

В данной статье представлен критический анализ концепции исламского государства американского исламоведа, доктора исламского права и профессора Колумбийского университета В. Халляка, разработанной им в труде «Невозможное государство: Ислам, политика и моральная проблема современности». Ключевая идея В. Халляка — несовместимость фундаментальных положений ислама с современными формами организации общества — является предметом многочисленных дискуссий и вызывает глубокий интерес исследователей положения государственной власти в шариате. Затрагиваются вопросы возможности взаимодействия между различными социально-культурными системами, демонстрируются ограничения номиналистской позиции Халляка через призму коммуникативных практик и исторических заимствований.

Объектом исследования настоящей статьи является постулируемая В. Халляком принципиальная несовместимость «парадигматического современного государства» и «парадигматической исламской формы правления». Актуальность исследования состоит в его вкладе в изучение межкультурного диалога и заимствования политических практик в условиях глобализации, что имеет важное значение для понимания современных вызовов управления и интеграции. В статье предлагается социологическая перспектива для анализа универсальных и контекстуальных аспектов государственности, что обогащает дискуссии об исламском праве, теории государства и глобальных процессах культурного взаимодействия.

Ключевые слова: В. Халляк, ислам, исламская форма правления, государственность, право.

Саид-Хусейн Хадисов

Независимый исследователь
Грозный, Российская Федерация

ISLAM AND THE STATE: THE CASE OF WAEI HALLAQ

Said-Khusein Khadisov

islamhadisov@yandex.com

*This article presents a critical analysis of the concept of the Islamic state developed by an American scholar of Islamic studies, PhD in Islamic law, and Columbia University professor Wael Hallaq, in his work *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Hallaq's central thesis—the incompatibility of fundamental Islamic principles with modern forms of societal organization—has sparked extensive debates and garnered significant interest among researchers studying the role of state authority in Sharia. The article addresses the potential for interaction between diverse socio-cultural systems, highlighting the limitations of Hallaq's nominalist position through the lens of communicative practices and historical borrowings.*

The object of this study is Hallaq's postulated fundamental incompatibility between the "paradigmatic modern state" and the "paradigmatic Islamic form of governance". The research's relevance lies in its contribution to understanding the intercultural dialogue and the borrowing of political practices in the context of globalization, which is crucial for comprehending contemporary challenges in governance and integration. The article offers a sociological perspective for analyzing universal and contextual aspects of statehood, enriching discussions on Islamic law, state theory, and global processes of cultural interaction.

Keywords: W. Hallaq, Islam, Islamic form of government, statehood, law.

**Said-Khusein
Khadisov**

*Independent
researcher
Grozny, Russian
Federation*

«Любой знак сам по себе мертв. Что дает ему жизнь? —
В употреблении он живой. Вдыхается ли жизнь в него
здесь? — Или употребление есть его жизнь?».

Л. Витгенштейн

«Скажите, что это не соответствует правилу.
Не рискуйте объяснять, каким образом».

Г. Флобер

Концепт «государство» — типичный пример дефинитивной апории в современных социальных науках, диапазон позиций относительно которого разбросан от конкурирующих определений до критики самой возможности их артикуляции. Эти лингвистические трудности основаны на полиморфизме самого объекта, истоки и функционирование которого исследователи рассматривают сквозь призму разных оптик.

Одну из таких теоретических основ для изучения «исламской формы правления» предлагает американский исламовед В. Халляк в своей книге «Невозможное государство: ислам, политика и моральная проблема современности». В данной работе, представляющей собой «кейс-стади» исламской модели государственности, В. Халляк заявляет цель — отметить принципиальную несовместимость «парадигматического современного государства» и «парадигматической исламской формы правления» и одновременно поднимает вопросы, отсылающие к более широким контекстам в теории государства.

Отходя от практик осмысления государства, связанных с классической «трехчастной моделью» в континентальной традиции, оперирующей отношениями между территорией, населением, властным аппаратом (и в некоторых случаях — идеологической легитимацией), В. Халляк описывает государство как парадигму, существующую на собственных основаниях и не поддающуюся «политологическому дискурсу», в котором «государство предстает как абстракция, как универсальное явление, существующее вне времени» (Халляк, 2024, с. 42).

В. Халляк использует понятия «государство» и «современное государство» как полные эквиваленты, что вполне оправданно с точки зрения внутренней логики автора, воспринимающего политику как парадигму, то есть как некие герметичные данности, эксклюзивные в своей организационной структуре, целеполаганиях, институтах, образах мысли. Эти качества парадигм становятся непреодолимым барьером для их взаимного соотношения как родственных социальных конфигураций. Государство в этой перспективе также является исключительно европейским изобретением, будучи «историческим продуктом определенного пространства, обладающего некоторой культурной спецификой, т. е. Европы» (Халляк, 2024, с. 42).

