

Ісламське суспільство та його вестернізація

Володимир Кушніренко,
викладач кафедри політології
Національного університету
„Києво-Могилянська академія”

Стаття присвячена розгляду проблеми вестернізації політико-правової системи в мусульманських країнах. Проаналізовано природу, тенденції та історичний розвиток цього феномена в контексті цінносних реалій ісламського суспільства.

Ісламська цивілізація, незважаючи на свою унікальність та достатню автономність, є частиною загальнопланетарної цивілізації, в якій стосунки між складовими існують в режимі взаємовпливів. Отже, важливими для ісламського світу були зовнішні впливи інших цивілізацій, зокрема європейської, сила яких залежала від конкретної ситуації в процесі історичного розвитку суспільства. У XV – XVI століттях, після багатовікової авангардної ролі серед інших цивілізацій, ісламський світ зазнає стагнації. А стрибок у розвитку науки, техніки, економіки та інших сфер в Європі вже в XVII столітті засвідчив, що співвідношення сил змінюється на користь динамічного західного світу. З XVIII століття інші частини світу, зокрема і мусульманська, потрапляють в колоніальну залежність від європейців. Мусульманський світ наштовхується на незрозумілу йому потугу „невірних”. І перед ним постає питання: як реагувати на цей виклик?

Перше, що намагалися запозичити мусульманські правителі і мусульманські суспільства у європейців, – це зброя та військові прийоми, які використовувалися у боротьбі з тими ж європейцями. Реформи в Туреччині, Єгипті, Ірані починаються з модернізації армій на кшталт європейських. Такі інноваційні заходи, природно, викликають спротив прихильників старовини, але він не міг бути потужним, оскільки зброя та військова техніка необхідні, перш за все, саме для захисту традиційного способу життя.

Проте досить швидко виявляється, що однієї зброї недостатньо. І з цього часу починається процес європеїзації (вестернізації) мусульманського світу: від запозичення периферійних елементів європейської культури (передусім військової техніки і суто зовнішніх атрибутів) до поступово все глибшого освоєння принципів суспільного життя. Правлячі кола країн ісламського світу використовують нову техніку та нові принципи організації громадсько-політичного життя, необхідність чого більш-менш визнається всім суспільством, для зміцнення своєї влади та звільнення себе від традиційних обмежень, перш за все обмежень з боку шаріату. Проте поступово, за новою технікою та новими суспільними інститутами, починають з'являтися і нові ідеї. Вже у 1876 році в

Османській імперії проголошується перша в мусульманському світі конституція, а у 1918 в Азербайджані встановлюється перша в мусульманському світі республіка. Але ці новації суперечили шаріатові як основі політико-правової системи мусульманської автентичної традиції. Заперечити та скасувати шаріат не може жоден правитель. Проте якщо шаріат неможливо скасувати, то поступово “відсунути” його на периферію суспільного життя цілком можливо. Сфера дії шаріату поступово звужується до сфери сімейного права, його замінюють новим законодавством і все вільніше тлумачать у світлі модернізації.

Уряди більшості мусульманських країн провели з середини ХІХ століття правові реформи двох типів. Реформи першого типу спрямовувалися на заміщення мусульманського права світським законодавством у царині комерційного, цивільного, конституційного та кримінального права. В більшості країн мусульманського світу під юрисдикцією шаріату залишалися тільки сімейне право і система успадкування. Для реформ другого типу в царині шаріатського сімейного законодавства і законів про успадкування офіційна влада в більшості мусульманських країн використовувала такі технології:

1. Принцип *таксіс ал-када* (право правителя уточнювати і обмежувати юрисдикцію своїх судів) був використаний як процедурна основа для обмеження застосування шаріату питаннями персонального права мусульман. Подібний підхід використовувався для того, щоб, за певних умов, не дати судам застосовувати шаріат, не намагаючись при цьому змінити сам зміст відповідних шаріатських правил. Наприклад, щоб запобігти вступові до шлюбу неповнолітніх, закон, прийнятий 1931 року в Єгипті, позбавив суди права приймати заяви про вступ до шлюбу, якщо наречений не досяг вісімнадцяти, а наречена – шістнадцяти років.

