



М.М. Аль-Джаноби

# Философия современной мусульманской реформации

Майсем Аль-Джанаби

**Философия современной  
мусульманской реформации**

«Садра»

2014

## **Аль-Джанаби М. М.**

Философия современной мусульманской реформации /  
М. М. Аль-Джанаби — «Садра», 2014

Работа представляет собой исследование современного автора идей религиозного реформирования. Исследуя историю реформаторской мысли и представляя её как часть общечеловеческого опыта, философ указывает на основные факторы, методы и образцы реформаторских течений. Рассуждая о поиске реальных, рациональных и гуманных решений проблем и затруднений любой нации, он формулирует основные принципы и цели реформ, определяя значимость реформаторской идеи для современного исламского общества. Книга рассчитана на круг читателей, интересующихся философией исламского мира. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

## Содержание

Введение	5
Гл. 1. Мусульманская реформация – философия воли к действию и творчеству	16
§ 1. «Цивилизационное принуждение» и исторический парадокс исламского самосознания	17
Конец ознакомительного фрагмента.	26

# М.М. Аль-Джаноби

## Философия современной мусульманской реформации

### Введение



Истинность идеи реформы ясна, подобно великим истинам, однако её малые истины, подобно иным малым истинам, просматриваются не вполне отчетливо. В связи с этим реформаторскую мысль в целом принято рассматривать как нечто благое, полезное и необходимое. Но едва реформаторская идея начинает претворяться в жизнь, сталкиваясь с её реальными проблемами, как только начинают обнаруживаться её малые истины, она кажется «странной», противоречащей «разуму», «священным» догматам и тому подобным, укоренившимся в традиционном сознании постулатам. Таким образом, здесь имеет место парадокс: с одной стороны, реформы необходимы, а с другой – они всегда гонимы.

Реформаторская идея представляет собой призыв и обоснование необходимости исправить «искривление», возникшее в жизни наций и убеждениях (как религиозных, так и светских). Она совпадает с понятием «прямызни», «правильного пути», будучи символической и наглядной формулой исправления «отклонений», «заблуждений» и «отходов» от «первоначальных идей», «высоких идеалов» и «фундаментальных основ». Следовательно, идея выпрямления, возвращения на прямой путь тождественна идее устойчивого следования по пути идеала и истины. Таким образом, «прямой путь» означает не что иное, как путь истины и её истории. Между тем «история истины» всегда была полна всевозможных искривлений, ибо заключает в себе бесчисленные возможности и всякие вероятия. Прямызна идеала и истины всегда шла извилистым путем: она переплеталась с ходом человеческой истории, которая есть история бесконечных поисков в рамках предопределённости и выбора, или свободной воли и «судьбы», растворяющейся в перспективах будущего. Не случайно Ибн Сина в одной из своих впечатляющих догадок приходит к выводу о том, что всё, что не поддается доказательству, можно бросить в область возможного, а Ибн Араби говорит, что искривленность лука – это и есть его прямызна. В связи с этим можно придти к тому, что позволительно назвать идеей рационального вероятия, идеей поиска соотношений, адекватных истинам бытия в качестве идеальной формулы устойчивого фундамента существования всех вещей. Красота, идеал и истина являются таковыми благодаря наличию в них идеальных собственных пропорций. Каждой про-

порции соответствует уровень, адекватный понятию умеренности. И реформа представляет собой поиск идеальной умеренности. Отсюда – неприятие ею «искривлений» и поиск идеальных основ, возвышенных идеалов, то есть всего того, что может помочь в преодолении «плохой действительности», в разрушении её различных форм и оттенков.

В связи с этим реформаторская идея всегда заключает в себе понятие критики и исправления жизни, мышления и убеждений в направлении, соответствующем идеалу и истине, ибо понятие основ и высоких идеалов совпадает с понятием необходимости отрицания застойных форм существования, убивающих разум и совесть. Поэтому реформаторская идея всегда содержит в себе критику и отрицание преобладающей застойной традиции, означающей мумифицирование, медленное убивание самой жизни. В этом контексте реформа представляется неотъемлемой частью бытия, будучи вечным движением в направлении обновления, то есть естественным состоянием исторического становления в жизни наций. Она словно отражает вечный цикл бытия и небытия, драму рождения и смерти. В этом заключен её извечный «цикл»; реформа словно воплощает великие истины бытия, отражая и заново формулируя их через общие парадигмы, наиболее существенными из которых являются парадигмы «возврата к корням» и «оптимальных альтернатив». Первая из них внешне означает возврат в прошлое, однако на деле устремлена в будущее; вторая же выглядит как ориентированная в будущее, но фактически заключается в критическом переосмыслении настоящего и прошлого. Обе они представляют собой две стороны, два образа, два метода, взаимно дополняющих друг друга, отражающих разнообразную практику философии реформы. Если реформаторская идея, апеллирующая к «старым», но фактически «новым» парадигмам, обычно присуща религиозному реформизму, то светская реформаторская мысль, как правило, обращается к парадигмам будущего. Причина такого различия заключается в том, что если первая направляется идеей первоначальных основ, принципом возвращения к этим основам как к неким столпам, надежно оберегающим от крайностей и ошибок, то вторая ориентирована на идею экспериментирования, рассудочного предположения.

Фактически такое общее разнообразие представляет собой внешнее отображение бинарности «реформа-революция» и «реформа-обновление». Оно также отражает противоречие, скрытое в количестве и качестве радикализма, растворённого в идее революции и обновления. Если первая (религиозная) формула является наиболее действенной и эффективной в истории реформы, то коренная причина этого заключается в преобладании и действенности традиционного сознания, в господстве идеи текстовых и вочеловеченных «идеальных парадигм», то есть таких, которые выступают в виде высокого авторитета, воплощённого либо в «священном тексте», либо в «обожествленном человеке». Иными словами, это та форма, которая была, есть и пребудет до тех пор, пока не осуществится качественный переход теоретического и практического сознания к тому, что мы называем политико-экономическим этапом в жизни наций, то есть к такому этапу, на котором произойдет отрицание трёх предшествующих крупных этапов исторической эволюции: этнокультурного, культурнорелигиозного и религиозно-политического. Такое развитие, такой качественный переход позволит теоретическому и практическому разуму освободиться от груза прошлого с его парадигмами и, следовательно, взглянуть на будущее с помощью критериев будущего, избавиться от проблемы «прошлое – будущее» как противоречивой и неразрешимой, динамически соединив прошлое и будущее в идее рационального вероятия и гуманистических альтернатив.

Однако это не меняет того факта, что реформаторская идея является идеей постоянного обоснования прав теоретического и практического разума в его поиске реальных, рациональных и гуманных решений проблем и затруднений, с которыми сталкиваются нации. Вследствие этого история реформаторской мысли всегда была, с одной стороны, частью общечеловеческого опыта, а с другой представляла собой звенья, уровни и образцы свободной человеческой практики. Здесь имеется в виду такая практика, которая осознает ценность свободы как

опыта, не сдерживаемого ничем, кроме осознания значимости вероятия и абстрактного рас-судочного потенциала. Всё прочее – лишь исторические тексты и абстрактные «эталон», на какие бы источники при этом не делалась ссылка. У текстов, какими бы они ни были, какими бы эпитетами их ни наделяли, нет иных источников, кроме практики индивидов, сообществ и наций. Иначе говоря, это тексты, привязанные к определённой времени, и историческими их делает содержащаяся в них готовность к осуществлению, но никак не к воплощению, реализации и «достижению целей». Это лишь дополнительные, побочные практики по отношению к практике реального претворения живых понятий и ценностей. Дело в том, что содержание реформаторства заключено в обосновании идеи рациональной умеренности как опыта возвышенной свободы, а этот опыт бесконечен в смысле исправления сути человеческого бытия в ходе извечного становления и гибели. Все прочее – не более чем фальшивое или частичное реформирование.

Указанное действенное разнообразие присутствует и в истории религиозной реформации. Опыт наций и религий обнаруживает различие форм реформирования: подлинного и фальшивого, частичного и полного. Здесь можно ограничиться концентрированным философским изложением практики реформирования в исламе, не приводя исторических и идейных параллелей с опытом реформирования иных религий (в частности христианства). При этом мы исходим из трёх соображений: во-первых, наше исследование связано с современным опытом реформирования в исламе, во-вторых, нужно заполнить значительный вакуум, наблюдаемый в специализированных научных и философских работах, а в-третьих, истории, идеям и деятелям христианской религиозной реформации уделено достаточное количество разнообразных исследований.

С точки зрения средств, приемов и целей образцы религиозного реформирования совпадают друг с другом по четырём крупным свойствам:

- Наличие священного текста, обязывающих догматических вероучений;
- Преобладание истолкования отношения к этим текстам и догматам;
- Присутствие обращения к примерам из прошлого как к идеалу;
- Распространение теоретических и практических принципов и норм, сводимых к понятиям обращения, очищения и исправления. Обычно эти понятия находят своё воплощение в призыве обратиться к корням, очистить сознание и практическое поведение от наслоений и искажений и, следовательно, исправить их путём обращения к первоначальной истине и, в конечном итоге, исправить нравы и ценности.

С точки же зрения компонентов и условий деятельности религиозные реформаторские течения объединены четырьмя крупными основополагающими факторами:

- всякое реформаторское движение является движением историческим, обладающим специфическими предпосылками, практическими и теоретическими средствами и конкретными целями;
- они тесно связаны с «национальной» политической ситуацией;
- любое реформаторское движение является культурным движением;
- у каждого реформаторского движения имеется своя специфическая культурная и духовная логика.

