления мыслится, как и в учении С. Кутба, как устранение материальных препятствий на пути распространения даавата [7, с. 113].

Необходимость государства, построенного на религиозном законе, полагается краеугольным камнем всего образа жизни мусульман. Участие в его создании, как и участие в наступательном джихаде (что воспринимается как стороны одной медали), объявляется «фардом» (обязательными предписаниями) для мусульман без уточнения, являются ли они индивидуальной обязанностью каждого мусульманина, или же коллективной [7, с. 6, 114].

Заключение

Таким образом, основная линия противостояния между влиянием западного модерна и исламским антимодернизмом пролегает по оси «секуляризации (профанизации) – ресакрализации социума». В антимодернистских течениях секулярная государственность как продукт модерна становится главным объектом критики. Ведущая интенция заключается в обретении социумом онтологически прочных основ или абсолютного фундамента. В обществе модерна фундамент социальной системы носит конвенциональный характер (фор-

¹ «Ислам, в силу своего воззрения на вселенскую истину и характера своего реалистического опытного пути, вовсе не собирается уничтожать заводы или ликвидировать удобства, данные промышленностью. Однако ислам в начале будет изменять взгляды на эти ценности современной цивилизации. Он даст ей истинную оценку, не преувеличивая и не преуменьшая, с тем, чтобы дух человека веры стал господствовать над цивилизацией, а не она над человеком, его представлениями, чувствами, образом жизни и порядками» [6].

мируется через представительную форму демократии), а при переходе к обществу риска границы конвенции становятся крайне неустойчивыми. Различие среди антимодернистских исламских учений пролегает в выборе социальных опор предлагаемых моделей возрождения самобытного социума – этничности или же государственности, при практически неизменной роли религиозного фактора.

Глобальная экспансия секулярного и принесшего колониализм модерна оборачивается претензией на альтернативный глобальный проект ресакрализации мира путем включения его в новый исламский политический порядок. В этом заключается логика фундаменталистской идеологии. При этом исламский фундаментализм в значительной степени предает забвению этническое измерение бытования религиозной традиции и склонен к этатистской интерпретации исламской модели общества. В отношении большей части спектра фундаменталистских движений справедлива критика «трайбалиста» Нухаева, который оценивает современную идею исламского государства в качестве продукта модернизации исламской мысли [8].

Этатистская версия исламской модели общества в действительности может быть инверсией отвергаемой секулярной модели социума, поскольку она также ориентирована на создание порядка унифицирующего, атомизирующего и нивелирующего локальные этнокультурные фрагменты социума.

Другая отрицательная реакция на модернизацию и вестернизацию в сфере идеологической мысли мусульманского мира ведет к моделированию проекта архаизации частично модернизированного мусульманского общества как выхода из процесса нарастающей нестабильности социальных процессов. Опорой социума становится онтологизированная этничность или родоплеменные формы социальности, которые становятся субстратом религиозности, основой для воплощения религиозного закона. Для антимодернистских родовых моделей истина нравственная и духовная обнаруживает себя только в соединении традиции этнического (родоплеменного) строя и культа Единого Бога.

Благодарность. Выражаем особую признательность за финансовую помощь при проведении данного исследования в рамках гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых (МК-530.2014.6).

Литература

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-традиция, 2000. – 381 с.
2. Гафуров С. Социальная философия Муаммара Каддафи и традиция европейского анархизма (на примере философии П.А. Кропоткина). Попытка сравнительного анализа. 1992. [Электронный ресурс] Режим доступа: открытый. URL: <http://www.gafourov.narod.ru/1qadr-ru.htm>
3. Добаев И.П., Добаев А.И., Гаджибеков Р.Г. Радикализация ислама в Российской Федерации. – М.–Ростов н/Д: Социально-гуманитарные знания, 2013. – 332 с.
4. Каддафи М. Зеленая Книга // Завещание. – М.: Алгоритм, 2012. – 320 с.
5. Кутб С. Вехи на пути Аллаха. [Электронный ресурс] Режим доступа: открытый. URL: http://islamnuri.com/Russ/knigi/Vekhi_na_puti_Allakha.doc
6. Кутб С. Будущее принадлежит исламу. [Электронный ресурс] Режим доступа: открытый. URL: <http://www.azglobus.net/3324-seyid-kutb-buduschee-prinadlezhit-islamu.html>
7. Набханий Т. Исламское государство. – [Б.м.]: Дар аль-Умма, 2002. – 191 с.
8. Нухаев Х.-А. Ведено или Вашингтон? – М.: Арктогея-центр, 2001. – 240 с. [Электронный ресурс] Режим доступа: открытый. URL: <http://noukhaev.info/books/vedeno/index.htm>

