

МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ
АКАДЕМИЯ УПРАВЛЕНИЯ ПЕРСОНАЛОМ



МАУП

Н. Н. Юсеф

**МУСУЛЬМАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ:
влияние религии и культуры
на современные международные
отношения**

Рекомендовано
Министерством образования и науки Украины
в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений

Киев

ДП «Издательский дом «Персонал»

2012

ББК 63.3(533)я73
Ю89

Рецензенты: *Н. Ф. Головатый*, д-р полит. наук,
проф., засл. работник образ. Украины (МАУП)
Л. Б. Шостак, д-р экон. наук, проф. (МАУП)
М. С. Дорошко, д-р ист. наук, проф.
(Киевский национальный университет)
Закут Салах, д-р филос. наук,
проф., директор (Общественная организация
“Арабский дом”)

*Одобрено Ученым советом Межрегиональной Академии
управления персоналом (протокол № 6 от 24.06.09)*

*Рекомендовано Министерством образования и науки Украины
(письмо № 1/11-1425 от 09.03.10)*

Юсеф Н. Н.

Ю89 Мусульманская цивилизация: влияние религии и культуры на современные международные отношения: учеб. пособие для студ. вузов / Н. Н. Юсеф. — К.: ДП «Изд. дом «Персонал», 2012. — 272 с. — Библиогр. : 265–271 с.

ISBN 978-617-02-0086-0

В работе рассматриваются вопросы изучения арабо-мусульманской цивилизации как целостного социокультурного феномена. Дается глубокий и комплексный анализ мусульманской культуры, ее исторической и региональной специфики, освещается роль и влияние религии на все сферы общественной жизни. Проанализирована политическая и экономическая ситуация в мусульманских странах Ближнего Востока сквозь призму культурно-исторической специфики региона, старательно и детально изложены разные точки зрения авторитетных изданий и авторов на заявленную проблему.

Для студентов высших учебных заведений, научных работников, аспирантов, а также всех тех, кто интересуется историческими и современными событиями, которые имели место в странах Ближневосточного региона.

ББК 63.3(533)я73
65.9(533)я73

ISBN 978-617-02-0086-0

© Н. Н. Юсеф, 2012
© Межрегиональная Академия
управления персоналом (МАУП), 2012
© ДП “Издательский дом “Персонал”, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----|
| Введение | 4 |
| Раздел 1 | |
| МУСУЛЬМАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ | 14 |
| 1.1. Понятие цивилизации | 14 |
| 1.2. Особенности мусульманской цивилизации | 22 |
| 1.3. Основные доктринальные течения ислама | 31 |
| Вопросы для самоконтроля | 49 |
| Раздел 2 | |
| ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ | |
| АНАЛИЗА КУЛЬТУРЫ И ЭТИКИ | |
| В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ | 50 |
| 2.1. Основные принципы мусульманской этики | 50 |
| 2.2. Культурные связи стран в международном сотрудничестве ... | 91 |
| 2.3. Особенности деловой дипломатической этики | |
| в международных отношениях | 109 |
| Вопросы для самоконтроля | 122 |
| Раздел 3 | |
| СПЕЦИФИКА И ЦЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ И ЭТИКИ | |
| СТРАН БЛИЖНЕГО ВОСТОКА | 123 |
| 3.1. Политическая культура стран Ближнего Востока | 123 |
| 3.2. Особенности правовой культуры стран Ближнего Востока ... | 158 |
| 3.3. Бизнес-культура и этика международного сотрудничества | |
| стран Ближнего Востока | 203 |
| Вопросы для самоконтроля | 224 |
| Раздел 4 | |
| ДИАЛОГ ИСЛАМА И ДРУГИХ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ | |
| И ЕГО РОЛЬ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ | 226 |
| 4.1. Ислам и христианство | 226 |
| 4.2. Сосуществование религий в мусульманском мире | 253 |
| Вопросы для самоконтроля | 263 |
| Литература | 265 |

ВВЕДЕНИЕ

Изучение арабо-мусульманской культуры как целостного социокультурного феномена со всей своей структурой, ядром и периферией — актуальная исследовательская задача, вызывающая пристальный интерес специалистов. Сопоставление с иными культурно-историческими типами позволяет определить ее особенности, внутрикультурную дифференциацию, многообразие форм существования, установить общие точки контактирования. Мусульмане, по меньшей мере, являются представителями двух культурных сфер. Первая из них позволяет им осознать свою принадлежность к нации или местной этнической группе, а вторая — служит источником религиозно-духовной идентичности. Этнокультурный контекст и ислам тесно взаимосвязаны и прошли в своем развитии длительный этап сосуществования и аккультурации. Эти вопросы, продолжая оставаться актуальными, находятся в поле научных интересов не только отечественных, но и западных историков, политологов, социологов, культурологов, философов.

Ислам как тотальная система регуляции составляет фундамент арабо-мусульманской культуры. Основополагающие принципы исламской религии формируют новый культурно-исторический тип, придающий ему общечеловеческий характер. С широким размахом этот тип культуры охватывает многие народы мира с их многообразными этнокультурными системами, определяя их поведение и образ жизни. Опираясь на исламские доктринальные положения и социально-философские концепции, местные и региональные этнокультуры вобрали в себя черты универсализма, приобрели целостное видение мира.

Следует отметить, что арабо-мусульманская культура в разных регионах имеет собственную специфику, обусловленную местными этнокультурными различиями, что позволяет рассматривать ее в качестве диалектического единства общечеловеческих и этнонациональных составляющих. Современная исламская интеграция способствует актуализации задачи нового осмысления арабо-мусульманской цивилизации по многим позициям контрарной западной модели социокультурного бытия. Мусульмане с их культурными и ментальными особенностями для современных европейских государств превратились в осязаемый фактор, который значительно влияет на их

внутреннюю и внешнюю политику. В ходе попыток интеграции мусульман в европейские сообщества возникают проблемы, которые связаны со столкновением религий и культурных ценностей. Арабо-мусульманская культура как единство многообразия обладает своими потенциями и изъятиями, составляет культурное своеобразие, занимающая соответствующее место в общемировой цивилизации.

Концептуальное рассмотрение получила арабо-мусульманская культура с ее общечеловеческими и региональными этнокультурными границами и в трудах востоковедов, культурологов и философов Украины. Так, в работах известного российского востоковеда *А.В. Алексеева* детально проанализированы исторические, экономические и духовно-культурные предпосылки возникновения и основные этапы реформаторского движения в исламе — ваххабизма. Современные особенности функционирования ваххабизма в Саудовской Аравии рассмотрены *З.С. Аруховым*. Проявление ваххабизма на Кавказе исследовали *В.Х. Акаев, Л.А. Баширов, О.П. Бибикова, В.О. Бобровников, Р.Г. Гаджиев* и др. В исследованиях этих авторов выявлены особенности “северокавказского ваххабизма”, причины его активизации, идеологические, политические и культурные аспекты, часто несовместимые с традиционным для Северного Кавказа исламом. При этом отмечается дестабилизирующая, экстремистская роль в деятельности местного ваххабизма.

Ислам, возникший в доисламской аравийской культуре, взаимодействуя с инокультурными традициями, расширял свои культурные границы. Конкретным примером распространения арабо-мусульманской культуры на Северном Кавказе выявляются особенности преломления универсальных ценностей ислама. В качестве ядра региональной арабо-мусульманской культуры на Северном Кавказе оформилась сакрализованная часть этнической культуры, более укорененная, чем базовые принципы ислама. Выявляются основные причины столкновения арабо-мусульманского и западно-христианского типов культур в условиях глобализма. Ислам — последняя великая религия в истории человечества, настоящая “седьмая печать” эры духовного спасения, которая стала по-настоящему глубоким и всеобъемлющим синтезом многотысячелетней культуры Востока.

Ислам вобрал в себя и переработал все основные мифы и архетипы предшествующих культур, за исключением религий Индии и Китая. Поэтому совершенно оправданы стремления различных иссле-

дователей найти в мусульманской традиции иудейские, зороастрийские, античные, христианские и гностические корни. Тексты Корана совершенно очевидно свидетельствуют, что ядром классического ислама является доисламская культура арабов Центральной и отчасти Южной Аравии, которые находились под постоянным влиянием своих соседей по раннему средневековью. Таким образом исламская культура и традиция испытывала влияние древнейших культур Востока, по крайней мере дважды: в пору арабских миграций до возникновения христианства и во времена арабо-исламской экспансии и закрепления на Ближнем Востоке. Впрочем, на этот период ислам был еще довольно молод, чтобы сознавать это. Следовательно, есть все основания рассматривать, наряду с синхронными влияниями на ислам, и диахронное древневосточное влияние, проявившееся, прежде всего, в мифах, архетипах и некоторых элементах поведения мусульманских народов.

За пределами человеческого обзора осталось много сюжетов, в которых может просматриваться связь классического арабского ислама с традицией Древнего Востока. Они должны стать предметом специального исследования со стороны представителей обеих наук. Но возникает вопрос: насколько правомерными и плодотворными являются подобные компаративные исследования? Ведь то, что принимается за влияние, вполне может быть типологическим явлением, за которым не стоит никакого диалога традиций. А если даже и было такое влияние, то через него довольно трудно объяснить все позднейшие метаморфозы ислама. В чем же смысл и польза? Ислам возникает внутри ближневосточной культуры и является ее порождением. Он создан из тех же элементов материальной и духовной жизни, что и соседние афроазиатские цивилизации, только с поправкой на климат и особенности социальной истории. В нем нет ничего принципиально чуждого Ближнему Востоку (как, например, были чужды и враждебны монголы и турки). Поэтому, с одной стороны, ислам выступает предельной фиксацией всего порядка ближневосточной жизни с ранней древности до эпохи Средневековья. Не случайно Гегель считал, что ислам есть возвращение к архаическому восточному деспотизму и стремления возродить восточный застой и окаменелость общественной жизни. Он правильно рассуждал, только думал о тождественности ислама и восточного деспотизма древности, а это неверно. Ислам — прежде всего деспотизм личности в отношении самой себя, трансцендированный деспотизм

подчинения надмирской воле единого Бога, а не простое подчинение земному владыке. С другой стороны, ислам — духовное преобразование традиционно ближневосточных ценностей древнего мира и их распространение на соседние народы, различные по своему культурному уровню. Приобщившись к исламу, народы, не имеющие письменности, в сокращенном варианте воспринимали ценности и достижения доисламских народов и религий, за счет чего могли развиваться чуть быстрее, а народы с богатой и древней традицией осуществляли через ислам преобразование своих культурных достижений, что, несомненно, совершенствовало и обогащало их духовный мир. Стало быть, изучение иранского, поволжского или кавказского ислама невозможно без учета заложенного в нем ближневосточного и древневосточного мироощущения, внесенного арабскими мусульманами. Практическая польза от такого исследования — в возможности моделирования и прогнозирования развития культурных очагов исламского сообщества, что позволит в дальнейшем понять перспективы социально-политической стратегии в условиях техногенной цивилизации.

Актуальность мусульманской культуры как неотъемлемой части мировой цивилизации, определяется следующими обстоятельствами: широким распространением в мире концепции Хантингтона относительно неизбежности конфликта цивилизаций, безудержной кампании против мусульман и даже против Пророка Мухаммеда о многих западных странах, наконец, интервенцией США на Среднем Востоке, которая сопровождается огромными разрушениями памятников древней культуры в Междуречье Тигра и Евфрата в Ираке, что по признанию мировой науки, сохранено мусульманами как колыбель мировой цивилизации. В западных странах, особенно в США, стало обычным уравнивать понятия мусульманин и террорист, что является абсолютно необоснованным. Мусульманская культура — одна из величайших культур, это неотъемлемая часть мировой цивилизации. Поэтому обязанность человечества состоит в том, чтобы не только знать мусульманскую культуру, но и передать наши знания новому поколению земляков и соотечественников.

В связи с выходом многих “мусульманских стран” на международную арену, их широким участием в решении региональных и международных проблем, ислам как политическая сила стал активно использоваться не только региональными игроками, но и мировыми державами в продвижении своих интересов в том или ином регионе.

Появление “исламского политического процесса”, как и формирование радикальных концепций в исламе, тесно связаны с изменениями политической и экономической обстановки в региональном и международном масштабах, внешними и внутренними причинами в конкретных странах.

Стремление национальных “режимов” мусульманских стран, а также мировых игроков США и России, контролировать исламский политический процесс, показывает, что *ислам как система представляет серьезного конкурента, способного не только мобилизовать огромные людские ресурсы, но и влиять на фундаментальные изменения международных отношений. Безусловным является и то, что существует взаимосвязь между усилением роли политического ислама как “протестной реакции” в каждой отдельно взятой “мусульманской” стране, так и процессами “вялой” демократии, протекающих в этих странах.*

Мусульманская культура как составная мировой культуры, сыграла значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает оказывать существенное влияние на различные области жизни разных стран мира. Отсюда естественное стремление к философскому осмыслению культурных традиций народов мусульманского Востока. В Украине изучение мусульманской культуры имеет не только академическое, но и общественно-политическое значение, что обусловлено непосредственной близостью с мусульманскими странами, а также тем обстоятельством, что определенная часть населения Украины исторически связана с историко-культурным мусульманским ареалом.

В исламской культуре сложились самые разнообразные взгляды на основы власти и права, на отношения человека и государства, на общество в целом. Некоторые из этих концепций, вырванные из общего контекста и намеренно упрощенные в соответствии с запросами малообразованных слоев населения, действительно используются для оправдания политического экстремизма. Но центральное место в идейном наследии ислама и в современной исламской мысли принадлежит не этим примитивным тезисам, а таким теоретически обоснованным принципам, как умеренность, стабильность, лояльность по отношению к властям, постепенность, совещательность, стремление к компромиссу и консенсусу, избежание вреда и др. Исходные исламские начала во всей их полноте и чистоте, трактовка этих начал крупнейшими мусульманскими авторитетами — чрезвычайно убедительны.

тельный аргумент против идеологии исламского экстремизма и терроризма. Политико-правовое учение ислама может и должно служить не экстремистам, а демократическим силам, работать не на дестабилизацию, а на консолидацию общества и государства.

Ознакомление с современными исламскими политико-правовыми идеями и практикой их реализации в цивилизованных исламских странах может помочь разобраться в истинных причинах так называемого исламского терроризма, нетерпимости, насилия и неуступчивости, которые не только угрожают социальной, национальной и конфессиональной стабильности, но и наносят вред престижу самого ислама. Без обращения к мусульманскому праву трудно добиться цивилизованной интеграции ислама в украинскую политическую жизнь. Вопреки распространенному мнению о том, что ислам проявляет чрезмерную политическую активность, воздействие его на политику в Украине почти не ощущается. Так же не приходится говорить о вкладе ислама в обогащение украинской политической жизни элементами умеренности, взвешенности и терпимости, как и о его позитивной роли в качестве силы, стоящей вне политики. А ведь мусульманская правовая культура могла бы помочь решению столь актуальной задачи, как подведение под политику нравственных основ. Следует напомнить, что в теории мусульманское право рассматривается в качестве своеобразного эталона, которым должна измеряться политика, критерии ее справедливости, правильности, легитимности.

Собственной проблемой является процесс инкорпорирования в западные общества Европы мусульманского населения. Не ясен и путь развития исламских сообществ внутри европейских государств: то ли речь должна идти об их ассимиляции и полной интеграции, то ли, наоборот, о том, что они будут иметь все больше возможностей для самовыражения, развития собственной исламской идентичности. Кроме того, существует и общая для всех проблема — терроризм.

Год от года проблема противостояния западной и исламской цивилизаций становится все злободневнее. В последнее время мы сталкиваемся с ней практически каждый день. Мировое сообщество предприняло попытку разорвать этот порочный круг. В июле 2005 года Генеральный секретарь ООН Кофи Аннан поддержал премьер-министров Испании и Турции Хосе Луиса Родригеса Сапатеро и Реджепа Тайипа Эрдогана инициативу о создании при коопорировании глобального «Альянса цивилизаций». Целями этой иници-

циативы должны были стать мобилизация коллективной политической воли на преодоление разрыва и растущего недоверия между цивилизациями, культурами и обществами, в первую очередь между Западом и исламским миром, а также налаживание взаимопонимания между ними.

Авторство идеи создания “Альянса цивилизаций” принадлежит Испании, которая еще в средние века продемонстрировала блестящие образцы симбиоза арабской и европейской культур. Причины, которые побудили Турцию поддержать инициативу, вполне очевидны. Стремясь стать частью Европы, быть в европейском сообществе, ей выгодно представить себя “просвещенной” мусульманской страной — умеренной, толерантной, стремящейся к Западу. Турция хочет показать, что мусульманская страна может быть составной западной цивилизации. Таким образом, Испания и Турция сошлись и в интересах, и в понимании того, что именно нужно делать. По замыслу инициаторов, “Альянс” должен отмобилизовать коллективную политическую волю на совместные действия на уровне институтов и гражданского общества, чтобы преодолеть существующие между западной и исламской цивилизациями конфликтные отношения. Основные блоки предложений касаются средств массовой информации, образования, молодежи и мигрантов. Современные международные отношения характеризуются возросшей политической активностью сторонников ислама, проживающих в странах Азии, Африки, Европы и Северной Америки и составляющих почти 1/6 населения всей планеты. Один из популярных лозунгов политологов 80-х годов XX в. “ислам на марше” за прошедшие более чем двадцать лет находит свое подтверждение и проявление не просто во многих событиях мирового значения, но, что наиболее важно, прямо на глазах преобразуется в важную составляющую мировой политики. Данное явление многослойно и многогранно и далеко не ограничивается лишь хорошо известной всем растущей опасностью со стороны так называемого исламского терроризма, который остается, несмотря на обилие различных политических определений и характеристик, до конца недостаточно изученным явлением с весьма сложным внутренним содержанием. Возросшее международное значение сторонников ислама носит комплексный характер, и его исследование позволяет обнаружить не только его многофакторную составляющую, но и дает возможность более полно осмыслить основные составляющие спектры мировой политики.

Демографический, ресурсный и, главное, политический потенциал мусульманства огромен. Идеологи исламского мира уже очень давно заявляют о решимости получить на планете подобающее этому потенциалу политическое, экономическое и территориальное место. Правда, один принципиальный момент требует отдельного рассмотрения. Так, ислам как вероисповедание и, по собственно исламскому самоопределению, “образ жизни” — явление того же конфессионального порядка, что и любая другая из мировых религий, то есть естественное и нормальное. Иное дело — те его радикальные и превращенные формы, которые трансформируют религию в политический инструмент экспансии и силового достижения господства. В большинстве случаев в современной геополитической ситуации у такого радикального политического (и нередко террористического) ислама оказываются вовсе не исламские хозяева. Реакционные круги в исламских странах, которые обладают финансовым потенциалом и стремятся к политической гегемонии, очень часто делают ставку на силовые методы реализации своих претензий, в первую очередь — терроризм и попытки обладания оружием массового уничтожения. И это относится, может быть, не столько к режимам, традиционно принадлежащим к исламским (Иран, Пакистан, Саудовская Аравия), сколько и к менее контролируемым негосударственным группировкам: “Современный мир предстает перед все более изощренными формами терроризма, который, не являясь принципиально новой проблемой в международных отношениях (начиная от Французской революции XIII в.), тем не менее приобретает все более сложные и нерегулируемые формы”, — считают американские авторы *Фредрик С. Пирсон* и *Мартин Дж. Рочестер*. Правда, они же полагают, что демократические свободы играют определенную роль в развитии современного терроризма и что современные правительства очень часто принимают участие в террористической деятельности. Например, сеть террористических организаций, действующих на Ближнем Востоке: Организация Освобождения Палестины, шиитские сектантские организации из арабских и африканских стран, “Амаль”, “Ливанская вооруженная фракция революционеров”, “Джихад”.

На сегодняшний день возрастает общественная и культурная активность религии и церкви. Важным является поиск диалога между религиозными организациями и объединениями, который предполагает сознательную ориентацию на взаимоуважение традиций имеющего право на существование иного культурного мира. Для конструк-

тивного диалога культур и религий особое внимание следует акцентировать на ценностных идеалах, являющихся едиными для всех религиозных систем.

В истории культуры мусульманской цивилизации наиболее важную роль сыграли, прежде всего, христианство и ислам. Современное общество, видимо обоснованно, видит в религии некую духовную силу, способную помочь обществу выйти из кризисного состояния. В связи с этим обращение к сакральным книгам, в которых наблюдается квинтэссенция религиозного мировоззрения, является насущной потребностью сегодняшнего дня.

Необходимо преодолеть сложившееся отчуждение между обществом и священными книгами, ввести их в активный культурный оборот. Исторически сложилось так, что Библия и Коран, сконцентрировавшие в себе мировоззренческие идеи христианства и ислама стали основой культуры.

Актуальность исследования обуславливается и тем, что и Библия, и Коран представляют собой памятники, которые не могут быть локализованы исключительно границами религиозного видения. Их можно и должно осмысливать и переживать как явление культуры в целом. Как отмечает *Д. С. Лихачев*, Библия — это ключ к культуре. Такие же слова могут быть применены и к Корану.

Знание сакральных текстов продиктовано жизненной необходимостью, поскольку Библия и Коран освещают особенности и своеобразие христианской и мусульманской культур. В обеих книгах представлены этические и эстетические идеалы, на основе которых сформировалась иерархия духовных ценностей христианской и мусульманской культур. Система нравственно-этических и эстетических ценностей, представленная в них, имеет ценностное значение для общечеловеческой культуры.

В исследованиях, посвященных вопросам христианства и ислама в ракурсе этической и эстетической проблематики, внимание уделяется раскрытию основных идей, содержания, роли и значения Библии и Корана в историко-культурном процессе. Осмысление истории их происхождения, структуры, различных переводов и принципов интерпретации обуславливается тем или иным подходом. Мусульманская теологическая концепция Бога, мира и человека нашла отражение в классических трудах мусульманских теологов, среди которых представляют большой интерес труды философа *Ибн ал-Араби*. Основываясь на материале Корана, он размышляет об отно-

шениях Бога и человека: человек — это зеркало, в котором отражаются Божественные качества. Ибн ал-Араби раскрывает понятие “Божественное имя”.

Сущности мира, согласно воззрениям философа, генетически связаны с атрибутами божественной сущности и онтологически тождественны им.

Споры вокруг коранических сказаний составляли неперменный элемент христиано-мусульманской полемики. Долгое время ученые утверждали, что коранические сюжеты заимствованы с библейских. В 20-е годы XX в. во многих исследовательских работах по изучению идей и сюжетов Корана, внимание акцентировалось на обнаружение конкретной языковой и культурной среды, к которой они восходят. Важной является попытка исследователя реконструировать тот культурный фон, духовную среду, где родился ислам, роль иудейско-христианских и гностических учений.

Наиболее полно основные этапы истории изучения Корана в Европе, исследование и понимание Священного Писания ислама как памятника культуры, отражающиеся в истории его изданий и переводов, представлены в работах *Е.А. Резвана*. Исследователь подчеркивает, что с момента своего возникновения Коран интерпретировался и изучался в контексте противостоящих политико-идеологических и конфессиональных интересов, в условиях многовековой конфронтации христианского мира с миром ислама. В последние годы появились исследования Библии и Корана как феноменов культуры. Коран, как подчеркивает исследователь, заложил новые принципы нравственности, новое понимание человека. Сакральные тексты вводят человека в мир культуры.

