

Жангожа Р.Н.,
доктор философских наук,
доктор политических наук,
ведущий научный сотрудник
 ГУ «Институт всемирной истории НАН Украины»

«ДРУГИЕ» В ИСЛАМЕ КАК ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ «СБОЙ» ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

В статье рассматривается современная этно- и конфессионально-политическая ситуация, возникающая в современном мире. В контексте глобализационных и транскультуральных процессов возникают новые, неизученные формы идеологии, влияющие на социальную политику и порядок в различных регионах мира. В первую очередь, движения квази-исламских маргинальных групп. В своем пилотном исследовании автор задается вопросом о феномене этих маргинальных квази-конфессиональных образований.

Ключевые слова: глобалистика, мультикультурализм, транскulturация, квази-конфессиональность, идеология нового терроризма.

Жангожа Р.Н. «Інші» в ісламі як екзистенційний «збій» глобалізаційних процесів. У статті розглядається сучасна етно- і конфесійно-політична ситуація, що виникла в сьогоденному світі. У контексті глобалізаційних і транскультуральних процесів виникають нові, невивчені форми ідеологем, що впливають на соціальну політику і порядок в різних регіонах світу. В першу чергу, рухи квазі-ісламських маргінальних груп. У своєму пілотному дослідженні автор задається питанням про феномен цих маргінальних квазі-конфесійних утворень.

Ключові слова: глобалістика, мультикультуралізм, транскulturация, квазі-конфесійність, ідеологія нового тероризму.

Zhangozha R.N. «Others» in Islam as an existential «failure» of globalization processes. The article reveals the modern ethno-political and religious situation which has arisen in the world today. In the context of globalization and transcultural processes new unexplored forms of ideology that influence social policy and procedure in the various regions of the world are arised. Primarily, these are quasi-Islamic marginalized groups' movements. In a pilot study, the author wonders about the phenomenon of marginal quasi-religious entities.

Keywords: globalistics, multiculturalism, transculturation, quasi-confessionality, the ideology of a new terrorism.

В современном мире, в условиях открытого и все расширяющегося информационного пространства, возникают маргинализованные течения, превращающие объекты своего влияния в субъекты с дивантной мировоззренческой ориентацией. Такие тенденции существовали на всем протяжении истории и во всех религиозных конфессиях. Большинство из этих аномальных явлений достаточно детально описаны в литературе, что освобождает нас от их детального анализа.

Наиболее актуальной и мало изученной темой, которая в наши дни приобрела особую актуальность и остроту, представляется проблема так называемого «исламского терроризма» (хотя этот термин принципиально неверен). Как представляется, в основе проблемы лежит самоидентификация тех, кто не считает себя мусульманами в традиционном понимании: тех, кто либо не принимает многого из того, что составляет содержание базовых и нормативных установлений понятия «мусульманин», либо не исповедует никакую религию, идентифицируя себя при этом с традициями исламской культуры (так сказать, по факту своего рождения или же по сугубо субъективным причинам, не имеющим никакого отношения к базовым ценностям ислама).

Самая общая характеристика этой страты людей «неисламского» образа жизнеуществования автоматически означает признание традиционного ислама нормой, а всего остального – отклонением от нормы. Иными словами, тех, кто не следует строгим нормам традиционного ислама в своей повседневной жизни, исключают из исламского культурного дискурса.

Эту группу людей объявляют чужими не только в молельных домах – мечетях, но и в повседневной жизни.

В то же время проявления ислама, пронизывающего на генетическом и историко-культурном уровнях экзистенциальную установку этих людей, создают для их жизнеощущения вполне определенные трудности. С одной стороны, жизнь этих людей прошла в неустанных попытках «убежать от тени ислама», чтобы легче адаптироваться к западным ценностям, осуществить переоценку социальных и культурных ценностей и, как следствие, стать субъектами действительно разнообразной общности – «открытого общества».

С другой стороны, на этом пути им приходится испытывать на себе открытое неприятие со стороны приверженцев традиционного ислама, отлучающих их от себя как «других», усложняя процесс их исторической и культурной самоидентификации. По крайней мере, на экзистенциальном уровне. Тем более, что с точки зрения «других», исламская культура и политика существенно отличаются от ориенталистских и каких-либо иных подходов к этим проблемам.

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

Можно согласиться с тем, что приоритетом национальных движений является в том числе и защита ислама, хотя не представляется возможным

сравнивать и, тем более, смешивать национализм с «исламским» экстремизмом.

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

В условиях ислама «других» замечают, но игнорируют: слышат, но не принимают во внимание, поскольку «другие» порой не способны артикулировано, в терминах исламской лексики, формулировать дискурс социального и культурного разнообразия, приверженцами которого они являются.

