

²⁴См. там же: очерк «Журнал “Минарет”».

²⁵См.: Ислам в Москве: Энциклопедический словарь. Нижний Новгород, 2008. Очерк «Нирша Владимир Михайлович».

²⁶Там же – очерки «Ибрагим бин Абдуль-Азиз аль-Ибрагим», благотворительный фонд», «Умма», проект».

²⁷Там же: очерк «Московский исламский университет».

²⁸Там же: очерки «“Ансар”, издательский дом», «“САД”, издательский дом», «“Новый свет”, из-

дательский дом», «“Харун Яхья”, издательский дом», «“Ладомир”, издательский дом», «“Бадр”, издательский дом».

²⁹Там же: очерк «Иранцы, иранская община в Москве и Подмоскowie».

³⁰Там же: очерки «“Ислам минбаре”, газета», «“Современная мысль”, газета», «“Золотой родник”, журнал», «“Новые грани”, журнал», «“Ислам”, журнал».

³¹Там же: очерки «“Ислам.ру”, независимый информационный интернет-портал», «“Ислам-ньюс.ру”, информационное агентство».

*Муртазин М.Ф., кандидат философских наук,
ректор Московского исламского университета,
Заместитель Председателя Совета муфтиев России.*

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА: СООТНОШЕНИЕ ТЕОКРАТИИ И УЧЕНИЯ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОЙ СИТУАЦИИ.

Любое социально-философское исследование должно исходить из признания того, что в общественно-историческом процессе неизбежно наличествуют как рождение нового, так и сохранение преемственности с прошлым. Именно под этим углом зрения необходимо исследовать эволюцию соотношения религии и политики и возникающие формы государственного правления.

Религия и политика — два социальных института, возникших и функционирующих в человеческом обществе, адаптируясь к изменяющимся условиям.

Структура политики состоит из следующих элементов:

а) политическая власть как возможность и способность навязывать свою волю другим;

б) субъекты политики: индивиды, социальные группы, слои, массы, ор-

ганизации, участвующие в процессе реализации государственной власти;

в) политические организации — совокупность государственных и негосударственных институтов, выражающих интересы личности, группы, сообщества;

г) политическое сознание — политическая идеология и массовая политическая психология;

д) политические отношения;

е) политическая культура — тип отношения к политическим явлениям, обнаруживающийся в поведении.

Политика наделена множеством функций:

а) обеспечения целостности и стабильности общества;

б) мобилизации и обеспечение эффективности общей деятельности;

в) управления и регуляция (не исключая использование социального принуждения и насилия);

г) рационализации и противоречий;

д) политической (включения личности в политические отношения);

е) наконец, гуманитарной (создающей гарантии личности, обеспечения мира)¹.

Известно, что политик проникнуть во все сферы ста. Особенно ярко это ется при осуществлении ской и регулятивной функ главным образом осуще сударственные институт политической власти на цию всего и вся, дойдя д го ущемления интересов организаций, встречает жителей религий, нередко щих к верующим массам, благоприятные условия д разделительных тенденци лигией и политикой.

В условиях, когда пра нуждается в поддержке организаций, последние ждать поползновения вла тур, направленных на «рег их деятельности, или даже расчищать, таким образ расширения своего влия ство. Наглядным пример ляется положение «Осн ной концепции Русской П Церкви», в котором соде зание на то, что «в случа ности повиновения госуд законам и распоряжения церковное Священнонача предпринять следующие Среди перечисленных де и такие: «призвать наро механизмы народовласти ния законодательства или решения власти», а также

г) рационализации конфликтов и противоречий;

д) политической социализации (включения личности в социально-политические отношения);

е) наконец, гуманитарной функцией (создающей гарантии прав и свобод личности, обеспечения гражданского мира)¹.

Известно, что политика стремится проникнуть во все сферы жизни общества. Особенно ярко это обнаруживается при осуществлении управленческой и регулятивной функции, которую главным образом осуществляют государственные институты. Настрой политической власти на регламентацию всего и вся, дойдя до возможного ущемления интересов религиозных организаций, встречает протест служителей религий, нередко апеллирующих к верующим массам, что создает благоприятные условия для усиления разделительных тенденций между религией и политикой.

В условиях, когда правящая элита нуждается в поддержке религиозных организаций, последние могут упреждать поползновения властных структур, направленных на «регулирование» их деятельности, или даже стремиться расчищать, таким образом, пути для расширения своего влияния на общество. Наглядным примером тому является положение «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», в котором содержится указание на то, что «в случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти ... церковное Священноначалие... может предпринять следующие действия». Среди перечисленных действий есть и такие: «призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти», а также «обратиться

к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению»².

Нужда политической власти в поддержке религиозных организаций может возникнуть:

а) для собственной легитимации, для обретения (или укрепления) доверия населения и поддержки проводимой политики;

б) для трансляции своих нормативных актов (установлений) и популяризации их;

в) для консолидации общества и его мобилизации на решение практических задач;

г) для удержания масс в повиновении и поддержания социально-политической стабильности.

Решению этих задач способствуют социальные функции, присущие религии.

Религия, как и политика, также имеет свою структуру. Наряду с религиозным сознанием, в нее входит религиозный культ, религиозные отношения и религиозные организации. Последние как раз неизменно стремятся к максимально возможному усилению влияния на общественную жизнь. Религиозные организации и входящие в них духовные лица, в первую очередь, становятся теми силами, которые инициируют различные действия, направленные на охват религиозным влиянием не только членов общества, но и различных сторон общественной жизни, не исключая и политической сферы. На этой почве возникает возможность рождения или усиления противоречий между религией и политикой.

