

В.А. Кузнецов*

**ПРОБЛЕМА СВЕТСКОСТИ В СТРАНАХ
«АРАБСКОГО ПРОБУЖДЕНИЯ»: ТУНИССКАЯ ВЕРСИЯ**

*Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Институт востоковедения Российской академии наук»
107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12*

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»
119991, Москва, Ленинские горы, 1*

Одной из наиболее дискуссионных проблем в современной науке о международных отношениях является влияние религиозного фактора, который приобрел совершенно новое звучание в свете событий «Арабского пробуждения». В статье представлены новый взгляд на взаимоотношения светской и духовной властей в арабских странах и попытка отойти от традиционных вестернизированных оценок исламской светскости и исламской религиозности. С этой целью автор обращается к анализу политико-религиозной ситуации в современном Тунисе — единственной стране «Арабского пробуждения», где продолжается демократический транзит, что подвигает представителей обоих лагерей — исламистского и светского — к постоянному диалогу и уточнению своих политических взглядов. На тунисском примере с использованием материалов полевых исследований автор ищет ответы на ключевые вопросы о том, что значит светскость в арабском мире сегодня, чего хотят светские силы и что они могут противопоставить исламистам.

Ключевые слова: Тунис, «Арабское пробуждение», светскость, лаицизм, исламизм, секуляризация, идентичность, Х. Бургиба.

Проблема религиозной идентичности общества и государства не была причиной развития политической турбулентности ни в Тунисе, ни в других странах «Арабского пробуждения», однако повсюду именно она в короткие сроки стала главным камнем преткновения для различных политических сил и линией поляризации общества, а понятие «лаицизм» (laïcité, или 'алманийа) — одним из

* Кузнецов Василий Александрович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, доцент кафедры региональных проблем мировой политики факультета мировой политики МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: vasiakuznets@yandex.ru).

самых сложных и вместе с тем важных политических понятий, по крайней мере в Тунисе¹.

Более того, конфессиональная идентичность различных политических сил начала играть ключевую роль и в их восприятии внешними акторами, которые были (и все еще остаются) склонны рассматривать эту идентичность как маркер определенного цивилизационного, или культурного выбора, предопределяющего среди прочего и отношение соответствующих сил к самим этим внешним акторам. Выражаясь проще и грубее, исламистов внешние игроки склонны квалифицировать как силу Западу и чуждую, и в конечном счете враждебную, а их оппонентов – по принципу антитезы – как идейно близких либеральных модернистов. Эта привычка черно-белого восприятия ближневосточной политической реальности остается основной детерминантой политики всех западных игроков, и попытки некоторых из них налаживать диалог с исламистскими партиями зачастую воспринимаются остальными в лучшем случае как принятие меньшего зла, в худшем же – как опасный авантюризм и едва ли не предательство².

Такое отношение, конечно, появилось не на пустом месте, и нельзя винить в его формировании одних лишь «больных» ориентализмом представителей Запада: в конечном счете исламизм сам по себе был ответом на вызовы колониализма и потому изначально оказался «заражен» «оксидентализмом»³. Однако сегодня, когда исламисты были вынуждены совершить своеобразный хадж⁴ из оппозиции (чаще вне- или антисистемной) к управлению государством (или по меньшей мере к включенности в систему управления)⁵, им волей-неволей пришлось пересмотреть свое отношение к Западу.

¹ При написании статьи были использованы результаты полевых исследований, проведенных автором в Тунисе в июне 2011 г., феврале и июне 2013 г., январе и феврале 2014 г.

² Ярчайшие примеры – реакция западного сообщества на контакты российского правительства с палестинской партией ХАМАС после ее победы на выборах 2005 г. или многочисленные конспирологические оценки американских контактов с «Братьями-мусульманами» и другими арабскими исламистскими партиями (см., например, статью российского дипломата: [Павлов, 2012]).

³ Концепт оксидентализма как зеркальное отражение саидовского ориентализма [Саид, 2006] анализируется (или конструируется), например: [Buguma, Margalit, 2004].

⁴ То, что произошло с исламистами в 2011 г., действительно напоминает хадж пророка Мухаммада, когда, перебравшись из Мекки в Йасриб, он из гонимого пророка, идеи которого наносили прямой ущерб курайшитской элите, превратился в политического лидера.

⁵ Исключение, конечно, пока что представляет Египет, где произошла контрреволюция, однако и там исламисты не были полностью отстранены от власти (так, партия «ан-Нур» осталась в парламенте, горячо поддержав июльский переворот 2013 г.).

Помимо очевидных прагматических задач эта трансформация обуславливалась и изменившимся внутренним составом исламистских партий, которые на протяжении последнего десятилетия в основном позиционировали себя как социальные или правозащитные организации, борющиеся с авторитаризмом и деспотией, и в результате, по всей видимости, привлекли в свои ряды многих людей, лишь до некоторой степени разделявших первоначальные концепции построения исламской государственности. Кроме того, включение в правящую элиту и необходимость углубления своего политического влияния естественным образом должны приводить к пополнению рядов этих партий многочисленными оппортунистами (*мунафикун* (ар. — лицемерами), если пользоваться исламской терминологией), стремящимися либо сохранить свое положение внутри элит, либо в них встроиться. В результате конфликт между исламистскими силами и их оппонентами может прикрывать более сложную игру старых и новых элит, консолидированных по региональному (Тунис) или племенному (Ливия) принципу.

Вместе с тем не предопределены изначально обращенность к Западу так называемых светских сил и их либерализм. Во-первых, XX в. подарил нам целую коллекцию образчиков светских идеологий, противных идеям либерализма и демократии (чего стоит хотя бы арабский национализм в его многочисленных проявлениях или каддафиевский «третий путь») [Рясов, 2008; Khalidi, 1991]. Во-вторых, мимикрия, в которой мы подозреваем исламистов, предполагает обоснованность такого же подозрения и в отношении их противников: если исламизм может оказаться всего лишь маской для новых элит, то почему бы светскости, либерализму, социализму, коммунизму или многообразным национализмам не быть масками иных элит, в сущности, равнодушных к содержанию данных идеологий?⁶

Это, однако, совершенно не означает, что внешние акторы должны вовсе отказаться от учета идентификационного или идеологического фактора в формировании своего восприятия тех или иных политических сил и в выстраивании реальной политической линии, в особенности относительно государств с развитыми политическими системами (таких как Тунис или Египет, но не как Ливия). Речь должна идти об усложнении истинного наполнения идеологических шаблонов, их адаптации, с одной стороны, к местной политической культуре и запросам общества, а с другой — к требованиям современности и необходимости инкорпорирования стран и отдельных политических партий в международное сообщество.

⁶ Такую ситуацию мы наблюдаем со всей очевидностью в Ливии, где пришедшие к власти в 2011 г. «либералы» начали с усиления шариатских норм в правовой системе страны [Markay, 2011; CNN, 2011].

В результате, чтобы понять, какое место будут занимать те или иные страны «Арабского пробуждения» в мирополитической системе, как они себя будут определять в отношении других государств, какую политику будут выстраивать применительно к Западу и как все это зависит от того, какие именно силы приходят к власти в этих странах, нам необходимо анализировать и сами политические силы (в плане их социальной базы, политической стратегии и тактики и т.д.), и идеологии, которые они берут на вооружение.

Рефлексия над метаморфозами идеологических конструкций, в частности над проблемами светского или религиозного характера политических сил, позволит ответить и на другой сакраментальный вопрос: каковы пределы ценностной либерализации Ближнего Востока и существуют ли альтернативы либеральной демократии? Оставим в стороне концепцию «нелиберальной демократии» Фарида Закарии [Закария, 2004] — она в конечном счете описывает всего лишь псевдодемократию, или фасадную демократию, примеров которой 1990-е и 2000-е годы дали в избытке. Вопрос в ином: возможно ли построение *реальной* демократии, т.е. политической системы, не только базирующейся на определенном наборе формальных институтов и процедур (разделение властей, выборность власти и т.д.), но и обеспечивающей настоящую политическую конкуренцию, которая бы при этом не предполагала утверждения принципов конституционного либерализма или же наполняла их неким иным, не западным содержанием?

Наконец, подобная рефлексия приобретает особую значимость для понимания современной мировой политики, если рассматривать дихотомию «светскость vs религиозность» в контексте наблюдаемой сегодня глобальной тенденции актуализации конфессионального фактора в мире. Этот анализ позволит ответить на вопрос, насколько уникальны процессы в отдельных арабских странах и до какой степени они предопределяются специфическими путями их развития. Возможно, более справедливым было бы утверждение, что указанные процессы представляют собой лишь частный случай неких глобальных трендов.

При этом если причины выхода на первый план общественно-политической жизни государств «Арабского пробуждения» религиозно-политической проблематики и характер исламистских сил, претендовавших (и все еще претендующих) на лидерство в Тунисе, Египте, Ливии, Сирии, Йемене и других странах, многократно анализировались целым рядом авторов [см., например: Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? 2012; Фарес, 2012; Ражбадинов, 2013; Видясова, Гасанбекова, 2013; Nasr, 2009; Sowers, Toensing, 2012; Guedère, 2012], и сегодня относительно них,

кажется, в экспертном сообществе достигнута определенная ясность, то оппоненты исламистов, обозначаемые обыкновенно как светские, либеральные силы, оказались забыты. Вероятно, это связано с их недостаточной экзотичностью.

Однако не совершаем ли мы непростительной ошибки, столь нарочито игнорируя эту часть политического спектра в своем анализе? В конце концов, относительно нее неясного гораздо больше, чем очевидного. Так, непонятно, насколько едины светские силы, какой именно проект будущего противопоставляют они исламистскому и (еще раз подчеркнем уже сказанное) на каком основании общим местом стало установление знака равенства между их светскостью, их либерализмом и их демократичностью, да и что, собственно, стоит понимать под светскостью светских сил? Термин вовсе не однозначный.

Этому и будет посвящена настоящая статья. В ней, определив некоторые общие подходы к пониманию светскости, в том числе в ее арабо-мусульманском варианте, мы перейдем к анализу тунисского варианта светского политического проекта. Обращение именно к тунисскому материалу обусловлено, во-первых, глубокой традицией светской общественно-политической мысли, существующей в этой стране и реализующей себя не только на теоретическом, но и на политико-правовом уровне (например, Кодекс о личном статусе 1957 г.), а во-вторых — высокой степенью модернизированности тунисского политического дискурса, позволившей этому государству дальше других продвинуться по пути демократизации. Два этих обстоятельства сделали проблему религиозной (светской) идентичности общества и государства особенно острой, превратив споры о ней в основной аккомпанемент переходного периода 2011–2014 гг.

I. Общие подходы к определению светскости

Прежде чем рассматривать существование (либо несуществование) феномена светскости в исламской, точнее, арабо-мусульманской культуре, необходимо попытаться (насколько возможно) прояснить дефиниции.

Несмотря на то что в настоящей статье мы, следуя широко распространенной традиции, используем термин «светскость», разумея его как русский эквивалент арабского *«алманийа»* и французского *«laïcité»*, которые постоянно встречаются в современном тунисском политическом дискурсе (в отличие, скажем, от французского же *«secularism»*, практически не встречающегося), конкретное содержание этого понятия (на первый взгляд, очевидное) нуждается в определенной рефлексии.

