

ЖАН-ФРАНСУА РЕВЕЛЬ

ДЕМОКРАТІЯ: НОВИЙ ПРИПЛІВ

Частина третя. Демократія в третьому світі

Розділ дванадцятий. Ісламська демократія чи ісламо-тероризм?

«Ми, Юсуф-Шерібі, Божою милістю муфтії Священної Отоманської імперії, світоч світочів, обраний над обраними, усім вірним, які почують ці слова, бажаємо бути дурними і благословенними.

Позаяк сталося, що Саїд-Ефенді, колишній посол Високої Порти у одній дрібній державі, що зветься Франкром, розташованій між Іспанією та Італією, розповсюдив серед нас згубну практику книгодрукарства, ми, порадившись щодо цього нововведення з нашими шановними братами, кадї й імамами імперського міста Стамбула, надто ж – з факірами, відомими своєю бленістю в боротьбі з розумом, вважаємо, що було би благою справою і для Пророка, і для нас засудити, заборонити, проклясти зазначений пекельний винахід.

Задля напучення вірних і задля блага їхніх душ ми під страхом вічного засудження забороняємо їм будь-коли читати будь-яку книгу. І, побоюючись, як би диявольська спокуса не спонукала їх до освіти, ми забороняємо батькам і матерям вчити читання своїх дітей. І, щоб попередити будь-яке порушення нашого указу, ми, під страхом тих самих кар, категорично забороняємо їм думати; наказуємо усім правдивим вірним викривати перед нашими духовними судами будь-кого, хто спроможний зв'язати до купи чотири фрази, в яких можна було б вгледіти ясний і чіткий сенс».

Вольгер *Про жадливу небезпеку читання* (1765)

«Я похапцем написав комедію про нрави сералю. Оскільки я іспанський письменник, то вважаю, що в мене є право висміяти у ній Магомета без жодних докорів сумління. Але одразу ж якийсь посланник... не знаю звідки він, поскаржився, що в своїх віршах я ображаю Високу Порту, Персію, частину Індійського півострова, увесь Єгипет, королівства Барка, Тріполі, Туніс, Алжир і Марокко. І от маєте: мою комедію спалили, аби догодити магометанським володарям, жоден з яких, здається мені, не вміє читати, і які наминають нам боки, примовляючи: "християнські собаки!"»

Бомарше, фрагмент монологу Фігаро з *Одруження Фігаро*, акт V, сцена III, 1784).

Які б перебільшення не містилися в цих сатиричних шаржах, наведені цитати, яким вже понад двісті років, виразно підтверджують, що перед західними письменниками завжди стояло питання про те, чи сумісний іслам не лише з демократією, але й з толерантністю, різноманітністю, просто дискусією між супротивними поглядами, адже без цих складників не може бути культури чи принаймні культурної свободи. Це питання знову набуло актуальності на початку 1989 року: чотирнадцятого лютого аятола Хомейні наказав убити Салмана Рушді, індійського письменника, що отримав британське громадянство, автора роману *Сатанинські вірші*, який зажив слави блюзнірського щодо пам'яті Пророка. Цей наказ стосувався усіх мусульман, де б вони не перебували. *Фатва* (вирок) закликала убити не лише письменника, але й усіх тих, хто безпосередньо чи побічно брали або беруть участь у виготовленні, розповсюдженні чи популяризації його книги: видавців, друкарів, перекладачів, книготорговців, розсильних, поштовиків, літературних критиків. Через цю погрозу багато видавців в усьому світі припинили чи відклали розповсюдження або переклад твору, а тисячі книжкових крамниць у Європі й Північній Америці перший час повилучали з продажу вже видані примірники.

Цей епізод став немовби проявником як неспроможності ісламу вбудуватись в демократичну цивілізацію, так і нездатності останньої знайти гідну відповідь на ці тоталітарні атаки, якими б вони не були – політичними, ідеологічними, релігійними або, як у цьому випадку, політико-релігійними.

Ми повинні поважати вірування інших? Але ж не всі вірування заслуговують на повагу. Ми повинні бути вкрай обережними, коли йдеться про релігійні почуття інших? Проте ці релігійні почуття не надають іншому жодного права вбивати того, хто їх не поділяє або навіть відверто ображає чи висміює. Якщо великий постулат кінця ХХ століття полягає у тому, що усі переконання є однаково значущими або, висловлюючись точніше, повинні мати можливість для самовираження, то забезпечити його практичне втілення можна лише у один спосіб – заборонивши будь-яке насильство щодо осіб, які заперечують ті чи інші переконання. Це вочевидь стосується антихристиянських, антимусульманських, антибуддистських переконань, але, рівною мірою, й тих релігій, догмати яких заперечують перші.

Якщо говорити про християнство, то така толерантність усталилась вже давно, адже значна частина західної літератури, театру, кіно є антихристиянськими і навіть богохульними. Акти насильства, які сталися у глядацьких залах під час демонстрації у 1988 році *Останньої спокуси Христа* (режисер Мартін Скорсезе, сценарій створено за романом Нікоса Казантакіса), фільму, що вважався деякими християнами неповажливим до Сина Божого, не були

інспіровані ані церквою, ані світськими можновладцями, котрі, на-
впаки, відкинули і засудили це насильство, водночас не схвалюючи
самого фільму. Певна річ, упродовж дуже тривалого часу церква
була нетолерантною, проте сьогодні слід визнати, що модерний
світ, утворений кількома століттями [історичної] еволюції і теоре-
тично обґрунтований Всезагальною декларацією прав людини, є
(як на практиці, так і у царині ідей) несумісним з релігійною чи
будь-якою іншою нетолерантністю, що порушує ці права.

З реакції на книгу Салмана Рушді випливає, що іслам – поки
ще не частина цього модерного світу. Іслам прагне його переваг,
особливо економічних і політичних, проте відмовляється дотриму-
ватись його культурних, моральних і юридичних правил.

У житті мені досить часто доводилось читати написані мусуль-
манами чи західними фахівцями з *Корану* тексти, з яких виплива-
ло, що іслам – це одна з найтолерантніших за своєю сутністю
релігій. Але в них, мабуть, йшлося про якусь дуже глибоко прихо-
вану, надзвичайно утаємничену сутність, адже на практиці я надто
рідко зустрічав бодай найменше конкретне її виявлення. *Коран*, ка-
жуть мені, проповідує толерантність, оскільки у ньому йдеться про
марноту нетерплячості на цьому світі (позаяк всіх злостивих буде
покарано в день останнього Суду). В такому випадку я мушу визна-
ти, що нетерплячих в ісламі – легіон. Ісламські релігійні авторите-
ти поведлись б саме як релігійні авторитети, коли б обмежились (хоч
це й суперечить модерним принципам свободи функціонування
інформації) забороною своїм вірним читати *Сатанинські вірші*,
як-от святий престол, що колись (до 1966 року) публікував слав-
нозвісний *Індекс* – перелік книг, супротивних католицькому віров-
ченню чи моралі й тому заборонених для читання римо-католика-
ми. Проте *Індекс* не вимагав ані вилучення заборонених книг з
продажу, ані вбивства їхніх авторів. Він жодною мірою не зачіпав
свободи совісті й культурного самовизначення нерелігійних людей
або адептів інших, нехристиянських конфесій.

Особливо оригінальним в ісламській позиції щодо справи
Рушді є спроба насильницьким шляхом завадити розповсюджен-
ню книги в усіх куточках земної кулі, тобто – й у немусульмансь-
кому середовищі. Про таку безмежну диктатуру не мріяла у своїх
найнесамовитіших мареннях навіть Свята Інквізиція, адже вважа-
лось само собою зрозумілим, що юрисдикція її трибуналів обме-
жується лише християнським світом, тобто боротьбою саме з хри-
стіянськими ересями. Чи спроможні ми уявити той вибух сміху,
який – навіть у найчорніші періоди католицької нетолерантності –
викликали б спроби святого Престолу визначати правовірність на
континентах, де панували буддизм, індуїзм, іслам? Втім, допустити
інквізицію на свої терени відмовились і деякі християнські дер-
жави, як-от Франція і Венеційська республіка.

Однак здійснений у 1989 році наступ інтегриського ісламу на свободу решти людства містить два складники. З одного боку, подібуємо смертний «вірок», виголошений однією державою, Іраном, британському громадянину, авторові книги, й усім громадянам будь-якої країни, які вирішили б узятись за її видання і розповсюдження. Вже сам цей вочевидь протиправний наказ мав розглядатися усіма країнами, яких стосувався – коли б у них на той час вже давно не узвичаїлась невикорінювана малодушність, – як оголошення війни. Та й справді, чи можна не розглядати як *casus belli* відданий іноземною державою своїм спільникам, що живуть на нашій території, наказ, який містить вимогу порушити наш карний кодекс й цілком обдуманно знищити декілька сот наших громадян? Вкотре вже невідповідність сучасної держави своїм функціям видна хоча б з того, що вона втручається в безліч приватних справ, які не належать до її компетенції, але зникає і ніби розчиняється в повітрі перед лицем суспільних труднощів, яким лише вона й могла б протистояти, оскільки обов'язок захисту [громадян] безперечно є її найістотношою місією, власне, сенсом її існування. Спочатку країни-члени Європейського співтовариства відкликали своїх послів [з Тегерану] «для консультацій», тобто вдались до класичного способу висловлення осуду. Але через місяць більшість послів, не випустивши ані пари з вуст, непомітно повернулись до іранської столиці: хіба може існувати щось непомітніше за боягуза, який прокрадається попід стінами? «Імам» Хомейні отримав тоді гарну нагоду уїдлимо висміяти Європу, послі якої, іронізував він, «сьогодні повернулись знеславленими, присоромленими, шкодуючи про те, що вчинили». Можливо, «імам» помилявся, коли додавав, що ці дипломати «не передбачали, що зазнають такого приниження», адже нічого передбачуванішого просто не існувало. Проте все інше він оцінив правильно.

«На жаль, – коментував посол Франсуа де Роз, один з найпроникливіших французьких аналітиків – висновкові аятоли Хомейні немає чого закинути. Члени Європейського співтовариства, прийнявши рішення повернути послів у Тегеран через місяць після заяви про те, що відновлення нормальних стосунків залежатиме від того, чи відмовиться Іран «використовувати насильство і погрожувати насильством», дійсно виглядали «знеславленими і присоромленими». Хоча сором і знеславленість дійсно відчуються нами через нами ж влаштований тридцятиденний спектакль, упродовж якого ми перетворились з хвальків на пустомель, найважливішим є усе ж не це. Найважливішим є той факт, що відповідальність за це лежить на самому Європейському співтоваристві, адже саме воно приймало обидва рішення»¹.

¹ *Le Monde*, 7.04.1989.

Втім, на Заході досить швидко стало помітним роздратування Салманом Рухді, цим набридою і порушником спокою, якому краще було б не писати романів. Говорячи «як християнка», британський прем'єр-міністр Маргарет Тетчер привселюдно висловила думку, що *Сатанинські вірші* є «глибоко образливими» для ісламу. Могутня стіна солідарності з письменником, що спиралась на гасло свободи культурного самовизначення, почала давати тріщини^I. За словами Дугласа Херда, міністра внутрішніх справ Великої Британії, «складається враження, що Рухді дещо важко збагнути інституції країни, до якої він належить»^{II}. Це перевертання не позбавлене своєї родзинки. Адже в Херда йдеться не про півтора мільйони мусульман, що осіли у Великій Британії й настільки глибоко розуміють демократичні інституції, що палять книжки і горляють «Смерть!», а про людину, яку вони хочуть убити через її «богохульство». Поза сумнівом, з таких самих міркувань і Об'єднані нації відмовляються втрутитись у справу, безсоромно полишаючи поле битви, визначене їхньою ж власною Всезагальною декларацією прав людини. Ватикан, зі свого боку, через часопис *Osservatore romano*^{III} затаврував «нешанобливе і богохульне» в романі Рухді, причому статтю завершено словами, які не є взірцем послідовності: «Якщо ця праця й не є богохульною у власному сенсі слова, то вона все ж містить безпідставне викривлення». Смерть за безпідставне викривлення! Що ж, перед нами – один з найзахопливіших пунктів канонічного права. «Хто не бачить, – заявив у інтерв'ю *Guardian*^{IV} лорд Шоукрос, британський обвинувач на Нюрнберзькому процесі, де судили нацистську верхівку – що Рухді заподіяв величезного лиха інтересам усіх?» Тож, у решті решт, залишився один-єдиний винуватець! Хоча сер Імануель Якобовіц, великий рабин Об'єданого королівства, вважає, що це не зовсім так. Він визнає, що насправді «і пан Рухді, і аятола надужили свободою слова»^V. Тут легко розпізнається техніка, яку я в іншому місці, в зв'язку з комунізмом, назвав «приведенням до нічії»^{VI}. Коротше кажучи, для сера Імануеля сформульована Рухді опінія є вбивством, а вбивство, якого вимагав Хомейні – опінією. Французький щотижневик *L'Événement du jeudi* 2 травня 1989 року писав: «Бажав цього Салман Рухді чи ні, але об'єктивно

^I **Jonathan Randal** *Britain's Wall of support for Rushdi is Developing Cracks* // *International Herald Tribune*, 7.03.1989.

^{II} «I sometimes feel that Mr. Ruhdie has some difficulty in understanding the institutions of the country to which he belongs».

^{III} Число від 4 березня 1989.

^{IV} 6 березня 1989.

^V Both M. Rushdie and the ayatollah have abused freedom of speech», ІНТ, art. cit.

^{VI} *Як закінчуються демократії*, розділ XXIV.

він перетворився на союзника Хомейні». Узявши на озброєння це старе сталінське поняття можна було б довести, що євреї об'єктивно зробилися союзниками Адольфа Гітлера. Нині, коли комунізм невідворотно летить у прірву, демократії наражаються [на іншого ворога], на ісламський фанатизм, відшліфовуючи при цьому свої старі інтелектуальні звички. Атаковані у тому, що становить саму підвалину їхнього існування, вони поспішають перейняти цінності свого супротивника. Проте, як і у випадку з комунізмом, головним знаряддям їхнього порятунку буде, у решті решт, не їхній здоровий глузд, а фактична нежиттєздатність супротивної системи.