МАУП

МУСУЛЬМАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

1.1. Понятие цивилизации

Термин “цивилизация” (от лат. *civilis* — гражданский, государственный, политический, достойный гражданина) был введен в научный оборот французскими просветителями для обозначения гражданского общества, в котором царствует свобода, справедливость, правовой строй. Впервые слово **цивилизация** встречается в работе *Мирабо* “Друг людей” (1756). В своем трактате о цивилизации он пишет: “Если бы я спросил у большинства, в чем состоит цивилизация, то ответили бы: цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдать правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общежития, — все это являет лишь маску добродетели, а не ее лицо. Цивилизация ничего не совершает для общества, если она не дает ему основы и формы добродетели”. Таким образом, термин “цивилизация” был введен в обществознание для обозначения некоторой качественной характеристики общества, уровня его развития. Такая трактовка не утратила своего значения и продолжает сохраняться в современном обществознании. Российский историк *Ю. В. Яковец* определяет цивилизацию как качественный этап в истории общества, характеризующийся определенным уровнем развития самого человека, технологической и экономической базы общества, социально-политических отношений и духовного мира¹.

Однако уже в *Мирабо* понятие “цивилизация” характеризует не только определенный этап развития общества, но и несет в себе оценочное значение, то есть указывает на то, какое общество достойно называться “цивилизацией”. *Мирабо* и другие французские просветители исходили из нравственной оценки общественного развития. Для

¹ *Яковец Ю.В.* Ритм смены цивилизаций и исторические судьбы. Россия. — М., 1999. — С. 18.

них цивилизация — это, прежде всего, определенный уровень нравственного развития человечества, этап реализации не мнимой, а подлинной добродетели. Вместе с тем в общественном сознании широкое распространение получила трактовка цивилизации как определенного, достаточно высокого уровня духовно-культурных и технологических достижений общества, социального и политического развития и т. д. В словаре “Американское наследие” цивилизация истолковывается как продвинутое состояние интеллектуального, культурного и материального развития в человеческом обществе, отмеченное прогрессом в искусствах и науках, интенсивным использованием письменности, появлением комплекса политических и социальных институтов. В соответствии с такой трактовкой понятие цивилизации впервые применяется по отношению к историческому периоду, пришедшему на смену первобытному обществу.

Л. Морган и *Ф. Энгельс* рассматривали цивилизацию как стадию развития общества, наступившую за дикостью и варварством. Становление цивилизации связано с достаточно высоким уровнем разделения труда, формированием классовой структуры общества, образованием государства и иных политических и правовых институтов власти, развитием письменных форм культуры, системы мер и весов, развитой общей религией и т. п. Такому истолкованию понятия цивилизации не противоречит и ее понимание как характеристики конкретного типа культуры и общества. Цивилизация с позиций этого подхода — это конкретный социокультурный феномен, ограниченный определенными пространственно-временными рамками и имеющий четко выраженные параметры духовного (технологического) экономического и политического развития.

Цивилизация как целостная система включает в себя различные элементы (религию, экономическую, политическую, социальную организацию, систему образования и воспитания и т. д.), которые согласованы друг с другом и тесно взаимосвязаны. Каждый элемент этой системы несет в себе печать своеобразия той или иной цивилизации. И хотя под влиянием определенных внешних и внутренних воздействий в цивилизации происходят определенные изменения, их некая основа, внутреннее ядро остается неизменным. Следовательно, каждая цивилизация самобытна, живет своей жизнью, имеет свою историческую судьбу, свои институты и ценности. В процессе функционирования цивилизации происходит реализация единства духовной жизни крупной социальной общности в исторической преемствен-

ности на определенной территории и дифференциация культурной жизни в тех же рамках места и времени. Определенность цивилизации придает духовный фактор — своеобразный склад психической жизни, воплощающийся в особенностях культуры: ценностей, норм, обычаев и традиций, культурных образцов и т. д. Взаимодействуя друг с другом, цивилизации не теряют собственной уникальности, возможные заимствования каких-либо элементов из других цивилизаций могут лишь ускорить или замедлить, обогатить или обеднить их.

Приступая к определению “цивилизации”, следует исходить, прежде всего, из того, что “цивилизация общества”, так же, как и “формация общества”, представляет собой идеальный тип (понятие), который создается исследователем для изучения определенной стороны обществ и исторического процесса, с учетом других определений общества. Социально-философское определение цивилизации (поиск общественной реальности, скрывающейся за определениями цивилизации) должно учитывать и понятие общественной формации, что не раскрывалось в ранее приведенных определениях цивилизации.

Прежде всего, *этнос, нация, цивилизация, в отличие от общественной формации, являются разными уровнями исторической общности людей.* Цивилизация общества — более высокая (и абстрактная) наднациональная общность людей, объединенная цивилизационным самосознанием (мировоззрением, идеологией, ментальностью); цивилизационными институтами (духовными, политическими, экономическими, демосоциальными), в которых реализуется цивилизационное самосознание; образом жизни индивидов; материальными и духовными (архитектура, музыка, живопись и т. п.) ценностями. В качестве наднациональной общности цивилизация выступает формой преодоления этнической и национальной ограниченности, представляет собой переход к единению человечества. Ее можно также определить как наднациональный образ жизни этносов и наций, через который те воспроизводят себя как духовно-культурную целостность — человечество¹.

Цивилизация общества (рода, страны, человечества) представляет единство:

- 1) внутреннего, субъективного (цивилизационного самосознания);

¹ Семенникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. — М.: Проспект, 1998. — С. 26.

- 2) субъективно-объективного, которым выступает цивилизационный образ жизни индивидов;
- 3) внешнего объективного (цивилизационных институтов и благ), в котором цивилизационное субъективное проявляется, придавая им цивилизационный смысл.

Субъективное (смыслообразующее) составляет сущность цивилизации, а внешнее (социальные институты и образ жизни индивидов) представляет ее явление.

Цивилизация как реализация цивилизационного мировоззрения, идеологии, ментальности в общественном бытии выступает способом самоутверждения людей определенной духовной культуры. Не случайно именно духовно-культурные различия (мировоззрение, идеология, ментальность) и образ жизни людей становятся главными отличительными признаками цивилизаций, названными *Данилевским*, *Шпенглером*, *Тойнби* и др. В отличие от цивилизации общественная формация является материально-культурным телом соотвествующей цивилизации, представляя способ производства народа как биосоциального образования. Так, исламская цивилизация реализует себя в XXI в. в феодальном (Афганистан и др.), социалкапиталистическом (Саудовская Аравия и др.), государственнокапиталистическом (Россия и др.) общественных строях.

Цивилизация как исторический образ жизни данного народа (или группы народов) представляет собой систему устойчивых, существенных, наднациональных черт его культуры (духовной, политической, экономической, демосоциальной), отличающих (являющихся самобытными) данный этап жизни народов (этносов и наций) от предыдущих этапов развития или других народов и являющихся его достижением. Цивилизация данного народа не включает неустойчивые (не вошедшие в образ жизни), несущественные национальные признаки. Она не включает в себя признаки, не являющиеся самобытными по отношению к другим народам. Цивилизация не включает признаки, не являющиеся достижением данного народа по сравнению с предыдущим этапом или по сравнению с другими народами. Таким образом, цивилизация — это оценочная характеристика культуры данного народа или группы народов в одном отношении, или может не быть характеристикой в другом отношении. В этом смысле цивилизация достаточно размытое понятие социальной философии, критерии цивилизации могут быть совершенно разными. Цивилизация начинается, как правило, с той части этнического и националь-

ного, которая становится достоянием других наций, является результатом их самобытных инноваций (достижений), вкладываемых в копилку человечества. При этом инновационный этнос или нация превращаются в ядро цивилизации, а часть национальных черт (самосознание, институты, образ жизни) — в достояние других этносов и наций, приобретает цивилизационный характер. Мировоззренческая парадигма, социальные институты, образ жизни становятся более общими, абстрактными, наднациональными.

Цивилизационное мировоззрение придает субъективный смысл жизнедеятельности данного народа в отличие от общественной формации, которая выступает ее материальной основой. Идеология — относительно самостоятельная часть мировоззрения, формулирующая общественные потребности, интересы, идеалы, ценности, цели образа жизни народа.

Цивилизационная ментальность людей — это способы их мышления, умственный инструментарий, которым они пользуются в познании (а не сознании) мира. К способам мышления (умственный инструментарий) следует отнести категориальный аппарат мышления (понятия о причине и следствии, возможности и действительности, необходимости и случайности и т. п.), основные понятия данного мировоззрения (частной собственности, рынка, демократии, прав гражданина, предпринимательства и другие — для представителей экономической цивилизации), его ценности (идеалы и нормы поведения).

Цивилизация, также как этнос и нация, представляет собой мировоззренческую, институциональную, демосоциальную, временную и пространственную иерархию. Это значит, что она имеет не только горизонтальное, как в образе жизни (от мировоззрения через жизнедеятельность к удовлетворению), но и вертикальное (иерархическое) строение — пирамиду. Иерархичность цивилизации тоже обуславливает скрытую трудность в ее понимании.

Цивилизация также опирается на чувства, представления, понятия веры, долга, самодисциплины, иерархии людей. Вера людей предполагает эмоциональное и рациональное признание мировоззренческих знаний о мире, обществе, человеке, а долг — признание безличных норм поведения, вытекающих из мировоззренческих представлений цивилизации. С точки зрения долга все члены цивилизации равны перед безличными мировоззренческими и нормативными предписаниями, сплачивающими население в цивилизацию. Самодисциплина (и дисциплина) людей предполагает исполнение миро-

воззренческих и нормативных предписаний цивилизации и требование такого же поведения (образа жизни) у других единоверцев. Цивилизация включает в себя отношение — легитимизацию (или нелегитимизацию) к существующим в данном обществе социальным институтам (демосоциальным, экономическим, политическим, духовным) со стороны индивидов. Перечисленные институты, помимо своей формационной функции, связанной с разделением общественного труда, выполняют еще функцию мировоззренческую, смысловую, сплачивающую людей в цивилизацию. В интерпретации *П. Сорокина* понятие “цивилизация общества” имеет более глубокое значение — через призму культуры, а не исторической общности людей. Культура, по его мнению, представляет результат деятельности двух или более индивидов. Культурными феноменами являются не только философия, наука, техника и т. п., но и материальные элементы, например след ноги на песке. Может показаться, что в этом определении сам человек выступает как бы сторонним наблюдателем, не входит в структуру культуры, выступающей формой его объективации¹. Формации, государства, цивилизации тесно взаимосвязаны и характеризуют общество как определенные целостности. Формации возникли раньше, чем государства, а последние раньше, чем цивилизации. Таким образом, современное конкретное (локальное) общество — это единство формации, государства, цивилизации.

Взаимосвязь формаций, государств, цивилизаций выражается в следующем:

- 1) в них входят одни и те же сферы общества, но разными частями и функциями;
- 2) каждая из указанных метасистем выражает относительно самостоятельную функцию общества-страны;
- 3) значение (значимость) этих функций и соответствующих им метасистем в обществе-стране меняется в истории человечества в силу стечения субъективных и объективных обстоятельств.

Конкретное (локальное) общество представляет собой пирамиду общественных сфер на определенном историческом этапе его развития: географической, демосоциальной (мужчины и женщины, взрослые и дети, семьи и этносы), экономической (производительные и экономические силы, процесс материального производства и т. п.),

¹ *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. — СПб., 2000.

политической (государство, право, партии и т. п.), духовной (мировоззрение, идеология, искусство, наука и т. п.). Ю. В. Яковец называет такое понимание конкретного общества локальной цивилизацией. В этом случае специфика цивилизации как духовной формации и личности конкретного общества исчезает, а вместе с этим исчезает и различие между историческим и социально-философским подходом к изучению человечества¹.

Мировая цивилизация включает в себя:

- определенное мировоззрение, идеологию, ментальность;
- духовные институты (церковь, образование, семью);
- образ жизни индивидов, характеризующий разные народы и страны.

В понятии практической формации общества фиксируется факт адаптации людей к природе за счет практического (демосоциального, экономического, политического) ее преобразования. Социально-философский анализ в понятии “цивилизация” ставит вопрос о месте человека в природе, о способности человечества создавать себе место в мире, а не просто адаптироваться в нем. В цивилизации (духовной формации) общество являет себя подобно личности человека, то есть в единстве духовной сферы, общественного сознания, практической деятельности людей, институтов, организаций. В качестве цивилизации человечество выступает высшей формой функционирования этого мира и берет на себя ответственность за его судьбу перед своим духом (сознанием) и природой. Таким образом, понятие “цивилизация” не только представляет собой дальнейшее развитие представлений человечества об обществе как о личности, но и о роли этой личности в природе².

Цивилизация не совпадает с формацией, поскольку реализует как собственную преемственность во времени и пространстве, так и связь с другими цивилизациями. В отличие от формационного деления общества, связанного с производственно-экономическими отношениями, отношениями собственности, цивилизационное деление связывается с особенностями культуры. Поэтому, чтобы уяснить особенность цивилизации, необходимо рассмотреть отношение понятий “культура” и “цивилизация”. В культурологии существует довольно сильное течение, противопоставляющее культуру цивилизации. Начало та-

¹ Яковец Ю. В. История цивилизаций. — М.: ВЛАДОС, 1997.

² Там же. — С. 28.

кому противопоставлению положили славяне, утверждая тезис о духовности культуры и бездуховности цивилизации как чисто западного явления. Продолжая эти традиции, *Н.А. Бердяев* писал о цивилизации как о “смерти духа культуры”. Он придерживался концепции, что культура символична, но не реалистична, между тем динамическое движение внутри культуры с ее кристаллизованными формами неотвратимо влечет к выходу за пределы культуры, “к жизни, к практике, к силе”. На этом этапе “совершается переход культуры к цивилизации”, “цивилизация пытается осуществить жизнь”, реализуя “культ жизни вне ее смысла, подменяя цель жизни средствами жизни, орудиями жизни”.

Приведенные определения не дают ясности, что такое цивилизация: это люди или форма их бытия? С одной стороны, утверждается, что “различие между культурой и цивилизацией состоит в том, что культура — это выражение и результат самоопределения воли народа или индивида, в то время как цивилизация — совокупность достижений техники и связанного с ними комфорта” и соответственно означает, что цивилизацией не являются люди или общество, народ. С другой стороны, цивилизацией все-таки называют определенное общество, сообщество или народы с определенной культурой, то есть цивилизация — это люди с определенной культурой. Когда говорят “западная цивилизация”, то имеют в виду общность людей с христианской культурой. Под “восточной цивилизацией” подразумевают общность людей, объединенных культурой традиционных жизненных устоев. К тому же сама “восточная цивилизация” включает в себя и “азиатскую цивилизацию” и “исламскую цивилизацию”.

Возникает вопрос: зачем нужна путаница между понятиями культура и цивилизация? Ведь культура — это форма, отношения, а цивилизация — люди, живущие в этой форме, в этих отношениях. Поэтому нет никаких оснований использовать понятие “цивилизация” как синоним понятия “культура”¹.

В понятие цивилизации входят социальная и культурная составляющие жизни общества. В современном представлении цивилизация начинается одновременно с переходом человека из первобытного состояния к разумному существованию. С этого момента она развивается по своим внутренним законам и исходя из создаваемых ею самой предпосылок. Иначе говоря, необходимым условием для разви-

¹ *Новейший философский словарь*. — Минск, 2001.

тия цивилизации является лишь ее возникновение. Понятие цивилизации связано с преемственностью в жизни общества, наличием культурных традиций в широком смысле — как искусства, так и навыков производства предметов утилитарного назначения.

1.2. Особенности мусульманской цивилизации

Мусульманская цивилизация — это преимущественно городская цивилизация. Аравийский полуостров с началом арабских завоеваний стал превращаться из центра арабского мира в сугубо провинциальный регион, значимость которого проистекала из того, что там находились религиозные столицы ислама — Мекка и Медина. Уже в IX–X вв. в представлении арабов-горожан, бедуины, которые продолжали кочевать в аравийских степях, выступали такими же дикарями, какими они ранее воспринимались эллинами.

Следует отметить, что большинство городов Сирии, Египта, Месопотамии, заключив договоры с арабами на вполне приемлемых условиях, смогли избежать последствий штурма. Согласно договорам жители получали гарантию личной безопасности, неприкосновенности всего недвижимого имущества, культовых зданий, освобождения от постоя при выплате каждым взрослым мужчиной одного динара (золотая монета, соответствовавшая месячному заработку чернорабочего) и поставке определенного количества продуктов.

Сосредоточение десятков тысяч мусульман в одном месте вызвало необходимость в новом типе культового здания, в котором могли бы одновременно уместиться все жители города. Соответствующие соборные мечети появляются именно в городах-лагерях.

Арабы восприняли городскую жизнь в том виде, в каком она уже сложилась, не стремясь к ломке или переделке внутренней структуры города. К концу VIII в. арабы-завоеватели вполне в себя впитали ценности городской жизни. Созданные ими города достигли обычного для того времени уровня урбанизации. При арабах наибольшее влияние на планировку ближневосточных городов оказывает развивающаяся торговля. Базары (существовали и локальные рынки) занимают весь центр города, вытесняя оттуда все, за исключением соборной мечети. Городская торговля характеризовалась самым активным участием в ней халифа. Халифы как крупнейшие землевладельцы занимались строительством дорогостоящих торговых заведений, непосильным для частных лиц, при этом весь доход, естественно, обращая в свою пользу.

При Аббасидах города халифата вступают в период расцвета. При новой династии была возведена новая столица халифата в центре важнейшей провинции (Месопотамии) — город Багдад, сооружение которого призвано было продемонстрировать могущество Аббасидов. На строительстве города работало около 100 тыс. чел. Багдад, заложенный халифом ал-Мансуром, был уникальным явлением и как центр образования арабской культуры, и как крупнейший город своей эпохи. К середине IX в. город занимал площадь около 4000 га, значительно превзойдя в этом отношении Константинополь (1400 га) и Рим (1366 га).

Другим выдающимся градостроительным достижением Аббасидов стало сооружение Самарры, располагавшейся на левом берегу Тигра в 120 км выше Багдада.

Завершением эпохи развития средневековых городов арабского Востока явилось основание Фатимидами (династия Фатимидов, 909–1171) рядом с Фустатом новой резиденции Каира, ставшего крупнейшим городским центром мусульманского мира, роль которого особенно возросла на фоне упадка Багдада. Следует отметить, что и после X в. продолжается развитие городов, однако численность и их размеры в IX–X вв. остались непревзойденными до наступления Нового времени¹.

Значительным отличием средневекового арабского Востока является высокая плотность населения в сельскохозяйственных районах, особенно в тех, где применялось искусственное орошение. Там находилось и наибольшее число городов. К примеру, в дельте Нила на площади в 20 тыс. кв. км размещалось 66 городов. А вдоль судоходных каналов города встречались через каждые 7–10 км. Аналогичным было положение в Палестине, на побережье Сирии. Конечно, надо принять во внимание, что большая часть городов средневекового арабского мира (их число доходило до 400–500) отличалась небольшими размерами и сохраняла свое значение лишь в пределах незначительного административного округа.

Фустат и Каир были самыми “городскими” из всех городов мусульманского Востока. В центре Фустата вырастали 5–7-этажные дома, нижние этажи которых отводились под мастерские, лавки. Таджикский поэт, путешественник середины XI в., *Насири Хосров* так

¹ *Рене Генон*. Влияние исламской цивилизации на Европу // Евразийское обозрение. — 2001. — № 2. — 10 авг.

излагал, возможно, не без преувеличения, свои впечатления: “Если поглядеть издали на город Миср (то есть Фустат), то кажется, что это — гора. Там есть дома в четырнадцать этажей друг над другом, есть здания и в семь этажей... Там есть базары и переулки, где постоянно горят светильники, потому что свет туда никогда не попадает. Они служат только для прохода”. Следует заметить, что в Фустате для возведения многоэтажных домов использовался обожженный кирпич, и высота в семь этажей не являлась предельной. Эти многоэтажные доходные дома предназначались для сдачи жилья внаем, то есть были местом обитания бедноты. Насколько можно судить, население средневекового Фустата составляло 200–250 тыс. чел.

В отличие от Фустата и Каира более свободную застройку Багдада составляли дома с предельной этажностью в два этажа при наличии значительного количества садов, получавших воду из многочисленных каналов. Максимальное количество жителей Багдада не превышало 400 тыс. чел. Более 100 тыс. жителей насчитывалось в Александрии, Куфе, Басре. Для сравнения в известном торговом городе средневековой Италии — Пизе — в XIII в. имелось около 15 тыс. жителей, а в Риме в 1527 г. проживало около 55 тыс. чел. В начале XIV в. достигли сотысячного рубежа Милан, Венеция. В России в 1785 г. помимо Москвы и Петербурга лишь в Риге, Астрахани, Кронштадте и Ярославле проживало 25–30 тыс. чел. Интересно, что по такому важному показателю, как процентное соотношение жителей городов с населением более 100 тыс. чел. и всего населения, Месопотамия и Египет VIII–X вв. превзошли Западную Европу начала XIX в. В трех крупнейших городах Южной Месопотамии (Багдаде, Басре, Куфе) проживало не менее 600 тыс. чел., что при общем количестве населения около 3 млн чел. составляло 20%. В Египте на долю жителей двух крупнейших городов (Каира и Александрии) приходилось 10% всего населения.

Политические неурядицы X–XI вв., противоборство различных претендентов за власть внутри городов, обострение социальной борьбы имели своим следствием появление замкнутых кварталов с запиравшимися на ночь или в случае опасности воротами при выходе на магистральные улицы. Возникновение таких кварталов отражало стремление к консолидации и обособлению родственных групп населения. В XII в. Багдад оказался разьединенным на семь полунезависимых районов, окруженных каждый своей стеной. Идеологическим центром города считалась мечеть. Располагаясь среди

базаров, в сердце города, она должна была служить не столько подавлению человека, отделению его от повседневной жизни, сколько соединению всех мусульман. Парадоксально, но в теократическом государстве, создававшемся в целях распространения и утверждения религии, имамы, связанные с отправление культа, представляли светскую фигуру, получая назначение наряду с другими чиновниками. Самое культовое здание при всем оказываемом ему почтении не являло священного места. К святыням относились храм в Мекке, мечеть в Медине, куда приходил для свершения молитвы пророк. Остальные мечети рассматривались как место сбора для пятничной молитвы. Также мечеть использовалась в качестве зала суда, где тяжущиеся обращались к судье, выполняла роль сберкассы для хранения сборов в пользу бедных, различных вкладов, оставлявшихся на сохранение у судьи. Мечеть служила школой, в ее галереях встречались ученые со своими учениками. Места, где располагались ученики, застилались молитвенными циновками, а свидетельством того, что власти выражают недовольство ученым и его группой, являлось то, что их молитвенные циновки выкидывались на улицу. В мечети могли ночевать бездомные, странники, кающиеся. С течением времени некоторые из указанных функций переходят к специализированным учреждениям.

Мусульманский город с самого начала представлял только политико-административный центр в общей системе государственного устройства. Город не обладал особым правовым статусом, не располагал никакой муниципальной организацией¹.

Для мусульман **Коран** (с араб. — букв. *чтение*) является “Священной Божьей книгой”. Так Мухаммед именовал свои устные проповеди, стремясь тем самым подчеркнуть, что последние заключают в себе подлинные слова Аллаха, ниспосланные Пророку при посредстве архангела Гавриила (Джабраила). Мусульмане настаивают на том, что в основе Корана лежит Божественное откровение. В Коране содержатся только те слова, которые принадлежат одному Богу. Проповеди Мухаммеда, как правило, запоминались и передавались из уст в уста. После смерти Пророка развернулась тщательная работа по сбору и записи проповедей Мухаммеда. При третьем халифе Усмани была подготовлена единая общеобязательная редакция Ко-

¹ Панова И. А., Столяров А. А. Цивилизации. Исторические судьбы: Учеб. пособие. — М.: Изд-во МГУП, 2001. — 293 с.