Исламу, как и другим мировым религиям, характерны следующие социальные функции: мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегративная, легитимирующая, культуро-транслирующая³. «Социальные функции религии столь

существенны, что их необходимо учитывать при анализе таких далеко отстоящих от нее областей общественной жизни, как экономическая, политическая, интеллектуальная и др. Неудивительно, что анализ религии у таких социологов, как Дюркгейм или Вебер, занимает центральное место в их исследованиях общества», — пишет религиовед В.И. Гараджа⁴.

Одна из особенностей мировых религий, в частности, ислама, состоит в их гибкости, в умении адаптироваться к самым различным условиям. Когда речь идет об отношении религии к политике, следует отметить ее способность к легитимации любого типа политики. Это обстоятельство повышает интерес политиков к религии. Используя ее социальный потенциал в своих интересах, они, тем самым, надеются решить и другую задачу: перекрыть возможность своим оппонентам добиваться того же в своих интересах.

Другие функции религии (интегративная, регулятивная) могут в огромной мере содействовать объединению больших массивов людей и мобилизации их либо на поддержку существующей политической власти, либо на протестные выступления против нее. Все это вместе взятое побуждает правящую элиту добиваться такого положения в обществе, чтобы политика доминировала над религией. Такое устремление политической власти является серьезной причиной, усиливающей противоречия между религией и политикой.

В определенные периоды существования обществ и наций может происходить слияние религии и политики или, наоборот, противостояние. Одна из причин разделения религии и политики состоит в том, что религия своим естественным консерватизмом и верностью древним канонам оказывает

на политику сдерживающее и тормозящее влияние, политика же призвана реагировать на меняющиеся условия оперативно, на ходу перестраиваться во имя сохранения стабильного развития общества. Несвоевременная реакция может стоить правителям потери власти и даже целостности общества. Не случайно, определяя факторы эффективности политической системы, исследователи на одно из первых мест ставят скорость ее реагирования на воздействие среды. В эпоху глобализации значимость этого фактора для различных типов общества особенно возрастает.

Формы взаимодействия религии и политики в различных мусульманских обществах, исламском мире, в целом, обладают спецификой, понимание которой оказывается невозможным без анализа существующих представлений о теократии и светском государстве. Именно эти социальные страсти в концентрированном виде выражают характер соотношения религии и политики. В нашем понимании, **в теократическом государстве религия и политика слиты воедино, а в светском государстве — разделены.**

Проблема теократии разрабатывается в научной литературе, однако ее изученность, судя по публикациям, оставляет желать лучшего. В очерках Большой Советской и Советской исторической энциклопедиях (БСЭ, СИЭ), несущих в себе наступательный дух атеизма, как пример теократии рассматривается Арабский Халифат. Эта мысль и по сей день, без каких-либо изменений фактически копируется авторами многих современных российских изданий, в том числе энциклопедических. В одном из томов Большой Энциклопедии (БЭ) утверждается: «теократиями были халифаты Омейядов, Аббасидов...»⁵, в другом

томе того же издания читаем: «Халифат (от халиф) — система исламской теократии»⁶. На тех же позициях в «Краткой российской энциклопедии» (КРЭ), дающая следующие факты: «Халифат — мусульманская теократия с халифом во главе (Аббасидский, Фатимидский, Османский халифат в Османской империи)»⁷.

Примерно в том же ключе объясняется в Большом Российском энциклопедическом словаре⁸. Такие определения касаются не только прошлого, но и прилагаются к реалиям нашей эпохи. Так, в «Русской энциклопедии» (ПЭ) в статье об абсолютной теократической монархии представлена Саудовская Аравия. Более обобщенная характеристика теократического правления в Исламской Республике Иран дается Е.А. Бондаренко: «Папа Римский — с начала средневековья до последней трети XIX века — светской властью над главами европейских государств. Сходное положение в арабских странах, где ислам является государственной религией»¹⁰.

Между тем, В.В. Бартольд в работе о династии Аббасидов XIX — XX веков в ракурсе теократической идеи и светского государства в мусульманском государстве пишет: «К числу наиболее упорных сторонников... принадлежит взгляду, что в мусульманском государстве нераздельно господствует теократический принцип, не допускающий с собой никакой другой формы правления: ни бюрократической, ни аристократической, ни демократической. Развивая эту тему, ученый пишет: «Таким образом, теократическая идея и до наших дней жива и распространена на всем Ближнем Востоке, но только как идеология, не имеющая ничего общего с реальной жизнью, или как орудие политических стремлений»¹².

тику сдерживающее и тормозящее, политика же призвана адаптироваться к меняющимся условиям, на ходу перестраиваться для сохранения стабильного развития. Несвоевременная реакция стоит правителям потери даже целостности общества. Именно, определяя факторы эффективности политической системы, исследователи на одно из первых мест ставят скорость ее реагирования на внешние среды. В эпоху глобализации значимость этого фактора для всех типов общества особенно велика.

Взаимодействия религии и государства в различных мусульманских странах, исламском мире, в целом, имеют специфику, понимание которой оказывается невозможным без сопоставления существующих представлений о теократии и светском государстве. В определенном виде выражают соотношение религии и политики в нашем понимании, в теократии религия и политика воедино, а в светском государстве — разделены.

