

В. А. Ковалев³

ЭССЕНЦИАЛИЗМ И ЭПОХАЛИЗМ В ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ КАК РЕАКЦИЯ НА ВЫЗОВ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

В статье «После революции: судьба национализма в новых государствах» известный американский антрополог Клиффорд Гирц выделил в качестве проблемы, с которой сталкивается государство, освободившееся от колониального владычества, определение коллективного субъекта, от имени которого действует государство⁴. По мнению Гирца, эта задача решается посредством двух абстрактных моделей — эссенциализма и эпохализма. Первый означает поиск своей идентичности в местных институтах, обычаях, традициях, второй — обращение к общим контурам исторического процесса, особенно к преобладающим факторам. Разумеется, новые государства не воспринимают эти схемы в виде веберовских «идеальных типов», и на практике мы имеем дело с переплетением эпохалистских и эссенциалистских тенденций. Это зачастую предопределяет разрывы и непоследовательность в политике новых государств, когда одержимость современностью сочетается с восприятием проявлений современной культуры как оскорбительных⁵. При этом можно проследить достаточно отчетливые тенденции выбора направления развития — эссенциалистского или эпохалистского — того или иного государства. Без сомнений (хотя Гирц рассматривает вопросы эссенциализма и эпохализма прежде всего на лингвистических примерах), столь же остро стоит вопрос выбора в правовой

системе: следует развивать свою традиционную систему права и правовую культуру с опорой на национальные правовые традиции и сложившуюся практику или обратиться к мировым образцам, что дает возможность участвовать в мировом экономическом, интеллектуальном, правовом обмене?

При этом Гирц рассматривает выбор между эссенциализмом и эпохализмом как «локальное знание», то есть внутренний феномен. Эта точка зрения была подвергнута справедливой критике Винсентом Пекора в статье «Пределы локального знания»⁶. Пекора указал, что в то время как для Гирца взаимодействие эпохализма и эссенциализма является внутренней семиотической игрой, в которой внешние факторы могут выступать только на завершающей стадии, на практике внешние факторы сами могут устанавливать правила игры и предопределять ее результат. Так произошло во время массовых убийств в Индонезии в 1965 году, когда победу происламских военных предопределили влияние США на армейских офицеров, начавших мятеж против правительства Сукарно, и присутствие в Яванском море 7-го флота США, а не «неспособность Сукарно понять семантические игры эссенциалистского и эпохалистского дискурсов»⁷.

Кроме этого, на яванском примере была продемонстрирована роль этики «объединяющей бедности» (*shared poverty*), которую Гирц воспринимал как один из ключевых элементов эссенциалистского дискурса⁸, а марксистские антропологи, такие как Бенджамин Уайт, — как идеологию, присущую скорее властным элитам, чем собственно деревенским жителям⁹.

³ Доцент кафедры теории права и правоохранительной деятельности СПбГУП, кандидат исторических наук. Автор более 30 научных публикаций, в т. ч.: «Королевский двор в Англии XV–XVII вв.» (в соавт.), «Поэтика идентичностей. Pamфлетная война вокруг проекта испанского брака принца Карла (1623–1624 гг.)», «Ваши выборы — фарс! Ритуалы *electio* и *collaudatio* в коронациях английских монархов», «Робин Гуд: в поисках национального героя», «Иниго Джонс: архитектор стюартовского мифа власти и лондонская *via triumphalis*» и др.

⁴ Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. N. Y.: Basic books ink., 1973. P. 249.

⁵ Ibid. P. 254.

⁶ Pecora V. P. *The Limits of the Local Knowledge // The New Historicism* / ed. by H. A. Veever. L.; N. Y.: Routledge, 1989. P. 250.

⁷ Ibid. P. 252.

⁸ Geertz C. *Local Knowledge. Further Essay in Interpretive Anthropology*. N. Y.: Basic books ink., 1983. P. 124.

⁹ White B. *Demand for labor and population growth in colonial Java // Human Ecology*. 1973. Vol. 1. P. 217–236.

Представляется интересным применить данную модель к объяснению феномена политического ислама и роста интереса к шариату в странах, традиционно относимых к светскому исламу.

Зачастую систему права шариата воспринимают как сугубо традиционалистскую (эссенциалистскую), консервативную и неспособную адаптироваться к изменившимся общественным условиям. Так, советский историк И. П. Петрушевский писал: «В мусульманских странах, поскольку право строилось на религиозных нормах, факихи стремились к тому, чтобы в право не вносилось никаких изменений. Но так как экономика, производственные отношения и культура... не могли оставаться неизменными, то мусульманское право все более отставало от жизни»¹. Подобный подход, превращающий исламское право в исключительно консервативное явление, оставляет нерешенным вопрос о причинах, по которым страны светского ислама все активнее обращаются к шариату, а также о перспективах исламского права в современном мире.

