

«Вечное Послание», «возрождение» и «дух» в арабском национализме середины XX столетия

Введение

Вопросы взаимоотношения ислама и государства значительно актуализировались в арабском мире с середины XIX в. Особую остроту эта проблема приобретает в Ираке, Сирии, Ливане, Палестине, Египте, отчасти в Судане, где наряду с мусульманами проживают представители других религий или направлений. В этой связи во многом уникальным является опыт Сирии, политическое устройство которой характеризуется минимальным влиянием ислама. Среди политической и военной элиты страны доминируют алавиты, жестко подавляются выступления исламистов, в политической идеологии господствует риторика единства всех арабов, независимо от их вероисповедания, внешне жестко подавляются попытки дискриминации по религиозному признаку. Основы конфессионального регулирования были заложены в идеологии правящей в стране с 1963 г. Партии арабского социалистического возрождения («Баас»).

Данная работа основана на статьях и выступлениях одного из основателей и главного идеолога «Баас» Мишеля Афляка (1910–1989), собранных в разделе «Вечное арабское Послание» I тома «На пути возрождения» его пятитомного собрания сочинений. Это работы «О вечном арабском Послании» (1946), «Значение вечного Послания» (1950), «Вечное Послание» (1950), «Наш взгляд на религию» (1956) и «Проблема религии в арабском возрождении» (1956). Кроме того, в значительной степени использован раздел «Движение арабского возрождения» (Aflaq: 33–63).

Одной из особенностей партии «Баас» можно считать то, что на протяжении всей истории ее существования лидирующее положение в ней занимали представители религиозных меньшинств: сначала христиане (Мишель Афляк был христианином), а затем алавиты (представители одного из направлений в исламе, ныне относящегося к шиизму). Значительную роль в партии также играли представители других конфессио-

нальных меньшинств: друзы и исмаилиты. Сунниты же, доминирующие в Сирии, всегда были отодвинуты на второй план в партийных структурах, хотя один из основателей «Баас» – Салах ад-Дин Байтар (Битар) – был мусульманином-суннитом (Филиппов, 2010: 116).

Религия не могла не занять важное место в идеологии «Баас». Будучи партией, объединяющей прежде всего представителей религиозных меньшинств, «Баас» вынуждена была выработать некий механизм как для взаимодействия с суннитским большинством, так и для внутрипартийной консолидации представителей различных конфессий Сирии. Этой цели, в том числе, служили концепции арабского национализма, революции, власти меньшинства, идейной консолидации правящей элиты. Отдельное место среди концепций занимает идея «вечного арабского Послания», которая отражает воззрения Мишеля Афляка на место религии в идеологии «Баас».

В условиях многоконфессионального сирийского общества основатель «Баас» оперировал не понятием религия (*dīn*) и тем более не понятием «мазхаб» (религиозно-правовая школа в исламе), а понятием вечного арабского Послания. Вместе с тем, как будет показано ниже, Мишель Афляк категорически выступал против секуляризации арабского общества, в том числе и потому, что подобная политическая программа обречена на провал. Важность концепта вечного арабского Послания для идеологии партии проявляется уже в ее лозунге: «*Единая арабская умма,*

обладающая вечным Посланием». Апелляции к арабскому Посланию постоянно присутствовали в речах и выступлениях президента Сирии Хафеза Асада (1971–2000). Следует особо отметить, что концепция вечного арабского Послания не имеет аналогов в арабской политической мысли и является одним из ключевых элементов в идеологии партии «Баас».

І. Арабская мысль первой половины XX в.

В истории арабской политической мысли 1917–1945 гг. известный советский исследователь З.И. Левин выделил три стратегии решения вопроса о ликвидации (или хотя бы сокращении) разрыва между арабами и Западом:

а) вестернизация, предусматривающая полную перестройку арабского общества по западным образцам (аль-Аккад, аль-Мазни, ар-Русафи и др.) (Левин, 1979: 22);

б) традиционализм (или фундаментализм) (Левин, 1979: 26), ищущий объяснение упадка мусульманской уммы через изучение классических исламских текстов. Одним из наиболее ярких представителей этой стратегии был Сейид Кутб, призывавший к возрождению ценностей времен пророка Мухаммада;

в) синтез, называемый иногда «модернизмом» (Левин, 1979: 24). По-видимому, наиболее сложная и эклектичная стратегия, в рамках которой предпринимались попытки найти компромисс между западными

ми и традиционными моделями развития. Реформаторы-модернисты отвергали многие важные установки официального ислама, стремились устранить противоречия между наукой и религией, между исламом и современностью, приспособить его к меняющейся обстановке (Левин, 1979: 23).

