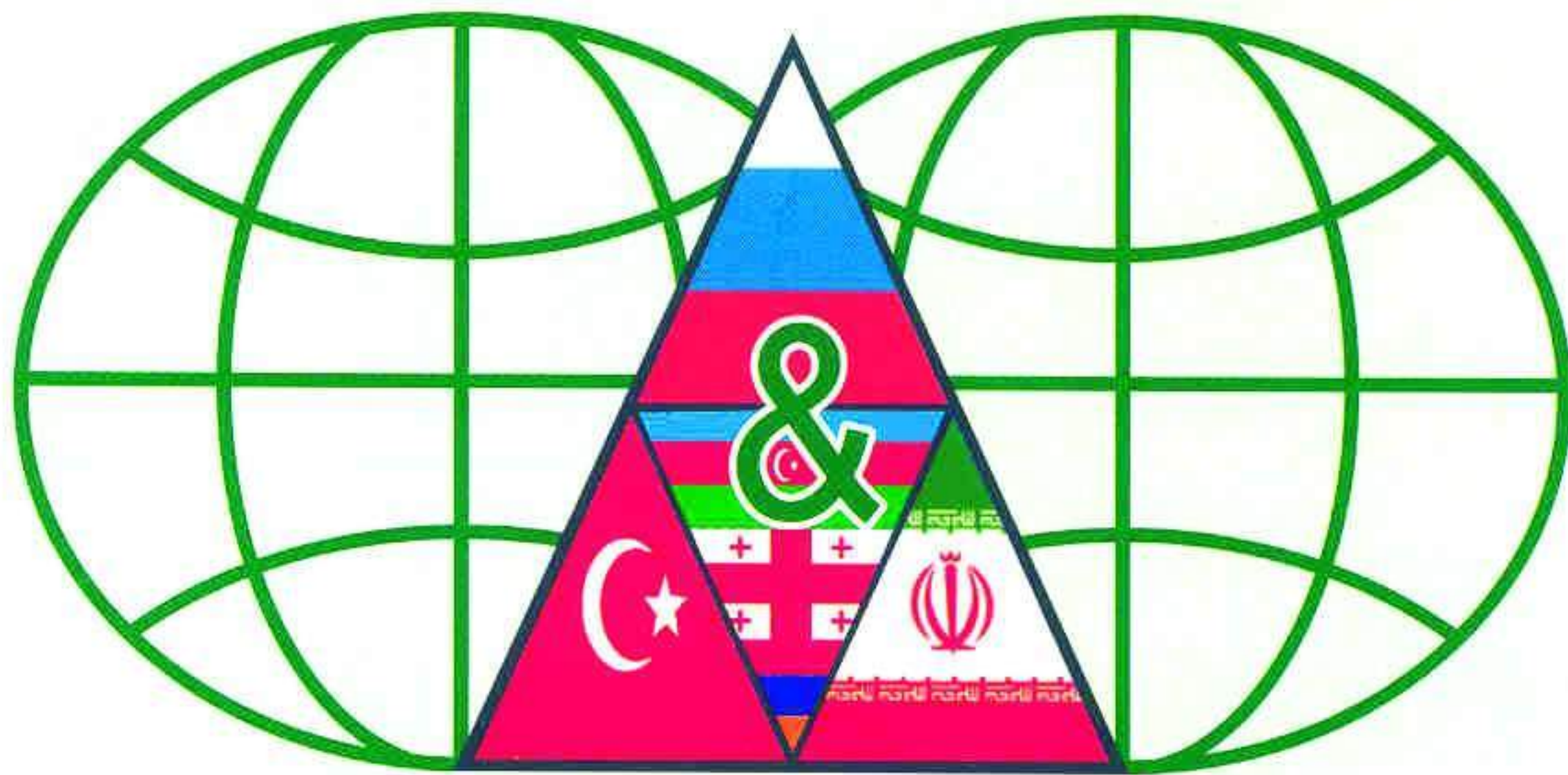




ISSN 1817-7190

ИНСТИТУТ СТРАТЕГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ КАВКАЗА

КАВКАЗ



ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

Журнал

социально-политических и экономических исследований

Том 4

Выпуск 1-2

2010

CA&CC Press[®]

ШВЕЦИЯ

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ РОСТА УРОВНЯ ЗАНЯТОСТИ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ (НА ПРИМЕРЕ ГРУЗИИ)	<i>Вахтанг БУРДУЛИ, Нанули АРЕВАДЗЕ</i>	96
ПРОБЛЕМЫ ЗАНЯТОСТИ И КРАТКОСРОЧНЫЕ ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ЭФФЕКТЫ В ПОСТКОММУНИСТИЧЕСКИХ СТРАНАХ (ПРИМЕР ГРУЗИИ)	<i>Иза НАТЕЛАУРИ</i>	108
КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ РЕСУРСОВ: ОПЫТ ГРУЗИИ	<i>Джордж БЕРУЛАВА</i>	114
СРЕДНИЙ КЛАСС: НОВАЯ КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ СХЕМА И ОПЫТ ЕЕ ПРИМЕНЕНИЯ К СТРАНАМ КАВКАЗА	<i>Итэй СЕНЕД, Маршал ТОМПСОН, Роберт УОКЕР, Рон УОТСОН</i>	124
ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА МАСШТАБЫ И СТРУКТУРУ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИХ МОЩНОСТЕЙ И ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ	<i>Нурали ЮСИФБЕЙЛИ, Валех НАСИБОВ, Рена АЛИЗАДЕ</i>	138

ГЕОКУЛЬТУРА

ДОВЕРИЕ И ДЕМОКРАТИЯ НА ЦЕНТРАЛЬНОМ КАВКАЗЕ: РАЗНЫЕ ТРАЕКТОРИИ, РАЗНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ	<i>Рауф КАРАГЕЗОВ Рена КАДЫРОВА</i>	146
ОСНОВЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В ОБЛАСТИ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА НА СОВРЕМЕННОМ СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ	<i>Ирина БАБИЧ</i>	161
К ВОПРОСУ О МОДЕРНИЗАЦИИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ: СВЕТСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	<i>Эльмир КУЛИЕВ</i>	170

ГЕОИСТОРИЯ

СОВЕТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕРРОРИЗМ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ	<i>Эльдар Р. ИСМАИЛОВ</i>	194
---	-------------------------------	-----

5. Процессы религиозного возрождения сопровождаются рядом обстоятельств, которые постоянно требуют *формирования определенных основ взаимоотношений государства и гражданского общества в области развития религиозных движений в РФ*, поскольку распространение многочисленных религиозных направлений вызвало к жизни и разного рода внутри- и межрелигиозные конфликты как между служителями культа, так и между рядовыми членами общин.

Основные тенденции в развитии основ взаимоотношений государства и гражданского общества:

- формулирование понятий «традиционные религии»,
- принятие нормативных документов, регулирующих преподавание основ религиозной жизни в общеобразовательных школах.

Конфликты, возникающие при формировании внутри- и межрелигиозного диалога в России, связаны в основном с неприятием руководителями и членам общин других конфессий, с отсутствием в общественной идеологии идей мультикультурализма и знаний о данной концепции. В результате в последние годы возникли политические тенденции, когда руководство традиционных религий на Северном Кавказе — православия и ислама — объединились в борьбе с христианскими движениями — так называемыми «нетрадиционными» религиями. В ходе этой борьбы православное и исламское руководство Северного Кавказа активно использует «властный ресурс» — республиканские властные и силовые структуры, тем самым нарушая основы Конституции, провозглашающей невмешательство государства во внутренние дела религиозных обществ. Такое вмешательство неизбежно приводит к ухудшению взаимоотношений граждан РФ, исповедующих разные религии.

Эльмир КУЛИЕВ

*кандидат философских наук,
директор департамента геокультуры
Института стратегических исследований Кавказа
(Баку, Азербайджан).*

К ВОПРОСУ О МОДЕРНИЗАЦИИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ: СВЕТСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Резюме

Цель настоящей статьи — оценить перспективы взаимодействия светского и религиозного в общественно-политической жизни Азербайджана. Мы дадим оценку трансформации светскости и религиозности в

современном мире, а также взаимосвязи этих категорий в правовом и культурном пространстве. Для определения перспектив сосуществования светских и религиозных традиций мы проследим развитие представлений о «неделимости» религии и государства в исламской религиозно-политической мысли и проанализируем опыт секуляризации в Азербайджане за последние

годы. На этом основании мы и обозначим тенденции развития государственно-конфессиональных отношений. Но прежде чем приступить к решению поставленных задач, следует охарактеризовать ту геокультурную парадигму, которая определяет ценностную направленность модернизационных процессов на современном этапе.

В в е д е н и е

В последние два десятилетия социально-экономические и политические преобразования в Азербайджане проходят под знаком модернизации. Ориентированный на преодоление экономической и технологической отсталости страны, на реформирование государственного управления и законодательства, на создание гражданского общества и публичной сферы, эффективно взаимодействующей с политическими институтами, этот процесс управляется «сверху» и идет с привлечением административных, финансовых, информационных и иных ресурсов. Однако отношение к модернизации в обществе остается неоднозначным, что во многом связано с отсутствием четких представлений о ее сущности и целях.

Модернизация часто отождествляется с вестернизацией и секуляризацией. Такое видение вектора культурного развития страны преобладает среди политической элиты и части общества. Но не всего общества и даже не большей его части. Диффузия либерально-демократических ценностей в культурное пространство Азербайджана протекает параллельно с распространением других идеологий и мировоззренческих систем, в первую очередь религиозных. И если для одних модернизация — синоним прогресса и нравственного раскрепощения, то другая часть общества видит в ней средство идеологической диверсии и культурного порабощения. Сущность модернизации как программы национального развития обычно остается вне поля зрения и тех и других, а на передний план выходят социально-экономические и культурные конфликты, детерминированные переменами в жизни людей.

Опыт многих развивающихся стран показывает, что успех модернизации во многом зависит от того, являются ли ценности и стандарты, установленные политической и финансовой элитой, легитимными в глазах масс. Авторитарная модернизация неизбежно заканчивается экономическим кризисом и крахом политической системы. Поэтому будущее реформ в Азербайджане зависит от того, сумеют ли власти убедить народ в правильности и необходимости намеченных перемен. И если в общественно-политической мысли страны демократизация как политический проект сегодня практически не имеет альтернативы, то в социокультурной плоскости антагонизм между сторонниками западного образа жизни и исламской традиции ярко выражен. В обществе поддерживается дискуссия относительно пределов светскости и монополии государства на нравственные ценности. А многие факторы локального и глобального масштаба придают противоречиям между светскостью и религией особую тональность.