Для нашего критического анализа государства мы принимаем подход, основанный на скептицизме по отношению к его саморепрезентации, включая патерналистскую риторику, нормативистскую легитимацию и утверждения о естественности или неизбежности установленного порядка. Следуя П. Бурдьё, такой подход требует «должного сомнения» и предполагает изучение государства вне категорий, которые оно само навязывает, опираясь на социологическую перспективу, развитую М. Вебером с влиянием К. Маркса (Волков, 2018, с. 57). Социолог В. Волков характеризует этот исследовательский ракурс как позицию «отстраненного описания процесса организационной эволюции политических общностей и практики поддержания социальной конфигурации, которая сегодня

привычно называется «государство» (Волков, 2018, с. 57). Принимая логику привычки наименования, мы примем также правила государствоведческой «языковой игры», соглашаясь с ее основополагающим принципом, сформулированным Л. Витгенштейном: «Не спрашивай о значении, спрашивай об употреблении» (Витгенштейн, 1953, с. 8).

В рефлексии о государстве любой исследователь будет вынужден считаться с тем, что онтология социального порядка с определенного момента развития человеческой истории характеризуется территориальностью, населением и властным аппаратом. Это предмет, по поводу которого «давно сложился относительный доктринальный консенсус» (Иванов, 2010, с. 11). Взаимодействия между этими элементами, позволяющими вообразить в его деятельности субъектность и осмысленность, а также воспринимать эти элементы в качестве целостно функционирующего феномена, нуждаются в объяснении. С этой точки зрения мы будем понимать государство как «функциональную систему, ориентированную на властное распределение ценностей и коллективное достижение целей» (Джессоп, 2019, с. 54). Эта формулировка может расширяться и уточняться, схватывая специфику государства в развитии его исторической динамики. Задача исследования государства, как отмечает социолог Б. Джессоп, «состоит в том, чтобы предложить такое определение государства, которое отражало бы его отличительные признаки как формы политической организации и способствовало анализу его институциональной и пространственно-временной изменчивости» (Джессоп, 2019, с. 30). Речь идет о том, что проблема полиморфизма преодолевается не путем отказа от понятия, а его контекстуализации.

В. Халляк расходится с таким подходом, заявляя, что переосмысление государства с неизбежностью поставит вопрос о том, что «мы должны будем придумать ему новое название» (Халляк, 2024, с. 77). В лингвистическом оптимизме В. Халляка, в рамках которого проблема значения решается через закрепление названий и «придумывание» ярлыков, выдаются идеалистические и позитивистские коннотации в понимании способов функционирования языка. Эти лингвистические представления перетекают в теоретический дискурс о государстве в форме номиналистской методологии.

В. Халляк пишет: «Учитывая географическую, системную и эпистемическую генеалогию современного государства, оно не могло *ipso facto* быть исламским. Однако эта невозможность также обусловлена и неисторическим соображением, а именно тем, что даже между досовременными прототипами «государства» и досовременными исламскими формами правления существовала качественная разница. Рассматривать эти исламские формы правления, как это делают некоторые политологи, как принадлежащие к размыто классифицированному созвездию досовременных «государств» — значит не только заниматься слепыми догадками, но и не осознавать существование движущих, парадигматических сил, которые придали форму и наполнили содержанием то, что мы отныне будем называть «исламская форма правления» (Халляк, 2024, с. 16).

Эпистемологическое тяготение В. Халляка к номинализму, предполагающее существование в природе исключительно самостоятельных вещей в противовес наличию их классов, проявляется в радикализации тезиса о некомплементарности исламской формы политики современному государству вплоть до ее некомплементарности любым другим формам в принципе, включая современные ей. Социолог В. Волков в своей книге «Государство, или Цена порядка» так характеризует эту эпистемологическую логику: «Номинализм — учение о том, что общие понятия (“государство”, “животное”, “чувство”) — это

только имена имен, за которыми не стоят реальные сущности и которые не могут при-
меняться к каждой вещи соответствующего класса» (Волков, 2018, с. 13).

Данный дискурс, постулируемый В. Халляком, связан с комплексом аргументов, на-
правленных на неправомерность социологических обобщений. Допускать эти обобще-
ния — значит «не осознавать существование движущих, парадигматических сил», кото-
рые определяют «форму» и «содержание» государств (Халляк, 2024, с. 16).

Дихотомия «общего и особенного» является одной из центральных тем в теоретиче-
ской социологии. Эту «ужасную проблему» социологии (Бурдье, 2016, с. 111) П. Бурдье
в одной из своих лекций сформулировал в виде следующего вопроса: «Есть ли нечто общее
между военным государством Перу, государством ацтеков, египетским государством, ки-
тайским государством эпохи Хань и японским государством времен реформы Мэйдзи?»
(Бурдье, 2016, с. 111). Ответ на этот вопрос, в свою очередь, подразумевает аксиоматиче-
ские высказывания об антропологии человека, наличии у исторических или современных
сообществ универсальных проблем и поисков стратегий их решения; изначальных, по-
рождающих социальное действие потребностях и социальных интенциях. В более общем
и до вульгарности наглядном виде эта проблема дискутируется и в спорах о «несоизмери-
мости» в истории науки во все том же «парадигмальном» дискурсе.