рана. С оригинала было снято три копии. Четыре экземпляра Корана в единой редакции получили важнейшие центры ислама: Медина, Басра, Куфа, Дамаск. Коран подразделялся на 114 глав, называвшихся “сурами”. Коран был записан рифмованной прозой на курайшитском наречии, которое с того времени превращается в литературный язык арабов. Коран является одновременно и древнейшим памятником арабской литературы.

Исламом предъявлялись мусульманину пять требований, которые имели первостепенное значение. Первым важнейшим положением исламского символа веры является шахада (“свидетельство”), означающая необходимость твердо верить и исповедовать, что “нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — посланник Аллаха”. Во время сражений шахада являлась боевым кличем. Первоначально понятие “шахид” (мученик) означало воина, павшего в войне с врагами ислама с шахадой на устах. Другим важнейшим устоем мусульманской веры выступает обязательная молитва — саяят (намаз — иранский термин для обозначения молитвы), которая должна совершаться правоверным мусульманином пять раз в сутки. Как гласит мусульманское предание, во время чудесного путешествия Мухаммеда на небеса Аллаха наказал ему возносить молитвы 50 раз в день, однако позднее смилоstinивилсь, уменьшив число молитв в 10 раз. Перед молитвой омовение носило обязательный характер. Коран предписывает: “Когда встанете на молитву, то мойте ваши лица и руки до локтей, обтирайте голову и ноги до щиколоток”. Вода наделялась сакральностью, неся, как считалось, очищение не только от физического загрязнения, но и от моральной нечистоты. В случае отсутствия воды допускалась ее замена песком. В процессе молитвы недопустимы смех, плач, посторонние разговоры, иные действия, отвлекающие от главного — молитвы. На мусульманина возлагается обязанность строгого соблюдения месячного поста (саус, или сыйям), который приходится на девятый месяц по мусульманскому лунному календарю, — Рамадан. Мусульманский пост носит своеобразный характер. В течение светлого времени суток запрещено принимать пищу, пить. Нельзя также курить, нюхать что-либо съестное, приятное на запах. Необходимо воздержание от всего, что ведет к удовольствию. С наступлением темного времени суток запреты перестают действовать. В Коране подчеркивается: “Ешьте и пейте, пока не станет различаться перед вами белая нитка и черная нитка на заре, потом выполняйте пост до ночи”; “Разрешается вам в ночь поста приближение к женам вашим”.

Пост в месяц Рамадан — это не просто голодание и воздержание от удовольствий. Он призван, прежде всего, содействовать укреплению веры в Аллаха, другие религиозные догматы ислама. Ежедневно перед наступлением рассвета мусульманин должен произносить особую sacramентальную формулу — нийа, заявляя о намерении соблюдать пост, обращаясь к Аллаху за благословением и укреплением его в этом богоугодном деле. В конце дня поста мусульманин должен обратиться к Аллаху со словами благодарности. Обязанностью мусульманина выступает совершение паломничества (хаджжа) в Мекку хотя бы один раз в жизни. Основные обряды хаджжа, согласно преданию, были установлены самим Мухаммедом во время его прощального хаджжа в 632 г. Пятым ключевым устоем ислама является закат — взнос в пользу нуждающихся мусульман. Мусульманскими правоведами этот термин трактуется как “очищение”. При уплате заката пользование богатством, с которого он уплачен, считается безгрешным. В мекканских сурах закат представляет благое деяние, материальную помощь, милостыню. Установление регулярного сбора в пользу нуждающихся членов общины произошло, очевидно, сразу же после хиджры. Регламентация заката была введена в начале правления Умара I. Закат уплачивался только взрослыми дееспособными мусульманами с посевов, виноградников и финиковых пальм, скота, золота и серебра, товаров. Право на получение помощи из заката предоставлялось неимущим, беднякам, несостоятельным должникам, приезжим, не располагавшим средствами для возвращения домой, сборщикам заката, лицам, заслуживавшим поощрения.

Важное требование Корана — “джихад” — борьба за веру. В одной из последних сур Священной книги подчеркивалось, что пока многобожники не входят во вражду с вами, не следует и вам враждовать с ними, поскольку Аллах любит справедливость. А если они забыли свои клятвы и занимаются поношением вашей веры, нужно вступить в борьбу с вдохновителем нечестия. Позднее в связи с разработкой факихами (богословами-законооведами) концепций джихада вводилось разграничение “Джихада сердца” (борьба с собственными дурными наклонностями), “Джихада языка” (повеление одобряемого и запрещение порицаемого), “Джихада руки” (применение дисциплинарных мер в отношении преступников и нарушителей норм нравственности), “Джихада меча” (вооруженная борьба с неверными). В соответствии со словами, приписываемыми Мухаммеду (“Мы вернулись с малого джихада, чтобы приступить к джихаду велико-

му”), “великим джихадом” объявлялось духовное самосовершенствование, а “малым джихадом” — война с неверными.

Коран, в котором приведены основные юридические нормы, получившие разработку о многих дополнительных пособиях, представляет основание мусульманского права. С совокупность предписаний, правил, которым каждому мусульманину должен следовать в своей повседневной жизни (религиозной, гражданской, семейной), именуется шариатом (аш-Шари, как прямой, правильный путь)¹.

Мусульманское право предусматривало разделение наказаний на смертные, направленные на полное избавление общества от преступника; отпущающие, призванные служить удовлетворению чувства общественной справедливости; пресекающие, снижавшие возможность правонарушений в будущем; назидательные, которые должны были главным образом оказывать воздействие на самого правонарушителя, удерживая его от правонарушений. К примеру, пресекающей наказанием (хадд) применялись при сечении плетью или битье палкой с числом ударов от 40 до 100, в случае вероотступничества и мятежа, если суд не считал необходимой казнь преступника; кощунства и демонстративного нарушения ритуальных предписаний; клятвopеступления и лжесвидетельства; незаконной половой связи, если виновные в этом не состоят в браке. Хадд налагался за растление, пьянство, спаивание, втягивание в азартные игры, за мошенничество. Наказание предполагало раскаяние правонарушителя. Принося покаяние, он совершал искупительные действия (каффара), определяемые судом (пост сроком до двух месяцев, продолжительное половое воздержание, паломничество по обету, предоставление свободы или выкуп раба и др.). Кораном строго запрещалось ростовщичество. “Аллах разрешил торговлю и запретил рост”, — подчеркивается в Коране. “Рост” (“риба” — по-арабски) означает ссудные проценты.

Мухаммед поставил под запрет азартные игры и употребление вина. Подобные шаги представлялись ему совершенно необходимыми для очищения нравов, ибо в доисламской Аравии распространилось пристрастие к вину, становившееся причиной многих преступлений. Игра в кости вызывала такой азарт, что в результате нередко проигрывалось не только имущество, но даже жены и дети. Согласно Сунне (примеры из жизни Мухаммеда в качестве образца и ру-

¹ *Георгий Мирский.* Современный ислам: цивилизация бедных: Статья // Отеч. зап. — 2003. — № 5.

ководства для мусульман), злоупотреблявшие алкоголем наказывались самолично Мухаммедом 40 ударами пальмовой ветви, очищенной от листьев.

Среди европейцев преобладало убеждение, что Коран принес закрепощение женщины, превратив ее в рабу мужа. Равноправия мусульманская женщина не обрела (впрочем, тогда его нигде и не существовало), однако реформы Мухаммеда в области семейного права означали шаг вперед в обеспечении прав женщины.

В доисламской Аравии женщина вообще не имела никаких прав. Власть главы семейства носила абсолютный и безграничный характер. Ничто не защищало женщину от произвола отца или мужа. Нередко, особенно в бедных семьях, убивали новорожденных девочек. Во избежание кровопролития они живыми закапывались в землю. За жену полагалось внесение выкупа, который получал ее отец. В замужестве женщина не обладала никакими юридическими правами. Она не имела права на собственное имущество, ей не разрешалось обращаться в суд, выступать с просьбой о разводе. Женщина была лишена права наследования своему мужу, овдовев, не могла вторично выйти замуж. В то же время муж не нес никаких обязательств в отношении жены. Коран же ставил семью под свою защиту. Оберегая жизнь младенцев, налагал безусловный запрет на детоубийство. В XIX в. бедуинам (едва ли превосходившим своих предков VII в. по части благосостояния, просвещения), беседовавшим с английским путешественником, даже не верилось, что когда-то в Аравии существовал варварский обычай, связанный с закапыванием в землю лишних детей женского пола. При исламе жена получила возможность располагать собственностью, самостоятельно заниматься ведением торговых дел, приобрела право обращения в суд, наследования мужу. Отныне свадебный выкуп уплачивался непосредственно ей, а не отцу, как ранее. Муж был обязан вести действительно брачную жизнь, заботиться о содержании жены, обращаясь с ней гуманно и справедливо. В Коране указывалось: “А из вашего имущества, которое послал вам Аллах, наделяйте жен ваших, одевайте их и говорите слова добрые”.

Конечно, не следует забывать о том, что согласно канонам ислама женщина является человеческим существом “второго сорта”. Подобное отношение обуславливалось идеей вторичности. В Коране указывается, что Аллах “создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними”. Нетрудно увидеть в этих словах сходство с библейским ми-

фом о сотворении женщины. Предписания Корана относительно права наследования вытекают из того, что утверждается равенство двух женщин одному мужчине. Свидетельские показания двух женщин считались равнозначными показанию одного мужчины. Мужчине Кораном разрешалось иметь до четырех законных жен. Запрещено было жениться на близких родственниках. Если женой мусульманина могла стать христианка, еврейка, то женщина-мусульманка могла выходить замуж только за единоверца. Если муж, разводясь с женой, впоследствии хотел восстановить супружеские отношения, то тогда ему надлежало отпустить на свободу одного раба. Мусульманским правом не возбранялось мужчине иметь наложниц-рабынь, однако Коран запрещал принуждение рабынь к сожительству, если те желали вести честную жизнь. Ребенок, рожденный от наложницы, признавался Кораном равным по положению, рожденному от законной жены. Развод по-мусульмански представлял весьма несложную процедуру. Муж, и этого было вполне достаточно, говорил жене в присутствии двух свидетелей: “Ты свободна”, или же три раза произносил слово “таляк” (развод, освобождение). После этого жене ничего не оставалось, как, собрав свои вещи, покинуть дом мужа. Взрослые дети оставались с отцом, малолетних могла забрать жена. Шарият, сохранив инициативу развода за мужем, вместе с тем установил, что женщина имеет право на развод в случае, если муж неизлечимо болен, страдает половым бессилием, потерял рассудок.

Общее воздействие ислама на политику, социальную структуру, право, этику, искусство, литературу являлось столь значительным, что позволяет говорить об исламе не просто как одном из элементов особой цивилизации, а как ее определяющем факторе¹.

Ислам — одна из четырех “мировых религий”, занимающая по количеству последователей после христианства второе место. Приблизительная численность верующих составляет около 800 миллионов человек. Огромное количество мусульман проживает во всех странах Северной Африки, в странах Юго-Западной, Южной, Юго-Восточной Азии. В Афганистане, Пакистане, Иране, Ираке, Алжире, Индии, Индонезии, Бангладеше, Судане и других странах, ислам является государственной религией и включает в себя свыше 80 % населения. Значительное число мусульман проживает в Китае, Таиланде, Эфиопии, на Кипре, в Австралии, в некоторых странах Европы (Ве-

¹ *Абдул Хосейн Зарринкуб*. Исламская цивилизация. — Андалус, 2004. — 240 с.

ликобритания, Франция, Германия и др.), Америки (США, Канада, Аргентина, Бразилия, Гайана, Суринам и др.). В странах СНГ мусульмане проживают большей частью в Средней Азии, Казахстане, Азербайджане, на Северном Кавказе и Закавказье, Татарстане, Башкортостане и др. В некоторых странах ислам оказывает существенное воздействие на социально-политическую и культурную жизнь, в некоторых же слово “исламский” включено даже в их официальное название: Исламская Республика Иран, Исламская Республика Пакистан, Исламская Республика Мавритания и др.

Ислам — идеологическая система, оказывающая значительное влияние и на международную политику. На сегодняшний день ислам является и религией, и государством, так как мусульманское духовенство принимает активное участие в ведении государственных дел¹.

Историко-философский анализ представлений о мусульманском обществе, сложившихся в европейской философии истории XVIII–XX вв., показывает, что в нашей культуре сложилась устойчивая традиция его искаженного восприятия. Независимо от субъективных побуждений создателей конкретных философско-исторических концепций, эта традиция проявляется в оценках всей истории мусульманского общества, его отношений с европейским обществом в контексте всемирной истории. Среди причин такого искаженного восприятия можно назвать влияние политической конъюнктуры, различных культурных течений и научных школ, но основная объективная причина коренится в религиозном (христианском) характере европейской культуры².

1.3. Основные доктринальные течения ислама

Анализируя базовые политико-мировоззренческие постулаты основных доктринальных течений в *исламе*, можно выделить некоторые общие характерные *особенности*, лежащие в основе его радикальной составляющей.

Среди них: молодость ислама, поскольку мусульманская религия возникла значительно позже других мировых монотеистических систем и в отличие от них не исчерпала своих возможностей. В ана-

¹ Пархоменко И. Т., Радугин А. А. Культурология в вопросах и ответах. — М.: Центр, 2001.

² Почта Ю. М. Ценностные аспекты восприятия мусульманского общества в европейской философии истории. — 2003.

логичном “возрасте”, например, христианство также нередко демонстрировало радикализм, в частности, организовав целую серию “крестовых походов” против мусульман. Современный ислам находится в расцвете своих сил, играя активную роль в мире.

Важной особенностью ислама является тотальность, под которой большинство современных ученых понимают широкий охват исламской религией всех сфер жизнедеятельности верующих. Это не только вера, но и экономическое и социальное устройство, и управление, и семья, и быт. Шариат определяет как правовые, так и нравственные отношения. Все это в совокупности приводит к тому, что ислам выступает как образ жизни, всецело определяющий мировоззрение и поведение людей¹. Идеолог фундаменталистской организации “Братья-мусульмане” *С. Кутб* в этой связи отмечает: “Ислам — последнее, полное послание всему человечеству, гласящее о человеческом благоразумии, включающее всеобъемлющее толкование, на котором основывается уклад человеческой жизни, выводящий людей из невежества к божественности, а их реальную жизнь — к шариату Аллаха, их совесть — к богобоязненности”².

Характерной для мусульманства, как системы, выступает неразрывная связь ислама и политики. Так, иранский автор *М. Санаи* подчеркивает: “Безусловно, общепризнанным является то, что ислам по сравнению с другими религиозными учениями имеет наиболее тесные и глубокие связи с политикой и властью как важнейшими средствами реализации своих принципов. Поэтому среди мусульман сохраняется особая приверженность политике, подпитываемая непосредственно исламским учением”³. В свою очередь, *С. Кутб* поясняет причины этому: “Приверженцы исламской религии должны хорошо знать, что ислам по сути своей — небесная религия, и что его руководство к действию — также небесный закон, совпадающий с природой этой религии. Ни в коем случае нельзя отделять истину этой религии от ее руководства к действию... Шариат Аллаха означает все то, что законодательно ниспослано Всевышним для организации человеческой жизни. Шариат находит свое воплощение в основах веры, в принципах власти...”⁴.

¹ *Аль-Маудуди*. Основы ислама. — М.: Сантлада, 1993. — С. 102–126.

² *Кутб С.* Будущее принадлежит исламу. — М.: Сантлада, 1993. — С. 19.

³ *Санаи М.* Исламская революция, международное право и диалог цивилизаций // Исламская революция в Иране: прошлое, настоящее, будущее. — М.: ИВ РАН, 1999. — С. 13.

⁴ *Кутб С.* Вехи на пути Аллаха. — Махачкала: Бадр, 1997. — С. 221, 300.

Особенностью ислама выступает также идея “завершения пророчества”, которая в трактовке мусульманских теологов означает, что пророк Мухаммед был последним посланником Бога на земле, “печатью пророков”, и принес человечеству окончательную истину: “... Исламский призыв, с которым выступил Мухаммед, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, представляет собой последнее звено в долгой цепи призывов к исламу, проводившихся под руководством целой плеяды благородных посланников...”¹. Это свидетельствует об исключительности мусульман как избранной общности и особом положении ислама по сравнению с другими религиями².

Важным фактором выступает и аутентичность ислама личности мусульманина, под которой понимается полное выражение мусульманской религии в личности верующего: “Ислам заявил о том, что объединяет или разделяет людей, а не цвет кожи, не пол, не происхождение. Не общая территория и не общие интересы, а вера является связующим звеном между ними и Господом их и определяет собой их отношения друг с другом”³. Иначе говоря, мусульмане всех стран одинаковы, независимо от этнических, расовых и иных отличий. Это люди, сформированные исламом, составляющие единую общность — “умму”⁴. Поэтому мусульмане независимы от страны, в которой они проживают, тянутся друг к другу как братья по вере. Отсюда различные панисламистские концепции, пропагандирующие объединение всех мусульман мира в единое государство.

В восприятии же мусульманина-радикала религиозная община единоверцев мусульман выступает главной мировоззренческой ценностью. С. Кутб по этому поводу пишет: “... ислам предполагает существование исламского общества, под покровительством которого каждый отдельный мусульманин мог бы жить, придерживаясь своей религии и обязательных с точки зрения этой религии нравственных установок... Вне такой среды жизнь мусульманина становится невозможной или, по меньшей мере, весьма трудной...”⁵. Далее он в своей книге “Вехи на пути Аллаха” подчеркивает: “Что касается подлинно богоизбранного народа, то это — мусульманская умма, которая осе-

¹ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. — С. 226.

² Аль-Умар. Религия истины — Ислам. — М., 1997. — С. 11.

³ Кутб С. Эта религия. — Махачкала: Бадр, 1997. — С. 174.

⁴ Аль-Маудуди. Образ жизни в исламе. — М.: Сантлада, 1993. — С. 44.

⁵ Кутб С. Эта религия. — С. 135.

нена знамением Аллаха, независимо от относящихся к ней рас и народов, независимо от цвета их кожи и места жительства”¹. “Вы были лучшей из общин, которая выведена для людей: вы приказывали одобряемое и удерживали от неодобряемого и веровали в Аллаха...”².

Для фундаменталистского течения в суннитском исламе отличительным свойством также выступает идеализация и мифологизация государственно-политической системы, которая существовала в мусульманском мире в период правления пророка Мухаммеда и первых четырех “праведных” халифов (Абу-Бакр, Омар, Осман, Али), стремление к ее возрождению.

Интеллектуальное и политическое движение, ставящее целью возвращение к первоосновам (фундаменту) религии, в исламском мире получило название “салафизм” (а в трудах западных ученых — фундаментализм). Сторонники салафизма выступают за то, чтобы мусульмане во всех своих действиях и верованиях, нормах и правилах следовали тому, что существовало и делалось в период первоначального ислама.

Необходимо отметить, что сама по себе логика возвращения к истокам для исправления недостатков, привнесенных временем и людским несовершенством, является вполне законной с точки зрения религиозного сознания. Более того, для мусульманской цивилизации подобная логика представляет собой базовую модель, обеспечивающую сохранение и развитие духовной традиции и социально-религиозного самосознания. На протяжении всей истории Ислама обращение к истокам, к фундаменту традиции выступало как средство преодоления кризиса и упадка в переходную эпоху. Однако, как подчеркивает автор статьи “Ваххабизм: история проблемы” *Идрис Абдуллах*, “реальное преодоление этого кризиса могло быть достигнуто лишь при полностью адекватном понимании Откровения не только с точки зрения буквы, но и с точки зрения духа исламского учения. Эта духовно-историческая миссия осуществлялась великими подвижниками, на которых была возложена сакральная функция обновления (таджид), согласно хадису о том, что Бог посылает обновителей (муджаддидун) уммы каждое столетие”³.

¹ *Кутб С.* Вехи на пути Аллаха. — С. 322.

² *Коран* / Пер. И. Ю. Крачковского.

³ *Идрис Абдуллах.* Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане. — 2000. — № 1(4). — С. 36.

Современная салафитская литература основательно насыщена восхвалением периода “золотого века” ислама. Например, пакистанский автор, основатель современной фундаменталистской организации “Джамаат-и-Ислами” *Аль-Маудуди*, идеализируя состояние первоначального ислама, пишет: “Вы можете наблюдать, несмотря на жалкое положение, до которого докатилась исламская умма, следы того отпечатка, который она носила на первом этапе своей истории. Если вы заглянете в душу любого мусульманина, каким бы порочным и безнравственным он ни был, и копнете ее, то узнаете, что больше всего он тоскует по тому идеальному обществу, которое основал Мухаммед, да благословит его Аллах и приветствует, и его праведные халифы. Каждый мусульманин рассматривает этот золотой этап в качестве образца и примера, испытывая к нему пылкую любовь, и мечтает увидеть его еще раз воплотившимся в жизнь”¹.

Одним из первых в монотеистическом исламе возник вопрос о предопределении, о совместимости существования единовластного Бога с присутствием в мире зла. Сторонников учения об абсолютном предопределении называли “джабаритами” (от слова *джабар* — принуждение, насиле). Свои представления об обусловленности всех поступков человека, равно как и всего того, что происходит в мире, Божественной волей, джабариты основывали на соответствующих текстах Корана.

Главная цель догмата Божественного предопределения — это беспрекословное исполнение воли Бога, а в реальной, земной жизни — его пророка и халифа на земле. Учение джабаритов о предопределенности человеческих поступков Божественной волей имело важное практическое значение, поскольку на его основании утверждалось правомочие любых лиц или групп, добившихся политической власти. Догмат предопределения оказался важным духовным оружием в период завоевательных войн, так как из него вытекало, что, какая бы опасность не угрожала мусульманину, он не погибнет, если это ему не предопределено, а потому вел к фанатизму и бесстрашию.

Развитию религиозного фанатизма в исламе способствовали такие основоопределяющие положения, как вера в загробную жизнь и Судный день, в рай и ад. Вера в то, что “шахид” (погибший за веру) обязательно попадет в рай: “... А у тех, которые убиты на пути Аллаха, — никогда Он не собьет с пути их деяний: Он поведет их и со-

¹ *Аль-Маудуди*. Ислам сегодня. — М., 1993. — С. 13.

хранит в порядке их состояние и введет их в рай, который Он дал им узнать”¹.

В условиях мусульманской экспансии фанатизм как один из идеологических факторов сыграл важную роль. Завоевание чужих территорий проходило под лозунгами ислама, тем более, что в Коране зафиксированы идеи необходимости завоевания всего мира мусульманами как исполнителями миссии Аллаха: “Мы послали тебя только как милость для миров”. Ислам в данном случае выполняет идеологическую функцию оправдания мусульманских завоевательных войн.

От завоевания мирового господства не отказываются и современные исламские мыслители радикального толка, утверждающие, что именно исламу принадлежит будущее человечества. В частности, С. Кутб в работе “Будущее принадлежит исламу” пишет: “Мы полагаем, что будущее — за этой религией, считая ее, таким образом, путем жизни, который охватывает все эти взаимосвязанные и неотделимые составные элементы, регулирующие все сферы человеческой жизни, удовлетворяющие все потребности человека, господствующие над всеми сторонами человеческой деятельности”². Ему вторит аль-Маудуди: “... Ислам не является субстанцией прошлого или будущего. Он есть бессмертная, вечная истина, очевидная и бесспорная еще миллиарды лет назад, она останется таковой, пока существуют небеса и земля”³.