Інший складник поведінки мусульман в цьому питанні визначається вже не іранською державою та її «ви роком», а *Homo islamicus*, тобто пересічним мусульманином. Його спонтанна реакція, мабуть, викликає ще більше занепокоєння. Тоді, у 1989 році, всі дійсно бачили, як юрби заколотників, справжні бурхливі потоки, шаленіли не лише в країнах власне мусульманських, як-от у Пакистані, але й у тих, де мусульмани становлять меншість (Великій Британії, Франції, Індії), срізь палячи примірники книги, вимагаючи її заборони і смерті для автора. Отже, ці мусульмани домагалися переважання своїх табу в плюралістичних суспільствах, у такий насильницький спосіб привласнивши собі право на інтелектуальне й духовне керування ними. Неможливо не побачити, якою мірою це прагнення до монополії порушує принципи сучасної планетарної цивілізації, щоденно виголошувані в усьому світі. Втім, цей світ мусульмани розуміють так само мало, як ті пакистанські бунтівники, що 12 лютого 1989 року – ще до *фатви* Хомейні – влаштували погром американського культурного центру в Ісламабаді (підсумок: шість загиблих, більше сотні поранених), дізнавшись, що *Сатанинські вірші* мають вийти друком в Сполучених Штатах. Як можна претендувати на долучення до сучасної цивілізації, коли тобі не відомо, що в демократичних країнах, а надто у Сполучених Штатах, видавництва незалежні від уряду, й тому офіційний орган, як-от бідолашний Американський культурний центр в Ісламабаді, позбавлений найменшого впливу на них, не може нести жодної відповідальності за публікацію якоїсь книги у Нью-Йорку?

Упродовж минулих століть дух тоталітаризму і нетолерантність лютували у роз'єднаному світі. Ураження ними зазнавали замкнені простори, окремі клітини, спілкування між якими відбувалось лише через мембрани. Тому це зло повільно розповсюджувалось світом. Згодом людство увійшло в епоху миттєвого поширення інформації, постійної взаємодії і, особливо, взаємопроникнення. Оттоманська імперія, яку християни в XVI–XVII століттях вважали такою ж загрозою для себе, як ми імперію радянську в період холодної війни, стояла за нашим порогом: вона не поширю-

валась на наші суспільства, не вживлювалась у саме серце наших міст, усередину наших держав. Нині ж через масову іміграцію і полегшену натуралізацію (проти яких я, втім, нічого не маю до тих пір, доки вони не розхитують засад нашої правової держави) на наших теренах виникає багато розсіяних повсюди фортів ісламської нетолерантності, кількість яких дедалі збільшується. 1989 року іслам був не лише другою релігією у Франції, але й другою релігією власне французів.

В Сполученому Королівстві британські мусульмани організували спалення *Сатанинських віршів* й погромили нечестиві книгарні також ще до того, як аятола віддав наказ про вбивство. Цей наказ вони сприйняли як звернений безпосередньо до них, як, до речі, й деякі французькі мусульмани та іммігранти і навіть деякі уроджені французи, навернені в іслам. Останні замість того, аби внести в свою нову релігію дух толерантності, властивий їхній рідній традиції, навпаки, засвоїли нетолерантні звичаї того середовища, яке їх прийняло. Найнебезпечніший резонанс цих гучних закликів до вбивства полягав у тому, що вони лунають в країні, де мусульмани – меншина і, отже, де вони можуть відправляти свій культ лише завдяки толерантності інших. Під тиском мусульман, які становлять не більш, ніж 10 % від загальної кількості населення, уряд Індії з жовтня 1988 року заборонив продаж *Сатанинських віршів*. Мусульмани Бредфорда (Велика Британія), галасуючи і шаленіючи від люті, провели свою демонстрацію чотирнадцятого січня 1989 року (рівно за місяць до виголошення *фатви*). Вони спалювали примірники книжки, у чому їх згодом, двадцятого січня, наслідували лондонські мусульмани. Шістнадцятого лютого організація Ісламська Конференція звернулась до видавництва Пінгвін, вимагаючи в усіх країнах світу (звісна річ, й у зовсім не мусульманських) вилучити з продажу роман Рушді й погрожуючи у разі незгоди бойкотувати будь-які книжки цього видавництва в сорока п'яти країнах-членах організації. Наприкінці лютого й у березні галасливі орди вимагали смерті Рушді й, аби заспокоїтись, спалювали його зображення у Сполучених Штатах, Данії, Франції, Греції, Швейцарії, Нідерландах, Західній Німеччині, Канаді, Іспанії, Австралії. Двадцять сьомого травня у Лондоні відбулися сутички між двадцятьма тисячами (в деяких виданнях фігурувала цифра сто тисяч) агресивно налаштованих мусульман і підрозділами Скотланд-Ярду, призначеними для боротьби з масовими заворушеннями. В одній з найтолерантніших країн світу ці оргії нетолерантності повторювались з неослабною енергією упродовж наступних двох років. У Бельгії наслідки цих трансів несамовитості набули ще гірших і ще більш варварських форм. Двадцять дев'ятого березня були вбиті Абдалах Агдель, настоятель Брюсельської мечеті (уродженець Саудовської Аравії), і Салех ель Бегін, бібліотекар ісламсь-

кого культурного центру в Брюсселі (тунісець). Їхнім злочином була їхня поміркована позиція в полеміці довкола Рушді. Зокрема, настоятель відмовився беззастережно підписати заклик Хомейні. За повідомленнями Франс Прес і Рейтер від тридцятого березня, вбивства обох стались «унаслідок незгоди, що виникла в мусульманській громаді Бельгії з приводу *Сатанинських віршів*». Якою б розширювальною не була поблажливість знавців ісламу, та все ж як визнати толерантною ту релігію, для якої «незгода» є синонімом «страти»? Ці вбивства приписують¹ одній ісламській організації з центром в Бейруті, яка не без гумористичної алегорії начепила на себе назву «Солдати права».

Та все ж мусульманські меншини, які влились у нації з християнською і світською культурою, створюють набагато більше проблем, ніж ця дрібна група мандрівних вбивць. Згадані меншини не лише отримують можливість сповідувати свою релігію (хоч дуже рідко трапляється, щоб християни і юдеї отримали таке ж право в ісламських країнах), вони ще й вимагають для себе нечуваного привілею – можливості накидати свої погляди більшості. Тож важко збагнути, як представники цієї релігійної культури зможуть колись побудувати демократію в своїх рідних країнах, якщо їм вочевидь настільки важко зрозуміти її принципи і прийняти її на практиці в тих країнах, які надали їм прихисток і в яких вони мають можливість спостерігати її в усій її конкретній реальності. Унаслідок демографічного вибуху в усіх країнах Південного Середземномор'я, в мусульманських країнах Азії і в Індонезії ці мусульманські громади немусульманських суспільств можуть лише кількісно зростати. Це (попри всі запобіжні заходи, які, втім, виявляються малоєфективними) призведе до неминучого посилення іміграційного тиску за напрямом Південь – Північ. Чи не вимагатиме для себе це мусульманське населення, незалежно від набуття ним громадянства країни, що приймає (адже рано чи пізно це усе одно станеться), якогось особливого права, відмінного від загальнопоширеного? І чи зможемо ми прийняти те, що вони отримують накази з іноземних столиць, у тому числі й накази вбивати? Втім, моє запитання є зайвим: ми це вже прийняли. Відтак у Франції учасників демонстрацій, що несли транспаранти «Рушді має померти», ніхто не переслідує за підбурювання до вбивства, щоправда прем'єр-міністр твердо пообіцяв «наступного разу» такі дії переслідувати. Поки ми чекатимемо цього наступного разу, попередній вже стався і до того ж набув гучного розголосу: двадцять шостого лютого 1989 року в Парижі мусульмани могли порушувати закон безкарно. Відповідаючи шостого березня 1989 року на запитання радіостанції Європа 1, міністр внутрішніх справ заявив, що

¹ *Le Monde*, 6.10.1989.

важливішим для нас є не переслідування, а «моральне засудження цих фанатиків незмірною більшістю мусульман». Навіть якби ця так звана «незмірна більшість» й не була виплодом оптимістичної уяви, підживленої бездіяльністю, фраза міністра все одно свідчила б про надто серйозний відхід від засад правової держави – про дозвіл французькій мусульманській спільноті самій судити себе, самочинно, лише в своєму середовищі визнавати що є фанатизмом, а що – ні, отже, про дозвіл звільнитись від республіканського закону й запровадити якийсь різновид власної юрисдикції.

Неабияке інтелектуальне досягнення – виголосити цю надмірну вимогу саме у рік двохсотліття Революції, що спромоглася ліквідувати несправедливість, пов'язану з існуванням особливих юридичних систем, через які за різними соціальними і релігійними групами закріплювались різні права! Європейський іслам у такий спосіб отримав би привілей, якого вже протягом кількох століть позбавлено католицьку церкву: йдеться про владу карати невір'я поза нормами загального права. Такі поступки з нашого боку відлунювали б в ісламському вусі як перемоги, як демонстрація того, що іслам може вимагати, аби Захід схилився перед його законом під загрозою терористичних санкцій. Минуло вже чимало часу відтоді, як іслам чудово навчився користуватись цим панцером, причому проти нього самого ми цю зброю майже не звертаємо. Ісламові завжди вистачатиме добровольців нетолерантності в наших країнах. Казати, що їх лише «жменька», означає виявляти свою бездумність і некомпетентність, оскільки людей, які тероризують інших, завжди «жменька». Й великих пройдисвітів – теж. То, може, дати їм свободу дій? Навіть якщо більшість мусульман не погодиться з «жменькою», вона потерпатиме від страху і тому змушена буде відмовитись від висловлення цієї незгоди. Отож, відповідний своїй посаді міністр внутрішніх справ повинен був би одразу ж, щойно пролунали перші вимоги убити Рушді, закликати фанатичну меншість дотримуватись республіканського порядку, щоб показати більшості, яка вважається мирною, що вона може розраховувати на силу закону. Демонструючи їй протилежне, її залишають напризволяще перед залякуваннями фанатиків.

До речі, у Великій Британії відбувалось те саме. Усупереч своїй репутації, пані прем'єр-міністр, як ми могли бачити, висловила про цей вир божевілья ще туманніше за свого французького колегу Мішеля Рокара й, таким чином, ще ширше розчинила двері перед легітимацією терору. Гудити Рушді, стверджуючи, що *Сатанинські вірші* є «*deeply offensive*»¹ для мусульман, означає не розуміти меж питання, про яке йдеться. Адже воно полягає у тому, чи мають мусульмани право обурюватись появою тексту, який вважають образливим для своєї релігії (вони, безперечно, мають це право) і чи мають вони також право насильницьким

шляхом завадити розповсюдженню цієї книги у Великій Британії і вбити її автора? Доки друга проблема не повністю врегульована, перша не повинна бодай трохи привертати нашу увагу. Я, звісно, охоче поспівчуваю індивідові, який вважає, що його гідність ображено, і навіть візьмуся обстоювати його права, вимагатиму, аби бралися до уваги його релігійні почуття, проте – не у випадку, коли він вихоплює пістолет і стріляє у перехожих. Толерантність до усіх вірувань – так, толерантність до нетолерантності – ні.

Так, один з князів церкви, кардинал Декуртрей (архієпископ Ліона, примас Галії, голова Французької єпископальної конференції), став на бік фанатизму саме через те, що сплутав право на повагу і право на насильство. Як жартома писав про це один коментатор: «Шквал емоцій з приводу образи п'ятнадцяти жінок Магомета, виявлений примасом галіканської церкви (котрий водночас має бути тим становим хребтом, що підтримує celibat серед священників його примасії), не може не дивувати. Рішення кардинала нагадує рішення такого собі священного союзу релігій супроти руйнівних наслідків існування міжнародного світського співтовариства»¹. Цей священний союз насправді є нерівним, оскільки кардинал визнає за ісламом право на те самочинне переслідування невірних і осквернителів [чистоти віровчення], якого католицизм не наважився б вимагати для самого себе в умовах толерантної цивілізації, де богохульство, як і віра, перетворились на приватну справу.

[...] Завдяки нашому законодавству, нашим інституціям і нашим нравам ми більше не розв'язуємо релігійних суперечок шляхом насильства. Чи наважимося ми скасувати цей засадничий принцип через мусульман і задля їхньої лише вигоди? Це одначало б віддати їм право контролю й цензури над усією нашою культурою, у тому числі й минулою. Один неподобний вибрик, який через тиждень виявився містифікацією, на якусь мить змусив повірити, що іслам збирається вимагати цього права, а Захід – вдовольнити його вимогу. Спочатку нагадаю пов'язані з цим епізодом події, які Захід переживав протягом тижня.

Таємнича «ісламська група» (чи не для того терористи часто розпочинають свою діяльність під загадковими назвами, аби дезорієнтувати довідкову службу?) п'ятого березня розповсюдила погрозу висадити у повітря монумент на могилі Данте у Равенні. Мотив: автор *Божественної комедії* запхнув Магомета у своє *Пекло*, що для християнина тієї доби виглядало вельми логічним. В *Пеклі* (Пісня

¹ **Michel Marian** «*Sainte Alliance*», *L'Express*, 17.03.1989. Мусульман розгнівали два місяці з книги Рушді. По-перше, посилання на ті вірші *Корану*, в яких Магомет згадує доісламських божеств (про ці вірші Пророк згодом сказав, що вони були йому нав'яні Сатанною; саме тому їх власне й називають «сатанинськими»). По-друге, ті сторінки, де романіст зображує гарем святої людини як юрбу повій.

XXVIII, вірші 22–63) Данте описує покарання як Магомета, так і його зятя Алі – засновника секти шіїтів. Пророка [в Данте] було засуджено не як «зрадника» (дивну кваліфікацію «зрадника» йому присвоїли деякі видання, в яких повірили одному-єдиному помилковому і вчасно не перевіреному повідомленню якогось інформагенства: див., наприклад, *International Herald Tribune* від шостого березня 1989), а як схизматика й призвідника скандалу: «*seminor di scandalo et di scisma*». Природно, «скандал» в Данте вживається в тому ж сенсі, що й у святому Письмі: «те, що є приводом для заблудження, уведення в заблудження чи в гріх» (Літре)¹.