2. Принцип *такайур* (право вибору будь-якої точки зору в межах якоїсь однієї ісламської правової школи, до того ж не обов'язково домінуючої в цій місцевості) був розширений так, що тепер було можна вибирати потрібне судження в будь-якій з суннітських шкіл. Цей прийом, наприклад, застосовувався в Судані, де були ухвалені правові постанови, що дозволяли судам відхилитися від правил ханафітської школи, хоча вона вважалась в країні офіційною. Ця технологія, відома також під назвою *талфік* (суміш, мішанина), була використана для еклектичного поєднання частини доктрин однієї правової школи з частиною доктрин іншої. Таким чином, влада створювала систему законів, яка ніколи не була б схвалена як єдине ціле жодною з правових шкіл, хоча кожний з її компонентів міг претендувати на майже бездоганне проходження.

3. Принцип *сіяса шаріа* (право правителя здійснювати адміністративне регулювання на благо народу, що відповідає шаріату) був також застосований при проведенні деяких реформ. Наприклад, щоб посилити загальний принцип шаріату, згідно з яким жінка повинна підкорятися чоловікові, шаріат дозволяв останньому звернутися з позовом до суду з вимогою *таа* (приведення дружини до слухняності). У той же час шаріат чітко визначав, за яких умов діти залишаються під опікою батька, а за яких – матері. І тому, щоб припинити подання позовів про непокору, але при цьому не зачепити права чоловіка на опіку над своїми дітьми, в деяких країнах було внесено положення, що, у випадку непокори дружини (якщо дітям при цьому більше п'яти років), суд може

прийняти рішення залишити останніх з будь-ким з батьків – за умови, що це не суперечить інтересам дитини і враховує усі обставин справи.¹

4. В Індії та інших колишніх британських колоніях реформи були проведені на ґрунті судових рішень, в традиціях англійського загального права. Такі реформи не розглядалися як механізм перегляду тих принципів та правил шаріату, які базувалися на прозорих і чітких текстах Корану чи Сунни. Так, верховний суд провінції Лахор чітко визначив ці допустимі межі у справі Курсид Джан проти Фазалія Дада: «Якщо чіткого правила прийняття рішення з цього питання немає ні в Корані, ні в тексті традиції (Сунні)..., суд має право ґрунтуватися на власних міркуваннях і при цьому, безумовно, повинен керуватися правилами справедливості, рівності та чистого сумління»². Суд брав на себе право не погоджуватися лише з поглядами визнаних мусульманських правознавців, але не право відмовитися від застосування правил шаріату, що базуються на зрозумілих та чітких текстах Корану та Сунни.

Зазначені технології реформи права взагалі можна вважати певною модифікацією тлумачення та застосування шаріату. Проте, і це показало життя, вони аж ніяк не зняли самої проблеми, на вирішення якої були спрямовані, а саме проблеми осучаснення, модернізації ісламського права. Бо фактично незмінними залишилися вихідні принципи шаріату, не відбулося сучасного його переосмислення як життєздатної системи, а, зважаючи на це, всі позитивні моменти, які виникли внаслідок реформ, повинні зникнути, коли шаріатські погляди (чи, як часто їх називають, фундаменталістські) знову наберуть сили. У світлі сучасного ісламського відродження така перспектива стала реальною.

Значним інтелектуальним зрушенням у бік європейської секуляристської моделі побудови суспільного життя стала праця Алі Абд ал-Разіка «Ал-Іслам ва Узул ал-Хукм», що вийшла 1925 року. В ній автор стверджував, що іслам не передбачає концепції халіфату, яка склалася в ісламській традиції. Він пішов і далі, висуваючи ще сміливіші ідеї: іслам взагалі не містить у собі політичного компоненту, а пророк був тільки релігійним та духовним, але не політичним вождем. Згідно з Абд ал-Разіком, у Мухаммеда як релігійного авторитета не могло бути спадкоємця. Тому все, пов'язане із становленням ісламської держави, починаючи з Абу Бакра, першого халіфа, репрезентувало собою іншу, суто політичну форму керівництва і влади³.