Свобода к произволу, признаваемая в практике науки при определении исследова-
тельских задач, в случае с социологией в дюркгеймовской традиции состоит в «познании
второго рода» (Бурдье, 2016, с. 113). «Социолог, — цитирует Бурдье Дюркгейма, — это
тот, кто способен занять ту точку, откуда видно, что частные истины — частные, а потому
способен высказать истину частных истин, которая просто истина» (Бурдье, 2016, с. 113).
Т. Парсонс в свою очередь, пытаясь отразить результаты дальнейшей критической ди-
намики теоретического дискурса, подтверждает как наличие «ряд[а] вопросов, которые
встают перед всеми обществами», так и задачу сравнительной социологии, состоящей
в описании ответов различных обществ на эти универсальные проблемы, но с нескольки-
ми важными условиями, связанными с необходимостью избегать чрезмерных обобщений
и учета исторического контекста» (Бурдье, 2016, с. 117).

П. Бурдье убедительно продемонстрировал эвристический и эксплицитный потенци-
ал этой традиции Парсонса, являющейся развитием идей Дюркгейма и Вебера, на приме-
ре рассмотрения методологий дифференциации социальных универсумов на автономные
сферы. В нашу задачу не входит сбор доказательств, подтверждающих право на существо-
вание сравнительной социологии, но вместе с тем мы сформулируем некоторые проблем-
ные для номинализма положения, воспользовавшись интуициями американского фило-
софа Х. Патнэма (Патнэм, 2002).

Как мы уже упомянули, идеи критики «обобщающего» стиля мышления представлены
в теории познания и истории науки. Хотя дискурсивный предмет, который лежит в осно-
ве этой полемики, связан с категориями естественных наук, как представляется, в основе
«парадигматического» образа мысли лежит особое антропологическое допущение о ра-
циональностях как о замкнутых структурах. Наиболее значимым проponentом этой идеи
является Томас Кун (Кун, 1977), которого сам В. Халляк называет одним из «центральных
мыслителей» в своем понимании «парадигмы» (Халляк, 2024, с. 21). Вместе с тем этот дис-
курс в классическом прочтении характеризуется указанием на темпоральный разрыв, од-
нако В. Халляк, указывая на некомплементарность парадигм досовременных государств,
радикализирует тезис несоизмеримости, добавляя ему еще и горизонтальное измерение.

В общем и целом, тезис о несоизмеримости предполагает семантический разрыв в понимании значений и их употреблении в зависимости от исторических контекстов. В этом смысле, как пишет Х. Патнэм, «термин “Температура” в том виде, в каком он использовался ученым XVII века, не совпадает по своему смысловому значению или же по своей референции с теми терминами и выражениями, которые находятся в нашем распоряжении» (Патнэм, 2002, с. 153). Х. Патнэм, формулирует важное для нашей рефлексии возражение, связывая этот тезис с комплексом проблем успешности познания мира в принципе.

«Если бы тезис о несоизмеримости и в самом деле был истинным, — утверждает Патнэм, — то мы вообще были бы не в состоянии переводить с других языков; даже наш собственный язык в том виде, в каком он существовал в прошлом, не поддавался бы переводу. А если мы совсем не в состоянии интерпретировать шумы, издаваемые организмами, то у нас нет никаких оснований для того, чтобы считать их мыслящими, говорящими существами или даже личностями. Иными словами, если бы П. Фейерабенд (и Т. Кун в его подчеркивании несоизмеримости) были бы правы, то представители других культур, включая ученых XVII века, могли бы быть поняты нами только как животные, издающие в виде реакции на стимулы шумы, отчасти весьма странным образом походящие на английский и итальянский языки. Было бы полным противоречием сообщать нам, что Галилей имел в своем распоряжении понятия, «несоизмеримые» с нашими, а затем продолжать подробно их описывать» (Патнэм, 2002, с. 154).

Применительно к нашему контексту, эти последствия тезиса несоизмеримости парадигм мы можем сформулировать в виде следующих вопросов. Если парадигмы самореферентны, уникальны, неподражаемы, самостоятельно создают и наполняют свои парадигмы, определяя, как пишет В. Халляк, собственные «формы» и «содержания», как возможно их продуктивное взаимодействие в виде соглашений, обязательств, ультиматумов, союзничества, перенятия артефактов культурной жизни и остального комплекса взаимоотношений? Ну и самое главное: как «несоизмеримость» объясняет институционализированное заимствование рационализирующих социальный порядок философских практик, естественных наук, техники, моделей бюрократических аппаратов?

