

ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕФОРМЫ ИСЛАМА В СВЕТЕ АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ АРАБСКОЙ КУЛЬТУРЫ

М. А. Халиль

*Российско-Египетский Деловой совет
при Торгово-промышленной палате Российской Федерации*

Поступила в редакцию 26 января 2018 г.

Аннотация: в статье рассматриваются перспективы реформы ислама в арабском мире. Дается анализ арабской культуры исходя из антропологической теории Рут Бенедикт о делении мировых культур на культуры стыда и вины. Проводится параллель между данной дихотомией и идеей Э. Фромма о двух типах совести – авторитарной и гуманистической. Предпринята попытка обосновать роль религиозного фактора (ислама и христианства) в формировании данных типов культур.

Ключевые слова: религиозная реформа, аксиология, ислам, христианство, культура стыда, культура вины.

Abstract: the article examines prospects of Islamic reform in the Arab world. Arab culture is being analyzed according to the Ruth Benedict's anthropological theory of two culture types: culture of shame and guilt. A parallel is drawn between this dichotomy and Erich Fromm's concept of two types of conscience – authoritarian and humanistic. At the same time an attempt is made to demonstrate the role of religious factor (Muslim and Christian) in the formation of these two culture types.

Key words: religious reform, axiology, Islam, Christianity, culture of shame, culture of guilt.

Дискуссии о необходимости реформировать ислам ведутся не первый век. На протяжении всей истории мусульманства теологи и мыслители не прекращали попыток дать «верное» толкование Священному Писанию. Отсутствие у данной конфессии четкой иерархической структуры, не предполагающей наличия единого легитимирующего религиозного органа, а также отсутствие у исламской цивилизации «стержневого государства» [1, с. 240] привело к появлению огромного числа исламских направлений, школ, учений и сект (признаваемых: восемь мазхабов [2], двенадцать суфийских орденов-тарикатов [3, с. 1236–1237]). Однако до наступления глобализации, которую выдающийся социолог Энтони Гидденс определяет как интенсификацию социальных отношений по всему миру [4, р. 64], распространения радикального исламизма и терактов против мирного населения с конца 1980-х гг. разговоры о реформе ислама волновали узкий круг улемов и интеллектуалов мусульманского мира. Сегодня на смену секулярной парадигме вновь приходит религиозизация, идет повсеместное возрождение традиционализма. И ислам,

являясь наиболее активно растущей мировой религией (численность последователей мусульманской конфессии в мире к 2050 г. предположительно увеличится на 73 % [5], а некоторые эксперты высказывают предположение, что к этому времени мусульмане составят треть или даже половину численности населения европейских стран [6, с. 264]), сталкивается с вызовами терроризма и экстремизма, оказываясь вовлеченным в глобальные политические, экономические и идеологические игры. Такое положение дел способно не просто дискредитировать любую религиозную систему, но и расколоть мир на ее сторонников и противников, ставя человечество под угрозу всеобщей ненависти и конфронтации.

Реформа ислама, таким образом, становится жизненной необходимостью для мирового сообщества в целом и для самих мусульман в частности. Отметим некоторые исторические параллели: реформа христианства, инициированная Мартином Лютером, – спустя 15 веков после возникновения христианства, – тогда как мусульманская традиция насчитывает сегодня уже более 14 веков.

Но прежде требуется уточнить, что понимается под реформой. Основных подходов два. Так, в представлении фундаменталистов религиозная реформа означает возврат к «чистому вероучению», старым «истинным» нормам, т. е. к консервативному и даже радикальному мировоззрению: «Реформой в богословии является не привнесение каких-то новых элементов в вероучение, а проповедь настоящего ислама времен Пророка, свободного от нововведений (бид'а). Именно чистый ислам, свободный от поздних нововведений, основанный исключительно на Коране и Сунне, является единственным истинным путем для индивидуального спасения человека и стимулятором общественного прогресса» [7]. Таким образом, фундаментализм в данном контексте будет выступать в качестве «охранительного пояса» локальной культуры [8, с. 85].

Исходя из такого понимания трудно не согласиться с тем, что реформа ислама уже идет. Специалист по исламу и Ближнему Востоку Рэймонд Ибрагим убежден, что так называемый «радикальный ислам» и есть реформированный ислам, прошедший путь, аналогичный христианской Реформации, и проблема заключается лишь в том, как мы понимаем слово «реформа». По мнению Ибрагима, мусульманские представления об «улучшенном» обществе могут включать очищение его от «неверных» и их нечистых поступков или сегрегацию мужчин и женщин, закутывая последних и помещая их под домашний арест, или казни вероотступников, которые видятся предателями [9].

