
ОПЫТ РЕГИОНАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ИСЛАМСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В ЕВРОПЕ: ТАРИК РАМАДАН

А.В. Михалева

Пермский филиал по изучению политических институтов и процессов
Институт философии и права Уральского отделения
Российская Академия наук
ул. 8 марта, 68, Екатеринбург, Россия, 620144

Статья посвящена опыту региональной трансформации исламской политической мысли в Европе на примере философских воззрений Тарика Рамадана. Автор исследует взгляды Т. Рамадана на роль ислама в новых условиях, религиозную идентичность верующих, политическую и правовую системы, реакцию на модернизационные вызовы современности и способы их преодоления. Делается вывод о том, что этот концепт может стать альтернативой в выстраивании диалога между Востоком и Западом, в модернизации исламских сообществ и противостоянии исламскому радикализму.

Ключевые слова: политическая философия, ислам, Т. Рамадан, исламская политическая мысль.

На фоне численного роста мусульманских сообществ в европейских странах, их политической мобилизации, увеличения визуального присутствия ислама в публичной сфере многие исследователи (D. Hussain, J. Cesari, O. Cherribi, J. Espósito) с уверенностью говорят об активной «реисламизации Европы». Обратной стороной этого процесса стала активизация общественного дискурса по вопросам правового положения мусульманских меньшинств, совместимости ислама и демократии. В исламской среде это вылилось в интеллектуальную саморефлексию на вызовы современности, во всплеск общественно-политической мысли исламской элиты в Европе, чьи идеи являются духовным ориентиром и идентификационным компонентом для многих верующих.

Новое поколение исламских активистов предлагает по-новому осмыслить совместимость ислама с принципами современной демократии, гражданского общества и плюрализма, содействуя интеграции конфессиональных меньшинств в западное общество и параллельно лишая всякого шанса на успех радикальные исламские течения. Взгляды идеологов евроислама — духовной элиты мусульман в Европе — могут составить конкуренцию идейным концептам, транслируемым через мусульманские организации по этническим и религиозным каналам из стран происхождения.

В данной статье предлагается рассмотреть идейно-политическую концепцию швейцарского философа Тарика Рамадана, одного из ведущих реформаторов ислама в Европе.

Несмотря на многочисленные публикации Т. Рамадана (более 15 монографий, многочисленные статьи, интервью, кассетные аудиозаписи) на английском, французском, немецком языках для российского читателя он остается «темной лошад-

кой». До сих пор на русском языке не опубликована ни одна из его монографий. Единственная возможность познакомиться с его взглядами — небольшие статьи Н.С. Глебовой [1. С. 68—71], А.Р. Мухаметова (См.: [19; 20]), а также единичные переводы его интервью на исламских сайтах.

Тарик Рамадан — одна из наиболее известных и скандальных фигур современности, чье имя вызывает самые разные оценки в мировом дискурсе: «новый революционер ислама» [15. Р. 13], «апологет экстремистов, ренегат, демагог, прагматик и страстный защитник примирения Европы и ислама» (См.: [9]), «западный мусульманский интеллигент» (См.: [2; 9]), «салонный джихадист», «мягкий исламист» (См.: [7]), «швейцарский исламист» (См.: [21]), «волк в овечьей шкуре», «хладнокровный исламист», «благородный джихадист» (См.: [16]), «мусульманский Мартин Лютер» [5. Р. А25].

Кто же он на самом деле: либеральный интеллигент, реформатор, исламистский проповедник, реакционный экстремист?

Немаловажное влияние на становление его личности и взглядов оказала среда происхождения и воспитания. Он родился в известной династии политических и религиозных деятелей (мать — дочь основателя «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банна) и вырос в интеллектуальной эмигрантской среде, получив академическое образование. Взгляды и поведение отца и, опосредованно, деда заставляли о многом задуматься, а диссонирующая с его семейными традициями европейская культура не могла не отразиться на саморефлексии юноши по поводу собственной идентичности.

В 16-летнем возрасте после крушения идеалистичных представлений о Египте «интеллектуальная борьба Рамадана по соединению различных традиций стала также личной» (См.: [12]). Поиск собственной идентичности оказался для Тарика длительным процессом саморефлексии (См.: [22]).