Хіба когось здивує, що християнський поет кінця XIII – початку XIV століть вважав засновника мусульманської релігії тим, хто створив «привід для заблудження»? Стоячи на позиціях своєї віри, він і не міг думати інакше. Якщо папа сьогодні не згоден з таким висновком, він має про це сказати і повернутись у іслам! Для релігійних почуттів Данте і його читачів було б незбагненим і *deeply offensive* побачити Пророка в раю...

Італійська поліція виставила поліційний кордон біля могили Данте. А, може, ми повинні день і ніч охороняти всі пам'ятники людям, яких фанатики чи удатні шантажисти колись могли б визнати особами, що не сказали нічого доброго про іслам, відповідно подбавши ще й про гробниці цих людей? Державний тероризм, що на дев'ять десятих має ісламське коріння, вже встиг виховати в нас відразу до авіаперельотів, оскільки пов'язані з безпекою формальності істотно ускладнились, відбираючи тепер багато часу і грошей й істотно обтяжуючи будь-яке пересування. Може, в наших бібліотеках, театрах, музеях ми маємо запровадити постійну військову охорону? Складається враження, що інтегриський іслам прагне привласнити собі право на перегляд і цензурування заднім числом усієї минувшини нашої культури (адже йому вже не досить вимог контролю над її сучасністю і майбуттям). Вже подибуємо й перші

¹ Наявність тут слова «схизматик» пояснюється хибним середньовічним повір'ям, яке поділяв і Данте: вважалось що Магомет спочатку був християнином, а потім відступився від християнства й заснував іслам. Найкраще, що я можу тут зробити, це відтворити примітку з видання [*Божественної комедії*] Скартаціні і Ванделлі: «*[Maometto fu] considerato come vero scismatico nel medioevo, credendosi che fosse un cristiano traviato dai malvagi consigli d'un apostata, o addirittura un cardinale deluso nella sua aspirazione al papato*». Тобто: «Магомета у Середньовіччі розглядали як безперечного схизматика; вважалося, що це був християнин, зведений з праведного шляху лихими порадами одного відступника, чи не кардинала, озлобленого крахом своїх сподівань на папську тиару». Отже, на Магомета дивились як на того, хто увів у ересь багатьох вірних (це і є «скандал»). Звідси й присуд та покарання для нього, створені уявою Данте.

прикладі того, як видатні західні розуми (і християнські, і світські) починають щось белькотати про «розуміння» цих вимог.

У дійсності виявилось, що погроза виходить від одного еруди-та-жартівника, чистокровного італійця, який не має нічого спільного з ісламом. Однак цьому чоловікові слід було б поставити пам'ятник поруч з пам'ятником Данте, оскільки задуманий ним фарс недвозначно засвідчив психологічну вразливість Заходу перед лицем ісламо-тероризму. Справді найістотнішим у цій культурологічно вмотивованій погрозі було те, що упродовж тижня вона не видавалась Заходові неймовірною. Газети в усьому світі сприйняли її дуже серйозно. В неї повірив увесь світ, включно з автором цих рядків. Тут і там з'явилися спроби рефлексії над нашим літературним і філософським минулим, покликані відшукати в ньому те, що вимагає нового прочитання з огляду на ісламські релігійні почуття. Терор викликає звання в тих, проти кого спрямований, і це є однією з головних ознак його перемоги.

Малодушність західних видавців, що скасували чи відклали наміри з публікації, і книгопродавців, що відмовились від розповідження *Сатанинських віршів*, засвідчила глибину цієї звички. Певна річ, важко ставити щось їм на карб, адже вони не повинні заміняти собою безсилі держави і, ризикуючи втратити життя чи стати жертвою підпалу, забезпечувати замість них суспільний порядок. Проте коли, наприклад, видавництва розривають вже підписані контракти, оскільки книга, яку готуються видати, виявилась критичною щодо ісламської культури, їхня капітуляція не може не тривожити. Така реакція свідчить про те, що насправді ісламський терор здатен перешкодити появі книги ще на стадії літературної творчості. *New York Times*¹ повідомляє про два випадки розторгнення контрактів через щойно наведені мотиви. Нью-Йоркське видавництво Бейзік Букс відмовилось від книги Деніела Пайпса під назвою *The Ayatollah, the Novelist and the West (Аятола, романіст і Захід)*, а британське видавництво Колінз – від збірника документів під назвою *The Roushdi File (Досьє Рушді)*. Обидва видавництва належать Рупертові Мердоку.

З усією ретельністю розрізняючи фанатиків і толерантних мусульман, я не можу позбавитись дедалі глибших сумнівів щодо доречності цього розрізнення в міру надходження цілого потоку повідомлень про реакцію на справу Рушді в ісламському світі. Чи так вже незаперечно доведено, що меншину становлять саме фанатики, а не помірковані мусульмани? На підставі численних опитувань в різних західних країнах під час подій довкола роману Рушді або у Франції кількома місяцями пізніше, в зв'язку з так званою справою «ісламських хусток» (нижче я до неї ще повернусь), не

¹ Число від 19 липня 1989.

виникає враження, що мусульманські маси йдуть за екстремістами. Проте розважливі відповіді або обрання варіанту «не знаю», швидше за все приховують активну симпатію, про яку респонденти не наважуються розповідати західному інтерв'юєрові. Як би там не було, але якщо на Заході й є помірковані мусульмани, їх майже не видно на полі битви [з фанатизмом]. Вони не організували жодної маніфестації, яка б засуджувала фанатизм і заклики до вбивства. Правда, Тахар бен Джемун в зворушливому тексті під назвою *Богохульство і свобода*^I писав: «Офіруючи толерантність і діалог, дехто намагається утримувати народи в лабетах тоталітаризму, обносячи їх сумнозвісними залізними завісами. Однак з цими огидними образами реваншу і ненависті іслам не має нічого спільного. Іслам – це послання миру. Мене навчили саме цього і саме у це я вірю». Але наскільки впливовим є цей погляд? Побоююсь, як би притягальність і переконливість цього шляхетного сповідання віри, виголошеного мароканським письменником, не виявились заслабкими для ісламської юрби. Принаймні саме такою була сумна доля не менш сміливих поглядів Вола Шоїнка, нігерійського письменника, лауреата Нобелівської премії з літератури за 1986 рік. Коли мусульмани волали «Рушді має померти», Шоїнка, теж мусульманин, опублікував у нігерійських газетах декілька статей якщо не на захист Рушді, то принаймні на захист його права на свободу слова. Це лише налаштувало проти нього одновірців по усій Нігерії. «Хомейні – писав Шоїнка – хворий, це небезпечна людина, яка давно забула засадничі догмати ісламу»^{II}. Одразу ж у найбільших містах країни з'явилися маніфестанти з плакатами, на яких можна було прочитати «*Wole Soyinka too must die*» («Вол Шоїнка теж має померти»). Це вже, безперечно, якась ідея фік! Подійкують, що їм вже невтямно висловити щось інше. Вочевидь цей умовний рефлекс притаманний не лише Іранові, бідній країні, приреченій на голод, вбивства й рабство шіїтським інтегризмом, прихильниками якого є менш, ніж 10 % вірних[-мусульман] у світі. Правду кажучи, здається, що саме шіїтська ментальність впливає на ментальність сунітів й інших сект (окрім ісмаїлітів нізаритів), а не навпаки. Четвертого і п'ятого березня 1989 року маніфестації проти *Сатанинських віршів* відбулись в Бангкоку, Карачі, Срінагарі, Роттердамі, Стокгольмі і Бонні, тобто, з одного боку, в неарабських і нешіїтських мусульманських країнах, з іншого – в країнах зовсім не мусульманських^{III}. Ця географія засвідчує: хомейністське шаленство – не єдиний рушій цього фанатизму; мусульмани прагнуть змусити

^I *Le Monde*, 4.03.1989.

^{II} Цитується за *Інтернешнл Геральд Триб'юн* від 6 березня 1989 р.: «*Ruhollah Khomeini, a sick and dangerous man who has long forgotten the fundamental tenets of Islam*».

Захід дотримуватись мусульманського закону, *Шаріату*, тобто накинути коранічні приписи навіть тим цивілізаціям, для яких вони не мають жодного значення. Той факт, що очолюваний Маргарет Тетчер британський уряд, повністю розірвавши дипломатичні стосунки з Іраном, виявив малодушну запопадливість, коли засудив Рушді й відмежувався від нього, не заспокоїв британських мусульман. Одинадцятого березня вони організували ще масштабніші маніфестації, ніж у лютому, вимагаючи офіційної заборони книжки, яку називали богохульною, і розгромили книгарні, що наважались її продавати.

Отож, навіть ті мусульмани, яких називають поміркованими, дійшли до повної безтямності, вимагаючи від демократичного Заходу таких змін у законодавстві, які суперечать самим засадам західного права. Таке ж зухвальство продемонстрував Координаційний комітет мусульман Франції, що об'єднав під своїми прапорами Національну федерацію мусульман Франції, Асоціацію ісламських студентів у Франції, Велику мечеть Парижа й інші організації. Цей комітет обрав собі за місію «усіма можливими законними засобами й у межах законів Республіки припинити розповсюдження твору Салмана Рушді, який глибоко ображає віру мусульман»¹. Ця «місія» має на меті відмову від насильницьких дій, проте «місionери», якими б ввічливими вони не були, вже в своєму програмному тексті виявляють власне нерозуміння демократичного права і демократії взагалі. Вони не збагнули того, що Французька республіка *не може* ані ставити на голосування закони, які суперечать її Конституції і Декларації прав людини (Преамбулі до зазначеної Конституції), ані приймати «в межах законів Республіки» положення, супротивні цим законам, ані користуватись «законними засобами», щоб чинити незаконні дії. Республіка є світською і не визнає над собою жодного культу. Отож, вона не може брати до уваги теологічні міркування, які лише й дозволили б визначити, що є блюзнірством стосовно тієї чи іншої релігії. Беззаперечним фактом є те, що наші суспільства, справді прихильно ставлячись до іміграції, приймають дедалі більше послідовників найрізноманітніших релігій, але хіба звідси випливає, що наші законодавчі зібрання зобов'язані цілковито поринути у вивчення священних текстів з цілого світу, аби взяти до уваги безліч різноманітних форм [релігійної] вразливості? Єдине, що Республіка може і повинна гарантувати усім цим різноманітним вірним – це

¹ Про хронологію цих маніфестацій і реакцію на справу Рушді див. **Xavier Raufer** «L'affaire Rushdie: une chronologie» // *Les Cahiers de l'Orient*, hiver 1989–1990, № 16–17.

¹ Це слова з комюніке зазначеного Координаційного комітету, наведені в *Монд* 4 березня 1989.

свобода віросповідання і відправлення культу, захист від насильства і підбурювання ненависті. Проте вона не може надати жодній релігійній громаді права самій розпалювати ненависть до громадян чи іноземців – мешканців її території, – що не поділяють віри членів даної громади, оскільки мають на це право, дароване Конституцією. Наші суспільства (і, до речі, лише вони) визнають за собою такий обов'язок і тому надають усім імігрантам і особам, що натуралізувались, захист від нетолерантності, аж ніяк не дозвіл на її практикування. Вимагати цього виняткового привілею, спираючись на переваги ліберальної цивілізації, означає виявляти егоцентричну безцеремонність, яка є наслідком минулого, подоланим усією демократичною еволюцією модерного людства. Не зрозумівши і не виправивши неймовірної алогічності своїх вимог, мусульмани не зможуть вбудуватись в ліберальні суспільства. Іміграція створюватиме в такому випадку ґрунт для трагедій, що без кінця відроджуються. Отже, те, чого вимагають і що собі уявляють як обстоювання демократії так звані «помірковані мусульмани», насправді унеможлиблює демократію; в кінцевому підсумку це було б поновленням серед нас на користь ісламу того інституту державної релігії, якою вже давно не є католицизм. Останній в наших законах від «богохульства» не захищений нічим, абсолютно нічим. Релігійний плюралізм і свобода нападати на християнство гарантовані навіть за виняткової ситуації, що склалась в Англії, де монарх є одночасно й главою офіційної англіканської церкви.

Отже, «легалізму» цих «поміркованих» не досить, щоб підважити моє переконання (жалкую, що це так), протилежне переконанню Тахара бен Джелуна, себто позбавити мене впевненості у тому, що іслам є релігією (краще сказати – політико-релігійною реальністю), яка досьогодні залишається глибоко тоталітарною. Мусульмани Судану вдаються до зброї і кровопролиття, аби накинути *Шаріат* немусульманам. Це варварство призвело до жорстокого голоду і жахливої різанини. В демократичних країнах дух ісламу виявляє свою несумісність з плюралістичною цивілізацією, яку ми розбудовували століттями, цивілізацією, за якої релігія є приватною справою, за якої жодна релігія не має привілеїв щодо інших, не може спиратись на суспільну силу коли йдеться про її догматику або про будь-яку іншу річ, що не належить до царини загального права, нарешті, за якої опінія сковує насильство, а не навпаки.

Пригадується, що третього березня 1989 року в Дакарі якийсь Ахмед Каліфа Ньясе, відомий у Сенегалі під ім'ям «каолакський аятола» (за назвою його рідного міста) відмовив Хомейні у праві виносити смертний вирок Салманові Рушді, оскільки останнього не судили і він не перебував на землі, де чинне ісламське право. Ось що мало нас заспокоїти перед лицем галасливих вимог смерті, які лунали з інших місць. Що ж, це вже прогрес. Але якщо

ісламські країни прагнуть не втратити нагоди увійти до цивілізації ХХІ століття, навіть у землях ісламу ніхто не повинен, яких би прикрощів це не завдало п. Ньясе, мати права судити індивіда за його вірування, невір'я чи богохульні висловлювання. На жаль, мало мусульман поділяють ці погляди. Мало мусульман, але й, боюсь, мало також християн і невіруючих громадян демократичних країн, якщо судити на підставі простих спостережень про еволюцію західних реакцій на зростання ісламського фанатизму від того моменту, коли іслам став предметом обговорення.