Сами концепции светскости стали плодом европейской общественно-политической мысли XVIII–XIX вв., пытавшейся объяснить и описать мир и себя с порожденных картезианством и Просвещением позиций модерна. Появление этих концепций, конкретизированных законодательно едва ли не во всех западных государствах, можно рассматривать как выражение и общего изменения доминировавшей в европейском обществе мировоззренческой системы, и такого изменения, произошедшего в интеллектуальных и политических элитах, которые посредством нормативной конкретизации светскости осуществляли модернизационный проект.

Как правило, выделяют два основных типа светскости – французский лаицизм (*laïcité*), на который мы далее в основном и будем ссылаться, и англосаксонский, прежде всего американский, секуляризм. Юрген Хабермас определяет принципиальное различие между ними следующим образом: «В отличие от Франции введение свободы религии в Соединенных Штатах не означает победы движения за отделение церкви от государства над единоначалием, религиозные меньшинства в лучшем случае сохранили толерантность по своим, *навязанным* населению критериям» [Хабермас, 2011: 113]. Если во Франции движение к лаицизму означало отвоевание у церкви (точнее – церквей, но прежде всего, конечно, у Святого Престола) публичного пространства разумом, порожденным эпохой Просвещения (фактически – разумом *модерна*), то в США речь шла именно о гармонизации отношений между профессиональными группами (в первую очередь протестантскими). В результате американский секуляризм оказался гораздо «мягче» французского в своих публичных, общественно-политических проявлениях. Это, похоже, относится и вообще ко всем формам светскости, получившим распространение в протестантских обществах.

Ряд авторов к секуляризму и лаицизму как двум основным формам светскости добавляют и атеизм как наиболее радикальное ее проявление, однако более обоснованной представляется концепция Т. Асада, рассматривающего появление светскости (секуляризма) как результат поиска срединного пути между религиозным (христианским) характером государства и входившим в XIX в. в моду атеизмом [Асад, 2011].

Светскость в любой из своих форм не является раз и навсегда определенным, застывшим феноменом. Например, если говорить о французском лаицизме (учитывая значение французского опыта для Туниса), то его формирование относят, как правило, либо к эпохе Великой французской революции, либо (чаще) к появлению Закона об отделении церквей от государства 1905 г. [Baubérot, 2012: 177–180]. Несмотря на всю важность вопроса об установлении даты (от ее выбора зависит в конечном счете определение

сущности феномена), можно констатировать, что и галлицизм, существовавший в стране при Старом порядке, уже содержал семена будущих изменений, и потому, пожалуй, вполне допустимо утверждение, что «лаицизация» французского общества и политической системы длилась на протяжении всего периода модерна и продолжается сегодня.

В Законе 1905 г., являющемся до сих пор отправной точкой для любой дискуссии о светскости во Франции (в основной его части — 42 статья из 44) описаны технические детали отделения религиозных организаций от государства. Основные же принципы, сформулированные в первых двух статьях, гласят всего лишь, что «республика гарантирует свободу совести <...>, свободу культов, с соблюдением <...> ограничений, введенных в интересах общественного порядка» и «не признает, не оплачивает и не субсидирует никаких [религиозных] культов...» [Assamblée Nationale]. Конкретные положения, подразумевавшие полное исключение политики из религиозного пространства и религии (включая символику) из сферы государственной власти, системы детского образования и т.д., были следствием этих двух базовых принципов. Многочисленные поправки и подзаконные акты, издававшиеся на протяжении всего XX в., в понимании этих базовых принципов ничего не изменили. Обращение же к проблеме лаицизма в последние годы [Baroin, 2003; Stasi, 2003; Rossinot, 2006; Machelon, 2012], создание в 2013 г. Observatoire de la laïcité — специальной правительственной инстанции по надзору за соблюдением принципов светскости связаны с изменением этноконфессионального состава населения страны и обострением вопросов идентичности (закон о хиджабах и т.п.). Основная цель этого поворота — своеобразная защита светскости, рассматриваемой правительством как важный элемент французской идентичности.

В целом, несмотря на плюрализм западных подходов к определению светскости и продолжающуюся эволюцию этого феномена, все существующие сегодня и существовавшие когда-либо его трактовки едины в базовом положении: власть должна быть избавлена от опеки церкви, основанием ее должен служить общественный договор (понимаемый так или иначе), а религии надлежит оставаться частным делом человека. Это положение отражает характерную для европейской традиции борьбу двух конкурирующих центров силы — государства (императора) и церкви (папы) и стремление первого подавить второй [см.: Кожев, 2007].

Однако в незападных обществах вообще и в арабо-мусульманском мире в частности такой борьбы не существовало, соответственно и проблему светскости интерпретировали там совершенно иначе, нежели в Европе.

II. Исламская светскость

Существует несколько подходов к анализу концепции светскости в истории арабо-мусульманской культуры, и в зависимости от того, какая из исторических ретроспектив, предлагаемых различными авторами, будет выбрана, разным оказывается и понимание самой феноменологии изучаемого явления. Говоря обобщенно, подходов таких всего два.

Согласно первому концепция светского (секулярного, лаицистского) государства была привнесена в арабо-мусульманскую культуру извне в период колониализма, наследием которого она остается и по сей день. Согласно второму арабский мир изначально всегда был миром светским, власть здесь в сущности своей была отделена от религии, и западная идея светскости всего лишь позволила концептуализировать те исконные основания власти, которые и без того были присущи арабам.

При выборе одного из этих двух подходов необходимо учитывать, что ситуация в арабо-мусульманском мире принципиально отличалась от европейской. Во-первых, в нем не было церкви, поэтому непонятно, что собой должно было представлять отделение религии от государства, в том числе чисто технически: кто должен отвечать за культовые сооружения, финансировать их, как осуществлять религиозное образование и т.д., и т.п. Подходы, обнаруживаемые во французском Законе 1905 г., в арабском мире были просто неприменимы. Во-вторых, само понимание религиозности в исламе отлично от христианского. Если христианство основывается на ортодоксии — правильной вере (мир во зле лежит, но человеку дана свобода выбора между Градом земным и Градом Божиим), и «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно», то ислам (как и иудаизм) — религия ортопраксии. Для него, строго говоря, вопрос внутренней веры или неверия непринципиален, поскольку не подлежит человеческому суду, зато ему подлежит проблема внешнего соблюдения религии, и только по этим внешним признакам человек и может быть назван мусульманином⁷. Соответственно, приватизация религии оказывается невозможной. Человек, не соблюдающий религиозных норм и обрядов, должен рассматриваться как не принадлежащий к соответствующей религии, а секуляризм оказывается синонимом атеизма.

Именно из такого принципиального несоответствия между христианским и исламским пониманием веры проистекает глав-

⁷ Это доминирующая практика, хотя, конечно, при желании ислам можно интерпретировать и прямо противоположно.

ный довод против секуляризма, приводимый всеми исламскими религиозными мыслителями — от Абу-ль-Аля аль-Маудуди до членов Исламской академии фикха: секуляризм — это атеизм и материализм. Последние же предполагают приоритет материальных ценностей, погоню за удовольствиями и конечную победу животных инстинктов над разумом и духом.

Вообще, как справедливо отмечает один из самых ярких тунисских защитников идеи светскости Мухаммед-Шериф Ферджани, вся эта критика, возможно, и оригинальная по своим теоретическим основаниям, на практике ничем не отличается от любой критики современности с позиций традиционализма, в том числе, например, от критического дискурса А.И. Солженицына «Темплтоновская лекция» 1983 г.) [Ferjani, 2012: 300] или В.В. Путина.

Согласно такому пониманию (в его исламском варианте) путь секуляризма, на который встало западное общество, ведет в тупик — не только к моральной деградации, но и к разделению единого в своих основаниях мира, что фундаментально противоречит центральному исламскому принципу таухида (единобожия). Он предполагает, как отмечал ведущий идеолог политического ислама Сеййид Кутб, признание единства Вселенной и соответствия естественных законов природы законам человеческим [Qutb, 1968: 88] (в принципе, подобная идея содержится и в любой иной традиционалистской системе ценностей), а также невозможности для человеческого разума гармонизировать отношения между природой и человеком в силу его изначальной неспособности постичь всю сложность обеих природ, к которым он принадлежит [Ferjani, 2012: 296]. Последний тезис, в общем-то, соотносится и с логикой континентальной европейской философии XX в.

Однако возможно и иное прочтение светскости. Даже если согласиться с тем, что в Европе рождение этой концепции было вызвано специфическими историческими обстоятельствами, в силу которых европейское понимание данного явления изначально носило антирелигиозный характер, это совершенно не означает, что не может быть иной светскости, более универсальной, избавленной от акцидентальных влияний европейской действительности.

Так, исламист-прогрессист М. Имара в своей работе «Аль-ислам ва-с-султа ад-динийа» («Ислам и религиозная власть») [Имара, 1980] отказывается принимать и исламскую концепцию аль-хакимийи (суверенитета Аллаха), и европейский лаицизм. Если относительно второго он выступает против собственно его антирелигиозного характера, то в отношении первой указывает на опасность экспроприации власти абсолютным правителем, монополизирующим право интерпретировать священные тексты, что,

кстати, противоречит самой логике религии, предполагающей возможность бесконечного обновления интерпретаций в зависимости от насущных потребностей человека⁸. Ислам для М. Имары изначально носит светский характер, поскольку божественная власть в нем никогда не была отдана людям, и установление лаицизма сегодня означало бы не отказ от исламской традиции, а ее восстановление.

Ислам настаивает на гражданском и человеческом характере политической власти, которая должна основываться на консультациях между людьми, выборности, представительности, ответственности власть имущих перед обществом. Но все это должно осуществляться в рамках определенных норм и правил глобального характера, заданных религией. Однако, как справедливо отмечает М.-Ш. Ферджани, такой подход, очень красивый в целом, никак не поясняет, как выстраивать политику по отношению к немусульманам, что делать, если в умме существует несколько различных интерпретаций закона или если деятельность правительства не соответствует требованиям религии [Ferjani, 2012: 305]⁹.

Впрочем, даже если признать подход М. Имары несовершенным для практической реализации, все же он в значительной степени отражает историческую реальность арабо-мусульманского общества (во всяком случае, отражает ее в гораздо большей степени, чем воззрения апологетов политического ислама).

В самом деле, если придерживаться известных нам фактов, то мы увидим, что ни арабский халифат (в том числе во времена праведных халифов), ни Османская империя никогда не были государствами исламскими в том смысле, в котором их хотели бы видеть исламисты. Например, в Османской империи халифский титул султана никогда не воспринимался как основной, даже в официальной титулатуре он упоминался лишь в ряду всех прочих. То же касается и представителей культа. В конечном счете, корпорация экспертов (факихов и алимов), которая согласно многочисленным теориям исламистов и вообще мусульманских специалистов по теории государства и права (начиная с авторитетнейшего трактата XI в. «Ал-Ахкам ас-султанийа» («Властные установления») ал-Маварди [ал-Маварди, 1996]) должна быть независимой и своей независимостью гарантировать верное соблюдение исламских норм халифами, никогда эту роль не выполняла. Будучи пол-

⁸ В этом плане интересно обратить внимание и на некоторые размышления современного татарского джадидиста Рафаэля Хакимова [Хакимов, 2010].

⁹ Впрочем, относительно последнего пункта у исламских правоведов и богословов согласия никогда не было, и требования максимальной лояльности власти соседствовали с призывами к насильственной ее смене даже в трудах одних и тех же авторов.