Геокультурные основания модернизации и глобализации

Модернизацией принято называть процесс преобразования традиционных обществ в современные, связанный с раскрепощением науки, развитием промышленности и ка-

питалистических производственных отношений, изменением типов демографического поведения и т.д. Теория модернизации сформировалась в 1950-х — начале 1960-х годов под влиянием работ американских теоретиков структурного функционализма Т. Парсонса и Р. Мертона и изначально служила геополитическим интересам Запада, выстраивавшего новую систему взаимоотношений с бывшими колониями. Для сохранения контроля над странами «третьего мира» и поддержания в них коррумпированных и зависимых режимов устроители нового миропорядка нуждались в новой идее, оправдывающей их политику. Эта роль была отведена теории модернизации, которая обосновывала необходимость перехода к индустриальному и демократичному обществу западного образца.

Идея модернизации провозглашала не только технологическое и военное, но и культурное превосходство Запада над остальным миром. Западная цивилизация стала олицетворением «современности», всего передового и желанного, к чему остальные могут лишь стремиться. Вставая на путь модернизации, общества добровольно соглашались перенимать западные ценности и образ жизни. На практике это фактически означало отказ идти своим собственным путем и неминуемо приводило к кризису цивилизационной идентичности. Именно такой кризис, подрывавший общества изнутри, становился непреодолимым препятствием на пути политических реформ и экономического развития. Как выразился американский социолог И. Валлерстайн, возможность экономического развития всех стран была универсальным убеждением, путеводной звездой, а оказалась всего лишь иллюзией¹.

Несмотря на противоречивость модернизации, она и сегодня остается весьма популярной программой в развивающихся странах и в странах с так называемой переходной экономикой. Показателен в этом отношении опыт государств постсоветского пространства, которые, несмотря на достаточно высокий уровень индустриализации, научного и технологического развития, объявили свой путь развития модернизационным². По мнению ряда исследователей, на нынешнем этапе модернизация как программа развития является запоздалой, потому что современный мир уже вступил в новую фазу межцивилизационного взаимодействия — в фазу глобализации. Глобализация открыла возможности для повышения производительности труда, для переоснащения производства на базе новейших технологий, для развития современных быстродействующих систем коммуникаций и средств связи, способствующих формированию единой мировой рыночной системы. Прорыв в области информационных технологий изменил представления о национальной экономике и государственных границах, трудовых отношениях и образовании. Вместе с тем финансовый капитал приобрел практически неограниченную мобильность. Транснациональные корпорации освободились от привязанности к определенному региону, государству и сформировали космополитическую элиту.

Казалось бы, торжество либерализма должно было повлечь за собой утверждение демократических ценностей. В начале 1990-х годов эйфория от развала социалистического лагеря на какое-то время породила миф о «конце истории» в смысле завершения идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии³. Однако освобождение мировой элиты от ответственности за судьбы народов привело к еще более несправедливому распределению богатств, к стремительному увеличению неравенства между Севером и Югом, к росту коррупции и насилия. Как отмечает британ-

¹ См.: Валлерстайн И. М. Геокультура развития или трансформация нашей культуры [<http://archipelag.ru/geoculture/concept/transform/transformation>].

² В частности, президент Российской Федерации Д. Медведев в ежегодном послании Федеральному Собранию от 12 ноября 2009 года указал на необходимость модернизации, «основанной на ценностях и институтах демократии» [<http://www.kremlin.ru/transcripts/5979>].

³ См.: Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии, 1990, № 3 [<http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama-endofhistory.php>].

ский социолог З. Бауман, приобретенная финансовыми магнатами мобильность означает «беспрецедентное в своей радикальной безоговорочности отделение власти от обязательств»⁴. Иммунитет власть имущих вырос настолько, что их господству больше не угрожают ни общественное мнение, ни экономические кризисы, ни вооруженные конфликты, ни гуманитарные катастрофы. Хаос стал для них благодатной средой, а управление хаосом превратилось в способ существования и обогащения.

Глобализация не ограничивается установлением тотального контроля над политическими, экономическими и финансовыми институтами. Как и модернизация, она сопровождается универсализацией западных ценностей и либеральной морали. Однако эти ценности и эта мораль значительно отличаются от тех, на которых формировалась сама западная цивилизация. Легализовав нравственную вседозволенность, культ насилия и жестокости, она отступила от своих христианских корней и вступила в завершающую фазу богоборчества. Подлинно человеческое больше не является ценностью западной культуры, которая переориентирована на технологический прогресс и материальное обогащение. В рамках медицинской этики обсуждается допустимость активной эвтаназии, то есть инициирования «безболезненной» смерти путем активного вмешательства врачей. Развитие генной инженерии делает все более вероятным репродуктивное клонирование человека с трудно предсказуемыми социальными и этическими последствиями. Внедрение биотехнологий не учитывает их отрицательное влияние на здоровье человека и служит финансовым интересам транснациональных корпораций.

Технологии не служат человеку, но диктуют ему новые правила жизни. Как отмечает А.В. Назарчук, получение данных через информационные технологии нарушает биологически детерминированный способ усвоения информации и взаимодействия. В психике формируется дематериализированный мир, заменяющий реальный мир, к которому приспособлены тело и психика человека. Результатом этого становятся депрессии, психологические расстройства, ослабление общественных связей⁵. Одним словом, нехватка духовности и отсутствие нравственных ограничений ставят под угрозу не только стабильность, но и само существование общества, пользующегося всеми достижениями технологического прогресса.

Опыт последних десятилетий показывает, что выхолащивание нравственного содержания порождает серьезные проблемы и на индивидуальном уровне, и в глобальном масштабе. Сюда можно отнести проблемы международного терроризма, загрязнения окружающей среды, глобального неравенства и т.д. На фоне экологических, гуманитарных и финансовых кризисов нового тысячелетия как никогда ощущается потребность в подлинных человеческих ценностях, источником которых во все времена была религия. И это — ахиллесова пята глобалистов современного мира и западной цивилизации в целом.

Можно согласиться с Э. Адамсом в том, что, начиная с эпохи Возрождения, западная цивилизация постепенно лишалась ценностной ориентации. Концептуальная система, не основанная на ценностях, впервые стала возможной в физических науках. Гораздо позже, с появлением дарвинистской концепции изменений и причинности, с этим феноменом столкнулись биологические науки. Бихевиористская психология применила научные методы, свободные от оценочных суждений, к человеческому поведению, а социальные науки — к социальным изменениям. Как следствие, для «западного человека» эмпирический научный метод стал единственным способом постижения реальности, а любые верования, не подтверждаемые наукой, были объявлены суеверием⁶.

⁴ Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. М.: Весь Мир, 2004. С. 20.

⁵ См.: Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества. М.: Директмедиа Паблишинг, 2002. С. 236.

⁶ См.: Adams E.M. Philosophy and the Modern Mind: A Philosophical Critique of Modern Western Civilization. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. P. 32.

Отвергая религиозные ценности и традиции, западная мысль породила множество утопий и идеологий, которые отчасти выполняют функции традиционной религии. Религиозная мораль была замещена светской, которая, по определению Ж. Боберо, акцентирует внимание на двух моментах: на «понятии человеческого достоинства, постулирующем фундаментальное равенство человеческих существ, и на понятии солидарности, главным для которого являются связи, которые существуют между людьми во времени и пространстве»⁷. Но даже такая светская мораль вступает в противоречие с доктриной либерализма во всех его формах.

Либеральная демократия провозглашает культ человеческой свободы, которая может быть ограничена только тогда, когда человек покушается на свободы другого. Гарантируя политические и гражданские свободы, она создает условия для развития философии и науки, для индивидуального самовыражения. Как пишет З. Бжезинский, индивидуальное самовыражение способствует созданию благ и «притягивает энергетикой, амбициями и высокой конкурентоспособностью»⁸.

Между тем у либеральной демократии есть и обратная сторона. Идеализировав свободу, не ограниченную нравственной ответственностью, либерализм породил общество, которое видит смысл жизни в удовлетворении собственных желаний. Закономерным следствием этого, по мнению Дж. Милбанка, стал материалистический гедонизм, ведь «если материя не рассматривается как нечто связанное с таинством, то она неизбежно превращается во что-то бессмысленное, во что-то сугубо инструментальное»⁹.

Легкость, с которой нравственная распущенность и гедонизм распространились в западной культуре, объясняется тем, что в ней всегда существовала потребность поддерживать баланс между материальным началом, корни которого уходят в античную культуру, и духовным, опирающимся на христианские ценности. Попытки восполнить отсутствие духовной основы ценностями свободного предпринимательства и демократии оказались безрезультатны. «С тех пор, как общественный дискурс сместился в сторону политики, защиты интересов потребителей и узких, спорных определений личной морали, мы потеряли связь с важным сегментом нашего культурного наследия», — признается американская исследовательница Р. Вутнау¹⁰. Многие люди, отмечает Б. Митчелл, не удовлетворены существующими моделями светской морали. «Они ищут, но не находят в них какой-то стандарт, высший, нежели текущие предпочтения индивидов и обществ, на основании которого они могут быть судимы: идеалы или принципы, которым человек был бы предан всерьез и надолго, которые возымели бы большую власть, чем та, которую можно оправдать на одних лишь утилитарных основаниях»¹¹.

Конфликт с традиционной моралью обнажил пределы либеральной демократии, однако ее устои по-настоящему пошатнулись после установления однополярного мира, когда идеализация конкуренции пробудила у определенной группы желание добиться тотального контроля над политическими, экономическими и финансовыми институтами. Обусловленные этим события последних лет привели к тому, что западные общества оказались перед необходимостью поступиться некоторыми демократическими ценностями и свободами (это наиболее остро ощущается в формах борьбы с международным террориз-

⁷ Боберо Ж. Светскость: Французская исключительность или универсальная ценность? [<http://www.krotov.info/history/20/1950/bobero.html>].