Двадцять сьомого березня 1989 року сер Джефрі Хоу, *foreign secretary*², під час візиту в Ісламабад висловив пакистанському прем'єр-міністрові пані Беназір Бхутто свій жаль з приводу публікації *Сатанинських віршів* у Англії. Він погодився зі своєю співбесідницею, у тому, що зазначений роман є образливим для мусульман, і заявив, що сприймає це «богохульство» з прикристю. Британський міністр закордонних справ цими своїми заявами фактично оголосив про капітуляцію, причому – в найістотнішому пункті. Перш за все, він фактично визнав, що його уряд несе непряму відповідальність за публікацію будь-якої книги або є морально причетним до неї. Він вважав своєю місією принесення вибачень тим, кого ця книга шокувала? Тоді його відповідь мала бути такою: «Пані прем'єр-міністр, в наших суспільствах написання книг і їхня публікація є різновидами діяльності, абсолютно незалежними від політичної влади, тому остання в зв'язку з ними не заслуговує ані на похвальні слова від читачів, яким та чи інша книга сподобалась, ані на осуд з боку тих, хто її ненавидить». По-над те, принизивши себе, міністр визнав той безглуздий постулат, згідно з яким підтримання міждержавних стосунків обов'язково передбачає виявлення пошани до релігійної віри мешканців країни, з якою ці стосунки підтримуються. Цей постулат суперечить усім домовленостям і усій практиці у царині сучасних і навіть стародавніх міжнародних стосунків. Втім, сер Джефрі Хоу одразу ж отримав нагороду за свою підслесливність: у ніч з двадцять сьомого на двадцять восьме березня вибух бомби висадив у повітря бібліотеку Британської Ради в Ісламабаді, тобто підрозділ британської культурної служби, що так само, як і американська, – чи варто це повторювати? – жодним чином не причетна до літературної діяльності п. Рушді. Її обов'язком було поширення англійської культури, а не керування нею. Здається, ісламська думка нездатна досягнути це розрізнення. Вибачення, які приніс *foreign secretary* пакистанським читачам, ображеним *Сатанинськими віршами*, були тим більш блазенськими, що пакистанських читачів *Сатанинських віршів* просто не існувало. Юрби шаленіли не від прочитаного у книзі, а за наказом своїх провідників, які не припинили б підбурювати їх навіть тоді, коли б ніякого Рушді не

було зовсім. Зі ста мільонів пакистанців ледве чверть письменні. Але навіть ті, хто вміє читати, дуже рідко користуються цим своїм вмінням. В країні протягом року видається ледве три сотні назв книжок (йдеться про всі жанри загалом). Перехожий може день у день простувати вулицями Карачі, Лахора чи Ісламабада, не натрапивши бодай на одну книгарню. Таким чином, сер Джеффі Хоу довів усім чутливість свого серця, от тільки невідомо навіщо. Уважність до релігійних почуттів іншого гідна великої пошани, але допускати, щоб тебе судили з позицій системи цінностей, заснованої на нетолерантності, – це вже річ дещо інша й безперечно менш шанована. Ба, навіть гідна зневаги, адже свідчить про нестачу мужності для захисту власної цивілізації, в даному випадку – нашої цивілізації, що засновується саме на толерантності. Защищаючи її, слід було б сказати мусульманам: «Або ви вбудуетесь у цивілізацію толерантності, або залишитесь поза нею. У першому випадку ви отримаєте право письмово, словесно чи в судовому порядку протестувати проти підбурювання ненависті. В другому ж ви втратите право на присутність в мультикультурних цивілізаціях і право вимагати від нас забезпечення вільної відправи вашого культу, оскільки відмовляєте нам у свободі думки. Ви самі викладаєте себе зі світу толерантності. Це вочевидь поставить під знак запитання статус мусульманської меншини на наших теренах. Ми не можемо допустити, щоб вона тут тиранила немусульман чи толерантних мусульман». Лише така промова виглядала б гідною і логічною. Не менш гідна і логічна поведінка полягала б у тому, що ми добровільно і без крутіїства відмовились би від власної цивілізації і сказали б своєму мусульманському співрозмовникові: «Я відмовляюсь від своїх цінностей і приймаю ваші. Ви виявились праві. Я визнаю за вами право не лише сповідувати вашу релігію, але й також усувати тих індивідів, які погано про неї висловлюються, і навертати до неї людей [релігійно] байдужих. І сам я також маю намір повернутись до неї протягом найближчої чверті години». Проте на повеління мусульман у справі Рушді більшість людей на Заході не відреагувала ані у перший, ані у другий спосіб. Вони схилились перед нетолерантністю, з усіх сил удаючи при цьому, що залишилися вірними системі цінностей, яка забороняє нетолерантність.

Потурання ворогам відкритого суспільства не слід плутати з культурним релятивізмом, цим великим досягненням і ексклюзивним винаходом західної культури. Країни третього світу звинувачують нас у «європоцентризмі», у той час, як Європа, особливо упродовж останньої чверті століття, була єдиною цивілізацією, яка спромоглась виявити цікавість до інших культур, інших вірувань, інших звичаїв, іншого мистецтва, інших законів, відмінних від її власних. Принаймні європейці (я маю на увазі провідну

течію у їхній філософській традиції, адже у цій царині не буде істинним жодне систематичне узагальнення) поділяють ту ідею, що інші цивілізації багато у чому можуть бути кращими за їхню, у чомусь – гіршими, інколи – не кращими й не гіршими, й при цьому шанобливо ставляться до смаків і уподобань людей, що створили ці цивілізації. Це усвідомлення культурної різноманітності, сприйманої як цілком нормальна річ, не передбачало засудження наших власних цінностей, хоча й не виключало їхнього коригування, якщо ми випадково натрапимо на іншоцивілізаційні цінності, вдаліші за наші. На наших теренах культурна різноманітність поширювалась лише у боротьбі, що велась у двох планах: зовнішньому, проти інших культур, навіть тих, що, як колись наша, зневажали усе чуже; і внутрішньому, проти прихильників культурного монізму, які прагнули накинати всьому світові нашу цивілізацію, переважно – повернути його в католицизм і, ширше, у християнство. Щоб досягнути культурного плюралізму, для початку слід було перетворити релігію на суто приватну справу, на об'єкт індивідуального чи сімейного вибору. Після того залишилось три системи думки, сам вихідний принцип яких містив проєкт завоювання світу – нацизм, комунізм та іслам. Двоє перших становили принаймні інновації, якщо не винаходи, властиві ХХ століттю. Натомість іслам є спадщиною минулого. Ми не можемо укладати полюбовних угод з програмою, спрямованою на наше знищення. Ален Фінкелькрот в *Поразці думки*¹ пропонує вельми чітке розрізнення: слід відокремлювати пошану (яка, втім, має бути критичною, а не сліпою) до культур, відмінних від нашої, від низькопоклонства перед системами, панівною логікою внутрішнього устрою яких є знищення нас. Перше з цих почуттів, глибоке шанування плюралізму, вказує на увагу й цікавість до нескінченних багатств і різноманітності людських культур. Друге, підлесливість до екзотичних культурних монізмів, є ознакою таємного бажання реставрувати тоталітаризм навіть якщо він завдасть нам шкоди. Це хворобливе бажання ворогів відкритого суспільства спирається на наївний макіавелізм політиків, яким завжди уявляється, що фанатизм можна приручити. Вони забувають, що можуть досягти лише тоді, коли покажуть свою відповідність інтересам, а не передсудам. Носії предсудів ніколи не виявляють вдячності. Частково поступившись, ви дарма очікуватимете на винагороду, вони тільки дужче ненавидитимуть вас, оскільки ви їм не віддали *всього*. А того дня, коли ви, нарешті, віддасте їм все, вони вже не матимуть змоги виявити вам свою вдячність, оскільки морально вас більше не існуватиме.

Саме це підтверджує досвід приниження самого Салмана Руш-

¹ Книгу видано паризьким видавництвом Галімар у 1987 році.

ді, який, втомившись переховуватись від ісламських вбивць, у грудні 1990 року вирішив, що зможе врятувати життя, публічно відмовившись від своєї книги. В офіційному комюніке він відмовився від тих місць свого роману, які вважались образою Пророка, заприсягнувся заборонити будь-які нові переклади цієї книги, як і видання її у кишеньковому форматі. Аби це зречення власних поглядів виглядало шляхетнішим, він на додаток оголосив про велику духовну подію – про своє навернення (чи, радше, повернення) до ісламу «після тривалих інтелектуальних шукань». Натомість шукання аятол виявились набагато коротшими: Алі Хаменеї, лідерів ісламської революції, вистачило двадцяти чотирьох годин, аби всі дізнались, що ті докори сумління, які так мучили Рушді, викликають в нього лише сміх і що «історична фатва» покійного Хомейні проти богохульника, що прогрімела рік тому, залишається «чинною». Хаменеї, певна річ, зобразив відмову Рушді від власних поглядів не як жест примирення, а як визнання поразки, причому не лише винним письменником, але й усім Заходом, як знак перемоги ісламу, як стимул до подвоєння зусиль у боротьбі з нечестям. Саме це й зробили вірні, убивши 1991 року японського і тяжко поранивши під час невдалої спроби вбивства італійського перекладачів *Сатанинських віршів*. Тим часом кошична толерантність полишила межі суто релігійних справ, поширившись на політичну сферу. У 1990–1991 роках за наказом Тегерана у Франції було скоєно не менше тринадцяти убивств іранських біженців, найвідомішим з-поміж яких був Шапур Бахтіяр, останній і найліберальніший з шахських прем'єр-міністрів, зарізаний в передмісті Парижа у серпні 1991 року. Це вбивство, мабуть, скоїли на знак подяки президентові Французької республіки за те, що він роком раніше помилював убивцю, який намагався вбити Бахтіяра ще 1981 року, проте випадково спровадив на той світ лише двох його сусідів, що мешкали на тому ж сходовому майданчику, що й колишній іранський урядовець. Отже, маємо новий переконливий доказ того, що тоталітарні режими завжди тлумачать наші поступки як свої перемоги і стимул для ще жорстокішого застосування своїх методів.

Як перемогу французькі інтегристи тлумачитимуть і дозвіл міністра освіти дівчатам-мусульманкам не знімати паранджі під час занять (йдеться про так звану справу «ісламських хусток», що сколихнула у жовтні 1989 року всю французьку націю). Бо коли в державній школі роблять відвертий виняток на користь якогось релігійного звичаю, це порушує закони французької держави, що, згідно Конституції, є світською. Там, де у боротьбі в ім'я свободи совісті колись познімали розп'яття, прихильно ставляться до хустинок, паранджів і чадр іншої релігії. Цю символічну капітуляцію зумовив, певна річ, страх зажити слави расиста. Притаманний

відкритому суспільству релігійний плюралізм передбачає право громадян на створення приватних конфесійних шкіл, але й, з іншого боку, право держави перешкоджати визивній поведінці в державній школі, спричиненій вимогами того чи іншого культу. Прагнення забезпечити дотримання цього принципу називають расизмом ті, хто не розуміє що таке демократія. Модерна демократія дозволяє і організовує співіснування багатьох моралей у межах єдиного суспільства, під егідою єдиного нерелігійного закону. Натомість іслам не приймає жодної форми незалежності держави, закону, моралі, суспільства і навіть інтелектуального життя й мистецтва від релігії. Чий голос міг би підтвердити це авторитетніше за голос імама Хомейні, який каже нам: «В *Корані* у сотню разів більше віршів, що стосуються суспільних проблем, ніж тих, темою яких є побожність. Якщо розглянути п'ятдесят книг мусульманського передання, то з них, мабуть, лише у трьох чи чотирьох йдеться про обов'язки людини перед Богом, решту ж присвячено суспільству, економіці, праву, державі, політиці». Отже, не видно яким чином іслам (в його теперішньому вигляді, навіть попри незаперечні зусилля деяких мусульман з розробки толерантної практики, що не зраджувала б принципів їхньої віри) міг би бути сумісним з демократією. Французькі громадяни алжирського походження під час дебатів у справі «ісламських хусток» скаржились, що п'ятсот знавіснелих інтегрів беруть гору над поміркованістю трьох мільонів інших мусульман. Але й цього разу слід сказати: якби все так і було насправді, чому ця так звана поміркована більшість перебуває у такому глибокому мовчанні? Вся творчість Бернарда Льюїса – гарне свідчення на користь того, що саме ідея світськості є справжнім центром тяжіння, довкола якого обертаються всі внутрішні труднощі ісламських націй, зумовлені пристосуванням до модерності і розвитку. В ісламській культурі ми не знаходимо розрізнення між тим, що слід «віддавати Цезареві», від того, що слід «віддавати Богові». Саме це розрізнення від початку притаманне християнським уявленням про суспільство. Льюїс стверджує, що ані в класичній арабській мові, ані в мовах, що запозичили арабську політичну термінологію, немає звичної для нас словесної опозиції «церкви» і «держави»; «духовного» і «земного», «профанного» і «священного», «релігійного» і «світського». У тих християнських землях, де панувала й панує державна релігія, остання не визначає усієї поведінки ані держав, ані приватних осіб. Якщо й існує засадничий принцип модерної демократії, він, безумовно, має полягати у тому, що закон є людським, а не божественним. Отже, закон не є незмінним, він розвивається, якщо більшість членів суспільства погоджується його змінити. Таким чином, без світських принципів, секулярної держави, нейтрального громадянського суспільства немає ані демократії, ані розвитку. Адже одним зі склад-

ників розвитку є інтелектуальна творчість, неможлива без свободи і освіти, причому істотний зміст останньої, навіть коли вона отримується в конфесійних школах, не повинен зазнавати опіки і цензури з боку догми (інакше освіта виявиться безплідною). «Назвіть мені хоча б щось у цьому столітті, якусь школу в царинах думки, науки чи мистецтва, що було б створене нами», – писав один арабський інтелектуал¹, на думку якого арабська цивілізація «хворіє на іслам».

Ісламські революціонери чи то арабського, чи неарабського походження, для яких взірцем є ісламська республіка Хомейні, звертаються до первісного ісламу, до його минулого, щоб знайти там ґрунт для відмови від демократичного світу, принаймні – від його цінностей та інституцій, проте не від його технології чи найголовніших зовнішніх ознак його модерності – продуктів суспільства споживання. Для досягнення природи ісламського пробудження істотним буде зазначити, що будь-яка революція в своїх гаслах «для народу» схиляється до реставрації традиційних норм. В цьому зв'язку іранська революція – безумовний прототип. Деякі представники Заходу, як-от Мішель Фуко, закріпивши за хомейністами ярлик прогресистів, не оцінили того, що нібито революційні ісламські держави є набагато консервативнішими і, власне кажучи, значно більш схильними до реставрації, ніж держави, які, з політичного погляду і з погляду міждержавних союзів, до яких вони належать, зазвичай називають консервативними. Режим Каддафі й, меншою мірою, режим незалежного Алжіру (безперечний привід для стриманого розчарування французької лівиці) ілюструють неадекватність наших політичних концептів, коли йдеться про іслам. Звідси й двозначність, якщо не сказати зумисна фальшивість, «соціалізмів» на ісламській копил.