Для ислама, как религии, характерна и нетерпимость, которая проявляется в том, что правоверные всегда отчетливо ощущают свое превосходство над неверными, что это превосходство с самого возникновения ислама фиксировалось на государственном уровне (мусульманин платит более легкие налоги и освобожден от подушной подати, джизии), что выше всего, как уже ранее отмечалось, ценится принадлежность человека к умме, что неверный всегда рассматривается в мусульманском государстве как не вполне равноправный. Впитанное веками и опирающееся на все богатство религиозно-культурной традиции, такого рода высокомерное чувство превосходства и нетерпимости к неверным — одна из важнейших и наиболее значимых характерных черт ислама. Это чувство совершенства образа жизни в со-

¹ Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов (по арабским источникам). — СПб., 1903. — С. 132.

² Кутб С. Будущее принадлежит исламу. — С. 3.

³ Маудуди А. Ислам сегодня. — С. 3–4.

четании с всеобщностью и всесторонностью ислама всегда было залогом крайнего консерватизма и конформизма мусульман. Естественно, что все это не могло не отразиться не только на нормах поведения и ценностных ориентациях всех тех, кто с гордостью всегда причислял себя к умме, но и, в конечном счете, на психике людей, точнее, на их социальной психологии¹.

Хотя приведенные аяты Корана, сложившиеся в раннюю эпоху ислама и отражали период борьбы против язычников, а затем отступников от ислама и “лицемеров”, будучи зафиксированы в священном писании, они превратились в догмат. И впоследствии направлялись не только, а затем уже не столько, против язычников и других категорий “неверных”, сколько против всех иноверцев, хотя в Коране имеются аяты, свидетельствующие, что в эпоху его создания авторы отличали “людей писания” (ахль-китаб), под которыми преимущественно имелись в виду христиане и иудеи, от идолопоклонников, язычников. Если к последним Коран неукоснительно и непримиримо относился враждебно, то за “людьми писания” он признавал определенные права. Однако впоследствии, когда ислам стал идеологическим и военно-политическим знаменем завоевателей-халифов, аяты Корана и слова пророка Мухаммеда, направленные первоначально против идолопоклонников и отступников от ислама, стали направляться против всех иноверцев и немусульман².

Аналогичные взгляды в своих трудах пропагандирует и известный турецкий миллиардер, глава религиозной общины “Нурджалар” (“Свет”), активный сторонник распространения идей исламского радикализма и пантюркизма *Мухаммед Фетуллах Гюлен*: “Истоки вражды, испытываемой к исламу иудеями и христианами и длящейся до наших дней, уходят во времена, когда в Медине закладывалась основа исламской государственности. Борьба ислама против всякого рода ложных и извращающих истину мнений, его горячее стремление вернуть людям утерянное достоинство, война против сословных предрассудков настроили против него и идолопоклонников, и церковь, и синагогу. С тех пор кровоточат раны, наносимые исламу этой зловредной троицей, — меняются только имена и звания”³.

¹ *Васильев Л. С.* История Востока. — М.: Высш. шк., 1998. — Т. 2. — С. 185–186.

² *Авксентьев А. В.* Ислам на Северном Кавказе. — Ставрополь: Кн. изд-во, 1973. — С. 34.

³ *Гюлен М. Ф.* Сомнения, порожденные веком: Пер. с турец. — Измир: KAYNAK, 1999. — Т. 1. — С. 156.

Аналогичные суждения можно встретить и в сборниках хадисов: «Не спрашивайте ни о чем у людей Писания. Они не укажут вам правильного пути, после того как сами попали в заблуждение. Вы либо примете ложь за правду, либо правду сочтете ложью. Воистину, если бы, Аллах тому свидетель, Муса был живым и находился среди вас, ему ничего не оставалось бы, кроме как следовать за мной»¹.

В учении практически всех салафитских (фундаменталистских) группировок и организаций присутствуют два системообразующих, органично присущих фундаментальному исламу положения — о такфире и джихаде. Причем главным объектом такфира выступают, прежде всего, те мусульмане, которые не согласны с фундаменталистской интерпретацией ислама, а потому провозглашающиеся салафитами неверными. Так, по этому поводу С. Кутб пишет: «... под категорию джахилистского общества попадают и те общества, которые утверждают, что они — общества мусульманские. Эти общества являются неисламскими не потому, что они веруют в божественность еще кого-либо, кроме Аллаха. Они являются неисламскими потому, что они не претворяют в системе своей жизни поклонение Единому Аллаху, и только Ему. Хотя они и не веруют в божественность кого-либо, кроме Аллаха, они отдают наиболее специфичную особенность божественности кому-то иному, кроме Аллаха. Отталкиваясь от такого принципа высшей власти, они строят свою систему, свои законоположения, свои ценности, свои критерии, свои обычаи...»². В этом случае мусульмане, которых радикалы-салафиты обвиняют в неверии — куфре, автоматически приобретают статус вероотступников, то есть людей, которые были мусульманами, а затем отошли от ислама. В отношении таких людей в шариатских нормах предусмотрена исключительная мера — смерть, которая становится похвальным делом для всякого мусульманина³.

На основании изложенного радикально настроенными фундаменталистами делается вывод о том, что существуют лишь «две разновидности человеческих обществ: общество исламское и общество джахилистское. Исламским обществом является такое общество, в котором реализуется ислам, то есть религиозные исламские убеждения, поклонение Аллаху, исламские законоположения и система, исламские

¹ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. — С. 308–309.

² Там же. — С. 271.

³ Игнатенко А. А. Эндогенный радикализм в исламе. — С. 124.

нравственные и этические нормы. Джахилистским обществом является такое общество, в котором не реализуется ислам...”¹.

Поэтому, по убеждению радикалов, экстремистов и террористов от ислама, с таким (джахилистским) обществом надо вести неустанную борьбу, для чего ими используется особо интерпретируемое понятие *джихада*, планетарной миссии пророка Мухаммеда и его последователей².

“На языке Шариата, — пишет аль-Маудуди, — слово “джихад” употребляется для войны, которая ведется во имя Аллаха против тех, кто является врагом ислама. Если Исламское государство подвергается атаке со стороны немусульман, в этом случае каждый должен выступить на стороне джихада. В случае нехватки сил для сопротивления, соседние мусульманские государства должны помочь, в этом заключается их религиозный долг. Если же они потерпят неудачу, тогда мусульмане всего мира должны бороться против общего врага. Джихад является такой же обязанностью мусульманина, как и ежедневная молитва и пост. Тот, кто уклоняется от этого, является грешником”³.

Однако наиболее радикально настроенные исламисты категорически отрицают оборонительный характер джихада: “... Если мы неизбежно должны назвать движение джихада в исламе оборонительным движением, то мы непременно должны изменить смысл слова “оборона” и понимать под ним “защита человека”... Ислам, устремляясь к миру, не имеет в виду тот дешевый мир, суть которого сводится лишь к тому, чтобы обезопасить территорию, на которой проживает население, воспринявшее исламское вероучение. Ислам желает такого мира, под сенью которого вся религия полностью бы принадлежала Аллаху, то есть, чтобы люди, все люди под сенью этого мира поклонялись только Аллаху...”⁴. Правда, этот же автор допускает возможность разделения джихада на военную и невоенную составляющие, подчиняя вторую первой. Прежде чем вступить в битву на пути джихада, мусульманин обязан иметь опыт еще более крупного боя с шайтаном на пути джихада внутри себя, где он выступил против сатанинского вождения и желания, прихотей и страстей, опыт сражения с собственными корыстными интересами своего рода

¹ *Кутб С.* Вехи на пути Аллаха. — С. 283.

² *Мухаммад Саид аль-Ашмави.* Джихад в исламе // Аль-ислам ас-сийяси (Политический ислам). — 3-е изд. — Каир, 1992. — С. 116.

³ *Аль-Маудуди.* Основы ислама. — С. 100–101.

⁴ *Кутб С.* Вехи на пути Аллаха. — С. 245–246.

и племени; опыт боя против всякого символа, который не является символом ислама; опыт боя против всякого мотива к действию, исключая поклонение Аллаху; опыт боя за установление власти Аллаха на земле и ликвидацию власти тиранов — тагутов, узурпировавших власть Аллаха¹. То есть здесь речь идет о необходимости первоначального сплочения собственных рядов, а уже затем борьбы с миром “неверных”.

Однако если первые мусульмане объявили джихад против арабских многобожников, а затем против отступников от ислама и “лицемеров”, то после смерти Мухаммеда подобные войны за веру велись против соседних стран и народов и в отдельных исторических условиях приобретали исключительное значение в мире ислама как выполнение мусульманами священной “небесной” миссии.

Очевидно, что религиозные проповедники, стремящиеся использовать ислам в политических целях, ссылаются на те аяты Корана, в которых прямо говорится, что выполнение только религиозных обрядовых предписаний недостаточно для того, чтобы попасть в рай. И тот, кто верует в Аллаха, совершает намазы, платит искупительную милостью, держит пост в месяц Рамадан, совершает хадж, но воздерживается от войны с неверными, боится вооруженного сражения, рассматривается как человек, предпочитающий земную жизнь загробному раю. А такое поведение недостойно мусульманина. Поэтому Коран сильно воздействует на сознание правоверного. Тем мусульманам, которые не хотят вступать в борьбу за веру, авторы Корана и Сунны угрожают такими же мучительными наказаниями, как неверным и отступникам от ислама. Уклоняющихся от битвы священное писание грозит превратить в немусульман.

Все эти поучения, содержащиеся в основополагающих источниках ислама, легли в основу лозунга джихада в форме “меча” (газавата), то есть войны за веру. Как подчеркивает *Э. Сиван*, теория джихада в интерпретации исламских радикалов исходит из того, что конфликт есть и будет правилом, по крайней мере, до тех пор, пока Мессия (Махди) не придет на конец света. Поэтому исламисты считают, что единственно возможным ответом мусульманского мира нынешним режимам в странах распространения ислама, при которых там господствуют западные идеалы, может быть только священная война в ее силовом понимании. Лишь после свержения этих режи-

¹ *Кутб С.* Вехи на пути Аллаха. — С. 256–257.

мов и восстановления единства всех мусульман, как это было в золотую эпоху Халифатов, внутри уммы могут быть установлены мирные взаимоотношения¹.

Безусловно, джихад и другие отмеченные выше признаки, присущие радикальному исламу, являются неизменными атрибутами практически всех современных идеологических доктрин исламистов.

Для многих людей ислам ассоциируется с актами экстремизма, “джихадом”, с нефтедолларами, униженным положением женщин в “парандже”, многоженством, экзотикой сказок “Тысяча и одна ночь”, судьбой английского писателя индийского происхождения С. Рушди, автора “Сатанинской поэзии”, и религиозным фанатизмом. Такой набор стереотипов не способствует взаимопониманию разных народов как в нашей стране, так и в мире вообще. Исламская культура своеобразна и неповторима. Сложившаяся на стыке древних цивилизаций — европейской и ближневосточной, впитавшая в себя элементы христианства и иудаизма, греческой философии и римского права, административной структуры древнеперсидских империй и мистико-метафизических спекуляций индуизма и буддизма, эта религиозная система оказалась сложным итогом многостороннего синтеза. Основой такого синтеза были бедуинская арабская культура, арабский этнос и его очень слабо развитая государственность. На обширной территории Ближнего Востока арабы из небольшой и не очень развитой группы семитских племен именно в результате исламизации превратились в многочисленную этнокультурную общность с мощной политической структурой и высокоразвитой цивилизацией. Быстрыми темпами складывающаяся арабо-исламская религиозно-культурная традиция подчиняла себе завоеванные страны и народы, большая часть которых, включая и древние центры мировой цивилизации, была не только исламизирована, но и ассимилирована арабами. Образно говоря, арабо-исламская волна за короткий срок захлестнула огромное количество соседних с Аравией и отдаленных от нее стран и практически растворила в себе многие обитавшие там этносы, подчас имевшие древние собственные традиции.

Мощная ассимиляционная волна породила не менее заметный ответный вал, результатом которого было обогащение арабо-исламской традиции за счет многочисленных инокультурных воздействий

¹ Сиван Э. Радикальный Ислам. Причины и последствия террористического насилия // Internationale Politik. — 1997. — № 8. — С. 14.

на нее — в Египте, Месопотамии, Индии, Иране, Средней Азии, Африке, Испании и т. д. Все эти влияния придали развивавшейся быстрыми темпами арабо-исламской культуре весьма мощные потенции для дальнейшего развития. Они создали основу для того, чтобы средневековая арабо-мусульманская культура стала на некоторое время во главе мировой цивилизации, поскольку европейская культура вступила в этот период в полосу заметного упадка. И хотя христианизированная европейская культура как в католической Западной Европе, так и в православной Византии продолжала существовать и развиваться, блестящий расцвет арабо-исламской цивилизации затмевал ее. Успехи и достижения арабской культуры воздействовали на многие страны, в числе которых были и культурные центры средневековой Европы. Это проявилось в математике (арабскими называются заимствованные арабами из Индии цифры, которыми мы пользуемся), в химии, в философии. Через мусульманскую Испанию (Кордовский халифат), бывшую в VIII–XII вв., видным центром развития арабо-исламской культуры, европейские университеты знакомились с работами таких мыслителей, как Авиценна, Аверроэс, аль-Газали.

С XVIII в. развитие капитализма в Европе быстро преобразовывало все сферы жизни общества, в исламском мире наблюдались тенденции обратного порядка. Мусульманское общество становилось слабее, шла на убыль его культурная активность, сужались интеллектуальные горизонты, теряла силу центральная власть, усиливалось влияние родовой системы. Это породило колониальную зависимость исламских стран от христианского Запада, отрезанность от современной культуры вплоть до послевоенного национального возрождения, поставившего в число первоочередных проблему веротерпимости. Однако это вошло в ислам, превратилось со временем в фактически неотъемлемый его элемент, став обязательным религиозно-культурным компонентом во всех, даже самых отдаленных районах, куда проникал ислам, где читали и изучали написанный на арабском языке Коран, где имели хождение хадисы Сунны. И именно в этом смысле следует говорить об огромном влиянии арабо-исламской культуры (богословие, этика, обычаи, нормы семейной жизни и т. п.) на все те страны и народы, где распространен ислам¹.

¹ Васильев А. С. История религий Востока. — Ростов н/Д, 1999.

Попытки модернизировать, изменить ислам начинаются в XIX–XX вв. Они являлись следствием влияния европейской, христианской цивилизации. Реформаторы мусульманской идеологии стремились возродить былое могущество арабской нации на основе соединения достижения западной и восточной культур.

Движение за модернизацию ислама с рационалистических позиций постепенно распространялось, особенно в первой половине XX в. Несмотря на яростное сопротивление со стороны защитников незыблемости ислама, реформы с начала XX в. следовали повсюду одна за другой. Коран и ислам примирались с жизнью: проповеди (хутбы) и решения (фетвы) начинали транслироваться по радио, причем на языке слушателей. Устаревшие нормы шариата повсеместно решительно пересматривались и отходили на задний план под нажимом более современного заимствованного у европейцев судопроизводства.

Пример наиболее радикальных реформ в этом направлении показала Турция, где после кемалистской революции суды шариата потеряли свое былое значение, уступив место санкционированным государством конституционным нормам, основанным на принятых в Европе юридических принципах. Резко изменилось положение женщины, которая освободилась от затворничества и включалась в активную общественную жизнь. В наиболее передовых странах, таких например, как Турция, в законодательном порядке была введена моногамия. Резко упростилась обрядность ислама, облегчились условия поста, женщин начали допускать к мечети. Наконец, в отдельных странах (и в той же Турции) мусульманство со всеми его религиозными обрядами и нормами было даже отделено от государства, деятельность которого стала иметь сугубо светский характер.

Ислам, пожалуй, наиболее сильная из религий мира. Духовная жизнь в исламских странах не только всегда была под контролем ислама — она просто протекала в рамках ислама. И хотя мусульманские мыслители свободно оперировали философскими категориями, не имевшими ничего общего с ним, — все равно ислам был тем фундаментом, на котором стояли и от которого отталкивались правоверные. Вписавшись в современную структуру, даже частично признав авторитет науки, ислам продолжает давить на поступательное развитие общества своими тысячелетними традициями. Люди из других стран живут в соответствии со своей системой ценностей и выражают свои мысли на языках, являющихся носителями

иной цивилизации, нюансы которых другим народам порой непонятны. Общение с такими людьми обычно остается поверхностным, суждение о них, как правило, происходит на основании собственных культурных стереотипов и нередко плохо понимаются особенности их социальной, экономической и политической жизни. И среди важнейших факторов, определяющих лицо цивилизации, нельзя забывать о религии. Феномен религии, занимая очень важное место в жизни человечества, оказывает глубокое влияние на культуру всех народов. Трудно найти религию, которая бы так моделировала общество, как ислам. Очень часто достаточно посмотреть несколько кадров из фильма, чтобы понять, что страна, в которой он снят, — мусульманская: это и одежда мужчин и женщин, и минарет мечети, и арабское письмо, и множество признаков, не оставляющих места сомнениям.

Печать ислама на обществе объясняется тем, что это тотальная религия, которая затрагивает все моменты личной и общественной жизни. С этой точки зрения ислам можно сравнить с христианством того периода, когда законы и нравы ориентировались исключительно на вероучение церкви. На сегодня все мусульманские страны ориентируются на ислам, даже если между ними существуют значительные различия в трактовке того, что они берут за образец.

Ситуация значительно меняется в зависимости от страны. В Северной Африке (Марокко и Тунисе) принципы непринуждения строго соблюдаются. В ваххабитских странах (Саудовская Аравия и Катар), наоборот, не может быть и речи о том, чтобы допустить наличие церкви или синагоги. Нетерпимость доходит до того, что запрещается рождественская еда в ресторанах. Ислам характеризуется большой простотой принципов: Бог, единый и всемогущий, ниспослал людям текст-Коран, который Он передал с помощью человека по имени Мухомед.

Ворование мусульман касается всего, что написано в Коране. Как и другие религии, ислам не призывает к активному социальному переустройству, а, напротив, учит смирению и послушанию. Частная собственность священна — на этот счет указания Корана строгие и недвусмысленны, а законы шариата строго карают преступников (вору отрубают кисть правой руки). Как и Библия, Коран призывает человека трудиться — этим в первую очередь он обеспечит себе царство небесное. Человек должен быть скромным и терпеливым, мужественно сносить все невзгоды этого мира и уповать на спасение в загробной жизни.

Коран также запрещает изображение людей и даже животных. И хотя в живописи он соблюдался не очень строго (в шиитском Иране существовало высокое искусство миниатюры с изображением небольших фигурок людей и животных), он оказал свое влияние на характер исламского искусства, где живопись и особенно скульптура почти всецело вытеснены архитектурой и орнаментом. Следует отметить, что архитектура и орнамент достигли высокого развития: мавзолей Тадж-Махал, многие знаменитые мечети — подлинные шедевры мировой культуры. Строительство мечетей в исламе всегда считалось богоугодным делом. Средств на это не жалели, так что мечети, особенно в городах, столицах, представляют собой нередко великолепные сооружения. Мечети обычно использовались не только для богослужений, проповедей и молитв, но и в качестве своеобразного местного культурного центра, места собраний правоверных во всех случаях жизни. В мечети всегда решались текущие дела, производились сбор милостыни и пожертвований, принимались различные решения, требовавшие участия большого количества местных жителей.

Важной функцией мечети также является организация обучения подрастающего поколения. Образование в исламских странах всегда было религиозным и находилось под попечительством местных духовных властей. Имам и мулла данной мечети были одновременно учителями в мектебе, то есть школе при мечети, куда принимали учиться мальчиков школьного возраста. При наиболее известных мечетях в больших городах существовали и медресе, где духовники различных рангов обучали будущих специалистов по исламу — богословов и законоведов — всей мудрости ислама.

Ученики, которые успешно оканчивали исламские школы и университеты, становились в ряды знатоков ислама, его истории, догматов, священных текстов. Все эти знатоки и деятели ислама были призваны руководить жизнью и делами правоверных, направлять и поучать их, помогать им в общении с Аллахом, выполнять важнейшие предписанные исламом обряды. Главная цель этого повседневного руководства — обеспечение неукоснительного соблюдения всех тех предписаний и обрядов, которые по заповедям Корана и нормам шариата обязательны для мусульман¹.

Один из основных обрядов — суннат, то есть обрезание. Мальчиков примерно в семилетнем возрасте, когда они считались уже выхо-

¹ Малерб М. Религии человечества. — М.; СПб., 1997.

дядями из-под материнской опеки, подвергали этой операции, корни которой восходят, видимо, к обрядам инициации древних. В исламе обряд обрезания семилетних мальчиков служит, как и у иудеев, своего рода символом религиозной принадлежности и считается обязательным. Этот обряд символизирует взросление ребенка, переход его в новое “взрослое” состояние. После обрезания мальчик более уже не возвращается на женскую половину дома: его отделяют от сестер и приобщают к мужчинам семьи. Как и другие обряды, обрезание обычно сопровождается праздником (той), на который съезжается множество родственников с соответствующими подарками по случаю торжества.

Еще один важный семейный обряд в жизни мусульманина — свадьба. Молодых обычно венчает один из служителей ислама, который, совершая церемонию, чаще всего читает четвертую суру Корана, где излагаются основные положения ислама о месте, правах и обязанностях женщины в семье и обществе. Совершающий обряд имам или мулла от имени ислама как бы скрепляет союз молодых, превращая его в официально признанный и имеющий силу закона брак.

Торжественно, со специальными ритуальными обрядами отмечается в семье мусульманина и рождение ребенка, особенно сына. И, наконец, последний из серии обряд, сопутствующих мусульманину на протяжении всей его жизни, — похороны. Этот обряд совершается обычно в день смерти и исполняется с участием духовных лиц, читающих заупокойные молитвы из Корана.

Кроме этих важных обрядов, существует и много других. Все они практикуются достаточно широко, как, например, обычай выплаты калыма за невесту — деньгами или отработкой в хозяйстве будущего тестя, что также уходит корнями в древние традиции семитских племен. Как правило, все семейные обряды мусульман сопровождаются праздниками. Однако кроме семейных, существуют и общие праздники, которые касаются всех и продолжаются подчас по несколько дней. Один из таких всеобщих религиозных праздников — Уразабайрам (разговенье), приходящийся на первый день месяца шавваль после месячного поста в рамазане. Этот праздник длится три дня, на протяжении которых каждый из правоверных отчитывается за месяц поста — насколько тщательно он соблюдал предписания, изучал текст Корана, умиротворял свою душу и укрощал страсти, раздавал милостыню и т. д.

Другой великий мусульманский праздник на 70-й день после окончания поста — Курбан-байрам (жертвоприношение). Совершающие хадж обычно прибывают в Мекку именно в дни этого праздника, принося свои жертвы Аллаху в священном городе мусульман.

На 27-й день месяца рамазана, то есть на конец поста, приходится еще один праздник. В честь этого праздника обильные пиршества не устраиваются, поскольку еще пост. Мусульмане в этот день усиленно молятся, обращаясь к Аллаху и читая Коран; они полагают, что ежегодно в этот день решается судьба каждого человека на год вперед.

Некоторые положения Корана, несомненно, прогрессивные для арабского общества VII в., сегодня кажутся анахронизмом, по крайней мере, для человека западной культуры. Например, Коран регламентирует отношения между хозяином и рабом и допускает применение закона возмездия. Касаемо же правил в отношении женщин, то они задуманы для защиты ее в обществе, в котором господствует мужчина, и кажутся отсталыми, если рассматривать их с точки зрения равноправия мужчины и женщины.