ностью зависимой от властей политически, с довольно раннего времени она обеспечивала себе относительную экономическую самостоятельность за счет ильтизамов (откупов на взимание налогов) и системы вакфов.

В результате следует констатировать, что возможен такой анализ истории арабо-мусульманской государственности, в котором бы она приобретала совершенно светский характер, хотя и понимаемый несколько иначе, чем в современной европейской традиции. Иными словами, оказывается возможным разговор о специфической исламской светскости. Более того, история арабских стран XX в., в том числе Туниса, на наш взгляд, только подтверждает этот тезис и свидетельствует скорее о продолжении традиции, чем о разрыве с ней после деколонизации.

В самом деле, тезис о специфически религиозном характере арабо-мусульманской государственности, ставший сегодня общим местом не столько даже в научной литературе (в которой как раз встречаются обратные примеры [см.: Игнатенко, 2007]), сколько в общественном сознании, есть тезис по сути своей ориенталистский (в том смысле, в каком ориентализм понимал Э. Саид), свидетельствующий о желании не исследовать реальность *per se*, а скорее сконструировать ее от противного по отношению к Западу.

Именно ориентализм заставляет сначала приписать арабо-мусульманской государственности уникальный религиозный характер, а потом провозгласить арабские политические режимы и арабских лидеров второй половины XX в. совершенно светскими. Однако на практике как не была совершенно религиозной традиционная арабо-мусульманская государственность, так и светскость (в западном смысле слова) постколониальных режимов не стоит переоценивать. Даже такие провозвестники светскости, как христианин Мишель Афляк или алжирский франкофил Фархат Аббас [Ланда, 2004], постоянно подчеркивали значение ислама: «Наша концепция — это глобальная концепция национальной жизни. Национальная жизнь, на наш взгляд, включает все. Религиозная вера является ее органической частью. Идеологии, отделяющие религиозную веру от веры национальной и от национальной революции, представляют фрагментарное и поверхностное видение и не способны привести в движение творческие силы нашей нации» [Афляк, 1976: 22].

Таким образом, можно утверждать, что в арабо-мусульманском мире на всем протяжении его развития (без каких-либо существенных разрывов) существовала устойчивая модель отношений между религиозной и политической властью, пожалуй, более напоминающая ту, что сформировалась в России при Петре I, когда религиозные институты были инкорпорированы в общую систему

институтов государственных¹⁰. Эта система в зависимости от идеологических предпосылок и исследовательских задач с равным успехом может быть охарактеризована и как религиозная, и как светская. При этом постулирование ее религиозного характера предполагает акцентирование внимания на символической составляющей власти, в то время как утверждение о ее светскости указывает скорее на характер ее практической реализации.

Конечно, сама специфичность описанной ситуации в значительной степени является следствием указанного отсутствия в исламе института церкви, что делало попросту невозможной ту модель секуляризации, которая получила развитие в Европе. В таких условиях вообще спор о светском/религиозном характере государственности приобретал совершенно иные черты, чем на Западе. Если в европейской традиции секуляризация государственности означала изгнание религии из системы образования, прекращение религиозной опеки над институтами государственной власти, отказ от религиозного обоснования законодательства, равенство представителей различных конфессий перед законом и т.п., то и отсутствие секуляризма там вовсе не подразумевало создания идеального христианского государства, в котором не только политическая, но и все формы общественной жизни полностью бы контролировались церковью.

В исламском же мире, в том числе в Тунисе, специфически понимаемой светскости противопоставлялась и специфически понимаемая религиозность — идеальная модель исламской государственности, разрабатываемая многочисленными поборниками салафизма (в том числе модернистами). Результатом стало общее «растягивание» шкалы светскости/религиозности и смещение ее центра в сторону последней. Иными словами, если в западной традиции обнаруживаются три основных варианта — атеизм, светскость в нескольких формах и религиозность, то на Ближнем Востоке и проявления светскости больше, и их переход в религиозность маркируется хуже, и вариантов исламской государственности множество.

III. Светскость в тунисской политической реальности

Тунисская политическая модель, сложившаяся во времена правления Х. Бургибы, отличалась той же амбивалентностью, что и все прочие «светские» модели арабской государственности, формировавшиеся в 1950–1960-е годы. Например, знаменитый Ко-

¹⁰ К такому же выводу, только относительно исключительно Османской империи, приходит Пьер-Жан Луизар [Luizard, 2008: 15].

декс о личном статусе 1957 г., фактически запрещавший полигамию и считающийся до сих пор ярчайшим примером светского законодательства, опирался на солидную богословскую аргументацию, разработанную верховным муфтием страны Фадлем Бен Ашуром [см., например: Najji, 2011].

Эту же линию вслед за Хабибом Бургибой продолжил и его преемник Зин аль-Абидин Бен Али, при котором религия не просто не была отделена от государства, но и опекалась последним в гораздо большей степени, чем при Х. Бургибе. Опека была двойственной. С одной стороны, она была направлена на то, чтобы уменьшить излишние проявления религиозности населением (например, запрет на никабы и ограничение ношения хиджабов, контроль над посещаемостью мечетей), с другой – президент всячески позиционировал себя как глубоко верующего мусульманина.

Такой подход был прямым следствием того, что основную угрозу своей власти Бен Али небезосновательно видел в исламистах. Жесткий контроль над религиозным полем в совокупности с упорной демонстрацией собственной религиозности должен был привести к оттеснению с этого поля исламистов.

Характерно при этом, что по мере старения режима роль исламского дискурса начала возрастать. Так, несомненно, для повышения легитимности собственной власти диктатор возвел в Карфагене великолепную огромную мечеть Аль-Абидин (2003 г., с 2012 г. – мечеть Малика ибн Анаса)¹¹, а его зять Сахр ал-Матри, считавшийся возможным преемником, со второй половины 2000-х годов начал активно заигрывать с политическим исламом, открыв радио «Зейтуна» (названо в честь центральной столичной мечети), затем исламский банк с тем же названием (2009 г.) и начав работу над созданием религиозного телеканала.

Несмотря на существование как системной, так и внесистемной оппозиции режиму Бен Али, проблема светского или религиозного характера тунисской государственности никогда не была центральной в политических баталиях. Если системная оппозиция была в целом почти марионеточной (это в полной мере относится к парламентским партиям, возможно, за исключением «ат-Таджид» (см. далее), и в значительной – к партиям, в парламент не проходившим), то внесистемная сосредоточивала свое внимание на общей проблеме несоблюдения прав человека в Тунисе.

¹¹ Разумеется, ее открытие именно в Карфагене – непосредственно в черте археологической зоны – было символичным, поскольку подчеркивало двойную идентичность и Туниса, и правящего режима – исламского и вместе с тем укорененного в финикийской традиции, восходящей к царице Дидоне, с повествования о которой начинается любой тунисский учебник истории.

Это, кстати, более или менее верно и для исламистской «ан-Нахды», которая, пережив тяжелые времена в начале 1990-х годов, когда партия была запрещена, а ее активисты изгнаны из страны, в 2000-е годы радикальным образом изменила свою риторику (вопрос об истинных убеждениях остается открытым). Так, вице-президент партии Абдельфаттах Муру отмечает: в 1990-е годы «мы начали понимать, что речь должна идти не о том, чтобы интересоваться религией как таковой, религия – это моральная, личная часть, но надо также предлагать решения социальных и экономических проблем. <...> То, что мы думаем сейчас, это гораздо больше того, что мы думали ранее» [Кузнецов, 2014].

Свидетельством несущественности религиозного вопроса в ту эпоху может служить деятельность Фронта (Движения, Комитета) 18 октября, члены которого 18 октября 2005 г. объявили голодовку в знак протеста против «ухудшения общего климата и условий осуществления основных прав и гражданских свобод в стране» [Déclaration du comité national de soutien à la grève de la faim pour les droits et libertés, 2005] и потребовали от правительства уважения свободы собраний, создания политических организаций, слова, прессы, распространения информации, а также освобождения всех политзаключенных [Ben Achour, 2005]. В движении приняли участие такие диаметрально противоположенные в идеологическом плане структуры, как Тунисская коммунистическая партия рабочих (ТКПР, ультралевая) и «ан-Нахда». Проблема участия исламистов в этой правозащитной кампании (всего в ее поддержку поставили свои подписи 113 виднейших общественно-политических деятелей страны), хотя и осознавалась в полной мере¹², существенной роли не сыграла, поскольку общая либеральная повестка дня была сочтена более важной, чем партикулярные споры. Таким образом, вопрос о светском или религиозном характере тунисской государственности был отложен в сторону.

Не казался значимым этот вопрос и в процессе самой революции, начавшейся 17 декабря 2010 г. и завершившейся (по крайней мере, в первом своем акте) 14 января 2011 г. свержением Бен Али. Если о требовании секуляризации режима не упоминает вообще никто из участников или очевидцев произошедших событий, то даже те редкие свидетели, которые говорят, что видели исламистские лозунги во время массовых манифестаций, подчеркивают и

¹² «Действительно, именно исламистское присутствие, ошибочно или нет, вызвало наиболее ожесточенные дебаты. По объективным причинам, связанным с наличием принципиально разных проектов общества и законными опасениями относительно характера общей деятельности, прежде всего, необходимо договориться о всей важности настоящего вопроса в ходе открытой и откровенной дискуссии» [Ben Achour, 2005].

их маргинальный характер, и то, что основная масса участников выступала резко против них, опасаясь не столько «похищения революции» исламистами, сколько ее дискредитации и внесения раскола в ряды протестующих в результате подмены основных требований – свержения власти, демократизации политической системы, социальной справедливости – требованиями на тот момент второстепенными [Кузнецов, 2011].

Проблема светскости/религиозности будущего режима вышла на первый план уже после революции, можно даже приблизительно указать этот момент: 30 января 2011 г., когда в страну из 20-летнего изгнания вернулся исторический лидер «ан-Нахды» Рашид Ганнуши. Если значительная часть общества встречала политика восторженными приветствиями, то другая его часть чувствовала в этом возвращении потенциальную опасность: на аэродроме его ждали не только объятия соратников, но и плакаты «Да отделению религии от государства!», «Нет экстремизму!», «Светский Тунис» (*laïque*), «Да исламу, нет исламистскому правительству!» [Agence Tunis Afrique Presse].

Однако никаких официальных заявлений партий или кого-либо из политических деятелей республики против исламистов тогда сделано не было, что, впрочем, вполне понятно – на тот момент любое выступление против возвращавшихся изгнанников было бы, вне всякого сомнения, расценено всеми как контрреволюционное, антидемократическое и антинародное. В результате к тому моменту, когда требование светскости (*laïcité*, *'альманийя*) было заявлено некоторыми политическими партиями, оно уже давно было оглашено и осмыслено определенными слоями общества.

Был ли тезис о светскости будущей политической системы, столь настойчиво утверждаемый, например, левоцентристским движением «ат-Тадждид», сумевшим именно на этой платформе объединить вокруг себя еще целый ряд других близких по духу политических партий в Демократический модернистский полюс, всего лишь использован этими силами для завоевания электората или же он изначально соответствовал их идеологии? Кажется, второе предположение более верно.