Вместе с тем невозможно согласиться с гипертрофированными суждениями отдельных критиков о его «генетическом преступлении» [6. Р. 42—43]. По меньшей мере, к заслугам Т. Рамадана можно отнести то, что он умело использовал общественную ситуацию с мигрантами: услышал их чаяния, интересы и смог открыто и убедительно донести до европейской общественности их проблемы. В подобной ситуации можно было не изобретать ничего особенного, достаточно озвучить проблемы иммигрантской среды, сказать об этом открыто, убедительно — этого вполне достаточно, чтобы стать кумиром части мусульман.

Вместе с тем головокружительную популярность Т. Рамадана можно объяснить комплексом причин: не только сложившимися семейными традициями, воспитанием и образованием, но и тесным сотрудничеством с исламскими организациями в Европе (издательство «Tawhid» в Лионе, «Favre» в Лозанне, «M. S. V. Verlag» в Марбурге), опытом преподавательской и подвижнической деятельности в гуманитарных организациях. Биографический путь и мировоззренческий багаж этого человека позволяют назвать его фигурой на пограничье культур. При знакомстве со всем объемом фактов его биографии невозможно объяснить причины этой гиперактивности неким недугом, ощущением дискомфорта (См.: [6]) или финансовым прагматизмом. Скорее всего, им движет потребность постоян-

ной интеллектуальной работы, личностный поиск и самоутверждение, служение общественному благу, ну и наконец, в какой-то степени защитная реакция на обвинения.

Постоянная полемика с ним и ажиотаж вокруг его фигуры позволяют считать Т. Рамадана признанным участником дискуссионного поля (См.: [8; 2]).

Для анализа общественных взглядов Т. Рамадана были взяты три группы источников: его монографии, отдельные брошюры пропагандистского характера, а также статьи и интервью в СМИ.

Несмотря на то что Т. Рамадан скептически относится к разрекламированному журналистами термину «евроислам» (См.: [25]), введенному в научный оборот немецким политологом Б. Тиби, все же их обоих можно отнести к одному направлению реформаторов. Если отказаться от сомнительного термина, предложенного Б. Тиби, и абстрагироваться от расхождений этих двух интеллектуалов (в вопросах идентичности, отношения к шариату), их объединяет объект исследования и попытка реформировать его положение в Европе (через соблюдение прав человека, свободу вероисповедания, признание плюрализма гражданского общества).

Первоначальным условием для общественных перемен, по мнению Т. Рамадана, должен стать более глубокий качественный метод анализа сложившейся реальности с учетом специфики страны, сочетающий знания «ученых текста и учебных контекста» (См.: [25]).

Подчеркивая право на существование исламской идентичности в Европе, в то же время выступления Т. Рамадана не отмечены провозглашением какой-либо исключительности ислама или исламского мира, поскольку, по его мнению, без ислама миропорядок не изменится [12. S. 88]. Этот тезис, на мой взгляд, диссонирует с обвинениями в его адрес относительно миссионерской деятельности по распространению ислама (*dawa*) [6. P. 113].

Несмотря на имеющиеся противоречия между исламским и западным миром, Т. Рамадан многократно повторяет мысль о возможности заимствований и сотрудничества с христианством (см.: [10]). Казалось бы, разные культуры преследуют общие цели и сближаются в вопросах морали: границ, ответственности и долженствования. Это может стать связующим звеном, своеобразным мостом между Западом и Востоком, на основе которого можно развивать совместный диалог.

В качестве процедурного шага для решения накопившихся проблем и преодоления «время прямых конфронтаций» [12. S. 246] он предлагает углубление межконфессионального диалога, а в более широком плане — пересмотр позиций и взглядов обеих сторон как Запада, так и исламского мира.

Западу предлагается отказаться от монокультурной интерпретации событий, расширить восприятие культурного контекста рассматриваемых проблем современности, избегать прямой демонизации ислама как в образах, так и в понятиях: «Я всегда призывал западное общество быть более открытым по отношению к мусульманам и рассматривать их как источник благополучия, а не жестокости

и конфликтов. С другой стороны, я призывал мусульман на Западе интегрироваться в западное общество, сохраняя исламские традиции» (См.: [17]). При этом, по его мнению, следует различать теоретический пласт ислама, отраженный в Коране и Сунне, и инструменталистскую роль современных политических элит в исламском мире.