Строгое соблюдение Корана в нынешнюю эпоху неизбежно вступает в противоречие с современным развитием нравов. Поэтому мусульманские фундаменталисты отвергают западное общество, которое развращает человечество, поскольку отдаляет его от Корана. Однако ислам признает, что Коран не регламентирует все детали жизни в обществе: то, что не запрещено или не рекомендуется, оставляется на свободное суждение каждого. Следовательно, по аналогии с вредом алкоголя, может, например, осуждаться потребление наркотиков. Подобные неизбежные толкования могли бы привести к современному прочтению всего Корана, к чему мусульманский мир, по видимому, еще не готов¹.

Восточные славяне столкнулись с исламом, согласно историческим данным, в начале IX в. во времена походов на Волжскую Булгарию. Последующее знакомство было связано с периодом подчинения Руси Золотой Орде, породившего стойкий стереотип басурмана “мусульманина”, ибо население Орды было преимущественно мусульманским, с сохранением язычества, шаманизма. Следует отметить, что ислам при этом проявлял значительную веротерпимость. Так, при хане Берке, который первым принял в Орде ислам и осно-

¹ Аринин Е. И. Религия вчера, сегодня, завтра. — Архангельск, 1994.

вал православную епископию, ставился вопрос о желании татар креститься. Православной церкви был пожалован ряд привилегий. Мечетей в славянских землях, по мнению *В. Г. Садура*, не воздвигалось до XV в. Завоевание Казани, репрессии против исламского духовенства и аристократии, мусульман иных сословий, не желавших принимать крещение, породили враждебность взаимоотношений, выразившееся и в широком участии “басурман” в восстании Емельяна Пугачева, обещавшего им свободу вероисповедания. Реформы Петра I сказались на положении мусульман только в форме новой волны попыток их просвещения, ставшего, однако, их неявной христианизацией, перешедшей потом в явную: в Казанскую духовную академию в 1723 г. дополнительно к 36 русским учащимся были приняты 14 новокрещенных татар. При Анне Иоановне в 1740 г. была создана Контора новокрещенских дел, печально прославившаяся массовыми разрушениями мечетей. Только благодаря политике Екатерины и решению Святейшего Синода о терпимости всех вероисповеданий в 1773 г. в Уфе был создан муфтиат, другие мероприятия подобного рода способствовали уничтожению вековых стереотипов, особенно проявившихся в XIX в. в возникновении реформаторского движения — джадидизма. Джадидизм стал пропагандировать идеи снятия различий между суннитами и шиитами, включение мусульманских народов в общеевропейский прогресс, который виделся в связи с вхождением в состав России. Ортодоксальному духовенству джадидизм казался пособничеством русским в их стремлении разрушить ислам, заменой законов правоверных на “законы неверных”. В годы советского правления арестовывали людей не только по обвинению в национализме, но иногда и за отказ перехода с арабской письменности на латиницу. Только в 40-е годы воссоздаются Духовные управления четырех централизованных мусульманских организаций СССР: Уфа, Ташкент, Махачкала и Баку.

Политика перестройки привела к кардинальному изменению положения мусульман, и на первый план вышли проблемы культурного взаимопонимания, преодоления стереотипов и формирования терпимости и взаимоуважения народов с христианской, исламской и буддийской культурными традициями.

Ислам создал уникальную цивилизацию, отличную от российского и западно-европейского, христианского и, вообще, социального мироотношения. Требуются значительные интеллектуальные и волевые усилия, чтобы не попасться на легкость признания непохожести,

а, следовательно, как нередко бывает, и “неправильности”, “ложности” иного отношения к миру, чтобы понять и принять иную культуру не как враждебную, а как иное самого себя, как другой вариант бесконечного множества проявлений человеческой природы. Для понимания нужны и интуиция, и стремление видеть красоту мира, и любовь к миру и человеку, где каждый человек потенциально шире, чем рамки той цивилизации, в условиях которой он формировался в силу случайности рождения, а общечеловеческая культура богаче и разнообразнее культуры любой цивилизации¹.

Вопросы для самоконтроля

1. Понятие цивилизации, основные подходы к определению.
2. Взаимосвязь формаций, государств, цивилизаций.
3. Эпохи становления мусульманской цивилизации, утверждение ислама.
4. Формирование догматики ислама; основные принципы веры.
5. Коран — священная книга мусульман.
6. Структура и основное содержание Корана.
7. Особенности постулатов основных доктринальных течений в исламе, лежащие в основе его радиальной составляющей.
8. Движение “салафизм”.
9. Странники учения об абсолютном предопределении (“джабариты”).
10. Движение джихада в исламе.
11. Ислам и европейское самосознание. Стереотипы в сравнительных исследованиях Восточной и Западной культур.
12. Исламизация Ближнего Востока.

¹ Еремеев Д.И. Ислам: образ жизни и стиль мышления. — М., 1990.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АНАЛИЗА КУЛЬТУРЫ И ЭТИКИ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

2.1. Основные принципы мусульманской этики

Этика — наука об отношениях, существующих между людьми, и обязанностях, вытекающих из этих отношений. Этика одна из древнейших наук, возникшая как составная философии еще в период рабовладельческого общества. По мнению греческого философа *Аристотеля* — этика помогает познать, что следует делать, а от чего следует воздержаться¹.

XX век принес с собой небывалые и стремительные перемены, которые затронули все сферы человеческой жизни. Ближний Восток, то есть арабо-мусульманский ареал, испытал все это на себе наравне со всем остальным миром. Вопрос до сих пор, по сути, не решенный, состоит в том, каким образом привнести эти перемены в общество, в жизнь каждого. Ответ на этот вопрос неоднозначен и зависит от того, кто его решает. Экономист и социолог могут отвечать на него совсем по-разному. Атеист предлагает одно решение, исламский фундаменталист — другое. Очевидно, что общей линии развития и изменения, скажем, от традиционного к современному больше не существует; есть лишь последовательность разрывов и трансформаций, приводящих порой к возникновению новых общественных оснований. Вера XIX в. в то, что человечество неуклонно продвигается к своему золотому веку и его приближение уже можно предчувствовать, безнадежно устарела².

Когда перемены внедряются в общество скачками (а именно так чаще всего и бывает), они порой подрывают общественные устои и смещают ценности. Если при этом старые ценно-

¹ *Аристотель*. Этика: Избр. соч. — М., 1911. — С. 165.

² *Анисимов С.А.* Мораль и поведение. — М.: Мысль, 1985. — С. 10.

сти не заменяются другими общепризнанными нормами, возникает разобщенность, люди начинают противопоставлять себя друг другу и обществу в целом. Такой разлад порождает политическую нестабильность, социальную и религиозную напряженность, психологическое беспокойство и дисбаланс в экономике. Обычно все эти проблемы хорошо видны в любом обществе. Перемены бывают вызваны множеством факторов; что же касается социальной напряженности, то ее причиной в традиционном обществе является либо вызов со стороны внешнего мира, либо решения, направленные на модернизацию общества и принимаемые в нем самом. Перемены на Ближнем Востоке были вызваны в основном европейским влиянием и европейской колонизацией (в самом широком смысле этого слова). Старые признанные идеи и традиционные жизненные стои были поставлены под сомнение, необходимо было как-то на это реагировать. Вызов был брошен со стороны приверженного модерну внешнего мира, поэтому интеллектуалы Ближнего Востока задались вопросом: в чем сущность модерна? Общего мнения выработано не было, однако здесь следует провести разграничение между модернизацией и модерном. **Модернизация** — это процесс внедрения в общество материальных атрибутов современной жизни: железных дорог, системы коммуникаций, промышленности (последнее не столь актуально в наши дни), технологии, бытовых приборов. **Модерн** (модернизм) — это общий термин, обозначающий политические и культурные процессы, возникающие с появлением в обществе новых идей, новой системы экономического устройства или образования. Это определенный образ мышления, образ существования в современном мире и отношении к переменам.

Процесс модернизации в нормальных условиях создает общество модерна. Происходит это, когда общество становится всерьез озабочено тем, как человек делает выбор, будь то нравственный, личный, экономический или политический. Одна из главных установок модерна — это вера в способность человека управлять социальными и природными явлениями. В XIX в. очень многие на Западе верили в неизбежность прогресса и в силу человеческого разума. В современном же мире, где процесс модернизации еще продолжается, вера во всеобъемлющие решения почти угасла, а прогресс, если он вообще признается, представляется лишь частичным и прерывистым.

Противники модерна, защищающие то, что они воспринимают как традиционный образ мышления, считают, что ны-

нешние перемены нашему миру ни к чему. В переменах они видят лишь нечто новое и наличное — не более. Модерн, по их мнению, — это система правил поведения, которая, не будучи шагом вперед, просто вытеснила другие системы. При этом они не видят никакой необходимости в новом для ума и сердца человека. В арабском мире разгорелись споры о сравнительной ценности модерна и аутентичности (асала), понимаемой как верность самому себе. Защитники последней считают чрезвычайно важным вопреки стремительным, кардинальным переменам сохранять свою самобытность. Они утверждают, что перемены разрушают исконную систему культурных ценностей, хотя и могут быть обращены вспять посредством нового осознания начал ислама. Настоящее для них — это лишь промежуток между утратой подлинных корней и новым их обретением. Эти люди ведут войну против современного мира. Пусть внешний мир меняется, но подлинная, исконная, бессмертная душа арабского народа должна быть сохранена — душа, которая находит свое выражение в его языке, культуре, истории — одним словом, в исламе. Современному мусульманину приходится четко определять свое отношение к исламскому прошлому, ведь в основе модерна лежит принцип развития, который отвергает прошлое. Мусульманин сегодня живет в мучительном разрыве со своей досовременной историей, а переход к нынешним условиям жизни затруднен для него стремительностью перемен, нередко и чувством полной дезориентации, возникшим в то время, когда исламский мир потерпел политическое и духовное поражение от Запада, казавшегося непобедимым и вездесущим. Разрыв с прошлым был слишком неожиданным и резким. А потому многие современные мусульмане не могут не пытаться вернуть себе это прошлое, в котором заключены все их верования и убеждения, и вновь включить его в современный мир. Отсюда возникает вопрос: возможно ли возродить прошлое в совершенно новых условиях и как это сделать? По этому поводу современный марокканский мыслитель *Абду Филали-Ансари* пишет: «Как сегодня остаться мусульманином? Ответить на этот вопрос непросто. С одной стороны, ислам предстает как собрание верований, не менявшихся веками, с другой — современность предлагает нам систему новейших представлений, соответствующих последним научным теориям и идеям, интеллектуально более состоятельным в глазах современного человека. Две эти стороны часто оказываются несовместимыми, если под исламом понимать не только религию, но и форму, в которой она во-

площадью в сознании миллионов. Большинство мусульман живет двойственной жизнью: сохраняет верность мусульманской общине, но не следует всем принципам, которые диктует такая верность. Таким образом, религия и повседневность вступают в резкое противоречие друг с другом”. Автор коротко изложил проблему, которую мусульмане пытаются решить уже на протяжении полтора столетия: как быть современным и при этом оставаться мусульманином? Выходов предлагалось множество. Одни, считая эту проблему неразрешимой, смирились с безрелигиозным миром или отреклись от веры. Те, кто остался верен исламу, предлагали три разных пути: возрождения (таджид), реформизма (салафийя) и фундаментализма. Тажид начал еще в XVIII в. проповедовать в Аравии *Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб* и в XIX в. в Судане *Мухаммад бен Ахмад*, провозгласивший себя махди. Ислам представлялся им истинной, совершенной религией, которую человек искажил нововведениями (бида). Взяв на себя роль реставраторов (муджадид), они призывали к свержению существовавших режимов и установлению новых, в которых руководящая роль принадлежала бы им, к очищению ислама и соблюдению закона (шариата), быть может, с применением силы. В доказательство необходимости обновления они цитировали Коран.

Движение реформизма в первую очередь стало реакцией на острые вопросы, поставленные перед мусульманами современным миром и его системой понятий. Ближний Восток стал открытым для Европы после египетского похода Наполеона в 1798 г. Французская оккупация хотя и была недолгой, но сыграла решающую роль, поскольку в результате власть перешла к паше Мухаммаду Али и его реформистской “западнической” династии. Мухаммад Али наладил связи между экономикой Египта и Европы. Он и его преемники заботились не только о прямых нуждах ислама. Не желая становиться в оппозицию к аль-Азхару, они посылали египетских студентов на Запад овладевать современными практическими знаниями. Многие из этих студентов, обучаясь в Европе, поняли, что секрет достижений заключается в освобождении человеческого разума, способного критически мыслить, выбирать собственную линию поведения и обращаться к достижениям современной науки и технологии для решения своих задач. Сложившаяся ситуация привлекла к себе внимание исламских мыслителей и общественных деятелей¹.

¹ *Виханский О. А., Наумов А. И.* Менеджмент. — М.: Высш. шк., 1994. — С. 214–215.

Одним из первых среди них был *Джамаль ад-дин аль-Афгани*, который, не будучи египтянином, жил в Каире. Считая, что главная угроза исходит от Европы, он стал размышлять, как с ней бороться. Аль-Афгани не отвергал огульно все западные идеи и даже находился под влиянием некоторых из них. Он верил в способность человека своими действиями изменить положение вещей и добиться общественного и индивидуального прогресса, который, однако, неизбежно зависит от нравственного состояния человека. Аль-Афгани также подчеркивал необходимость действовать рационально и признавать идеи, продиктованные разумом. Исламское общество снова встанет на путь прогресса, если признает эти идеи и объединится. Аль-Афгани активно проповедовал доктрину панисламизма. Общество сможет себя реформировать, если вновь обратится к истине ислама, но при этом ему придется столкнуться с вечным вопросом: что такое “истинный” ислам и кто должен определять и переосмысливать его положения?

Для аль-Афгани ислам — это, прежде всего, вера в трансцендентного Бога и в человеческий разум. Без иджтихада (независимого суждения, толкования) нельзя обойтись, и обязанность человека — поновому интерпретировать постулаты Корана и применять их к решению проблем своего времени. Если общество от этого откажется, оно закостенеет или станет подражательным. А подражание действует разлагающе. По этому поводу аль-Афгани писал: “Если мусульмане начнут подражать европейцам, они не сделаются европейцами, ведь слова и поступки европейцев проистекают из определенных начал, которые понимает и признает все Западное общество”. Ислам должен стать религией энергичного действия. В подтверждение своей правоты он цитирует Коран: “Бог ничего не изменит в народе, пока люди не изменят то, что у них внутри”. Европейцы встали на путь перемен. Мусульмане должны сделать это по-своему — став лучше, как мусульмане. По мнению аль-Афгани, европейцы модернизировались, потому что отошли от настоящего христианства; мусульмане же, наоборот, деградировали, перестав быть настоящими мусульманами.

Аль-Афгани был иностранцем в Египте и при этом очень деятельным человеком. Его последователь, египтянин Мухаммад Абдо, не отличался такой энергией и, возможно, оказался влиятельнее своего предшественника: в некоторых областях его влияние сохраняется до сих пор. В целом он одобрял перемены, начало которым положил Мухаммад Али и его сторонники. Но в то же время, став свидетелем

лем оккупации своей страны британскими войсками, аль-Афгани понимал, как опасен для общества отход от религии, стремление к земным благам и следование законам человеческого разума. Чувствовал он и то, какой хрупкой становится европейская культура в среде тех, кто пытался усвоить ее через французские манеры. “Как бы народы Востока ни подражали Европе, — говорил он, — пользы от этого не будет, пока они основательнее не изучат ее истоки”. Он задавал себе вопрос: как преодолеть разрыв между исламом и современностью? И отвечал, что мусульманам нужны перемены, но осуществлять их следует по-исламски. Ислам испытывает потребность в переменах, но при условии, что они будут правильно поняты исходя из подлинных, чистых истоков веры. Один из предшественников Абдо, философ *Хайр аль-дин ат-Туниси*, еще в 1830 г. спрашивал, должен ли благочестивый мусульманин признавать установления и идеи современного мира. Абдо изменил этот вопрос: может ли человек, живущий в современном мире, оставаться благочестивым мусульманином? (Этот же вопрос и сейчас задает Филали-Ансари.) Ответ был таков: ислам должен остаться нравственной основой современного и прогрессивного общества, но это не означает одобрения всего, что свершается во имя модернизации, он должен оставаться сдерживающей силой, а исламское общество — строить свою жизнь по велениям Бога и, руководствуясь при этом своим разумом, принимать то, что соответствует современности. Мусульмане могут заимствовать у Европы ее идеи и научные достижения, не отказываясь от ислама. И все же многие вопросы Абдо оставил без ответа: по каким именно велениям ислама должно жить общество, какие конкретно европейские идеи приемлемы для мусульман? Позднее некоторые мусульманские философы утверждали, что Абдо пошел на слишком большие уступки современности, что, в конечном итоге, может привести к секуляризации исламского общества¹.

В наше время в Абдо также есть последователи, однако многие категорически отвергли его идеи и обратились к более радикальным, оппозиционным формам фундаментализма. Организация “Аль-Ихван аль-муслимун” (“Братья-мусульмане”), созданная Хасаном аль-Банной, является собой такой пример. Аль-Банна понимал ислам как веру и идеологию, которая охватывает и упорядочивает все людские дела и не уклоняется от решения актуальных задач и про-

¹ Мечников И.И. Этюды о природе человека. — М.; Л.: Госиздат, 1923. — С. 235.

ведения необходимых реформ. К Западу он относился отрицательно, видя в нем силу, грозящую вторжением в жизнь мусульман и воплотившую “все то разрушительное и разлагающее, что есть в днягах, богатстве, славе, показном блеске, материальных удовольствиях, власти и средствах пропаганды”. Группировка “Ихван” была порождением XX века и той обстановки, что сложилась в Египте; проблема освобождения от британской оккупации заботила членов братства больше, чем такой к примеру политический вопрос: как совместить модернизацию с обновлением мусульманского общества. Члены этого движения считали, что модернизм зашел слишком далеко, и винили в этом Запад. Так, аль-Банна подверг критике современные западные системы образования, сеющие в умах мусульман сомнение и ересь.

Решать эту проблему аль-Банна и “Ихван” предлагали политическими методами. Остановить нравственную деградацию в стране и снова ввести законы шариата способно только исламское государство. Тогда мусульманская культура и традиция, заново осмысленные, смогут противостоять агрессивному влиянию Запада и искоренить его. Члены “Братства” проявили себя в политическом плане, создав свою партию, и в военном — сражаясь с сионистами в Палестине и англичанами в Египте. Сам аль-Банна был убит в 1949 г. (не исключено, что это сделали агенты правительства), но его линия продолжилась, и даже сегодня у нее есть последователи. Так, С. Кутб придал ей более жесткий характер, поскольку западная цивилизация виделась ему в очень мрачном свете. Он считал, что ислам и Запад несовместимы — как два лагеря, сосуществование которых невозможно. Между верующими и неверующими, между секуляризмом (капитализмом) и исламом не может быть ничего, кроме войны. Модернизация означала для него триумф Запада и поражение ислама. С. Кутб придерживался несколько странного убеждения, будто Запад стремится погубить личность человека — главным образом, с помощью массовой идеологии. В душе и уме современного человека царит хаос, он не может точно сказать, что уготовано ему в будущем. Поэтому С. Кутб считал, что Запад с его упором на науку и технологию обесценивает религию. Людей заставляют отказаться от духовного ради материального. Западу не удалось сохранить достоинство человечества и привести его к благоденствию. Все это он обозначал термином джахилийя (невежество перед лицом ислама), включая в него значительную часть формальной стороны самого ислама.

Решать проблемы современного мира С. Кутб предлагал следующим образом. Ислам, по его мнению, — это “законченная социальная система, которая удовлетворяет все потребности человека и в корне отличается от всех других систем. Нужно призвать на помощь все прошлое ислама, чтобы победить Запад и модернизацию, истребив все идеи джахилии”. Он пророчил гибель капитализма и осуждал попытки примирить ислам с современным обществом, требуя, чтобы это общество признало мусульманские ценности. С. Кутб также призывал отказаться от модернизма, хотя и считал полезными некоторые достижения науки. Дорогу к мусульманскому возрождению, считал он, откроет воспитание молодого поколения в духе ислама. С. Кутб доказывал, что мусульманам придется выступить против государства, чтобы воссоздать идеальное исламское общество. Он клеймил демократию, политические партии и независимую избирательную систему, усматривая во всем этом проявление ширк (многобожия), и надеялся сам возглавить борьбу против государства, чтобы новое поколение смогло вновь обрести ислам. С. Кутб утверждал, что к победе можно прийти, лишь полностью отмежевавшись от государства и восстав против него. Такая открытая антигосударственная позиция послужила причиной его ареста по обвинению в терроризме и казни в 1966 г.

Подобный радикализм присущ не всем мусульманским общественным деятелям и философам. Так, суданец *Хасан ат-Тураби* выражает готовность, по крайней мере в настоящий момент, сотрудничать с государством, чтобы целиком изменить общество. Возглавляемое им движение он характеризует “не только как политическое. Это религиозное движение за воспитание и духовное развитие личности; в деле реформирования общества, изменения человека и его воспитания мы добились куда большего, чем в политике”. Он постоянно повторяет, как важно изменить людей: “Изменить общество, то есть изменить суфиев, вождей племен, студентов, женщин и так далее — очень важно”. “Изменить” людей означает для ат-Тураби усовершенствовать их как мусульман, сделать их способными жить полноценной жизнью в современном мире. В определенном смысле он предпочитает исламизировать современность, а не модернизировать ислам. Подобная программа являет собой “постмодернистскую” реакцию ислама на модернизм развивающегося мира (во многом стимулированную крушением коммунизма). Мухаммед аль-Газали, в прошлом член “Братства”, отмечает, что мог бы принять некоторые из элемен-

тов современного западного мира, но лишь очень выборочно. “Существует такой элемент, как наука. Мы — за научный прогресс и в этом готовы сотрудничать с Западом. Но такие философские концепции, как безбожие и коммунизм, для нас неприемлемы. Третий элемент связан с разжиганием желаний; мы считаем его социально разрушительным и стремимся подавить”.

Другие мусульманские философы предлагают пересмотреть сам подход к модернизму и выступают против объединения мусульманского мира. Мусульманин, считают они, должен научиться сосуществовать с модерном, а теперь еще и с набором более спорных идей, объединенных под вывеской “постмодернизма”. Проблемы современного мира — это проблемы каждого мусульманина. Придавать особое значение асале значит игнорировать современную ситуацию. Некоторые из этих мыслителей утверждают, что в условиях модернизма арабское общество живет последние 150 лет, а потому модернизм — это не то, что можно принять или отвергнуть. Они хотят, чтобы общество стало более открытым, и даже ищут политические возможности, которые позволили бы отдать дань демократии, правам человека, правам женщин и социальных меньшинств. Они верят в систему образования, которая перестанет ограничивать умы и будет поощрять сомнение и критику.

Следует отметить, что, наверное, самой обнадеживающей выглядит позиция тунисского модерниста *Мухаммеда Тальби*. Сомнений для него не существует. Его вера абсолютна, а приверженность последовательным и осмысленным современным взглядам — незыблема. Он один из тех редких интеллектуалов, кто открыто работает над тем, чтобы привести в равновесие живую веру и подлинно современное видение мира. Вера для него — это свободный выбор личности, сделанный без насилия над разумом, поскольку в этом Бог дал человеку полную свободу. Тальби пишет: “Вера бессмысленна, когда нет свободы выбора. Обновление ислама теснее связано с проблемами общественно-политического устройства, чем с проблемами теологии, которые всегда остаются актуальными. Мусульмане страдали потому, что использовали ислам в политических целях”. Тальби и другие представители интеллигенции пытаются гармонично соединить свою веру с окружающим миром. Они стремятся обновить религиозные представления, в которых видят решение проблем человека постмодернистской эпохи. Тальби рисует оптимистическую картину мусульманского общества, в котором люди наделены сво-

бодой выбора, способны осмыслить современный мир и найти в нем свое место¹.