Рассуждение о «движущих, парадигматических силах, которые придали “форму” и наполнили “содержанием” исламскую политику», не должно вводить в заблуждение, поскольку оно игнорирует фактическую историю дискурсов, производимых внутри той самой «парадигматической исламской формы правления» и которые трудно себе представить без влияния, к примеру, греческой философии, в том числе путем прямого поглощения географических областей, в которых она доминировала.

«Исламское государство, — пишет американский востоковед О. Лимэн, — постепенно захватило всю область распространения греческой философии, за исключением Европы. В правление Аббасидов в состав империи вошли Сирия, Египет, Персия. Эти земли имели долгую историю культурного и научного греческого влияния. В значительной степени интерес к таким греческим наукам, как медицина, астрология и математика, носил практический характер: власти считали данные науки полезными» (Лимэн, 2007, с. 24).

Хотя у нас и нет доступа к ментальному миру рассматриваемых цивилизаций, но, имея дело с историческим фактом их продуктивного взаимодействия, заимствований духовных, организационных, технических практик, нельзя дать им иное когерентное объяснение, кроме как исходящее из допущения эффективной коммуникации. Речь не идет

о детерминирующих социальные порядки структурах Леви-Стросса, «элементарном» Дюркгейма, речь идет о понимании или эмпатии как онтологических свойствах человеческой антропологии. Вот что об этом пишет Х. Патнэм применительно к переводу:

«...успех интерпретации не требует того, чтобы переводимые убеждения были тождественными нашим собственным; в действительности он требует только того, чтобы они были понятными для нас» (Патнэм, 2002, с. 157).

Развивая эту логику, традиция Т. Парсонса (Парсонс, 1997) об универсальных проблемах, встающих перед обществами, может быть усилена прагматическим аргументом. Если общества проявляют свойство институционализированного заимствования и если мы считаем членов этого общества разумными существами, то мы исходим из понимания ими предмета своего заимствования. И если заимствование конкретно, целенаправленно, адресно или, в более общем смысле, интенционально, то данное заимствование основано на признании обществами идентичности своей проблемы с проблемой общества, от которого происходит заимствование. Даже если заимствующее общество неверно интерпретировало механизм решения проблемы, допустив неверное тождество, и заимствование было нерелевантным проблеме, то область сравнения возникнет хотя бы из факта возникновения переменной в виде этой перенесенной структуры и ее воздействия в различных контекстах.

Вообще, заимствование — одна из проблемных точек концепции В. Халляка, поскольку, обосновывая свой проект как этический и в этом смысле указывая на правомерность обращения к историческим моральным источникам, он оказывается вынужденным менять правила своего дискурса. Коль скоро, как заявляет В. Халляк, «любое утверждение о том, что мы не можем учиться у других — это утверждение, потворствующее либо самоумалению, либо нарциссической гордыне, поскольку предполагается, что мы либо неспособны извлекать уроки из каких-либо источников, кроме самих себя» (Халляк, 2024, с. 30), становится непонятным, на чем основан отказ исламской парадигме в праве «учиться у других».

Фрэнк Герберт в своем произведении «Дюна», обыгрывая антропологический материал, описывает эпизод встречи экспедиции с представителем цивилизации планеты, на которую они прибывают. Местный житель встречает предводителя экспедиции плевым, что чуть не становится поводом для объявления войны. Напряжение снимается после того, как плевок, символизирующий воду, переводится на понятный для чужаков язык как проявление большой почести путем преподнесения дара в виде предмета, представляющего наибольшую ценность для местного сообщества. Комментируя эту сцену, социологи Э. Лок и Т. Стронг отмечают:

Определенные высказывания, истории, жесты и тому подобное понятны и приемлемы для тех, кто их разделяет, а нам, чтобы быть в курсе, нужно ориентироваться на то, что делает их понятными и приемлемыми. Когда мы усваиваем жаргон группы, ее традиции и способы словоупотребления, мы приобретаем легкость не только в понимании значений, но и в средствах, которые передают эти значения, и в способах установления контакта (Лок и Стронг, 2021, с. 42).

Конвертация этого ритуала на язык проявления почести, снявший напряжение в контакте цивилизаций, является наглядной иллюстрацией предмета исследовательского интереса социологии, той самой дюркгеймовской «истины частных истин, которая просто

истина». Применительно к приведенному примеру, интенция социологии направлена не на частность способа проявления почести, а на момент рецепции этой частности и ее перевода на понятный смысл человеческих взаимоотношений.