9. Нухаев Х.-А. В рамках родового строя возможно отказаться от Благ Цивилизации. 2008. [Электронный ресурс] Режим доступа: открытый. URL: <http://www.kavkazmonitor.com/2008/07/31/52229.shtml>
10. Рязанов Д.С. «Исламское государство» в творчестве Маудуди и Кутба: сходства и различия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. № 7, ч. 3. – С. 76–80.
11. Сборник посланий шахиды Хасана аль-Банни [Электронный ресурс] Режим доступа: открытый. URL: <http://albanna.nm.ru>
12. Giddens A. The Consequences of Modernity. – Cambridge: Polity Press, 1996. – 186 p.

References

1. Bek U. *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu.* [Risk Society. On the way to another modernity]. Moscow: Progress-traditsiya, 2000, 381 p.
2. Gafurov S. *Sotsial'naya filosofiya Muammara Kaddafi i traditsiya evropeiskogo anarkhizma (Na primere filosofii P.A. Kropotkina). Popytka sravnitel'nogo analiza. 1992.* [Social philosophy of Muammar Gaddafi and the European tradition of anarchism (through the example of P.A. Kropotkin philosophy). An attempt of comparative analysis] URL: <http://www.gafurov.narod.ru/1qadr-ru.htm>
3. Dobaev I.P., Dobaev A.I., Gadzhibekov R.G. *Radikalizatsiya islama v Rossiiskoi Federatsii.* [The radicalization of Islam in the Russian Federation] Moscow – Rostov-na-Donu: Sotsial'no-gumanitarnye znaniya, 2013, 332 p.
4. Kaddafi M. *Zelenaya Kniga [The Green Book] Zaveshchanie [The Will.]* Moscow: Algoritm, 2012, 320 p.
5. Kutb S. *Vekhi na puti Allakha [The milestones on the path of Allah]* URL: <http://islamnuri.com/Russ/knigi/Vekhi na puti Allakha.doc>
6. Kutb S. *Budushchee prinadlezhit Islamu [The future belongs to Islam]* URL: <http://www.azglobus.net/3324-seyid-kutb-budushee-prinadlezhit-islamu.html>
7. Nabkhanii T. *Islamskoe gosudarstvo. [Islamic state].* [B. m.]: Dar al'-Umma, 2002. 191 p.
8. Nukhaev Kh.-A. *Vedeno ili Vashington? [Vedeno or Washington?]* Moscow: Arktogeya-tsentr, 2001, 240 p.; URL: <http://noukhaev.info/books/vedeno/index.htm>
9. Nukhaev Kh.-A. *V ramkakh rodovogo stroya vozmozhno otkazat'sya ot Blag Tsivilizatsii.* [People living in the tribal system might reject the benefits of civilization] 2008. URL: <http://www.kavkazmonitor.com/2008/07/31/52229.shtml>
10. Ryazanov D.S. «Islamskoe gosudarstvo» v tvorchestve Maududi i Kutba: skhodstva i razlichiya ["Islamic state" in the works of Mawdudi and Qutb: similarities and differences] *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki.* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Theory and practice]. Tambov: Gramota, 2011, no. 7. Ch. 3, pp. 76–80.
11. *Sbornik poslanii shakhida Khasana al'-Banny [The collection of Shahid Hassan al-Banna's letters]* URL: <http://albanna.nm.ru>
12. Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1996. – 186 p.