Эти крупные факторы придают реформаторским движениям и их идейно-философскому обоснованию крайнее разнообразие и делают их в значительной мере отличными друг от друга. Каждое из них обладает своей спецификой и неповторимым своеобразием.

Общий итог взаимодействия всех этих средств, приёмов, целей и исторических предпосылок религиозных реформаторских движений состоит в том, что обычно они, в силу своей внутренней логики и заключённого в них потенциала, приводят к спуску с небес теологии на землю реальной истории. Они воплощают ситуацию перехода от богословия к политике, от времени священных текстов к истории реальных альтернатив.

Внутренняя логика исламских реформаторских движений и заключённый в них потенциал не стали исключением из этого правила. Они оказали мощное влияние, подготовив почву и обосновав ситуацию перехода с небес теологии на землю реальной политики. Однако у этой ситуации своя история, свои традиции. Задача, которая ставится теперь, заключается не столько в том, чтобы сравнить прошлое с настоящим, сколько в том, чтобы дать общую картину традиций реформаторской мысли, чтобы увидеть специфику современных реформаторских движений в исламе. Особенно если учесть, что их потенциал включает в себе различные вероятия, но в конечном счёте они являются действенным элементом того, что мы называем становлением современного исламоцентризма как культурной и политической эволюции, ещё далёкой от завершения.

Исламская история породила свои школы, свои разнообразные стили, методы и образцы реформаторской мысли. Всё это, в свою очередь, было тесно связано с крупными догмами ислама, касающимися единобожия, уммы и общины. Благодаря этому общее изначальное исламское вероучение стало источником теоретической и практической концепции власти, государства, общества и уммы. А следствием этого стало формирование специфических традиций учения о государстве, обществе и индивидууме. Роль и влияние первоначального ислама, если подходить к нему с мерилami тогдашней реальной истории, приближалась к «(революционному реформированию)» или тотальной «реформаторской революции». В этом заключается специфика ислама. Он в равной мере содержал в себе осознание значимости всесторонней реформы и оставался в рамках умеренного подхода. Идея умеренности стала краеугольным камнем ислама как в вероучительном (религиозном), так и в политическом смысле. Тем самым были заложены основы реформаторской (практической) идеи как права и одновременно долга. Были первоначально сформулированы крупные принципы и цели, касающиеся объединения общины и уммы вокруг исламского вероучения, приняты основные принципы всеобщего социального, нравственного, духовного и материального единства как начало и конец исламского монотеизма. Что касается практического воплощения такого единства, то оно реализовывалось через идею «срединной нации».

Если общие постулаты коренились в первоначальной исламской идее (времен Мухаммеда), то после смерти пророка они возникли в качестве исторической перспективы и новой реальности. Окончание этапа пророчества стало началом политической истории с соответствующим ему переходом от метода «божественного откровения» к методу практического иджтихада (воли к творчеству). Первоначально это отразилось в появлении идеи халифата и в её практических воплощениях, приёмах, методах управления и результатах, включая то, что впоследствии стали называть эпохой «праведных халифов». Идея халифата была тождественна динамике реформы, её пределам в том, что касается нового политического иджтихада, то есть идеи вынесения самостоятельных суждений при построении государства с его институтами. Это стало осознанной формулой взаимодействия с практическими вероучительными проблемами и драмой реальной истории, что можно увидеть на примере эволюции государственного устройства и политической системы в те беспокойные времена постоянных последовательных перемен. Так, вначале в связи с чрезвычайной ситуацией произошло избрание наместника пророка (им стал Абу Бакр<sup>1</sup>), затем было сделано назначение руководителя общины (Омара ибн аль-Хаттаба<sup>2</sup>), следующий халиф (Осман ибн Аффан<sup>3</sup>) был выдвинут совещательным органом, а далее случилась революция, приведшая к власти Али ибн Аби Талиба<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Абу Бакр ас-Сиддик* (572–634) – первый «праведный халиф». Абу Бакр был мягким человеком, лишенным властолюбия. Он вел скромный образ жизни. Абу Бакр ас-Сиддик был другом Мухаммеда. Благодаря своему мягкому, кроткому нраву, искренности и верности новой религии он способствовал обращению в веру многих выдающихся сподвижников. Он является идеалом скромности и государственности.

<sup>2</sup> *Омар ибн аль-Хаттаб* (585–644) – второй «праведный халиф», выдающийся государственный деятель. Омар был жёстким и требовательным. Он обладал суровым характером и до 616 года был ярким противником ислама. В день принятия ислама

Идея праведного халифата была тождественна идее руководства примером пророка путём практического нового иджтихада в противодействии возникавшим проблемам государства и уммы, то есть халифата, или мусульманской империи. Отсюда – сочленённость политической и нравственной идеи как образец, а не преходящий этап. Этим объясняется преобладание идеи нравственного благочестивого духа в его политическом воплощении как оптимальной формулы политики и практической этики. В связи с этим тогдашняя политика была лишена теологичности. Не случайно начало политической теологии пришлось на время правления Османа, объявившего Бога одной из сторон борьбы, что означало использование религии в политических целях; одновременно это стало началом, стимулом к восстанию, первой исламской революции. Впоследствии такая ситуация воплотила все стимулы, приёмы и цели революции и реформы (явной и скрытой) в истории ислама.

С завершением эпохи «праведных халифов» пришёл конец идее праведности, праведного правителя, наставника праведности (как идее политической и этической). Таким образом, возникла идея преемственности власти, царства, то есть проблема сочетания идеального примера и реальности. Распространилась идея нравственного благочестия, отождествлявшаяся с идеей протеста и реформирования с целью преодоления громадного политического «отхода» от образа «праведных халифов», первоначальные основы которой (идеи) были заложены во времена Омейядов<sup>5</sup>. Изначальная идея благочестия по своей устремлённости и практическим (политическим) целям развивалась параллельно идее единства интереса и необходимости, или скрытого самоконтроля реформаторской души. В ней отражалась драма политической истории и одновременно её начало. Ведь омейядская модель «халифата» уже сама по себе стала тотальным «историческим отклонением» от модели «халифата праведных». Идея духовного наставничества и наставника была подменена идеей принуждения и жестокой силы, нашедшей своё типическое отражение в разработке идеологии предопределения в качестве «сущности ислама».

Однако слом идеи первоначального халифата и крушение его рационально-этической «праведности» перед лицом силы привели к нарастанию творческой фантазии, стремившейся возродить праведность и духовное наставничество руководителя общины и в последующем выразившейся в идее возврата к корням, вынашивавшейся историческим и культурным менталитетом. Это не стало чем-то произвольным, искусственным. Идея возврата к корням имела в исламе шесть крупных предпосылок: столпы веры, догматы ислама, идея праведного халифата (история государства и его политической системы), система теоретической и практической нравственности (этикет) и крупные парадигмы исламского культурного духа. Эти пред-

---

Омаром пророк Мухаммед прозвал его «Аль-Фарук», что означает «отличающий истину от заблуждения». Принятие ислама Омаром благоприятно сказалось на настроениях мусульман. Незаурядные личные качества Умара, его талант и умелое управление государством привели к великим успехам арабского халифата. Он сыграл исключительную роль в деле распространения ислама. Благодаря его завоеваниям население обширных территорий от Персии до Северной Африки ознакомилось с исламом и мусульманами. Спустя некоторое время многие из этих народов примут ислам. Будучи халифом Омар носил титул «повелитель правоверных». Он является идеалом справедливости, законности и государственности.

<sup>3</sup> *Осман ибн Аффан* (574–656) (0574) – третий «праведный» халиф с 644 по 656 гг. При нём завершилось собрание письменного текста Корана в единую книгу. Усман был убит во время восстания против него. Он предстал перед восставшими как несправедливый и нарушающий законность правитель.

<sup>4</sup> *Али ибн Аби Талиб* (600–661) – четвёртый «праведный халиф» и первый имам в учении шиитов; двоюродный брат и зять пророка. Али был первым из мужчин, принявший ислам. В дальнейшем он был активным и неизменным участником всех событий ранней истории ислама и всех битв, которые пророку пришлось вести с противниками своего вероучения. В историю ислама он вошёл как трагическая фигура. Кроме пророка Мухаммеда, нет никого в истории ислама, о котором столько написано как о нём. Али был глубоко верующим человеком, преданным делу ислама и идее верховенства правосудия в соответствии с Кораном и Сунной. Он является идеалом совершенства всех добродетелей и духовности.

<sup>5</sup> Омейяды – династия халифов, основанная Муавией в 661 г. Омейяды Суфьянидской и Марванидской ветвей правили в Дамасском халифате до середины VIII века. В 750 году в результате восстания их династия была свергнута Аббасидами, а все Омейяды были уничтожены, кроме внука халифа Хишама Абд ар-Рахмана, основавшего династию в Испании (Кордовский халифат).

посылки, в свою очередь, накапливались, обрамлялись понятиями, критериями и нормами в ходе упорной явной и скрытой борьбы на протяжении первого столетия по хиджре. Этому способствовали как отдельные личности, так и политические, религиозно-догматические, богословско-юридические и философские объединения. Отзвуки этого можно проследить в огромном количестве теоретических и практических споров о сущности религии и веры, ислама и мусульманина, благочестия, порока и безбожия, предопределения и свободного выбора, достойного и недостойного, имамата, общины и уммы, о том, как следует оценивать халифат, о переданном и приобретённом знании, о следовании традиции, иджтихаде и о сотнях иных предметов, сосредоточивавшихся вокруг обоснования консенсусных основ, или крупных возвышенных парадигм.