Социологическая теория формирует свои понятия на пересечении смыслов, становящихся универсальными для культур. Отрицание существования этих универсальных смыслов означало бы отрицание возможности эффективной коммуникации между культурами, к чему сводится аргумент Х. Патнэма. В этой связи критика В. Халляка, основанная на том, что «использование термина “исламское государство” для описания некоего существовавшего в истории образования является продуктом анахронического мышления и подразумевает неверное видение структурных и качественных различий между современным государством и его “предшественниками”» (Халляк, 2024, с. 73–74), бьет мимо цели, поскольку она проистекает из непонимания или игнорирования исследовательских задач социологии, а ее парадигматическая методологическая аргументация ведет к крайне неубедительным выводам. Если бы критика сравнительной социологии как «неверно[го] видени[я] структурных и качественных различий между современным государством и его “предшественниками”» была принята применительно к исследовательским задачам социологии, это означало бы игнорирование реальности, связанной с эффективными взаимодействиями культур, изучая которые, социология формирует абстрактно-родовые понятия, концептуализирующие эти общие для них смыслы, структуры и функции. Государство для социологии — одно из таких понятий.

Важнейшей категорией, позволяющей концептуально вычленив форму исторической политической организации ислама и противопоставить ее как современным попыткам институализации шариата, так и «парадигматическому современному государству», для В. Халляка служит категория «парадигмы». Как указывает сам В. Халляк: «...нам стоит опустить современный исламский эксперимент с Шариатом, оставив его полностью без внимания, и вместо этого сосредоточиться на том, что значил Шариат для мусульман на протяжении двенадцати веков до начала колониального периода, когда он существовал как парадигматический феномен» (Халляк, 2024, с. 16).

Парадигма или «центральная область» в терминологии Карла Шмитта, на которого опирается В. Халляк, представляет собой ситуацию, когда некая область становится центральной, а «проблемы других областей решаются на условиях центральной области, а сами они считаются вторичными, решение которых имеет смысл лишь после решения проблем центральной области» (Халляк, 2024, с. 21). Прецедентом кристаллизации «центральной области» для К. Шмитта в интерпретации В. Халляка служит, к примеру, научно-технический прогресс в Европе во второй половине XIX века, приобретший статус «религии технического прогресса, которая обещала, что все другие проблемы будут решены с помощью технического прогресса» (Халляк, 2024, с. 21).

Что же собой представляют эти «центральные области» К. Шмитта (Шмитт, 2016) и какие они несут последствия для государства, концептуализируемого доминирующей со времен М. Вебера и по сей день школой политического реализма в виде реальности, изначальной данностью которой является «конкуренция за власть и господство» (Волков, 2018, с. 17)?

Рецепция В. Халляком шмиттовских «центральных областей» не совсем корректна, и «центральные области» — явления гораздо более грандиозного масштаба, чем государство, требующие иного уровня теоретического дистанцирования и инструментария.

«Центральные области» К. Шмитта не претендуют на непосредственное описание механики развертывания власти, характера и способов политической организации пространств, поскольку «центральные области» развертываются не в области пространственной онтологии, а в области человеческого духа и только в этом качестве находятся в диалектической связи с пространствами. С этой точки зрения «центральные области» представляют собой не отражение актуальной политической реальности, составляющей предмет соответствующей теории, а реальности метаполитической, схватывающей область человеческого опыта во всей тотальности образов его мышления, исходных точек отсчета и ценностных референтов.

В своей работе «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций» К. Шмитт описывает последние четыре века европейской истории как динамику, основанную на последовательной смене парадигм мышления, каждая из которых формировала собственную систему координат, осуществляющую тотальную гегемонию над производством дискурсов, и с которой «сверяли часы» все остальные идеологические популизмы. К. Шмитт выделяет четыре «центральные области», которые поочередно сменили друг друга за последние четыре века европейской истории: теологическую, метафизическую, гуманитарно-моральную и экономическую (Шмитт, 2016).

«Смена центральных областей, — пишет К. Шмитт, — относится только к тому конкретному факту, что в эти четыре века европейской истории менялись руководящие элиты, что постоянно менялась очевидность их убеждений и аргументов, а равным образом, — и содержание их духовных интересов, принцип поведения, тайна политического успеха и готовность больших масс впечатлеться определенными внушениями» (Шмитт, 2016, с. 359).

Возникает вопрос: определяют ли эти парадигмы социальные и политические действия? Является ли социальная реальность лишь проекцией стандартов «центральных областей», в которых акторы безоговорочно убеждены?

В замечании К. Шмитта про «тайну политического успеха и готовность больших масс впечатлеться определенными внушениями» заметно сохранение связи его анализа с политическим реализмом, позволяющим аналитически отделить парадигму от механики политического процесса и определить роль креативной субъектности «руководящих элит». Политический реализм К. Шмитта проявляется в том, что успех элит ставится в зависимость от их способности транслировать истины «центральной области» и в указании на интенцию этих элит задаваться вопросами об идеях, способных «впечатлеть [массы] определенными внушениями». По сути, субъектность «центральной области» обнаруживает диалектическую сложность, когда она способна, с одной стороны, быть матрицей, в истинах которой существуют политические отношения, наполняя их соответствующими идеолого-когнитивными содержаниями и формируя образы «очевидных» «убеждений и аргументов» (Шмитт, 2016, с. 359), но при этом сама становится жертвой инструментальной рациональности элит, осознавших ее культурно-гегемонистские возможности и готовых эти возможности креативно эксплуатировать.