Проблема теократии разработана в научной литературе, однако неясность, судя по публикациям, не желать лучшего. В очерках Советской и Советской Энциклопедиях (БСЭ), рассуждая в себе наступательный тон, как пример теократии приводится Арабский Халифат. И по сей день, без каких-либо изменений фактически копируются многими современными изданиями, в том числе энциклопедическими. В одном из томов Энциклопедии (БЭ) утверждается, что теократиями были халифаты Аббасидов...»⁵, в другом

томе того же издания читаем: «Халифат (от халиф) — система исламской теократии»⁶. На тех же позициях стоит и Краткая российская энциклопедия (КРЭ), дающая следующие формулировки: «Халифат — мусульманская теократия с халифом во главе (халифаты Аббасидский, Фатимидский; халифат в Османской империи)»⁷.

Примерно в том же ключе Халифат объясняется в Большом Российском энциклопедическом словаре⁸. Причем такие определения касаются не только прошлого, но и прилагаются подчас к реалиям нашей эпохи. Так, в Политической энциклопедии (ПИ) в качестве абсолютной теократической монархии представлена Саудовская Аравия⁹. Более обобщенная характеристика теократического правления дается В.А. Бондаренко: «Папа Римский, — пишет автор, — с начала средневековья до последней трети XIX века обладал светской властью над главами многих европейских государств. Сходное положение в арабских странах, в которых ислам является государственной религией»¹⁰.

Между тем, В.В. Бартольд еще на рубеже XIX — XX веков в работе «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве» писал: «К числу наиболее упорных предрассудков... принадлежит взгляд, по которому в мусульманском государстве безраздельно господствует теократический принцип, не допускающий рядом с собой никакой другой формы правления: ни бюрократической монархии, ни аристократии, ни демократии»¹¹. Развивая эту тему, ученый подытоживает: «Таким образом, теократическая идея и до наших дней жива на мусульманском Востоке, но только как идеал, не имеющий ничего общего с действительной жизнью, или как орудие политических стремлений»¹².

Что же представляет собой теократия? Понимание теократии может исходить из теологической (богословской) и социально-философской (религиоведческой) позиций. Слово «теократия» в буквальном смысле (от греч. teos — Бог и kratos — власть) означает власть Бога, направленная на все общество. Православная церковь признает такую форму правления наилучшей, считая, что ее образцом является иудейское государство эпохи Судей, описанное в Библии: «В древнем Израиле до периода Царств существовала единственная в истории подлинная теократия, то есть богоправление, — говорится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». — Однако по мере удаления общества от послушания Богу как устройству мирских дел, люди начали задумываться о необходимости иметь земного властителя. Господь принимал выбор людей и, санкционируя новую форму правления, в то же время сожалел об оставлении ими богоправления: «И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, они отвергли меня, чтоб Я не царствовал над ними...»»¹³.

На этом основании упомянутый церковный документ признает богоустановленными два способа государственного управления: теократию и монархию, вовсе не исключая «такого духовного возрождения общества, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной»¹⁴.

Иначе подходят к пониманию существования теократии мусульманские богословы. Один из наиболее известных в исламском мире мусульманских мыслителей Абу аль-Аля аль-Мадуди (1903—1979), пытаясь соотнести европейское понятие «тео-

кратия» с религиозно-политической практикой мусульманских стран, в отношении идеальной формы правления вводит определение «демократическая теократия». При таком виде государственности правительство руководствовалось бы божественными идеями Корана и Сунны Пророка Мухаммада в интересах всего сообщества мусульман¹⁵.

Необходимо подчеркнуть, большинство мусульманских теологов избегает использования термина «теократия», считая, что в исламском обществе теократия исторически не утверждалась. Например, таково мнение бывшего министра по делам религии Иордании Абд аль-Азиза Иззата аль-Хайята¹⁶.

В российской научной литературе существует целый ряд определений понятия «теократия». Но они, как правило, ограничиваются характеристикой одной из ее сторон. Так, например, известный российский философ Ж.Т. Тощенко определяет теократию как «форму государственного управления, при которой политическая власть осуществляется с позиций религиозной регламентации государственной и общественной жизни»¹⁷. Здесь, как видим, берется за основу важный признак («религиозная регламентация государственной и общественной жизни»), но только один из существующих. Другое определение принадлежит Е.Н. Самыгину, профессиональные интересы которого направлены на проблематику, связанную с государственными формами правления. Под теократией он понимает «форму государства, где политическая и религиозная власть сосредоточена в руках одного человека — главы духовенства»¹⁸. Здесь также принимается во внимание весьма существенное, причем одно, свойство.

Между тем, их можно насчитать несколько. Что же характеризует теократическое государство?

Во-первых, политическая власть находится в руках религиозного деятеля, осуществляющего, прежде всего, руководство религиозной жизнью конфессиональной общности.

Во-вторых, в стране установлена государственная религия.

В-третьих, вся государственная и общественная жизнь осуществляется на основе религиозных установлений.

В-четвертых, принимаемые политические решения получают теологическое обоснование.

На наш взгляд, история ислама имеет опыт теократического правления: подлинной теократией (исходя из теологического понимания слова) можно признать общину-государство (умму) на том этапе, когда ее возглавлял сам Пророк Мухаммад.