Это достаточно условная классификация. В некотором отношении она носит ретроспективный характер. Сам же Мишель Афляк выделял три течения современной ему арабской мысли: коммунистическое направление, восхищение Западом и его цивилизацией (*al-ittijāh al-mu'jab bi-l-gharb wa haḍaratihi*) и идеология арабского возрождения ('Aflaq: 106–107).

Мишель Афляк так говорил о первом направлении: *«Коммунистическое направление отрицает прошлое в том смысле, что не признает в нем ничего хорошего, призывая к новому возведению его основ у различных умм»* ('Aflaq: 106–107).

Восхищение Западом также характеризовалось негативно: *«Существует другое направление, отрицающее прошлое в общих его проявлениях, а на самом деле отвергающее арабское прошлое. Это преклонение перед Западом и его цивилизацией, которое призывает к пренебрежению прошлым, его забвению и полному принятию Западной цивилизации. Сторонники этого направления убеждены, что современный упадок арабского общества – это не следствие поразивших умму болезни и отклонения, но закономерный результат упадка, посеянного в жиз-*

ни арабов с самого начала» ('Aflaq: 106–107).

Соответственно третье направление (арабское возрождение) – это оптимальный баланс между прошлым, настоящим и будущим: *«Существует и третье направление – арабское возрождение, которое не принимает какую-то одну определенную точку зрения и не требует принимать нечто искусственное. Арабское возрождение рассматривает жизнь уммы как живое тело, которое было здоровым, а потом его разбил недуг. Сторонники арабского возрождения убеждены, что развитие (прогресс) означает излечение болезни и возврат уммы к правильному и здоровому положению.*

Последний тезис принимает прошлое, но не считает его совершенством. В рамках этого воззрения прошлое – это этап, к которому нельзя вернуться, но которое может оказывать влияние. И в настоящее время у него есть живые связи и узы, но их обязательно нужно преодолеть. Однако их отсечение и полное искоренение невозможно и не нужно. Мы обращаемся к прошлому, чтобы извлечь из него пользу, а не принести ее ему – оно не нуждается в нас – и чтобы определить те основы, на которых мы должны возвести наше будущее с момента настоящего ... Эти основы также должны быть живыми, пропитанными кровью настоящего и сшитыми нитью опыта» ('Aflaq: 106–107).

Характерной чертой всех этих направлений развития арабской общественно-политической мысли XIX – нач. XX в. была тесная связь, прово-

димая арабскімі мысліцелямі між-ду слабасцю рэлігіі і слабасцю гасударства (A History..., 1983: 1483). У аўтараў-мусульман речь шла аб ісламе, якіму трэба абнавіцца (A History..., 1983: 1483). Мішель Афляк вынуждзены быў замяніць іслам вечным арабскім Пасланням.

Стратэгія вестернізацыі утратіла сваю папулярнасць да канца Першай сусветнай вайны, калі надзеі арабаў на стварэнне свайго незалежнага гасударства былі груба разбіты ўсталяваннем мандатнай сістэмы, і на момант дзейнасці Мішеля Афляка гэтая стратэгія была вельмі аслаблена. У самой Сірыі разгарнулася моцнае антыкалоніяльнае рух, які выліўся ў Вялікае сірыйскае паўстанне 1925–1927 гг. Усе хоць колькі-нібудзь значныя палітычныя сілы краіны выступілі за незалежнасць і самабытнасць Сірыі.

Прозваўшы да падтрымкі свае сілы арабскай уммы (Aflaq: 50), заснавальнік «Баас» абезопасіў сябе ад абвінавачванняў у імітацыі Захаду, што ў ўмовах барацьбы з калоніялізмам могло адтолкнуць ад партыі многіх яе патаенчальных саборнікоў. Мішель Афляк асабліва падкрэслівае, што, нягледзячы на знешняе падобнасць з рознымі неарабскімі направамі і тэчэннямі, ідэалогія яго партыі «ісконная», сама «рух праістаекае з сэрца арабізма, з глыбін арабскай зямлі, з самых асновных праблем нашай уммы» (Aflaq: 47). Больш таго, любы знешняе заімастваванне не толькі апааснае для арабскай уммы, но і недасойнае яе велічя (Aflaq:

47). Аднако абсалютна непрыемнае для М. Афляка і слепое падражанне прашлому – «таклід» (Aflaq: 47). Рух арабскай уммы ў ідэалогічнай сістэме Афляка дажна ідці па трэціму – а не па фундаменталісцкаму ці вестернізацкаму – сценарыю, аснованнаму на глыбокай сувязі змяняемага наааснае са прашлым.