Основную же долю ответственности за бедственное положение мусульманских сообществ на Востоке и на Западе Т. Рамадан перекладывает на плечи самих мусульман [12. S. 47] и призывает их реинтерпретировать предписания веры: «Главное заключается в том, что мы, мусульмане, должны где-то пересмотреть свой подход к исполнению ниспосланных нам предписаний, а также к нашему наследию. Нам следует понять формальные требования и внутренний смысл религии одновременно. Ведь стать полноценной частью общества мусульманам мешает не закон, а отношение к нему» (См.: [22]).

Единственный выход из сложившегося кризисного положения мусульманского мира — незамедлительное реформирование исламского вероучения, его модернизация за счет переосмысления источников и содержащихся в них принципов рациональности, ответственности, а также с привлечением науки [12. S. 39]. Однако философ просит не подменять модернизацию вестернизацией.

Т. Рамадан предлагает начать с пересмотра некоторых теологических вопросов в исламе, в частности, например, сделать ставку на ценности любви и согласия (См.: [10]).

Именно в новых западных условиях, по мнению Т. Рамадана, ислам, очищенный от наносных культурных региональных традиций и влияния исламских режимов, может вновь обрести себя в первоначальной форме. Тем более, по мнению автора, гибкость и способность к изменениям присуща вероучению ислама [12. S. 57]. Параллельно он считает необходимым отказаться от статуса меньшинства, активизировать свои общественно-политические позиции в европейском социуме (См.: [18]) и развивать «разумное, ответственное» отношение [12. S. 342].

Т. Рамадан отвергает распространенное в исламском мире деление сообществ и территорий на «землю войны» и «землю ислама»: «Я думаю, что это представление неправильно, потому что мы теперь живем в глобализованном мире. Если мы будем придерживаться универсальных принципов ислама, то мы не будем потакать двойному видению. Я предпочитаю *dar ash-shahada*, «место свидетельства», что означает, нахожусь ли я в Лондоне или Каире или где-нибудь еще в мире, единственная вещь, которую я должен сделать, — засвидетельствовать о моих принципах перед людьми вокруг меня... Не пробуйте переделать меня; только будьте последовательны и свидетельствуйте о ваших ценностях. Это — то, что я пробую сделать как европейский мусульманин, и это — то, в чем мы нуждаемся сегодня, чтобы изменить мир» (См.: [10]).

Швейцарский философ настаивает на формировании общегражданской мультикомпонентной идентичности в рамках национальных образований (См.: [14]), взгляды на которую сформировались под воздействием собственного опыта (См.: [10; 22]).

В рассуждениях об интеграции он не соглашается с двумя бытующими мнениями. Во-первых, он считает, что необходимо заменить термин «мультикультурализм» более точным понятием: «Некоторые люди говорят, что мультикультурализм потерпел неудачу, в чем мы нуждаемся сейчас — это интеркультурализм. Я думаю, то, что с самого начала мы подразумевали под мультикультурализмом, был интеркультурализм» (См.: [22]). Во-вторых, Т. Рамадан предлагает перенести все рассуждения из региональной плоскости в индивидуальную психологическую плоскость, отказаться от бинарного восприятия в процессе интеграции: «Я даже пошел бы дальше, сказав, что интеграция — концепт прошлого, и мы нуждаемся теперь в подходе постинтеграции, заявляя, что религиозная и культурная интеграция завершена. Вы можете быть обоими, обладая двумя идентичностями» (См.: [9]).

Статус принадлежности к исламскому сообществу не исключает принадлежности к любой другой цивилизации.

В сфере политики Т. Рамадан отрицает существование специфической исламской политической системы: «Нет никакой исламской системы, есть исламские принципы. Как в христианстве, в иудаизме или в буддизме вы имеете принципы жизни, сообщества и общества, и на них вы можете строить вашу систему. Таким образом, я не использую исламское государство как концепт. Но мы должны продвигать такие принципы, как понятие гражданства, процесс универсального права голоса, правовых норм, ответственности и разделения полномочий. В наших странах происхождения, как в Египте и других диктатурах, за нас выбрали людей для жизни и нет никакой ответственности!» (См.: [25]). Однако имеются условия, при соблюдении которых мы можем говорить об исламском характере проекта. Это всеобщее право голоса, свобода мнения, разделение властей и правовое государство» [12. S. 138]. Исламский проект — это не единожды закрепленная, статичная программа, а скорее совокупность принципов, которые могут воплощаться в разных политических формах, т.к. общество подвержено постоянной динамике: «В продолжение этих четырех пунктов мы хотели бы напомнить, что не существует единой модели исламской организации для вечности, а существует принцип приспособления к обстоятельствам» [12. S. 140].