Вместе с тем разнородность влияний не отрицает общей гомогенности комплекса нравственных установлений и этических воззрений и теорий, сложившихся на территории арабо-мусульманской цивилизации. Эта гомогенность обеспечивается общностью основополагающих принципов, характерных черт и проблем, системообразующих категорий и понятий. В этом смысле можно говорить что “мусульманская этика” является общей для исповедующих ислам этносов.

Термин “философская этика” в применении к традиционной арабо-мусульманской мысли имеет два существенно различающихся значения. Он обозначает учения, которые относятся к “этике в мусульманских обществах”, но не к “мусульманской этике”. Это прежде всего античные этические теории и прошедшие философское переосмысление идеи зороастризма.

Возникновение ислама в начале VII в. положило начало длительной и богатой событиями истории арабского халифата. Государственные образования, зарождавшиеся, распадавшиеся и переживавшие реставрацию, включили в свою орбиту многочисленные этносы, в том числе и имевшие богатую культурную традицию. В возникшей на основе ислама цивилизации сложилась и система моральных установлений. Среди неарабов наиболее значительный вклад в развитие мусульманской цивилизации принадлежит персам; о чем свидетельствует сохранившееся в арабском языке слово *аджам*, обозначающее и персов и неарабов в целом. В процессе развития культуры, в том числе и этики, на территории арабского халифата заметную роль сыграли мыслители, не исповедовавшие ислам. Немалое значение имело и античное наследие.

Вместе с тем разнородность влияний не отрицает общей гомогенности комплекса нравственных установлений и этических воззрений и теорий, сложившихся на территории арабо-мусульманской цивилизации. Эта гомогенность обеспечивается общностью основополагающих принципов, характерных черт и проблем, системообразующих категорий и понятий. В этом смысле можно говорить о “мусульманской этике” как общей для исповедующих ислам этносов.

¹ *Derek Hopwood*. The Culture of Modernity in Islam and the Middle East. Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, ed. Cooper, John, Ronald Nettle and Mohammed Mahmoud. — London; New York: I. B. Tauris Publishers, 2000; *John Cooper, Ronald L. Nettle and Mohamed Mahmoud*: Пер. с англ. — 1998.

Для культуры ислама не характерно разделение на светское (мирское) и религиозное, как оно сложилось в эпоху Средневековья в ареале христианской цивилизации. Поэтому термин “мусульманская этика” не следует воспринимать как синоним понятия “религиозная этика”, от которой можно было бы отличать “внерелигиозную”. Традиционная религиозно-правовая мысль (фикх) в исламе разделяется на учение о “поклонении” (ибадаст) и учение о “взаимоотношениях” (муамалаяст) людей между собой, причем вторая часть значительно превышает первую по объему и включает в себя гражданское, административное, финансовое, уголовное и другие виды права. Также и мусульманская этика рассматривает не только сферу отношений человека и Бога — то, что с точки зрения жесткой дихотомии светское (религиозное) следовало бы относить к собственно “религиозной этике”, — но и все аспекты человеческого поведения и общежития, в том числе и носящие совершенно “светский” характер. Хотя мусульманская этика с точки зрения своего генезиса и источников, безусловно, связана с религиозной системой ислама, она не сводится к последней. Поэтому отказ от ислама как государственной религии и от шариата как основы правовой системы, практикуемый сегодня в странах, когда-то входивших в состав арабо-мусульманского халифата, не означает, что на смену “мусульманской этике” может прийти какой-то вариант “внемусульманской” или “светской” этики. И дело здесь не столько в содержании отдельных категорий (например, благо), которые сформировались в мусульманской этике под несомненным влиянием религии, и содержание которых могло бы меняться с падением влияния ислама, а скорее в фундаментальных, системообразующих принципах мусульманской этики, которые не связаны непосредственно с религией и которые более устойчивы, чем содержание даже центральных этических категорий.

От “мусульманской этики” следует отличать “этику в мусульманских обществах”. Объем этого понятия составляют те этические теории, которые имеют неисламское происхождение и при этом не были включены в состав мусульманской этики как ее органичный элемент. Существенными являются оба условия, поскольку арабо-мусульманская культура не страдала ксенофобией и гетерогенные учения не отвергались лишь на основании их “иноземного” происхождения. Как правило, параллельно с собственно мусульманской этикой в арабо-мусульманской культуре представлены те учения и теории, которые не были выстроены в соответствии с ее осново-

полагающими принципами. Циркулируя на интеллектуальном “рынке”, они свободно конкурировали с последней, не будучи подавляемы по идеологическим соображениям. Подобные ограничения касались только отрицания единобожия (атеизм или откровенное многобожие), да и то проводились не всегда последовательно. Учения, входящие в “этику в мусульманских обществах”, но не включаемые в состав “мусульманской этики”, представлены античными теориями, прежде всего аристотелевской и платонической. К этой же категории можно отнести древнеперсидское культурное наследие, поскольку оно, во-первых, влияло на формирование этических представлений и, во-вторых, сохраняло черты принципиального дуализма, плохо совместимого с исламским монизмом. Своеобразный пограничный случай между мусульманской этикой и этикой в мусульманских обществах составляют феномены “муру’а” (мужественность, достоинство) и “футувва” (молодечество, доблесть), представлявшие собой развитие комплекса арабских доисламских представлений и их постепенное приспособление к принципам мусульманской этики, не обязательно до конца успешное. Наконец, значение для формирования нравственности имел и имеет адат (араб. *ада* — обычай) — местные традиционные представления, преимущественно в сфере обычного права.

Различие “мусульманской этики” и “этики в мусульманских обществах” задает координаты, позволяющие локализовать феномены, подразумеваемые другими терминами, которые встречаются в этической и околоэтической литературе. Говоря о “коранической этике”, или “этике Корана”, подразумевают ту часть мусульманской этики, которая основана непосредственно и исключительно на коранических тезисах. Чаще всего такое ограничение предмета предпринимается в академических исследованиях с определенными научными целями, например, проследить эволюцию коранических представлений в дальнейшем развитии арабо-мусульманской мысли. Однако касаясь понимания мусульманской этики, как она сложилась уже спустя один-два века после возникновения ислама, безусловное значение в качестве авторитетных текстов имеют не один, а два источника: Коран и Сунна. Под Сунной (араб. *закон*) понимают свод правил и положений, представленных в хадисах (араб. *рассказ*), а также сам корпус хадисов. *Хадисы* — это предания, возводимые к Мухаммеду, его родственникам, ближайшему окружению и сподвижникам. Содержание таких преданий составляют слова самого Мухаммеда или молча-

ливо, в поведении выраженное им одобрение или порицание, а также рассказы о его поступках, переданные его окружением. В отличие от Корана, изначально заданного для исламской традиции как авторитетного текста, Сунна складывалась постепенно на протяжении первых двух-трех веков исламской эры. Собираение, исследование и комментирование хадисов с точки зрения их достоверности и содержания стало предметом “хадисоведения” (ильм аль-хадис). В целом хадисы распадаются на “правильные” (сахих), “хорошие” (хасан) и “слабые” (даиф). В отдельную группу из состава “слабых” иногда выделяют “подложные” (мавду) хадисы, которые, хотя и могут фигурировать в сборниках, однако не должны возводиться к Мухаммеду и служить основой для выработки норм права и руководством к повседневным действиям мусульман. Такая классификация отражает, прежде всего, содержание хадиса. Параллельно ей хадисы классифицируются и в зависимости от характера передачи (иснад) хадиса и количества версий его известности, причем один и тот же хадис может классифицироваться по разным шкалам одновременно и независимо. В общем условия достоверности хадиса включают непрерывность вплоть до Мухаммеда цепи передатчиков, которые предпочтительно должны быть заслуживающими доверия и жить в эпоху, когда, по крайней мере, не исключена возможность их встречи, а следовательно, и передачи хадиса от одного к другому; передачу хадиса в многочисленных редакциях, отличающихся словесным оформлением, но совпадающих по существу дела; передачу хадиса по нескольким цепям передатчиков, желательно независимых; непротиворечие хадиса другим, твердо установленным положениям Корана и Сунны, а также здравому смыслу.

Таким образом, если Коран представляет собой фиксированный (за исключением очень незначительных нюансов) текст, то Сунна, во-первых, с точки зрения своего содержания, жестко не фиксирована, а во-вторых, различается в понимании суннитов и шиитов, а также, хотя и менее существенно, в понимании различных школ (мазхабов) религиозно-правовой мысли внутри суннизма и шиизма. Это объясняет заметные флуктуации мусульманской этики даже в тех границах, в которых она возводится к двум авторитетным источникам. В традиционной исламской мысли сложился принцип: “Коран истолковывает Сунну, а Сунна истолковывает Коран”. Он действует во всех случаях, когда авторитетные тексты исламской традиции (Коран и Сунна) служат основой для выработки норм, будь

то этических или юридических. Этот принцип означает, что ни Коран, ни Сунна в отрыве друг от друга не могут служить основой мусульманской этики. Толкование любого отрывка коранического текста требует, во-первых, владения довольно сложными правилами коранической экзегезы (тафсир, тавиль), а во-вторых, хорошего знания Сунны. То же относится к попыткам извлечь нормативное содержание из хадисов: для этого необходимо по меньшей мере знание статуса обсуждаемого хадиса и мнений хадисоведов по поводу его содержания, а также соотнесение этого содержания с кораническими тезисами. Среди наиболее существенных отличий ислама от христианства справедливо называют отсутствие церкви: принадлежность к организационно- и культурно-оформленной общине не является условием спасения для мусульманина. Исходя из этого, часто говорят об отсутствии посредника между человеком и Богом в исламе. Это верно постольку, поскольку в исламе нет духовенства как группы людей, обладающих, в отличие от остальных верующих, особой благодатью: любой мусульманин, в принципе, может стать служителем религии. Однако сближение между исламом и протестантизмом, которое на этом основании проводят некоторые авторы, не до конца оправдано, особенно в вопросе толкования священных текстов. Мусульманская культура выработала своего рода “требования компетентности”, которые должен удовлетворять всякий желающий трактовать эти тексты и которые призваны поставить надежный барьер на пути невежественных или недобросовестных попыток извлечь нормативное содержание из Корана и Сунны. Обычных верующих, не преобладающих такой “порог компетентности”, призывают принимать на веру толкования авторитетных ученых (улемов, мулл) и руководствоваться принципом “не задавать вопрос “как?” в тех случаях, когда попытки ответить на него приводят к конфликту с основополагающими принципами вероучения. Обо всем этом особенно важно помнить в нашей стране, где авторитетные тексты ислама, включая Сунну, наконец-то становятся доступными всем, но где представления о традиционных принципах обращения с этими текстами не столь хорошо известны, иногда даже представителям этнических групп, традиционно исповедовавших ислам. Коран и Сунна, следовательно, составляют единый корпус авторитетных текстов, служащих основой для выработки нормативной мусульманской этики. В этом смысле мусульманская этика может быть названа “этикой Корана и Сунны”. Вместе с тем необходимо помнить, что “этика Корана и Сунны” со-

ставляет только ядро мусульманской этики, ее центральную и в целом инвариантную часть. Над этим надстраиваются и этические теории, и рассуждения наставительно-нравственного толка, принимающие основополагающие принципы мусульманской этики и потому входящие в ее состав. Примером первых служит известная полемика када-ритов (сторонников автономии человеческого действия) и джаба-ритов (приверженцев учения о его неавтономном характере). Вторые представлены, прежде всего, адабом — рассуждениями о “приличиях”, очень распространенными и популярными в традиционной арабо-мусульманской культуре; следует отметить, что однокоренной термин “тадиб” (его можно передать как “привитие приличий”) служит обозначением для процесса воспитания в духе мусульманской этики.

Термин “традиционная этика” употребляют как близкий по значению к “мусульманской этике”, понимая под ним нравственно-этические установления, выработанные арабо-мусульманской традицией. Под традиционной этикой могут подразумеваться также нравственные нормы, характерные для какого-то региона в силу его культурных или иных особенностей и не обязательно соотносящиеся с нравственно-этическими установлениями других регионов распространения ислама.

Термин “философская этика” в применении к традиционной арабо-мусульманской мысли имеет два существенно различающихся значения. С одной стороны, он обозначает учения, которые относятся к “этике в мусульманских обществах”, но не к “мусульманской этике”. Это античные этические теории и прошедшие философское переосмысление идеи зороастризма. С другой стороны, им могут обозначать философские построения, выполненные в согласии с принципами мусульманской этики и направленные на развитие ее положений или решение ее проблематичных вопросов. Например, споры мутазилитов о природе добродетельных поступков. Хотя эти и другие философские построения такого рода не обязательно были приняты всеми или даже большинством мусульман, тем не менее, они по своему характеру входят в состав мусульманской этики.

Строгое размежевание сфер права и этики, характерное для западной цивилизации, не является отличительной чертой арабо-мусульманской культуры. Их соотношение следует понимать как отчасти совпадение, отчасти же ясно оформленное различие.

Становление этической и религиозно-правовой мысли (фикх) в исламе происходило параллельно, и было вызвано к жизни одной и той же культурно-исторической ситуацией. Переезд (хиджра) Мухаммеда вместе со сподвижниками из Мекки в Медину в 622 г. стал переломным моментом в истории ислама: образовалась мусульманская община (умма), и от этого значительного события берет отсчет мусульманская эра. Формируется система авторитетов, принципиальная для ислама и состоящая из двух элементов: божественного и человеческого. Согласно исламским представлениям, Коран — это предвечное Божье слово, которое непосредственно являет волю Бога. Но в практической жизни, по крайней мере, не меньшее значение имеет авторитет Мухаммеда как главы общины: к нему обращаются за решением любых затруднительных вопросов, и его слова и поступки (которые фиксирует Сунна) навсегда становятся неизменным законом для мусульман, как неизменно Божье слово. Компактность уммы времен Мухаммеда гарантировала его личное участие в обсуждении любых проблем, а значит, и наличие авторитетного их разрешения. Кончина Мухаммеда и быстрое увеличение мусульманской общины в результате завоеваний принципиально изменили ситуацию. Возникла проблема найти нечто, что заняло бы место человеческого авторитета, стоящего рядом с авторитетом Божественного слова. Эту задачу по-разному разрешили в суннизме и шиизме. Опираясь на известный хадис, утверждающий, что умма не может единогласно (иджма) согласиться с заблуждением, мусульмане признают единогласное решение уммы непогрешимым. Единогласие могло бы стать своеобразной заменой пророческих установлений, хотя далеко не полным, однако оно может быть зафиксировано только теоретически: даже в нынешних условиях вряд ли технически осуществимо одновременное голосование всей без исключения уммы по какому-то вопросу. Реально эта проблема была решена по другому. В суннизме — это постановления, выносимые компетентными учеными в результате процедуры “соизмерения” (кияс) с какими-то иными, твердо установленными в авторитетных текстах (Коране и Сунне). Фикх развивался также и в шиизме, однако место кияса, не признаваемого шиитами (за исключением очень ограниченного круга вопросов), заняло в нем то, что сами шииты называют “разум” (акль) и что представляет собой решение, выносимое имамом (главой шиитов) и считающееся непогрешимым.

Развитие фикха стимулировалось потребностью заменить авторитет Мухаммеда (хотя о буквальной замене, конечно, не могло быть и речи). Поэтому предмет фикха столь же тотален, как и предмет Сунны: это любой вопрос реальной жизни, по которому может потребоваться нормативное решение. Этика также носит нормативный характер, и многие вопросы нравственности попали в сферу ведения факихов (ученых, занимающихся фикхом).

Частично совпадая с фикхом по своему предмету, этическая мысль в исламе подчас использует и сложившуюся в нем систему оценок. Это так называемые “пять категорий”:

- обязательное (ваджиб, фард);
- рекомендуемое (мандуб, сунна);
- безразличное (мубах);
- нерекомендуемое (макрух);
- непозволительное (харам, махзур).

Классификация “пяти категорий” соотносится, с одной стороны, с приказанием (амр) и запретом (нахй), а с другой, с вопросом о заградном воздаянии (джаза), будь то награда (саваб) или наказание (икаб). Приказание и запрет определяются на основании коранического текста или Сунны и, как считается, выражают волю Законодателя. Комбинация двух сторон: *предписанности* (запрещенности) и *воздаяния* — и определяет соотношение поступка к той или иной категории. Обязательны поступки, которые предписаны и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается. Непозволительны те, которые запрещены и совершение которых награждается, а совершение наказывается. Рекомендуемыми являются предписанные поступки, совершение которых вознаграждается, а неисполнение — не наказывается. К нерекомендуемым относятся те, от которых предписано воздерживаться, а за их совершение не наказывают, но воздержание от которых вознаграждается. Касаемо безразличных поступков, то к ним относятся такие, совершение или совершение которых никак не нарушает волю Законодателя: относительно них не высказываются ни Коран, ни Сунна, и человек с точки зрения фикха волен совершать или не совершать их. Частичное совпадение этики и фикха по предмету и системе оценок не означает их тождества. Этическая мысль ясно отделяет себя от фикха и в этих двух моментах, и, что важнее, в понимании своего предмета. Категория “безразличное”, не подпадающая в фикхе под религиозно-юридические формы регулирования, включена в сферу этического рассмотрения:

поступки, совершение или несвершение которых безразлично для законоведа, в этической мысли расцениваются как “добрые” (хасан) или “дурные” (кабих). “Доброе” и “дурное” составляют бинарную систему оценок, которая не является собственной системой оценок фикха и, хотя может фигурировать в рассуждениях факиха, выражает этическое, а не религиозно-правовое отношение к предмету обсуждения. Наконец, предметом этики является действие, неразрывно связанное с породившим его намерением (нийя). Хотя во многих случаях и факих не может вынести суждение о правовой норме, не зная мотивации поступка, однако связанность поступка и намерения не служит исключительным условием попадания в сферу компетенции правоведа, составляя собственную характеристику этической мысли.

Следствием различия в понимании своего предмета и в системах оценок фикха и этики является возможность коллизии между поведением согласно правовым и этическим нормам. С одной стороны, в некоторых случаях причины этих коллизий имеют чисто логическую природу: пятеричная система оценок в фикхе несовместима со строгой дихотомизацией блага и зла, побуждения и удержания. С другой стороны, этика не может игнорировать намерение, тогда как право во многих случаях не может не учитывать действие, как таковое. Простительность намерения и непростительность действия приводят к коллизии.

Подобные коллизии этики и права, обычно, не рассматриваются как конфликт. Они разрешаются на основе выбора в пользу одной из сторон. При этом выбор трактуется не как избрание единственно истинной линии поведения и, следовательно, отрицание альтернативы как ложной. Это — предпочтение, отдаваемое одной из возможностей, но не уничтожающее другую и не отрицающее ее.

В первом случае (пятеричная система оценок в фикхе и дихотомия блага и зла) коллизия, если бы она трактовалась как конфликт, могла бы быть разрешена только логическим путем, за счет изменения одной из несовместимых систем оценок. Такая кардинальная реформа никогда не была предпринята, мусульманская мысль предпочла мягкий вариант необязывающего побуждения, связанный с правовой системой оценок, и редко занимала строго ригористичную позицию, вытекающую из дихотомии добра и зла. *Во втором случае* (противоположные оценки намерения и вызванного им действия) оба варианта поведения допустимы и расцениваются положительно, так что речь идет о выборе между хорошим (поведение

согласно правовым нормам) и лучшим (следование этическим побуждениям). Такой выбор в любом случае производит положительный эффект. Для мусульманской мысли в целом характерно стремление не расценивать различия как конфликт, то есть как несовместимость, и этому императиву она следует насколько возможно. Согласие, с этой точки зрения, всегда предпочтительнее, даже если оно обосновано не вполне последовательно, и пословица “худой мир лучше доброй ссоры” вполне соответствует этому умунастроению. Поэтому столкновения правового и этического отношений, если и случаются, не достигают, за очень редким исключением, степени конфликта ни в теории, ни на практике.

Архитектоника мусульманской этики как системы определяется двумя тесно связанными принципами. В своем крайне абстрактном выражении они могут быть названы принципом непосредственной связанности и принципом перевешивающего баланса. Эти принципы обосновывают важнейшие звенья этического рассуждения: понимание предмета этики и ее основных категорий, характер центральных этических проблем и направление их разрешения. С этими принципами связаны характерные и отличительные черты мусульманской этики. Они также определяют основные линии философской разработки этической проблематики в пределах мусульманской этики. Однако эти принципы не обуславливают ход рассуждения в пределах этики в мусульманских обществах, как это понятие было определено выше, поэтому следование им или их игнорирование служит надежным признаком размежевания этих двух сфер этической мысли в арабо-мусульманской цивилизации.

Принцип непосредственной связанности ярко проявляет себя в понимании предмета мусульманской этики. Он представлен намерением в его прямой и непосредственной связи с вызываемым им действием. Эти два элемента, намерение и действие, не могут рассматриваться отдельно друг от друга, поскольку только во взаимной соотнесенности они имеют смысл. Намерение не является таковым, если не вызывает действие, причем действие должно наступать незамедлительно и не может откладываться на какой-либо срок. Синонимами для понятия “намерение”, арабо-мусульманские авторы чаще всего называют “твердую решимость” (ирада джазима) совершить действие или “целеустремленность” (касд). Целеустремленность выражает целеполагающую природу намерения, что составляет его важнейшую черту. Из непосредственной связанности намерения и дей-

ствия вытекает фундаментальное положение мусульманской этики: действие оценивается только вместе с вызвавшим его намерением. Ни действие, ни намерение не может оцениваться “как такое”, в мусульманской этике отсутствует твердая и однозначная шкала оценок намерений или действий. Изменение намерения влечет изменение этической (и религиозно-правовой) оценки действия, и вместе с тем намерение не может быть оценено без учета осуществляющего его действия.

В силу этого мусульманская этика не может быть названа ни этикой целей, ни этикой средств; ни этикой знания, ни этикой поступков. Если использовать эту терминологию, она представляет собой этику целей и средств, знания и поступка, или этику намерений и действий.

Непосредственная связанность намерения и действия выражена в известном хадисе: “Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Поступки — по намерениям. Каждый получит то, к чему стремился: кто уходит (хиджра) во имя Бога и Его посланника, тот уходит во имя Бога и Его посланника, а кто — ради мирских целей или чтобы взять в жены женщину, тот уходит ради того, к чему ушел”.

Формула “поступки по намерениям” (аль-амаль би-н-нийят) стала едва ли не центральной в религиозно-правовой и этической мысли ислама. Общее положение при этом таково: правильное намерение должно непременно сопровождать любое действие, и даже если все “технические” детали действия соблюдены, но намерение отсутствовало или было неправильным, то есть не соответствовало действию, то и действие считается несостоявшимся. Это положение распространяется не только на ритуально-культурные действия, но затрагивает и чисто юридические акты, например, развод или купля-продажа. Другое важное условие состоит в том, что намерение должно сохраняться до конца действия, то есть сопровождать постоянно процесс его совершения. Если намерение нарушено или изменилось до того, как действие закончилось, такое действие также считается несостоявшимся. С этой точки зрения “дух” и “буква” закона никак не могут быть не только противопоставлены, но и вообще разделены: одно не имеет никакого смысла без другого.