У арабскім свеце пааспелна набірала сілу і камунісціскае рух. Яно асабліва усільнае пасля Другой сусветнай вайны. Сачіненне Мішеля Афляка ізабілуе нападкі на камунісціскае тэорыю. Аднако асноватэль «Баас» быў вынуждзены прызнаць «важнасць і сэрэзнасць» учыня Маркса (Aflaq: 126). Тем не менне, камунізм (марксізм) імае ачае суааснае недасок – прапаганда ааеізма. Хоаошо зная наастроення ў сірыйскім ааасце, Афляк прыкрасна паанімае, што прапаганда ааеізма толькі аатолкнуе ад партыі большасць населення.

«...Массы нашего народа по-прежнему сохраняют отсталость и подвержены влиянию со стороны людей религии различных мазхабов и направлений (таифа). Если бы мы пошли к народным массам, не испытывая в них необходимости, то без них мы бы не смогли осуществить никаких коренных преобразований в арабской жизни. Если бы мы пошли к народным массам с незрелыми идеями и непригодными методами, а наше поведение напоминало бы реакцию, безрассудство и душевное заболевание, из которых идет вера в освободительное движение, то

мы бы начали поносить религию, восхвалять свою идеологию и вызывающе вести себя по отношению к народным массам в том, что они считают святым и ценным. Мы не получим никакой пользы, мы закроем народу двери перед призывом (давой) и обнаружим непроницаемую завесу между нами и народом, пока он не будет готов услышать от нас хоть что-нибудь и пойти с нами в нашей борьбе и даве» (Aflaq: 128).

II. «Арабское возрождение»

В рамках классического ислама для объяснения причин всевозможных бедствий, периодически поражавших мусульманскую общину, сложилась идея Божественного воздания и страха перед Богом. Генетически она восходит к Ветхому Завету, будучи одним из основных принципов иудаизма. Господняя кара постигает человека, если грех совершен тайным образом или в том случае, когда государство оставляет его безнаказанным. В последнем случае Божья кара постигает весь народ, погрузившийся в безнравственность (Левит, 20: 2–5; Второзаконие, 27: 24–25; 29: 28; Иезекииль, 33: 2–9). Иудаизм различает два вида воздания: награждение или наказание отдельной личности и награждение или наказание народа или человеческого рода (Бернфельд, 1991: 672). В то же время подчеркивается, что Господь никогда не уничтожит свой народ (Бернфельд, 1991: 674). В исламе эта концепция получила

название «rahba(t)», страх перед Богом, и «irhāb», устрашение (Mufradāt al-Qurān al-Karīm). Последнее слово в Коране не употребляется, но встречается имперфект исходного глагола (8: 60) (al-Qurān al-Karīm, 1997: 166). Устрашение используется Богом как способ указать людям на нарушение ими религиозного закона и предупредить о неминуемых последствиях этого. Как только мусульмане возвращаются к добродетельному образу жизни, бедствия прекращаются. Вкратце в этом заключается позиция современных фундаменталистов, обвиняющих своих единоверцев (прежде всего, правительство) в безбожии и требующих от них неукоснительного соблюдения всех предписаний ислама. Упадок исламского мира и является, по мнению фундаменталистов, Божественным наказанием за грехи мусульман.

Естественно, что Мишель Афляк, будучи представителем немусульманского меньшинства, не мог апеллировать к подобным теоретическим построениям. С другой стороны, он был вынужден использовать понятные и знакомые сирийскому обществу идеи. Основатель «Баас» преуспел в этом при построении своих концепций арабского национализма, арабского социализма и революции, активно апеллируя к коранической традиции и прошлому арабов.

В этой связи было оформлено понятие возрождения – «ba'th», – являющееся ключевым для партии (это явствует хотя бы из ее названия) и наполненное явно религиозным содержанием. Само понятие ba'th входит в число коранических и

используется в двух основных значениях – в земном, человеческом как побуждение кого-то к подъему и в религиозном, божественном как создание Богом чего-то нового или воскрешение мертвых (Mufradāt al-Qurān al-Karīm). В исламской истории это понятие в форме женского рода ba'tha(t) прочно связывается с деятельностью пророков, в том числе и пророка Мухаммада (Mufradāt al-Qurān al-Karīm). Характерно, что оно не употреблялось по отношению к каким-то другим общественным процессам.