В феномен теоретического и практического обоснования идеи возвращения к истокам внесли вклад различные и многообразные школы шиитов<sup>6</sup>, хариджитов<sup>7</sup>, мурджиитов<sup>8</sup>, кадариитов<sup>9</sup>, джабритов<sup>10</sup>, филологи и богословы, поэты и писатели, историки и мутакаллимы, философы и аскеты – словом, все первые деятели культурного духа ислама. Поначалу возвращение к корням было простым, поскольку являлось частичным и непосредственным. В свою очередь, это предопределило фрагментарность реформаторской идеи. Она прослеживается в том, какие крупные лозунги выдвигались в поддержку реформ: например, в лозунге хариджитов, гласившем, что «нет власти, кроме как у Бога», в первоначальном лозунге шиитов, содержавшем идею «возмездия», в идее священного завета и непогрешимости, в идее мурджиитов о намерении, в идее кадариитов и джабритов о непосредственных взаимоотношениях между богом и человеком, в идее мутазилитов о рациональной воле человека, в идее ашаритов об общине и истине, в идее факихов относительно приоритетности шариата (закона), в идеях философов о первостепенной значимости разума и знания, в идее суфиев о воспитании воли и духовном возвышении. Накопление идей и лозунгов само по себе заключало совокупность элементов всеобъемлющей реформы: они возвышали разнообразные средства в качестве инструментов, необходимых для достижения величайшей цели – счастья человечества.

<sup>6</sup> Шииты (от араб. *ши'а* – «приверженцы, партия, фракция») – основное направление в исламе, объединяющее различные общины, признавшие Али и его потомков единственно законными наследниками и духовными преемниками пророка Мухаммеда. Отличительной чертой шиитов является убеждение в том, что руководство уммой (мусульманской общиной) должно принадлежать имамам, назначенным Богом, избранным лицам из числа потомков пророка, к которым они относят Али и его потомков от дочери Мухаммеда Фатимы. Концепция имамата является центральным догматом этого учения.

<sup>7</sup> Хариджиты (от араб. *хаваридж* – «покинувшие», «мятежники», «раскольники») – самая ранняя в истории ислама религиозно-политическая группировка. История её возникновения восходит к правлению четвертого праведного халифа Али ибн Абу Талиба. Почти сразу секта хариджитов превратилась в мощную политическую силу, и на протяжении последующих десятилетий была главным противником Омейядов. В ходе боевых действий у них сформировался культ мучеников, к отмщению которых они призывали. Самопожертвование на пути веры стало одной из главных основ хариджизма. Основным пунктом учения хариджитов было признание равенства всех мусульман внутри мусульманской общины. Они выступали против социального неравенства внутри общины. Создали представление о справедливом государстве, где все мусульмане будут равны, даже вчерашние рабы. Во главе такого государства должен быть достойный выборный халиф. По мнению хариджитов, имам-халиф мог обладать только исполнительной властью, он должен быть выборным, его можно сместить и даже подвергнуть суду.

<sup>8</sup> Мурджииты (от араб. *аль-мурджиа* – «откладывающие, отсрочивающие») – общее название приверженцев различных мусульманских школ «откладывавших» суждение о состоянии человека в этом мире до судного дня. Мурджииты считали, что совершение греха человеком не имеет отношения к его вере, и не наносит ей вреда. Они говорили: «Не причинит послушание вреда при наличии веры, равно как не принесет пользы исполнение религиозных обязанностей при неверии». Мурджииты противопоставили это свое утверждение другому мнению о грехах, которое исходило от хариджитов, утверждавших, что совершение грехов выводит человека из ислама.

<sup>9</sup> Кадарииты (от араб. *кадар* – «способность, могущество») – название ряда теологических движений, придерживавшихся концепции свободы человеческой воли и утверждавших, что человек свободен в своих действиях и не ограничен предопределением, в противоположность джабритам.

<sup>10</sup> Джабриты (от араб. *джабр* – «принуждение») – последователи исламской концепции, согласно которой Бог признается подлинной причиной всех происходящих в мире действий, в том числе исходящих от людей. Человек, с точки зрения джабритов, совершает все свои действия только по воле Бога. Представители умеренного течения джабритов считают, что в осуществлении человеческих действий участвуют два «действителя» – Бог, который их творит, и человек, который их «присваивает».

В частности, эти лозунги способствовали формированию коренных представлений реформаторства. Они выдвигали идею достоверного знания и справедливости (шииты), идею духовной искренности (мурджииты), идею разума и рациональной воли (мутазилиты<sup>11</sup>), идею права и закона (факихи), идею рассудка и теоретического и практического знания как совершенного иджитхада, обеспечивающего правильное отношение разума ко всем проблемам и явлениям бытия (философы), идею Закона, Пути и Истины как сочетание традиций рационалистического калама, свободного фикха и философского разума (суфии).

Эти идеи переплетались и взаимно проникали одна в другую в ходе становления мусульманской культуры. Центральные идеи и главные лозунги крупных направлений и школ неизбежно вступали во взаимодействие в ходе рациональных дискуссий и, в то же время, обсуждались при практическом решении проблем, с которыми сталкивались индивид (мусульманин), община и умма. Иными словами, имело место разнообразие и взаимопроникновение подходов к выбору необходимой методики преобразования и реформирования, будь то метод политико-военный (хариджиты и шииты), политико-идейный (кадариты и джабриты), идейно-политический (мутазилиты), идейно-догматический (ашариты<sup>12</sup>), юридически-богословский (факихи), рассудочно-доказательный (философы) или практический индивидуально-духовный (суфии).

Парадигмальный итог всего этого противоречивого разнообразия нашёл своё воплощение и общее выражение в идее, предполагающей необходимость реформы как цикличного (то есть непрерывного) движения, которое с необходимостью должно быть присуще «спасаемой общине». В рамках этой крупной идейной парадигмы реформ оформились различные реформаторские течения, действовавшие на протяжении всей истории ислама.

Идея циклической (раз в столетие) реформы была тесно связана с исламским представлением о «непрерывном творении» как коренном атрибуте божественной субстанции в том виде, как его сформулировали традиции калама, философии и суфизма. Оформилась парадигмальная идея «непрерывного творения» божественной субстанции как «оптимальная» для оправдания постоянного свободного творчества. Что касается её хронологического (исторического) воплощения, то оно получило своё теоретическое отображение в хадисе, гласящем, что «Бог посылает этой умме того, кто обновляет ей веру, каждые сто лет». Циклическая (вековая) реформа является идейным и духовным отражением необходимости постоянного преобразования: умма должна обновлять, реформировать своё состояние каждые сто лет. Как всякая подобная идея, она по-разному истолковывалась различными школами – равно как идея «спасаемой общины» или «общины истины». В наибольшей степени в различном истолкова-

<sup>11</sup> Мутазилиты (от араб. *аль-мутазилия* – «обособившиеся, отделившиеся, удалившиеся», самоназвание: «люди справедливости и единобожия») – представители первого крупного направления в каламе (исламском богословии), игравшие значительную роль в религиознополитической жизни халифата в VII–IX вв. Они целиком были заняты научной и философской деятельностью. Но, в конце правления Омейядов, мутазилиты подверглись репрессиям со стороны халифа Хишама за поддержку Алида Зейда ибн Али, который поднял восстание в Ираке в 739 году. Эти репрессии привели к активизации мутазилизма в политической жизни Халифата. В 744 году ими впервые был осуществлен дворцовый переворот, и они привели к власти халифа Йазид ибн аль-Валида, который, однако, не смог удержаться у власти. С приходом к власти Аббасидских халифов, позиции мутазилизма еще более упрочились. Их потенциал стал использоваться новыми властями. Основу убеждений мутазилитов составляли пять столпов: 1. Справедливость: божественная справедливость предполагает свободу человеческой воли, способность Бога творить только наилучшее и невозможность нарушения Богом установленного Им извечного порядка вещей; 2. Единобожие: строгий монотеизм мутазилитов отрицает не только политеизм и антропоморфизм, но также вечность божественных атрибутов; 3. Обещание и угроза: Бог непременно осуществит свои обещание и угрозу, если он обещал покорным рай, а непокорным угрожал адом; 4. Промежуточное состояние: мусульманин, совершивший тяжкий грех, выходит из числа верующих, но не становится неверующим, находясь в «промежуточном состоянии» между ним; 5. Повеление и одобрение: мусульманин обязан способствовать всеми средствами торжеству добра и бороться со злом.

<sup>12</sup> Ашариты – представители одного из основных направлений калама, в более «взвешенной» форме продолжавшие рационализм мутазилитов. После X века ашаризм стал основной школой калама. Ашаризм представлял решение теологических вопросов между позицией мутазилитов сторонников свободы воли и сторонников предопределения (джабаритов). Ашариты принимали доводы разума для доказательства положений веры, однако само Откровение должно приниматься на веру. В системе ашаризма доводы разума оказываются подчиненными положениям веры.

нии данной идеи приняли участие суннитские течения, среди которых появились такие муджадиды (обновители), как аш-Шафии<sup>13</sup>, Ибн Ханбаль<sup>14</sup>, аль-Ашари<sup>15</sup>, Аль-Бакиллани<sup>16</sup> и им подобные, Ибн Таймийя<sup>17</sup> и даже Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб<sup>18</sup> в качестве «реформатора уммы» на рубеже двенадцатого века хиджры<sup>19</sup>! Между тем даже лучшие из этих деятелей (как, например, аш-Шафии, аль-Ашари и др.) не поднялись до частичного реформаторства. Что касается остальных (в особенности представителей ханбалитских течений), то они явились прямой противоположностью духа реформаторства, враждебно относясь к идее реформы, к понятию реформы и самому её смыслу.