Согласно Корану, вся власть принадлежит только Богу — Аллаху. Он определяет все в мироустройстве, в том числе и порядок установления властных отношений между людьми (Коран: 3:189, 5:120, 7:158, 9:116, 24:24, 25:2, 57:2, 39:44, 42:49, 48:14, 57:2)¹⁹. Аллах избрал Мухаммада своим посланником, благодаря чему последний стал вероучителем, руководителем мусульманской общины и политическим лидером. Его власть (и политическая, и религиозная) была неотчуждаема в связи со своей богоданностью. Всем принимаемым решениям, в том числе политическим, он давал религиозное обоснование. В своей общественно значимой деятельности Пророк руководствовался откровениями, относящимися как к религиозной, так и светской жизни²⁰. Откровения несли в себе нормативные установки, касающиеся самых разных ее сторон. В них содержались и критические замечания ре-

шений самого Пророка, указывая пути устранения вредных последствий. Прямое одобрение тех действий Пророка и возглавляемой им мусульманской общины.

С религиозно-политической точки зрения также следует признать, что Мухаммад носил императивный характер²¹. Во-первых, политическая, и религиозная власть находились в руках Пророка, и вероучителем, и главою государства. Во-вторых, исламское государство во всей своей деятельности руководствовалось установленными правилами. В-третьих, все политические решения выносились ссылаясь на предписания.

Итак, обобщая все вышесказанное, можно дать сжатое определение: **теократия — это форма государственного правления, при которой политическая власть находится в руках религиозного лидера, принимаемого с позиций религиозной регламентации всех сторон государственной жизни, законодательство основывается на религиозных предписаниях, а принимаемым решениям дается религиозное обоснование.**

Светское государство по типу теократического. Для него, на наш взгляд, следующее:

- во-первых, отделение государственных организаций от религиозных;
- во-вторых, построение государственной (внешней) политики на рационально-законодательскую основу, светские религиозные установления.

ем, их можно считать не-
р же характеризует теокра-
сударство?

ых, политическая власть
в руках религиозного деятеля
ствляющего, прежде всего,
р религиозной жизнью кон-
ной общности.

ых, в стране установлена
нная религия.

х, вся государственная и об-
жизнь осуществляется на
иозных установлений.

тых, принимаемые полити-
чения получают теологиче-
вание.

згляд, история ислама име-
юкратического правления:
теократией (исходя из тео-
понимания слова) можно
бщину-государство (умму)
е, когда ее возглавлял сам
аммад.

о Корану, вся власть при-
только Богу — Аллаху.
яет все в мироустройстве,
е и порядок установления
отношений между людьми
9, 5:120, 7:158, 9:116, 24:24,
39:44, 42:49, 48:14, 57:2)¹⁹.
ал Мухаммада своим по-
благодаря чему последний
ителем, руководителем му-
й общины и политическим
го власть (и политическая,
ная) была неотчуждаема
воей богоданностью. Всем
ым решениям, в том числе
им, он давал религиозное
е. В своей общественно
еятельности Пророк руко-
ся откровениями, относя-
к религиозной, так и свет-
р. Откровения несли в себе
е установки, касающиеся
ых ее сторон. В них содер-
ритические замечания ре-

шений самого Пророка Мухаммада,
указывая пути устранения их нежела-
тельных последствий. Содержалось
прямое одобрение тех или иных дей-
ствий Пророка и возглавлявшейся им
мусульманской общины-государства.

С религиозноведческой точки зрения
также следует признать, что власть
Мухаммада носила именно теократиче-
ский характер²¹. Во-первых, обе
(политическая, и религиозная) фор-
мы власти находились в одних ру-
ках — в руках Пророка, который был
и вероучителем, и главой государ-
ства. Во-вторых, исламская община-
государство во всей своей деятельно-
сти руководствовалась религиозными
установками. В-третьих, все важней-
шие политические решения обосно-
вывались ссылками на религиозные
предписания.

Итак, обобщая все вышесказанное,
можно дать сжатое определение. **Тео-
кратия — это форма государствен-
ного правления, при которой поли-
тическая власть находится в руках
религиозного лидера и осуществляется
с позиций религиозной регла-
ментации всех сторон жизни обще-
ства, законодательство в стране
основывается на религиозном уче-
нии, а принимаемым политическим
решениям дается теологическое
обоснование.**

Светское государство является ан-
типодом теократического государства.
Для него, на наш взгляд, характерно
следующее:

— во-первых, отделение религиоз-
ных организаций от государства.

— во-вторых, постепенный переход
государственной (внешней и внутрен-
ней) политики на рациональную (праг-
матическую) основу, свободную от ре-
лигиозных установлений.

— в-третьих, обеспечение свободы
совести и вероисповедания.

— в-четвертых, конституционно
оформленный правовой характер
государственно-конфессиональных
отношений, обеспечивающий равную
удаленность (или равную приближен-
ность) государственных институтов от
религиозных организаций.

По мере дальнейшего развития
светскости государства к этим призна-
кам прибавляются новые: равнопра-
вие граждан независимо от отношения
к религии; равное отношение государ-
ства к религиозным объединениям;
мировоззренческая нейтральность го-
сударства.

Светское государство стремится
к формированию и реализации
принципа взаимной лояльности
в государственно-конфессиональных
отношениях. **Со стороны религиоз-
ных организаций** лояльность выража-
ется в признании государственного су-
веренитета и социально-политических
реалий, добросовестное соблюдение
законов, в сдержанности и взвешен-
ности при решении возникающих
проблем, отстаивании собственных
интересов путем диалога с органами
государства.