В соответствии с нормами религиозного благочестия все, что делает в своей жизни мусульманин, должно рассматриваться в контексте мусульманской религии. Достаточное распространение получило утверждение о том, что: «Если мы встанем на путь ислама, то путь, каким бы разнообразным ни будет его конец, будет дорогой к исламу». Политическая составляющая этого категорического императива может интерпретироваться как то, что только мусульманский Восток [а не другие исторические, этнокультурные и конфессиональные ареалы мира] осуществляет поиск разнообразия [исключительно] в рамках канонов Ислама с целью развития культурной эксклюзивности своих приверженцев. Столь же бездоказательно звучит противоречащее исторической действительности и реальному соотношению религиозных конфессий, проживающих совместно, утверждение о том, что «Исламу на Востоке нет альтернативы».

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

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

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

В возникшей ситуации интеллектуальная энергия вопрошающего сводится к банальным и бессодержательным заявлениям по типу: «эта версия принципиально отличается от других», «это толкование позволяет

получить удивительные результаты». Иллюстрацией подобного рода подходов и суждений может служить интерпретация понятия, связанного с довольно изношенным клише – с «исламским феминизмом», в котором толкования не аутентичны оригиналу, поскольку в Коране, в стихотворной форме, высказывается значительно больше идей гендерного равенства, нежели в исламистско-феминистской интерпретации исламских канонов.

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

В соответствие с официальными установлениями интерпретируются стихи, в которых говорится об ограничении женщинам свободы действия. Но известно, что семантика любого слова состоит из нескольких значений. Не означает ли это, что в целях либерализации канонического определения для «посторонних» выбирается именно тот синоним, в котором ограничительный смысл выражен слабее, нежели в аутентичном смысле?..

Приведенными замечаниями ни в какой мере не отрицаются возможности изменений в исламском законе. Не отрицается также и то, что будущие поколения внесут необходимые aberrации в нормы законоустановления таким образом, чтобы он более аутентично отражал реальные ситуации, происходящие в современном мире.

Однако возражение относится к тем из «других» в исламе, кто видит приближение истины в отказе от исламского дискурса как единственной альтернативе экзистенциального и социального жизнестояния, поскольку подобная бифуркация чревата для них разрывом и утратой генетической и культурно-исторической самоидентификации.

Принадлежа по факту своего рождения к ценностям, основанным на культурно-историческом дискурсе ислама, «другие» в исламе могут искать альтернативу традиционному исламу только в самом исламе. Однако «других» принуждают относиться к правам и свободам человека в исламской интерпретации как к постулату, без учета культурного релятивизма. Исходя из принципа, в основании которого лежит утверждение о том, что «за пределами исламского мира, вероятно, найдутся возражения против наших решений, однако они отвечают нашему образу жизни». На опровержение подобных утверждений у «других» нет этических прав, поскольку к любым попыткам переинтерпретации канонических постулатов сторонники «правильного» ислама относятся с подозрением как к прецедентам, допускающим возможность манипуляции с базовыми ценностями ислама, а к «другим» – как к ренегатам.

Либерально ориентированные исследователи из «немусульманского мира» должны осознать, что «другие» в исламе долгое время пытались, преодолевая естественные интеллектуальные и этические барьеры и, несмотря на трудности, связанные с отстаиванием своей культурно-исторической идентификации, придерживаться при этом иной,

«незападной» точки зрения и поведенческой модели. Однако молчаливый плюрализм, в лучшем случае, или оскорбительная снисходительность, – в худшем, лишает «других» возможности вступать в дискуссионное отстаивание стоящих перед ними интеллектуальных и этических проблем, в процессе которых они могли бы конструктивно корректировать свои идеи.

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

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

Хотя мы готовы признать, что ситуация представляется значительно сложнее, чем наша интерпретация.

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

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

Именно поэтому представляется, что политический или культурный барьер будет преодолен только в том случае, если ислам определит и артикулировано донесет свое официальное кредо в терминах и понятиях, соотносимых с категориями, понятными для неисламской науки и политики.

Особенно, в части соотношения таких категорий, каковыми выступают по отношению друг к другу государственные институты и

религия. При всей противоречивости этих отношений государство и религия прибегают к помощи друг друга, когда в обществе возникают масштабные кризисы. Но оплачивать счета за взаимные услуги приходится не государству и не религии, а самому обществу, рядовым ее гражданам.

Другая проблема состоит в создании контактного пространства для свободного высказывания по поводу действий власти без боязни быть обвиненным в измене. То же относится к праву подвергать сомнению те или иные религиозные постулаты без риска быть отлученным от религии.