Возможны случаи, когда правильное намерение имеет место, но действие не может состояться в силу внешних обстоятельств, блокирующих его осуществление. Такие обстоятельства распадаются на две группы:

- во-первых, объективные непреодолимые препятствия (нечто вроде форс-мажора), неожиданно возникающие на пути осуществления действия;
- во-вторых, некое другое действие, которое в силу изменившейся ситуации человек должен, безусловно, предпочесть тому, которое он твердо и искренне намеревался совершить.

Среди безусловно предпочитаемых действий фигурируют, как правило, те, что связаны с сохранением жизни или здоровья — собственных, своих близких или вообще других членов уммы. То, что исламская мысль выражает в очень растяжимом понятии попечения об “интересах” (масалих) уммы, имеет к этому непосредственное отношение. И для религиозно-правовой, и для этической мысли ислама жизнь и здоровье каждого члена уммы и ее жизнеспособность в целом являются безусловным приоритетом, поэтому, если неожиданно изменившаяся ситуация требует от человека совершить действие, направленное на сохранение здоровья или жизни, он обязан оставить его, и предпочесть ему то, что требуется в изменившейся ситуации. Из уже сказанного понятно, что изменение ситуации, делающее совершение изначально задуманного действия невозможным, должно быть именно неожиданным, то есть таким, о котором человек не знал в тот момент, когда формировалось его изначальное намерение. Это принципиально, так как намерение должно быть не только твердым, то есть прямо сопряженным с соответствующим действием, но и совершенно искренним. Если человек заранее знал, что внешние обстоятельства не позволят ему совершить задуманное действие, то в силу этого он не мог сформировать правильное намерение. Возможен и противоположный случай, когда действие совершается, не будучи вызвано каким-то намерением. Такие действия называются “напрасными” (абис). Этот термин говорит сам за себя: “напрасный” характер действия тождествен его иррациональности. Для классической арабо-мусульманской мысли характерна убежденность в том, что действие является прерогативой живых и разумных существ. Эти два условия удовлетворяют только два класса, которые действуют, с одной стороны — это Бог, с другой — совершеннолетние разумные люди. Кто обладает разумом, способен и к целеполаганию, и, напротив, без нормального зрелого разума не может быть сформировано правильное намерение. Тот, кто разумно действует, не может или, во всяком случае, не должен действовать без цели, разве что по забывчивости или по упущению является вполне очевидным для

мусульманских авторов классической эпохи. Отсутствие намерения и напрасный характер действия всегда осуждаются. Богу ни в каких случаях не может быть приписано “напрасное” действие. То же касается действий Мухаммеда: в религиозной литературе подробнейшим образом обсуждаются все нюансы его движений и поступков, которыми мог бы быть приписан “напрасный” характер, и последовательно доказывается, что они такого характера не носили.

Ибн Хаджар аль-Аскаляни (XIV–XV вв.) в комментарии к одному из хадисов сборника аль-Бухари рассматривает эпизод, в котором упоминается, что Мухаммед в задумчивости постукивает прутиком по земле. Даже такая, казалось бы, незначительная деталь поведения анализируется на предмет своего характера: Ибн Хаджар доказывает, что эти движения не относятся к “осуждаемым напрасно” (абас мазмум), поскольку прутик здесь является как бы посохом, на который арабы имеют обычай опираться во время разговора. “Напрасным”, утверждает он, было бы, например, втыкать нож в деревянную поверхность, поскольку помимо бессмысленности это занятие еще и наносит вред, ибо портит предмет.

Термин “абас” (“напрасный” характер) имеет и другое значение: игра, забава. Играющий или забавляющийся может преследовать определенную цель, а может и забывать о цели, но в любом случае его действия столь же бессмысленны, как и действие в отсутствие цели. *Аль-Джассас* (X в.) так определяет “игру” (ляаб): “это действие, цель которого — зрелище и отдых, которое не имеет одобряемых (махмуд) последствий, а субъект, который не преследует иной цели, кроме развлечения и радости”. Хотя цель присутствует, она явно бессмысленна с точки зрения автора: осмысленно только то, что дает какую-то пользу, а польза понимается как приносящая награду (саваб), в первую очередь загробную. Это понимание осмысленности и разумности поведения тесно связано с трактовкой характера блага и полезного в мусульманской этике.

В итоге можно сказать, что игры и забавы не приносят пользы, а потому неразумны, а значит, осуждаемы. Следование зову “страстей” (хаван) осуждается на том же основании: они не поддаются контролю разума и приносят человеку вред, а не пользу. Азартные игры тем более осуждаются, поскольку не просто не приносят пользы, как обычные игры, но и наносят очевидный материальный вред игроку и его близким. Что же именно означает “осуждение” обычных (неазартных) игр, влечет оно категорический или некатегорический запрет,

осталось спорным вопросом исламского права: это один из многочисленных и характерных примеров совпадения этической и правовой проблематики и одновременно сложности перевода этических категорий в правовые. Из числа осуждаемых игр и забав мусульманская мысль изымает три: стрельба из лука, верховая езда, игры с домочадцами, считая их разрешенными или даже поощряемыми на основании известного хадиса: “Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Благодаря одной стреле Бог введет в рай трех человек: сделавшего ее (если тот искал блага, изготовивая стрелу), стрелка и его помощника, подающего стрелы. Занимайтесь стрельбой и верховой ездой; по мне лучше, чтобы вы стреляли, нежели ездили верхом. Все, в чем мусульманин находит забаву, ложно (батыль), кроме трех вещей: стрельба из лука, выучка лошади и игра с домочадцами; это — истинное (хакк)”. Характерно добавление к процитированному встречается и в ан-Насаи: “... кто, выучившись стрелять из лука, оставит это занятие по собственному желанию, тот как будто пропустит одну из благодатей (ниама)”. Эти слова подчеркивают, что “истинное” прямо связано с приобретением блага и выгодой, тогда как “ложное”, по меньшей мере, не дает блага: если верховая езда, в которой наездник желает покрасоваться, или игры с домочадцами ради забавы просто дозвольтельны, то стрельба из лука в этом варианте хадиса рассматривается как поощряемое, похвальное занятие.

Истинное противопоставляется не только ложному, но и заблуждению (даляль). Опираясь на аят из Корана, который гласит: “Что же после истины, кроме заблуждения?” — некоторые авторы относят любые забавы и игры, кроме трех перечисленных, к заблуждению, а значит, к запретному. Особенно выделяется пение, а также игра в нарды и шахматы. В одном из хадисов в сборнике “аль-Мустадрак” аль-Хакима (наставника аль-Бейхаки, XI в.) пение названо “разговорной забавой” (ляхв аль-хадис, то есть отношение к нему такое же, как к любой другой “забаве”), а относительно игры в нарды в другом хадисе сказано: “Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Играющий в нарды как будто касается мяса и крови свиньи”. Последние слова этого хадиса обычно толкуют как установление запрета на игру в нарды, поскольку она приравнивается в них к запрещенному мясу и крови свиньи. Вместе с тем правовой характер запрета игры в нарды и шахматы оставался в исламе предметом серьезных разногласий.

Итак, отсутствие намерения или действия расценивается как аномалия, нарушающая их непосредственную связанность. Но если отсутствие действия при наличии намерения простительно, то отсутствие намерения или то, что к такому отсутствию приравнивается (пустая, “напрасная” цель), совершенно непростительно. Такое различие между намерением и действием вызвано тем, что действию может помешать что-то, не зависящее от человека, тогда как формирование намерения находится целиком в его власти: намерение и действие занимают разное положение в структуре “явное-скрытое”¹.

Действие осуществляется с помощью одной или нескольких частей тела, тогда как намерение, как считают арабо-мусульманские авторы, находится в сердце. Исходя из этого, соотношение намерения и действия описывают как соотношение “явного” (захир) и “скрытого” (батын). Эта пара категорий является одной из наиболее употребимой и универсальной в арабо-мусульманской теоретической мысли, и тенденция рассматривать всякий предмет как соотношение явной и скрытой сторон характерна и для философии, и за ее пределами. Следует иметь в виду, что соотношение между явным и скрытым, как оно понимается в арабо-мусульманской мысли, отличается от привычного соотношения между явлением и сущностью, прежде всего и преимущественно тем, что ни явное, ни скрытое в отдельности не составляют истину или суть вещи или события (как это можно сказать о сущности в противоположность явлению), а потому ни одно из них не может игнорироваться как менее важное. Признаком истинности для арабо-мусульманской мысли служит правильное соотношение явного и скрытого, когда одно точно соответствует другому. Именно таково соотношение между правильным намерением и действием. Пара категорий “явное — скрытое” в таком соотношении служит конкретизацией принципа непосредственной связанности, фундаментального для мусульманской этики.

В классической арабо-мусульманской литературе встречаются три основных типа классификации намерений и действий:

- утилитарный;
- апроприаторный;
- аффективный.

Первый тип, наиболее распространенный и очевидный, он оперирует понятиями “благо” (хайр) и “зло” (шарр), как они понимают-

¹ Коранический текст дан в переводах Г. С. Саблукова или И. Ю. Крачковского.

ся в мусульманской доктринальной и этической мысли, и близкой по смыслу парой “польза” (манфаа) и “вред” (дарар). *Второй* — рассматривает намерения и действия как “пригодные” (маслаха) или, напротив, “пагубные” (мафсада) для человека. *Третий* — соотносит намерения и действия с “состояниями” (ахваль, ед. ч. халь) души, которые сопровождают формирование намерения и выполнение действия, и ее “предрасположенностями” (ахляк) к выполнению определенных действий.

Эти три типа классификации не противоречат один другому. Напротив, они дают принципиально схожие результаты, и расхождение между ними хотя и возможно, является скорее исключением. Дело в том, что все классификации имеют общее основание — представление о том, что вероучение и Закон даны людям ради их пользы и блага, чтобы помочь им избежать любого вреда, поэтому они содержат именно то, что наиболее пригодно для людей в земной и загробной жизни и наилучшим образом обеспечивает их интересы и нацелено на удаление всякой пагубы. При этом состояния души и ее предрасположенности к действиям оцениваются как хорошие или дурные в зависимости от того, способствуют они (как, например, стыдливость или богобоязненность) или нет (как заносчивость и гордость) принятию исламского вероучения и, следовательно, формированию намерений и действий, направленных на полезное и пригодное для человека. Оценка намерения и действия связана, таким образом, с центральными **понятиями этики**: благо и зло, интересы человека, его душевные качества и их влияние на его поведение. Для понимания блага и зла в мусульманской этике характерны два момента, отличающие его от аналогичных концепций, созданных в рамках этики в мусульманских обществах. *Во-первых*, благо и зло не трактуются в качестве метафизических начал или модификаций единого метафизического принципа, как то характерно для зороастризма или неоплатонизма. Благо и зло — это вполне осязаемые, близкие и понятные для любого человека выгоды либо потери, в том числе и даже, прежде всего, материальные, связанные с его непосредственными интересами в земном существовании. Именно поэтому понятия “благо” и “зло” так легко сближаются с понятиями “полезное” и “вредное”, если не переходят в них. *Во-вторых*, благо и зло принципиально соотносительны и не абсолютны. Практически все, что может быть оценено как благое или дурное, получает такую квалификацию после взвешивания хорошей и дурной сторон и выражает преобладание одной

из них над другой. В этом проявляется второй из фундаментальных принципов мусульманской этики — принцип перевешивающего баланса. Благим является не то, что причастно абсолютному благу и потому удалено от зла, а то, в чем благо перевешивает зло в данный момент и в данной ситуации. Контекстуальность оценки так же принципиальна, как и ее балансовый характер, и вытекает из последнего: с изменением контекста оценка легко может поменяться на противоположную. Хорошо известно, что потребление спиртного (хамр) запрещено исламским религиозным законом (шариатом). Однако это не значит, что спиртное само по себе причастно злему началу: если мусульманин поперхнулся и ему грозит смерть от удушья, он обязан (а не просто может) выпить любую жидкость, в том числе спиртное, если нет другой, чтобы спасти свою жизнь. В этой ситуации благо, связанное с потреблением спиртного (спасение жизни), преобладает над злом, которое оно обычно приносит и которое состоит в том, что оно отвлекает человека от следования установлениям истинного и полезного для него Закона. Таково общее принципиальное понимание блага и зла в мусульманской этике. Оно конкретизируется в основных положениях, выдвигаемых в связи с вопросом о благе и зле, авторитетных текстов — Корана и Сунны.

Наконец, соблюдение Закона, воплощающее благо, выражено в следовании моральным максима́м — “не злословь”, “прости совершенное зло”: “Бог не любит того, что разглашают о худом по одной лишь охоте говорить, разве только кто будет несправедливо притеснен: Бог — слышащий, знающий. Рассказываете ли вы о добром, скрываете ли то, извиняете ли худое, — Бог — извиняющий, мощный”.

Хотя некоторые аяты как будто толкуют благо как загробное в противопоставленности мирскому: “Здесьняя жизнь есть только суета, призрак; но будущая жизнь есть лучшее благо для благочестивых. Не рассудите ли этого?” Однако более характерно понимание блага как равно земного и потустороннего: “А тем, которые были богобоязливы, будет сказано: что такое ниспослал Господь ваш? Они скажут: доброе. Тем, которые в здешней жизни делали хорошее, жилище в будущей жизни будет доброе: как отрадно жилище благочестивых!” Поэтому внимание к правильному устройству здешней, материальной жизни также является безусловным благом.

Добрые дела накапливаются к благу совершающего их и обеспечивают воздаяние в день Воскресения, которого можно ждать без боязни: “Тем, которые предстанут с добрыми делами, тем будет до-

бро за них: они в Тот день будут безопасны от страха”, причем в этот день не только совершенное добро, но и зло будет явлено человеку без остатка: “В тот день люди рассеянными толпами пойдут, чтобы увидеть дела свои. Тогда и тот, кто сделал добра весом на одну пылинку, увидит его; и тот, кто сделал зла весом на одну пылинку, увидит его”.

Призыв к Богу строится на утверждении о том, что только он способен обеспечить людям благо и простить их грехи. Поскольку благо — исключительное достояние Бога, человек не может вне связи с Богом добыть себе счастье. Более того, он не способен и понять, в чем подлинное благо и подлинное зло, а потому нуждается в наставлении и руководстве.

Кораническая антропология расценивает “торопливость” как одну из основных отрицательных черт человека, и поговорка “торопливость — от Сатаны” прочно вошла в арабский язык. “Торопливость” означает вовсе не способность быстро исполнять те или иные действия, а поспешность в выборе цели своего действия. Такая поспешность не позволяет правильно взвесить положительные и отрицательные следствия своих пожеланий, определив их баланс, и сформировать на этой основе правильное намерение: оба фундаментальных принципа мусульманской этики оказываются нарушенными. “Человек просит себе зла так же, как просит себе добра: человек — тороплив”. Бог, в отличие от человека, не склонен к торопливым действиям и не отвечает торопливостью на торопливость: “Если бы Бог ускорил для этих людей наступление зла соответственно тому, как желают они ускорить наступление добра: то для них уже кончился бы определенный им срок жизни: нечающих встретить Нас, Мы оставляем, при их упорстве, скитаться иступленными”.

Торопливость противоположна “терпению” (сабр). Терпение означает стойкость намерения, его сохранение, несмотря на перипетии судьбы. А торопливость и отсутствие терпения равнозначны склонности впадать в отчаяние при малейшей перемене обстоятельств: “Человек не тяготится молитвой, прося блага себе; но если его коснется зло, он уже безнадежен, отчаян”. Тем не менее, Бог испытывает и искушает людей добром и злом: “Каждый человек вкусит смерть. Мы испытываем вас, искушая злом и добром: вы возвратитесь к Нам”. Избрание блага, прямо сопряженного с правильным поведением, доставляет человеку совершенство: “Верующие и делающие доброе — они самые лучшие из тварей”.

Таким образом, намерение означает устремленность к конкретной цели, получающая выражение в непосредственном действии. Все многообразие таких целей может быть охвачено в единой классификации, опирающейся на понятия “польза” (манфаа) и “вред” (дарар), которые близки или тождественны категориям “благо” и “зло”. Цель любого поступка состоит в привлечении пользы или удалении вреда, и только если действитель имел в виду одно из двух, поступок является ненапрасным.

Бинарная классификация может быть усложнена, если каждую из категорий рассматривать в двух аспектах, актуальном и потенциальном: во-первых, как уже имеющееся у действителя, и, во-вторых, как то, что он не имеет, но может получить.

Так поступает *Абу Хамид аль-Газали*, который в “Воскрешении наук о вере” делит все цели на четыре категории. Поступок может быть направлен на снискание чего-то, чем действитель не обладает, то есть на обретение полезного. Он может иметь цель сохранить то, что действитель уже имеет (например, скапливание богатства и его охрана от растраты). Характеристика такого действия как имеющего целью “удержание полезного” не означает похвалы скупости. Напротив, в мусульманской этике скупость осуждается, а щедрость относится к числу одобряемых качеств. Порицаемую скупость можно отличить от похвального стремления к накоплению по универсальному критерию различать плохие и дурные качества. Скупость вызывает неправильное намерение, ведущее к действиям, их вредный результат перевешивает их пользу, тогда как стремление к накоплению вызывает правильное намерение, служащее формированию полезного, а не вредного действия. Сравнение и взвешивание вредных и полезных последствий и определение их баланса позволяет отделить правильное от неправильного в каждой конкретной ситуации, и одно и то же действие независимо от контекста может оцениваться по-разному. Далее, поступок бывает направлен на предотвращение вреда, который еще не наступил действителю и от которого он хочет охранить себя. Так действует тот, кто, избегая встречи с разбойниками или дикими зверями, тем самым предотвращает их нападение. Вот почему опасливость относится к числу состояний души, формирующих правильное намерение, и мусульманская этика расценивает в качестве неправильного стремление проявить безудержную отвагу и не уклониться от столкновения с опасностью, когда в таком столкновении нет никакой пользы. Наконец, действие может преследо-

вать цель устранить уже наступивший человека вред, что проявляется, к примеру, в действиях больного, ищущего излечения.

В классической арабо-мусульманской мысли было принято делить знание на три уровня:

- “уверенность” (якын);
- “мнение” (занн);
- “сомнение” (шакк).

Первое не допускает противоположность себе, второе допускает ее как равновероятную, третье — как более вероятную. В соответствии с этим делением каждая из категорий разделяется на “несомненный”, “вероятный” и “мнимый” подвиды. Такая классификация предполагает, что некий внешний наблюдатель способен оценить намерения человека если не абсолютно объективно, то, во всяком случае, более объективно, чем он сам. Действитель может считать некоторую цель, безусловно приносящей пользу, но с позиции более полного знания эта польза будет выглядеть только вероятной или даже мнимой: так, мнимую пользу ищет тот, кто увлечен играми.

Мусульманская мысль, не знающая догматики (в том виде, в каком она сложилась в христианстве), не выработала привычку к жесткой кодификации. Это проявляется, в частности, в том, что мусульманские авторы не испытывают потребности в составлении окончательного сформулированных списков “интересов”. Более того, мусульманская мысль оставляет такой список принципиально открытым. Одним из важнейших в фикхе является понятие “свободные интересы” (масалих мурсаля). Под ними понимаются любые интересы, которые еще не определены в нормах шариата и при этом не подпадают под действующие запреты. Это значит, что мусульманская мысль готова признать в качестве интереса и, следовательно, классифицировать как “пригодные” любые намерения и действия, которые, не подпадая под категорию запретного, направлены на улучшение жизни отдельных мусульман и уммы в целом. В этом и состоит главный движущий мотив определения “интересов” и, соответственно, “пригодных” намерений и действий и критерий их отличия от “непригодных” и ведущих к “порче”. Все, что способствует сохранению жизни и укреплению жизнеспособности, является пригодным, и наоборот. Жизнь занимает высшую ступень в градации ценностей, и все, что ей служит, также ценно, причем именно в той мере, в какой полезно для нее. Жизнь понимается в двух аспектах: как “здешняя”, или “дольняя” жизнь (хаят дунья) и как жизнь “тамошняя”, или “загроб-

ная” (хаят ахира). Эти два аспекта не только не противопоставлены, но и не могут мыслиться один без другого. Они соотносятся между собой по принципу неразрывной связанности: одно соответствует другому. Мусульманская мысль трактует дольную и загробную жизнь как явный и скрытый аспекты, для которых характерны все особенности соотношения между явным и скрытым. Основная идея мусульманской этической и религиозно-правовой мысли прямо противоположна: установления, способствующие сохранению и улучшению земной жизни, никак не противоречат интересам жизни загробной. Все, что выражает обратную точку зрения, совершенно лишено смысла для мусульманина (например, монашество не просто отрицается как институт, но и остается непонятым (бессмысленным) феноменом для арабо-мусульманских авторов).

Отношение к жизни как к ценности проявляется во многих моментах, которые стали составной морали мусульманина. Это запрет не только убийства, но и любой угрозы жизни мусульманина, даже в целях самообороны. Более того, запрещено нанесение ущерба не только жизни, но и здоровью, и драчливость не является характерной особенностью ни подростков, ни взрослых мусульман. Собственная жизнь и здоровье являются также ценностью, и мусульманину запрещено самоубийство и предписано делать все для сохранения своего здоровья. Хотя талион в силу его укорененности в родоплеменных обычаях не был отменен Мухаммедом, мусульманская этика всячески стремится смягчить эти положения, побуждая к прощению и ненападению на врага. Наконец, это общее отношение к жизни распространяется и на животных: мусульманские авторы разрешают убивать только вредных животных и насекомых (муравьев, блох), и то при условии, что они действительно досаждают человеку, безусловно запрещая бессмысленное убийство.

“Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Если два мусульманина направят друг на друга мечи, желая умертвить противника, и один из них убьет другого, оба окажутся в пламени”. Кто-то спросил: “Убийца — понятно, но почему же убитый?” Пророк ответил: “Потому что он хотел убить того”. Желание второго, убитого мусульманина не осуществилось в силу внешних обстоятельств: его противник оказался удачливее. Если бы не это, от него не зависевшее препятствие, его желание умертвить противника вылилось бы в реальное действие. С точки зрения мусульманской этики, явно намерение, непосредственно связанное с действием, причем

не важно, осуществилось оно реально, как у более удачливого противника, или нет, как у его соперника: их намерения и действия были одинаковы, а потому они несут одинаковую расплату. “Если кто-то из вас пойдет войной на своего брата, пусть не задевает лицо, ибо Бог создал Адама по Своему образу”.

“Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Кто бросится с горы и убьет себя, навсегда останется в огне геенны. Кто выпьет яд и убьет себя, навсегда останется в огне геенны с ядом в руке, вечно прихлебывая его. Кто умертвит себя клинком, навсегда останется в огне геенны с клинком в руке, пронзая им свой живот”. Самоубийство при этом классифицируется как “великий грех” (кабира), за который следует адское наказание. Характерным является трижды повторенный рефрен “...навсегда останется в огне геенны”, поскольку в Сунне нет однозначного ответа на вопрос о вечности адских мук даже в отношении неверующих, а верующим обещан переход из ада в рай. Таким образом, самоубийство крайне осуждается.

Итак, два аспекта жизни — дольний и загробный не отрицают друг друга, и в этом плане мусульманская этика может быть названа жизнеутверждающей. Хотя она не сводится к положениям исламского вероучения, тем не менее, не внеконфессиональна. Поэтому ее жизнеутверждающий характер распространяется на членов уммы, то есть мусульман. Вместе с тем, с точки зрения ислама, придерживающегося двух принципиальных положений, существенно смягчающих ограничение и максимально размывающих его жесткие границы — это универсальность установлений ислама в синхроническом и диахроническом аспектах.