III. «Арабское Послание»

Возрождение религиозных исследований после упадка начала XVIII в. связывают с деятельностью Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и возникновением ваххабизма. Принципиальными направлениями в развитии религиозной мысли стали отказ от практики подражания ученым прошлого (таклида) и восстановление практики независимого суждения (иджтихада) (DeLong-Bas, 2004: 22). Восстановление иджтихада стало основой для формирования двух крупных направлений в современной арабской политической мысли. В рамках одного из них отказ от следования авторитетам основных правовых школ, сформировавшихся при Аббасидском халифате (750–1258), вылился в идею возрождения порядков времен пророка Мухаммада, то есть чистого ислама. В рамках второго отказ от слепого подражания прошлому стал эффективным инс-

трументом приспособления ислама к новым условиям, своеобразной «модернизации» ислама или «исламизации» современности. Однако христианин Мишель Афляк не мог мыслить категориями исламской теологии, поэтому и понятие ислама у него заменено понятием вечного арабского Послания, что позволяло ему выдвигать свои идеи в рамках общего направления в развитии арабской общественно-политической мысли того периода.

Понятие послания (risāla(t), мн.ч. rasā'il или risālāt) относится к числу коранических и неоднократно упоминается в Коране (например, 7: 62, 79, 93) как слова Господа, переданные различными пророками – Нухом (Ноем), Салихом, Шу'айбой (al-Qurān al-Karīm, 1997: 143, 145, 146). Толковые словари арабского языка проявляют редкое единодушие в определении этого слова – «поэзия посланников» (shī'ar ar-rusul), передающих Послание Господа (Lisān al-'arab). Оно может быть передано либо через ангелов, либо через пророков (Mufradāt al-Qurān al-Karīm). В исламской традиции кульминацией ниспосылаемых Господом откровений стало послание Пророка Мухаммада. Исламская традиция считает Мухаммада «печатью пророков», после которого трансляция Послания Господа прекратилась. Однако нигде – ни в Коране, ни в классических словарях – послание не характеризуется как «вечное». Тем не менее в идеологии «Баас» вечное арабское Послание стало одним из главных концептов.

Примечательно, что это один из немногих случаев (а возможно, и единственный), когда Мишель Афляк не наполнил один из базовых концептов партийной идеологии явным традиционным содержанием. Другие ключевые понятия – со-

Пророка Мухаммада оно проявилось в виде ислама. Всего таких периодов Мишель Афляк выделил четыре, каждый из которых он охарактеризовал через источник ценностей, отношение индивидуума к месту и времени (‘Aflaq:108–109):

| Период / Характеристики | Источник ценностей | Отношение к месту | Отношение ко времени |
|--|-------------------------------|-----------------------------------|---|
| Джахилия (доисламский период) | Коллектив | Изолированное | Настоящее |
| Период возникновения и распространения ислама | Бог (напрямую не назван) | Весь мир, видимый и невидимый | Прошлое и будущее (настоящее затемнено) |
| Период распада единого арабского государства и упадка арабов | Сам индивид для себя | Изолированное (индивидуум одинок) | Настоящее, имитирующее прошлое |
| Современный период – период возрождения | Право и человеческие ценности | Все человечество | Прошлое, служащее основой для настоящего, которое, в свою очередь, служит основой для будущего. |

циализм, национализм, революция, возрождение – апеллируют к традиционным концепциям (социализм интерпретируется как продолжение исламской идеи о справедливом разделении богатств; национализм опирается на кровно-родственные и клиентские связи, сформированные в эпоху Омейядов (661–750); революция рассматривается в значительной степени как возврат к правильному прошлому).

По мнению основателя партии, арабское Послание существует всегда, но в различные периоды истории арабов проявляет себя по-разному. В частности, в период деятельности

Любопытно, что четыре периода арабской истории образуют пары, симметричные по отношению друг к другу. Период распада единого арабского государства и упадка арабов напоминает джахилию (невежество). Мишель Афляк сам говорил об этом: *«И тогда арабы, после того как через некоторое время утратили чувство национального единства и растворились в пучине разных народов, вернулись к своей джахилийской асабийе и межплеменной борьбе. Когда же национальная жизнь не развивалась правильным образом, вернулись узкий эгоизм и ограниченное видение. За этим последовала эпоха*

слабости, арабы утратили национальную однородность» (‘Aflaq: 109).