Не определившись с предпочтительной моделью по разграничению религиозной и политической сфер, Т. Рамадан перекладывает эту задачу на плечи будущих поколений, которым советует развивать прикладную этику, базирующуюся в т.ч. и на исламских принципах в общественной сфере [14. P. 97—99].

Однако он ни в коем случае не рассматривает вариант секуляризации исламского общества: «...любая попытка вырвать мусульманские сообщества (как сейчас, так и в будущем) из их религиозной среды обречена на провал» [22].

Основополагающая мысль Т. Рамадана — ислам и концепция свободы в нем не противоречат демократии, а имплицитно содержит в себе ее черты. Ислам знаком с концепцией свободы, прав человека (в частности свободы вероисповедания), общественной сферой (*rabbaniya*), совещательным органом — шурой как принципом воплощения плюрализма и дискуссионности. А, следовательно, по мнению автора, исламский проект вполне совместим с демократией [12. S. 141].

Однако в конкретных рассуждениях о соотношении религии и политики Т. Рамадан допускает только два варианта — теократию и секуляризованную демократию, не рассматривая смешанные формы, хотя последние фактически присутствуют в Европе [12. S. 118]. При этом он не мыслит свой проект в форме халифата или теократического государства и открыто осуждает наследственный характер власти: «...исламская политическая организация находится в полной оппозиции идее теократии» [12. S. 137]. Очевидно, он является сторонником республиканской формы правления, однако ввиду слабой прописанности своих политических представлений об идеальном политическом режиме (метода формирования правительства, разграничения полномочий между высшими органами исполнительной, законодательной, судебной власти, собственно полномочий президента) сложно сделать вывод о предпочтительной разновидности этой модели — президентской, парламентской или смешанной. Можно даже предположить, что он глубоко равнодушен к конкретной форме воплощения главных принципов и не ставил такой задачи. В его произведениях, где рассматриваются вопросы политического устройства, им, как правило, отводится не более нескольких абзацев.

Одобрив шуру как консультационный орган, Т. Рамадан не может определиться с методом его комплектования: путем прямых выборов или опосредованно по модели репрезентации через региональные советы [12. S. 128]. Относительно функций совещательного органа он ограничивается единственным пояснением: «Эта организация [шура — *прим. авт.*] должна вводиться на региональном уровне: установление платформ взаимных консультаций на уровне городов и регионов, определение приоритетов совместных действий, разработка планов местной и региональной деятельности и, наконец, поиск социальных и политических партнеров в максимально возможном диапазоне» [13. S. 275].

Партийная система, по мнению философа, исчерпала себя в свободе выражения мнения, поэтому Т. Рамадан настаивает на реформе партийной системы, отдавая предпочтение новым формам плюралистического участия, не раскрывая их сути.

Настаивая на повышении политической активности мусульман в Европе в период выборов, Т. Рамадан выступает против слепой религиозной солидарности при голосовании, против религиозного принципа в выстраивании групп интересов, что, по его мнению, обедняет политическую реальность и не способствует благосостоянию общества (См.: [22]).

Таким образом, Т. Рамадан настаивает на ограничении и подотчетности верховной власти, на соблюдении принципа разделения властей, равенстве всех перед законом и независимости судей. Он даже обосновывает право народа на протест легальными средствами, впрочем, и не конкретизирует их [12. S. 131]. Задача же государства — охранять частную жизнь отдельных граждан и все делать для поддержания справедливости.

В своих работах швейцарский философ отмечает коммуникационные проблемы современного мира — недопонимание между различными культурами из-за расхождения в терминологии, упрекает интеллектуалов каждой из сторон

в неточности формулировок и понятий, а между тем страдает той же излишней поэтической образностью и одновременно туманностью изложения.

Отчасти это объясняется его идеалистическими представлениями о мире политического, что так характерно для классической исламской философии. Подобно аль-Фараби он полагает, что основополагающее предназначение политической системы — «установление гармонии между абсолютными принципами и будущей жизнью» [12. S. 53].