Во-первых, еще в период деятельности Фронта 18 октября некоторые левые организации отказались принимать участие в развернутой им кампании именно из-за присутствия там исламистов. В частности, среди них были упомянутое движение «ат-Тадждид» и Левая социалистическая партия (позже переименованная в Социалистическую партию) во главе с Мухаммедом Килани. Для обеих организаций утверждение лаицизма и жесткое противопоставление себя исламистам стало едва ли не основным маркером политической идентичности, позволившим им размежеваться

с в общем-то очень схожими с ними во всем остальном Демократической прогрессистской партией (ДПП) (люди потом говорили: «Они – как “ат-Тадждид”, но “ат-Тадждид” все же почище будет в плане морали – он не идет на сделки с исламистами» [Кузнецов, 2011]) и ТКПР, от которой собственно Левая социалистическая партия и откололась¹³.

Во-вторых, те политические силы, которые стали впоследствии главными поборниками светскости, в отличие от многих других, изначально имели вполне определенную социальную базу, пусть и довольно специфическую, и сам их демонстративный отказ от использования религиозно-политического дискурса на фоне четкого декларирования своих взглядов отвечал как раз воззрениям их верных сторонников, хотя и существенно ограничивал возможности для привлечения нового электората.

Вообще, если попытаться выстроить основные политические партии, заявившие о себе в стране после революции и прошедшие в Национальное учредительное собрание (НУС) на выборах 23 октября 2011 г., в некую линейку по признаку их отношения к религиозным вопросам, то картина получится довольно любопытная.

По результатам выборов в НУС получили места следующие партии: «ан-Нахда», Конгресс за республику, «ат-Такаттуль», ДПП, Демократический модернистский полюс, ТКПР, Народная петиция за свободу, справедливость и демократию («аль-Арида»)¹⁴, «Инициатива» («аль-Мубадара»), Народное движение, Движение демократов-социалистов, «Перспективы Туниса» («Афак Тунис») и Патриотический свободный союз.

Три партии, составившие правящую коалицию, в своих программных документах были довольно близки. Так, устав «ан-Нахды» начинался со слов: «Движение “ан-Нахда” – национальная политическая партия исламистского толка (*зу-ль-мурджа'ийа аль-исламийя*)» [Ан-низам аль-асасий ли-л-харакат ан-нахда], Конгресс за республику в своем основополагающем заявлении указывал на арабо-мусульманскую идентичность Туниса [Аль-байан ат-та'асисий ли-ль-му'тамар мин аджли-ль-джумхурийи, 2001], ему вторила и «ат-Такаттуль», правда, уточняя, что выступает за отделение религии от политики [Барнамидж ат-такаттуль фи 100 муктарах, 2011: 4].

Один из фаворитов предвыборной гонки – центристская ДПП в своих «120 предложениях» говорила о «современном видении ис-

¹³ Заметим, что формальный раскол ТКПР в 2005 г., по сути, стал итогом зрелого чуть ли не с 1980-х годов конфликта между М. Килани и Х. Хаммами, в котором проблема отношения к исламистам стала «последней каплей» [Кузнецов, 2014].

¹⁴ На момент выборов «аль-Арида» была не партией, а списком независимых кандидатов, юридическое оформление как партия она прошла позже.

лама», в котором традиция и вера стали бы источником совместного существования, а не средством подавления слабых, одной из гарантий заключения и поддержания нового общественного договора [Programme du parti democrate progressiste].

Левые партии представляли довольно широкий спектр подходов. Так, ТКПР в своей программе указала на необходимость отделить религию «от государства и от политики» [Mauri, 2011]. Электоральный блок Демократический модернистский полюс намеревался «защищать и развивать модернистские завоевания, включая Кодекс о личном статусе, и выдающиеся достижения арабо-мусульманской родины и тунисского реформистского движения», но тут же добавлял требование отделения религии от политики, «равно как и гарантии свободы совести и запрет на использование религиозных пространств для политической пропаганды» [Espace manager.com].

Народное движение, говоря об арабо-мусульманской идентичности, все же всегда подчеркивало свои насеристские юнионистские корни, некоторые его лидеры указывали на свою идеологическую близость к Муаммару Каддафи, а умеренно левое Движение демократов-социалистов, упоминая всю ту же арабо-мусульманскую идентичность, заявляло о необходимости исповедания традиционных ценностей [Аль-байян аль-интихабий ли-каима ад-димукратийин аль-иштиракийин аль му'тамар та-таси', 2011]. Тем самым эти политические силы на уровне уставных документов и программ оказывались ближе к правящей коалиции, чем к исторически и идеологически родственным им левым партиям.

Что касается условно правого спектра, то «Афак Тунис» заявляла о себе как о социально ориентированной либеральной партии, подчеркивая уважение демократических прав и свобод и отмечая уже не только арабо-мусульманскую, но и берберскую идентичность Туниса, одновременно напоминая о глубокой реформистской и модернистской традиции страны [Мисак хизб афак тунис, 2011: 2–4], тем самым сближаясь с Демократическим модернистским полюсом. Патриотический свободный союз, также стоящий на либеральных позициях, первой из исповедуемых ценностей называл идентичность: «Мы подтверждаем свою приверженность арабо-мусульманской идентичности нашей страны...»¹⁵.

¹⁵ Арабский и французский тексты партии существенно различаются. Во французском варианте говорится о «специфическом тунисском пути реализации» этой идентичности, недопустимости ее присваивания отдельными политическими силами, вообще о недопустимости инструментализации религии и о необходимости защищать ислам [Partistunisie.com]. В арабском тексте речь идет только о защите ислама, который является религией толерантной и чуждой всякого экстремизма и нетерпимости.

Наконец, «аль-Мубадара», или «Инициатива», позиционируя себя как необургибистскую силу, наследующую сверженной партии власти, указывала на защиту арабо-мусульманской идентичности страны как на одну из своих основных задач [Partistunisie.com].

Из относительно крупных партий, прошедших в НУС, необходимо упомянуть о воззрениях членов Народной петиции за свободу, справедливость и демократию, однако, насколько известно, никакого общего документа (программы, официального коммюнике, устава и т.п.) этой структурой до выборов оглашено не было, завоеванной же популярностью она была обязана, во-первых, крайне популистскому (иногда вовсе не религиозному, а иногда почти салафитскому) дискурсу, а во-вторых – наличию собственного спутникового канала у ее лидера Мухаммеда аль-Хашми Хамди.

Как можно заметить, ни одна из этих сил нигде не упоминала слова «светскость» – ни в арабском, ни во французском текстах. Максимум, о чем шла речь, – о «гражданской направленности», под которой в плане отношения государства к религии не совсем ясно, что имелось в виду. Точно так же очень осторожно они обходились и с понятием «исламизм» – только у «ан-Нахды» можно найти указание на ее приверженность традиции политического ислама, и то сделанное весьма аккуратно и максимально смягченное многочисленными ссылками на универсальные права и свободы¹⁶.

Однако деликатные формулировки, фигурирующие в официальных документах, не всегда и не в полной мере соответствовали реальным демаршам партийных деятелей и речам, произносимым ими на митингах, во время собраний сторонников и в прессе.

Если довольно жесткие (для Туниса) исламистские заявления лидеров и активистов «ан-Нахды», звучавшие из их уст в молельных залах, были всем хорошо известны, то речи представителей других сил привлекали к себе гораздо меньше внимания.

Между тем возникшие еще в эмиграции связи Конгресса за республику с «ан-Нахдой» только подтвердились, когда 30 января 2011 г. лидер Конгресса и будущий президент Монсеф Марзуки (получивший свой пост из рук «ан-Нахды») приехал встречать Рашида Ганнуши в аэропорт, а вторым лицом в Конгрессе (а затем и первым) стал Абдеррауф Аййади, известный своими симпатиями к исламистам. Настоящий шок в обществе вызвала его речь 17 января 2013 г., когда генсек Конгресса предложил привлечь джихадистов к службе в Министерстве обороны страны [Shems.fm, 2013].

Один из основателей «ат-Такаттуля» Абдельлатиф аль-Абид, ставший впоследствии министром среднего образования, в июне

¹⁶ Кстати, в предвыборной программе партии ее исламистская идентичность выражена еще мягче.

2011 г. так разъяснял позицию партии по религиозному вопросу: «Мы арабо-мусульмане, и никакой философии в этом нет. Мы не исламисты вроде тех, что живут в Иране или в Афганистане, ислам — часть нашей культуры, а религия — часть общественной жизни, и потому государство обязано ей заниматься». Кстати, «ан-Нахду», которая всего через несколько месяцев стала союзницей «ат-Такаттуля» по правительственной коалиции, тогда он характеризовал как «секту, а не партию» [Кузнецов, 2011].

Демократы-прогрессисты в частных интервью не скрывали, что партия принципиально отказалась от четкой идеологии в пользу политической практики и в принципе готова привлечь на свою сторону кого-нибудь из ярких умеренных религиозных лидеров для увеличения собственной популярности [Кузнецов, 2011].

Вместе с тем уже после выборов руководители некоторых партий начали заявлять о себе как о все более жестких противниках исламизма. Например, лидер ультралевого Народного движения Мухаммед Брахими стал одним из главных обличителей правительства «ан-Нахды», за что, по всей видимости, и был убит террористами 25 июня 2013 г. Близкий к нему идеологически Хамма Хаммами, харизматичный лидер ТКПР, в одной из своих речей 2011 г. заявлял откровенно: «Надо признать совершенную второстепенность религиозного вопроса и сосредоточиться на настоящих проблемах. Если вы придете к верующим людям и скажете, что вы светский, или же если вы создадите впечатление, что вы против религии, это будет черт-те что. Надо заниматься воспитанием, если не хочешь, чтобы победили исламисты» [Maugé, 2011]. И действительно, практика партии «ат-Тадждид» подтвердила правомерность этого предупреждения: основным вопросом, который задавали люди ее представителям, был «Что значит вы светские? Атеисты что ли?!»¹⁷.

Такое недопонимание, ставшее результатом отсутствия в тунисском политическом лексиконе понятия *laïcité* или арабского *'аль-манийя*, вносило немало сумятицы, при этом слово «исламизм» в глазах значительной части общества было скомпрометировано действиями радикальных исламистов в других странах. Фактически, пусть и несколько резким, но все же довольно справедливым будет утверждение, что виной разрастания проблемы религиозной идентичности в Тунисе был лингвистический тупик.

Если сравнить между собой документы любых двух партий (за исключением разве что «ан-Нахды» и ТКПР), то разница между ними будет просто минимальной, и официальные установки «ат-Тадждида» в плане отношения к религии очень близки позиции

¹⁷ По личным наблюдениям.

аффилированного с «ан-Нахдой» Конгресса за республику и почти идентичны принципам, провозглашаемым «ат-Такаттулем». Все они говорят об арабо-мусульманской идентичности Туниса, и никто не объясняет, что она должна означать в реальности. В итоге у наблюдателя, не погруженного в политическую рутину, складывается четкое ощущение, что все партии на одно лицо, и это еще более подрывает и без того невысокое доверие к ним.

Другим результатом такого расхождения «слова и дела» стал неизвестный казус «двойного дискурса». Обычно в нем обвиняют «ан-Нахду», представители которой говорят иностранцам и пишут в официальных бумагах одно, а своим сторонникам вещают нечто совершенно иное. Однако по факту с таким же успехом в «двойном дискурсе» (правда, более неловком) можно обвинить и лаицистов, в текстах которых идея светскости вообще не упоминается.