Эпоха же возникновения ислама симметрична по отношению к современному периоду. Сама история предстает как попеременная смена периодов подъема и упадка, причем каждый из них является развитием второго компонента своей пары. Пронизывает же все это арабский дух и его развитие. Основатель «Баас» говорит: *«В связи с этим наша цель – выразить арабский дух. При любых условиях и обстоятельствах мы видим уверенность арабского духа, принятие им своей протяженности (пределов) и свободы, опору на свои врожденные качества»* (‘Aflaq: 109).

Такая схема фактически приравнивает идеологию арабского возрождения (национализма) к исламу, призванному вывести арабов на качественно новый уровень. Кроме того, арабское возрождение является более совершенным выражением арабского духа, то есть прогрессом по сравнению с исламом.

«Вечное арабское Послание начинается с настоящего момента. На этом суровом этапе, наполненном болезнями, оно не отделено от арабов. Арабское Послание началось тогда, когда арабы, а особенно новое поколение, стали с помощью смелости и сознательности постигать, что жизнь арабской уммы не может далее идти по этому искривленному и наклонному пути. Нужно движение спасения, то есть всеобъемлющая революция-инкилаб» (‘Aflaq: 114).

Прогрессивный характер Послания явствует из следующих строк: *«О ценностях, к которым мы при-*

зываем, мы знаем очень поверхностно – что они воплощены нашими воинами-героями, а мы затем не смогли осуществить в нашей жизни простую их часть. Мы должны найти их заново. В этом и состоит смысл прогрессизма, который ограниченным умам представляется как отрицание национального наследия и национальных нравов. В то время как в действительности прогрессизм – это правильное достижение истинных ценностей, скрытых в арабских душах, ценностей, которые не могут вернуться к нам сами по себе, без того чтобы мы работали и поднимались к ним, чувствовали, что мы заново рождены с ними и заново отыскивали их» (‘Aflaq: 112–113).

IV. «Арабский дух»

Использованная Мишелем Афляком методика рассуждения напоминает диалектику в ее гегелевской форме. Особый упор сделан на идее развития, законе отрицания отрицания и единства и борьбы противоположностей. Кроме того, арабо-исламской традиции не знакома и идея о саморазвитии духа. Само понятие дух (rūh) принадлежит к числу коранических и охарактеризовано как душа, *«та часть, с помощью которой происходит жизнь, движение, получение пользы и отклонение вреда»* (Mufradāt al-Qurān al-Karīm). Духом могут быть названы главные ангелы (например, Джабраил), пророки (например, Иса), а также Коран (Mufradāt al-Qurān al-Karīm). Устойчивым является словосочета-

ние «Святой дух» (Mufradāt al-Qurān al-Karīm), характерное также для иудейской и христианской традиций. В арабо-исламской философии это понятие применялось почти исключительно в области алхимии (A History..., 1963: 1305, 1306, 1309).

Идеи о саморазвитии неизменной субстанции, духа, по-видимому были почерпнуты Мишелем Афляком из философии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831), в работах которого на время была снята проблема противоречия между постулируемой просветителями неизменностью человеческой природы и массивом фактов, опровергающих это. Проблема заключалась в следующем: одной из отличительных черт западноевропейской философии было стремление постичь нечто устойчивое, непреходящее, то, что пребывает всегда и неизменно, т. е. субстанции (Перов, 2005: 9).

При господстве теоцентрического мышления субстанция воплощалась в Боге. Функция же истории сводилась к описанию политических коллизий государств, через которые проявлялось торжество Божьей воли и замысла. В процессе секуляризации возобладало стремление найти основание всего сущего внутри мира, т. е. свести субстанцию к неким постоянно действующим и всеобщим законам. Описательная история неизбежно должна была смениться теоретической. Однако, как уже было отмечено выше, очень быстро стало очевидным расхождение между идеями неизменности человечества и доступными знаниями. Заслуга Гегеля заключалась в том, что он нашел

выход из этого тупика, придав субстанции – «мировому духу» по терминологии философа – способность к саморазвитию (Перов, 2005: 15).

И у Афляка арабское Послание не является чем-то косным, а постоянно развивается, будучи связанным с настоящим: *«Часто ко мне подходят члены и друзья движения, спрашивая, что мы подразумеваем под вечным Посланием. Большинство из них полагает, что вечное арабское Послание – это цивилизация и определенные ценности, которые арабы смогут осуществить и распространить среди человечества в будущем, когда достигнут правильного и созидательного процветания. Я всегда считал этот взгляд далеким от жизни и опыта. Я видел, что они считают Послание чем-то застывшим, отделенным от сынов уммы, ее жизни и опыта. Я постоянно отвечал, что вечное Послание арабов не направлено на будущее, оно существует сейчас на стадии осуществления»* (‘Aflaq: 112).