В свою очередь, лояльность **со
стороны государства** означает, что
оно охраняет свободу вероисповеда-
ния, создает верующим необходимые
правовые условия удовлетворения ре-
лигиозных интересов, обеспечивает
законность и правопорядок, поддержи-
вает миротворческие, патриотические
и благотворительные акции религиоз-
ных организаций. Принцип взаимной
лояльности не исключает сотрудниче-
ства государственных органов и рели-
гиозных организаций по многим дру-
гим вопросам²².

Недостаточная разработанность
проблемы соотношения религии и по-

литики в исламском мире ведет к тому, что даже в солидные учебные пособия попадают такие положения, которые способны дезориентировать многие поколения студентов в отношении ислама. Никак нельзя согласиться, например, с позицией профессора В.П. Пугачева, утверждающего, что «плохо совместим с ней (демократией — М. М. Ф.) ислам, особенно его идеи отрицания различий между политикой и религией, между духовной и светской жизнью. Ему чужда сама проблема политического участия граждан»²³.

Конечно, если исходить из стереотипов прошлого, навязывавших общественному мнению мысль о слитности политики и религии в исламе, а также из опыта средневековья, когда и граждан-то в феодальном обществе не было (в том числе и там, где господствовало христианство), то можно судить об исламе так, как это делает названный исследователь.

Очевидно, что в Коране демократические идеи не разработаны так детально, как они понимаются сегодня. Не сказано в первоисточнике ислама подробно и о различиях между политикой и религией. И.Ю. Крачковский в свое время отмечал: «Большая ошибка — характеристику ислама делать преимущественно или исключительно на основании Корана. Он едва покрывает два первых десятилетия в развитии ислама. Коран во всей истории остается основанием учения, предметом обожествления; но для понимания исторического ислама он недостаточен»²⁴. В.В. Бартольд также неоднократно подчеркивал мысль о том, что уже в X веке Арабский Халифат превратился в светское государство²⁵, где политические проблемы решались в соответствии с политическими интересами, разумеется, ис-

пользуя религиозное учение для достижения соответствующих целей так, как это делалось и в других светских государствах той эпохи.

Как известно, начиная с первого халифа, каковым стал Абу Бакр в 632 году, главу мусульманской общины-государства избирали выборщики, а собрание верующих подтверждало это избрание своей присягой²⁶. К этому следует добавить, что даже Збигнев Бжезинский (известный своей претенциозностью в отношении к исламским реалиям) признает, что по близости к демократии ислам мало чем отличается от других монотеистических религий. «С теологической точки зрения, — пишет известный политолог, — нет оснований считать ислам более враждебным демократии, чем христианство, иудаизм или буддизм. Исповедующим эти религии обществам доводилось сталкиваться с собственными версиями фундаменталистского сектантства, но во всех случаях возобладала тенденция к становлению политического плюрализма посредством постепенного согласования между светским и религиозным началами»²⁷.

Исключительное значение для анализа соотношения религии и политики в исламском мире имеет важное указание пророка Мухаммада о том, как мусульмане должны относиться к проблемам чисто религиозным и, в отличие от этого, — к практическим, жизненным. Пророк подчеркивал, обращаясь к окружающим, что он обыкновенный человек, как и другие люди: «Я такой же человек, как и вы»²⁸. В другом, более полном тексте хадиса это выглядит так: «Я, как и вы, человек..., — говорил Пророк. Если я предписываю вам по делам вашей веры, то следуйте предписанию. А если я предписываю на основе своего мнения, то помните, что я — человек»²⁹.

Таким образом, Пророк признавал, что ничто человеческое ему не чуждо, поэтому он не считал себя чем-то отличным от других людей. Он не считал себя выше других, поэтому он не считал себя вправе отдавать приказы, которые не были бы в соответствии с Кораном. В нем содержится адрес Пророка, а иногда и адрес Всевышнего призывают и следствия совершенных поступков (4:105—107; 9:43; 66:1 и др.).

Из этого следует то, что Пророка Мухаммада, описанного в Коране, можно считать человеком, переосмысленным в соответствии с современными условиями. Так, правитель Умар в новых условиях иначе, чем, например, поступил в аналогичной ситуации. Но значение Пророка в отношении священного, проявления в политических вопросах сформулированный факихами принцип: «необходимо разрешенное и запрещенное».

Рассматривая вопросы соотношения религии и политики в исламском мире, можно сказать, что пройти мимо продуктивных работ М.Б. Пиотровского и С.М. Попова невозможно. По мнению М.Б. Пиотровского, в исламском учении положения в исламе «надо всегда иметь в виду две тенденции — слияние светского и духовного, или может преобладать светское и духовное, или может преобладать духовное и светское, и по чьей линии происходит»³¹.

Во-первых, это положение о том, что соотношение религии и политики в мусульманском обществе не остается неизменным,

религиозное учение для соответствующих целей так, как это делалось и в других светских сферах той эпохи.