Что до «спасаемой общины», то это общая формула, в одном из своих аспектов предполагающая отображение идеи истины, а следовательно, возможности воплощения идеи постоянного возвращения к корням, а значит и содержания реформаторской идеи. Тем более что

<sup>13</sup> *Аш-Шафии* (767–820) – основатель одного из основных юридических школ ислама. Родился в палестинском городе Газе в семье военачальника. Учился у Малика бен Анаса. В какой-то степени на формирование мировоззрения аш-Шафии оказала система Абу Ханифы. Шафиитский мазхаб основан на доказательствах из Корана и Сунны, а также на методах иджма и «суждение по аналогии». У него был оригинальный подход к извлечению доводов из Корана и Сунны. В нем синтезированы элементы учения ханафитов и маликитов. Благодаря усилиям имама Шафии, Сунна была признана многими учеными в качестве второго после Корана источника в фикхе (исламском праве).

<sup>14</sup> *Ахмед ибн Ханбаль* (780–855) – исламский богослов, факих, основатель ханбалитского мазхаба. Он отрицал возможность рационалистического объяснения догматов веры, призывал к необходимости возврата к порядку, царившему при Пророке и первых поколениях его последователей. Особое внимание в сочинениях Ахмеда ибн Ханбалы уделено разработке собственной позиции относительно нововведений, согласно которой все нововведения, не имеющие обоснования в Коране и хадисах и не подтвержденные согласным мнением первых трёх поколений мусульманских авторитетов, должны быть осуждены. Ибн Ханбаль отказался признать одну из главных идей мутаизма – сотворённость Корана. За это его подвергли бичеванию и заточили в тюрьму. Он считал допустимой религиозно-политическую борьбу и призывал в случае вовлечения в смуту до конца отстаивать исповедуемые взгляды. Богословы, по его мнению, должны воздействовать на правителя.

<sup>15</sup> *Али ибн Исмаил Аль-Ашари* (873–935) – видный богослов, основатель ашаризма. Учился у Абу Али аль-Джуббаи, главы мутазилитов Басры. До 40 лет он был ревностным приверженцем мутазилитов, однако в 912–913 гг. разошёлся с ними во взглядах. Позже резко обличал мутазилитов в своих сочинениях и публичных выступлениях. Учение аль-Ашари о несотворённости Корана было развито его последователями, теологами-ашаритами. Он учил также о существовании у Бога реальных и вечных атрибутов. Согласно его учению, Бог является творцом всех действий людей, которые лишь «приобретают» их посредством своей воли и стремления.

<sup>16</sup> Развивая теоретические и философские основы ашаритского калама, Аль-Бакиллани (*Абу Бакр Мухаммад ибн Тайиб*) последовательно отстаивал его положения в полемике с другими учениями. Он способствовал ещё большей популяризации положений суннитского ислама. По этой причине последователи называли этого учёного муджадидом (обновителем веры) своей эпохи. С использованием методов калама он создал первую систематическую формулировку ашаритской доктрины и оформил её метафизическую структуру. Аль-Бакиллани соглашался с мутазилитами в том, что люди способны доказать существование Бога логически, путём рациональных рассуждений. Однако отрицал, что человек способен отличить доброе от дурного без помощи откровения. Аль-Бакиллани несколько пересмотрел теорию присвоения. Соглашаясь со сторонниками присвоения в том, что человеческие действия сотворены Богом, он пытался показать, как присвоение может являться могуществом в человеке, путём введения в человеческие действия элемента свободы.

<sup>17</sup> *Ахмад ибн Абдуссалам Ибн Таймийя* (1263–1328) – теолог, правовед, теоретик «зрелого» ханбалитского движения. Из-за своего религиозного фанатизма, а также конфликтов с правителями несколько раз попадал в тюрьму. Боролся с «недозволенными новшествами», подвергал критике попытки привнесения в исламское богословие элементов греческой философии (фалсафа), рационализма калама, культа «святых». В вопросах политики Ибн Таймийя выступал за единство государства и религии, утверждал необязательность халифата и признавал возможность существования одновременно более одного халифа. В отличие от традиционной суннитской доктрины, он отрицал концепцию выборности правителя, считая, что и в раннем исламе её не было. Также он отрицал обязательность принадлежности главы государства к племени курейшитов и резко осуждал использование власти в корыстных целях. Согласно Ибн Таймийе, существование государства обусловлено религиозными целями. Авторитет, который имеет государство – от халифа, вся деятельность которого опирается на шариат. Действия правителя, вступающие в противоречие с Кораном, сунной и традицией первых благочестивых мусульман, дают мусульманской общине право на непослушание халифу. Во всех других случаях непослушание халифу равносильно бунту. Его учение легло в основу вахабизма и большинства современных исламских экстремистских движений.

<sup>18</sup> *Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб* (1703–1792) – основатель вахабистского движения. Сыграл одну из ключевых ролей в создании Саудовского королевства. С раннего детства Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб начал изучать исламское богословие. Учился первоначально в Медине, затем в Басре, где, по словам ряда исследователей, прожил пять лет. Именно там он начал свою проповедь об очищении ислама от «новшеств». Основные идеи вахабизма: единобожие – поклонение и прошение только у Бога; отказ от всех нововведений, то есть всего того, чего не было в раннем исламе; джихад за очищение ислама; Коран и сунна есть единственные источники веры.

<sup>19</sup> XVIII век по григорианскому календарю.

её практическая и психологическая формулировка воплощает представление об «отчужденности» – подобно тому, как первоначальный ислам был «чужд» по отношению к язычеству, с которым он боролся. Это нашло отражение в идее о том, что ислам начался как чуждое явление и вновь станет таким, каким он был изначально. Да здравствуют «чужаки»! Имеется в виду то, что обновленный, новый ислам появится, противостоя различным проявлениям «отхода» от его первоначальной истины. Следовательно, обращение к его первоисточкам означает реформирование настоящего.

Несмотря на противоречивое истолкование данной идеи различными школами (как это случается со всякой крупной идеей) в доктринально-религиозной культуре, она в определённом смысле подготовила почву для относительного признания необходимости реформы и её правильного осуществления. Между тем, разнообразный опыт реформирования в истории ислама свидетельствует о том, что подлинно перспективная реформа могла происходить в виде идейно-духовного выражения – как это имело место у течения чисто рационалистического (мутазилиты), чисто философского (ихван ас-сафа<sup>20</sup> и все философы), синтетического философско-суфийского (аль-Газали), суфийско-философского (Ибн Араби). Эти течения смогли преодолеть фрагментарность, наиболее гармонично отразить логику монотеизма в знании и действии, устранить телеологичность из своего религиозно-вероучительного ареала и ввести её в опытный и практический разум; они сумели соединить все направления на единых (систематизированных) идейных основах и принципах – как это сделал аль-Газали. За исключением этого образчика «обращения к первоисточкам» означали лишь погружение в крайний салафизм, представляющий собой наиболее ярко выраженную противоположность истинной реформе. Это нашло своё «классическое» воплощение в учениях первоначальных и последующих ханбалитских школ. В частности, мы видим это у Ибн Таймийи как представителя течения, призывавшего к религиозно-схоластическому возвращению к изначальному истокам ислама, и у представителей варварского дополнения к его учению – ранних и современных ваххабитов (то есть у различных радикальных салафитских движений).

Данная ситуация вскрывает важную истину: подлинная крупная реформа – не просто обращение к корням, а их творческое переосмысление через представления и критерии перспективного видения. Крайние ханбалитские школы с их призывом вернуться к первоисточкам после исчезновения крупных культурных центров мусульманской цивилизации (Багдад, Дамаск, Андалузия, Каир) с момента своего рождения были обречены на смерть. Вследствие этого исчезновения мусульманский мир повсеместно стал маргинальным, или «периферийным», следовательно, стало невозможно сформулировать крупные идеи реформирования, способные отразить историю культурного исламоцентризма. Что касается Османской империи (1299–1922 гг.), то она была империей тела, а не духа, и потому не имеет отношения к истории исламского культурного духа. Её многовековое господство привело к истощению и затуханию творческого рационалистического духа в исламской истории, перекрыло все возможности для самореформирования. Вместе с тем, это не отрицает наличия разрозненных частичных предпосылок, существовавших в исламской истории на протяжении двух столетий, предшествовавших крушению Османской империи. Это были частичные и разрозненные элементы реформаторской идеи, предшествовавшие появлению первоначальных ростков современного

<sup>20</sup> *Ихван ас-сафа* («Братья чистоты») – тайный политико-философский союз, возникший в середине X в. в г. Басра. «Братья чистоты» имели широкую сеть проповедников, которых отличала строгая дисциплина и конспиративность. Они всегда находились в оппозиции к правящему режиму, официальной идеологии и стремились на основе аллегорической интерпретации «священных текстов» найти общечеловеческую универсальную истину. Рассматривая существующее государство как государство зла, они резко критиковали имущественные неравенства, считая панацеей от социальных конфликтов идею просвещения, приобщения людей к научным знаниям и на основе этих знаний – к нормам нравственности и воспитанию. С этой целью было написано 52 трактата, энциклопедический свод знаний под названием «Послание Чистых братБратьев чистоты и верных друзей». В него входят 52 трактата, разделённые на четыре части: 14 трактатов по математическим наукам и логике, 17 трактатов по естествознанию, 10 трактатов о душе и разуме, 11 трактатов о божественных законах и шариате.