Учет реальных заявлений и действий позволяет не только обнаружить гораздо более значительную поляризацию политических сил, но и выявить обширное поле «неопределившихся» — в него попадают те партии, которые открыто или нет, но отказывались исповедовать какую-либо стройную идеологию. Фактически два полюса составляют, с одной стороны, исламисты и аффилированный с ними Конгресс за республику, а с другой — левые партии, причем степень их светскости оказывается прямо пропорциональной и степени их левизны.

Тот факт, что наиболее последовательными проводниками светскости оказались именно левые (а не либералы, например), очень существен. Полагаем, он связан со специфическим генезисом этих сил. В самом деле, партии, позиционирующие себя как наиболее светские (включая «ат-Тадждид» — центральную силу Демократического модернистского полюса)¹⁸, исторически были партиями левыми или ультралевыми. ТКПР, прямой наследницей которой является умеренная и интеллигентская «ат-Тадждид», на протяжении двух десятилетий (1963—1981) оставалась в подполье, многие ее активисты годами жили на нелегальном положении, скрываясь от полиции и властей. Наконец, Народное движение, заявившее о себе только после революции, на самом деле продолжает старую юнионистско-насеристскую традицию, и его лидеры, раньше состоявшие в других партиях, в большинстве своем пережили немало гонений.

Как бы ни эволюционировали взгляды руководства каждой из этих партий, все они по сути своей являются «партиями-орде-

¹⁸ К ним, естественно, можно добавить Социалистическую партию, представители которой в частных беседах вообще отрицают арабо-мусульманскую идентичность страны, настаивая на идентичности средиземноморской, в конечном счете, унаследованной от карфагенян.

нами», если пользоваться терминологией М. Дюверже [Дюверже, 2000], претендуя на нечто гораздо большее, чем победа на выборах и завоевание власти, — на формирование нового общества, тотальную организацию жизни своих сторонников. Иметь четкую позицию по каждому из актуальных вопросов жизнедеятельности общества, четко формулировать и отстаивать свою идеологию для этих партий не просто естественно, но и жизненно необходимо. В этом плане они оказываются наиболее близки к «ан-Нахде», которая именно потому и характеризуется многими как «секта, а не партия», поскольку последовательно реализует собственные представления о социальном устройстве.

Как показали два года, прошедшие после выборов 23 октября 2011 г., партии «орденского» типа, жестко определившие свои позиции по ключевому вопросу жизни общества, оказались значительно более жизнеспособными, чем масса невнятных сторонников «арабо-мусульманской идентичности без всякой философии». К февралю 2014 г. ситуация выглядела следующим образом. Количество мест «ан-Нахды» в НУС увеличилось — 91 депутат вместо изначальных 89. В Конгрессе за республику из 29 депутатов осталось 11, в «ат-Такаттуле» — 12 из 20, в Движении демократов-социалистов — 1 из 2, ДПП и «Афак Тунис» прекратили свое существование и, объединившись с одним независимым депутатом, образовали Республиканскую партию (у нее, правда, всего 8 мест, тогда как у ДПП было 16, а у «Афак Тунис» — 4), Демократический свободный союз, Народное движение и ТКПР сохранили единство рядов (1, 2 и 3 соответственно), а Демократический модернистский полюс, превратившийся в Демократический и социальный путь («аль-Масар»), даже усилился (7 вместо 5). Наконец, в Народной петиции за свободу, справедливость и демократию из 26 депутатов осталось всего 7. Единственной из партий, не имевшей четкой позиции по религиозному вопросу, но полностью сохранившей все свои места, оказалась «аль-Мубадара», что, вероятно, связано с ее специфической идентичностью наследницы свергнутого режима¹⁹.

Вместе с тем на руинах старых партий появились новые: уже упомянутая Республиканская партия (8 мест), Демократический альянс (10), «Нидаа Тунис» («Тунисский призыв») (7), «Вафа» («Верность») (7), «аль-Аман» («Безопасность») (1).

Расколы старых партий и формирование новых, как правило, не были связаны с вопросами идеологии. Так, Демократический

¹⁹ В этом анализе не упомянута левая Партия прогрессистской борьбы, получившая 1 депутатское кресло, но впоследствии отказавшаяся от него в силу приостановления политической активности.

альянс фактически откололся от ДПП в момент ее превращения в Республиканскую партию главным образом из-за несогласия с кадровыми решениями, в результате которых целый ряд руководящих постов заняли родственники президента ДПП Ахмеда Нежиба Шебби: «Вся партия работает только на лидера, а не на команду» [Кузнецов, 2013а]. Впрочем, многих раздражала и необыкновенная идеологическая гибкость как ДПП, так и образовавшейся Республиканской партии: ее лидерам потребовалась всего пара месяцев, чтобы из мечети, где они молились вместе с нахдистами, пересесть за стол переговоров с Хаммой Хаммами. Альянс, последовательно позиционируя себя как силу центристскую, занял позицию, благожелательную к исламистам: одно из руководящих мест в партии получил Мухаммед Гумани — яркий исламист-модернист левого толка, давным-давно состоявший в «ан-Нахде» и сыгравший значительную роль в истории ДПП.

«Аль-Аман», появившаяся в результате слияния нескольких небольших партий, также утверждая свою центристскую направленность, признавала существование арабо-мусульманской идентичности в стране, но предлагала заниматься ситуативным, а не стратегическим управлением и сосредоточиться на успешном завершении переходного периода [Babnet.net, 2012].

Наконец, основанная Абдаррауфом Айяди «Вафа» оказалась, как и ее лидер, силой, подчеркнуто тепло относившейся к исламистам.

Единственной из новых партий, позиционировавшей себя как противницу исламистов, а стало быть (видимо), светскую, была созданная Бежи Каидом ас-Себси «Нидаа Тунис», взявшая под контроль всего 7 депутатских голосов, но в реальности значительно более влиятельная. Уже к февралю 2013 г. ее повсеместно рассматривали как единственного конкурента «ан-Нахды», осенью того же года именно Каид ас-Себси и Рашид Ганнуши сопровождали президента страны в поездках за рубеж, чтобы продемонстрировать единство нации, а в феврале 2014 г. Каид ас-Себси считался самым популярным политиком страны.

Успех «Нидаа Тунис», как представляется, определялся целым рядом факторов: фигурой лидера, привлечением к деятельности партии бывших функционеров Демократического конституционного объединения (ДКО) — правящей партии в эпоху Бен Али, интеллектуалов и вообще старой элиты страны (так называемый «Клуб Ла Марса»²⁰) и наличием значительных финансовых средств (кажется, местный бизнес был рад поддержать силу, заявившую о себе как о противнице исламистов).

²⁰ Ла Марса — привилегированный пригород столицы.

Вспоминая про арабские и исламские корни Туниса, идеологи партии особенно подчеркивали давнюю национальную традицию реформистского движения [Nidaa Tounes, 2012b] и выделяли «свободу мысли и веры» как одну из основных ценностей [Nidaa Tounes, 2012a], но в целом предлагали сосредоточить внимание на вопросах социально-экономического развития страны.

Зимой 2013 г., буквально за неделю до убийства Шукри Бильаида [Кузнецов, 2013b], вместе с близкими по духу силами «Нидаа Тунис» образовала левоцентристскую коалицию «Союз за Тунис». Союз получился довольно любопытной структурой. На первый взгляд, он объединял силы совершенно разнонаправленные: центристскую бургибистскую «Нидаа Тунис», леволиберальный и популярный в интеллигентской среде «аль-Масар», леворадикальные Социалистическую партию и Партию патриотической и демократической работы, а также поначалу скорее право-, чем левоцентристскую Республиканскую партию. Поскольку лидеру «Союза за Тунис» Каиду ас-Себси 29 ноября 2013 г. исполнилось 87 лет, а других столь же ярких и авторитетных политиков в нем не было, казалось, выжить он не мог. И все же неготовность согласиться с исламизацией политического пространства и желание обрести национальный консенсус посредством диалога оказались важнее. Правда, эти два устремления иногда входили в противоречие друг с другом: если в феврале 2013 г. коалиция заняла жесткую антинахдистскую позицию (за счет чего отчасти и обрела популярность), то осенью того же года она, напротив, продемонстрировала готовность к сотрудничеству с «ан-Нахдой» и не исключала теоретической возможности создания коалиционного правительства.

Такая гибкость могла быть (и была) воспринята двояко: с одной стороны, как демонстрация приоритета интересов национального единства перед партийными амбициями, с другой — как проявление оппортунизма. Разделяя последнюю точку зрения (по крайней мере, внешне), Республиканская партия и покинула коалицию²¹.

Еще более жесткую антиисламистскую позицию занял образовавшийся тогда же ультралевый Народный фронт, в состав которого помимо ТКПР вошли еще 9 небольших партий коммунистической, панарабской и экологической ориентации. В своей политической платформе Народный фронт указал, что он выступает за отделение «религии от политики, гарантии свободы совести и отправления религиозных обрядов, борьбу со всеми формами политической инструментализации религии, молитвенных помещений, религиозных, образовательных и культурных организаций, учреж-

²¹ По другой версии, причиной стал отказ соратников от выдвижения Шебби на будущих выборах в качестве общего кандидата.

дений, занимающихся социальной работой, а также против их использования для нужд каких-либо фракций или партий» [Машру' аль-ардийя ас-сийасийя, 2012].

Таким образом, по истечении трех лет переходного периода можно констатировать как поляризацию тунисского политического пространства, так и консолидацию политических сил, оказавшихся на противоположных полюсах. При этом если причиной поляризации послужил религиозный вопрос, то основой для консолидации вокруг трех центров – «ан-Нахды» (коалиция Тройки и примкнувшие партии), «Нидаа Тунис» («Союз за Тунис») и ТКПР (Народный фронт) – стали отношение к оппонентам и степень радикализма. В этом плане не только на «светском полюсе», но и на полюсе исламистском наблюдается борьба умеренного и радикального течений, которые, правда, до сих пор институционально не разделены.

IV. Новое осмысление светскости в современном Тунисе

В небольшой брошюре «Руководящие принципы. Часть первая», изданной «Нидаа Тунис» в июле 2013 г., наличествует пространный раздел (он следует вторым в содержании) «Наши взгляды на религиозный вопрос». Текст этот составлен бывшим министром по делам религий (в правительстве Бежи Каида ас-Сибси) Ларусси Мизури и начинается со слов: «Мы согласны с утверждением, что религиозный фактор является одной из важнейших детерминант национального характера, одной из основ идентичности и условием исторического процесса» [Харака Нидаа Тунис, 2013: 17–21]. Далее в брошюре очень подробно расписаны основные принципы и программные установки партии в сфере религиозной политики, в частности провозглашена необходимость углубления «просвещенного и умеренного религиозного образования ради восстановления национальной веры, построения справедливого общества и поддержания устоявшихся в нем духовных основ» [Харака Нидаа Тунис, 2013: 17–21].

Данный текст приводит в недоумение, которое становится еще сильнее, когда выясняется, что это лишь часть гораздо большего документа, находящегося в стадии разработки. Как можно объяснить, что «Нидаа Тунис», партия, понимаемая и характеризующаяся не только автором этой статьи, но и множеством своих сторонников и недругов как наиболее значительная светская сила страны, предлагающая реалистическую (в отличие от Народного фронта) альтернативу исламистскому проекту, столь подробно прописывает в своем программном документе страте-

гию религиозной политики? О каком лаицизме после этого вообще может идти речь?

