

Рустем

Жангожа

*доктор политических наук,
член Национального союза писателей Украины,
Международного ПЕН-клуба*



ПРОИСЛАМСКИЕ НЕОФИТЫ КАК «ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СБОЙ» ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

В современном мире, в условиях открытого и всё расширяющегося информационного пространства, возникают ирридентные и турбулентные зоны, зачастую превращающие объекты своего влияния в субъекты с девиантной мировоззренческой ориентацией. По правде говоря, такие ситуации, пусть и в гораздо меньших масштабах, наблюдались на всем протяжении истории и во всех этнокультурных и религиозных конфессиях. Большинство из этих аномальных явлений достаточно подробно описаны в литературе, что освобождает нас от необходимости их детального анализа.

Наиболее актуальной и мало изученной, однако приобретшей в наши дни особую остроту представляется проблема так называемого «исламского терроризма» (хотя этот термин принципиально неверен).

Как видится в самых общих чертах, в основе проблемы лежит самоидентификация тех, кто не считает себя мусульманами в традиционном понимании: тех, кто либо не принимает многого из того, что составляет содержание базовых и нормативных установлений понятия «мусульманин», либо не исповедует никакую религию, идентифицируя себя при этом с традициями ислама (так сказать, по факту своего рождения или же по сугубо субъективным причинам, не имеющим никакого отношения к базовым ценностям ислама).

Обобщённая характеристика этой страты людей «неисламского» образа существования определяется автоматическим признанием традиционного (в их понимании) ислама нормой, а всего остального – предосудительным отклонением от канонических норм. Тех, кто не следует строгим нормам традиционного ислама в своей повседневной жизни, они исключают из исламского культурного дискурса. Эту группу людей объявляют чужими не только в молельных домах – мечетях, но и в повседневной жизни.

В то же время проявления ислама, пронизывающего на генетическом и историко-культурном уровнях экзистенциальную установку этих людей, создают для их жизнеощущения вполне определённые психологические барьеры. С одной стороны, жизнь этих людей прошла в неустанных попытках «убеждать от



тени ислама», чтобы легче адаптироваться к западным ценностям. Осуществить переоценку социальных и культурных ценностей и, как следствие, стать субъектами действительно разнообразной общности – «открытого общества». С другой стороны, на этом пути им приходится испытывать на себе открытое неприятие со стороны приверженцев канонического ислама, отлучающих их от себя как «других», усложняя процесс их исторической и культурной самоидентификации. По крайней мере на экзистенциальном уровне. Тем более что с точки зрения «других», исламская культура и политика существенно отличаются от ориенталистских и каких-либо иных подходов к этим проблемам.

По мнению «других», ислам оказывается, прежде всего, явлением историко-культурного порядка, а исламская политика входит в систему политической культуры как часть единого целого. Это мнение усиливается и тем, что большинство современных концепций, «защищающих исламскую культуру», основываются на таких внеконфессиональных признаках, как этническая принадлежность, что даёт основания говорить о том, что ислам начинает выходить за пределы собственных религиозных границ.

Можно согласиться с тем, что приоритетом национальных движений является в числе прочего и защита канонических норм ислама, хотя не представляется возможным сравнивать и тем более смешивать национализм с так называемым «исламским» экстремизмом, как явлением неконфессиональным.

Примером подобного смещения понятий могут служить события, которые произошли после исламской революции 1979 года в Иране, связанные с деятельностью оппозиции Исламской республики Иран (ИРИ) из-за жестоких преследований деятелей культуры и политики, не разделявших взглядов клерикалов.

В условиях ислама «других» замечают, но игнорируют; слышат, но не принимают во внимание, поскольку «другие» порой не способны артикулированно, в терминах исламской лексики формулировать дискурс социального и культурного разнообразия, приверженцами которого они являются не на уровне осознанной и артикулированной системы понятий, а, так сказать, по наитию.

В соответствии с нормами религиозного благочестия, всё, что делает в своей жизни мусульманин, должно рассматриваться в дискурсе мусульманской религии и её установлений. Достаточное распространение получило утверждение о том, что «если мы встанем на путь ислама, то путь, каким разнообразным ни будет его конец, будет дорогой к исламу». Политическая составляющая этого категорического императива может интерпретироваться как то, что только мусульманский Восток (а не другие исторические, этнокультурные и конфессиональные ареалы мира) осуществляет поиск разнообразия (исключительно) в рамках канонов ислама с целью развития культурной эксклюзивности своих приверженцев. Столь же бездоказательно (априори) звучит противоречащее исторической действительности и реальному соотношению религиозных конфессий, проживающих совместно, утверждение о том, что «исламу на Востоке нет альтернативы». Последнее утверждение опровергается историческими аллюзиями о консенсусе различных религиозных групп в странах Ближнего и Среднего Востока в минувших столетиях.