Известно, начиная с первого века, каковым стал Абу Бакр, а затем и главу мусульманской империи избирали в собрании верующих под названием «рада». Это избрание своей прерогативой, поэтому следует добавить, что и Ибн Бжезинский (известный автор теориями о глобализации) признает, что и в отношении исламских реалий признает, что и в отношении исламской демократии ислам мало отличается от других монотеистических религий. «С теологической точки зрения — пишет известный политолог — не имеет оснований считать ислам менее демократичным, чем христианство, иудаизм или буддизм. В отличие от этих религий обществу приходится сталкиваться с собственными фундаменталистскими тенденциями, но во всех случаях возобладала тенденция к становлению плюрализма посредством взаимного согласования между религиозными началами»²⁷.

Особое значение для анализа соотношения религии и политики в исламском мире имеет высказывание Пророка Мухаммада о том, что в исламе должны относиться к религии как к чисто религиозному, а к политике — к практическому. Пророк подчеркивал, окружающим, что он обычный человек, как и другие люди: «Я как человек, как и вы»²⁸. В более полном тексте хадиса говорится так: «Я, как и вы, человек. Пророк. Если я предстану перед вами по делам вашей веры, то подписывайтесь. А если я предстану перед вами на основе своего мнения, то не подписывайтесь — человек»²⁹.

Таким образом, Пророк Мухаммад признавал, что ничто человеческое ему не чуждо, поэтому он неизменно призывал отличать передаваемые им откровения Всевышнего от его собственных высказываний. Мысль о том, что он в разных ситуациях мог поступать как обычный человек, подтверждается Кораном. В нем содержатся упреки в адрес Пророка, а иногда Откровения Всевышнего призывают исправить последствия совершенных Мухаммадом поступков (4:105—107; 9:43; 9:85; 33:37; 66:1 и др.).

Из этого следует то, что опыт жизни Пророка Мухаммада, описанный в хадисах, в какой-то части, может быть переосмыслен в соответствии с новыми условиями. Так, праведный халиф Умар в новых условиях действовал иначе, чем, например, поступил Пророк в аналогичной ситуации. Наряду с указанием Пророка в отношении мирского и священного, проявлению творчества в политических вопросах способствует разработанный факихами (правоведами) принцип: «необходимость делает разрешенным запретное»³⁰.

Рассматривая вопросы методологии изучения соотношения религии и политики в исламском мире, нельзя пройти мимо продуктивных позиций М.Б. Пиотровского и С.М. Прозорова. По мнению М.Б. Пиотровского, при изучении положения в исламском мире «надо всегда иметь в виду наличие двух тенденций — слияния и разделения светского и духовного.... в каких именно условиях преобладает или может преобладать тенденция, разделять или объединять религию и политику, и по чьей инициативе это происходит»³¹.

Во-первых, это положение указывает на то, что соотношение религии и политики в мусульманских странах не остается неизменным, оно находит-

ся в постоянном движении. Во-вторых, вывод М.Б. Пиотровского акцентирует внимание исследователей на том, что превалирование той или иной тенденции зависит от взаимодействия различных общественных сил. В-третьих, этот вывод стимулирует исследователей работать над проблемой обоснованного прогнозирования доминирующей тенденции на перспективу.

Отсутствие в исламе единой централизованной религиозной организации, строго охраняющей незыблемость однажды установленных канонов (как это практикуется в Русском православии или католицизме), оказало существенное влияние на особенности взаимодействия религии и политики, на возникновение и функционирование разнообразных правовых школ, богословских концепций, на формирование и развитие многочисленных моделей политической организации общества. Соответственно стал разнообразным и характер соотношения религии и политики.

В этой связи принципиальное значение для исследования процессов, происходящих в Исламском мире, имеет новый методологический подход, предложенный известным российским ученым С.М. Прозоровым. Его суть — в признании «равноценности и самостоятельности регионального бытования ислама, в том числе в выборе формы верховной власти»³². Таким образом, на первый план выступают не споры о том, какая модель «исламского правления» или какой тип соотношения религии и политики (их слитности или разделенности и др.) больше соответствует учению ислама. Важна идея общности и равноценности народов, внесших свой вклад в развитие исламской цивилизации. Так, по существу решается проблема единства ислама и многообразия форм его проявления.

Данный методологический подход не только помогает в исследовании ислама как идеологической системы, в изучении эволюции различных сфер общественной жизни в исламском мире. Он требует также признать контрпродуктивными попытки навязать всем мусульманским странам и народам единую модель взаимоотношений религии и политики, или кем-то теоретически разработанную одну форму государственного устройства.

Отсутствие в Коране и Сунне указаний в отношении соответствующего исламу политического строя создает условия для признания вполне правомерным существование противоположных позиций по вопросу соотношения религии и политики: от слитности этих двух феноменов до полного отделения их друг от друга. Но именно это обстоятельство используется радикальными силами в исламском мире для навязывания народам различных стран (подчас силовыми методами) «истинно исламской формы правления» в том виде, как они ее понимают. Методологический подход, предлагаемый С.М. Прозоровым, позволяет более квалифицированно исследовать общественную жизнь в исламском мире. Вместе с тем, он дает возможность более уверенно и аргументировано противодействовать религиозно-политическому экстремизму, камуфлированному исламскими лозунгами.

Развитие экономики, появление новых производств, изменение социально-экономической структуры общества ведут к возникновению новых социальных групп со своими интересами. Они стремятся добиться представительства этих интересов во властных структурах. Для достижения своих целей социальные группы используют либо имеющиеся полити-

ческие институты (партии, лоббизм и др.), либо формируют новые институты самоорганизации.