По последнему вопросу мнения расходятся даже внутри «Нидаа Тунис». Если сам Ларусси Мизури говорит: «Лаицизма в Тунисе не существует. Есть сочетание аутентичности и модернизма, есть ислам, открытый иным цивилизациям» [Кузнецов, 2014], то его сподвижник по партии, известный политолог и специалист по политическому исламу Хаммади Редисси замечает, что все, кто противостоит исламистам, – лаицисты, однако «проблема заключается в том, что никакого позитивного содержания понятия “лаицизм” у нас нет – есть только апофатическое определение по отношению к исламистам, слово, заимствованное из непригодного здесь французского опыта» [Кузнецов, 2014].

Пожалуй, разработку представленной стратегии можно рассматривать (вопреки мнению самого ее автора) как раз как шаг в сторону конструирования национальной тунисской светскости. Она, конечно, очень специфична, и на первый взгляд даже кажется, что она кардинально сближает «Нидаа Тунис» с их основным оппонентом – исламистской «ан-Нахдой», которая, выходя, тоже может быть названа светской партией. В конце концов, в программе «ан-Нахды» сказано почти то же, что и в приведенном тексте [Барнамидж харакат ан-Нахда. Мин аджли Тунис ал-хуррийа, ал-'адала ва-т-танмийа, 2011: 9].

Таким образом, вопрос заключается в том, можно ли говорить о сущностном совпадении религиозных позиций «ан-Нахды» и «Нидаа Тунис». Если ответить на него положительно, то обе партии с одинаковым успехом можно считать и исламистскими, и светскими. Следующим шагом должно стать признание того, что сами категории «исламизм» и «светскость» (лаицизм), по сути, сегодня неприменимы и остаются лишь наследием прошлого, превратившимся в симулякр, который маскирует совершенно иные линии раскола, например противостояние между старой («Нидаа Тунис») и новой («ан-Нахда») элитами, по-своему инструментализирующими религиозно-светскую проблематику.

Отчасти это действительно так: принципиально разный характер руководства и социальных баз двух партий хорошо известен, однако абсолютизация этого вывода уводит в конспирологические дебри, почвой для которых должен служить тезис о тотальном заговоре элит в современном Тунисе. Главным же контраргументом остается то, что существование двух таких различных проектов общества признается как реальность и той, и другой стороной, причем на всех уровнях: «Все партии одинаковые только на уровне слоганов», – утверждает Абдельфаттах Муру [Кузнецов, 2014].

Может быть, дело в неправильном определении сущности позиций. Действительно, ранее мы исходили из того, что центральной мыслью обоих текстов является утверждение о динамичном, открытом модерности исламе, а все остальное — просто практическое следствие из этого общего тезиса, и в прикладном плане концепции двух организаций довольно близки. Однако сам этот тезис аргументируется партиями совершенно по-разному, и именно в этой разнице выявляются светскость одних и исламизм других.

Для «ан-Нахды» главное — это то, что ислам «вмещает в себя все полезное и к нему призывает». Открытость и динамизм — черты, фундаментально присущие исламу, он «задает общие принципы экономики и политики», оставляя вопросы их конкретной реализации на усмотрение человека [Кузнецов, 2014]. «Нидаа Тунис» утверждает, что «религиозный фактор является одной из важнейших детерминант национального характера, одной из основ идентичности и условием исторического процесса», т.е. это пусть и важный, но только один из факторов и общественного развития, и политической жизни. Следовательно, возможное совпадение прикладной интерпретации религии вовсе не мешает одной партии оставаться в сердцевине своей исламистской (потому что политическое действие для нее является следствием религиозного убеждения), а другой — светской. Это же позволяет обеим партиям сохранять относительное единство рядов, невзирая на существенные расхождения во взглядах между их членами. И «ан-Нахда», и «Нидаа Тунис» сегодня представляются очень «растянутыми» в идеологическом плане партиями, объединяющими деятелей чрезвычайно умеренных с едва ли не радикалами.

Наконец, говоря о проблеме светскости в Тунисе, следует остановиться на позиции еще одной партии — «аль-Масар». Во-первых, из всех умеренных партий она всегда была наиболее твердой в этом вопросе, а во-вторых, несмотря на свою малочисленность и близость к «Нидаа Тунис», всегда сохраняла собственный облик.

В 2014 г. один из активистов «аль-Масар», синдикалист и декан экономического факультета Университета Джендубы Баккар Гериб выпустил небольшую книгу «За восстановление тунисских левых» («Pour une refondation de la gauche tunisienne»). Важность ее обусловливается не только произведенным резонансом (по крайней мере, в самой партии книгу сразу после ее выхода обсуждали очень оживленно), но и тем, что она во многом суммирует те дискуссии, которые долгое время вели тунисские интеллектуалы. Примерно четверть текста посвящена проблеме идентичности левых сил и их отношению к религии.

Проанализировав понимание религиозного феномена основоположниками левой мысли (прежде всего, тезис К. Маркса «рели-

гия — это опиум народа» (*Opium des Volkes*)), рассмотрев проблему принципиальной совместимости левых идей с исламом и постулировав необходимость бороться с архаизирующей идеологией исламизма, автор поставил ключевые вопросы: «Таким образом, ясно, что битву за эмансипацию левых на социальном и культурном уровнях можно вести в лоне исламской цивилизации, обращаясь к ее наследию и базируясь на ее собственных основаниях. На этом уровне встанет вопрос фундаментального характера: стоит ли укоренять левый дискурс о социальной реформе на модернистском основании? Или его лучше базировать на некоей адаптации к местным условиям? Настаивать ли на универсальном характере ценностей свободы и равенства, принесенных модерном, которые сами по себе являются самодостаточными и могут быть привлекательными? Или же стоит разыгрывать карту модернистского прочтения религиозного наследия? Надо ли говорить с обществом извне, подчеркивая универсальный характер модернистской революции? Или же лучше вести с ним диалог изнутри, обращаясь к поиску в его собственной культуре, а точнее, в религии элементов, которые ему помогут вновь обрести ценности модерна?» [Gherib, 2014: 62–63].

Рассмотрев туниССкую традицию модернистской мысли, Б. Гериб пришел к выводу, что у левых нет иной возможности, кроме как выбрать второй из предложенных путей: «Речь не идет о “маскировке”, как не замедлят интерпретировать это советчики и друзья-пуритане. Речь идет о том, чтобы принять к сведению определенный психологический контекст, в котором левые предлагают свои реформы и обеспечат им наибольшие шансы на успех» [Gherib, 2014: 81].

Фактически последнее утверждение полностью объясняет сущность позиции не только «аль-Масар», но и всех сил, оппозиционных исламистам, и мотивацию появления приведенного ранее текста «Нидаа Тунис». Оправдания, отсылающие к «психологическому контексту», выглядят довольно слабо и явно маскируют своеобразный «двойной дискурс» (зеркально отражающий «двойной дискурс» исламистов). Вместе с тем смягчение позиции, вызванное такой мимикрией, делает эти партии привлекательными для людей, сочувствующих национальному религиозному наследию.

Возникает вопрос: насколько описанная своеобразная туниССкая модель светскости соотносится с западной практикой?

Понятно, что светскость «Нидаа Тунис» или «аль-Масар» принципиально отличается от соответствующего европейского феномена — по сути, основой ее является идея о вторичности религиозной традиции по отношению к государственной, или, иными словами, о политическом детерминизме религиозной жизни. Та-

кое понимание возвращает нас к началу — оно в полной мере соответствует той традиции религиозно-политических отношений, которая всегда существовала в арабо-мусульманском мире и была описана во второй части этой статьи.

Вместе с тем, если сравнивать тунисскую светскость с вариантами, получившими распространение на Западе, пожалуй, наиболее близкой в практическом смысле к описанной окажется не французская *laïcité*, а англосаксонская модель секуляризма, не отрицающая возможности ссылаться на религиозные ценности в публичном дискурсе. При этом из англосаксонских, по всей видимости, самый схожий с тунисским будет не американский, а британский опыт, основанный на идее национальной церкви и в практическом плане довольно близкий к французскому галликанизму, которому в свое время и была противопоставлена *laïcité*. В результате получается, что тунисская модель светскости, будучи возвращенной на французском лаицистском опыте и воспринимая значительной частью своих адептов именно как национальная форма лаицизма, с собственно французской точки зрения не только им не является, но и должна быть ему противопоставлена. Это если рассматривать лаицизм и светскость вообще как конкретные общественно-политические и правовые практики. Однако возможен и другой, более тонкий подход, о котором речь шла в начале статьи.

Как уже было отмечено, становление общественно-политической светскости произошло в результате торжества модернистского проекта, основанного на картезианстве, идеях Просвещения и либерализма. Светскость в любом из своих вариантов предполагает замещение религиозных оснований общественного взаимодействия основаниями либеральными, берущими начало в признании «естественных прав» и свободного человеческого разума. Не столь важно сейчас, правы ли последователи «теории справедливости» Дж. Роулза или же сторонники идеи мифологической обоснованности либерализма, высказанной М. Канован [Canovan, 1990]: каковы бы ни были предпосылки становления либерализма и секуляризма, их основа — это признание возможности свободного беспредпосылочного (относительно) познания истины индивидом. *Laïcité* выражает этот подход в наиболее радикальной степени. Французский историк Клод Николе отмечает: «А-религиозное и антиклерикальное государство может быть, в свою очередь, догматическим и тоталитарным, и в таком случае оно не является светским (*laïque*), [поскольку] претендует на то, чтобы управлять умами, опираясь не на свободу как таковую, а как-то иначе». Во избежание этого отклонения «светскость (*laïcité*) должна проникать в умы и вычищать догматизм из каждого сердца путем постоянной дисциплины» [цит. по: *Vaubérot*, 2012: 148–149].

Если понимать laïcité именно так, то религиозная концепция, предлагаемая «Нидаа Тунис» и тунисскими левыми, является ее высшим проявлением, поскольку полагает индивидуалистический рациональный разум и свободу высшими исламскими ценностями. Кроме того, при таком понимании лаицизма представленная тунисская концепция оказывается более лаицистской, чем современная французская практика, в которой laïcité приобретает черты нового догматизма, о чем свидетельствуют деятельность Национального фронта и политический дискурс М. Ле Пен, апеллирующей к принципу laïcité в своей исламофобии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. ал-Маварди. Ал-Ахкам ас-султанийа [Властные установления]. Каир; Дамаск; Амман: Ал-мактаб ал-исламий, 1996. (На араб. яз.).
2. Аль-байан ат-та'асисий ли-ль-мутама мар мин аджли-ль-джумхурийи [Учредительное заявление Конгресса за республику]. 2001. Доступ: <http://mottamar.net/le-parti/declaration-constitutiv> (дата обращения: 11.03.2014). (На араб. яз.).
3. Аль-байан аль-интихабий ли-каима ад-димукратийин аль-иштиракийин. Аль-му'тамар ат-гаси' [Предвыборное заявление списка демократов-социалистов. Девятый конгресс]. 2011. Доступ: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=275943652430640&set=a.194447773913562.51898.194423557249317&type=1&theater> (дата обращения: 02.03.2014). (На араб. яз.).
4. Ан-низам аль-асасий ли-л-харакат ан-нахда [Устав движения «ан-Нахда»]. Доступ: <http://www.ennahdha.tn/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%AA%D9%86%D9%82%D9%8A%D8%AD%D9%87-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B3%D8%B9> (дата обращения: 25.02.2014). (На араб. яз.).
5. Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. 2011. № 3. Доступ: http://www.intelros.ru/pdf/logos/03_2011/03.pdf (дата обращения: 10.03.2014).
6. Афляк М. Ал-ба'ас ва-т-турас [Возрождение и наследие]. Багдад: Дар ал-хурийа, 1976. (На араб. яз.).
7. Барнамидж ат-такаттуль фи 100 муктарях [Программа «ат-Такаттуля» в 100 предложениях]. 2011. Доступ: http://www.ettakatol.org/programme/Prog_ag/ (дата обращения: 01.03.2014). (На араб. яз.).
8. Барнамидж харакат ан-Нахда. Мин аджли Тунис ал-хуррийа, ал-'адала ва-т-танмийа [Программа движения «ан-Нахда». Свобода, справедливость и развитие ради Туниса]. [Б.м.], сентябрь 2011. (На араб. яз.).

9. Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? / Отв. ред. В.В. Наумкин, В.В. Попов, В.А. Кузнецов; ИВ РАН; факультет мировой политики и ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. М.: ИВ РАН, 2012.
10. Видясова М.Ф., Гасанбекова Т.И. Двуликий Янус умеренного исламизма. Послереволюционная политическая борьба в Тунисе и Египте. М., 2013.
11. Дюверже М. Политические партии. М., 2000.
12. Закария Ф. Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами. М.: Ладомир, 2004.
13. Игнатенко А.А. В истории ислама государство было светским, секулярным // Viperson.ru. 14.09.2007 г. Доступ: <http://viperson.ru/prnt.php?prnt=1&ID=371775> (дата обращения: 07.03.2014).
14. Имара М. Ал-ислам ва-с-султа ад-динийа [Ислам и религиозная власть]. Бейрут: Ал-му'ассаса ал-'арабийя, 1980. (На араб. яз.).
15. Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2007.
16. Кузнецов В.А. Материалы личного архива автора. 2011.
17. Кузнецов В.А. Материалы личного архива автора. 2013а.
18. Кузнецов В.А. Материалы личного архива автора. 2014.
19. Кузнецов В.А. Немного крови в мутной воде // Россия в глобальной политике. 23.05.2013b. Доступ: <http://globalaffairs.ru/global-processes/Nemnogo-krovi-v-mutnoi-vode-15979> (дата обращения: 02.07.2014).
20. Ланда Р.Г. Фархат Аббас // Вопросы истории. 2004. № 9. С. 58–82.
21. Машру' аль-ардийя ас-сийасийя [Первичный политический проект]. 2012. Доступ: <http://front-populaire.org/?p=33> (дата обращения: 02.07.2014). (На араб. яз.).
22. Мисак хизб афак тунис [Курс партии «Перспективы Туниса»]. 2011. Доступ: http://www.afektounes.tn/manifeste_afek.pdf (дата обращения: 05.03.2014). (На араб. яз.).
23. Павлов О.В. Причины альянса Запада и радикального ислама // Ближний Восток, Арабское пробуждение и Россия: что дальше? / Отв. ред. В.В. Наумкин, В.В. Попов, В.А. Кузнецов; ИВ РАН; факультет мировой политики и ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. М.: ИВ РАН, 2012. С. 131–137.
24. Ражбадинов М.З. Анатомия египетской революции – 2011. М.: ИВ РАН, 2013.
25. Рясов А. Политическая концепция М. Каддафи в спектре «левых взглядов». М.: ИВ РАН, 2008.
26. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006.
27. Фарес В. Революция грядет: борьба за свободу на Ближнем Востоке. М.: Коммерсант; Эксмо, 2012.
28. Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011.
29. Хакимов Р. Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ, 2010.

30. Харака Нидаа Тунис. Нусус Тауджихийа. Ал-джуз' ал-аввал [Движение «Нидаа Тунис». Руководящие принципы. Часть первая]. Тунис, 2013. (На араб. яз.).

31. Agence Tunis Afrique Presse. Retour en Tunisie de Rached Ghanouchi, chef du mouvement «Ennahda». Available at: http://www.tap.info.tn/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=31660&Itemid=43 (accessed: 15.03.2014).

32. Assamblée Nationale. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État. Available at: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#loi> (accessed: 15.03.2014).

33. Babnet.net. Tunisie: Création d'un nouveau parti «Al Aman». 2012. Available at: <http://www.babnet.net/cadredetail-47248.asp> (accessed: 15.03.2014).

34. Baroin F. Pour une nouvelle laïcité // *Voltaire.net*. 2003. Available at <http://www.voltairenet.org/rubrique506.html?lang=fr> (accessed: 15.03.2014).

35. Baubérot J. La laïcité falsifié. P.: Editions La Découverte, 2012.

36. Ben Achour S. Extraits du rapport final de la commission nationale de soutien à la grève de la faim pour les droits et libertés // *Recherches internationales*. 2005. Available at: <http://www.recherches-internationales.fr/RI77/RI77-sana-benachour.pdf> (accessed: 15.03.2014).

37. Buruma I., Margalit A. Occidentalism: The West in the eyes of its enemies. N.Y.: The Penguin Press, 2004.

38. Canovan M. On being economical with the truth: Some liberal reflections // *Political Studies*. 1990. Vol. 38. P. 5–19.

39. CNN. Libyan leader's embrace of Sharia raises eyebrows. October 26, 2011. Available at: <http://edition.cnn.com/2011/10/26/world/africa/libya-sharia/> (accessed: 15.03.2014).

40. Déclaration du comité national de soutien à la grève de la faim pour les droits et libertés. 2005. Available at: http://tunisiedemocratique.blogspot.com/2005_10_23_archive.html (accessed: 27.01.2014).

41. Espacemanager.com. Tunisie: Les 13 principes du Pôle démocratique moderniste. Available at: <http://www.espacemanager.com/politique/tunisie-les-13-principes-du-pole-democratique-moderniste.html> (accessed: 15.03.2014).

42. Ferjani M-Ch. Islamism, Laïcité et Droits Humains. Tunis: Amal Editions, 2012.

43. Gherib B. Pour une refondation de la gauche tunisienne. Tunis: Diwen Edition, 2014.

44. Guedère M. Le printemps islamiste. Démocratie et charia. P.: Ellipses, 2012.

45. Hajji L. Bourguiba et Islam. Le politique et le religieux. Tunis, 2011.

46. Luizard P.-J. Laïcités autoritaires en terres d'islam. P.: Fayard, 2008.

47. Machelon J.-P. Les relations des cultes avec les pouvoirs publics // *La documentation Française*. 2012. Available at: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/064000727/0000.pdf> (accessed: 15.03.2014).

48. Markay L. Libyan draft constitution: Sharia is 'Principal Source of Legislation' // *The Foundry.com*. August 22, 2011. Available at: <http://blog.heritage.org/2011/08/22/libyan-draft-constitution-sharia-is-principal-source-of-legislation/> (accessed: 15.03.2014).

49. Mauri N. Le programme du PCOT // Canempehepasnicolas.over-blog.com. 2011. Available at: <http://canempehepasnicolas.over-blog.com/article-tunisie-le-programme-du-pcot-pour-les-elections-du-23-octobre-85095009.html> (accessed: 15.03.2014).
50. Nasr V. The rise of Islamic capitalism. N.Y.: Free-Press, 2009.
51. Nidaa Tounes. Nos principes. 2012a. Available at: <http://www.nidaatounes.org/findex.php?inc=detail&a=849> (accessed: 15.03.2014).
52. Nidaa Tounes. Nos racines. 2012b. Available at: <http://www.nidaatounes.org/findex.php?inc=detail&a=850> (accessed: 15.03.2014).
53. The origins of Arab nationalism / Ed. by R. Khalidi. Columbia University Press, 1991.
54. Partistunie.com. L'Initiative. Programme. Available at: <http://www.partistunie.com/fr/li-programme.html> (accessed: 15.03.2014).
55. Programme du parti democate progressiste. 120 propositions pour une Tunisie juste et prospère. Available at: <http://www.pdp.tn/web/pdfs/Programme%20120%20Propositions%20PDP.pdf> (accessed: 15.03.2014).
56. Qutb S. Jalons sur la route de l'islame. P.: L'imprimerie de Carthage, 1968.
57. Rossinot A.M. La laïcité dans les services publics. September 13, 2006. Available at: http://v1.grandesvilles.org/IMG/pdf_Rapport_Rossinot_la_laicite_dans_les_services_publics.pdf (accessed: 15.03.2014).
58. Shems.fm. Abderraouf Ayadi pour l'intégration des jihadistes au sein du ministère de la Défense! 2013. Available at: <http://www.shemsfm.net/fr/actualite/abderraouf-ayadi-pour-l-integration-des-jihadistes-au-sein-du-ministere-de-la-defense?id=35145> (accessed: 15.03.2014).
59. Sowers J.L., Toensing C.J. The journey to Tahrir. Revolution, protest, and social change in Egypt, 1999–2011. L.: Verso, 2012.
60. Stasi B. Rapport au president de la Republique // La documentation Francaise. December 11, 2003. Available at: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725/0000.pdf> (accessed: 15.03.2014).

V.A. Kuznetsov

**SECULARISM IN THE CONTEXT OF ARAB AWAKENING:
TUNISIAN VERSION**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
12 Rozhdestvenka st., Moscow, 107031*

*Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991*

One of the most controversial subjects in contemporary international relations studies is a religious factor. This issue took on new significance in the light of the Arab Awakening. The paper presents a novel view on the relationship between spiritual and temporal authorities in Arab countries and an attempt to abandon traditional westernized assessments of Islamic laicity

and Islamic religiosity. For that purpose the author turns to the analysis of political-religious situation in contemporary Tunisia – the only country of the Arab Awakening where democratic transition continues, making the Islamists and the secularists to maintain a dialogue and refine their political views. On the basis of fieldwork in Tunisia the author searches for the answers to pivotal questions on the essence of contemporary Islamic secularism, political goals of its adherents, and their abilities to counter the Islamists.

Keywords: Tunisia, Arab Awakening, laicity, Islamism, secularism, identity, Habib Bourguiba.

About the author: *Vasilii A. Kuznetsov* – PhD (History), Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Associate Professor at the Chair of Regional Issues of World Politics, School of World Politics, Lomonosov Moscow State University (e-mail: vasiakuznets@yandex.ru).

REFERENCES

1. al-Mawardi. 1996. *Al-Ahkam al-sultaniyya* [The ordinances of government]. Al-Qahira, Dimashk, Amman, Al-maktab al-islamiy. (In Arab.).
2. *Al-bayan al-ta'assisi li-l-mu'tamar min ajli-l-jumhuriyi* [The constituent Statement of the Congress for Republic]. 2001. Available at: <http://mottamar.net/le-parti/declaration-constitutiv> (accessed: 11.03.2014). (In Arab.).
3. *Al-bayan al-intikhabi li-qa'imat al-dimokratiyyin al-ishtiriakiyyin. Al-mu'tamar al-tasi'* [Pre-election statement of the List of the Socialist Democrats. Ninth Congress]. 2011. Available at: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=275943652430640&set=a.194447773913562.51898.194423557249317&type=1&theater> (accessed: 02.03.2014). (In Arab.).
4. *Al-nizham al-asasi li-l-harakat al-nahdha* [The Statute of the Movement Ennahda]. Available at: <http://www.ennahdha.tn/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%AA%D9%86%D9%82%D9%8A%D8%AD%D9%87-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B3%D8%B9> (accessed: 25.02.2014). (In Arab.).
5. Asad T. 2011. Chto mogla by predstavlyat' soboi antropologiya sekulyarizma? [Anthropology of secularism: what could it look like?]. *Logos*, no. 3. Available at: http://www.intelros.ru/pdf/logos/03_2011/03.pdf (accessed: 10.03.2014). (In Russ.).
6. Aflak M. 1976. *Al-ba'ath wa-l-turath* [The Renaissance and the heritage]. Baghdad, Dar al-huriyya. (In Arab.).
7. *Barnamij al-takattul fi 100 muqtarah* [The program of Ettakatol in 100 proposals]. 2011. Available at: http://www.ettakatol.org/programme/Prog_ar/ (accessed: 01.03.2014). (In Arab.).
8. *Barnamij harakat al-nahdha. Min ajli tunis al-huriyya, al-'adala wa-l-tamniya* [The Program of the Movement Ennahda. Freedom, Justice, and Development for Tunisia]. 2011. (In Arab.).