мусульманского реформизма, что в свою очередь предопределило специфику такого реформизма как исторического сочетания религиозного и светского, «исламского» и «европейского» реформаторства. Исламский реформизм включает в себе единство истории и современности, национального и интернационального, рационалистического и традиционалистского. Он воплотил в себе традиции мутазилизма и философской мысли, суфийскую духовность и школы рационалистического фикха – что наглядно проявилось в идеях и действиях таких крупных его деятелей, как аль-Афгани<sup>21</sup>, Мухаммед Абдо<sup>22</sup> и аль-Кавакиби<sup>23</sup>, различных второстепенных мыслителей (Рафик аль-Азам<sup>24</sup>, Шакиб Арслан<sup>25</sup>), попутчиков (Рашид Рида<sup>26</sup>) и неожиданно примкнувших к реформаторам ('Али 'Абд ар-Раззак)<sup>27</sup>. Но парадокс данного феномена заключается в том, что появление названных реформаторов отражает скорее направление под уклон, нежели поступательное развитие исламской реформаторской мысли. И причина здесь в том, что современный исламский реформизм не воплотил на практике своих общих идей, он не стал удобрием для практического исторического осуществления подлинной всеобъемлющей реформы.

Что касается дальнейшего пути «исламского мира», то по большей части он стал результатом внешнего (колониального) господства, то есть не был путем имманентным. Отсюда и его традиционализм. Между тем подлинное и действенное реформирование предполагает, что этот путь должен быть «естественным» плодом нормального развития наций и их творческой фантазии.

<sup>21</sup> *Джемаль ад-Дин аль-Афгани* (1839–1897) родился в Кунаре (восточный Афганистан), учился в Кабуле и Индии. В 1869 году вынужден был эмигрировать. Он активно участвовал в антиколониальном движении мусульманских народов. Вначале он поехал в Индию, а затем в Турцию. С 1871 года жил в Египте. Здесь он занимался общественной и просветительской деятельностью. В 1883–86 годах в Париже Джамал ад-Дин аль-Афгани вместе с Мухаммадом Абдо и другими своими единомышленниками создал организацию «Урва аль-Вуска» («Наикрепчайшая связь») и издавал газету под тем же названием. В Александрии он создал «Общество младоегиптян». За свою деятельность он был выслан из страны властями Египта. В 1892 году его пригласил в Стамбул турецкий султан. Здесь Джамал ад-Дин умер, а его останки были перевезены в Афганистан в 1944 году. Он был автором ряда книг, в которых излагал свои воззрения. Они были написаны на арабском, фарси и французском языках.

<sup>22</sup> *Мухаммад Абдо* (1849–1905) родился в Египте. Начальное образование получил в медресе. Затем его отец отправил его на учебу в Танту в школу суфийского шейха Саида Бадави при мечети «Ахмадия». После окончания этой школы Мухаммад Абдо поступил в «Аль-Азхар». Окончив обучение в 1877 году. Затем стал преподавать в этом университете. Помимо религиозных наук, М. Абдо интересовался и другими науками, занимался общественно-политической деятельностью. За участие в восстании Ораби-паши в 1883 году М. Абдо был выслан из Египта и жил во Франции. Вместе с Джамал ад-Дином аль-Афгани выпускал там газету «Урва аль-Вуска». В 1885 году приехал в Бейрут. После возвращения в Египет в 1888 году он занимал высокие государственные посты, читал лекции в «Аль-Азхаре». Затем стал главным муфтием Египта.

<sup>23</sup> *Аль-Кавакиби* родился в Египте. Путешествовал по Индии и Африке. Аль-Кавакиби сформулировал свои идеи в двух известных книгах: *Природа деспотизма и борьба с порабощением* и *Мать городов*. В книге «Природа деспотизма и борьба с порабощением» аль-Кавакиби выступал против деспотизма, призывал арабов бороться за национальную независимость. Его книга «Мать городов» – собственная программа и образнореалистическое видение всемусульманского объединения. Его критика режима Османского государства в значительной степени привела к зарождению среди арабов движения по созданию собственного государства. Он был отравлен турецкими агентами в 1902 году.

<sup>24</sup> *Рафик аль-Азам* (1867–1925) – историк и общественно-политический деятель. Он принимал активное участие в исследовании истории, литературы, социологии и идей реформы, а также в организации и создании политических обществ. Был сторонником и другом Рашида Риды в его стремлении к воссоединению арабов и обеспечению их прав в Османской империи.

<sup>25</sup> *Шакиб Арслан* (1869–1946) – общественно-политический деятель, историк и литератор. Известен как принц красноречия и словестности. Аль-Афгани оказал на него огромное влияние. Он был сторонником реформ и гармоничного единства арабов и турков в едином государстве. Шакиб Арслан особо понимал значение и ценность религиозного фактора в конфликте между Востоком и Западом, а также связь старых крестовых походов и современной колониальной войны со стороны французов, англичан и немцев. Однако он выделяет Францию как «авангард» европейской войны против ислама и мусульман.

<sup>26</sup> *Мухаммад Рашид Рида* (1865–1935) родился в селении Калам, близ Триполи. В 1898 году переехал в Египет и выпускал в Каире известный общественно-политический и религиозный журнал «Аль-Манар» («Фонарь»). В 1922 году Р. Рида опубликовал свою работу «Халифат, или великий имамат». Рашид Рида был автором ряда книг. Он написал комментарии к Корану и опубликовал большое количество своих статей в журнале «Аль-Манар».

<sup>27</sup> *'Али 'Абд ар-Раззак* (1888–1966) – богослов и политолог. В своей книге «Ислам и основы власти» (1925) он пересматривает традиционную теологическую аргументацию, подводящую фундамент под исламское понятие политики и института халифата.

Отсюда вытекает значимость критического анализа современной исламской реформации: ведь только она является оригинальной, в том числе в сравнении с многочисленными светскими течениями. Если причина её относительной неудачи видится в том, что она не превратилась в центральный очаг последующей практической реформы, то её бытие, её историческое значение состоит в том, что она заложила первоначальные концептуальные и духовные основы становления современного исламоцентризма как необходимого этапа перехода от религиозно-политического сознания к сознанию политико-культурному, освобождённому от груза схоластического богословия и надуманной религиозности. В этом заключается её крупное живое значение – как в смысле исторического урока, так и в смысле перспективы, особенно в противостоянии традициям экстремистского ханбализма с его различными старыми и современными течениями.

В первую очередь мы имеем в виду неоваххабизм как идеологию «промывания засохших мозгов» и отмывания денег (нефтедолларов), награбленных из кладовых природы и общества, через их «приумножение» в банках тех самых колонизаторов и «крестоносцев», которым ваххабиты объявили словесную войну! Они лишь платят дань, дабы сохранить существующее положение. Тем самым ваххабизм представляет собой фактическое продолжение борьбы против реформаторской мысли вообще и исламской в частности – как старой, так и современной.

«Эпилог» исламского реформизма ещё не закончен! Он остаётся частью более крупной исторической перспективы реформаторской идеи (религиозной и светской) в мусульманском мире в целом. В том смысле, что ещё существует вероятность его теоретического и практического сочетания с другим опытом современного реформирования. Следовательно, существует возможность соединения опыта реформаторских философий, призывающих вернуться к прошлому (как это имеет место в исламском реформизме), с теми реформаторскими течениями, которые устремлены в будущее. И те, и другие по-разному выражают философию вероятия, критического осмысления гуманистических рациональных альтернатив. Все они противостоят принципу тождественности реформаторской идеи – идее обращения к опыту предков. И тем, и другим очевидна суть реформ как перспективной идеи, устремлённой в будущее; они осознают, что понятие реформы – понятие критическое, отражающее понимание коренных диспропорций и устремлённость к преобразованию настоящего сквозь призму представлений о будущем. Ни те, ни другие не противоречат национальной идее. Так, современный исламский реформизм пришёл к тому, что каждая «мусульманская» нация обладает своей относительной и частичной историей развития реформаторской мысли. Специфика национальной мысли в современном мире делает собственное развитие общества практически неизбежным в силу различия и многообразия политических традиций каждой из них, уровней социального развития и тех проблем, с которыми им приходится сталкиваться при построении современного государства. Следовательно, признается идея плюрализма (национального), которая, тем не менее, не противопоставляется идее «исламского единства» или «общемусульманских интересов».

Однако у этого логического эпилога имеется своя сложная логика индивидуального, социального, национального и «исламского» духа и тела. Живая значимость современной исламской реформаторской идеи состоит в том, что она, подвергшись воздействию течений исламской и мировой рационалистической и гуманистической мысли, попыталась доказать, что чистое осознание истины предполагает приверженность ей, то есть материальное, моральное, духовное и нравственное абстрагирование. А значит – возвышение над телом и сбрасывание его под ноги духовной интуиции как необходимой предпосылки всякого подлинного творчества.

## **Гл. 1. Мусульманская реформация – философия воли к действию и творчеству**



## **§ 1. «Цивилизационное принуждение» и исторический парадокс исламского самосознания**

Исторический парадокс, сопровождавший появление современного мусульманского мира, состоял в том, что этот мир родился большим. Неизбежным следствием этого стала трудность его воспитания и сложность его подчинения, в том числе самому себе. Крушение Османской (турецкой) империи среди прочего означало крушение духа ложного величия, обнажившее ее несостоятельность. Выяснилось, что Османское государство не являлось империей в точном смысле этого слова и не могло быть исламской державой, так как ее окончательная идентичность уже давно растворилась в «туркизме», лишенном выраженных черт. За пышными имперскими одеяниями, пафосной внешней статью скрывалось одряхлевшее тело. Европейские империи-победительницы заготовили своей новой «добыче» торжественные похороны, продемонстрировавшие мощь, энергию и настойчивое стремление проглотить все, что только можно, обрушив на голову Османов всю ту историческую месть, которую веками вынашивали народы европейского континента.