Судебная власть в государстве, по концепции Т. Рамадана, должна базироваться на шариате, который включает религиозные и социальные вопросы. При этом для него шариат является скорее моральной директивой, чем юридической системой (См.: [25]).

Т. Рамадан отстаивает преходящее значение шариата [12. S. 92], требует его обновления и видит в этом задачу мусульман, которые должны привести в согласование идеалы и повседневность. И начинать необходимо не с введения физических наказаний, а с соблюдения принципов равенства, справедливости и прав человека [12. S. 95]. В такой трактовке шариат может стать решением многих социальных проблем в борьбе с безграмотностью, в вопросах распределения ресурсов, образования и городского планирования.

Согласно его логике, абсолютные принципы как костяк любых построений отвечают первоисточникам и задают общее направление движения без конкретизации практики их применения. Функцию же адаптации этих норм к современным условиям должен выполнять иджтихад — логическое (правовое) умозаключение, которое не противоречит исламским нормам, отраженным в Коране и Сунне, и, по сути, предлагает современным теологам и ученым огромную свободу действий для интерпретаций: «Юристы должны отвечать на вопросы своего времени с учетом социальных, экономических и политических реалий своего места пребывания» [12. S. 56]. В процессе выработки новых решений Т. Рамадан настаивает на приоритетной роли правоведа-ученого над теологом. При этом спектр возможных нововведений в исламе может быть достаточно широким [12. S. 63].

В правозащитном дискурсе одной из наиболее острых для Запада остается проблематика женщины в исламе. В многочисленных интервью и выступлениях Т. Рамадан настаивает на реформировании положения мусульманки. Теоретически равенство между мужчиной и женщиной, на его взгляд, закреплено в исламских источниках [12. S. 97], правда, не по принципу аналогии, а по принципу комплиментарности [12. S. 302]. При этом Т. Рамадан критикует западную концепцию отношения к женщине за деморализацию нравов (излишнюю свободу, граничащую с развязанностью), пренебрежение семейными ценностями и культ бездетности. Однако такие достижения западной культуры, как образование, профессиональное самовыражение, общественная активность женщин — это то, что должно стать целью реформ в исламском мире.

В наиболее дискуссионном для западноевропейских стран вопросе ношения хиджаба Т. Рамадан считает платок сугубо религиозным символом [12. S. 102]). Согласно его мнению, право женщины носить платок, право подчеркивать и де-

монстрировать культурные отличия не противоречит конституционным демократическим принципам. Это выражение идентичности, мировосприятия, которое в основном замкнуто на внутреннем мире индивида. На фоне западной философии индивидуализма попытки диктата во внешней форме выражения представляются философу особенно необоснованными.

Т. Рамадан предлагает оставить вопрос ношения платка в сфере индивидуального осознанного выбора верующих без принуждения со стороны старших членов семьи или окружения. В качестве меры по исправлению ситуации с принудительным ношением платка Т. Рамадан предлагает начать борьбу с неграмотностью в среде верующих. При этом остается все-таки непонятным, кто и как будет контролировать и регулировать случаи принудительного ношения хиджаба.

В социальном измерении Т. Рамадан выступает за более активную роль женщины в общественной жизни. Исходя из принципа «комплиментарности», он призывает женщин к освобождению: через неправительственные организации, творческие ассоциации и другие формы самореализации [12. S. 101].

С другой стороны, на вопрос, может ли женщина вести пятничную молитву, Т. Рамадан пускается в туманные рассуждения, подчеркивая «актуальное значение» женщины в роли судьи, но не имама (См.: [7]).

Метания Т. Рамадана между традиционным и новационным подходом проявляются еще более отчетливо в вопросе наследования имущества (См.: [25]): признавая традиционно неравные права женщин в наследовании имущества, он предлагает компенсировать этот изъян «коллективным долгом» в стремлении к справедливости.

Проблема телесных наказаний — наиболее часто используемый аргумент в западном критическом дискурсе против исламской социальной модели. Позиция Т. Рамадана, который балансирует между двумя крайностями, вызывает недовольство обеих сторон (традиционных исламских и демократических сил), как в западном, так и в исламском мире, со стороны единоверцев. Кроме того, интересно, что именно теледебаты с Н. Саркози (См.: [23]) способствовали его популярности среди европейских интеллектуалов. Недаром он позднее заметил: «Теперь я могу сказать, что Саркози весьма помог мне, потому что полемика помогла мне распространить мои идеи» (См.: [4]).