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

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

Но согласятся ли с этим сторонники «правильного ислама»?

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

Ни для кого не является секретом, что и в самом мусульманском мире немало людей, жаждущих позитивных перемен, что одна лишь религия не может нести ответственность за многочисленные социальные болезни, что несправедливость существует и за пределами исламского закона.

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

Многие из людей, независимо от их вероисповедания, являются противниками всех форм угнетения, и не только тех, которые имеют свои корни в исламском законе. Но мусульманам и близким к ним людям приходится нести ответственность за то, что протесты против эксплуатации и нарушения прав человека звучали со стороны исламских обществ недостаточно решительно и настойчиво.

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

Именно поэтому на пути преодоления нормативно-правовых пут, препятствующих достижению справедливости, демократии и гражданских свобод, необходимо преодолеть не только узурпирующую абсолютную власть силу государства, но и то, что ее поддерживает, – религию как идеологическое содержание этой власти.

Разумеется, речь идет не о моратории на применение исламского закона и ни об указах о жесткой изоляции идеологов ислама от законотворческой и исполнительной деятельности. Речь идет о необходимости непредвзято и всесторонне проанализировать исламский закон как фактор, ограниченность которого необходимо преодолеть.

Демократические указы должны служить консенсусу между верующими, но если определяющие характеристики этого консенсуса будут основываться на исламистских акцентах, то построить на этих основаниях либерально-демократическое общество будет невозможно.

Вместо заключения

Основной вывод данного исследования состоит в утверждении, что в условиях глобализирующегося мирового пространства, с его доминантными признаками мультикультурализма и транскulturации, для построения свободного общества, основывающегося на либерально-демократических ценностях, необходимо избавиться от иллюзий «всеобщего эгалитаризма», «большой свободы», от безоговорочного принятия вульгарно понимаемого гендерного подхода, камуфлирующего феминизма и лояльности к однополым бракам.

Равно как и от иллюзий о том, что исламский закон, в его нынешнем виде, имеет достаточные средства для решения перечисленных выше и многих иных проблем как социального, так и экзистенциального характера. При этом следует исходить из того, что изменение многих формулировок – это не простое перекодирование старых законоуложений в систему новых нормативно-правовых терминов, а концептуальное переосмысление всей системы, порожденной изжившей себя корпоративностью и автономностью мировых религий.

Исходя из приведенных оснований, можно сделать предварительный вывод, состоящий в том, что достижение целей социальной справедливости,

гражданских свобод, равенства полов и прочее требует выхода за пределы конфессионального нормативно-правового поля и, особенно, за пределы его политических интерпретаций.

Это требование относится и к различным религиозным конфессиям и этнокультурным группам. У будущего глобализованного мира нет другой альтернативы, кроме поиска и культивирования мейстрима в направлении общественного устройства для всех, без исключения, этно- и социокультурных и конфессиональных страт.

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

УДК 339.747(4-191.2+495)

Дарвиду К.,

кандидат экономических наук,

*Начальник офиса дирекции Магистерских программ,
Технологический институт (ТБИ) Западной Македонии, Греция*

МИРОВОЙ ЭКОНОМИЧЕСКИЙ КРИЗИС И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА БАЛКАНСКИЕ СТРАНЫ И ГРЕЦИЮ

Статья посвящается исследованию влияния мирового кризиса на экономики стран балканского региона и Греции и выявлению национальных и региональных приоритетов антикризисного реформирования. Проанализировано место балканских стран и Греции в мировой экономике и торговле. Рассматриваются экстренные меры оперативного реагирования, предпринятые в странах балканского региона и Греции для минимизации негативного воздействия мирового кризиса на экономику. Анализируется кризис внешнего долга Греции и меры, принятые для преодоления экономического кризиса. Определяются наиболее важные меры повышения конкурентоспособности греческой экономики и выхода страны на курс развития с 2014 г.

Ключевые слова: *мировой экономический кризис, ВВП, балканские страны, Греция, кризис внешнего долга, конкурентоспособность экономики.*

Дарвиду К. Світова економічна криза та її вплив на балканські країни і Грецію. Стаття присвячується дослідженню впливу світової кризи на економіку країн балканського регіону та Греції і виявленню національних і регіональних пріоритетів антикризового реформування. Проаналізовано місце балканських країн та Греції у світовій економіці й торгівлі. Розглядаються екстрені заходи оперативного реагування, застосовані в країнах балканського регіону та Греції для мінімізації негативного впливу світової кризи на економіку. Анализується криза зовнішнього боргу Греції й заходи, прийняті для подолання економічної кризи. Визначаються найбільш важливі заходи підвищення конкурентоспроможності грецької економіки і виходу країни на курс розвитку з 2014 р.