В своей философии Гегель исходил из аксиомы о господстве разума в мире. Разум – это и есть субстанция, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие. Разум самодостаточен – для себя он и предпосылка, и конечная цель, и осуществление этой цели, и ее воплощение (Гегель, 2005: 64). Таким образом, ход всемирной истории разумен и является необходимым обнаружением мирового духа, единая природа которого проявляется в мировом личном бытии (Гегель, 2005: 65). Всемирная история – это прежде всего процесс субстанциональный, пред-

ставляющий собой самопознание и саморазвитие мирового духа, а это его развития отражается в материальном мире в виде развития общества (Гегель, 2005: 71). Основное содержание прогресса – это развитие свободы: *«Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости»* (Гегель, 2005: 72).

Развивая идею о самоусовершенствовании мирового духа, немецкий философ рассмотрел проблему взаимоотношений между целями людей и целями мирового духа: достигая своих целей, люди одновременно совершают нечто такое, чего они не осознавали, и что не входило в их намерения (Гегель, 2005: 79–80). Свою волю мировой дух осуществляет через великих людей в истории – героев (Гегель, 2005: 82). Осуществлением свободы, т.е. абсолютно конечной цели, является государство (Гегель, 2005: 90).

Возникает закономерный вопрос – как, учитывая всеобщую и трансцендентную природу мирового духа, объяснить разный уровень развития различных регионов Земли? Гегель дал ответ на этот вопрос, выдвинув идею о разъединении мирового духа и существовании отдельных «духов народов» (Гегель, 2005: 126). Мировой дух на каждом этапе своего развития воплощается в духе одного народа, получая в нем наивысшее для данного этапа выражение. В случае если активность мирового духа и духа народа не совпадает, народ остается на обочине мировой истории, застыв в своем развитии на

какой-то ранней, незрелой стадии. В случае же совпадения народ оказывается на гребне исторического прогресса, его носителем и выразителем (Каримский, 1998: 92).

Как и немецкий философ, Мишель Афляк не мог апеллировать к идее Бога, введя вместо этого понятие «арабский дух». Определенной трансформации подверглись идеи Гегеля и о всемирном развитии мирового духа. Хотя Афляк, судя по всему, и признавал единство всемирно-исторического процесса, основным акцент в его трудах был сделан на арабской культуре. Основатель «Баас» принял и идею Гегеля о том, что большинство народов мировой дух обходит своим вниманием, они оказываются исключенными из всемирно-исторического процесса (Каримский, 1998: 92) и, таким образом, не соответствуя плану развития мирового духа, представляют собой *«лишь гнилое существование»* (Гегель, 2005: 87).

Естественно, что арабская умма к таким обделенным вниманием мировому духу народам не относилась: *«Послание – это нечто обязательное для уммы. Последняя вправе стремиться к нему, так же, как и каждый отдельный человек вправе стремиться к чести и героизму. Однако реальность отличается тем, что это право у большинства иногда остается лишь теорией, не претворяющейся в практику. Каждый человек имеет право стремиться к героизму, как мы сказали, но не все люди герои. Каждая умма вправе стремиться к тому, чтобы обладать Посланием, но не у всех умм в*

одинаковой степени есть Послания, или же эти Послания не равнозначны по своей зрелости, осуществлению и полноте» (‘Aflaq: 112).

Удачно применил Мишель Афляк и сформулированные Гегелем законы диалектики, связав периоды взлетов и падений в истории арабов со стадиями развития арабского духа. Перед основателем «Баас» стояла сложная задача: объяснить причины упадка арабов и сформулировать предпосылки для их скорейшего возрождения.

V. «Орудия духа» и революция

Основатель «Баас» предложил новую интерпретацию того, кто вправе говорить от имени ислама, – субъекта Послания, «орудия духа». По мнению Мишеля Афляка, истинным мусульманином (орудием духа) может считаться только революционер, испытывающий угнетение (‘Aflaq: 118). А наступают эти революции как раз тогда, когда арабский дух переходит на новую стадию своего развития, трансформируя вечное арабское Послание.