Открыто не осуждая телесные наказания, он призывает установить мораторий на их применение, что вызывает бурное негодование европейской общественности (См.: [4]).

На протяжении нескольких лет Т. Рамадана активно критиковали за осуждение гомосексуализма, ссылались на выдернутую из контекста его книги цитату, что гомосексуализм не допускается в исламе [11. P. 125—128]. Лишь в 2009 г. он разъяснил свою позицию (См.: [16; 24]). Конечно, можно согласиться с тем, что изначальная нечеткость в выражениях стоила Т. Рамадану десяти лет подозрений и пересудов, чего можно было избежать. С другой стороны, сфера его интересов (впрочем, как и сам ислам) настолько обширна, он затрагивает самые различные аспекты социальной жизни, что сказывается на слабой детализации его концепции.

Многие критики обвиняют Т. Рамадана в пропаганде джихада и часто сравнивают его с Хасаном аль-Банной и его организацией. Сам философ очень осторожно подходит к определению джихада. В нагнетании ситуации вокруг темы джихада он видит вину Востока. Из контекста очевидно, что он трактует джихад в духе реформы внутреннего [12. S. 106] и внешнего пространства [12. S. 113].

Внешний социальный джихад подразумевает социальную реформу, т.е. борьбу с голодом, безработицей и другими социальными проблемами [12. S. 115—116]. По его мнению, джихад реализуется не в Чечне, а, например, в борьбе с голодом и помощи голодающим. Цель его джихада — установление справедливой системы. Насилие как метод решения проблем он оправдывает лишь в одном случае — при необходимости сопротивления диктаторским режимам в исламском мире, часто поддерживаемых Западом. Однако Т. Рамадан никогда не оправдывал террор и насилие (См.: [26; 17]).

Пространные рассуждения философа о «справедливой системе» без дополнительных разъяснений часто вводят неподготовленного читателя в заблуждение, а радикальным группам (и это опасно) дают свободу интерпретаций. Современная политическая мысль, особенно в таком проблемном поле, как ислам и политика, нуждается в более конкретных выражениях. Кроме того, Т. Рамадан в своих публикациях полностью игнорирует меры по профилактике или предотвращению террора и терроризма как явления.

Ключевой момент концепции Т. Рамадана, или настоящий джихад в его понимании — необходимость реформирования общественно-политической ситуации в исламском мире, прежде всего через создание новой политической культуры [12. S. 166]. Поэтому Т. Рамадан возлагает свои надежды о начале реформ не на национальный уровень, а выступает за мирную реформу снизу — на индивидуальном уровне, которая, в конечном счете, приведет к переменам в политическом руководстве.

Таким образом, выход из кризисного для исламского мира положения он видит не в смене элит, а в образовании, политической культуре населения. На первом этапе, по его мнению, необходимо провести работу с общественным базисом, с людьми. Это включает три направления деятельности: повышение политической активности масс, инвестиции в образовательную сферу с ориентацией на общественно активную позицию («интегрированное образование»), развитие сельского хозяйства на местах.

Реформе могут помешать недовольство традиционных теологов-ученых, отсутствие политической воли масс и коррупция на местах.

Вместе с тем он также убежден в неизменности геополитической стратегии Севера в исламском регионе. Поэтому на транснациональном уровне Т. Рамадан предлагает переориентировать отношения из плоскости «Север—Юг» в плоскость «Юг—Юг» с общими интересами и солидарностью. При этом он предостерегает от создания ложных врагов и считает евреев, христиан и мусульман союзниками, у которых одна общая цель — истинный гуманизм в борьбе против несправедливости и эксплуатации. Здесь особенно ярко проявляются его идеалистические

представления. Развенчивая «салонный» гуманизм, он подчеркивает, что «настоящий плюрализм заключается в уважении того, что важно для жизни тех, кто хочет жить таким образом, который действительно остается верным его идентичности» [12. S. 235].