Абд ал-Разік не тільки виступав за створення світської держави, але й доводив, що ісламська держава була, по суті, від самого початку світською, а не релігійною. Природним наслідком цієї тези було визнання права за сучасними мусульманськими суспільствами створювати будь-які системи влади, які

¹ Anderson, James Norman D. Law Reform in the Muslim World. London: University of London, Athlone Press, 1983., p. 57

² Esposito, John L. Islam and Politics. 2d ed., rev. Syracuse: Syracuse University Press, 1987., p. 237.

³ Coulson, Noel. A History of Islamic Law. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984., p. 74.

увялялися ними як такі, що відповідають існуючим умовам. Згідно з багатьма дослідниками творчості Абд ал-Разіка, вчений вибудував міцну і послідовну систему аргументів у кращих традиціях класичних ісламських вчених. Яскраве використання ним прикладів з ісламської історії, посилення на джерела змусили багатьох мусульманських мислителів звернути увагу на ці ідеї.

Після закінчення Першої світової війни через певні історичні причини в більшості мусульманських країн утвердилася модель світської держави, відтіснивши шаріат у сферу приватного життя. В Туреччині ця модель, залишаючись і дотепер, показала усю свою суперечливість.

Керівники створеної на початку 20-х років минулого століття на уламках Османської імперії нової Турецької держави – Турецької республіки – зразу прямо заявили, що їхня мета – будівництво політичної системи на зразок західних демократій. Політичне керівництво (кемалісти) вжили жорстких заходів проти усіх супротивників такого шляху, докорінно знищили усю стару законодавчу базу, норми звичаєвого права, традиції та впровадили нові закони, створені виключно на базі західноєвропейських правових норм. Необхідний для проведення цих радикальних реформ жорсткий однопартійний режим змінився в сорокових роках багатопартійним режимом на західний зразок (такого гатунку, що тричі виходом з політичної кризи в рамках цієї багатопартійної системи стали військові перевороти). Ці факти вказують на те, що політична модернізація в Туреччині фактично означала європеїзацію країни.

Історично склалося так, що під час визвольної війни турків проти Антанти й Греції султан-халіф з верхівкою духовництва опинився фактично на боці Антанти. Це полегшило кемалістам (прибічникам лідера майбутньої Турецької республіки), які очолили війну, скасування султанату і халіфату та підризу позицій мусульманського духовництва в цілому. Були заборонені мусульманські релігійні секти, які відігравали значну роль у функціонуванні турецького суспільства, релігія була поставлена під контроль. З 20-х років XX століття принцип *лаїцизму* (світського характеру держави) стає фундаментальним конституційним принципом. Релігія відокремлена від держави, релігійна пропаганда та використання релігії в політичних цілях караються законом. В 20 – 30-ті роки принцип лаїцизму тлумачився кемалістами як боротьба проти впливу ісламу та ісламських традицій, як атеїзм. Поруч з цим у Туреччині порівняно значного поширення набули норми та інститути західної демократії.

З часом виявилися межі цього процесу. Переважна більшість населення мусульманських країн, зокрема Туреччини, віруючі люди. А це означає, що релігія не може не продовжувати жити в суспільстві. Вона – у свідомості людей як невід'ємний елемент їхнього буття, тому завжди зберігається можливість її відродження.

70-річна політична та ідеологічна європеїзація призвела до відчуття суспільством необхідності повернути традиційні духовні цінності. І в наш час принцип лаїцизму розуміють уже як створення сприятливих умов для цього відродження. В школах введено раніш заборонене обов'язкове релігійне навчання. Ісламське відродження розпочалося і в межах багатопартійної системи, що мало прояв у виникненні проісламської партії Рефах. Хоча вона не раз заборонялася владою, однак, тим не менш, продовжувала нарощувати свій

вплив та розширювати соціальну базу.

Проте, у світлі вищезгаданої психологічної відданості мусульман традиції, виникає досить природне питання: чому соціокультурна та політична революція Мустафи Кемалю, яка була спрямована на докорінні зміни в свідомості ісламського народу Османської імперії, не викликала явного спротиву ще на початку цього процесу? У контексті ідеальності цих змін, звичайно, постає тільки позитивне їхнє значення, проте наслідки їх тотального утвердження якось не пов'язуються з подіями останнього часу в Туреччині. Тоді в чому ж причина? Оригінальну відповідь дають нам турецькі науковці: достатньо поширеною серед них є точка зору, що ці радикальні реформи не викликали протесту населення через те, що переважна більшість турків тоді не зрозуміла адекватно їхньої сутності.