Эта ситуация создала новое уравнение с четко обозначенными составляющими противостояния между мусульманским Востоком и христианским Западом. Случилось то, что должно было случиться; нашла буквальное воплощение мысль, согласно которой то, чему быть суждено неминуемо будет, но не больше того, чему быть суждено! В то же время выяснилось, что произошедшее стало коренным результатом того состояния, в котором оказались стороны конфликта. В этом смысле давление Европы, ее новое цивилизационное принуждение с его культурным и политическим содержанием явились историческим благом; они продемонстрировали, что мир и история – это огонь, который где-то разгорается, а где-то затухает.

Цивилизационное принуждение обладает глубинным смыслом, в том числе как действенный способ становления цивилизации как таковой. Вследствие такого принуждения исчезает прошлое, в конфликте противоборствующих сил выявляются новые, разнообразные потенциальные возможности, представляющие собой альтернативу новому «возрождению». Однако это исчезновение представляет собой историческую формулу, предопределяющуюся балансом сил и характером их возникновения. Иными словами, цивилизационное принуждение одновременно является способом существования, сосуществования и борьбы цивилизаций, ибо оно включает в себе набор альтернатив. Следовательно, оно вырабатывает критерий «объективного» продолжения конфликта цивилизаций. Помимо этого, всякое принуждение предполагает наличие культурной составляющей.

Если стоять на почве реальной истории, то осуществляемые шаги не могут превзойти своей реальной значимости. Это означает, что цивилизационное принуждение одновременно является подходящим способом выражения собственной энергии подъема и спада. Свои составляющие элементы оно черпает из первоначальных посылов его появления. Ведь цивилизационный подъем – лишь вид проявления нарастающей открытости в недрах принципиальных установок. В равной мере это относится и к возможностям цивилизационного спада. Иначе говоря, внутренняя глубина великих цивилизаций – это глубина их основополагающих принципов и первоначальных посылов, а от того, как они проявляются в реальной коллизии, зависит тип их «приспособления». Однако это не означает, что историческая эволюция культур и типов присущего им сознания скрытно коренится в их первоначальном действии. Такое предположение фактически справедливо лишь для созерцания того, что принято считать предопределением, судьбой. Тем самым история превращается в устойчивое действие, данное раз и навсегда. В действительности же ее видимый «застой» объясняется методикой подхода к ней. Ведь история не знает подъемов без спадов, равно как и спадов без подъемов. Чаще всего она осознает себя и свои культурные проявления через термины конфликта и вызова.

В этом осознании могут присутствовать бесчисленные гипотезы, но вместе с тем оно обязано учитывать ту истину, что настоящее коренится в прошлом, а прошлое – в его первоначальных установках или культурных очагах.

В этом смысле цивилизационное принуждение европейского Запада в отношении Востока, его воздействие на него представляют собой принуждение через навязывание понятий и ценностей подчинения и господства. Это одно из следствий силы и баланса сил, а вовсе не производное человеческого духа в его актуальном бытии. Этот дух – отнюдь не нечто существующее само по себе или отвлеченная сила, воплощающаяся в историческом акте, словно следствие неизбежной закономерности или исполнение некоего закона (естественного либо сверхъестественного); скорее это координирующий дух единства. Но это единство не означает абсолютной гармонии или безмолвного послушания. Его становление не предполагает достижения какого-либо конца; оно также представляет собой силу живого действия борьбы. Действенное бытие человеческого духа не обязательно предполагает совпадения реальной истории с идеалом, а указывает на «недостаточное совершенство», присутствующее в этом несовпадении, на реальную пропасть, на которую постоянно натывается человеческая культура в своих устремлениях.

В этом смысле тоже можно было рассматривать крушение османского имперского дома как благо, ибо оно породило новую разнообразную исламскую и национальную палитру, что уже само по себе предполагало возврат к истинному положению вещей, вызвало ощущение возвращения к первоначальным истокам, а следовательно революционизировало реформаторский дух и породило социально-политический культурный радикализм. Новая ситуация была встречена с особым энтузиазмом, который заключал в себе все специфические противоречия живого единства. Исламский мир повел себя подобно бедуину, который на вопрос, не страдает ли он от холода, будучи нагим, ответил: «Меня согревает моя родословная». Если с точки зрения тела такой ответ кажется абсурдным, то он глубок с точки зрения духа. Он говорит о том, что тело обладает внутренним теплом, скрытым под обычной кожей; это все то, что привязывает его невидимыми ощущениями принадлежности. Народы «мусульманской уммы (сообщества)» глубоко ощущали свое историческое культурное наследие, что проявилось в менталитете и поведении мусульманских реформаторов, а также в различных проявлениях политического радикализма. Мятущееся самосознание одновременно подпитывалось ощущением уверенности, черпаемым из поэтической идеи, согласно которой «жизнь полна превратностей». Если же отойти от поэтики, отражающей трагизм судьбы и геройство индивидуального духа, то новое уравнение в отношениях между Западом и Востоком заключалось в новом вызове, предопределявшемся подъемом европейского Запада и упадком мусульманского Востока, то есть всем тем, что сопровождало процесс цивилизационного принуждения, навязывавшегося «Западом» «Востоку».

У этого цивилизационного принуждения были свои кровавые предпосылки в европейской истории. Оно выглядит как отрицание, отвержение, предательство великих идеалов гуманизма, которые зародились в эпоху Ренессанса, сопротивления церковному централизму и религиозному догматизму в эпоху Реформации, культурного просвещения в эпоху Просвещения, развития экспериментальных наук с их ролью в утверждении рационализма и светскости, а также торжествующих ценностей либерализма и буржуазной демократии. На деле же не было ни предательства, ни отрицания, ни отвержения. Все стало частью генезиса капитализма и его алчного накопления. Этот процесс был глубоким по содержанию и имел далеко идущие последствия: несмотря на нарастающую раздробленность европейского бытия, он создал новое единство Европы, навязав её самосознанию приоритет её центризма. В определенной мере это объясняет то обстоятельство, что Европа не видела «другого», не ощущала его воздействия на нее. Отныне европеец мог предположить имманентность собственного развития, эволюции своей научной, философской и литературной истории. Это был реалистический взгляд на

европейское «я». Однако строгий подход, игнорирующий «другого», содержит в себе извращенные пережитки присутствующего в историческом сознании европейцев к Востоку. И здесь трудно адресовать кому-либо упрек, поскольку истинное развитие с необходимостью предполагает постоянное отрицание своих предпосылок. Так, дереву сложно обращаться в своем развитии к своему изначальному семени, коль скоро оно само дает своими плодами количественную и качественную альтернативу этому первоначальному ядру. Кроме того, данная проблема связана с интеграцией самосознания. Когда это происходит, оно неизбежно ведет к углублению процесса творчества с опорой на собственные силы. И тогда внешнее прочтение становится частью цивилизационного наследия или частью углубления самопознания, попыток охватить все сущее. Следовательно, это вносит вклад в гуманизацию видения, несмотря на все пороки этого процесса для тех, кто становится объектом или материалом пристального изучения. Ослабленный разум может болезненно переживать данное явление или ощущать его, но его нельзя принимать всерьез с точки зрения углубления культурного самосознания; его следует воспринимать как данность, а не как суждения и ценности. В лучшем случае это не более чем гипотезы.

Внутреннее развитие Европы происходило через возврат к греческим источникам в мысли, римским в политике, первоначально-христианским в вере, через арабское посредничество. Что касается её внешнего развития, то оно, если воспользоваться старинным выражением, было связано с «сердитой силой ее восточных фантазий». Географические «открытия» во всех их аспектах были лишь результатом европейского созерцания блеска сокровищ Востока, вдыхания аромата его духов и обоняния его соблазнительных пряностей.

Однако это не означает принижения значимости этих открытий. Они воистину стали «открытием» европейского самосознания, расширили представления европейцев, выставили мировую географию не в её реальном виде, а в виде примитивных представлений о ней. Это можно обнаружить на примере устойчивых иллюзий, присутствующих в целом ряде названий – например, американские «индейцы». Но если эти открытия обладали ценностью для истоков европейского самосознания, в том числе для его «глобальных» представлений, то лишь потому, что они отвечали стремлению Европы к собственному творчеству. Они ощущались и осознавались в ходе жизнерадостного поиска; а жизнерадостность присуща всякому живому творчеству – в той же мере, в какой она вначале ведет к преодолению познавательной скромности. А поскольку такая скромность всегда была присуща великим мыслителям, постольку энергичная устремленность к географическим «открытиям» проистекала не из любви к знанию и не из желания расширить горизонты. Это было не столько «подражанием» духу древних греков, сколько отзвуком римско-европейского стремления властвовать, или алчного материализма, что одновременно углубило и психологизм европейской души, и её материалистические склонности. Такой результат прослеживается не только в европейской политической литературе со времен Макиавелли, но также в поэзии и прозе.

По ходу этого процесса и после получения его первых результатов была создана впечатляющая легенда о «Востоке». Наряду с запугиванием внешним ореолом Востока она породила соблазн добиться владычества над ним, ограбить его, вызвала алчное желание украсть, пробудила чувство недоверия к антиподу Европы. Все это отягчило европейскую душу пороками, вызвало к жизни дух завоевания и захвата. «Открытие» новым европейским сознанием Востока пробудило в нем дух авантюризма, притупило его старые знания и представления. В то же самое время была заложена объективная основа нового политико-цивилизационного взаимодействия, подталкивавшегося эволюцией европейской буржуазии к его логическому финалу: военной экспансии и экономическому ограблению. Это стало особенным, уникальным явлением в мировой истории – как по фактическим событиям, так и с точки зрения целей, инструментов и результатов.