Именно поэтому Афляк и говорил, что *«положение революции едино и неделимо. Это вечное, неменяющееся положение. Тысячу лет назад, две тысячи лет назад, пять тысяч лет назад, сейчас и через тысячи лет революция одна, у нее в значительной степени те же субъективные и объективные условия» (‘Aflaq: 118).*

Интересно, что многие исламские мыслители также рассматривали возникновение ислама как революцию. В частности, один из наиболее видных представителей шиитского духовенства Мухаммад Табатабаи (1903–1981) описывает Пророка Мухаммада и следовавшего ему халифа Али (656–661) как революционных (Ṭabāṭabā’ī, 1981: 50), поясняя, что «революционный» означает *«возникновение неизменных принципов трансцендентного порядка» (Ṭabāṭabā’ī, 1981: 71).*

Таким образом, Афляк рассматривал современную ему ситуацию как разложение (фасада), требовавшее проведения революции-инкилаб, т.е. возврата к правильному прошлому.

Эта революция не сводится исключительно к захвату политической власти, а охватывает все сферы жизни (Филиппов, 2009: 125). Ее цель – переход на новый виток развития, диалектически воплощающий правильное прошлое. Зеркальным идеалом этого нового этапа является эпоха жизни Мухаммада. Современность же воспринимается как новая джахилия. Так, основатель «Баас» прямо называет колониализм не причиной, а следствием упадка арабского общества. Это характерное для исламской традиции объяснение всевозможных бедствий, которые могут обрушиться на умму: впадение ее в грех и, соответственно, гнев Бога, выражаемый в означенных бедствиях.

Из джахилии, в которую оно впадало, арабское общество должно выйти обновленным, вооружившись очередной версией диалектически

развивающегося вечного арабского Послания. Последнее, в свою очередь, отражает саморазвитие арабского духа.

Это сближало основателя «Баас» с позицией фундаменталистов и многих модернистов и после значительной дискредитации вестернаторского направления соответствовало общему развитию арабской общественно-политической мысли в колониальный и постколониальный периоды.

Однако в отличие от фундаменталистов Мишель Афляк в качестве основы революции видит не ислам, но арабский дух, процесс его диалектического развития. Фазы общественного упадка означали начало перехода духа на новую – прогрессивную – ступень развития, сопровождавшуюся обновлением Послания и появлением нового ведущего меньшинства, призванного донести это Послание через революцию. Движение по спирали развития духа к правильным конечным целям – свободе, социализму и единству (‘Aflaq: 51) – должно было идеологически компенсировать отсутствие у партии значимой поддержки среди широких народных масс и по существу оправдать власть меньшинства над большинством: *«Таким образом, мы окружены силой трех оснований, достаточных, чтобы наполнить наши сердца верой и решимостью, – силой блага арабского народа в его настоящем, силой истории арабов в прошлом и силой истории человечества в его прогрессе к свободе, социализму и единству»* (‘Aflaq: 51).

VI. «Новое арабское поколение» и реализация Послания

Носителем новой идеологии, воплощением вечного арабского Послания, является «новое арабское поколение», которое неоднократно сравнивается со сподвижниками Мухаммада в начале его пророческой деятельности. Ключевыми характеристиками этого поколения можно считать его принципиальную немногочисленность, особую сознательность, готовность к самопожертвованию во имя идеи и высокую степень организованности, достигаемую через жесткую партийную дисциплину (‘Aflaq: 43).

Характерны и частые апелляции М. Афляка к молодежи – «шабаб». В контексте арабской культуры это слово означало больше, чем просто молодых людей. Подразумевалась группа людей, объединенных общими символами, имевших своих предводителей и защищавших интересы местных сообществ (Косач, 2001: 296). Эти организации являлись продолжением средневековых социальных образований (Косач, 2001: 296), по существу принимая вид партий.

Само это новое арабское поколение должно выступить в качестве руководителя для широких масс населения, которые еще не осознали своих интересов, а потому, заблуждаясь, могут выступить против «положительного» движения возрождения (‘Aflaq: 43). Задача нового арабского поколения, объединенного в партию, –

разбудить спящие народные массы: *«Поэтому достаточно только возникновения движения, даже его появления и первых шагов, потрясающих и побуждающих это благо, с помощью которых общество почувствует свое спрятанное желание. Этого будет достаточно, пока не осуществится это соответствие и непрерывное сотрудничество между движением-зачинателем и спящим обществом, которое день ото дня пробуждается. В конце этой переклички, которая не будет долгой, осуществится арабское возрождение»* (‘Aflaq: 50–51).