⁸ Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические перспективы. М.: Международные отношения, 2002. С. 39.

⁹ Светскость имеет тоталитарные наклонности. Интервью Дж. Милбанка «Русскому журналу» от 25 декабря 2008 года [<http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Svetskost-imeet-totalitarnye-naklonnosti>].

¹⁰ Wuthnow R. Poor Richard's Principle: Recovering the American Dream through the Moral Dimension of Work, Business, and Money. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 12.

¹¹ Mitchell B. Morality, Religious and Secular: The Dilemma of the Traditional Conscience. Oxford: Clarendon Press, 1980. P. 79.

мом). Откат к принципам тоталитаризма и участвовавшие случаи попрания индивидуальных свобод обозначили спад в общественной жизни. Американский социолог Ф. Фукуяма признает, что этот спад произошел не вопреки либеральным принципам, но благодаря им: «Такая ситуация приводит к мысли, что никакое фундаментальное усиление общественной жизни не будет возможно, если личности не вернут некоторые права объединения и не примут вновь определенные исторические формы нетерпимости. Другими словами, либеральная демократия не самодостаточна: общественная жизнь, на которой она основана, должна, в конечном счете, исходить из источника, отличающегося от либерализма»¹².

Кризис либеральной демократии породил новый виток дискуссий о закате западной цивилизации. В 2002 году американский политик П. Бьюкенен опубликовал книгу «Смерть Запада», в которой развил взгляды О. Шпенглера и А. Тойнби о предстоящей закономерной гибели западной цивилизации. Еще раньше, в середине 1990-х годов, русский философ А. Зиновьев писал, что «превращение западного общества в постиндустриальное означает фактически превращение его в ожиревший социальный организм с высочайшей степенью паразитарности. Со временем это неизбежно скажется на его способности самосохранения самым негативным образом»¹³. Общество потребления, стремящееся во что бы то ни стало удовлетворять свои потребности и сохранять глубокий социальный разрыв между полюсами бедности и богатства, необходимый для поддержания его духа, действительно выглядит малопривлекательным с философской и нравственной точки зрения. Однако это не означает, что в ближайшей перспективе американские политики и их партнеры откажутся от своих притязаний на мировое господство. «Право сильного» пока никто не отменял, а реалии сложившегося однополярного мира таковы, что даже ограничить это «право» некому. Слишком велико сегодня материальное, технологическое и военное превосходство США, и оно находит отражение во внешнеполитическом курсе официального Вашингтона.

После прекращения военно-политического и идеологического противостояния с социалистическим блоком США фактически потеряли интерес к демократизации стран «третьего мира». Заокеанские идеологи отреагировали на это «откровениями» об уникальности, но не универсальности западной культуры. Как заключил С. Хантингтон, «на фундаментальном уровне мир становится более современным и менее западным»¹⁴. Освободившись от моральной ответственности за цивилизации, которые не способны повторить западный путь развития, США прибегли к жестким методам самоутверждения в роли «мирового жандарма», о чем свидетельствует опыт «гуманитарных интервенций» в последние два десятилетия (Сомали, 1993; Югославия, 1999; Афганистан, 2001; Ирак, 2003). Точно так же и поддержка демократии и свободного рынка, оказываемая Соединенными Штатами и их европейскими союзниками, служит лишь укреплению их власти и геополитического влияния.

Таким образом, на нынешнем этапе модернизационные процессы в развивающихся странах лишены прочной геокультурной основы. Тем не менее глобалисты практически не оставляют выбора национальным элитам: плата за отгораживание от модернизации очень велика. Выбирать приходится между модернизацией при полном подражании западной культуре (путь кемалистской Турции) и модернизацией при сохранении базовых принципов национальной культуры. Последнему пути развития отдают предпочтение Россия и большинство государств постсоветского пространства. Предсказать исход та-

¹² Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ: Ермак, 2005. С. 487—488.

¹³ Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма. М.: Центрполиграф, 1995. С. 144.

¹⁴ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 112.

кой модернизации трудно. Многое будет зависеть от самих модернизирующихся стран, от умения их лидеров ослабить разрушительное влияние глобализма, наметить правильный путь развития и повести за собой народные массы.

Определить правильные ориентиры и приоритеты развития значит правильно взглянуть парадигму технологического и цивилизационного развития в обозримом будущем. Иными словами, суметь предвидеть, каким будет мир «послезавтра», если оно наступит. А.С. Панарин считал, что культурологическим основанием так называемый «постзападной» эры станет цивилизационный плюрализм¹⁵. По мнению В.М. Межуева, целью глобальной политики, в отличие от модернизации, может быть «только создание такого мирового порядка, при котором коллективные достижения человечества в разных областях деятельности становятся достоянием каждого человека и каждого народа — личным и национальным достоянием»¹⁶.

И. Валлерстайн в одной из своих последних работ пишет, что основой будущей цивилизации должен стать глобальный универсализм, который позволит всем народам и давать, и получать. В противном случае наступит мир, в котором будет царить неравенство. «Этот мир будет говорить о себе, что он основан на универсальных ценностях, но в нем расизм и сексизм будет по-прежнему доминировать, и, возможно, в еще более жестких формах, чем в ныне существующей мир-системе»¹⁷.

Будет ли человечество двигаться навстречу такому «глобальному универсализму»? Ответить на этот вопрос трудно, и нынешний уровень межцивилизационных и межрелигиозных взаимодействий не вселяет оптимизма. По данным Центра оборонной информации США, из 14 вооруженных конфликтов, имевших место на планете в 2009 году, лишь в одном случае причиной была исключительно борьба за власть. Во всех остальных конфликтах присутствует религиозная, этническая, идеологическая или политическая составляющая¹⁸. Но если даже человечество сумеет преодолеть разногласия и найдет внутренние ресурсы для сближения на основе общих ценностей, вряд ли этот процесс будет безболезненным.

Светскость и религия в эпоху постмодерна

Кризис либеральной демократии и эпохи модерна ознаменовал начало новой фазы противоборства между светской и религиозной моралью. С одной стороны, содержание современного образования, уклад повседневной жизни, особенности массового просвещения и трудовой деятельности вытесняют духовное и наполняют человеческое сознание рациональным и чувственным. Но, с другой стороны, заметно выросло значение религии в общественной жизни. В западных обществах причиной этого стало истощение светских идеологий и их неспособность создать социальные и этические нормы. «Постмодерн понял религию не как религиозную институцию, церковь, претендующую на доминирование. Постмодерн дал свободу религии, религиозности и тем самым обозначил в «европей-

¹⁵ См.: Философия истории / Под ред. проф. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999 [http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Panarin/03.php].

¹⁶ Межуев В.М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение», 2009, № 1 [<http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/#>].

¹⁷ Валлерстайн И.М. Европейский универсализм: риторика власти // Прогнозис, 2008, № 2 (14) [http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf].

¹⁸ См.: The Defense Monitor, January/February/March 2010, Vol. XXXVIV [http://www.cdi.org/pdfs/DM_JanFebMarch10.pdf].

ской культурной истории» начало постсекулярной эпохи»¹⁹. Кроме того, конфликт науки и религии, который мыслился в контексте противодействия Церкви развитию светских наук, потерял свою актуальность, по меньшей мере, в силу двух причин.

- Во-первых, сциентизм исчерпал себя в глазах значительной части общества и наука больше не считается единственным источником знаний и суждений о мире. Религиозные ценности, хотя они в определенном смысле и ограничивают деятельность человека, сохраняют свою привлекательность, потому что люди подсознательно ощущают их непреходящую актуальность. Притязая на истинность, они наполняются конкретно-историческим содержанием, придают человеческой жизни тот смысл, которого не хватает научному мышлению.
- Во-вторых, во второй половине XX века западное общество получило возможность ближе познакомиться с исламом и восточными религиозными системами, которые, в отличие от христианства, не вступают в открытое противоречие с наукой. И если ислам апеллирует к научным знакам в Коране, которые подтверждаются достижениями современной науки в различных областях, то восточные религии направлены не на познание внешнего мира и его проявлений (объект современной науки), а на постижение внутреннего мира человека. Как пишет основоположник аналитической психологии Карл Юнг, если европеец делает выводы относительно внутреннего мира на основании полноты внешних впечатлений, то «индийские мышление и образность лишь явлены в чувственном мире, но не выводятся из него»²⁰.

Времена, когда Запад сталкивался с восточными религиями только в регионах их исторического существования и стороной диалога выступали лишь активные носители западной культуры, давно прошли, и сегодня последователи ислама, индуизма и буддизма интегрировались в западное общество и играют все более заметную роль в общественно-политической жизни. «Неудача западной цивилизации, пожелавшей доминировать на Востоке, сопровождалась победным шествием «восточных духовных практик» на Запад, — пишет православный публицист А. Кырлежев. — И цивилизация, возросшая на христианстве, а затем — в эпоху секуляризации — на его «внутреннем» отрицании, сегодня восполняет свою потребность в «религиозной метафизике» за счет нехристианской религиозности»²¹.

В странах «третьего мира» важной причиной усиления религиозного самосознания, наряду с неудовлетворенностью результатами постколониального проекта светского государства, стала культурная глобализация (американизация). Под воздействием информационных средств и технологий многие люди приобретают ложную идентичность, отождествляя себя с определенными группами вопреки действительности. В своем сознании они погружаются в систему чужих взглядов, интересов и образцов поведения, что приводит к культурным конфликтам и дисфункции социальных институтов. Подобная экспансия западной ментальности и морали на фоне неразрешенных экономических и политических проблем приводит к обострению чувства принадлежности к собственной нации, культуре и религии. В результате глобализация находит ревностных противников не только в мусульманском мире, но и в России, Китае, Индии и даже в европейских странах²².

¹⁹ Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // *Континент*, 2004, № 120 [<http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>].

²⁰ Юнг К.Г. К психологии восточной медитации [<http://psylib.org.ua/books/yungk01/txt01.htm>].

²¹ Религия в современном мире: итоги века [http://www.religare.ru/2_25412.html].

²² См.: *Кулиджатипили А.Э.* Глобализация и национальные культуры. В кн.: *Человек: соотношение национального и общечеловеческого. Сб. материалов международного симпозиума. Выпуск 2 / Под ред. В.В. Парцвания.* СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С. 153—154.