В своем общем ходе мировая история была пред-стоянием перед золотым алтарем. Нет смысла осуждать исторические поступки «другого» и оправдывать себя. Исторические поступки – не только купель этического духа, но и подсвечник для воров. По меньшей мере, дела и того, и другого постоянно смешивались между собой, порождая образцы противоречивого единства как становления цивилизаций и культур. В этом смысле европейская военная экспансия и экономическое ограбление, сопровождавшие становление буржуазии, явились естественным результатом социального, культурного неравенства на одном из исторических этапов всемирного развития. Этим было обусловлено то, что дела не определялись намерениями, а результаты – механизмами. Если несовпадение в определенном смысле явилось одной из движущих сил исторического развития, то одновременно оно стало типовым критерием, специфическим индикатором постижения особенностей крупных культур.

Цели, стоявшие за буржуазными устремлениями европейских наций, были неясными. Во всяком случае, они не были высокими. Их непосредственный вид, говоривший о подчеркнутым рационализме, фактически был лишь искаженным отражением банального материализма с его иллюзиями. Мог использоваться весь бесконечный арсенал католической и протестантской фантазии, чтобы доказать, что все, что делают европейцы, в том числе за пределами своего «естественного» ареала – это продолжение подвига Христа. Они тоже воскрешали покоящихся в гробницах мертвецов и исцеляли себя от болезней. Цели, заложенные в идеале действий, не совпадали с реальными намерениями. Когда впоследствии Гегель, исследовав этот вектор, охарактеризовал его как мировой, он приблизился к собственной истине. Но назвав его вектором разума, он отодвинул его от лабиринтов варварской идеологии. В первом случае испытание им прошлого было вторжением в будущее, а во втором он предположил наличие разума там, где его не было. Поэтому ему пришлось подшучивать над собственным безумием с помощью фантазии, то есть выдавать вывернутый подход, храня чопорное и бессмысленное высокомерие, чрезмерно вглядываясь в то, что не имеет ценности.

Смысловое извращение рационалистического видения истории, попытка втиснуть её в некие рамки в угоду педантичному германизму стали адекватным подходом для страдающего немецкого духа, искавшего рациональность в своей тогдашней иррациональности, то есть рациональность, замкнутую в незавершенном национализме. Что касается реального рационализма европейской истории, то он был противоречив по направленности и содержанию, что придало его внешнему облику соответствующее ему варварство. Европа похоронила в себе высокие ценности, придала действию ценность воли, увязав её с силой (материальной). Поэтому результаты соответствовали механизмам. Новое варварство воспроизводилось как одна из наиболее цивилизованных форм современного европейского бытия. Это варварство отличалось от переселений и набегов древнего мира – подобных тем, которые совершались германскими племенами в Европе и монголами в Азии. Однако в обоих случаях происходило постепенное ослабление их «хищнической» силы вследствие приобщения их к цивилизации и культуре. Данный процесс направлял инстинкт массового (стадного) вторжения на просторы и пути созидания. Этот дух с необходимостью обратился к поиску источников красоты вне пределов физической силы. Данный результат можно увидеть в христианизации германских племен и их вхождении в структуры их «священных» государств, а также в исламизации монголов и вхождении их в состав индо-азиатских империй. И тот, и другой исчезли, растворившись в потоке древней культуры. Такой итог был закономерным и естественным ввиду отсутствия у тех и у других крупных принципиальных ориентиров. Поэтому им пришлось черпать из источников «побежденной» культуры. Что касается новых европейских вторжений, то, по сути, они представляли собой прерывание и отход от того, что было прежде. Они явились следствием не варварского инстинкта «исхода», а, напротив, итогом его сдерживания и подавления. В основе их лежало просвещение самосознания. Этот процесс вдохновлялся задачей постоянного возвращения к себе через его непрестанное отрицание в качестве достоверного способа самопозна-

ния. А поскольку последнее происходило в условиях распада церковного единства, размывания мировоззренческих основ единения Европы, постольку необходимо было изыскать альтернативу в виде национальной, внерелигиозной, то есть светской Европы. Именно это придало её эволюции национальный, буржуазный вектор. В свою очередь, этим предопределилась устремленность вовне, стремление к господству, эксплуатации и ограблению.

Новое «цивилизационное» господство не было колонизацией в её классическом греческом, римском или арабо-мусульманском понимании. Это было завоевание, с точки зрения своего узкого самосознания близкое к варварству. Его побудительные мотивы и действия определялись механизмом отъема, узурпации, воровства и ограбления. Оно не знало отдачи, было чуждо каких-либо духовных усилий. Завоеватели не подключали «чужих» к своему творчеству, поскольку у них изначально не было такого намерения. Их чувства не воспламенялись ни единством мысли, ни консолидацией убеждений, ни ощущением общности человечества. «Колонизация» оборачивалась лишь разрушением места и расширением времени культурной пустыни «другого». Новая Европа во многих своих проявлениях не отличалась от того, что имело место в предыдущей истории человечества, истории цивилизаций в целом: внутренняя сила использовалась для внешней экспансии в форме захвата и оккупации. Отличием нового процесса была его устремленность к установлению господства, то есть попытка заново создать мир по собственному образцу.

У этого процесса была своя логика, связанная с европейской культурой и её буржуазной эволюцией. Он опирался на присутствовавшие в ней идеалы, отвергавшиеся в ходе социального, экономического, идейного, духовного и практического развития. В процессе своей эволюции Европа сумела воспроизвести единство своих первоначальных конфликтов, или типы своего единства и раздробленности. Она уподобилась капиталу, устремленному к мировому и национальному господству. Иначе говоря, это была новая формула единства и борьбы универсализма католицизма и национализма протестантизма. Однако из этого не следует, что можно говорить о совпадении этих формул с точки зрения их исторической эффективности. Они указывают на присутствующие в «возвышенных» идеалах признаки становления современного европейского сознания, единства принадлежности и внутренних конфликтов. Протестантизм, или, точнее, примеры религиозной реформы являлись, по сути, одной из форм проявления национального сознания, отражали его устремленность к освобождению от всемирности католицизма, от его безраздельного господства над священством. Из этого неизбежно следовало возникновение национального сознания как живого воплощения христианского воскресения. Шел поиск реального освобождения от ложной легитимности, которой церковь на протяжении столетий шила праздничные одежды и погребальный саван. В определенной мере это объясняет секрет противоборства Европы с Востоком под знаменем Христа. Европа черпала свои унитарно-имперские притязания из всемирности католицизма. Однако на практике неизбежной была конкуренция между европейскими нациями, уже начавшими разделяться и испытывать неприязнь друг к другу. Объективным фоном существования европейских наций и их противоборства был универсализм. А поднимающий голову национализм являлся адекватным инструментом реализации этого универсализма. Все это способствовало формированию конфликтного и одновременно противоречивого фона для «духа» европейских наций и их «менталитета», а следовательно и для оценки ими иных наций, их древних и современных культур.

Поскольку всякое обобщение не лишено недостатков, то здесь нужно отметить относительность утверждения о полном совпадении и гармонии взглядов, позиций и суждений европейцев об иных культурах. Как показала и продолжает показывать история европейского сознания и его школ, направления оценки собственной европейской культуры и других культур были противоречивы и антагонистичны, доходя порой до грани полного разрыва между собой. Однако этот противоречивый процесс пока окончательно не завершился в пользу культурного плюрализма. В девятнадцатом веке возник вопрос о том, обязан ли «Запад» «Востоку»

своей греческой философской культурой. Впоследствии он был решен в пользу «европейского Запада». Такой ответ глубок по содержанию и точен с точки зрения своих составляющих и в плане его реальной значимости. Но вместо того, чтобы укреплять основы культурного плюрализма, Европа увлеклась тяжелыми фантазиями насчет своей «всемирности». Эта трагическая жертва разума и совести не лишена связи с элементами европейского политического сознания, с укоренившимся в этом сознании духом макиавеллизма, что способствовало вознесению понятий силы, превосходства и гегемонии в разряд политического абсолюта и практических достоинств.

Конечным итогом стало расплавление культурного самосознания в горниле военных и технологических побед, его теоретическое и практическое подчинение конкретным позициям. Эти победы являлись нарастающим механическим воплощением культурного духа. В результате механицизм мышления подвергался соблазну превратить материальную силу в обоснование и доказательство духовной силы и права. Способствуя углублению элементов рационализма, объективности и свободы мысли, этот противоречивый процесс также пробил брешь в единстве истины и морали. Европейское сознание стало погружаться в самосозерцание, расценивая свои усилия как единственный из существующих вариантов действий. В этом своем поведении оно напоминало сведение декартовского рационализма к европеизированному культурному картезианству. А поскольку объектом его рефлексий было его собственное существование, постольку оно возводило себя в ранг истинного бытия, делало себя конечным критерием старых и современных открытий и изобретений.

В рамках этого глубоко укоренившегося процесса европейская культура осознавала свою уникальную специфику. Это было достижением, глубоким по содержанию, в том числе с точки зрения его гуманистической составляющей. Однако едва выйдя за собственные рамки, он начинает давать червоточину. Чуть только Европа пытается навязывать свои культурные мерилы, выдавая их за абсолютные всемирные образцы, как все дело портится. Это можно заметить, в частности, на примере многочисленных исторических гипотез европейцев, превращавших эти гипотезы во всеобъемлющий логический абсолют. История прочих народов и наций трактовалась как разрозненные части, короткие звенья в цепи «рационалистических» обоснований того универсализма, который присутствует в европейской культуре. Между тем в своем большинстве такие гипотезы и суждения представляли собой не более чем «серьезные» иллюзии. Тем не менее, благодаря этим иллюзиям прокладывалась дорога радикальному сознанию, готовилась почва для сосредоточения на том, что древние культуры и цивилизации – не более чем свидетельства, элементы существования древнего европейского «я», «детства» человечества.