9. Naumkin V.V., Popov V.V., Kuznetsov V.A. (eds.). 2012. *Blizhniy Vostok, Arabskoe probuzhdenie i Rossiya: chto dal'she?* [Middle East, Arab Revival, and Russia. What comes next?]. Moscow, IV RAN Publ. (In Russ.).
10. Vidyasova M.F., Gasanbekova T.I. 2013. *Dvulikii Yanus umerennogo islamizma. Poslerevoljutsionnaya politicheskaya bor'ba v Tunise i Egipte* [The two-faced Janus of moderate Islamism. Post-revolutionary political struggle in Tunisia and Egypt]. Moscow. (In Russ.).
11. Duverger M. 1951. *Les partis politiques*. Paris, Colin. [Russ. ed.: Dyuverzhe M. 2000. *Politicheskie partii*. Moscow].
12. Zakaria F. 2003. *The future of freedom: Illiberal democracy at home and abroad*. New York, W.W. Norton & Co. [Russ. ed.: Zakariya F. 2004. *Budushchee svobod: neoliberal'naya demokratiya v SShA i za ikh predelami*. Moscow, Ladomir Publ.].
13. Ignatenko A.A. 2007. V istorii islama gosudarstvo bylo svetskim, sekulyarnym [In the history of Islam the state was secular]. *Viperson.ru*. September 14. Available at: <http://viperson.ru/prnt.php?prnt=1&ID=371775> (accessed: 07.03.2014). (In Russ.).
14. 'Imara M. 1980. *Al-islam wa-l-sulta al-diniyya* [Islam and religious power]. Beirut. (In Arab.).
15. Kozhev A. 2007. *Ponyatie vlasti* [The notion of power]. Moscow, Praksis Publ. (In Russ.).
16. Kuznetsov V.A. 2011. *Materialy lichnogo arkhiva avtora* [Author's personal archive]. (In Russ.).
17. Kuznetsov V.A. 2013a. *Materialy lichnogo arkhiva avtora* [Author's personal archive]. (In Russ.).
18. Kuznetsov V.A. 2014. *Materialy lichnogo arkhiva avtora* [Author's personal archive]. (In Russ.).
19. Kuznetsov V.A. 2013b. Nemnogo krovi v mutnoi vode [A little blood in troubled water]. *Rossiya v global'noi politike*. Available at: <http://globalaffairs.ru/global-processes/Nemnogo-krovi-v-mutnoi-vode-15979> (accessed: 02.07.2014). (In Russ.).
20. Landa R.G. 2004. Farkhat Abbas [Ferhat Abbas]. *Voprosy istorii*, no. 9, pp. 58–82. (In Russ.).
21. *Mashru' al-ardhiya al-siyyasiya* [Primary political project]. 2012. Available at: <http://front-populaire.org/?p=33> (accessed: 02.07.2014). (In Arab.).
22. *Misaq hizb Afak Tunis* [Course of the Party 'The Prospects of Tunisia']. 2011. Available at: http://www.afektounes.tn/manifeste_afek.pdf (accessed: 05.03.2014). (In Arab.).
23. Pavlov O.V. 2012. Prichiny al'yansa Zapada i radikal'nogo islama [The causes of the alliance between the West and radical Islam]. In Naumkin V.V., Popov V.V., Kuznetsov V.A. (eds.). *Blizhniy Vostok, Arabskoe probuzhdenie i Rossiya: chto dal'she?* [Middle East, Arab Revival and Russia. What comes next?]. Moscow, IV RAN Publ., pp. 131–137. (In Russ.).
24. Razhbadinov M.Z. 2013. *Anatomiya egipetskoj revolyutsii – 2011* [The anatomy of the Egyptian revolution – 2011]. Moscow, IV RAN Publ. (In Russ.).
25. Ryasov A. 2008. *Politicheskaya kontseptsiya M. Kaddafi v spektre «levykh vzglyadov»* [M. Gaddafi's political concept in the spectrum of left-wing political views]. Moscow, IV RAN Publ. (In Russ.).

26. Said E. 2006. *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka* [Orientalism. Western concepts of the East]. St. Petersburg, Russkii Mir Publ. (In Russ.).
27. Phares W. 2010. *The coming revolution: Struggle for freedom in the Middle East*. New York, Threshold Editions. [Russ. ed.: Fares V. 2012. *Revolutsiya gryadet: bor'ba za svobodu na Blizhnem Vostoke*. Moscow, Kommersant Publ., Eksmo Publ.].
28. Habermas J. 2008. Religion and the public sphere. In Habermas J. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge, UK, Polity Press. [Russ. ed.: Habermas Yu. 2011. *Mezhdunaruralizmom i religiei. Filosofskie stat'i*. Moscow, Ves' mir Publ.].
29. Khakimov R. 2010. *Dzhadidizm (reformirovannyi islam)* [Jadidism (Reformed Islam)]. Kazan'. (In Russ.).
30. *Harakat Nidaa Tunis. Nusus tawjihyya. Al-juz' al-awwal* [Movement Nidaa Tunis. The Guidelines. Part one]. 2013. Tunis. (In Arab.).
31. Agence Tunis Afrique Presse. *Retour en Tunisie de Rached Ghanouchi, chef du mouvement «Ennahda»*. Available at: http://www.tap.info.tn/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=31660&Itemid=43 (accessed: 15.03.2014).
32. Assamblée Nationale. *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*. Available at: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#loi> (accessed: 15.03.2014).
33. Babnet.net. 2012. *Tunisie: Création d'un nouveau parti «Al Aman»*. Available at: <http://www.babnet.net/cadredetail-47248.asp> (accessed: 15.03.2014).
34. Baroin F. 2003. Pour une nouvelle laïcité. *Voltaire.net*. Available at: <http://www.voltairenet.org/rubrique506.html?lang=fr> (accessed: 15.03.2014).
35. Baubérot J. 2012. *La laïcité falsifiée*. Paris: Editions La Découverte.
36. Ben Achour S. 2005. Extraits du rapport final de la commission nationale de soutien à la grève de la faim pour les droits et libertés. *Recherches internationales*. Available at: <http://www.recherches-internationales.fr/RI77/RI77-sana-benachour.pdf> (accessed: 15.03.2014).
37. Buruma I., Margalit A. 2004. *Occidentalism: The West in the eyes of its enemies*. New York, The Penguin Press.
38. Canovan M. 1990. On being economical with the truth: Some liberal reflections. *Political Studies*, vol. 38, pp. 5–19.
39. CNN. 2011. *Libyan leader's embrace of Sharia raises eyebrows*. Available at: <http://edition.cnn.com/2011/10/26/world/africa/libya-sharia/> (accessed: 15.03.2014).
40. *Déclaration du comité national de soutien à la grève de la faim pour les droits et libertés*. 2005. Available at: http://tunisiedemocratique.blogspot.com/2005_10_23_archive.html (accessed: 27.01.2014).
41. Espacemanager.com. *Tunisie: Les 13 principes du Pôle démocratique moderniste*. Available at: <http://www.espacemanager.com/politique/tunisie-les-13-principes-du-pole-democratique-moderniste.html> (accessed: 15.03.2014).
42. Ferjani M-Ch. 2012. *Islamism, Laïcité et Droits Humains*. Tunis, Amal Editions.
43. Gherib B. 2014. *Pour une refondation de la gauche tunisienne*. Tunis, Diwen Edition.

44. Guedère M. 2012. *Le printemps islamiste. Démocratie et charia*. Paris, Ellipses.
45. Hajji L. 2011. *Bourguiba et Islam. Le politique et le religieux*. Tunis.
46. Luizard P.-J. 2008. *Laïcités autoritaires en terres d'islam*. Paris, Fayard.
47. Machelon J.-P. 2012. Les relations des cultes avec les pouvoirs publics. *La documentation Française*. Available at: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/064000727/0000.pdf> (accessed: 15.03.2014).
48. Markay L. 2011. Libyan draft constitution: Sharia is 'Principal Source of Legislation'. *The Foundry.com*. August 22. Available at: <http://blog.heritage.org/2011/08/22/libyan-draft-constitution-sharia-is-principal-source-of-legislation/> (accessed: 15.03.2014).
49. Mauri N. 2011. Le programme du PCOT. *Canempehepasnicolas.over-blog.com*. Available at: <http://canempehepasnicolas.over-blog.com/article-tunisie-le-programme-du-pcot-pour-les-elections-du-23-octobre-85095009.html> (accessed: 15.03.2014).
50. Nasr V. 2009. *The rise of Islamic capitalism*. New York, Free-Press.
51. Nidaa Tounes. 2012a. *Nos principes*. Available at: <http://www.nidaatounes.org/findex.php?inc=detail&a=849> (accessed: 15.03.2014).
52. Nidaa Tounes. 2012b. *Nos racines*. Available at: <http://www.nidaatounes.org/findex.php?inc=detail&a=850> (accessed: 15.03.2014).
53. Khalidi R. (ed.) 1991. *The origins of Arab nationalism*. Columbia University Press.
54. Partistunisie.com. *L'Initiative. Programme*. Available at: <http://www.partistunisie.com/fr/li-programme.html> (accessed: 15.03.2014).
55. *Programme du parti démocrate progressiste. 120 propositions pour une Tunisie juste et prospère*. Available at: <http://www.pdp.tn/web/pdfs/Programme%20120%20Propositions%20PDP.pdf> (accessed: 15.03.2014).
56. Qutb S. 1968. *Jalons sur la route de l'islame*. Paris, L'imprimerie de Carthage.
57. Rossinot A.M. 2006. *La laïcité dans les services publics*. Available at: http://v1.grandesvilles.org/IMG/pdf_Rapport_Rossinot_la_laicite_dans_les_services_publics.pdf (accessed: 15.03.2014).
58. Shems.fm. 2013. *Abderraouf Ayadi pour l'intégration des jihadistes au sein du ministère de la Défense!* Available at: <http://www.shemsfm.net/fr/actualite/abderraouf-ayadi-pour-l-integration-des-jihadistes-au-sein-du-ministere-de-la-defense?id=35145> (accessed: 15.03.2014).
59. Sowers J.L., Toensing C.J. 2012. *The journey to Tahrir: revolution, protest, and social change in Egypt, 1999–2011*. London, Verso.
60. Stasi B. 2003. Rapport au président de la république. *La documentation Française*. Available at: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725/0000.pdf> (accessed: 15.03.2014).