Таким образом, переходя к диагностике эпистемологии В. Халляка, можно зафиксировать, что источником проблемности его концептуализации государства в «парадигмальной перспективе» является смешение исследовательской рамки «центральных областей», сосредоточенной на схватывании исходных точек вменения формы рациональности сообщества с исследовательской рамкой изучения государства как актуальностей

политической организации пространства. Акцентирование внимания на этом различии оптик высвечивает неправомерность редукционистской логики, растворяющей активную динамику государства в «мыслящей» столетиями «центральной области», демонстрируя тавтологичность теоретической конструкции, держащейся на допущении тождества «центральной области» и государства.

В антропологии существуют два вида тенденциозности, фабрикующие фальшивые и редукционистские представления об изучаемых обществах. На одном полюсе располагается дискурс о политической «невинности» группы, традиция, как пишет социолог Д. Кола, «изображать этих людей как избавленных от вероломства, живущих подлинной жизнью, а также, может быть, находящихся вне сферы эксплуатации человека человеком или вне отношений господства» (Кола, 2001, с. 266). Второй полюс представлен описаниями животной жестокости группы, ее обреченной неспособности к культурной эволюции и прогрессу. Критикуя одновременно картину «невинности» и «морализаторские описания американского этнолога, обличающего злобу, жестокость и невоспитанность дикарей» (Деррида, 2000, с. 261) как два образа мысли, в которых проявляются виды западного логоцентризма, философ Ж. Деррида называет их «соупорядоченны[ми] вокруг общей оси» и заключает, что «с точки зрения этнологической науки такой вывод столь же удивителен, сколь “удручающе” мнение недоброго американского этнолога» (Деррида, 2000, с. 262). Если до сих пор одна из доминирующих традиций ориенталистики конструировала репрезентации ислама в оптике «нецивилизованности», то В. Халляк встает на противоположную крайность продуманной идеализации практик «исламской формы правления».

«Тот факт, что деятельность политической элиты, — утверждает В. Халляк, — была ограничена шариатом, не подлежит сомнению. Шариат был не только законом земли, но также законом небес и всего, что находится между ними, включая политику» (Халляк, 2024, с. 84). Сам шариат «представляет собой колоссальный проект построения морально-правовой империи, основополагающий структурный импульс которой заключается в беспрестанном стремлении раскрыть Божественную волю» (Халляк, 2024, с. 77). При этом субъектом шариата как исламской правовой системы, производящим эту нормативную реальность, называется особый класс «знатоков права» (Халляк, 2024, с. 78). Шариат, производимый этим классом, «если... и сотрудничал с политическими силами, то делал это как посредник между ними и народом, при этом полностью отстаивая права последнего. И если политическая элита иногда использовала его для достижения своих целей, это происходило на его условиях, а не на ее» (Халляк, 2024, с. 78). Сами правители «были жестко ограничены законом, который они не создавали и который в значительной степени находился вне их контроля» (Халляк, 2024, с. 95). Правитель в этой форме правления «нес ответственность за любую несправедливость, совершенную его назначенцами и служащими» (Халляк, 2024, с. 100). В такой перспективе В. Халляк предполагает, что западный теоретик права Г. Кельзен «вполне мог бы объявить исламскую систему демократией первого порядка, по меньшей мере, превосходящей ее современный западный аналог» (Халляк, 2024, с. 78).

При этом обращение к историческим фактам с указанием на обширную информацию о практиках транзита власти и связанного с ними политического насилия заведомо дисквалифицируется в привычной для этого дискурса их истолкованием в виде аномалии, а не характеристики. Здесь «последствия хаотичности социальной реальности... сглаживались с помощью гегемонистской моральной системы», и «тот факт, что она не всегда

справлялась, нам стоит принимать как должное, поскольку идеальный успех не является делом какого-либо общества, прошлого или настоящего» (Халляк, 2024, с. 26).

Разумеется, эта идеалистическая картина взаимоотношений общества и власти, условий «академической» независимости и способности «знатоков права» эффективно отстаивать права народа, изображаемые В. Халляком, имеют мало общего с действительностью. Четыре основателя правовых суннитских школ, подвергавшиеся политическим преследованиям, пыткам и тюремным заключениям, и с происхождением которых В. Халляк как автор книги по истории исламского права прекрасно знаком, не узнали бы себя в роли стороны, определяющей характер взаимоотношений с властью на своих условиях. История формирования шариата далека от идиллии медиаторства между властью и народом, хотя и с приматом интересов последнего. Такое описание его генезиса было бы недооценкой усилий основателей классических правовых суннитских школ, сохранявших аутентичность и дискурсивную стабильность шариата не благодаря, а зачастую вопреки обстоятельствам политической конъюнктуры.