Такое высокомерие и самовозвышение побуждали к осознанию древних свидетельств человеческого существования. Эта задача присутствует в идейных построениях каждой из гуманистических по направленности школ человеческой мысли. Однако по форме и содержанию это были культурные построения – в них присутствовало специфическое отношение к собственному существованию в истории. Что касается европейской культуры, то поначалу ей трудно было сопрягать свое видение «другого» с идеей человеческой всеобщности. Поэтому ей приходилось подходить к своим критериям с позиций универсального подхода и придавать этим критериям «всемирные» характеристики, то есть «культурно приручать» историю. Между тем, в конечном счете, такие усилия ведут лишь к «пережевыванию» аксиом культуры, а не к свободному её созиданию. Обоснование позиций и суждений происходило вне пределов имманентного бытия; они переносились в иную реальность, не испытывавшую мук исторического созидания (ценностей и позиций). Смысл и объективные корни такого подхода присутствуют в культурной компаративистике и её познавательной рефлексии.

Аксиомы европейской культуры коренились в собственном свободном творчестве, что в свою очередь, предопределило соотношение между культурой и её созиданием как отноше-

ние «я» к самому себе. Сложность же, которая может порождаться необходимостью определения отношений между аксиомой культуры и свободным творчеством, исчезает, стоит лишь посмотреть на неё сквозь призму исторической преемственности и прерывистости, то есть в процессе постоянного самоотрицания. В рамках этого процесса сосредотачиваются изменчивые константы культурной идентичности, крупные исторические силы которых – грекоримский, христианский и научно-эмпирический дух, то есть все то, что внесло вклад в формирование европейского самоощущения идентичности, а следовательно – в осознание европейского «я» как самодостаточной силы.

Это ощущение идентичности ясно прослеживается в европейской истории уже на ранних этапах. Оно основывалось на реальных и влиятельных связях в ходе становления европейского культурного самосознания. Единственной проблемой здесь явилось то, насколько «аксиоматичной» была европейская идентичность древних греков. Фактически она была «присвоена» европейцами. Историческое и культурное бытие античной Греции лишено существенной привязки к современному европоцентризму, он исторически, психологически и культурно сформировался как единство взаимодействующих римско-христианских элементов. Античные греки не занимались выстраиванием европейской общности по собственному образу и подобию. Они выстраивали самих себя в соответствии с законами эллинистической (ближневосточной) мысли и эстетики, в то время как римлянам удалось объединить Европу со Средиземноморьем. Рим стремился добиться всемирного культурного единства, специфическим следствием чего стал феномен проникновения в Европу восточного христианства. Последующее сосредоточение христианства на «Западе» привело к становлению высокомерной оценки себя Европой как независимой культурной общности, первоначальные заметные черты которой проявились в ходе крестовых походов против мусульманского мира, а последние – в современном преодолении Европой своей самоизоляции. Выход Европы из своего замкнутого «отчуждения» с неизбежностью обратил её лицом к Востоку. В то время она не могла видеть ничего, кроме Востока, что породило и углубило её «западничество».

Данный процесс имел двойственные последствия для углубления остроты противоречий и сопоставлений, в смысле искажения видения и обострения его критического потенциала. Под искажением исторического видения здесь подразумевается лишь его внезапное ослепление восточным миром. Душа, замкнутая на самой себе и культурно развивающаяся внутри себя, может видеть только с позиций своих привычных критериев. В связи с этим первоначальные впечатления не могли не быть условными по форме и содержанию. Столкновение европейского Запада с Востоком нельзя было осознать иначе как через формулы ослепления и восхищения, пренебрежения и осуждения, полного отрицания или экзистенциального приятия. Следовательно, в то время его можно было выстроить лишь на основании психологической и чувственной реакции. Отсюда и соответствующая противоречивость результатов. Если порочное историческое видение обуславливало искажение реальных истоков и символов Востока, то в условных впечатлениях пробуждался критический дух, фантазии путешествия по стране чудес. Это был своего рода само-соблазн, но в то же время форма открытия. С точки зрения культурного подражания Востоку его «открытие» для европейского сознания было подобно «открытию» Америки. В реальности же оно способствовало становлению единства и борьбы между Востоком и Западом, формированию первоначальных черт видения ими друг друга. Несмотря на свои старые традиции, такой подход выхолостил из видения «другого» его острое содержание вследствие относительной изолированности древних цивилизаций и выстраивания их культурного духа на основе националистических принципов. Даже в случае завоевания такой подход давал лишь ощущение господства и подчинения – причем ни Восток, ни Запад не свободны от этого в их современном противостоянии. Другой стороной видения исторических параметров «я» и «другого» было единство. Однако у этого единства имеются новые болевые точки, так как оно доводит противоречия и разногласия до их максимального предела. Оно

выдвигает на передний план различия в формулировании осознаваемых конфликтов, сосредоточенных вокруг систем ценностей, понятий и действий – как видно на примере горделивых представлений, содержащихся в теории и практике европоцентризма. Между тем в древних цивилизациях активного присутствия подобных тенденций не наблюдалось.

Древние цивилизации были культурно-осевыми или религиозно-всемирными, но не континентально-географическими. Что касается нового конфликта, то он воспринимался на основе соединения элементов, гармонично друг с другом не сочетавшихся, в результате чего создавалось ощущение антагонизма по отношению ко всему окружающему, то есть единства географического, национального и культурного. Это единство, исторически формировавшееся на протяжении длительного периода, достигло кульминации на европейском континенте, воплотившись в его идеологическом «центризме». Первый пример такого рода можно увидеть в единстве римско-христианской культуры, сыгравшем важную роль в выстраивании составных частей общей идентичности европейских народов. Оно создало общий настрой при выработке представлений, суждений и символов самих европейских народов. Иначе говоря, благодаря органичному встраиванию этих народов в современное европейское «я» их единство стало одной из предпосылок противопоставления Востока и Запада.

Ощущение конфликта было порождено не только тем, что умами европейцев завладела идея европоцентризма; его предпосылки и мотивы присутствовали также и на Востоке. Правда, европоцентризму не противопоставлялся востокоцентризм (азиатский), так как у последнего отсутствовали предпосылки в сознании каждого азиата (в отличие от европейцев). Тем не менее, «ориентализм» с его различными направлениями стал тем течением, теми рамками, в которых формировался усиливавшийся европейский дискурс. Утверждая в своей знаменитой балладе, что «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут», Редьярд Киплинг своим поэтическим чутьем провидел скорее различие судеб, чем единство помыслов, заключенное в становлении нового бытия народов и наций. Киплинг изрек истину, желая сказать ложь! Он воспел то, что не было смысла воспевать. Тем не менее он отобразил иллюзию века, обернувшуюся столь действенными последствиями.

Вообразив, что в его бытии и идеалах наличествуют абсолютные ценности, распространяющиеся на все человечество, европейский Запад пытался понять других не с помощью их мерил, а опираясь на критерии собственного культурного сознания. Поэтому Восток казался ему странным и пессимистичным, иррациональным и противоестественным. С самого начала он ощущал в Востоке скрытую энергию противодействия. Запад был близок к пониманию оригинальной сути Востока, но ему, естественно, трудно было принять эту суть в целом. В равной мере это относится к восточному потенциалу вызова. У этого вызова имелись скрытые зерна, но не осознавались в качестве таковых с точки зрения вероятного тотального противоборства; им недоставало пронизанности духом собственного центризма. Этого трудно было бы ожидать в то время, поскольку на Востоке господствовал дух культурной или религиозной универсальности, а также ввиду существенного разнообразия Востока. В его противостоянии европейскому Западу ему недоставало точности оружия и оружия точности. Тем не менее в рамках этого противостояния Восток начал осознавать себя как религиозную, национальную и политическую силу. Благодаря этому разбросанные зерна тогдашнего «восточного» сознания стали соединяться в новые, столь же разнородные и разнообразные конструкции. В этом противостоянии Восток открывал не только «другого», но и свое новое «я», порожденное скорее вызовом, конфликтом и противоборством, нежели собственным имманентным развитием.

С первых же моментов конфликта Востоку пришлось противостоять «цивилизованному» завоеванию, осознать гнусный дух этого вторжения как противоречащий основам данной цивилизации. Именно этим противоречием объясняется искаженность постулатов, выдвигавшихся тогда европейцами в оправдание своих захватов, и неоднозначность трактовки его целей. Европейская цивилизация развивалась в трудной борьбе за свободу, прогресс, братство, равенство,

демократию и права человека – но тут она обнаружила свою лживость, явный и скрытый эгоизм, банальный прагматизм, иррациональность подхода к «другому». Её свобода обернулась порабощением, справедливость – произволом, цивилизация – варварством, демократия – деспотизмом, независимость – рабством. Она продемонстрировала, что её цивилизационный пример – на самом деле пример националистического, шовинистического эгоизма. А поскольку данная характеристика была присуща всем народам континента, постольку это усиливало западцентристские тенденции в противостоянии Востоку, который был вынужден искать в себе то, что могло бы помочь ему выстоять перед лицом этой тотальной атаки. И ему удавалось найти такие теоретические и практические точки опоры, которые были достаточно разнообразны. В мире ислама первоначально появилось понятие «мусульманский Восток», эволюция содержания которого отражала природу изменений, происходивших как в европейском, так и в исламском мирах.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.