Таким образом, и на Востоке и на Западе влияние религии на культуру и на общественное сознание растет. Вместе с тем сама религия испытывает на себе осязаемое влияние постмодерна.

- Во-первых, расширяется социальная база нетрадиционных верований, а также различных оккультных и мистических практик, которые на фоне категоричного неприятия тоталитаризма получили право на существование. Новые религиозные движения характеризуются высокой мобильностью, распространяются в основном среди молодежи и серьезно ослабляют позиции традиционных верований.
- Во-вторых, внутри самих традиционных религий отмечается рост фундаменталистских настроений как реакция на очередную волну секуляризации, агентами которой выступают «массовая культура» и информационно-коммуникативные технологии. В отдельных случаях в силу социокультурных, экономических и политических причин религиозная традиция, неверно истолкованная и оторванная от духовных начал, ложится в основу экстремистских идеологий.
- В-третьих, «сжатие» мира приводит к изменению, точнее, упразднению границ традиционного распространения религий, что провоцирует обострение межрелигиозных противоречий, но в то же время приближает нас к глобальной культуре диалога.

Как видим, религия возвращается в социальное пространство, но ее традиционным формам, претендующим на исключительность и социальные преференции, брошен вызов. Нынешнее противостояние между традиционными религиями, новыми религиозными движениями и радикальными религиозными группировками — это не просто идеологическая или религиозно-политическая борьба. Это борьба за способ обладания «истиной» и построения отношений со «своими» и «чужими», который будет превалировать в цивилизации будущего. Это борьба между тоталитаризмом и плюрализмом, между толерантностью и нетерпимостью, между варварством и цивилизованностью.

Говоря так, не завышаем ли мы значение религии для современной цивилизации? В геополитической модели современного мира религиозные различия рассматриваются как основа межцивилизационных противоречий и как фактор международной нестабильности. В середине 1990-х годов С. Хантингтон отметил, что именно религия способствует разобщению современного мира и эскалации конфликтов по линии межцивилизационных стыков. Еще раньше американский футуролог Э. Тоффлер причислил религию к «глобальным воителям», бросившим вызов суверенному государству как субъекту международных отношений²³. В то же время неверно думать, что религия выступает в роли главного разобщающего фактора. По крайней мере, далеко не большая часть населения и не во всех странах видит в религии главную причину разногласий и противоречий. Например, согласно результатам социологического исследования (2005), лишь 6,8% православных россиян ставят межрелигиозные противоречия на первое место среди причин межнациональной розни. Среди опрошенных российских буддистов этого мнения придерживаются 2,8% респондентов, среди мусульман — 7,7%, среди католиков и иудеев — 10%, среди протестантов — 12,6%. Во всех конфессиональных группах до трети респондентов в качестве основной причины, обостряющей межнациональные отношения, указали ухудшение экономического положения страны. От пятой до третьей части опрошенных отдали приоритет ошибкам в национальной политике центральных властей. Осталь-

²³ См.: Тоффлер Э. Метаморфозы власти. Знание, богатство и сила на пороге XXI века [http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Toffl/16.php].

ные причины межнациональной розни во всех конфессиональных группах были названы небольшим процентом опрошенных²⁴.

На текущий момент миротворческий потенциал религии не используется в полном объеме. Тем не менее за последние годы религиозные лидеры значительно расширили рамки межрелигиозного диалога и объединяют усилия для сохранения духовных ценностей, для противодействия нравственному разложению, международному терроризму, торговле наркотиками, для сохранения культурного многообразия и охраны окружающей среды. «Мы готовы приложить все усилия для того, чтобы не допустить использования религиозных различий в качестве инструмента ненависти и раздора и уберечь человечество от глобального конфликта религий и культур», — говорится в декларации участников I Съезда лидеров мировых и традиционных религий в Астане²⁵. Такие съезды и всемирные саммиты религиозных лидеров, ставшие уже традиционными (последний состоялся в апреле 2010 года в Баку), могут сыграть важную роль в укреплении системы международной безопасности и изменить характер взаимоотношений между государством и церковью.

Некоторые исследователи сравнивают современный мир с Европой накануне заключения Вестфальского мира (1648), политическим основанием которого стал миф о том, что вмешательство религии в международные отношения провоцирует нетерпимость, войны и перевороты. Как пишет С. Томас, мир готов отказаться от так называемой «вестфальской презумпции» и находится в ожидании того, что различные религиозные подходы смогут привести в международные отношения²⁶.

Еще большее влияние религия может оказать на политическую культуру. По словам С.Д. Лебедева, в условиях позднего постмодерна религиозная идеология способна без сопротивления ассимилировать светскую культуру, которая «практически ничем не сможет обогатить своего контрагента ни в плане знаний, ни в плане ценностей, ни в плане идеалов. Она также в равной степени готова уступить идейные позиции любой религии либо идеологической системе, независимо от характера исповедуемых ею верований и социальных идей»²⁷. Такое категоричное суждение нам представляется спорным, но следует признать, что соотношение светского и религиозного меняется, и конечный исход этого взаимовлияния пока не определен. По мнению Ю. Хабермаса, западные общества уже трансформировались в «постсекулярные» и заботятся о сохранении религиозных сообществ в светском окружении. Если прежде либеральное государство требовало только от верующих раскалывать свою идентичность на публичную и частную составляющие, то сегодня и от секулярной части общества требуется признать перспективы и услышать возражения своих оппонентов²⁸.

Вместе с тем остается немало вопросов. Сумеют ли традиционные религии укрепить свои позиции или же граница между религиозным и нерелигиозным будет постепенно стираться, а на смену религиозным институтам придут квазирелигиозные движения и синкретические секты? Не приведет ли возрождение религии к агрессивной секуляризации и к полному краху либеральной демократии? И будут ли идеи веротерпимости и вариативности религиозного опыта восприняты в странах «третьего мира», где модернизация и секуляризация остались незавершенным проектом?

²⁴ См.: Гаврилов Ю.А., Кофанова Е.Н., Мчедлов М.П., Шевченко А.Г. Сфера политики и межнациональные отношения в восприятии религиозных общностей // Социологические исследования, 2005. № 6. С. 62—63.

²⁵ [<http://www.religions-congress.org/content/view/19/32/lang.ru/>].

²⁶ Thomas S.M. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society. В кн.: Religion in International Relations: The Return from Exile / Ed. by F. Retito, P. Hatzopoulos. NY: Palgrave Macmillan, 2003. P. 43—44.

²⁷ Лебедев С.Д. Светско-религиозная синергия как проблема культурной глобализации [<http://spkurdyumov.narod.ru/D49Lebedev.htm>].

²⁸ См.: Хабермас Ю. Вера и знание [http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haberm/Ver_Znan.php].

Модернизация в Азербайджане: срединный путь

Модернизация в современном Азербайджане совпала по времени с изменением баланса светских и религиозных сил как на Западе, так и на Востоке. *Kulturdrift*, начавшийся с распадом Советского Союза, отразился на всех сферах жизнедеятельности азербайджанского общества. Влияние подобных сдвигов на судьбы народов бывает разным. Одним удастся реализовать свой творческий потенциал и, переосмыслив прогрессивный опыт других обществ, выработать модернизированную систему ценностей. Другие оказываются неспособны принять вызовы времени и возвращаются к старым, устоявшимся ценностям. В Азербайджане изменение основ мироустройства привело к сбою в целеполагании государства, а отсутствие общенациональной идеи и гражданского консенсуса вызвало глубокий кризис идентичности. Большая часть граждан оказалась не готова к отказу от марксистской идеологии, несмотря на то что многие разделяли ее главным образом из конъюнктурных соображений.

Армянская агрессия и всплеск этнического сепаратизма на некоторое время инициировали возврат к традиционным ценностям, в которых значительная часть общества видела оплот азербайджанской государственности. В тот период в обществе преобладали представления об уникальности и даже превосходстве национальной культуры. Однако с установлением режима прекращения огня и постепенным вовлечением Азербайджана в масштабные транснациональные проекты общество вступило в период идейной дивергенции. Политическая и финансовая элита, получившая выход в глобальный бомонд, быстро переняла космополитические ценности и отделилась от масс, охваченных, с одной стороны, ностальгией по распавшейся империи, а с другой — волнами вестернизации и исламизации. Слабость гражданского общества и общий кризис в системе образования только способствовали социальной разобщенности и идеологической неопределенности.

В таких условиях остро ощущалась потребность в идее, которая обеспечила бы мобилизацию всех национальных ресурсов для укрепления государственного суверенитета, построения правового демократического государства, достижения экономического роста и преодоления технологической отсталости. Эта идея, однажды родившись в умах патристично настроенных интеллектуалов, должна была найти понимание и поддержку среди подавляющей части полиэтнического и поликонфессионального населения страны, а это было невозможно без последовательной и целенаправленной реформы общественного сознания. В условиях оккупации Нагорного Карабаха и семи соседних районов республики, резкого падения жизненного уровня большей части населения и непрерывной идеологической экспансии извне, способствовавшей росту нравственного нигилизма, этнического сепаратизма и религиозного экстремизма, времени для созревания национальной идеи попросту не было. В связи с этим азербайджанские реформаторы заручившись поддержкой Запада и при молчаливом согласии России сами выступили гарантом обеспечения общественных интересов и реализации принципов демократии и открытого общества. Несмотря на национальное единение в борьбе за освобождение Нагорного Карабаха, внутренние ресурсы общества были слишком слабы для форсирования начального этапа построения демократии.

Таким образом, либерально-демократические реформы в Азербайджане были инициированы «сверху». На начальном этапе они характеризовались двумя особенностями. Во-первых, они не отражали ценностных ориентаций значительной части общества и вследствие этого оставались непонятыми. В сознании большей части граждан демократия отождествлялась с социальной справедливостью; гражданская солидарность и чувство ответственности за судьбу государства и нации присутствовали лишь у малой, наи-

более сознательной части общества. Кроме того, социально-экономические проблемы не имели скорого единовременного решения, что лишь усугубляло недоверие масс к осуществляемым либерально-экономическим и демократическим преобразованиям. Во-вторых, едва возникшие демократические институты не могли сразу преодолеть землячество и чиновничий произвол, и потому приоритетом многих преобразований было не обеспечение прав граждан, а защита интересов власть имущих.