Общественно-политическая трансформация мира в конце XX столетия и появление фактора «исламской угрозы» способствовали активизации исламского реформизма. Феномен исламского реформизма — закономерный результат издержек социально-политических изменений: обострения политической ситуации и радикализации населения в исламских странах, слабой интегрированности миграционных сообществ, и, как следствие, кризиса идентичности, нарастания общественной напряженности и угрозы безопасности в западном мире — все это, так или иначе, отразилось на ожесточенных дебатах о совместимости ислама и демократии в рамках теоретической парадигмы «столкновения цивилизаций».

Отказ от дальнейших реформ по демократизации общества и потворничество радикализму обрекает исламский мир на затягивание клубка общественно-политических и социальных проблем. То, что сегодня делают интеллектуалы европейского ислама, заслуживает пристального внимания не только как теоретический концепт, но и как канал влияния на мусульманский мир с целью изменения ситуации в этих сообществах.

Т. Рамадана можно считать ярким представителем молодого поколения интеллектуального европейского ислама, который озабочен поиском ответа на вопрос о будущем ислама в современном мире. Свою концепцию он реализует в духе консервативного реформизма с акцентами на традиционные религиозные ценности семьи и нормативные предписания в одежде. Он отстаивает принципы культурного плюрализма в форме единой гражданской идентичности как результата множества самостоятельных переменных.

В то же время склонность к идеализму, поэтичность изложения при слабой проработанности практических вопросов можно назвать наиболее уязвимыми местами в его концепции. Часто моральные императивы (как должно быть) вытесняют конкретизацию механизмов по реализации политических норм (в т.ч. в сфере прав человека, уголовного законодательства).

Несмотря на приверженность традиционному исламу, Т. Рамадану достаточно сложно заручиться широкой поддержкой мусульманского сообщества. Его взгляды в духе консервативного реформизма поднимают ряд проблемных вопросов для исламского мира, по поводу которых большинство мусульман пока не готово рефлексировать. Тем не менее идеи Т. Рамадана находят отклик среди мусульманской и отчасти европейской молодежи, среди образованных людей среднего класса, как в мусульманском, так и европейском обществе — тех, кто в силу интеллектуального, образовательного и социального положения оказался готовым к затратному осмыслению реальности. Пока же для большинства мусульман его имя остается *terra incognita*.

Тем не менее, не стоит преуменьшать роль Т. Рамадана в современном европейском дискурсе. Сегодня он — одна из наиболее часто цитируемых и пуб-

ликуемых медийных фигур христианско-исламского пограничья в Европе, чья активная деятельность заметно обогатила феномен исламского реформизма.

Круг его недоброжелателей и критиков достаточно широк: от консервативных и традиционных слоев европейского населения до еврейской и европейской интеллигенции и феминистских движений, от исламских радикальных и либеральных течений до политического руководства ряда мусульманских стран.