Нарастающее разнообразие социальных, экономических и политических интересов объективно ставит перед обществом проблему политической модернизации. Сторонники разделения религии и политики, сторонники укрепления позиций светского государства не без основания большие надежды возлагают на политическую модернизацию.

Политическая модернизация есть изменение политической системы, характеризующееся возрастанием участия в политике различных групп населения (через политические партии и группы интересов) и формирование новых политических институтов (разделение властей, политические выборы, многопартийность, местное самоуправление)³³. Она ведет к переходу общества от политически простых к более сложным формам организации политической жизни.

Для успешной и необратимой политической модернизации нужен «модернизированный» человек. Его появление теснейшим образом связано со статусом женщины в обществе и характером системы образования. Женщина в мусульманском обществе всегда была и остается основным воспитателем детей. Одни представления о мире и общественной жизни может передать им неграмотная женщина, занятая лишь домашним хозяйством, не допущенная даже до участия в выборах лидеров местного самоуправления. Совсем другой характер информации могут получать дети от матери, имеющей среднее или высшее образование, работающей педагогом, врачом или инженером, обладающей равным с мужчиной правом участвовать в общественно-политической жизни

своей страны. Понятно, что сторонники модернизации обращают ключительное внимание на брак и семью, установление правящих женщин.

Не меньшее значение реформированию системы, ибо через нее формируются подрастающее поколение, культивируются образцы поведения, внушаются к политической власти и т.д. Иначе говоря, система объективно участвует в политическом процессе.

Своеобразными показателями соотношения религии и политики в мусульманских странах является разделение властей, широкое участие главы государства и партий в политике, политические партии, торых они действуют, роль человека и, в особенности, добродетели совести и характер поведения конфессиональных отношений женщин в общественной жизни. Чем больше ускорение страны, идя по пути демократических преобразований, тем сильнее правило, тенденция разделения религии и политики.

Для сегодняшних российских Федераций проблема разделения религии и политики рассмотрена в рамках православия, ислама, иудаизма, иудаизма, которые произошли в начале 1990-х годов, дали проявиться разным тенденциям в отношениях между религией и политикой. Но до настоящего времени проблема выстраивания отношений в системе «общество — религия» остается актуальной. Это связано с необходимостью устранения деструктивных тенден-

можно выделить две разнонаправленные тенденции. Прежде всего, необходимо отметить позицию официально и легитимно действующих централизованных религиозных организаций, изложенную в «Основных положениях социальной программы российских мусульман» таким образом: «в условиях действия нынешней Конституции РФ возможным и необходимым представляется официальное социальное партнерство между федеральной властью и Советом муфтиев России как оптимальное средство защиты национальных интересов России в отношении с Исламом как внутри страны, так и во внешней политике. Это партнерство должно быть закреплено соответствующим соглашением на высшем уровне»³⁵. Этот тезис актуален и сейчас: главное, чтобы государство определило свои приоритеты и форму партнерства с мусульманами.

Нельзя не отметить, что сохраняется и иная позиция некоторых слоев мусульман в России, которые видят свое будущее только вне рамок существующего государства. Реальным проявлением этого направления явились события в Чечне и Дагестане в 1990-х гг., когда возникла опасность выхода некоторых территорий из состава Российской Федерации, что неизбежно сказалось бы на настроениях и во многих других регионах с преимущественно мусульманским населением³⁶. Ситуация в этом отношении за последние годы значительно улучшилась, чему способствовало изменение позиции государственных органов, осознание необходимости поддержки мусульманских религиозных организаций, особенно в сфере образования. Ясным проявлением новых подходов является создание Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования,

реализация Комплексной программы подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в рамках национальных проектов. Однако, будет ошибочным полагать, что лояльность мусульман по отношению к государству достигнута раз и навсегда. Здесь очень важно понимать, что очень многое зависит от того, как сложатся в будущем отношения между российским государством и Русской православной церковью. Утверждение православия в качестве идеологического стержня государственной образовательной концепции, духовно-нравственной основы развития общества, доминанты культурного и художественного творчества, а также использование средств массовой информации для пропаганды только одного религиозного учения неизбежно вызовет ответную реакцию со стороны все возрастающего по своей численности мусульманского населения страны. Именно этим доминированием в сфере государственной идеологии могут воспользоваться радикально настроенные молодые мусульмане, которые неизбежно обратятся к экстремистским и сепаратистским позициям, которые еще существуют среди некоторых лидеров мусульманского сообщества. Все это опасно не столько для территориального единства России, которым сторонники «православной России» готовы пожертвовать ради господства своих идей, сколько разрушением народного единства многонациональной и многоконфессиональной Российской Федерации.

Россия может быть сильна только через дружбу и единение всех своих народов, а поддерживать политику разделения ее по национальному или религиозному признаку значит вести к ослаблению ее государственности, целостности и суверенитета.

¹См.: Мухаев Р.Т. Политология: курс лекций. М.: Издательство МГУ, 2004. С. 18—22.

²См.: Церковь и мир: Основы концепции Русской Православной Церкви. М., 2004. С. 54—55.

³См.: История религии: Учебник для студентов вузов. М.: Издательство МГУ, 2004. Т. 1. С. 43.

⁴См.: Гараджа В.И. Социология религии: Учебное пособие для студентов и аспирантов специальностей. 3-е изд. М., 2005. С. 17.

⁵Большая энциклопедия: В 62 т. М., 2004. Т. 1. С. 48.

⁶То же. Т. 56. С. 48.