Данный подход имеет теоретическое обоснование в самом мусульманском вероучении в виде фундаменталистской концепции муджаддидизма: согласно одному из хадисов, «в конце каждого столетия Аллах пошлет для этой уммы человека, который обновит веру» [10], т. е. каждые сто лет в исламе будет появляться реформатор-муджаддид, призванный очищать изначальные религиозные предписания от более поздних ошибок и искажений. Как ни парадоксально, но в данном контексте и салафизм, чьи современные приверженцы претендуют на то,

чтобы подражать «благочестивым предшественникам» как можно точнее и в максимально возможном количестве сфер жизни [11], может рассматриваться как реформаторское движение внутри ислама.

Второй подход предполагает определение реформы как способа введения инноваций, обновления, модернизации общества [12], и именно из такого понимания исходят сегодня приверженцы идеи реформировать ислам на Западе и в секулярных кругах арабского мира.

С недавних пор главным инициатором исламской реформы (и даже «исламской революции») стал президент Египта Абдель Фаттах Аль-Сиси. Выступая перед собранием мусульманских теологов в главном суннитском университете мира «Аль-Азхар», он сделал ряд смелых и резких заявлений: «Непостижимо, что идеи, которые мы считаем священными, делают всю умму источником беспокойства, опасности, убийства и разрушения для остального мира. Это невозможно! Это мышление, я говорю не “религия”, а “мышление”, тот свод текстов и идей, которые мы считали святыми на протяжении многих лет, до такой степени, что отступление от них стало почти невозможным, порождает антагонизм всего мира. Это вызовет враждебность всего мира! <...> Вы не сможете почувствовать всё, о чем я говорю, если останетесь заключенными в этом типе мышления. Вам необходимо выйти из него, чтобы иметь возможность посмотреть на него и подумать о нем с более просвещенной точки зрения. Я говорю и повторяю еще раз, что мы нуждаемся в религиозной революции. Вы, имамы, ответственны перед Аллахом. Весь мир, я говорю это снова, весь мир ждет вашего следующего шага, потому что умма рвется, она разрушается, теряется – и теряется она из наших рук» [13]. Позже, выступая на Форуме в Давосе, египетский лидер заявил, что в последние 20–30 лет миру не очевидна толерантность ислама: «Ужасные теракты и кошмарный имидж мусульман привели нас к мысли, что нам необходимо остановиться, задуматься и изменить религиозный дискурс, удалив из него вещи, приведшие к насилию и экстремизму» [14]. Требуется отметить, что религия в Египте (как и во всём Арабском мире) является одним из главных идентификационных столпов и нередко рассматривается консерваторами как естественная замена гражданственности [15, с. 187].

Маловероятно, однако, что улемы «Аль-Азхара», выученные определенным образом и придерживающиеся консервативных, а иногда и ретроградных взглядов, будут способны выполнить поставленную перед ними Президентом задачу. Достаточно изучить отдельные учебные пособия университета, чтобы убедиться в утопичности подобных перспектив, в частности, учебника по христианской религии [16, с. 157]. Более того, сомнительной представляется сама возможность проведения реформы ислама египетскими и шире – арабскими теологами. Данное утверждение обусловлено особенностями арабской культуры, которую справедливо относят к культуре стыда в противовес культуре вины, характерной для западного мира.

Впервые теоретическое деление культур на культуры вины и стыда была предложена американским антропологом Рут Бенедикт (1887–

1948). В книге «Хризантема и меч» она дает компаративный анализ японской и американской культур, где впервые обозначает первую – как культуру стыда, а вторую – как культуру вины: «В антропологических исследованиях разных культур очень важно различать культуры, которые в значительной степени основываются на стыде, и те, что в значительной степени основываются на вине» [17, р. 222].

Культура стыда предполагает ориентацию на сохранение лица индивида или группы, причем практически любыми средствами. Честь, достоинство и репутация являются для такой культуры – в данном случае арабской – первостепенными и подлежат защите любой ценой. То же относится и к групповой чести [18]. Для европейца, как представителя культуры вины, главный барометр поступков и чувств внутри – собственное ощущение, «нравственный закон внутри нас» (И. Кант), совесть или внутренний бог. Для араба определяющий фактор поведения всегда будет лежать вовне – общественное мнение, предписанные правила, групповые установки.