Несмотря на противоречивость в оценке и восприятии его фигуры, нет достаточных оснований считать его приверженцем фундаменталистских взглядов. В понимании природы и объекта джихада, в трактовках идеальной политической системы взгляды Т. Рамадана расходятся с учением его деда Хасана аль-Банни, основателя «Братьев-мусульман». Заслуга Т. Рамадана в призыве к мусульманам отказаться от цивилизационных амбиций и исходить из принципа культурного плюрализма в качестве основы для дальнейшей модернизации общественно-политической сферы. Т. Рамадан предлагает новую альтернативу для примирения интересов Востока и Запада, для ответа исламскому радикализму и модернизации мусульманского мира.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Глебова Н.С.* Интеллектуальная элита современного арабо-мусульманского мира: Тарик Рамадан // *Азия и Африка сегодня*. — 2006. — № 9.
- [2] *Amirpur K., Ammann L.* Der Islam am Wendepunkt. — Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, 2006.
- [3] *Bell J.* Influential Muslim scholar to speak at UVic // *The Times Colonist*. — 2009. — February 23.
- [4] *Buruma J.* Tariq Ramadan has an identity issue — Europe — *International Herald Tribune // The New York Times*. — 2007. — February 4.
- [5] *Donnelly P.* The Ban on a Muslim Scholar // *The Washington Post*. — 2004. — August 28.
- [6] *Fourest C.* Brother Tariq. The Doublespeak of Tariq Ramadan. — New York, London: Encounter books, 2008.
- [7] *Fuerstenberg zu N.* Wer hat Angst vor Tariq Ramadan? Der Mann, der den Islam reformieren und die westliche Welt verändern will. — Freiburg: Herder Verlag, 2008.
- [8] *Little R.* Bogeyman or saviour? // *The Oxford Times*. — 2009. — February 26.
- [9] *Mac Cormaic R.* Leading philosopher explains what it means to be a Muslim in Europe today // *The Irish Times*. — 2009. — May 15.
- [10] *McRoy A.* European Muslim: the multiple identity of Tariq Ramadan // *The Christian Century*. — 2007. — August 21.
- [11] *Neiryneck J., Ramadan T.* Peut-on vivre avec l'islam? — Lausanne: Favre, 1999.
- [12] *Ramadan T.* Der Islam und der Westen. Von der Konfrontationen zum Dialog der Zivilisationen. — Marburg: Muslim-Studenten-Vereinigung in Deutschland e.V., 2000.
- [13] *Ramadan T.* Muslimsein in Europa. — Koeln: M.S.V., 2003.
- [14] *Religion and the Modern World: An Interview with Tariq Ramadan // Stair (St. Antony's International Review)*. — 2008. — Vol. 3. — № 2.
- [15] *Simpson A.* Islam's new revolutionary Tariq Ramadan is an enigma. Hailed as a new prophet for Islam, he has been acclaimed and vilified in equal measure by east and west. Yet he insists he remains true to his ancient religion and that it must adapt to the modern world // *The Herald*. — 2007. — October 26.

- [16] *Smith L.* The Gentle Jihadist. Tariq Ramadan touched off a firestorm with a charged accusation against French Jewish intellectuals. But the problems hardly stop there // *The American Prospect*. — 2004. — March 5.
- [17] «Боязнь идей». Тарик Рамадан: Почему мне заказан въезд в США? // <http://www.islam.ru/pressclub/vslux/taraboid>
- [18] *Валлели П.* «Мусульманам пора выбираться из своих интеллектуальных и социальных гетто». — Т. Рамадан // *The Independent* // <http://www.islam.ru/pressclub/tema/ramadantar>
- [19] *Мухаметов А.П.* Не ошибается только тот, кто ничего не делает... Современные версии политической доктрины ислама // <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/neowdenic>
- [20] *Мухаметов А.П.* Развитие исламской общественно-политической мысли на современном этапе // <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/ramite>
- [21] *Пайнс Д., Чадха М.* Телефонирюя врагу // <http://ru.danielpipes.org/article/3537>
- [22] *Рамадан Т.* Я полноценный европеец, но не собираюсь отказываться от Ислама // <http://www.islam.ru/pressclub/gost/ramadan>
- [23] 100 minutes pour convaincre. Sarkozy contre Tariq Ramadan. France 2, 20.11.2003 // <http://www.youtube.com/watch?v=cQFa4NDTTTE>
- [24] *Afrique J.* Tariq Ramadan is the defense of homosexuals. 21.08.2009 // <http://mohdsuak.blogspot.com/2009/08/tariq-ramadan-is-defense-of-homosexuals.html>
- [25] Interview with Tariq Ramadan. «We Are Europeans» // http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-905/i.html
- [26] *Ramadan T.* The call to jihad. 28.09.2004 // <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article65>
- [27] Tariq Ramadan: Islam and Homosexuality. 29.07.2009 // <http://www.middle-east-online.com/english/?id=33432>

THE EXPERIENCE OF REGIONAL TRANSFORMATION OF ISLAMIC POLITICAL THOUGHT IN EUROPE: TARIQ RAMADAN

A.V. Mikhaleva

Perm Division of the Institute of Philosophy and Law
The Ural Branch of Russian Academy of Sciences
8 Marta str., 68, Yekaterinburg, Russia, 620144

The article is dedicated to the experience of regional transformation of Islamic political thought in Europe, based on an example of Tariq Ramadan philosophical concept. Author analyzed Ramadan's views on a role of Islam in new conditions, religious identity of believers, political and legal systems, reaction to modernization challenges of the present and ways of their overcoming. This concept can become the alternative in forming dialogue between East and West, in modernization of Islamic communities and opposition to Islamic radicalism.

Key words: political philosophy, Islam, T. Ramadan, Islamic political thought.