Политические взгляды граждан развивались хаотично, поддержку находили разные, порой диаметрально противоположные идеи. Некоторые политические силы, позиционировавшие себя как демократические, тяготели к анархической вольности. Конфронтация между властями и оппозицией время от времени, особенно в предвыборный период, принимала довольно жесткие формы. Несмотря на объявленный примат идеалов западной демократии, в политической культуре сохранились черты, присущие восточному мышлению. В частности, сохранилось тяготение к сглаживанию противоречий между моральной и правовой мотивацией политических решений, к выявлению харизматических лидеров, к упрощенным формам организации власти и т.д.²⁹

Главной особенностью реформ в Азербайджане было не развитие демократической культуры, а решение конкретных социально-экономических и политических задач. Как пишет Р. Мехтиев, суть государственной политики выражалась в обеспечении стабильности и безопасности, в минимизации внешних и внутренних угроз, в наращивании экономического потенциала страны и ликвидации социально-экономического неравенства «при минимальной оглядке на проблемы транзита»³⁰. Очевидно, именно это привело к формированию в стране так называемой «номинальной демократии», которая, по мнению того же автора, при сильной государственной власти «является единственной формой общественного устройства, дающей возможность постепенно продвигаться к демократии универсальной»³¹.

Можно предположить, что такое развитие событий было неизбежным. В условиях, когда социальные предпосылки для формирования демократии и гражданской культуры отсутствовали, социум нуждался в сильном государстве, способном поддержать политическую стабильность и экономическое развитие. В целом, начальный этап становления и утверждения демократии имел большое значение для будущего Азербайджана: определились контуры новой модели политико-идеологического развития страны, в основу которой легла идеология азербайджанства — неоконсервативная идеологическая система, опирающаяся на принципы светской государственности, политической демократии и самоценности национальных традиций.

Возникшая в середине 1990-х годов идея азербайджанства стала быстро наполняться идеологическим содержанием. На Первом съезде азербайджанцев мира 9 ноября 2001 года президент Г. Алиев объявил азербайджанство «основной идеей независимого Азербайджана»³². По словам Р. Мехтиева, азербайджанство как национально-государственная идеология определяет цели и приоритеты национального развития, «восприятие и оценки настоящего и будущего азербайджанского народа»³³.

На сегодня концептуальные основы азербайджанства (философские, геополитические и т.д.) недостаточно разработаны и исследованы. Некоторые авторы отмечают, что азербайджанство пока не выражает устремлений и мировосприятия всех граждан страны, особенно принадлежащих к этническим и религиозным меньшинствам. По

²⁹ О различиях между политическими культурами западного и восточного типа см.: Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию. М., 1995 [http://www.i-u.ru/biblio/archive/pugachev_politolog/polit18.aspx].

³⁰ Мехтиев Р. На пути к демократии: размышляя о наследии. Баку: Шерг-герб, 2007. С. 549.

³¹ Там же. С. 556.

³² Dünya Azərbaycanlıların I Qurultayı, 9—10 noyabr 2001, ci il. Bakı, 2002. S. 25.

³³ Мехтиев Р. Азербайджан: вызовы глобализации. Баку: XXI — Ени Нешрляр эви, 2004. С. 138.

мнению философа А. Исмаилова, из-за недостаточной разработанности функций этой идеи сегодня четко просматриваются две крайности в отношении к данной проблеме: попытка подогнать многоцветие и неповторимое богатство национальной жизни под субъективно сконструированные характеристики идеи азербайджанства и попытка превратить названную идею в некое клише, лишенное содержания и структуры, оторванное от других понятий и явлений, также выполняющих в обществе консолидирующие функции³⁴.

Несмотря на это, популярность азербайджанства среди политической элиты и интеллигенции вызвана тем, что данная идеология очерчивает «третий путь» развития и выступает своего рода альтернативой вестернизации и исламизации. Дальнейшее становление национальной идеи должно быть направлено на демократизацию массового сознания и на повышение уровня гражданской культуры, без которой немыслимы демократические перемены. Национальная идея не может быть оторвана от действительности, она должна формироваться естественным образом и отражать устремления и предпочтения большей части общества.

Для построения демократии необходимо формирование «участвующего» типа личности и утверждение во всех основных сферах жизни «контрактного» типа взаимодействия, когда граждане будут осознавать значение и ценность свободы и осознавать ответственность за судьбу государства. Как пишет Ф. Бем, в демократическом обществе частноправовой порядок наделяет всех граждан широкой свободой действий и обширными полномочиями в плане установления отношений с другими людьми, гарантируя им защиту их основных прав и свобод³⁵. При этом государство добровольно отказывается от примата над личностью и превращается в пространство, в рамках которого формируется индивид, обладающий определенными знаниями, самостоятельным мышлением и гражданской сознательностью. Открытое общество возможно только там, где каждый готов нести ответственность за свой выбор, где моральная власть интегрирована в его идентичность. Люди не поступают в соответствии со своими убеждениями, если эти самые убеждения в действительности не являются их собственными. В таких условиях моральные обязательства кажутся тягостными, а отказ от следования им представляется освобождением³⁶.

Будущее Азербайджана во многом зависит от того, насколько модернизированная система ценностей будет понятна и доступна широким массам, особенно среднему классу. Как пишет Г. Нодиа, «проект модернизации должен быть идеологически увязан с национальными политическими традициями. Осуществляющие модернизацию элиты должны быть способны представить модернизацию как продолжение и укрепление внутренних политических традиций или, по крайней мере, как нечто никоим образом не угрожающее этим традициям»³⁷. Вероятность того, что модернизированные ценности будут усвоены только элитарными группами, должна быть сведена к минимуму. Сегодня существуют опасения в успехе модернизации, потому что качественное образование и высокий уровень общей культуры, которые во многом определяют участие граждан в общественно-политических процессах, перестали быть общедоступными.

Ввиду этого необходимо, чтобы демократические преобразования сочетались с историко-культурным наследием азербайджанского народа и явились следствием конк-

³⁴ См.: Исмаилов А. Гейдар Алиев и идеи национального единства // Наш век, 13—19 мая 2005.

³⁵ См.: Бем Ф. Частноправовое общество и рыночная экономика. В кн.: Теория хозяйственного порядка: «Фрайбургская школа» и немецкий неолиберализм / Пер. с нем. / Составление, предисловие и общ. ред. В. Гутника. М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2002. С. 201.

³⁶ См.: Bergman R. Identity as Motivation: Toward a Theory of the Moral Self. В кн.: Moral Development, Self and Identity / Ed. by Daniel K. Lapsley, Darcia Narvaez. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2004. P. 31.

³⁷ Нодиа Г. Грузия: измерения уязвимости. В кн.: Государственность и безопасность: Грузия после «революции роз» / Под ред. Б. Коппитерса, Р. Легволда. Кембридж — Лондон: МИТ-Пресс, 2005. С. 90.

ретных социокультурных предпосылок. В мире сформировались разные типы демократии, не всегда совпадающие с западной моделью. Тем не менее некоторые из них оказываются более устойчивыми и долговечными, поскольку в них демократические ценности органично сочетаются с морально-нравственными устоями общества. К разумению того, что западная форма представительной демократии является отнюдь не единственной формой правления, совместимой с открытым обществом, пришел и финансист Дж. Сорос, который до распада коммунистического блока придерживался иных взглядов³⁸. Одним словом, построение демократии и открытого общества не означает радикального отказа от одной идентичности в пользу другой. Решение данной проблемы — в перестройке общественного сознания на основе принципа совмещения традиции и новации. Необходимо динамично сочетать культурную традицию с либеральными ценностями, необходимыми для построения рыночной экономики и открытого общества. «Решение конфликта ценностей предполагает достижение позитивных сдвигов в отношении культурного и ценностного разнообразия, не противоречащего базовому консенсусу»³⁹.

Культура и сознание должны быть нацелены на активизацию и развитие всех человеческих потенций, обеспечивающих духовное и материальное благополучие, моральное и интеллектуальное здоровье нации. В этом процессе важную роль должны сыграть носители личностного сознания, которые, как пишет С. Лурье, не должны стать аутсайдерами и должны влиять на ценностную ориентацию остальных членов общества⁴⁰. Они должны правильно оценить последствия трансформации национальной идентичности и определить, какие элементы традиционного мышления являются доминирующими и незаменимыми для азербайджанского общества и какие меры необходимы для эффективного сочетания этих элементов с формами либеральной культуры.

Усилиями интеллигенции должны быть отобраны те принципы и ценностные установки, которые менее конфликтногенны и способствуют решению актуальных социальных, экономических и прочих проблем. Этот процесс не может ограничиваться стенами академических учреждений и кабинетами госслужащих. Переосмысление ценностей возможно только в ходе столкновения ценностей и интересов с последующим преодолением противоречий и недопонимания. И здесь не обойтись без критической оценки того, что мы привыкли считать правильным, и без публичной дискуссии.

В современном Азербайджане посылом для модернизационных реформ можно считать готовность большинства граждан перенять западные стандарты в политической жизни, в деловом общении, в сфере образования и т. д. Однако ориентация на внешнюю сторону жизни западных обществ приводит к неправильному пониманию смысла модернизации, ввиду чего она вызывает восхищение у одной части населения и консервативно-реакционные настроения у другой. Опасения граждан нередко вызывает и то, что, как показывает исторический опыт, модернизация далеко не всегда приводит к экономическому росту и политической стабильности. Поэтому необходимо приложить максимум усилий, чтобы либеральные реформы не ограничивались либерализацией цен и разгосударствлением экономики, а либерализация сознания не превратилась в освобождение от нравственных норм и моральных обязательств. Индивидуальная свобода, которая занимает особое место в демократической системе, должна преподноситься не как нигилистическое отношение к государству, обществу и праву, а как нравственная ценность. Как пишет Б. Капустин, индивидуальная свобода выражается в плане общественных отношений как равенство в свободе; в плане отношений с государством — как равенство перед

³⁸ См.: Кутырев В.А. Два Сороса // *Общественные науки и современность*, 2000, № 3. С. 189.

³⁹ Мехтиева Р. Азербайджан: вызовы глобализации. С. 70.

⁴⁰ См.: Лурье С.В. *Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала)*. СПб, 1994. С. 74.