Натомість революція і республіка турецького зразка відповідають західному значенню цих термінів і передбачають перш за все відокремлення політичного від релігійного, громадянського кодексу від божественного закону. Як свідчить Льюїс, за браком слова, що могло б позначити поняття світськості, в турецькій мові, через запозичення з французької, було створено неологізм *layik*. Історія модерної Туреччини доводить, що в мусульманському суспільстві можлива побудова світської (а згодом – демократичної) держави. Таким чином, у випадку Туреччини ми маємо справу з мусульманською нацією, яка, не відмовляючись від своїх релігійних традицій, обрала суто західні цінності в політичному, економічному і – що не менш важливо – громадянському плані (особливо це стосується шлюбу й розлучення). Істотна цивілізаційна зміна є для блага турків ще важливішою за зміни економіки,

¹ **Moncef Mazuki** *Arabes, si vous parliez!* – Paris: Lieu commun, 1987.

суспільства чи держави. Упродовж багатьох років західні медії з неабиякою суворістю вказували на репресії, які розпочались в Туреччині після захоплення влади армією у 1980 році. Втім, громадськість, не виправдовуючи цього захоплення влади, мабуть, краще б зрозуміла його підстави і дух, якби їй з такою ж активністю повідомляли про ситуацію, що передувала цій військовій інтермедії, і про те, чим остання завершилась. Після 1973 року парламент постійно розпускався і щораз відбувались нові вибори. Ежевіт і Демерель, лівий і правий лідери, змінювали один одного біля керма влади або ж утворювали коаліції, проте не могли нормально здійснювати урядування. Усе більшого розмаху набували усі різновиди тероризму, в країні здійснювалось по декілька терактів на день. Неубезпеченість особи і закони військового часу стали ознакою життя майже в усіх провінціях. Політична дестабілізація цієї важливої ланки НАТО призвела до запаморочливої економічної кризи. Коли у квітні 1980 року мандат президента республіки добіг кінця, партії не змогли домовитись щодо його наступника. Держави більше не існувало. Саме за такої ситуації військове керівництво у листопаді того ж року захопило владу. Проте дуже швидко воно віддало її, відновивши 1983 року цивільне правління. Ніщо не виправдовує жорстокості, тортур, гігантських судових процесів, замахів на свободу. Але фактом є те, що більшість населення підтримала армію (це засвідчив референдум 1982 року) і що після відновлення порядку й оздоровлення економіки розпочалось повернення до демократії. У листопаді 1983 року відбулись парламентські вибори. Між 1950-м (коли в Туреччині було запроваджено демократію) і 1980-м роками армія двічі – у 1960 і 1971 роках – втручалась у політичне життя. Їй обидва рази з власної ініціативи поверталась до казарм, досягнувши своєї мети – відновлення стабільності.

Якою б переривчастою не була демократія в Туреччині, все ж слід визнати, що остання є єдиною країною зі стовідсотково мусульманським населенням, яка створила інституції, близькі до тих, що існують в демократичних європейських націй. І, за усієї пильності, з якою слід ставитись до порушень прав людини в Туреччині, все ж не можна не дивуватись з того, що західна лівиця приділяє майже ексклюзивну увагу саме цим порушенням, хоча упродовж десятиліть вельми поблажливо ставиться до таких суто тоталітарних і кривавих режимів, як іракський Саддама Хусейна, лівійський Муамара Кадафі, чи алжирський бен Бела і Бумедена. Європейська орієнтація Туреччини повинна тим більше викликати наш інтерес, що вона різко контрастує з тією ворожістю, яку щодо нас виявляє ісламський світ у цілому і яка дедалі зростає, відколи переживає свій злет мусульманський інтегризм. Як я вже казав, було б помилкою вважати революційним хомейністський фунда-

менталізм, себто ненависть до модерного світу і реставрацію фанатичної теократії, адже ця течія [в ісламі] є відверто «реакційною» в етимологічному значенні слова. Незаперечним є те, що, за винятком Туреччини, мусульманський світ у цілому схильний еволюціонувати радше до минулого, ніж до майбутнього, особливо – на Близькому і Середньому Сході.

Але хіба релігійний інтегризм не є у дійсності політичним? В щорічній доповіді ІФРІ³ про стан справ у світі, опублікованій у 1988 році, поставлено гарне запитання: «Іслам сьогодні – це релігія чи ідеологія?»¹. Ті іранські прочани, які 1987 року влаштували у Мецці пожежу і кровопролиття, вважали, що підкоряються політичним наказам з наведення ладу. Адже в релігійному плані Саудівській Аравії навряд чи можна за щось дорікнути. Заколотників обурюють її політичні стосунки зі Сполученими Штатами. Проте ностальгія за першовитоками у багатьох випадках слугує лише фасадом. В ісламській традиції політичне підпорядковувалось релігійному. В сучасному фундаменталізмі релігійне – лише маска політичного. Ті еліти, які надихають інтегрисцький рух і визначають відповідну пропаганду, зміщують у своєму дискурсі ісламський фундаменталізм з третьосвітницьким радикалізмом. Їхнє повернення до витоків має наслідком не так творче натхнення, як пассеїстське неприйняття. Певна річ, ця політизація ісламу жодним чином не виключає релігійної широти сотень мільонів мусульман. Вона лише прищеплює до народної побожності вироблену елітами тоталітарну ідеологію, сіль якої – у могутній ненависті до Заходу. В цьому випадку ісламські шати політичного терору – лише огидна симуляція. Дослідження ІФРІ рельєфно це відображає: той широкою мірою секуляризований іслам, який швидко поширюється сьогодні, майже не несе з собою духовного оновлення. Радше він слугує такою собі розрадою перед лицем загрози, уособлюваної західними цінностями. Разом із тим усередині ісламу не спостерігається якихось зусиль, спрямованих на його переосмислення у дусі модернізації чи на те, щоб прийняти виклик західних суспільств і зрівнятися з ними за рівнем ефективності.

Попри приклад занепаду Ірану, багато дослідників запитують себе: чи не є спротив демократії і розвиткові хворобою не так ісламською, як арабською або принаймні чи не посилюються деякі найархаїчніші риси ісламу унаслідок впливу деяких суто арабських факторів? Хто кого позбавляє розвитку: іслам – арабську цивілізацію, чи арабська цивілізація – іслам? Але все ж, якщо ніхто ніколи не бачив демократичної арабської країни, за винятком Лівану, що відпочатку був мультикультурним, поліконфе-

¹ *Ramsès 87–88, sous la direction de Thierry de Montbrial, Atlas-Economica.*

сійним і приреченим на недовге життя, то ми все ж бачимо не-арабські ісламські країни, що певним чином долучаються до демократії і навіть іноді запроваджують її, нехай з обмеженнями й істотними купюрами. Окрім Туреччини, тут слід згадати Пакистан (де, до того ж, у 1991 році на посаду прем'єр-міністра було обрано жінку) і навіть Сенегал та Бангладеш. Водночас більшість арабських країн коливаються між соціалізмом і фундаменталізмом, за повної відсутності досвіду успішного опанування лібералізму. Звідси їхня відмова від трьох головних складників модерності: від економічного плюралізму (інакше кажучи – від ринкової економіки), від політичного плюралізму (з додатком у вигляді схильності до встановлення однопартійних режимів) і від культурного плюралізму, що поступово, або упродовж однієї кампанії знищується релігійним фундаменталізмом і диктатурами, опертими на убогі «революційні» філософії й супроводжуваними гротескними культами особистості. Адже проголошення позірної світськості – ще не демократія, оскільки увесь зиск від цього заходу дістається тоталітарній державі, а не, як у Туреччині, громадянському суспільству. Партія БААС (себто «арабського соціалістичного відродження») обрала світськість не для того, щоб дати простір свободі культурного самовизначення індивідів, а лише щоб підкорити своїй владі релігійних діячів. Така суто репресивна світськість не завадила Саддамові Хусейну закликати до солідарності всіх вірних ісламського світу під час війни у Затоці й бачити уві сні Магомета, який з'являвся, щоб дати йому пораду (втім, якщо судити за результатами її виконання, досить погану). Баасистський Ірак, Єгипет за Насера, Сирія Хафеза Асада є, звісно, державами до певної міри світськими, проте – тоталітарними. Їхня світськість втілюється не у свободі совісті для народу, а лише позбавляє його всіх форм контролю [за державою], навіть релігійної. Захід припустився б помилки, вважаючи ці режими «прогресивнішими» за традиційні релігійні монархії. Навіть офіційно проголосивши себе світськими, вони перебувають ще далі від демократії, ніж ці монархії.

Чи правда, що ісламська неготовність до демократії, як можна часто почути, подвоюється у випадку осібної арабської неготовності? Остання випливає з «приниження», зумовленого занепадом арабської могутності, що триває з XV століття. Замість того, щоб долати це «приниження», усуваючи його причини, надолужуючи відставання модернізацією і працею, араби намагаються долати його в уяві, в мріях про відновлення своєї середньовічної могутності, вони одержимі ідеєю величі, яка здобувається зброєю і вірою. Вони зневажають дійсні засоби розвитку, отже й могутності, на користь сновидінь, через які перетворюються на здобич диктаторів, що відвертають їх від демократичного шляху, поглиблюють

їхню відсталість, прирікають їх на нові поразки й нові приниження. До того ж, не шукаючи джерела цих невдач у власних помилках, вони вбачають їх у злостивості іноземців, у всесвітній змові супроти ісламу. Так, арабські країни-виробники нафти між 1973 і 1980 роками розтринькали свої нафтодолари не на розвиток, а на озброєння, на фінансування тероризму чи інтегризму. Проте, їм не вистачає мужності ані на те, щоб тверезо визнати свої поразки, ані на те, щоб дослідити їхні справжні причини. Жоден з епізодів сучасної історії неспроможний проілюструвати цю нездатність яскравіше за війну в Затоці, розв'язану 1990 року Іраком.

Ті сім місяців, поки тривала війна в Затоці (з другого серпня 1990 по двадцять восьме лютого 1991 рр.) викликали настільки емоційні й суперечливі реакції в переважній частині арабського світу, що тоді з новою гостротою постало старе питання: чому араби навіть сьогодні виявляються нездатними до тієї раціональності, яка власне й зумовлює розвиток, модерність, правову державу, демократію? Я, природно, кажу про арабську цивілізацію, а не про індивідів, ув'язнених цією цивілізацією, але спроможних за сприятливих для свободи думки умов побудувати щось інше. Спочатку величезні юрби від Йорданії до Магрибу заленіли, надихаючись міфічним образом [в Затоці]. Відповідно до цієї фантазмагорії, джерелом зла є імперіалістична агресія Заходу проти Саддама Хусейна, з яким увесь арабський світ відтак повинен себе ототожнити. Ця мисленнева конструкція вже у зародку хибувала повним ігноруванням визнаних фактів, очевидною втраченою зв'язку з реальністю. На цю ваду страждали не лише роз'ятрені юрби. Сід Ахмед Гозалі, алжирський міністр закордонних справ і майбутній прем'єр-міністр, 4 березня 1991 року заявив газеті *Figaro*, що ця війна виникла через те, що Захід «прагнув знищити арабську країну на догоду Ізраїлеві»; таким чином було ігноровано три факти. Перший полягає у тому, що військову могутність Іраку створив Захід. Другий – у тому, що приводом для війни стала агресія однієї арабської країни проти іншої. Та й, у решті решт, саме арабські нації першими підняли свій голос проти іракської агресії. До речі, цей вихідний *розкол між арабами* не залишає каменя на камені від іншої вигадки, яку часто повторювали упродовж семи місяців; йдеться про такий аргумент: незгода між Саддамом Хусейном і його сусідами мала і могла бути врегульованою самими арабами, без західного втручання. Ті арабські країни, які звернулись до Об'єднаних Націй по захист своєї незалежності від зазіхань Іраку, зображувались як «зрадники». Якби ж то так! Коли б переговори між самими арабами виявились можливими, вторгнення в Кувейт просто не сталося б. Спроби суто арабського врегулювання двічі зазнавали невдачі: перша припадає на період гарячкової активності, що передував другому серпня 1990 року; другу, вже після вторгнення, було здійснено десятого серпня в

Каїрі на саміті Ліги арабських країн, який завершився бійкою. Його учасники осипали один одного образами, жбурлялися тарілками, прагнучи поцілити [опонентів] в обличчя, махали пістолетами і називали один одного брехунами. Двоє міністрів навіть зійшлися навкулачки, в іншого стався серцевий напад, а полковник Кадафі заливався гіркими сльозами. В решті решт, учасники саміту все ж спромоглися проголосувати. Дванадцять країн (Саудівська Аравія, Катар, Кувейт, Оман, Бахрейн, Єгипет, Сирія, Мароко, Об'єднані Арабські Емірати, Сомалі, Ліван, Джибуті) засудили іракську агресію. Йорданія, Лівія, Йемен, Судан, Мавританія, Алжир, Палестина, Ірак проголосували проти засудження, утримались або зайняли осібну позицію. Туніс участі в саміті не брав¹. Отже, розкол між арабами був справою рук самих арабів. Якби народи і їхні еліти погодились здійснити чесний аналіз причин війни, вони б визнали, що найпершою з-поміж них є внутрішні антагонізми, суперництво, заздрість і ненависть між арабами, а також – їхня повсюдно недемократична система влади, що дозволяє пихатим і брутальним володарям періодично поринати у військове, репресивне і регресивне сп'яніння.