Проблема социального порядка и его нормативного воспроизводства как одна из областей деятельности государства служит еще одним контекстом, погружающим дискурс В. Халляка в номиналистский тупик, в рамках которого субстантивной аналитической категорией становится не производство правил само по себе и санкций за их нарушение, а процедуры конкретного законодательного режима и принятие за «чистую монету» нарратива такого государственного порядка, которым он сам себя описывает и позиционирует.

Суверенная воля описывается В. Халляком как субъект, обладающий абсолютной резистентностью к любым факторам, способным повлиять на характер принимаемых им решений, и эта воля «теряет силу, если государство официально признает, что его закон диктуется другим политическим образованием, т.е. другой страной» (1, с. 48). При этом допускается заимствование права, «но такого рода трансплантация представляет собой апроприацию права другой страны или правовой культуры посредством осознанного выбора суверенной воли» (Халляк, 2024, с. 48).

Такое восприятие суверенитета полностью аннулирует политический контекст, поскольку не рассматривает случаи «заимствования права» как вынужденные акты под давлением других акторов мирового политикума. Законотворческие процессы в современных государствах характеризуются универсализирующими тенденциями правовых порядков на самых разных уровнях. Правовые нормы национальных правовых режимов становятся предметом торга и факторами переговорных позиций с точки зрения кооптации государств в политические и экономические альянсы, поводами для внешнеполитического давления, санкций, рестрикций и дискурсивных стигматизаций путем включения или исключения из международных рейтингов, не говоря уже о том, что в системе международных отношений суверенитет испытывает серьезное «физическое» давление со стороны более сильных акторов. «С этим связана проблема экстерриториального радиуса действия сверхдержав (в особенности Соединенных Штатов после окончания холодной войны), — пишет социолог Б. Джессоп, — которое в самых разных отношениях попирает внутренние и внешние права других суверенных государств» (Джессоп, 2019, с. 73).

По сути, В. Халляк описывает суверенитет не с точки зрения реальных практик его функционирования, а с точки зрения его внешнего легитимирующего декларативного самопозиционирования.

Этот наивный правовой позитивизм В. Халляка, доходящий до правового формализма, присутствует и в рассмотрении роли морали в праве. Апеллируя к авторитету правоведов-позитивистов XIX века — времени, когда позитивизм был вершиной интеллектуальной моды, — Дж. Остину и судьбе О. Холмсу, разводящим по разные стороны право и мораль, В. Халляк делает вывод о том, что «эпистемологический характер правового позитивизма заключается в отрицании логической или любой другой связи между правом как оно есть и правом, каким оно должно быть» (Халляк, 2024, с. 112). Этот момент является определяющим для отстыковки морали от ничем не ограниченного права Левиафана, который теперь избавлен от нужды искать источники легитимности вне самого себя. Критика Г. Хартом командного права Левиафана как права «вооруженного грабителя», после которого позитивизм в той форме, в которой он зародился в XIX веке, так и не оправился, и вся последующая полемика вокруг этого вопроса в изложении В. Халляка — не более чем временной лаг между зарождением суверенной воли и полнотой ее власти в XXI веке.

Правовой позитивизм нужен В. Халляку для указания на фундаментальный разрыв с исламской правовой системой, которая конституирует себя в виде деятельности по воплощению божественной морали, но когерентность, которой он типизирует эти правовые реальности, весьма искусственна, поскольку и та и другая системы связаны в более общем плане с проблемой социального действия, и эта социологическая оптика в настоящее время становится распространяющейся продуктивной основой для интуиций в современной философии права (Коваль, 2024, с. 78).

Иными словами, публично и формально сформулированное целеполагание не является с необходимостью дамочным мечом, висющим над процессом правотворчества. В исламском праве, утверждая или отстаивая противоположные правовые оценки и нормы, стороны могут апеллировать к божественной воле, но противоречие возникает в области интерпретаций этой воли, контекстуализируемых обстоятельствами момента. Эти обстоятельства зачастую связаны с практическими проблемами общества. Описывать мусульман как общество, поглощенное калибровкой своих социальных, политических и правоприменительных практик на предмет соответствия существующей вне воли и сознания внеисторической парадигме шариата, диктующей не связанное с практическими проблемами сообщества и не находящейся в обратной связи с этими проблемами видение способов организации социального и политического пространства, означало бы видеть в них «культурных идиотов» Т. Парсонса, то есть объектов, находящихся в полной когнитивной зависимости от внешних социальных структур. Более того, шариат предусматривает канонические механизмы учета политических, социальных и экономических обстоятельств, предполагающие установление норм для обеспечения общего благополучия государства и общества, включая моратории на определенные виды наказаний и принцип «Масалих аль-Мурсала». Эти и другие категории, демонстрирующие гибкость и адаптивность шариата, в принципе не попадают в поле зрения В. Халляка в рамках данного исследования, что демонстрирует продуманное создание искусственной консистентности его схемы.