законом, который гарантирует не противоречащую ему свободу частной и публичной деятельности; в плане отношения к различиям в общественной жизни — как терпимость ко всему, что само не отрицает терпимости; в плане экономики — как признание частной собственности условием свободного развития человека⁴¹.

Однако в действительности либеральные ценности не просто вступают в противоречие с ценностями традиционными — они вытесняют и подменяют их. Исследуя взаимовлияние либеральной экономики и морали, немецкий философ Р. Мюнх сравнивает специалистов по финансам со жрецами, а экономические законы — с моральным кодексом общества. Мерилом благоразумия и благонравия становится валовой общественный продукт, а природная и социокультурная среда рассматривается как «ресурс, который должен постоянно возобновляться, чтобы быть в наличии для дальнейшего использования»⁴². Таким образом, проникновение экономических императивов во все сферы общественной жизни серьезно угрожает духовной и культурной самобытности модернизирующихся наций.

Еще одна угроза современного либерализма — обособление финансово-политической элиты от масс. Глобальный бомонд не привязан к территории конкретной страны и больше не нуждается в расходах на моральное оправдание своих действий. Для сохранения места в элитарном клубе его представителям достаточно соблюдать принятые в нем негласные правила, а его космополитизм нередко воплощается в открытое пренебрежение понятиями «нация» и «традиции». Не случайно Р. Мюнх пишет, что нежелание порывать с принадлежностью к нации стало особенностью «слабых социальных слоев и слабых регионов»⁴³.

Наиболее эффективное средство предотвращения этих угроз в рамках концепции азербайджанства — морально-этический кодекс ислама. Исламские ценности обладают достаточным потенциалом для налаживания горизонтальных связей в обществе, искоренения унаследованной от советской идеологии склонности к авторитаризму, воспитания молодого поколения в духе подлинного патриотизма, объединения живущих в республике различных народностей в единую азербайджанскую нацию, поддержания атмосферы веротерпимости и межконфессионального согласия. Однако остается неясным, сумеют ли мусульмане страны преодолеть недостатки традиционного сознания, для того чтобы принять полноценное участие в политических и экономических реформах.

Традиционное сознание лишает человека желания творить и изменять мир, потому что тот видится ему абсолютно неподвижным, а традиционные ценности сплачивают общество только тогда, когда их разделяет подавляющее большинство его членов. При этом все инакомыслящие вытесняются на периферию или даже подавляются, поскольку сторонники традиции допускают плюрализм только в пределах единой иерархии убеждений. Нередко приверженность религиозной традиции превращается в предмет обычных спекуляций тех, кто не готов и не может отстаивать свои позиции в трансформирующемся обществе. Отстраняясь от политической жизни, традиционалисты могут выполнять охранительные функции в обществе, однако следование некоторым традициям, не имеющим никакого значения для сохранения культурной самобытности, часто становится причиной отсталости в самом широком смысле слова.

В отличие от традиционалистов мусульманские реформаторы не избегают межкультурных и межрелигиозных контактов и готовы к проецированию исламских идей и

⁴¹ См.: *Капустин Б.* Либеральное сознание в России // *Общественные науки и современность*, 1994, № 3. С. 74.

⁴² *Мюнх Р.* Взаимопроникновения экономики и морали [http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Mynh_VzEk.php].

⁴³ *Мюнх Р.* Труд и общественная солидарность в условиях глобальной экономики. В кн.: *Глобализация и столкновение идентичностей. Международная интернет-конференция 24 февраля — 14 марта 2003.* Сб. материалов / Под ред. А. Журавского, К. Костюка. М., 2003. С. 361.

ценностей на современный социокультурный опыт. Как пишет бывший ректор Исламского университета в Малайзии 'Абд ал-Хамид Абу Сулайман, благодаря этому «реальность и практика становятся естественным результатом соблюдения исламских норм и сохраняют связь с первоисточниками мусульманской веры и мысли. В итоге это означает формирование независимого научного мусульманского мышления, опирающегося на собственные источники познания»⁴⁴. На наш взгляд, именно реформаторский подход к исламу позволяет совместить демократические реформы с традиционной моралью и духовностью, однако этот процесс и его конечные результаты требуют глубокого осмысления.

Таким образом, на нынешнем этапе перед азербайджанской интеллигенцией стоит задача путем публичных дискуссий ответить на вопросы: какие либерально-демократические ценности действительно играют ключевую роль в развитии гражданского общества? Как они сочетаются с национальной ментальностью и традициями? Какие из традиционных ценностей имеют универсальный, а какие — релятивный характер? И что нужно сделать, чтобы модернизационные ценности были усвоены широкими слоями населения?

Как видим, проводником модернизационных реформ должно стать не государство, а гражданское общество. Реформа сама по себе — одномоментный акт, дающий импульс дальнейшему развитию и очерчивающий его законные рамки, а эффективность реформы во многом зависит от активности и потенций самого общества. Это не отменяет значимости государственных институтов, поскольку только государство с мощной социально-экономической базой способно компенсировать негативные последствия изменений условий труда, рыночных отношений и т.п. По словам Т. Мацонашвили, «целиком переложить ответственность за социальные риски на индивидов значило бы совершить роковую ошибку»⁴⁵. Вместе с тем политические и социально-экономические реформы должны протекать параллельно с преобразованием самого социума и увеличением политического веса организаций гражданского общества.

Интеграция Азербайджана в европейское и евро-атлантическое политическое и культурное пространство может оказать позитивное влияние на данный процесс. Как выразился А.В. Назарчук, международные демократические стандарты позволяют усилить гражданский контроль над действиями властей и создают условия для активного преобразования политической системы и культуры, для которого иначе потребовались бы другие исторические сроки⁴⁶. Это утверждение справедливо лишь отчасти, потому что давление извне не всегда учитывает интересы самих развивающихся государств и предпочтения их граждан. Сегодня западные державы непосредственно либо посредством международных институтов требуют от властей Азербайджана реализовывать принципы либерализма и демократии. Как правило, первое подразумевает открытие внутреннего рынка для транснационального капитала и приватизацию государственного сектора, включая некоторые стратегические сферы экономики, что в конце концов может привести к исчерпанию ресурсов государства, необходимых для стабилизации экономики и социальной защиты граждан. Второе предполагает политический и культурный плюрализм в той форме, в которой он служит интересам западных государств, — не отражающий политическую и социокультурную конъюнктуру, а лишь ослабляющий и расшатывающий государственную власть. В этом отношении показательны усилия ПАСЕ по обеспечению гражданского равенства для гомосексуальных, бисексуальных и

⁴⁴ 'Абд ал-Хамид Ахмад Абу Сулайман. *Азма ал-'акл ал-муслим* (Кризис мусульманского сознания). Каир: Дар ал-кари' ал-'араби, 1412/1991. С. 100.

⁴⁵ Мацонашвили Т. Проблемы перестройки социального государства в Западной Европе // *Pro et Contra*, 2001. Т. 6, № 3. С. 124.

⁴⁶ См.: Назарчук А.В. Указ. соч. С. 303.

трансгендерных людей в общеевропейском измерении, в том числе в Азербайджане. 23 января 2010 года азербайджанские делегаты в ПАСЕ отказались участвовать в обсуждении двух резолюций, призывающих к обеспечению прав сексуальных меньшинств на свободу самовыражения и к внедрению образовательных программ по развитию уважительного отношения к ним. Обсуждение проблем сексуальных меньшинств на уровне ПАСЕ вызвало негодование в азербайджанском обществе: против признания однополых браков выступили и политики, и правозащитники, и общественные и религиозные деятели.

Неоконсерватизм политико-идеологического курса азербайджанских властей отвергает слепое подражание европейскому опыту. Модернизационные реформы в стране учитывают традиционные мировоззренческие установки граждан, но предполагают внедрение тех принципов демократии и открытого общества, которые необходимы для превращения Азербайджана в ведущее государство не только на Центральном Кавказе, но и во всем мусульманском мире, каждый регион которого в условиях глобализации сталкивается с похожими проблемами. Избранный властями «срединный путь», пожалуй, является единственно правильным в нынешней геополитической ситуации. Остается открытым вопрос о механизмах достижения обозначенных целей и исполнителях конкретных задач, и здесь свое слово должно сказать гражданское общество. Реформы в обществе — не односторонний процесс, и требовать их успешного проведения только от государства неправильно.

Светское и религиозное в азербайджанском обществе

Модернизация в Азербайджане имеет выраженную светскую заданность. Светскость государства прописана в Конституции Азербайджанской Республики и строго соблюдается при формировании органов государственной власти, в деятельности и определении конституционно-правового статуса госслужащих, в образовательной сфере. Одновременно дистанцируясь от всех вероисповедных групп, государство контролирует деятельность религиозных объединений для защиты своих интересов, общественной безопасности и прав граждан. Несмотря на то что подавляющее большинство населения Азербайджана (по некоторым сведениям, до 96%, хотя официальной статистики на этот счет нет) причисляют себя к мусульманам, мусульманское духовенство не пользуется никакими привилегиями перед остальными традиционными конфессиями: оно не имеет влияния на руководство страны, не имеет более широкого доступа в госучреждения (школы, больницы, воинские части, исправительные учреждения и т.д.).

Вместе с тем модернизацию в современном Азербайджане неправильно отождествлять с секуляризацией. За годы независимости «удельный вес» религиозной составляющей в общественной жизни и в культуре значительно вырос. На протяжении двух десятилетий власти не только не препятствовали религиозному возрождению, но и создавали условия для реализации гражданами своих прав в области свободы вероисповедания и для участия религиозных объединений в общественной жизни. Секуляризация предполагала лишь отгораживание религиозных общин и деятелей от управления государством, от политической деятельности и от участия в светском образовательном процессе.