⁷Краткая российская энциклопедия: В 3 т. М., 2003. Т. 3. С. 637.

⁸Большой Российский энциклопедический словарь. М., 2003. С. 1705.

⁹Политическая энциклопедия: В 3 т. М., 2002. Т. 3. С. 387—388.

¹⁰Бондаренко В.А. Религиозные традиции, эволюция, влияние на деятельность государственной службы (социально-философский анализ). Дисс. ... д-ра филос. наук. М., 2004.

¹¹Бартольд В.В. Работы по истории Средней Азии. Т. 1. С. 100.

¹²Там же. С. 316.

¹³Церковь и мир: Основы концепции Русской Православной Церкви. М., 2004. С. 57.

¹⁴Там же. С. 57.

¹⁵Цит. по: Аль-Хайят А.И. Политика в исламе: Политическая теория. М., 1999. С. 73—74.

¹⁶Там же.

¹⁷Тощенко Ж.Т. Теократия как форма организации власти // Философия религии и философия культуры. 2002. №3. С. 6.

¹⁸Самыгин Е.Н. Теократическая форма государственности. М., 1996.

¹⁹Первая цифра означает номер статьи.

²⁰Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России. М., 2002. С. 55.

* *
* *

¹См.: Мухаев Р.Т. Политология: учебник для студентов вузов. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2006. С. 18—22.

²См.: Церковь и мир: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 54—55.

³См.: История религии: Учебник: В 2 т. / Под общей ред. И.Н. Яблокова. 2-е изд., испр. и доп. М., 2004. Т. 1. С. 43.

⁴См.: Гараджа В.И. Социология религии: Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2005. С. 17.

⁵Большая энциклопедия: В 62 т. М., 2006. Т. 50. С. 301.

⁶То же. Т. 56. С. 48.

⁷Краткая российская энциклопедия: В 3 т. М., 2003. Т. 3. С. 637.

⁸Большой Российский энциклопедический словарь. М., 2003. С. 1705.

⁹Политическая энциклопедия. 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 387—388.

¹⁰Бондаренко В.А. Религиозные процессы: генезис, эволюция, влияние на деятельность пограничной службы (социально-философский анализ). Автореф. дисс. ... д-ра филос. наук. М., 2006. С. 21.

¹¹Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата: Соч. в 9 т. М., 1966. Т. 6. С. 303.

¹²Там же. С. 316.

¹³Церковь и мир: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 40.

¹⁴Там же. С. 57.

¹⁵Цит. по: Аль-Хайят А.И. Политическая система в исламе: Политическая теория и система власти. Каир. 1999. С. 73—74.

¹⁶Там же.

¹⁷Тощенко Ж.Т. Теократия как форма взаимодействия религии и власти // Философские науки. М., 2002. №3. С. 6.

¹⁸Самыгин Е.Н. Теократические тенденции современной государственности // Общественные науки и современность. М., 1996. №5. С. 183.

¹⁹Первая цифра означает номер суры, вторая — аята.

²⁰Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России. М., 2002. С. 55.

²¹Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 1042.

²²Лупарев Г.П. Светское государство: теоретико-методологические основы, признаки и принципы // Десять лет по пути свободы совести. М., 2002. С. 133—134.

²³Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию: Учебник для студентов вузов. 4-е изд., перераб. и доп. М., 2003. С. 241.

²⁴Крачковский И.Ю. Коран: Перевод и комментарии. М., 1990. С. 666.

²⁵Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата...Т. 6. С. 309.

²⁶Мифтах А.А. Система власти в исламе: Между историей и практикой. Каир. 2002. С. 264—66 (на араб. языке).

²⁷Бжезинский З. Выбор: Глобальное господство или глобальное лидерство. Пер. с англ. М., 2004. С. 84.

²⁸Цит. по: Баязитов А. Ислам и прогресс. СПб., 1898. С. 84.

²⁹Цит. по: Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М., 2005. С. 37.

³⁰Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право (шариат и фикх) // Ислам и мусульмане в России: Сб. статей. (Под общей ред. М.Ф. Муртазина, А.А. Нуруллаева). М., 1999. С. 73.

³¹Пиотровский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 186.

³²Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 382.

³³Семигин Г.Ю. Модернизация политическая // Политическая энциклопедия: В 2 т. М., 1999. Т. 1. С. 724—726.

³⁴Логинов А.В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М., 2005. С. 441.

³⁵Основные положения социальной программы российских мусульман. М., 2001. С. 42.

³⁶См. подробнее: Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998; его же. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.

Комплексной программы специалистов с углублением истории и культуры народов разных национальностей, будет ошибочным полагать, что религиозность мусульман по отношению к государству достигнута. Здесь очень важно подчеркнуть, что очень многое зависит от того, как будут в будущем относиться к мусульманам российским государством и православной церковью. Православие в качестве стержня государственной концепции, основной основы развития и доминанты культурного творчества, а также для пропаганды только массового учения неизбежно вызовет реакцию со стороны мусульманского населения. Но этим доминированием государственной идеологии пользоваться радикально молодые мусульмане, можно обратиться к экстремистским позициям, существуют среди некоторых мусульманского сообщества. Это опасно не столько для единства России, сколько для «православной» жертвовать ради своих идей, сколько разрозненного единства многонациональной и многоконфессиональной Федерации. Единство может быть сильна только и единение всех своих поддерживать политику по национальному или признаку значит вести ее государственности, суверенитета.