Іншою згубною фікцією є вигадка про «єдність арабської нації». Арабський «світ» постає як мозаїка несхожих одна до одної націй, єдиними спільними ознаками яких є мова і релігія. Але ж хіба варто просити якогось аргентинця чи мешканця Андалузії, аби той сліпо підтримав будь-якого болівійського чи парагвайського диктатора на підставі їхньої спільної прилученості до «іспанського світу», християнської віри й іспанської мови? Понад те, існує величезна плутанина щодо панарабізму і панісламізму. Араби то закликають до арабської єдності, то отожднюють себе усіх гуртом з ісламською спільнотою як такою. З яких, власне, підстав? В світі налічується мільярд мусульман й лише двісті мільйонів з-поміж них є арабами. Чому б це якомусь індонезійцеві, наприклад, пов'язувати себе з манією величчя якихось Кадафі чи Саддама Хуссейна? Міф про арабську єдність має найшкідливіші політичні наслідки. Позаяк арабські нації добре бачать, що між ними точиться постійна колотнеча, вони намагаються знайти собі прихисток у хворобливій надії на рятівника з мечем, героя-володаря, що знову об'єднав би їх, якщо потрібно – то й силою. Звідси культ «могутнього мужа», надлюдей з пап'е-маше, політичних порожніх місць, великих лише своєю хвалькуватістю.

Можна вибачити погано поінформованому і лише частково письменному натовпові арабських країн, який дозволяє дурити

¹ Шанувальники арабського епосу від читання приголомшливої оповіді Філіпа Азіза про цю героїчну ніч могли б отримати справжню насолоду: **Philippe Aziz** «*Le jour où la Ligue arabe fit naufrage*», *Le Point*, № 944, 22.10.1990.

себе цими візіями. Але як це пробачити імігрантам чи їхнім нащадкам, які осіли в європейських країнах чи навіть стали їхніми громадянами? Їх не дезінформує підцензурна преса, до їхніх послуг якщо не непомильні, то принаймні плюралістичні медіа, тобто вони мають всі підстави для тверезої оцінки і розважливих суджень. Тож як зрозуміти культурну неспроможність арабів під час цієї кризи? Неспроможністю я називаю ті аберації, яких не уника більшість арабських інтелектуалів. За будь-якої форми модерної цивілізації, роль інтелектуалів полягає чи повинна полягати у боротьбі з передсудами, здатності піти, коли це потрібно, супроти суспільної думки. Але іноді видається, що арабські інтелектуали занурені в ще глибший психоз, ніж масова опінія. Вони не тільки не виконують своєї критичної функції, а ще й розпалюють несправедливу і, зрештою, недолугу ксенофобію. Адже, повторюю, було б не надто логічним звинувачувати Захід в імперіалізмі, тоді як джерелом усіх бід стало те, що одна арабська країна анексувала іншу й знову готувалась до агресії, причому знову проти арабів. Говорити в цьому контексті про західний колоніалізм означає просто помилитися епохою і виявити нездатність до аналізу теперішнього стану справ. Хіба саме іноземна інтервенція становила найбільше джерело бід для арабського світу після завершення колоніальної ери? Або, насмілюсь запитати, чи не була цим джерелом радше інтервенція внутрішня? Чи не власним урядам араби часто мають дякувати за свої найгірші розчарування? Ось питання, яке арабські інтелектуали повинні мати мужність поставити.

Де ті алжирські Вольтер чи Солженіцин, які піднімуть голос протесту проти корумпованого і некомпетентного тоталітарного режиму, джерела зубожіння і репресій? Я повсякчас чекаю на його книгу. Всі написані арабськими авторами тексти, що потрапили мені на очі під час війни у Затоці, були перш за все до прикрасі конформістською балаканиною, похвалами на адресу головним чином Садама Хусейна, немовби місія арабських письменників, кіномитців, мислителів полягає у підлабузництві до таких диктаторів. З 1969 року Лівією править один біснуватий, який розкрадає природні ресурси (що належать усім громадянам) і платить терористам та організує замаху в усьому світі. Сирійці потерпають від трагічної ситуації в економіці, оскільки Хафез ель Асад переважну частину національного багатства витратив на озброєння. Судан знищує себе у жорстокій громадянській війні, в якій мусульмани Півночі вбивають своїх співгромадян з Півдня, оскільки ті відмовляються навернутись в іслам. Сомалі на початку 1991 року нарешті позбулась свого володаря, якого вже було несила терпіти, але це призвело лише до кривавої різанини й анархії. Скільки злочинів, до яких Захід ніяк не причетний. Скільки аберацій, через які арабські інтелектуали могли б втратити солідарність.

Спершу нападши на Іран, Саддам Хусейн прирік на смерть сотні тисяч мусульман, але його єдиним досягненням була руйнація власної країни. Якщо таку людину інтелектуали вважають за можливе зводити у ранг героя, вони цим роблять дуже погану послугу і арабській справі, і арабському іміджеві. Для виконання своєї ролі проводирів і наставників, їм слід було б припинити викликати масове захоплення тиранами або безвідповідальними мегаломанами, які провокують катастрофу за катастрофою. Помилки Заходу можуть бути будь-якими, я готовий це визнати. От лише ті заблудження, виправленню яких арабські інтелектуали особливо могли б посприяти, не є нашими, вони притаманні їхній власній спільноті. Ці інтелектуали могли б допомогти останній опанувати раціональність, зрозуміти те, що зрозуміли в комуністичних країнах наприкінці їхнього існування: світ є єдиним, модерна політика будується на універсальних інтересах і цінностях, а головний ключ до цієї модерності зветься «демократія».

Але чи розуміють це вони самі? Коли розмовляєш з ними віч-на-віч, схиляєшся до ствердної відповіді. Коли ж чуєш їхні прилюдні виступи, часто складається враження, що в їхньому розумі може з'являтися одночасно дві думки. Як індивіди, вони мислять тверезо, як члени певних колективностей – марять. Звідки це роздвоєння особистості? За одним з найсміливіших і найпроникливіших сучасних арабських інтелектуалів, одним тих з небагатьох, хто рішуче відкинув подвійну мову – єгипетським філософом Фуадом Закар'я, публічний конформізм багатьох арабських інтелектуалів зумовлюється простим страхом перед репресіями. В бесіді з Жаком Дюкенемом він заявив: «Вельми релігійні люди думають так само, як я, проте не наважуються сказати про це угорос. Ви б здивувалися, почувши те, що вони кажуть у приватному колі. Проте жоден з цих людей не наважиться висловити щось усупереч такому потужному народному рухові. Сьогодні царюють пристрасі й емоції. Розум відсутній цілковито»¹. Однак якщо кар'єризм, малодушність, а ще більшою мірою – вельми обгрунтований страх перед в'язницею або шибиницею, належать до числа цілком реальних чинників цього інтелектуального плазування, то все ж найпотужніший з останніх має складніше і глибше походження. Арабські інтелектуали спілкуються з юрбою на рівні її підсвідомого й це відвертає як юрбу, так і самих цих інтелектуалів від ретельного аналізу внутрішніх причин арабського занепаду.

[...] у 1990 році в Рабаті, Адені, Алжирі й навіть у Парижі збурились юрби, що горлали «Смерть Бушеві!», «Мітеран вбивця!», «Лушцой, Саддаме, лущой!» (приспів алжирської пісні, записи якої наприкінці 1990 року сотнями тисяч продавались навіть у

¹ *Le Point*, № 966, 25.03.1991.

Франції). Але ще гіршим було те, що арабські інтелектуали медійними каналами розповсюджували безумовно академічніші, проте за суттю – такі самі промови. Ця неспроможність відсторонитись від кліше не народилась від самих лише отруйних наслідків війни, що тривала тоді. Наприклад, за шість років до того, у 1984-му, в Бейруті побачила світ книжка на 900 сторінок під багатонадійною^I назвою *Криза демократії на арабських теренах*. Вона стала результатом наукової конференції, проведеної 1983 року за участі понад сотні інтелектуалів з усіх арабських країн. Перша гідна уваги подробиця: цю конференцію змушені були проводити на Кіпрі, оскільки жодна з арабських країн не прийняла її в себе! Друга цікава риса: жоден з ораторів не говорив про порушення демократичних принципів і прав людини в своїй країні. Третій тривожний симптом: всі учасники зійшлися на захисті того переконання, що коріння демократії слід шукати в арабо-ісламському минулому, а її порятунок – в майбутніх перспективах «арабської єдності». Як пише Самір аль-Халіль^{II} (це ім'я – псевдонім одного іракського опозиціонера), ця конференція засвідує контраст між арабськими дисидентами (якщо вони взагалі заслуговують так називатись) і дисидентами комуністичних режимів сіддесятих-вісімдесятих років. Останні рішуче відмовляються від «дерев'яної» мови, відверто й без зайвих просторікувань піддають критиці принципи, структури, шкідливі наслідки, невдачі й злочини тоталітарних систем. Арабські ж інтелектуали, навпаки, вдаються до «дерев'яної мови» щораз, як виникає привід для критики власних [тоталітарних режимів].

Політики діють не краще. Тридцятого березня 1991 року в Каїрі було скликано новий саміт Ліги арабських країн, перший після серпневого саміту 1990 року, того, що зазнав трагікомічного провалу. Цього разу головував звільнений Кувейт. Певна річ, ця відзнака мала розглядатись як символ високої честі, але ж... у саміті брала участь й іракська делегація! Проте з перших засідань стало зрозумілим, що ніхто нікого не звинувачуватиме, ніхто не говоритиме ані про війну, яка щойно завершилась, ані про варварські репресії, які в той самий час відбувались в самому Іраку. Не згадуймо старих сварок! Чи можна уявити потужніший доказ безвідповідальності керівників людської спільноти? Арабський світ щойно зазнав найнищівнішої поразки з часів Шестиденної війни 1967 року, ба, навіть гіршої за останню, оскільки у 1990-му араби билися між собою, а не з Ізраїлем. І їхня найперша реакція

^I Проте трішечки оманливою: щоб перебувати у кризі, демократія спершу має існувати.

^{II} «In the Mideast, Does Democracy Have a chance?», *New York Times*, 14.10.1990.

полягала у тому, що про цю поразку не слід особливо дискутувати, й ще менш заслуговує вона на осмислення!

Проте поряд з усіма цими вивертами не можна не помітити цілющої [для розуму] і прозорливої праці одного арабського інтелектуала – цитованого вже мною Фуада Закар'я (якого, мабуть, колись назвуть Токвілем сучасної мусульманської філософії), – що має назву *Іслам і світськість*^I; з цієї праці я з радістю запозичив декілька висновків. З них особливо запам'ятались п'ять ключових стосовно демократії: мусульманські суспільства зможуть подолати інтелектуальну, матеріальну й економічну відсталість лише ставши світськими; світське не означає атеїстичного чи антирелігійного; однак воно означає необхідність відокремлення політичної аргументації від аргументації релігійної і, що вкрай важливо, припинення спроб видобути демократію з нової інтерпретації *Корану*, адже тоді все і надалі залишатиметься у полоні релігійної референції; інтегризм є компенсуванням в уяві [реальної] неспроможності, однак він може породити лише нову, ще глибшу неспроможність; нарешті, як і в усіх модерних цивілізаціях, юним мусульманам паралельно з релігійною має надаватись світська освіта. Завдяки лише цим умовам теперішній мусульманський вірний позбудеться не своєї віри (адже насильство над свідомістю – не та мета, яка цим досягається), а того, що Ренан називав «різновидом залізного обруча довкола голови»^{II}. До того ж, за дотримання цих умов вільні інтелектуали і чесні політики ісламського світу наважаться, нарешті, говорити, а згодом здобудуть засоби для розбудови демократії, без якої іслам і особливо арабські країни продовжуватимуть марну метушню, вдаючись до насильства й дедалі занепадаючи.

На жаль, деякі великі мусульманські країни, унаслідок якогось зворотного ходу історії, відновлюють в себе теократію, а не просуваються до створення [дійсно] світської держави. Навіть Пакистан, країна, що спромоглась акліматизувати в себе режим представницької влади (хоч і не без прогалин й різноманітних викрутків), обрала останнє десятиліття нашого сторіччя, аби оголосити: вона збирається запровадити для свого населення *Шаріат* як єдиний Громадянський кодекс й основу державного права. У квітні 1991 року Міан Наваз Шаріф, пакистанський прем'єр-міністр, дійсно провів через парламент два закони, які, набувши чинності, одразу після прийняття їх депутатами, зводили усе зібрання законів нації до повчань *Корану* і *Сунни*. За одним з цих законів *Шаріат* перетворювався на абсолютне правило для гро-

^I **Fouad Zakharya** *Islam et Laïcité*. – Paris: La Découverte, 1981.

^{II} **Ernest Renan** *L'Islamisme et la science* // Ernest Renan *Œuvres complètes*. – Paris: Calmann-Lévy, tome I, 1947.

мадянського суспільства, другий з них (цитую голову уряду) «вносив такі поправки до Конституції, що перетворювали Коран і Сунну на засадничі й найвищі закони держави». Певна річ, ісламіти ніяк не протестували проти цього божевілья, що позбавляє навіть найменшого шансу досягти модерної цивілізації, яка передбачає не іррелігійність, а розрізнення релігійного і політичного, профанного і сакрального. Усупереч тому, що іноді стверджується, ісламське ототжнення приватного і державного права з божественним законом не мало аналогу серед етапів, пройдених Заходом на шляху до світськості. Християнський Захід був так само фанатичним, як іслам, так само переслідував інакомислення, проте його право і правосуддя, фундаментальні закони держави завжди походили з джерел, незалежних від християнства. Емануель Ле Руа Ладюрі недвозначно засвідчує^I: «за світськими магістратами часто залишалось останнє слово у справах, що стосувались ересі» й, далі: «ця вищість світської влади, протистоячи суто клерикальному свавіллю, не дозволила фанатизмові досягти граничного рівня». Коріння секуляризації західної держави, певна річ, сягає афінської демократії й давнього Риму, проте воно простежується й у середньовіччі, тобто вже в історії власне християнського Заходу. Справді, в XII столітті сама церква, прагнучи зберегти монополію на духовну владу, яку в неї оспорювала Священна Римська імперія германської нації, наполягла на розподілові сфер компетенції й на закріпленні за суверенами монополії на світську владу. Як підкреслює Гі Ерме в своїй праці *Соціологія демократичної розбудови*^{II}, саме цим періодом слід датувати «народження й автономізацію секуляризованої держави і, ширше, те відокремлення політичного від релігійного, яке набуло остаточного вигляду в наших суспільствах». Примітно, що саме на цю епоху, епоху секуляризації держави, попередницю епохи громадянського суспільства, припадає перший злет Заходу, те, що Жан Жімпель спромігся назвати «середньовічною промисловою революцією»^{III} і те блискуче XIII століття, що було одним з найбільш творчих і найбільш квітучих в європейській історії.