Официальное духовенство в лице Управления мусульман Кавказа вполне удовлетворено таким положением вещей и отведенной ему ролью в общественной жизни. Но среди независимых мусульманских лидеров есть и исламисты — сторонники вовлечения религиозных деятелей в политическую борьбу. Некоторые из них выступают за демокра-

тические преобразования и апеллируют к западному опыту участия религиозно-политических партий и движений в политической жизни. Другие, напротив, открыто выступают против секуляризации и видят смысл политической борьбы в утверждении норм шариата во всех сферах жизни. К первым можно отнести политизированное крыло шиитов и нурсистов — последователей протурецкого религиозного движения; ко вторым — сторонников построения «мирового халифата», чьи взгляды имеют сходство с политической доктриной «Братьев-мусульман» и Партии исламского освобождения. Исламисты пока не имеют завершенной политической платформы и социально-экономической программы; их риторика опирается на религиозную проповедь и на противопоставление идеалов ислама реалиям современного общества. Поэтому социальную базу «политического ислама» составляет главным образом протестная часть молодежи, а не мусульманские интеллектуалы. Однако в отдаленной перспективе ряды исламистов могут пополниться за счет «сочувствующих» из числа умеренных мусульман разной направленности, включая суфиев и салафитов, которые пока демонстрируют лояльность светской власти.

В целом религиозное возрождение в Азербайджане не направлено против светской государственности. Политический ислам не имеет традиций на Центральном Кавказе, и отношение населения страны к использованию священной религии в мирских целях крайне не негативное. Однако неуспех экономической стратегии руководства страны может привести к появлению на политической арене исламистских движений, вокруг которых будут спланиваться те, кто в наибольшей степени пострадал от модернизации. Подъем исламизма во второй половине прошлого века тоже был ответом на модернизацию, и целью его было предоставить возрастающему городскому населению мусульманских стран «социальную поддержку, моральное руководство, материальную помощь, медицинские услуги, образование, помощь в преодолении безработицы — все то, что часто не могут обеспечить мусульманские правительства»⁴⁷.

Есть и другой взгляд на природу исламизма, выявляющий не только социальные, но и цивилизационные предпосылки возникновения этого феномена. По мнению Мансура Му'аддила политизация ислама стала реакцией на излишне секулярный уклон интеллигенции и политиков, которые подписались под европоцентристской концепцией рационализма и идеи мировой истории⁴⁸.

Поэтому соотношение светского и религиозного в контексте азербайджанского проекта модернизации требует деликатного и взвешенного подхода. Неосторожные попытки вытеснить религию из социального пространства или низвести верующих «до уровня граждан второго сорта»⁴⁹ могут привести к сдвигам в религиозно-политических предпочтениях населения и к открытому противостоянию. Примеры из новейшей истории Ирана, Афганистана, Алжира и ряда других мусульманских стран показывают, насколько трагическими могут быть последствия конфронтации между светскими режимами и исламистскими движениями.

В Азербайджане правящие круги стремятся добиться гармоничного сочетания традиционных ценностей ислама с принципами демократии и либерализма. «Срединный путь» очерчивает границы демократии и религии, сохраняя принципиальную ориентированность на демократизацию общества и на укрепление духовно-культурных традиций. Такая концепция развития государственно-конфессиональных отношений предполагает использование потенциала религии для решения социальных проблем и минимизации

⁴⁷ Хаттингтон С. Век мусульманских войн [http://www.archipelag.ru/geopolitics/stolknovenie/11september11/].

⁴⁸ См.: Moaddel M. The Future of Islam after 9/11 // Futures, 2004, Vol. 36 (9) [http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5007552381].

⁴⁹ Американский политолог П. О'Брайн называет такую реакцию на исламское возрождение «жестким либерализмом» (см.: Шарипов А. Постмодернистский либерализм — панацея от исламофобии? [http://www.islam.ru/pressclub/islamofobia/panacea/]).

негативных последствий экономической глобализации. Но для того, чтобы оценить перспективы модернизации «срединного пути» в Азербайджане, мы должны получить ответы на два вопроса, имеющих большое практическое значение: допускает ли принцип светскости вовлечение религии в определенные сферы жизни общества? И легитимно ли отделение религии от государства с точки зрения традиционного ислама?

В политической теории нет единой светской модели государства. А.В. Останин выделяет три основных типа светского государства: индифферентный, когда государство отгораживается от религиозных объединений и не вступает в партнерские отношения с ними; преференциальный, когда государство выстраивает динамичные отношения с преобладающей конфессией; и классический — государство выстраивает партнерские отношения с религиозными объединениями, учитывая интересы населения, но не отдавая предпочтения отдельным вероисповедным группам⁵⁰.

На практике даже государства с прочными традициями политического секуляризма вступают в законные отношения с религиозными объединениями и даже финансируют их деятельность. В частности, во Франции, где государство демонстративно обособляется от всех вероисповедных групп и отстаивает принцип отделения школы от религии, частные религиозные школы получают финансовую помощь от государства. Согласно закону Дебре (1959), государство оплачивает труд преподавателей в частных школах и участвует в расходах на обучение⁵¹. Как пишет Э. Сьюэлл, светские государства предоставляют прямые и косвенные финансовые и другие привилегии религиозным ассоциациям и организациям, которые спонсируются религиозными объединениями. Государство также может и должно выплачивать достаточную компенсацию за собственность, в прошлом изъятую у религиозной организации государством⁵².

Несмотря на различные интерпретации понятия светскости и ее пределов, большинство исследователей сходятся во мнении, что светскость не обязательно означает богоборчество и полное неприятие религии. Согласно И.В. Понкину, «светскость государства — это такая система требований, которая обеспечивает независимость и суверенность государства и религиозного объединения в соответствующих сферах их компетенции»⁵³. А границы этих компетенций определяются не только имманентными функциями государства и религии, но и интересами и нуждами общества в конкретную эпоху и в конкретной стране. И можно согласиться с теми, кто расширяет современное понимание светскости до признания религии «*позитивным* компонентом общественного мироустройства — наряду с наукой»⁵⁴.

Религия и государство в исламской религиозно-политической мысли

Ответив на первый из поставленных вопросов, перейдем к обсуждению второго: допускает ли традиционный ислам отделение религии от государства? Можно поставить

⁵⁰ См.: Останин А.В. Светское государство и демократия // Вестник Томского государственного университета, 2009, № 325. С. 106.

⁵¹ См.: Писенко К. Уроки религии в государственной школе — норма светского правового государства [http://www.pravoslavie.ru/jurnal/29267.htm].

⁵² См.: Сьюэлл Э. Сравнительная характеристика светских государств и равенство религиозных организаций [http://religion.sova-center.ru/publications/4C5458F/49E984C].

⁵³ Понкин И.В. Светскость государства. М., 2004. С. 22.

⁵⁴ Наумов С., Слонов Н. От атеистического государства — к светскому // Свободная мысль, 2009, № 9. С. 50.

вопрос иначе: не окажется ли религиозная традиция непреодолимым препятствием для демократических реформ в Азербайджане и в мусульманском мире в целом? Ведь если исламская традиция антагонистична основополагающему принципу либеральной демократии, то развитие и укрепление ислама неизбежно приведет к столкновению двух мировоззренческих систем. Тем более что идеалистический и эгалитарный характер ислама подталкивает к инакомыслию и может породить социально-политические протесты⁵⁵.

Тезис о том, что в исламе религия неотделима от государства, кажется, настолько прочно закрепился в современном исламоведении, что большинство исследователей даже не задаются вопросом о его происхождении. Исламская политическая мысль действительно строится на примате взаимосвязи государства и религии. В сознании мусульман эти понятия не противопоставляются. Религия представляет важность для государства, а государство — для религии. Более того, значение государства как института, обеспечивающего соблюдение Божьих заповедей, вытекает из самой религии. Но означает ли это неделимость духовной и светской власти, неприемлемость светского характера государства?

По мнению проф. Г.М. Керимова, единство духовной и светской власти положено в основу мусульманской доктрины: «люди не создают законы, а исполняют законы Божественные, вследствие этого власть может быть исполнительной, но не законодательной»⁵⁶. Подобный идеализм уместен в отношении периода пророчества, потому что согласно мусульманской традиции приказы и решения пророка Мухаммада скреплялись авторитетом откровения. В нескольких местах Корана повиновение пророку приравнивается к повиновению самому Аллаху (например: сура 4 «Женщины», аяты 64 и 80). Пророк совмещал обязанности духовного наставника, правителя, законодателя, главнокомандующего и судьи. Верующие обращались к нему по самым разным вопросам, касавшимся личной и общественной жизни, и получали ответы, которые легли в основу шариата.

Такая форма правления сохранилась и при четырех праведных халифах, но в их решениях мы уже сталкиваемся с «человеческим законотворчеством». В эпоху праведных халифов ислам начал распространяться за пределы Аравии, условия жизни мусульман изменились, и они столкнулись с многочисленными проблемами, которых не было при жизни пророка. Это способствовало становлению традиции *иджтихада*, то есть самостоятельного исследования текстов Корана и сунны для решения тех проблем, которые в священных текстах прямо не упоминаются. *Иджтихад* быстро вошел в практику *факихов-законоведов* и широко использовался для соотнесения новых ситуаций и проблемных задач с жизненной практикой пророка Мухаммада, что обеспечило гибкость и приспособляемость мусульманского права.

С приходом к власти Омейядов началось постепенное обособление светской и религиозной власти, хотя формально обе ее ипостаси оставались в руках халифов. Конфронтации между правящей династией и религиозными авторитетами, выступавшими против произвола халифов и их наместников, носили латентный характер, но иногда перерастали в вооруженные конфликты. Как справедливо отмечает А. Али-заде, значение религиозных ценностей в мусульманских обществах уменьшилось, и они были подменены волей правителей. Со временем это привело к секуляризации, которая в мусульманском мире протекала не как борьба прогрессивной части общества против Божественных законов, а

⁵⁵ См.: *Faksh M.A.* The Future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia. Westport: Praeger Publishers, 1997. P. 23.

⁵⁶ *Керимов Г.М.* Шариат: закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб: Изд-во «ДИЛЯ», 2007. С. 396.

как протест «против псевдотеократическо-монархических методов управления государством»⁵⁷.

Истощенные противостоянием со светской властью, религиозные лидеры отстранились от политической жизни и в конце концов признали легитимность монархической формы правления. Комментируя механизм функционирования данной системы, К.В. Марков пишет: «Хотя не существовало формального договора, имелась молчаливая сделка, согласно которой в ответ на признание власти улемов в сфере законодательства и их финансовой и институциональной независимости от правительства монарх получал санкционированную с их стороны свободу осуществлять более или менее абсолютную светскую власть. Обладание этой властью подразумевало, что улемы реально были не вправе вмешиваться в управление государством с целью ограничения произвола монарха. В то же время монарх чувствовал себя все-таки ограниченным в своих возможностях шариатом, что обуславливалось, в первую очередь, высоким авторитетом улемов»⁵⁸.