Для культуры вины приоритетными вопросами являются правда, свобода и сохранение индивидуальных прав. В культуре стыда приоритет отдается справедливости, а также не индивидуальному, но групповому мнению, т. е. общественной морали, правилам и нормам. Необходимость сохранить честь и избежать позора является основанием культуры данного типа. Если человек культуры стыда оказался в чем-то виноват, он, вероятно, не испытает чувства вины до тех пор, пока об этом не стало известно окружающим. Соответственно, значительные индивидуальные усилия прилагаются к тому, чтобы члены группы пребывали в убежденности собственной невинности. Культуру вины отличают: самокритика, саморефлексия, личная ответственность за свою жизнь и поступки. Культуре стыда присущи отсутствие и боязнь самокритики и саморефлексии, а ответственность за жизнь и поступки человека в значительной степени несет группа или общество.

В значительной степени данная дихотомия аналогична идее Э. Фромма о двух типах совести – авторитарной и гуманистической [19, с. 164–194], где авторитарная совесть – это голос интернализированного внешнего авторитета (родителей, государства или любого другого авторитета), а гуманистическая совесть – наш собственный голос, не зависящий от внешних санкций и одобрений. Чистая авторитарная совесть есть сознание угождения (внешнему и интернализированному) авторитету; нечистая совесть – сознание ослушания авторитета. Чистая гуманистическая совесть предполагает действия, мысли и чувства, способствующие самораскрытию и должному поведению личности, а недостойные поступки, мысли и чувства, вызывающие ощущения беспокойства и дискомфорта, являются признаками нечистой совести.

Очевидно, что авторитарная совесть, навязанная общественным мнением и нормами культуры, будет превалировать в культуре стыда, тогда как гуманистическая, личностная совесть – преобладать в культуре вины.

Дальнейшие исследования выявили зависимость данных видов культур от типов обществ по линии коллективизм/индивидуализм: культура вины порождена обществом индивидуалистическим (индустриальным), тогда как культура стыда – коллективистским (традиционным). То есть большинство народов, являясь изначально аграрными обществами, относились в прошлом к культуре стыда и лишь относительно недавно – с появлением индустриального и позже постиндустриального общества – возникает новый тип культуры – культура вины. Похожая хронология предложена и Джулианом Хаксли, который полагал, что авторитарная совесть была необходимым этапом в процессе эволюции человечества, прежде чем разум и свобода достигли такой степени развития, что стала возможной гуманистическая совесть [там же, с. 189].

Отдельного упоминания заслуживает роль религии в процессе формирования культур вины и стыда. Известно, что религия с древнейших времен выступает главным фактором, формирующим ценностный базис культуры [16, с. 13–14]. Так, высказывается справедливое предположение, что культура вины возникала и развивалась в Западном мире под сильным влиянием христианства. Согласно христианской доктрине, природа человека изначально греховна, а значит, он обречен испытывать чувство вины: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили» [20, с. 1231].

В то же время есть основания предполагать, что в родоплеменной Аравии исламом в значительной мере укрепляется культура стыда: религия четко определяет общественные модели и нормы поведения, которые становятся главным социальным законом, тогда как идея первородного греха отсутствует. Согласно Корану, Аллах простил согрешившего Адама, поскольку тот раскаялся: «Потом Господь избрал его (Адама), принял его покаяние и наставил на прямой путь». Здесь важно привести и другую цитату из Священного Писания мусульман: «Ни одна душа не понесет чужого бремени» [21].

Характерно, что в отличие от арабской культуры, в которой ислам в значительной мере закрепил детерминированность всех происходящих событий, культура христианского Запада исходит из того, что ответственность за цепь жизненных событий несет не Бог, а сам человек. Отсюда реакции, редко встречающиеся в мусульманской культуре. Так, британский писатель Эд Вест признается: «Конечно же моей личной реакцией, когда я вижу все эти ужасные сцены (речь о беженцах в Европе. – М. Х.), является чувство вины за то, что благодаря случайности моего рождения моя жизнь значительно легче и безопаснее» [22].