В результате критического анализа концепции Вазля Халляка, изложенной в книге «Невозможное государство: ислам, политика и моральная проблема современности», выявлены ключевые методологические ограничения его подхода. Было продемонстрировано, что номиналистическая позиция Халляка, отрицающая общие понятия, такие как «государство», приводит к искусственной изоляции исламской формы правления, игнорируя исторические факты заимствований и коммуникации между культурами. Также было акцентировано внимание на некорректной интерпретации шмиттовских «центральных

областей» как инструмента анализа государства, в рамках которого автор смешивает метаполитическую и политическую реальности.

В заключение представляется уместным отметить, что любой проект репрезентации исламской формы правления будет неудачным, если он не примет неидеальность ее практических воплощений, включая внутренние проблемы, несовершенства и противоречия. Как сказал об этом сам Халляк: «...идеальный успех не является уделом какого-либо общества, прошлого или настоящего» (Халляк, 2024, с. 26). Терпимость к этим несовершенствам позволяет избежать идеализированных конструкций и сосредоточиться на реальных механизмах взаимодействия права, морали и власти.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бурдье, П. (2016) *О государстве: Курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992)*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
- Виттенштейн, Л. (2010) *Философские исследования*. М.: АСТ: Астрель.
- Волков, В.В. (2018) *Государство, или Цена порядка*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Герберт, Ф. (2017) *Дюна*. М.: АСТ.
- Деррида, Ж. (2000) *О грамматологии*. М.: Ad Marginem.
- Джессоп, Б. (2019) *Государство: прошлое, настоящее и будущее*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
- Иванов, В.В. (2010) *Теория государства*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Коваль, С. (2024) *О Дворкине всерьез. Современная англо-американская философия права*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Кола, Д. (2001) *Политическая социология*. М.: Весь Мир.
- Кун, Т. (1977) *Структура научных революций*. М.: Прогресс.
- Лимэн, О. (2007) *Введение в классическую исламскую философию*. М.: Весь Мир.
- Лок, Э. и Стронг, Т. (2021) *Как устроена матрица? Социальное конструирование реальности: теория и практика*. М.: ВЦИОМ.
- Парсонс, Т. (1997) *Система современных обществ*. М.: Аспект-Пресс.
- Патнэм, Х. (2002) *Разум, истина и история*. М.: Праксис.
- Фейерабенд, П. (1988) Возвращение к жизни: Заключительная глава статьи «Заметки о релятивизме». *Alma mater*, (8), 49–52.
- Халляк, В. (2024) *Невозможное государство: Ислам, политика и моральная проблема современности*. М.: Republica de Sale.
- Шмитт, К. (2016) *Понятие политического*. СПб.: Наука.

REFERENCES

- Bourdieu, P. (2016) *On the State: Lectures at the Collge de France, 1989–1992*. RANEPА Publishing House «Delo». (in Russian)
- Derrida, J. (2000) *Of grammatology*. Ad Marginem. (in Russian)
- Jessop, B. (2019) *The State: Past, Present, Future*. RANEPА Publishing House “Delo”. (in Russian)
- Feyerabend, P. (1988) Return to Life: The final chapter of the article “Notes on relativism”. *Alma mater*, (8), 49–52. (in Russian)
- Hallaq, W. (2024) *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*. Republica de Sale. (in Russian)
- Herbert, F. (2017) *Dune*. AST. (in Russian)
- Ivanov, V. V. (2010) *Teoriya gosudarstva* [Theory of the state]. HSE University Publishing House. (in Russian)
- Kola, D. (2001) *Political sociology*. Ves Mir. (in Russian)
- Koval, S. (2024) *O Dvorkine vser'ez. Sovremennaya anglo-amerikanskaya filosofiya prava* [About Dworkin seriously. Modern Anglo-American philosophy of law]. HSE University Publishing House. (in Russian)
- Kuhn, Th. (1977) *The Structure of Scientific Revolutions*. Progress. (in Russian)
- Leaman, O. (2007) *Islamic Philosophy*. Ves Mir. (in Russian)

- Lock A. & Strong T. (2021) *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*. VCIOM. (in Russian)
- Parsons, T. (1997) *The system of modern societies*. Aspekt-Press. (in Russian)
- Putnam, H. (2002) *Reason, Truth and History*. Praxis. (in Russian)
- Shmitt, K. (2016) *The Concept of the Political*. Nauka. (in Russian)
- Volkov, V. (2018) *Gosudarstvo, ili Cena poryadka* [The state, or the Price of order]. EUSP Press. (in Russian)
- Wittgenstein, L. (2010) *Philosophical Investigations*. AST: Astrel. (in Russian)