В данном примере мы сталкиваемся с весьма редким случаем, когда Мишель Афляк говорил о скором времени осуществления возрождения. Обычно это откладывалось на неопределенное время. Чтобы завоевать доверие народа, допустимо внешне пропагандировать популярные в его среде идеи, даже если они в чем-то и не соответствуют партийной идеологии. Однако такая же стратегия со стороны конкурирующих партий подвергалась в работах основателя «Баас» резкому осуждению и обвинению в их «неисконности», оторванности от народа (‘Aflaq: 57). Главное для М. Афляка – привести возглавляемую им партию к власти. С точки зрения всеобщности возрождения и масштабности стоящих перед движением целей такой подход кажется вполне оправданным. Политика – это всего лишь средство осуществления этих целей, обусловленное особенностями текущего этапа.

Заключение

Концепция вечного арабского Послания в идеологии «Баас» фактически подменила собой концепцию «обновляющегося» ислама в трудах мусульманских религиозных деятелей. Особую важность имела идея о новом витке развития Послания, сходного по своей важности с возникновением ислама. В латентном виде она означала пророческую миссию партии «Баас» (именно партии, а не ее лидеров), под руководством которой арабское общество должно перейти со стадии упадка на качественно новый этап развития.

В идеологии «Баас» проводится аналогия между возникновением движения и пророческой деятельностью Мухаммада. Подспудно свою идеологию «Баас» приравнивает к обновлению и совершенствованию ислама, переходу его на новую ступень развития. Однако само движение обезличено и до прихода к власти Х. Асада не имело публичных лидеров.

Все это должно было легитимизировать власть представителей религиозных меньшинств в государстве, где большинство населения составляют сунниты, и способствовать созданию в нем общей идеологической основы. В самой идеологии вечного арабского Послания умело сочетаются традиционалистские и западные идеи, что позволило увеличить число сторонников как среди меньшинств (противников ортодоксального ислама), так и среди традиционалистов (противников прямого влияния Запада).

Літаратура

1. Бернфельд, С. *Воздаяние* / С. Бернфельд // Еврейская энциклопедия: в 16 т. / Под ред. Л. Каценельсона и Д.Г. Гинцбурга. СПб. : Терра, 1991. Т. 5. С. 671–683.
2. Гегель, Г.В.Ф. *Лекции по философии истории* / Г.В.Ф. Гегель. СПб. : Наука, 2005. 477 с.
3. Каримский, А.М. *Философия истории Гегеля* / А.М. Каримский. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1988. 268 с.
4. Косач, Г.Г. *Красный флаг над Ближним Востоком: компартии Египта, Палестины, Сирии и Ливана в 20–30-е годы* / Г.Г. Косач. М. : Изд-во МГУ, 2001. 420 с.
5. Левин, З.И. *Развитие арабской общественной мысли. 1917–1945* / З.И. Левин. М.: Наука, 1979. 200 с.
6. Перов, Ю.В. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности / Ю.В. Перов, К.А. Сергеев // Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. СПб. : Наука, 2005. С. 5–56.
7. Филиппов, А.А. *Идея революции в арабском национализме (на примере работ Мишеля Афляка)* / А.А. Филиппов // Палітычная сфера. 2009. № 12. С. 121–135.
8. Филиппов, А.А. *Механизм консолидации политической элиты: опыт Сирии* / А.А. Филиппов // Палітычная сфера. 2009. № 13. С. 110–125.
9. 'Aflaq, M. *Fī sabīl al-ba'th. Al-Juz' al-awwal* [Electronic resource] / M. 'Aflaq // Mode of access : <http://albaath.online.fr>. Date of access : 16.08.2008.
10. DeLong-Bas, N.J. *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad* / N.J. DeLong-Bas. Oxford : Oxford University Press, 2004. 370 p.
11. *A History of Muslim Philosophy – in 2 Vol.* Vol. 2. / ed. by M.M. Sharif. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1963. 1792 p.
12. *Lisān al-'arab: Jāmi' ma'ājim al-lughā(t) al-'arabiyya(t)* [Electronic resource]. Baghdād, al-'Arīsh al-Kambyūtir. 1 CD-ROM.
13. *Mufradāt al-Qurān al-Karīm: Jāmi' ma'ājim al-lughā(t) al-'arabiyya(t)* [Electronic resource]. Baghdād, al-'Arīsh al-Kambyūtir. 1 CD-ROM.
14. *al-Qurān al-Karīm*. Elmhurst, New York : Tahrike Tarsile Qur'an, Inc., 1997. 670 p.
15. Ṭabāṭabā'ī, M.H. *Shi'ā* / M.H. Ṭabāṭabā'ī. Qum : Ansariyan Publication, 1981. 253 p.