В возникшей ситуации остаются открытыми вопросы о том, что же происходит с немусульманами на Востоке в их поисках своей культурной идентичности в рамках ислама? И что происходит с «мусульманином по рождению» в условиях немусульманского окружения?

Пытаясь ответить на эти вопросы исходя из «исламского дискурса», мы неизбежно входим в запутанную чересполосицу «разнообразия исламского закона».

Интеллектуальная жизнь в этом «лексическом и терминологическом лабиринте» чрезвычайно затруднена, поскольку из всего нерядоположенного спектра противоречивых интерпретаций того или иного анализируемого события или факта мы должны выбирать «лучший ислам». На этом пути исследователь (или просто ищущий ответы, рефлекслирующий ум) находит метафорический набор определений: «регрессивный ислам», «прогрессивный ислам», «квазиислам» и «ислам истинный» и пр., реальное и непредвзятое содержание которых изотерично, поскольку не поддаётся рациональной интерпретации.

В возникшей ситуации интеллектуальная энергия вопрошающего сводится к банальным и бессодержательным заявлениям по типу: «эта версия принципиально отличается от других», «это толкование позволяет получить удивительные, не соответствующие реальности результаты». Иллюстрацией подобного рода подходов и суждений может служить интерпретация понятия, связанного с довольно изношенным клише – с «исламским гендерным принципом», в котором толкования неаутентичны оригиналу, поскольку в Коране в стихотворной форме высказывается значительно больше идей гендерного равенства, нежели в исламистско-феминистской интерпретации канонов и уложений.

К примеру, что означает большее равноправие по отношению к женщинам? Почему права женщин должны основываться на эдиктах, не дающих ничего, кроме некоторого уровня равноправия? На чём основывается такая фетва (директива)?

В соответствии с официальными установлениями интерпретируются стихи, в которых говорится об ограничении свободы действия женщин. Но известно, что любое слово подразумевает несколько значений. Не означает ли это, что в целях либерализации канонического определения для «посторонних» выбирается именно тот синоним, в котором ограничительный смысл выражен слабее, нежели в аутентичном смысле?..

Приведёнными замечаниями ни в коей мере не отрицаются возможности изменений в исламском законе. Не отрицается также и то, что будущие поколения внесут необходимые aberrации в нормы законоустановления таким образом, чтобы они более аутентично отражали реальные условия динамично меняющегося мира.

Однако возражение относится к тем «других» в исламе, кто видит приближение истины в отказе от исламского дискурса как единственной альтернативе экзистенциального и социального жизнесуществования, поскольку подобная бифуркация чревата для них разрывом и утратой генетической и культурно-исторической самоидентификации. Принадлежа по факту своего рождения к ценностям, основанным на культурно-историческом дискурсе ислама, «другие» в исламе могут искать альтернативу традиционному исламу только в самом исламе. Однако «других» принуждают относиться к правам и свободам человека в исламской интерпретации как к постулату, без учёта культурного релятивизма в современной мультикультурной среде. Исходя из принципа, в основании которого лежит утверждение о том, что «за пределами исламского мира, вероятно, найдутся возражения против наших решений, однако они отвечают нашему образу жизни». На опровержение подобных утверждений у «других» нет морально-этических

прав, поскольку к любым попыткам переинтерпретации канонических постулатов сторонники «правильного» ислама относятся с подозрением – как к прецедентам, допускающим возможность манипуляции с базовыми ценностями ислама, а к «другим» – как к ренегатам, подрывающим истинные основания ислама.

Либерально ориентированные исследователи из «немусульманского мира» должны осознать, что «другие» в исламе долгое время пытались, преодолевая естественные интеллектуальные и этические барьеры, несмотря на трудности связанные с отстаиванием своей культурно-исторической идентичности, придерживаться при этом иной, «незападной» точки зрения, ролевых установок и поведенческой модели. Однако молчаливый плюрализм в лучшем случае или оскорбительная снисходительность – в худшем лишают «других» возможности вступать в дискуссионное отстаивание стоящих перед ними интеллектуальных и этических проблем, в процессе которых они могли бы конструктивно корректировать свои идеи.