Причини відсталості, на які тривалий час дивились через марксистські окуляри, нині знову виглядають зумовленими перш за все людськими і психологічними факторами. Нині знову починають говорити про їхню залежність від звичаїв, ментальностей, зашкарублого цивілізаційного тягара, недостатньої й архаїчної ос-

^I **Emmanuel Le Roy Ladurie** *L'État royal (1460–1610)*. – Paris: Hachette, 1987.

^{II} **Gui Hermet** *Sociologie de la construction démocratique*. – Paris: Economica, 1986.

віти, тих пут, на які перетворюються певні сімейні й племінні структури, релігійного фанатизму, міжетнічних насильства і війн, гнобительських форм політичної влади, руйнівних для [суспільного] потенціалу і несумісних з вимогами розвитку. Даремно Захід упродовж багатьох років спрямовував потоки капіталів й технологічної допомоги народам, що злидарюють через свої держави, відмінними рисами яких є деспотизм, котрий викорінює індивідуальну творчість, і паразитичне та засноване на винищенні панування над людьми. Допомога Заходу не могла принести помітних результатів за відсутності соціальних, культурних і політичних змін, які дозволили б обернути її на користь. Стратегії розвитку, вироблені після Другої світової війни, зазнали безперечної невдачі без цих змін, яких ніхто ніколи не наважувався твердо вимагати, побоюючись зажити слави того, хто зневажає «культурну ідентичність» відповідних країн і заміряється проти їхньої політичної автономії. Автономного і дійсно закоріненого в самих суспільствах розвитку не спостерігалось навіть в арабських країнах-виробниках нафти, які з 1973 року зосередили в своїх руках величезні багатства.

Ці констатації є частково справедливими, проте вони не вичерпують проблеми, оскільки обмежуються протиставленням нового старому. Проте вони принаймні привертають увагу до демократії. Чи не є вона (разом з економічним лібералізмом, зумовленим нею або таким, що зумовлює її саму) шляхом, який надає доступ до розвитку? Певна річ, є. Однак те, що я називаю «демократичною ейфорією», породило в багатьох розумах, шанобливих щодо різноманітності й унікальних особливостей людських суспільств, певну критичну, ба навіть гнівну реакцію. Оптимістично налаштованим прихильникам демократичного універсалізму вони вказують на незаперечний спротив традицій – африканських, мусульманських, китайських чи інших, – істотно ворожих демократичному духові й неспроможних змінитись упродовж кількох років. Кристалізовані тривалою історією, ці традиції зливаються в нерозривне ціле зі способами поведінки й ментальностями мас населення, для яких демократія в її західному розумінні є незбагненою і малопотрібною ідеєю. Перш за все зауважмо, що ті народи, які нині є демократичними, стали такими лише поступово, ледве не через силу і, до речі, навіть сьогодні мають над чим працювати. То чому ж і країни третього світу повинні йти до демократії тими ж шляхами й створювати ті ж інституції, що й європейці? Слід засудити, стверджують деякі експерти, масове вбивство студентів, які у 1989 році вимагали свободи на пекінській площі Тянь Ань Мень. Проте не можна й просто відкинути сумнівів у тому, що мільярд двісті мільонів китайців, більшість з яких становлять не-

III **Jean Gimpel** *Révolution industrielle du Moyen Age*. – Paris: Le Seuil, 1975.

письменні селяни, є достатньо зрілими для безпосередньої демократії. Або інший приклад: побороти Саддама Хусейна можливо і навіть необхідно. Проте було б нереалістичним намагатись у короткий термін замінити його режим багатопартійною системою, якої араби ніколи не бачили і не надто прагнуть. Але, поза сумнівом, найскептичнішу реакцію усі ці заклики до пришвидшеної демократизації викликають в фахівців, які спостерігають за станом справ у чорній Африці. В будь-якому разі, кажуть вони, марними виявились би спроби руйнації структур, успадкованих від предків, і ритмів еволюції суспільств, кожне з яких має свій особний метаболізм.

Я вже відзначав слабкий пункт цієї аргументації, яка не враховує, що більшість суспільств сучасного третього світу керовані не традиційними, а модерними, що нашаровані на традиційні, системами. Так, Китай був уражений певною версією модерності, комунізмом, через який перебуває у стані нежиттєздатної магми. Інколи лунають скарги на те, що, буцімто, ніхто не вміє переносити західні політичні моделі в третій світ. Але ж це перенесення вже відбулось! Хоча й не призвело до добра. Третім світом запозичено погані зразки західної політичної культури. Найчастіше він приймає фашистські й сталінські, а не демократичні й ліберальні моделі. Наприкінці ХХ століття дуже мало суспільств третього світу спираються на власну традицію. Цікавий факт, саме ці суспільства, як-от Індія, приймають демократію з меншими ускладненнями, ніж ті, що імпортували з Європи так званій «прогресистський» прототип. Традиційна монархія, як-от Мароко, з часом виявиться сприйнятливою до лібералізації, ніж ісламо-соціалістична диктатура єдиної партії, яка завдала непоправної школи алжирському суспільству. Саддам Хусейн з його таємною поліцією, кімнатами тортур, шибеницями, стратами, геноцидом, расизмом, культом особистості, пропагандистськими оргіями в мас-медіа, засліпленістю військовою владою і тотальною війною запозичив техніки влади, комунікації й панування не так з арабської традиції, як з європейського нацизму. Мабуть, Захід завдав третьому світові більше шкоди тими ідеями, які нав'язав після здобуття незалежності колишніми колоніями, ніж несправедливостями, заподіяними в колоніальний період. У В'єтнамі, як і в Китаї, демократії протистоїть не стародавня цивілізація, а тоталітаризм сталінського зразка. Але саме це робить демократію неминучою, адже лише вона може зруйнувати той тип влади, який придушує будь-який економічний розвиток і будь-який гуманітарний розквіт. Існують авторитарні суспільства, здатні функціонувати, добре чи погано, але функціонувати. Соціалістичні чи фашистські деспотизми, що розплодились у третьому світі, не належать до цієї категорії. Це машини, призначені марнувати ті матеріальні й людські ресурси, яких потребують цивілізації,

або перешкоджати народженню останніх. Байдуже з чим саме вони поєднуються – з релігійним фанатизмом у хомейністському Ірані, зі світською ідолатрією в маоїстському Китаї, з безпросвітно сірим пануванням жадібної бюрократії у В'єтнамі або зі смертельними вихватками латиноамериканського блазня-каудільйо на Кубі. Їхнім наслідком скрізь є знищення живих сил суспільства. Для таких суспільств демократизація не є однією (вельми ризикованою) можливістю з-поміж багатьох, адже для них не існує вибору між збереженням наявного стану і його зміною. Не існує. З огляду на ці політичні прилади для спустошення, демократизація – єдиний і найпростіший засіб їх знешкодження, після якого, нарешті, з'явиться можливість, певна річ, не одразу ж розв'язати, а раціонально сформулювати справжні проблеми¹.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

Переклад з французької здійснено О. Хомою за виданням **Revel J.-F. *Le Regain démocratique.*** – Paris: Fayard, 1992, pp. 361–404. Видання **Ревель Ж.-Ф. *Друга молодість демократії: Майбутнє демократичного імпульсу.*** – К.: Сфера, 2001 становить переклад з англomовного перекладу зазначеної книги, здійсненого Родженом Капланом, схваленого Ревелем і адаптованого до нефранцузького читацького середовища; це видання містить численні скорочення оригінального тексту, з нього вилучені Додатки, що мають істотне значення для розуміння ревелівської аргументації.

Переклад даного розділу, що безпосередньо відповідає проблематиці нашого часопису, є частиною перекладу оригінального французького видання, який буде опубліковано у 2003 році видавництвом Критика.

В книзі *Демократія: новий приплив* Ж.-Ф. Ревель розглядає широкий спектр політичних процесів, які, на його думку, визначали життя людства на поч. 90-х років XX століття. Твір складається з п'яти Частин (14-ти Розділів) і п'яти Додатків (текстів газетних статей і радіовиступів Ревеля). Гадаю, окреслити коло висвітлюваних проблем допоможе Зміст твору.

¹ Рукопис цієї книги вже перебував у видавця, коли вийшла друком праця Жана-Клода Баро *Іслам у цілому і модерний світ зокрема* (**Jean-Claude Barreau *De L'Islam en général et du monde moderne en particulier.*** – Paris: Le Pré aux Clercs, 1991). Підкреслюючи антиномію між ісламом і «модерними цінностями», цей автор не йде у описовій критиці далі, ніж це роблять Бернар Леві й В.С. Неполь в *Примітках над ісламом* (**Bernard Lewis, V.S. Naipaul *Crépuscule sur l'Islam.*** – Paris: Albin Michel, 1981; англ. переклад: *Among the Believers.* – London: Andriy Deutsch, 1981) або Жан-П'єр Перонсель-Уго в своїй чудовій книзі *Плім Магомета* (**Jean-Pierre Péroncel-Hugoz *Raideau de Mahomet.*** – Paris: Lieu commun, 1983). Барро зчинив скандал через ганебну дурість французького уряду, який звільнив його, на догоду кальком послам мусульманських країн, з посади голови Служби міжнародних міграцій. Таким чином, було доведено, що ісламська нетолерантність здатна добитись звільнення чиновника через виявлену ним неповагу до *Шаріату* навіть в країні з панівною християнською цивілізацією і світською конституцією.

Частина перша
Реабілітація демократичного ідеалу (істинне і безглузде)

Розділ перший.	Демократична ейфорія
Розділ другий.	Ілюзії й реальності демократичної ейфорії
Розділ третій.	Демократія, тоталітаризм і свобода
Розділ четвертий	Поняття революції як джерело тоталітарного софізму
Розділ п'ятий	Повернення до прав людини

Частина друга
Крах комунізму

Розділ шостий	Передбачуване і непередбачене
Розділ сьомий	Революції супроти Революції
Розділ восьмий	Як закінчуються утопії
Розділ дев'ятий	Як звільнитись від наслідків комунізму?

Частина третя
Демократія в третьому світі

Розділ десятий	Від демократії до ринку чи від ринку до демократії?
Розділ одинадцятий	Похвальне слово виборам
Розділ дванадцятий	Ісламська демократія чи ісламо-тероризм?

Частина четверта
Демократія в демократичних країнах

Розділ тринадцятий	Риба гниє з голови
--------------------	--------------------

Частина п'ята
До світової демократії

Розділ чотирнадцятий	Люди – демократи мимоволі
----------------------	---------------------------

Додатки

1. Про оборотність комунізму (1988)
2. Небезпечність націоналізмів (1989)
3. Югославська ситуація (1991)
4. Обов'язок втручання (1979)
5. Аспірін від різанини (1971)

Самовідданий прихильник ліберальних цінностей, Ревель намагається не лише обміркувати причини перемоги Заходу в холодній війні, але й оцінити нові загрози, що постали перед демократичним світом в годину його триумфу, передовсім радикальний ісламізм. Для того, аби читач краще зрозумів концептуальні засади книги, розділ з якої тут публікується, вважаю за доречне навести короткий

Глосарій головних термінів

ВИБОРИ (*consultation, elections*)

Ревель, згідно з ліберальною традицією, розглядає вибори як один із ключових елементів демократії. В даній книзі він наголошує головним чином на умовах, необхідних для визнання виборів дійсно демократичними. Такими вони стануть лише у поєднанні з усім комплексом демократичних атрибутів: свободою преси, розподілом влад, рівнем освіченості населення, гарантіями прав особи. Там, де цих умов не дотримано, де відсутня свобода висунення кандидатур, свобода агітації й відбуваються різноманітні махінації, вибори будуть суто «декоративними» і тому міжнародна спільнота не повинна визнавати їхніх підсумків. Втім, запровадження виборів доцільне навіть за нерозвиненого стану свобод, недостатньої освіченості виборців тощо; головними умовами тут є бодай мінімальна чесність, тобто мінімізація шахраювань, і, найістотніше, гарантія того, що нові вибори обов'язково відбудуться у належний час. Ревель пропонує розглядати демократичні вибори як неодмінну умову легітиматії урядів й, відповідно, фундамент

міжнародного права (див. **Втручання обов'язок**).

ВИКЛЮЧЕННЯ (*exclusion*)

Одне з найважливіших понять західної соціальної й політичної філософії. Воно ще не здобуло належного поширення у вітчизняній традиції, що зазнала потужного впливу марксизму, в системі якого певним аналогом цього поняття можна вважати поняття «відчуження». В. в широкому сенсі слід розуміти як повне відсторонення від громадського життя, тобто як граничну форму дискримінації. Показово, що в такому значенні цей термін вживається вже у французьких текстах XVII століття, наприклад, в трактаті Франсуа Пулена де ла Бар *Про рівність статей* йдеться про виключення жінок зі сфери наукових занять, «як і зі всього іншого» (I, 28). За три роки до опублікування даної книги Ревеля, Женецьєв Фрес висунула концепцію т.зв. «виключальної демократії» (*démocratie exclusive*); цим терміном французька дослідниця позначає сучасні демократичні режими з притаманною їм глибокою суперечністю між декларованими загальнолюдськими свободами і реальною практикою маргіналізації та відсторонення певних соціальних груп, зокрема жінок, від реальних каналів впливу на владу й поготів – доступу до влади (Fraisie G. *Muse de la raison: Démocratie et exclusion des femmes en France*. – Paris: Alinea, 1989; 2^{ed}. Gallimard, 1995). Ревель говорить про В. не тільки у зв'язку з загальною політичною практикою тоталітарних режимів, але й у зв'язку з проявами мусульманської нетолерантності; британський міністр, в зв'язку зі справою Русдї, мав би сказати мусульманам: «ви самі виключаєте себе зі світу толерантності» (с. 184). Цей термін доречноше перекладати саме як В., а не відсторонення чи усунення, оскільки він чітко пов'язаний з поняттям «членства», невід'ємного від усієї ідеології природного права і суспільної угоди.