Безусловно, любые изменения, и уж тем более реформы, начинаются с открытого выявления и осознания недостатков вероучения и/или его интерпретаций. В контексте же современной арабской культуры публичная критика религиозных интерпретаций практически невозможна. Попытки такого рода, угрожающие нанести непоправимый урон достоинству мусульманской уммы, интерпретируются как дискредитация

самого ислама и ее носителей. Арабская культура стыда, таким образом, не может позволить себе критического взгляда на исламскую религиозную систему, особенно учитывая самоосознание арабов как хранителей мусульманской теологии и доктрины. Другими словами, неготовность арабских мыслителей и общества к религиозной реформе лежит в аксиологических установках арабской культуры на данном этапе.

Следует отметить также и тот факт, что проживание в монорелигиозной мусульманской общине (умме) не способствует критическому взгляду на собственную религиозную систему, тогда как мусульманские активисты и мыслители, живущие в странах с преобладающим населением других конфессий и постоянно вступающие в коммуникацию с иноверцами, скорее склонны к открытому переосмыслению религиозных доктрин и установок собственной религиозной системы.

Сегодня коммуникативный процесс по праву приобретает название «межкультурной коммуникации» – интенсивного многоаспектного взаимодействия культурных форм, представляющих различные, иногда несоизмеримые виды социокультурных организмов. При этом не следует забывать, что реальными агентами межкультурной коммуникации являются реальные люди, представляющие собой не только носителей определенных ценностей, но и выступающие как свободные «единицы» социальной активности [23, с. 10–12].

Исследования показывают, что гетерогенные группы, состоящие из представителей разных культур, способны вырабатывать более творческие и инновационные подходы, чем группы гомогенные, поскольку склонны рассматривать проблему исходя из целого набора ракурсов, а не одного, что, в свою очередь, порождает больший набор идей. Таким образом, межкультурное общение способствует постоянному совершенствованию [24].

Поэтому неудивительно, что наиболее активные поиски новых подходов к исламу ведутся вне арабского мира – в частности, в странах Азиатского региона (Индия, Малайзия, Индонезия) и среди мусульман западных стран (Европы, США, Канады и Австралии). Неслучайно подавляющее большинство основателей «Движения мусульманской реформы» («Muslim Reform Movement») являются выходцами из азиатских и западных стран, среди которых только двое – представители арабского мира¹. Но что еще важнее – они выпускники американских и европейских вузов, постоянно проживающие, как правило, в странах Запада. Соответственно, такие представители ислама, являясь носителями культуры вины (которая, как было показано выше, предполагает критическое отношение к любому мировоззрению и саморефлексию), ориентированы на индивидуальные поиски смыслов, для которых никакая идеологи-

¹ Основатели «Движения мусульманской реформы»: Асра Номани (Индия), Тахир Аслам Гора (Пакистан), Тауфик Хамед (Египет), Усама Хасан (Великобритания), Ариф Хумаюн (Пакистан), Фарахназ Исфакхани (Пакистан), Зохи Джасер (Сирия), Насер Хадер (Дания – Сирия), Кортни Лонерган (США), Хасан Махмуд (Бангладеш), Рахиль Раза (Пакистан – Канада).

зация сама по себе не может быть эквивалента искомому личностному принципу [25, с. 34].

Таким образом, реформа в исламе на данном историческом этапе представляется крайне актуальной и востребованной, однако, исходя из аксиологических установок арабского сознания, велика вероятность, что формироваться инновационные идеи мусульманства будут уже вне арабского мира.