Ситуация интеллектуального вакуума провоцирует возникновение своего рода «культурной ксенофобии», поскольку односторонне игнорируемые (пусть даже бессознательно) проблемы имеют обыкновение реализовывать себя по преимуществу в негативном контексте. Не этим ли игнорированием существующей проблемы преодоления визуально неделимитированного интеллектуально-этического барьера провоцируются избыточно крайние и недопустимые с точки зрения морали и права формы ответов маргинализированных «других», когда, казалось бы, интегрированные в западное общество интеллектуалы – «другие» в исламе – совершают иррациональные террористические акты под эгидой ислама, к которому эти действия не просто не имеют никакого отношения, но и противоречат его базовым ценностям?

Феномен современного терроризма как социально-психологического явления пока не изучен ни с криминогенной, ни с психопатологической стороны. Тем не менее имеются достаточно серьёзные основания допускать, что факторы интеллектуальной бифуркации и отчуждения, которые влияют на психопатические стереотипы потенциальных и реальных террористов, могут выступить далеко не последним звеном в причинно-следственных связях, провоцирующих акты агрессии, рационально не мотивированной. Хотя мы готовы признать, что ситуация представляется значительно сложнее, чем наша интерпретация.

«Другие» в исламе отнюдь не рассчитывают, что западные либералы проявят инициативы для участия в дискуссиях о месте и роли ислама на паритетных условиях. Впрочем, они не возражали бы против подобного диалога-полемики, поскольку в процессе обсуждения той или иной актуальной проблемы высокомерная снисходительность не относится к числу продуктивных методов определения истины, или хотя бы проявления терпимости по отношению к мнению визави.

Реальность и эффективность возможных обсуждений потенциально обеспечивается и тем, что многие «другие» имеют гораздо больше общего с представителями других стран, народов и религиозных конфессий, нежели с гражданами своей страны. Однако именно это обстоятельство создаёт атмосферу взаимной подозрительности и устойчивого недоверия.

Можно предположить, что политический или культурный барьер будет преодолен только в том случае, если ислам обозначит и артикулированно донесёт своё официальное кредо в терминах и определениях, соотносимых с категориями, по-

нятными для неисламской науки и политики. Особенно в части таких категорий, каковыми выступают по отношению друг к другу государственные институты и религия. При всей противоречивости этих отношений государство и религия прибегают к помощи друг друга, когда в обществе возникают масштабные кризисы. Но оплачивать счета за взаимное неприятие приходится не государству и не религиозным институтам, а самому обществу, рядовым его гражданам.

Другая проблема состоит в создании контактного пространства (дискуссионной площадки) для свободного высказывания по поводу действий власти без боязни быть обвинённым в закононепопослушании. То же относится к праву подвергать сомнению те или иные религиозные постулаты без риска быть отлучённым от религии.

Сегодняшняя ситуация выглядит следующим образом. Любая попытка выйти в поисках истины за пределы исламского дискурса наталкивается на возражение, формулируемое тезисом о том, что «у нас исламское общество, в рамках которого мы должны искать свою культурную идентичность». Ответом может стать аргумент, что, подвергая критике исламский закон, учитывается то, что «на самом деле в свете существования других факторов (экономических, исторических, политических и культурных), религия не может выступать эталонной мерой» и единственным критерием при определении истинности оценок того или иного события, происходящего в социуме.

В этом случае, если использовать язык постмодернистов, проблемное поле сдвигается с объекта на его интерпретацию. Однако тогда требуется вводить допущения, в соответствии с которыми ислам и его интерпретации находятся на различных и несовпадающих таксономических уровнях и горизонтах.

Но согласятся ли с этим сторонники «правильного ислама»?

Именно в этой части сосредоточено главное (и неразрешимое) противоречие, состоящее в неадекватности понимания смысловых и собственно правовых пределов применения исламского закона со стороны тех, кто не идентифицирует себя с исламским миром. Если исламский закон настолько универсален, чтобы адекватно разрешать все коллизии, возникающие в жизни общества, то его нельзя игнорировать только на том основании, что существует множество его толкований, не всегда корреспондирующих между собой. В противном случае размытые и бесформенные, с точки зрения неисламского дискурса, дефиниции исламского закона могут служить весьма ограниченным целям анализа со стороны нормативно-законодательных систем, не находящихся под юрисдикцией исламского мира.

Ни для кого не является секретом, что и в самом мусульманском мире немало людей, жаждущих позитивных перемен, что одна лишь религия не может нести ответственность за многочисленные социальные болезни, что несправедливость существует как внутри, так и за пределами исламского закона. И что отнюдь не всегда она преодолевается следованием конфессиональному благочестию.

В возникшей ситуации следует исходить из того, что необходимо добиваться не реформирования устаревших исламских канонов в рамках самого исламского закона, но осуществлять эти реформы адекватно существующим процессам, протекающим в реальной жизни расширяющегося пространства мира.