ВІДСТАЛІ (*sous-développées*)

Цим терміном Ревель позначає країни третього і соціалістичного світів, що потерпають від економічних негараздів і бідності. Їхню «нерозвиненість», тобто неспроможність досягти сталого економічного розвитку, Ревель пояснює відсутністю демократії, неконтрольованою і авантюристичною політикою диктаторів, численними військовими конфліктами, економічною некомпетентністю. Іноді диктатори свідомо підтримують відсталість своїх країн, оскільки це дає можливість отримувати (і розкрадати) західну економічну допомогу. До того ж, подолання відсталості тягне за собою й подолання тоталітаризму (див. **Ринок**). Ревель гостро критикує спроби звинувачувати Захід в неоколоніалізмі, який нібито є дійсним джерелом негараздів відсталих країн (див. **Третьюсвітництво**), або знаходити природно-кліматичні пояснення (посуха, неврожай тощо).

ВОЛОДАР (*prince*)

Специфічний французький термін, який не має однозначного відповідника в українській мові. Зазвичай вказує на монархів або їхніх дітей, братів чи дядьків. Ця традиція відбивається термінами «володар», «принц», а також калькуванням з російської терміном «государ», що фігурують у французько-українському словникові О.О. Андрієвської і Л.А. Яворовської. Я зупинився на варіанті «володар», оскільки він є власне українським і відповідає монархічним алюзіям Ревеля (згадаймо характеристику Франції за правління Мітерана як «бананової монархії»). Проте слід пам'ятати, що цей термін має також і «республіканський» зміст. Наприклад, Ж.-Ж. Русо в трактаті *Про суспільну угоду* вживає цей термін в значенні «уряд», тобто «носії найвищої влади», однак має на увазі уряд, що отримує тимчасові повноваження від народу і підзвітний йому, тобто — корпорацію громадян, що тимчасово отримали статус «перших серед рівних»; з огляду на це в українському перекладі *Суспільної угоди* *prince* перекладається як «принцепс». Тож доречноість наведеного тут перекладу не слід надмірно узагальнювати, оскільки цей термін є вельми «підступним» і у кожному конкретному випадку потребує не стільки філологічного, скільки історико-поняттєвого підходу до перекладу.

ВТРУЧАННЯ ОБОВ'ЯЗОК (*devoir d'ingérance*)

Ревель наполягає на авторстві цього терміну, хоча не збирається втягуватись

у виснажливі дискусії про пріоритет. Принаймні ще у 1979 р. він опублікував передовицю в газеті *Expresse*, де було чітко сформульовано: лише демократичні країни мають визнаватись міжнародним співтовариством справді суверенними (адже лише в них народ є джерелом суверенітету) і можуть розраховувати на невтручання у їхні справи. Тоталітарні режими, нелегітимовані чесними всезагальними виборами (див. **Вибори**), не можуть на власний розсуд гнобити свої народи, світова спільнота зобов'язана втручатись (у тому числі й збройним шляхом) у їхні «справи» задля запобігання геноцидові, масовим репресіям тощо). Зрозуміло, що такий принцип завжди істотно обмежуватиметься наявними в світі стосунками сили (наприклад, сьогодні навряд чи можливе збройне вторгнення у Китай з метою звільнення анексованого Тибету), проте, за сприятливих умов, його, на думку Ревеля, обов'язково слід впроваджувати в життя. Класичним прикладом такого впровадження можна вважати позицію НАТО і Сполучених Штатів зокрема у балканських конфліктах 90-х рр. Ця позиція майже цілковито відповідає ревелівським ідеям, висловленим 1979-го й неодноразово підтверджуваним французьким автором до 1992 р. включно. Тобто Ревеля можна вважати одним з тих політичних філософів, які щонайменше гостро відчувують тенденції сучасної світової політики. Тому його зауваження щодо майбутнього світового устрою на засадах демократичної легітимності, отже фактично – на відмові визнавати легітимними більшість країн сучасного світу, слід уважно вивчати. Так, теперішня війна в Іраку цілком вписується в ідеологію «обов'язку втручання». Але Ревель наводить довгий перелік царин, в яких теперішні держави повинні обмежити свій суверенітет [17, розд. 14]. Фактично йдеться про укладення між державами світу своєрідної суспільної угоди, причому не в локівському, а в гобівському сенсі, тобто без права виходу з неї; Ревель не торкається хіба що питання про того дійсного «сверена», який стане силовим гарантом чинності цієї угоди, навіть не зобов'язаним до втручання, а відверто приреченим на них. З огляду на сьогоднішню політику Сполучених Штатів, можемо вважати, що кандидатура на таке «суверенство» вже з'явилась. Звісно ж, шляхом самовисування.

ДЕМОКРАТІЯ (*démocratie*)

Суспільний устрій, який, на думку Ревеля, виявився найефективнішим в сучасну епоху й, отже, повинен стати всезагальним зразком для наслідування. Сучасну Д. Ревель розуміє як ліберальну, тобто засновану (в соціальній площині) на вільному волевиявленні громадян, розподілі влад і пізвітності їх суспільству, захисті прав людини і дотриманні основних свобод, а також (в економічній площині) на ринкових стосунках. Ревель, по-перше, відкидає критику «формального» характеру демократичних («буржуазних») свобод, здійснювану лівіцею, оскільки лише їх дотримання може обезпечити від тоталітаризму; по-друге, викриває істотні вади сучасних демократичних держав: корупцію, відчуження громадян від політики, панування рекламних та PR-технологій, які перетворюють політичний процес на зрежисоване дійство, несумісне з правдивим волевиявленням. Тобто, на думку Ревеля, сучасній демократії загрожують не тільки зовнішні (наприклад, ісламський інтегрим), але й внутрішні вороги, які у підсумку можуть зумовити її повний занепад. Адже Д. Ревель розуміє не в історичистському дусі, тобто не як «необхідний» етап розгортання об'єктивних законів історії, а як емпірично вдалу форму організації суспільства, яка може за певних умов зникнути так само, як і виникла.

ДЕРЖАВА (*État*)

Ревель вважає, що покликання Держави – забезпечення прав, свобод і безпеки громадян, тому справжніми Державами можуть вважатись лише демократичні. Термін «тоталітарні Держави» є суперечливим, адже позначає історично неприродне, «збочене» явище, виплід суто модерних інтелектуальних зусиль, зумовлених «ненавистю до свободи». Держава має якомога менше безпосередньо втручатись в економіку, але повинна забезпечувати умови для чесної конкуренції і гарантувати дотримання свобод і прав людини.

ДИРИЖИЗМ (*dirigisme*)

Політика, що передбачає безпосередній контроль держави над економічними процесами і постійне втручання в них владних інституцій. Ревель гостро критикує

Д., по-перше, оскільки він, зрештою, руйнує навіть найрозвиненішу економіку, а, по-друге, створює сприятливе середовище для різноманітних махінацій, розкрадання бюджетних коштів, корупції тощо.

ЕТАТИЗМ (*étatisme*)

Надмірне розширення державного впливу на громадянське суспільство. Завершеною формою Е. є Тоталітаризм, який фактично знищує будь-які паростки суспільної автономії, ініціативи тощо. В економічній царині проявом Е. є Диржізм.

ІСЛАМ (*islam*)

Ревель зосереджується на аналізові тих аспектів мусульманської релігії (і зумовлених ними цивілізаційних особливостей), які виглядають несумісними з Модерністю. Головним об'єктом його критики є несприйняття фундаменталістськими напрямами в І. соціально-політичних винаходів західної цивілізації й спроби відшукати справжнє джерело Демократії в черговому поверненні до «автентичних» джерел мусульманської релігії. Ревель не надто вірить і в перспективи прийняття демократії пересічним, нефундаменталістськи налаштованим мусульманином, *homo islamicus*, який, на думку французького автора, схильний надати перевагу фанатизмові, а не демократичним цінностям. В цьому зв'язку ісламський інтегралізм і породжуваний ним ісламський тероризм є для Ревеля чи не головними сьогднішніми викликами західному світові.

КАПІТАЛІЗМ (*capitalisme*)

К. в найкращих його зразках постає для Ревеля як тип суспільства, що є практичним втіленням лібералізму (див. **ЛІБЕРАЛІЗМ**). Проте існує не тільки демократичний капіталізм, адже Ринок є лише одним зі складників Демократії, аж ніяк не вичерпною її ознакою. Наприклад, в латиноамериканських країнах панує К., проте К. корпоративний, заснований на системі державних привілеїв, структурний корупції й прихованому авторитарному контролю «партії влади» над суспільством.

КОМУНІЗМ (*communisme*)

Головний об'єкт Ревелевої критики. К. французький автор називає як комуністичне вчення (в загальному значенні, без розподілу на напрями), так і комуністичну ідеологію та пропаганду й реальні політичні системи, що панували в країнах, орієнтованих на побудову комуністичного суспільства. В цьому останньому значенні К. цілковито збігається в Ревеля з Соціалізмом. К. для Ревеля є найшкідливішим з плодів модерної думки, штучною і нежиттєздатною системою, підступною і облесливою ідеологією, що здатна, скориставшись найнищими соціальними інстинктами, накинути тоталітарну владу, запрограмовану виключно на руйнування як економіки, так і суспільства, і на знищення людей.

ЛІБЕРАЛІЗМ (*liberalisme*)

Цей термін Ревель вживає в найширшому розумінні, не вдаючись до розрізненнь і історичних нюансів. В соціальному плані Л. постає як ліберальна демократія (див. **ДЕМОКРАТІЯ**), в економічному – як ринкова економіка (див. **РИНОК**). Ревель наголошує на емпірично вдалому характері Л. як суспільної програми, на його «природності», невиваженості; він є, за Ревелем, результатом тривалої історичної еволюції різних елементів вільного устрою, гарантій і протитяг між суспільством і владою, властивих всім «традиційним» спільнотам. Л. здатен ефективно мобілізувати творчі сили суспільства, водночас гарантуючи особисті свободи. Супротивний йому тоталітаризм виявився безсиллим саме через економічну й управлінську неспроможність, нехтування природою міжлюдських стосунків і надмірним спиранням на глибоко хибні теретичні схеми. Л. слід приймати не як мету людства як таку, а як найкращу на сьогдній ідеологію; проте слід бачити, за Ревелем, як її обмеженість, так і умови, за яких ліберальне суспільство може загинути.

МОДЕРНІСТЬ (*modernité*)

Цей термін неприпустимо перекладати лише як «сучасність», хоча він має й таке значення у французькій мові. Проте Ревель акцентує увагу не так на сучасності, як на «сучасній модерності», тобто на певному ступені розвитку цивіліза-

ційних засад, вироблених європейським Новим часом. Модерне суспільство, модерна економіка – не просто сучасне суспільство й сучасна економіка. Адаже сучасною, в суто хронологічному аспекті, є як американська, так і, скажімо, непальська економіка. М. вказує на передові зразки розвитку ліберальної демократії й ринкової економіки, які існують сьогодні. Отже, М. слід розуміти як «модернізовану сучасність», на відміну від тих її складників, які не можуть бути описані в термінах ліберальної демократії й ринкової економіки.

НОВИЙ ПРИПЛИВ ДЕМОКРАТІЇ (*regain démocratique*)

Найперше значення французького слова *regain* – опава, тобто трава, що виросла після першого покосу. Відповідно, Ревель прагне проаналізувати посилення позицій Демократії протягом 80-х рр. саме як відродження, адже вона тривалий час програвала політичне й ідеологічне (проте аж ніяк не економічне) змагання з Комунізмом. Враховуючи ревелівську концепцію природності демократичного розвитку й, водночас, антиісторичистський пафос французького автора, я пропоную перекладати *regain* як «новий приплив». Адаже «Демократична опава», найбуквальніший варіант перекладу, з багатьох міркувань не можна було б вважати вдалим. Варіанти «друге дихання демократії» чи, скажімо, «друга молодість демократії» (переносним значенням французького *regain* також є «новий приплив сил, здоров'я», «друге дихання»), є надто «антропоморфними», в них втрачається природно-космічний обертон *regain*, неможливість, непереможність природного процесу, який, втім, за певних умов може припинитись. «Новий приплив», на мою думку, фіксує цей «природний» зміст (адже припливи й відпливи в природі є, зрештою, наслідком лише певних констеляцій сил, ситуацій, описуваних «небесною механікою»), ключовий для назви твору, і достатньою мірою відповідає вимогам благозвучності.

РИНОК (*marché*)

Ключовий фактор розвитку Демократії і водночас загроза будь-якій тоталітарній владі. Р., на думку Ревеля, завжди в історії був сферою реальної автономії громадянського суспільства, тобто завжди обмежував владні претензії держави, долучав суспільство до прийняття рішень, ламав міждержавні бар'єри і сприяв поступовій глобалізації людства. Глобалізація є тенденцією будь-якого Р., навіть обмеженого і локального. Р. є «першим етапом демократії». Ревель вказує й на те, що подекуди можемо спостерігати достатню успішну ринкову економіку в недемократичних суспільствах (наприклад, Південна Корея періоду військових дикатур). Однак ринково-демократичне взаємоіндуціювання є правилом, яке лише підтверджується окремими винятками.

СОЦІАЛІЗМ (*socialisme*) Див. Комунізм.

ТРЕТЬОСВІТНИЦТВО (*tiers-mondisme*)

Термін, який практично не вживається в українському політологічному дискурсі, проте вельми характерний для французького (походить від *tiers-monde* – «третій світ», терміну Ж. Баландьє, що містить натяк на політично безправний «третій стан» за Старого режиму). В Ревеля Т. означає ідеологію, основними елементами якої є звинувачення західного неоколоніалізму в усіх негараздах, що їх зазнають економіки й політичні системи колишніх колоній. Ревель ставить Т. на один рівень з Комунізмом як за масштабами впливу, так і за шкідливістю наслідків. На думку французького мислителя, Т. є спробою диктаторів, що царюють у колишніх колоніях, зняти з себе відповідальність за свою авантюристичну або й відверто злочинну політику, переклавши її на «чужих», «іноземних експлуататорів», які повинні відповідати не тільки за свою історичну провину (колоніалізм), але й за сучасний жалюгідний стан більшості країн третього світу. Допомога цим країнам без рішучої перебудови їхніх політичних систем, вважає Ревель, призведе лише до зростання сум на банківських рахунках диктаторів і гонорарів близьким до лівиці ідеологам Т.

¹ Глибоко образливими (англ.)

² Міністр закордонних справ Великої Британії.

³ Французький інститут міжнародних стосунків.