Литература

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2006. – 576 с.
2. The Amman Message. – Mode of access: http://ammanmessage.com/?option=com_content&task=view&id=15&Itemid=29&limit=1&limitstart=1
3. Забияко А. П. Тарикат / А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян // Энциклопедия религий. – М. : Академ. проект ; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.
4. Giddens A. The Consequences of Modernity / A. Giddens. – Cambridge : Polity Press, 1990. – 186 p.
5. The Future of World Religions : Population Growth Projections, 2010–2050. Pew Research Center. – Mode of access: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>
6. Дианина С. Ю. Ценности ислама в освещении СМИ северной Европы : парадоксы межкультурного диалога / С. Ю. Дианина // Вестник МГИМО (Университета). – 2014. – № 2 (35). – С. 264–266.
7. Али-Заде А. Муджаддид / А. Али-Заде // Исламский энциклопедический словарь. – Ансар, 2007. – Режим доступа: <http://web.archive.org/web/20111001002751/http://slovar-islam.ru/books/M.html#Mudzhaddid64>
8. Силантьева М. В. Гуманитарный аспект проблемы самоопределения России : между обществом потребления и национальной самобытностью / М. В. Силантьева // Гуманитарный вектор. – 2008. – № 1. – С. 84–88.
9. Ibrahim R. Islam's Protestant Reformation / R. Ibrahim. – Mode of access: <https://pjmedia.com/blog/islams-protestant-reformation/?singlepage=true>
10. Sunan Abu-Dawud, Book 37, Hadith 4278. – Mode of access: <http://cmje.usc.edu/religious-texts/hadith/abudawud/037-sat.php#037.4278>
11. Wagemakers J. Salafism / J. Wagemakers // Oxford Research Encyclopedia of Religion. – Mode of access: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255#>
12. Кравченко И. И. Реформа / И. И. Кравченко // Новая философская энциклопедия : в 4 т. ; под ред. В. С. Стёпина. – М. : Мысль. 2001. – Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/4752/%D0%A0%D0%95%D0%A4%D0%9E%D0%A0%D0%9C%D0%90
13. Выступление Президента Египта Абдель Фаттаха Аль-Сиси. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=n4WMVFz07Sc>
14. Выступление Президента Египта Абдель Фаттаха Аль-Сиси на Всемирном экономическом форуме в Давосе. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=ovuEMsTkEII>
15. Халиль М. А. М. Динамика религиозно-культурной ситуации в постреволюционном Египте / М. А. М. Халиль // Вестник МГИМО (Университета). – 2012. – № 6 (27). – С. 187–189.

16. Халиль М. А. Социокультурные аспекты мусульмано-христианского взаимодействия (на примере деятельности средств массовой коммуникации и систем образования России и Египта) : дис. ... канд. филос. наук / М. А. Халиль ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений МИД РФ. – М., 2016. – 241 с.
17. *Benedict R. The Chrysanthemum and The Sword* / R. Benedict. – Houghton Mifflin Company, Boston, 1946. – 324 p.
18. *Naffsinger P. A. «Face» among the Arabs* / P. A. Naffsinger. – Mode of access: https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/kent-csi/vol8no3/html/v08i3a05p_0001.htm
19. Фромм Э. Человек для самого себя / Э. Фромм. – М. : АСТ МОСКВА, 2008. – 349 с.
20. Послание к Римлянам святого апостола Павла 5:12. Библия. – М. : Рос. библи. общество, 2000. – 1376 с.
21. Коран / пер. Э. Кулиева. Сура «Та Ха», аят 122; Сура «Аль-Анам» (Скот), аят 164. – Режим доступа: <http://quran-online.ru/20:122> ; <http://quran-online.ru/6:164>
22. *West E. Guilt vs Shame Cultures : The Silent Triumph of Christianity* / E. West // *The Spectator* 05.09.2015. – Mode of access: <https://blogs.spectator.co.uk/2015/09/guilt-vs-shame-cultures-the-silent-triumph-of-christianity/>
23. Шестопал А. В. Межкультурная коммуникация в свете современных модернизационных процессов / А. В. Шестопал, М. В. Силантьева // Межкультурная коммуникация : современная теория и практика : материалы VII Конвента РАМИ. – 2013. – С. 10–16.
24. *Mutero E. College and University Essays in Records and Library Management*. Booktango, 2015 / E. Mutero. – Mode of access: <https://books.google.com.eg/books?id=5i9WCgAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
25. Силантьева М. В. Личностный характер знания как способ трансляции навыков и умений в образовательном пространстве «исследовательского университета» / М. В. Силантьева // Актуальные проблемы модернизации высшей школы : материалы Междунар. науч.-практ. конф. (6–7 февраля 2014 г.) / СГУПС, НТИ – филиал МГУДТ. – Новосибирск : Изд-во СГУПСа, 2014. – С. 32–37.

Российско-Египетский Деловой совет при Торгово-промышленной палате Российской Федерации

Халиль М. А. кандидат философских наук, директор по международным отношениям Центра гуманитарного сотрудничества, исполнительный директор Российско-египетского Делового совета при Торгово-промышленной палате Российской Федерации; член Египетского совета по международным делам

*E-mail: mona_khalil@mail.ru
Тел.: 8-903-110-05-17*

Russian-Egyptian Business Council at the Russian Chamber of Trade and Industry

Khalil M. A., Candidate of Philosophy, Foreign Relations Director at the Centre for Humanitarian Cooperation, Executive Director in the Russian-Egyptian Business Council at the Russian Chamber of Trade and Industry; Member of the Egyptian Council for Foreign Affairs

*E-mail: mona_khalil@mail.ru
Tel.: 8-903-110-05-17*