По справедливому замечанию Л. Р. Сюкияйнена, одного из ведущих отечественных специалистов в сфере исламского права, история не знает примеров, чтобы когда-либо в качестве социального регулятора применялся исключительно шариат². Для адаптации фундаментальных положений ислама к условиям динамично меняющихся социальных реалий, появляющимся и отмирающим практикам, технологическим трансформациям мусульманскими учеными-улемами был найден способ рационального толкования норм шариата. Данный способ имеет особое значение для развития исламского права. По сути, с помощью аналогий, фикций и иных логических конструкций исламское право приобрело необходимую способность к развитию и обновлению³.

Действительно, если в 1950–1960-х годах, после прекращения действия мандатной системы и краха колониализма, в большинстве стран с мусульманским населением установились светские режимы (в основном монархии или военные диктатуры) и системы права, близкие к романо-германским, по крайней мере по форме. Политико-правовое влияние ислама считалось близким к нулю, что признавалось самими представителями ислама. Так, на Лондонской конференции 1963 года «Ислам в международных отношениях» представитель Палестины Фуад ас-Саег заявил, что «ислам не оказывает значительного влияния на планирование или принятие решений, а также на язык политиков»⁴. Однако в 1980 году, после Исламской ре-

волюции в Иране и принятия поправок к египетской Конституции, в которых шариат был провозглашен основой законодательной системы, это утверждение выглядело уже крайне сомнительным. Процесс активного включения норм шариата в законодательство стран светского ислама или стран с преобладающей или значительной долей исламского населения продолжился и в 2000-е годы. Нормы шариата были включены в национальные правовые системы Индонезии, Малайзии, Турции, Мальдивских островов и других стран, традиционно рассматривавшихся как государства светского ислама.

Исламское право оказалось эссенциалистским фактором, но не привело к изоляции и замедлению развития. Известная гибкость позволила приспособить шариат к требованиям современной экономики (яркий пример — исламский банкинг), международным нормам в сфере демократии и прав человека (здесь примером становится деятельность Высшего конституционного суда Египта, который смог, опираясь на шариат, издать ряд постановлений, защищающих свободу религии и права человека, в том числе права женщин⁵).

Кроме того, право шариата оказалось своеобразным ответом исламских стран на глобализационные процессы. Причем распространение шариата способствовало не отказу от них, а их альтернативному проявлению — формированию исламского мира. Хотя многие исследователи, например А. А. Игнатенко, полагают, что «исламский мир как субъект международной политики существует только виртуально, в качестве проекта или даже проектов»⁶, но следует признать, что многие проявления этого мира весьма реальны⁷. Реакция на вызовы, которые глобализация на западный манер бросает традиционному обществу, исходит от различных стран (по региональной принадлежности, экономическому развитию, политическому режиму и даже течению в исламе), причем реакции достаточно согласованные и единообразные. Одним из важных маркеров принадлежности к исламскому миру становится включение в национальное законодательство норм шариатского права. Таким образом, шариат становится тем самым основанием, на котором строится уникальный эссенциалистский альтерглобалистский проект — объединение стран не по регионально-экономическому, а по цивилизационному принципу, позволяющее весьма успешно существовать в экономических реалиях современного мира, сохраняя традиционные цивилизационные формы.

¹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках : курс лекций. Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1966. С. 147.

² Сюкияйнен Л. Р. Исламское право в правовых системах мусульманских стран: от доктрины к законодательству // Право : журнал Высшей школы экономики. 2008. № 2. С. 97–109.

³ Шедов Д. В. Исламское право в современном научном дискурсе // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12, № 3. С. 219–232.

⁴ Vaitkiotis P. J. Islamic Resurgence: A critical View // Islam and Power / ed. by A. Cudsi, A. E. H. Dessouki. L., 1981. P. 172.

⁵ Elbayar K. Reclaiming Tradition: Islamic Law in a Modern World // International affairs review. 2017. Spring. Vol. XXIV, № 1. URL: <http://www.iaar-gwu.org/node/23>

⁶ Игнатенко А. А. Ислам и политика. М. : Ин-т религии и политики, 2004. С. 110.

⁷ Emon A. E. Shari'a and the Modern State // Islamic Law and the International Human Rights Law: Searching for Common Ground / ed. by A. E. Emon, M. S. Ellis, B. Glahn. Oxford : Oxford University Press, 2012. P. 80.