Многие из людей, независимо от их вероисповедания, являются противниками всех форм угнетения, а не только тех, о которых говорится в исламском законо-

уложении. Но мусульманам и близким к ним людям приходится нести ответственность за то, что протесты против эксплуатации и нарушения прав человека звучали со стороны исламских обществ недостаточно решительно и настойчиво.

Необходимо также признать, что главной противодействующей силой, тормозящей социальные реформы, сегодня является исламское законоуложение. Там, где закон прямо не противодействует усилиям, направленным на модернизацию социально-правовых систем, он ограничивает их во благо режимов, которые он поддерживает.

Ещё одна проблема заключается в отношении ислама к либерализму. Ислам позитивно относится к идее демократии и равенства, подразумевая под этим социальную справедливость и гендерное равенство. Однако неуклонно следуя принципам гетеросексуальности, в отличие от христианства, ислам не может примириться с гомосексуализмом и лояльным отношением к однополым бракам, считая их противоречащими человеческой сущности и общественным установлениям, угрожающими институту семьи как субстанциональному признаку всякого социума и, вследствие этого, категорически недопустимыми. В этом смысле можно понять критиков ислама, обвиняющих его как не вполне либеральную конфессию. Но очевидно, что сфера сексуальных отношений с приоритетом либидо (на чём основывал свою концепцию психоанализа Зигмунд Фрейд) отнюдь не исчерпывает всего широкого спектра социальных и персональных отношений и не должна из-за этого отрицать право ислама на свои морально-этические позиции. Гораздо более важным в активном неприятии однополых браков исламом выступает разрушение традиционной семьи – основы основ общественной жизнедеятельности человека.

Приведённый пример – отнюдь не единственное противоречие между исламом и иными религиозными конфессиями и этнокультурными традициями, не позволяющее исламу прийти к полному консенсусу по целому ряду других социокультурных вопросов с современными либеральными нормами мультикультурализма. Именно поэтому на пути избавления от нормативно-правовых пут, препятствующих достижению справедливости, демократии, либерализма и гражданских свобод, требуется преодолеть не только узурпирующую абсолютную власть и силу государства, но и то, что её поддерживает – религию как идеологическое содержание этой власти. Впрочем, признаем, что подобное утверждение отнюдь не бесспорно и требует глубокой экспертной проработки.

Речь идёт не о моратории или ограниченном применении исламской законодательной базы и не об указах о жёсткой изоляции идеологов ислама от законотворческой и исполнительной деятельности. Речь о необходимости непредвзято и всесторонне проанализировать исламский закон как фактор, ограниченность которого, в свете изменившегося современного мира, следует скорректировать.

Либерально-демократические указы должны служить консенсусу между верующими различных религиозных конфессий и этнокультурных традиций. Но если определяющие характеристики этого консенсуса будут основываться только лишь на исламистских или христианских акцентах, то построить на этих основаниях либерально-демократическое мультикультурное общество будет невозможно.

На основе сказанного можно утверждать, что в условиях глобализирующегося мира с его многократно расширившимся медийным пространством, с доминантными признаками мультикультурализма и транскulturации для построения открытого и свободного общества, основывающегося на либерально-демократических ценностях, необходимо избавиться от иллюзий «всеобщего эгалитаризма» как политического мифа. Также следует отделить понятие «большой свободы» от терпимости к насилию и безоговорочного принятия вульгарно понимаемого гендерного подхода, камуфлирующего феминизм и лояльность к однополым бракам. Равно как нужно избавиться от иллюзий о том, что исламский закон в его нынешнем виде имеет достаточные средства для решения перечисленных выше и многих иных проблем как социального, так и экзистенционального характера. При этом следует исходить из того, что изменение многих формулировок – это не простое перекодирование старых законоуложений в систему новых нормативно-правовых терминов, а концептуальное переосмысление всей системы изжившей себя корпоративности и автономности мировых религий.

Исходя из приведённых причин можно сделать предварительный вывод, состоящий в том, что достижение целей социальной справедливости, гражданских свобод, равенства полов и т. п. требует выхода за пределы конфессионального нормативно-правового поля, за пределы его политических интерпретаций. Это требование относится и к различным религиозным конфессиям, и к этнокультурным группам. У будущего глобализированного и мультикультурного мира нет другой альтернативы, кроме поиска и культивирования мейстрима в направлении общественного устройства для всех без исключения этно- и социокультурных, а также конфессиональных страт.

По крайней мере до той поры, пока сами представители как религиозных, так и субсоциальных групп, вооружившись политической волей, не осуществят полномасштабную ревизию и реформу с целью приведения своих ментально-мировоззренческих установок в соответствие с современными реалиями глобального и мультикультурного пространства мира.

Киев