Ще цікавішу гіпотезу висунула С.Лур'є, згідно з якою в ідеології кемалізму за зовнішньо вестернізованою формою приховані усі базисні парадигми традиційної турецької свідомості, але тільки в особливій модифікації. І через це кемалізм не зміг подіяти руйнівню на турецький народ, викликати гостру кризу в його свідомості. Шкала цінностей традиційного турка містила у собі: належність до мусульманського загалу, ідентифікацію себе з воїном Аллаха, впевненість у зверхності правовірних та необхідність священної війни (*газавату*). Західна цивілізація втілювала в очах турка образ ворога, якого треба було перемогти, використавши його ж зброю – цінності західного світу. Кемалізм можна інтерпретувати як спробу соціокультурного “накладання образів” – заміщення сакральної мусульманської ідеї на західну концепцію держави як громадянського інституту. Основні парадигми турецької свідомості при цьому набули певної трансформації, але не зникли: загал стає організованим колективом, впевненість у зверхності правовірних набуває форму впевненості у зверхності всіх турків, замість воїна Аллаха з'являється герой-чиновник, який безкомпромісно змагається за ідею будівництва нової держави.⁴

Багато дослідників підкреслювали також, що особливу роль у збереженні спадковості між традиційною народною свідомістю та розвитком сучасного світогляду турків у період формування світської держави відіграв культ армії, оскільки новонароджена Турецька республіка хоча й переглянула своє ставлення до багатьох ісламських інститутів, проте ставлення до армії залишилося незмінним. Через те, що мусульманська свідомість завжди схилялася перед військовим героєм, статус військового героя багато чого дозволив Ататюрку в процесі привнесення чужих західних ідей. Саме армія є тим досить традиційним “буферним” інститутом в сучасній Туреччині, який примирює ісламську народну свідомість зі світською державою. Все це вказує на подвійну роль армії в сучасній Туреччині: з одного боку, вона сама як носій ідеології, що протистоїть традиційній народній свідомості з її ісламськими цінностями, є перманентним джерелом конфлікту, а з іншого боку – вона ж і знімає конфлікт, особливо під час військових переворотів. З 1960 по 1980 рік

¹ Лур'є С. Метаморфози традиционного сознания. – СПб.: Наука, 1994. – С. 104 – 121.

наприкінці кожного десятиліття відбувався черговий військовий переворот, після якого в країні поновлювалися принципи світської республіки в умовах військової диктатури. Але після того, як військові передавали владу цивільному урядові, вплив ісламу в Туреччині неодмінно зростав.

Не можна не розуміти, що конфлікт масової свідомості з політичною ідеологією, якщо вона спрямована проти традиційних цінностей, завжди є руйнівним, навіть якщо він відбувається у не досить виражених формах, оскільки неможливо за допомогою чужої ідеології змінити архетипи та культурні коди певного соціуму.

Приклад Туреччини досить яскраво показує, що навіть докорінна зміна політичної традиції, глибоке впровадження чужинного протягом багатьох років аж ніяк не стає фундаментом справжньої модернізації суспільства в цілому і держави зокрема, бо відправною точкою будь-якої політичної культури є соціум, суспільство. Саме воно продукує цінності, навколо яких обертається політичне життя. Воно визначає межі, в яких відбуваються політичні процеси. А оскільки турки як народ утворилися в ісламському світі, подібно до інших мусульманських народів, то позбавлення їх ісламської природи дорівнює смерті. А з того постає твердження, що відповідь слід, перш за все, шукати в самому собі, тобто розвиток будь-чого базується, передусім, на власних передумовах. А з цього випливає, знову наголосимо, що якісні зміни позитивного характеру мають базуватися на логіці розвитку самої системи. І тому, якщо постає питання модернізації ісламської держави, то відповідь знаходимо в самій її сутності.