Фактическое разделение светской и религиозной власти произошло во второй половине IX века, когда аббасидские халифы стали марионетками в руках гвардейских военачальников. На протяжении нескольких столетий реальная власть в государстве Аббасидов была сосредоточена в руках сначала военной верхушки, потом — буидских эмиров, а потом — сельджукских султанов. С их позволения халифы осуществляли контроль над соблюдением законов шариата и выступали гарантом законности существующего режима. Согласно шафиитскому правоведу Абу ал-Хасану ал-Маварди (ум. 1058), такая форма правления не соответствует принципу абсолютного подчинения правителю, но зато обеспечивает соблюдение законов шариата и религиозных предписаний. Признавая легитимность такой формы разделения власти, авторитетный богослов объясняет это недопустимостью анархии и беспорядков, которые возможны при слабом правителе⁵⁹.

Имам Абу Хамид ал-Газали (ум. 1111) тоже указывает на необходимость подчинения эмиру, обладающему властью и качествами, необходимыми для управления страной и обеспечения соблюдения законов. Он подчеркивает, что если правитель способен объединить народ и обеспечить соблюдение законов, но не обладает всеми достоинствами, которые должны быть присущи правителю (знание законов шариата, справедливость и т.д.), и если он обладает достаточной силой для удержания власти, то повиноваться ему обязательно. Далее ал-Газали пишет: «Это допущение не является добровольным, но необходимость делает дозволенным запрещенное. Мы знаем, что есть мертвечину плохо, но умереть еще хуже. Хотелось бы знать, кто в наше время не согласится с этим и вынесет решение о незаконности власти правителя, который не отвечает всем требованиям, ведь он не сможет заменить его тем, кто вызовется занять эту должность, и даже не найдет того, кто будет отвечать всем требованиям»⁶⁰.

В традиционной богословии форма правления рассматривается лишь как средство реализации функций и целей государства, главная из которых, согласно исламу, состоит в обеспечении соблюдения принципов и законов шариата. Как отмечает М.Б. Пиотровский, «в мусульманском обществе средних веков можно наблюдать определенную

⁵⁷ Али-заде А. Ислам и секулярные формы государственной власти [<http://www.islam.ru/pressclub/histori/isekfov/>].

⁵⁸ Марков К.В. Сущность «исламского возрождения» в современном мире и процессы эволюции общественно-политической системы Исламской Республики Иран. В кн: Иран: ислам и власть. М.: Институт востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2002. С. 116.

⁵⁹ См.: Ал-Маварди, 'Али ибн Мухаммад. Китаб ал-ахкам ас-султаниййа (Регулятивы власти) [<http://www.al-islam.com/>].

⁶⁰ Ал-Газали Мухаммад ибн Мухаммад. Ал-Иктисад фи-л-и'тикад (Умеренность в убеждении) [<http://www.alwarraq.com/>].

двойственность в соотношении светских и духовных авторитетов. С одной стороны, существует определенный первоначальным исламом принцип неразделенности светского и духовного, принцип, к которому восходят все специфические политические институты исламского общества. А вместе с тем теория признает, а практика показывает реальное обособление двух сфер власти, причем развитие в целом идет именно в этом направлении»⁶¹.

Традиционный взгляд на вопросы государственного устройства, опирающийся на соотношение целей и средств, сохраняется и в современной исламской мысли. При этом учитываются общественно-политические процессы, охватившие мусульманский мир после распада Османского государства, упразднения халифата и установления светских режимов. Видный богослов прошлого столетия 'Абд ар-Рахман ибн Насир ас-Са'ди (ум. 1956) в своем тафсире пишет: «Если мусульмане живут в стране, которой правят неверующие, то им лучше стремиться к созданию республики, которая бы предоставляла отдельным личностям и целым народам права исповедовать религию и благоустраивать мирскую жизнь, нежели покоряться государству, которое мешает людям исповедовать религию и заботиться о мирском благополучии, порабощает людей и лишает их гражданских прав. Безусловно, было бы замечательно, если бы существовало мусульманское государство, которым правили бы мусульмане. Но если такого государства не существует, то лучше отдать предпочтение государству, в котором оберегаются религиозные и мирские права людей»⁶².

Мы процитировали этот отрывок полностью из-за его важности. В нем разъясняется принцип приоритетности целей шариата, среди которых особое место занимает защита и обеспечение прав человека. Мусульманское государство в идеале призвано защищать фундаментальные права и свободы, но если такого государства нет, то построение демократического государства не противоречит целям шариата.

В отличие от западной политической мысли в классическом исламе политическая концепция государства не получила развития. Проблеме политической власти посвящены отдельные сочинения ал-Маварди, ал-Газали, Ибн Таймийи и Ибн Халдуна, однако в них нет систематизированного учения о государстве, его признаках, функциях и институтах. Традиционные представления о государстве эволюционировали параллельно с изменением общественно-политического устройства Халифата. И хотя эпоха пророчества и праведных халифов идеализируется исламской традицией, в классическом исламе нет категорического неприятия других форм правления, отличных от той, которая существовала в раннеисламском обществе, если при этом достигаются основные цели шариата.

Идеология «политического ислама», зародившаяся в середине минувшего столетия в ответ на европейскую колонизацию и упразднение исламского халифата, выбивается из традиционного контекста. Она явилась результатом усвоения мусульманами чужого и выработки собственного революционного опыта. Ее методологические основы отличаются от тех принципов, на которых зиждется мусульманское право, и поэтому в ней зачастую нарушается принцип приоритетности, а цели подменяются средствами. Например, индийский публицист и общественный деятель Абу ал-А'ла ал-Маудуди (ум. 1979) считал главной целью мусульман создание путем политической борьбы мирового государства, которое станет «панацеей от всех их проблем»⁶³. И в этом заключалась принципиальная

⁶¹ Пиотровский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама. В кн.: Ислам. Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 185.

⁶² 'Абд ар-Рахман ибн Насир Ас-Са'ди. Тайсир ал-Карим ар-Рахман (Облегчение от Великодушного и Милостивого). Бейрут: Муассаса ар-рисала, 1417/1997. С. 345.

⁶³ Кепель Ж. Джихад: экспансия и закат исламизма / Пер. с фр. М.: Ладомир, 2004. С. 39.

методологическая ошибка его политической доктрины, потому что государство, согласно исламу, является лишь средством достижения высших целей и идеалов религии. Ни в священной традиции, ни в трудах исламских классиков построение шариатского государства не объявляется целью ислама. Нет этого и в трудах современных мыслителей, разрабатывающих концепцию целей шариата — *макасид аш-шари'а*.

Другой идеолог исламизма, один из руководителей египетского движения «Братья-мусульмане» Саййид Кутб (казнен в 1966 г.) выступал за радикальный разрыв с существующим порядком и призывал к борьбе против любой власти, не основанной на законах Аллаха. Он обвинял в неверии общества, в которых законы пишутся людьми вопреки принципу единобожия. Среди тех, кто развил и по-своему истолковал его взгляды, был основатель течения «ат-Такфир ва-л-хиджра» (Обвинение в неверии и переселение) Мустафа Шукри (казнен в 1978 г.), объявивший неверующими всех, кроме членов своей группировки. Радикальные идеи С. Кутба и сторонников *такфира* были подвергнуты резкой критике со стороны авторитетных улемов, в том числе одного из лидеров умеренного крыла «Братьев-мусульман» шейха Йусуфа ал-Кардави⁶⁴.

З а к л ю ч е н и е

Обобщая сказанное выше, можно утверждать, что потенциал традиционных ценностей ислама может быть использован для сохранения духовно-нравственных ценностей и для укрепления национальной идентичности в период модернизационных реформ. По мере обострения противостояния между духовностью и властью инстинкта потребность в исламе как в мировоззренческой системе, нравственно-этическом регуляторе и культурообразующем факторе будет ощущаться сильнее. И от правильности определения центра тяжести между этими двумя опорами — светской ориентированностью реформ и религиозной природой духовных нужд человека и общества — зависят и ход модернизации, и характер религиозности.

Опыт Малайзии, Турции и ряда других мусульманских стран показывает, что исламская традиция не только не препятствует политическому и экономическому развитию страны, но и при ее правильной интерпретации способствует построению открытого общества. Ислам может и должен стать частью национальной идеи Азербайджана, что позволит азербайджанскому народу сохранить самобытность, уберечься от деструктивного воздействия глобальной массовой культуры и выступить в роли интегрирующего звена между Западом и Востоком. Контуры будущего мирового порядка пока не определены, и в борьбе за место в глобальном мире преуспеет тот, кто сумеет спрогнозировать геокультуру развития и опередить других. И если человечество вступит в эпоху «глобального универсализма», которую пророчат социологи, то в наиболее предпочтительном положении окажутся те общества, которые сегодня научились обогащать свои традиции, не теряя при этом своей культурной самобытности.

В Азербайджане разброс ценностных ориентаций населения, особенно молодежи, достаточно велик. Преодоление социальной и идейной разобщенности мы видим в организации публичных дискуссий о сущности осуществляемых руководством страны реформ и значении ценностей для становления и развития нации. На наш взгляд, необходимо провести четкую грань между защитой фундаментальных свобод и правовым нигилизмом, между традиционалистским исламом и исламской традицией. Необходимо со-

⁶⁴ См.: Islamonline.net, 8 августа 2009 [http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1248187724889&pagename=Islamyoun%2FIYALayout].

хранить те традиционные ценности, которые формируют высоконравственную личность и определяют внутренний мир нации, и реформировать общественное сознание на основе ценностей, укрепляющих гражданское общество и высвобождающих творческую энергию личности.

Модернизация в Азербайджане продолжается. Ее исход неясен, но цели обозначены. И среди них — формирование нации, которая сможет громогласно заявить о себе и отстаивать свои интересы в эпоху глобализации. Вопрос в том, сумеет ли само общество отказаться от различных форм социокультурной мимикрии, осознать национальное «Я» и встать на собственный путь развития.