Ислам обращен ко всем людям, и, как подчеркивал Мухаммед, для него не имеет значения различие цвета кожи или высокое социальное положение, единственное, что различает людей — это “доброделание” (ихсан). Что представляет собой “доброделание”? В известном хадисе Мухаммед, задавший этот вопрос Гавриилу, получает ответ: “Это поклоняться Богу, как если бы ты видел Его”. “Доброделание”, таким образом, связывается с “поклонением” (ибада). Этим объясняется внимание к категории “поклонение” в мусульманской этической мысли, которая трактует эту категорию максимально широко, выводя ее далеко за пределы культового отношения человека к Богу. Вместе с тем в узком, доктринальном смысле “поклонение” выражается крайне просто и сводится только к признанию единственности Бога (тавхид), связанному с признанием Мухаммеда в качестве Его по-

сланника. Эта простота преобладает в рациональном устройении мусульманской религии, а значит, посылном для всех характере религиозных требований к человеку. Поэтому исламский призыв универсален в синхроническом аспекте: он обращен ко всем и не представляет собой ничего выходящего за горизонт универсальной понятности и посылности.

Эти черты усиливаются диахроническим универсализмом, поскольку ислам, с его точки зрения, предлагает лишь то, что и так является изначальным для иудаизма и христианства. Исламский призыв — не новый призыв, он предназначен восстановить подлинность этих религий, очистив их от искажений, и в этом смысле он — универсален, во всяком случае, в рамках авраамической традиции. Такая двуаспектная универсальность очевидна для любого, кто смотрит “изнутри” ислама, но далеко не всегда заметная внешнему взгляду, существенно снижает исключительность мусульманской этики и ограничения ее жизнеутверждающего характера рамками мусульманской уммы.

Сохранить единоначалие, чтобы избежать раскола и уберечь умму от потрясений и гибели, безусловно, предпочтительнее, нежели соблабности благочестие высшего руководителя (имама или халифа). Совершение великого греха (кабира), безусловно, осуждается, а допустившие его люди (прав, фасик — нечестивый) не считаются справедливыми. Однако в случае, если на другой чаше весов оказывается единство уммы, нечестивость правителя при этом как бы допускается. Величайший авторитет в традиционных науках, *Джаляль ад-Дин ас-Суюты* пишет, что имама нельзя смещать по причине “нечестия” (фиск), тогда как судью (кади) за это лишают должности, основываясь на том, что смещение имама может привести к “расколу” (фитну). Поскольку умма не имеет такого мощного рычага обеспечения своего единства, как церковь, мусульманская мысль испытывает величайшее опасение перед возможностью раскола и видит в этом одну из основных угроз существованию уммы. Нечестивый глава уммы все же лучше, чем опасность ее раскола — таково практически единодушное мнение мусульманских ученых: перед жизнеспособностью уммы на второй план отступают любые соображения. В силу той же причины общим местом является тезис о том, что можно “молиться позади благочестивого (барр) и неблагочестивого (фаджир) имама”: чистота веры руководителя менее приоритетна, чем общий интерес сохранения уммы.

Жизнь — наиболее весомая ценность и интересы ее сохранения перевешивают прочие. Однако подобные интересы отдельных мусульман могут сталкиваться с интересами сохранения жизнеспособности уммы в целом. Такое столкновение возможно в условиях военных действий и варианты его разрешения рассматриваются, как правило, в контексте права войны. Типичны две ситуации: первая — противники мусульман прикрываются живым щитом, в том числе собственными женщинами и детьми, а также пленными мусульманами, стрельба по которым может привести к смерти этих людей, что запрещено; вторая — в осажденном мусульманами городе или крепости находятся пленные или свободные (например, купцы) мусульмане, и военные действия могут привести к их гибели. В таких случаях жизнь отдельных мусульман и интересы сохранения жизнеспособности уммы оказываются на разных чашах весов. В принципе в таком случае жизнеспособность уммы оказывается весомее. Именно такой позиции придерживаются мусульманские авторы классической эпохи: “общий интерес” (маслаха амма) предпочтительнее, нежели “частный” (маслаха хасса).

При этом, безусловно, должно быть исключено намерение нанести ущерб жизни мусульманина при выполнении военных операций. Стрелки не могут целиться в мусульман, находящихся в составе живого щита; гарнизон павшей крепости, среди которого, как точно известно, имеются пленные или свободные мусульмане, останется в неприкосновенности до тех пор, пока кто-то не заявит о себе как о мусульманине: после этого “уверенность” в наличии среди них мусульман сменится “сомнением” и интерес нанесения ущерба военной мощи противника перевесит императив сохранения жизни мусульман, поскольку последний уже имеет статус “шакк”.

Хотя сами предпосылки (безусловный приоритет жизнеспособности уммы) не подвергаются сомнению никем, та же ситуация может быть рассмотрена более утонченно, а выводы окажутся менее однозначными. Крайне важным является рассмотрение степени ущерба, который наносят альтернативные действия противопоставляемым интересам. Разрешение рисковать жизнью мусульман имеет в качестве обоснования тот факт, что в противном случае они потерпят военное поражение, и общий интерес сохранения уммы окажется под угрозой. Однако насколько серьезна в каждом конкретном случае такая угроза, насколько велик на деле такой ущерб? Так, *Ибн аль-Хумам* считает, что если такой ущерб “легковесен” (хафиф), то жизнь

отдельных мусульман окажется весомее и рисковать ею будет нельзя даже в интересах военной победы: то есть весомый частный интерес предпочитается менее весомому общему интересу.

Когда речь не идет о сохранении жизнеспособности уммы, жизнь отдельного человека сохраняет свою неотменяемую ценность: на терпящем бедствие судне, пишет *аль-Газали*, люди не могут прибегнуть к убийству кого-то из находящихся на его борту, даже для спасения от голодной смерти или избежания кораблекрушения.

Ряд особенностей доктринальной мысли и социально-политической организации ислама имеют существенное значение для понимания общего характера мусульманской этики. Не входя непосредственно в состав этической мысли ислама (или входя только частично), они, тем не менее, во многом определяют ход этических рассуждений.

Среди таких моментов, в первую очередь, следует назвать отсутствие представления о первородном грехе. Проступок прародителей человечества расценивается как грех, однако его следствием не стала, согласно исламскому мировоззрению, общая порча человеческой природы. Поскольку люди не наследуют грех от своих родителей и не рождаются изначально причастными ко злу через свою плотскую природу.

Земное существование не является наказанием за грех прародителей. Напротив, это крайне почетная миссия, которая в Коране названа “преемничеством”. Человек — преемник (халифа) Бога на земле, причем Бог, избирая его для этого, отдал ему предпочтение перед ангелами. Коранический тезис — земля дана человеку для того, чтобы он распоряжался ею, — универсально признаваемый в исламе. Ранними исламскими мыслителями даже высказывалось мнение, что Бог не мог сотворить в мироздании ничего, что не способствовало бы благу человека, либо, будучи непосредственно использовано им, либо служа к его назиданию и наставлению. Поэтому мусульманская этика придерживается общего тезиса о том, что человек должен устраивать свое существование к своему благу, не нанося при этом вред живым существам и окружающему миру. Согласно этому: распоряжаться миром к своему благу не значит бездумно и волюнтаристски обращаться со всем окружающим на правах полновластного хозяина. Призыв к ненанесению ненужного вреда (то есть такого, который не вызван потребностью защитить человека) живой и неживой природе лейтмотивом сопровождает рассуждения арабо-мусульманских

авторов по самым разным проблемам. Эта общая установка на избегание ненужного (“напрасного”) вреда проявилась и в праве войны, которое запрещает разрушать что-либо во время военных действий, если это не вызвано непосредственными нуждами обеспечить победу, причем запрет вызван не надеждой использовать материальные ресурсы противника, а отрицательным отношением к разрушению как таковому.

Плотское начало не характеризуется злой природой, поэтому плотские желания и стремления сами по себе не расцениваются отрицательно. Как и во многих других случаях, мусульманская этика выносит оценку не по принципу абсолютного (любое плотское желание означает причастность к злу, а потому греховно и осуждаемо), а на основе баланса. При этом осуждается не плотский характер желаний, а неумеренность, и чрезмерность в них. “Чрезмерное” выражается в арабском языке словом фахиша (мн. фахашиш), которое в переводе также обозначает “бесстыдство”, “беспутство”, “гнусность”: эти понятия толкуются, прежде всего, как отход от умеренности. Согласно Сунне, Аиша говорила о Мухаммеде, что его нрав исключал чрезмерность, причем у него это было и врожденным, и благоприобретенным качеством.

В связи с этим общая стратегия достижения блага для человека видится мусульманской этической мыслью не как преодоление злого внутреннего начала и за счет этого — высвобождение благой природы человека. Ислам расценивает человека гораздо более оптимистично и вместе с тем — монистично. Не преодоление себя, а возвращение к собственной, изначально правильной природе (фитра) составляет здесь стратегическую цель. Исправить отход от изначально правильного принципиально по силам человеку, поскольку он сам такой отход и допустил. Поэтому мусульманская этика настаивает не на несовершении грехов, а на неупорствования (адам аль-исрар) в грехе. Покаяния (тауба), понимаемого как сопряженность внутреннего движения души и внешнего действия, искупающего совершенный грех, заведомо достаточно для этого. Уже “спрашивание прощения” (истигфар) у Бога за совершенный грех служит свидетельством неупорствования в грехе, даже если оно сопровождается дальнейшими преступлениями.

С этим естественно связано принципиально иное, нежели в христианской этике, отношение к страданию. За некоторыми исключениями, характерными для шиитов и связанными, прежде всего

с культом Хасана и Хусейна, сыновей Али, а также других шиитских мучеников, страдание расценивается отрицательно, то есть как наказание, посылаемое за совершенные грехи. Хотя, согласно Сунне, Бог списывает с мусульманина какие-то из его грехов за любые перенесенные им страдания, в том числе и незначительные (царапина от колючки), страдание отнюдь не является условием спасения. Страдание во искупление, как сознательно принимаемое или даже инициируемое, не рассматривается мусульманской этикой как нечто осмысленное. Тем более невозможно страдание во искупление чужих грехов. Поэтому призыв к кротости или скромности, характерный для ислама, никогда не переходит определенных границ и не доходит до крайности. Мухаммед говорил, что верующий не должен унижать себя, подвергая непереносимым страданиям. “Переносимое” — одно из важных понятий, концептуализирующих общее понимание стратегии человеческого поведения в мусульманской этике. Универсальным также служит предствление о том, что это — религия “переносимого”, то есть принципиально посильного для человека, не требующего перенапряжения. Переносимость в этом смысле прямо связана с концептом срединности в его толковании, характерном для мусульманской мысли. Об этом следует помнить при толковании смысла любой из предрасположенностей — ахляк, комплекс которых составляет “благонравие”: каждая из них ориентирует человека не на максимум, и абсолютное понимание, а на срединность.

Это ярко проявляется в понимании характера долженствования в мусульманской этике, которой чуждо предствление об абсолютно императива. Оно блокируется, по меньшей мере, по двум линиям:

- *во-первых*, это просчет последствий любого действия и оценка его разумности в терминах баланса блага и зла;
- *во-вторых*, условие посильности, то есть реальной, а не идеальной, выполнимости действия при избегании вреда и ущерба для предпринимającego такое действие человека. Например, мусульманину вменяется в обязанность исправлять зло на благо. Благонравие предпочтительно в сравнении с дурным нравом, а благочестие — в сравнении с нечестием.

Мусульманин должен исправлять дурные нравы окружающих на благо, и такой императив действительно фигурирует в числе первоосновных. Однако он принципиально ограничен условием посильности, которое разбивает его на три уровня: максимальный — делом; если это представляется неразумным, то словом; если и это неразум-

но, то “в сердце”, то есть в своих мыслях, причем это, как говорил Мухаммед, наименьшее, что может сделать верующий, оставаясь верующим. Разумность определяется как суммарный результат действий, направленных на установление благочестия.

С представлением о негреховности плоти сочетается и принципиальное отсутствие в исламе института монашества. Коран расценивает монашество как человеческое нововведение, а не установление божественного Закона. Сунна подтверждает негативное отношение к монашеству, поскольку оно связано с отрицанием семейных связей и брака, а в одном из хадисов Мухаммед говорит, что ему не было приказано вводить монашество, а следование ему он расценивает как нарушение его Сунны (примера). Однако это касается монашества в его преимущественно христианском понимании. Универсализм, свойственный исламу, проявляется и в том, что понятие “монашество” (рахбанийя) перетолковывается как общее, принимающее частные формы в каждой религии. В классической литературе многочисленны упоминания хадисов (правда, они не входят в шесть наиболее авторитетных сборников), в которых утверждается, что каждый народ (умма) и каждый пророк имели свое монашество, а в исламе монашество служит джихад. В данном случае монашество понимается как “отход” от всего остального ради “поклонения” (ибада). Христианское монашество не принимается, причем чаще всего это обосновывается отрывом христианских монахов от людей и их уединением где-то в домах или в горах, такое отшельничество нормативно трактуется как странность и отклонение человека от собственной природы.

Вместе с тем ислам признает зухд (также захад), что в переводе обозначает “аскеза”, “подвижничество”. Такой перевод не точно передает значение этого понятия: аскетизм и монашество в христианском понимании не только совместимы, но в определенный исторический период даже совпадали, тогда как в исламе, отрицание монашества сочетается с признанием зухда и, более того, с его высокой оценкой. Зухд — это не отказ от разрешенного Законом; целью захида (практикующего зухд) не может быть умерщвление или даже трансформация своей плотской природы. Значение зухда, прежде всего, состоит в перенесении центра внимания с человеческого на божественное уже в этой, земной жизни. Как и в уповании (таваккуль), зухд будет правильно практиковаться теми, для кого такое смещение акцента не приведет к потере правильной перспективы и безволию. Поэтому он сопряжен не с принципиальным отказом от материального,

а с изменением отношения к нему: оно не должно служить объектом привязанности захида. Зухд — это повышенное благочестие (полный отказ от всего запретного и от излишеств в разрешенном) и отказ видеть что-либо кроме Бога в качестве подлинного агента изменений в земной жизни.

Рассматривая основные положения мусульманской этики, ее отличительные черты и принятые в ней классификации намерений и действий не возможно не затронуть и основные проблемы, обсуждавшиеся арабо-мусульманскими авторами. Под термином “проблема” подразумевается существенное затруднение, не допускающее последовательного решения без пересмотра структуры посылок, вызвавших это затруднение. Подобное затруднение логического характера. Следует отметить, что систематизировав этот материал, он представит его в виде основных блоков, или макропроблем, которые распадутся на отдельные, самостоятельные вопросы, которые обнаруживают сходство логической структуры. Таких макропроблем можно выделить три. Это проблематика изменения, категоричности, определения истинного действителя. Макропроблема изменения конкретизируется как проблематика совершенствования, его возможностей, мотивов, целей и границ; характера предрасположенностей — (ахляк) и возможности их изменения; обуздания страстей ради правильного поведения, воспитания.

Для исламского мировоззрения в целом характерна консервативная тенденция. Его совершенство скорее в прошлом, нежели в будущем. Это касается и общественного устройства: умма времен Мухаммеда являла собой сильное исламское государство, тогда как раздробленность, последовавшая за правлением первых четырех (в суннитской традиции “праведных”) халифов, уничтожила подлинность принципа единства (тавхид) в политической жизни. Это касается природы человеческого рода в целом: поколение времен Мухаммеда считается наиболее совершенным, и сунниты запрещают высказывать какое-либо мнение о недостатках сподвижников пророка (шииты, естественно, такие недостатки находят у тех, кого считают врагами Али); ему уступает в совершенстве следующее поколение, а затем идут поколения “обычных” людей, наделенных недостатками и достоинствами. Это касается и природы каждого человека в отдельности: изначальная природа (фитра) правильна и не следует от нее отходить.

С такой общей направленностью взгляда связано и представление о том, что движение к лучшему — это возвращение, а не достижение

чего-то, чем мы принципиально не обладали до сих пор. Совершенство, собственно, восстанавливается, а не добывается как новое, прежде неиспытанное состояние. С этим же, вероятно, следует связывать устойчивость представлений о цикличности истории в исламе: каждый век хиджры завершается “обновителем” (муджаддид), который приносит не что-то новое, а восстанавливает правильность исламской жизни, утраченную за прошедший век. Поэтому консерватизм ислама — это стремление удержать совершенство. Последствия любого изменения могут привести к отходу от ислама. Вот почему “нововведение” (бид’а), как правило, априори осуждается, и только давление реальной жизни заставило еще в классический период ввести понятие “разрешенное нововведение” (бид’а масмуха, бид’а мубаха) и отнести к этой категории некоторые феномены, не характерные для жизни исламской уммы времен Мухаммеда.

Поэтому изменение если и приветствуется, то как возвращение к изначально правильному, как удаление произошедшей порчи. Вопрос, однако, в том, возможно ли такое возвращение, допускает ли состояние вещей подобное изменение.

В области этики этот вопрос конкретизируется как вопрос о возможности изменения предрасположенностей (ахляк) и вопрос о способности человека контролировать свои “страсти” (хаван, мн. ахва’). С одной стороны, предрасположенности даны от природы, а природное не подвластно человеку и не может быть изменено. С другой стороны, многие авторы настаивали на том, что предрасположенности могут быть и приобретенными. Соотношение природных и приобретенных предрасположенностей оценивалось по-разному: одни считали приобретаемыми только некоторые предрасположенности, другие — все. Зачастую приобретаемая предрасположенность ставится в один ряд с имеющейся от природы, и тогда возникает вопрос об их соотношении: какая из них, если они противоположны, будет определять поведение человека. Что касается страстей, то здесь мусульманская этика занимает более определенную позицию: страсти сбивают человека с правильного пути обретения блага, а потому им следует сопротивляться. Однако если страсти вызываются предрасположенностями, в отношении их изменения возникает то же затруднение, что и в отношении предрасположенностей.

Поскольку изначальная природа человека (фитра) принципиально достаточна для спасения, этически санкционировано не совершенствование как таковое, а сохранение или восстановление этой

природы. Совершенствование возможно, и образцы благонаравия (хусн аль-хулюк) или молодечества (футувва) известны (Мухаммед и Али). Однако мусульманская этика не ставит достижение этих образцов или приближение к ним в качестве цели для верующего: достаточно лишь следование примеру в меру собственных сил, но не приближение к нему. Различие между этими двумя стратегиями то же, что между пониманием добродетели как максимума и как усредненности. Совершенство, хотя и похвально, тем не менее, не обязательно. Разрыв между одобряемым и обязательным составляет неустрашимое напряжение мусульманской этической мысли.

С этим связана другая макропроблема — вопрос о категоричности запретов и предписаний. Логическая структура этой макропроблемы образована как невозможность согласовать бинарную оппозицию благо-зло (одобряемое-порицаемое, разрешаемое-запрещаемое) с пятеричной классификацией поступков, принятой в фикхе. Если устранить из рассмотрения “безразличные” поступки, то из оставшихся четырех категорий две (обязательные и рекомендуемые) должны выражать причастность благу, а другие две (нерекомендуемые и запретные) — злу. Сущность проблемы в том, что существуют злые поступки, воздержание от которых стимулируется, но совершение которых оказывается фактически разрешенным, поскольку не наказываются (это нерекондуемые поступки). И, напротив, есть добрые поступки, совершать которые похвально, но несовершение их не вызывает никакого осуждения или иных “отрицательных” санкций (рекомендуемые поступки). По сути дела категорический характер носит совсем небольшое число требований положительного (предписания) и отрицательного (запреты) характера, причем положительные связаны с доктринально-культовой стороной жизни и не имеют прямого отношения к этической проблематике, а к отрицательным относится фактически лишь запрет прелюбодеяния и воровства. Конечно, мусульманская цивилизация выработала достаточно действенные механизмы стимулирования добрых поступков и удержания от злых, которые компенсируют некатегоричный характер этических предписаний; эти механизмы представлены прежде всего общественным мнением и обусловленностью социального статуса соблюдением мусульманского этноса.

Другой ракурс проблемы категоричности связан с неопределенностью, незакрытостью списков действий, подпадающих под категорический запрет. Неразрешимые споры относительно характера за-

претов, высказаны, прежде всего, в хадисах в форме “запрещения” (тахрим) без определения конкретно-правового статуса запрещенного (нерекомендуемое или запретное). Определение этого статуса необходимо и для того, чтобы определить этически санкционированное отношение к людям, совершающим подобные поступки.

Следует заметить, что специальный жанр, посвященный рассмотрению проблематики мусульманской этики, в классической арабомусульманской культуре отсутствует. Подобные вопросы разрабатывались и освещались наряду с другими проблемами в литературе нескольких жанров: толкования Корана и Сунны; фикх; религиозно-доктринальная мысль; адаб. Первые два — более научного характера, тогда как вторые два скорее ориентированы на широкую публику.

Этика в мусульманских обществах представлена теми учениями, для которых не характерны системообразующие принципы, а именно: непосредственной связанности внешнего и внутреннего и перевешивающего баланса. Это, в первую очередь, учения последователей античной мудрости, а также этика раннего ишракизма (философии озарения). Вместе с тем границы между мусульманской этикой и этикой в мусульманских обществах не существует, поскольку последняя развивалась в лоне арабо-мусульманской цивилизации и не могла остаться вовсе чуждой ее влиянию. Арабоязычный перипатетизм, одна из школ классической арабо-мусульманской философии, представлен прежде всего именами *аль-Кинди* (800–879), *аль-Фараби* (870–950), *Ибн Сины*, (Авиценны, 980–1037), *Ибн Туфейля* (1110–1185), *Ибн Рушда* (Аверроэса, 1126–1198). Эти мыслители не только следовали античным образцам философствования, но и выдвигали собственные философские концепции, независимые от аристотелизма (например, концепция разделения самости и существования или концепция яйности, развитые Ибн Синой). Другие авторы, такие как *Мискавейх* (932–1030) или *Насир ад-Дин ат-Туси* (1201–1274), в основном ограничивались воспроизведением, пусть и в иных формах, античной мудрости, зачастую соединяя с ней образцы арабо-персидской культуры. И арабоязычные перипатетики, и другие авторы, продолжавшие античную линию в этике, не ограничивали себя следованием какой-то одной школе, а чаще всего соединяли аристотелевские, платонические, неоплатонические и стоические мотивы¹.

¹ *Авдиев В. И.* История Древнего Востока. — М., 1970.

2.2. Культурные связи стран в международном сотрудничестве

Термин “Древний Восток” состоит из двух слов, одно из которых является исторической характеристикой, второе — географической. Исторически термин “древний” относится в данном случае к самым первым известным человечеству цивилизациям (начиная с 4 тыс. до н.э.). А термин “Восток” восходит к античной традиции: так называются бывшие восточные провинции Римской империи и прилегающие к ним территории (находящиеся на восток от Рима). То, что сегодня называется Востоком — Центральная и Южная Азия, Дальний Восток и другие в понятие “Древний Восток” не входит.

В общем под восточными понимаются культуры народов, которые имеют неантичные культурные корни. Следует учитывать, что политические, географические и культурные границы часто не совпадают, и одна и та же страна может в культурном отношении принадлежать Востоку, а в политическом — Западу, то есть государство, географически расположенное в Азии, в культурном отношении может тяготеть к Европе. Традиционное сравнение цивилизаций Запада и Востока осуществлялось вплоть до XX в. на уровне конструирования бинарных оппозиций типа “динамизм — инертность”, “объективизм — субъективизм”, “искусственность — природность”, причем положительные (то есть считавшиеся на данный момент таковыми) характеристики приписывались в основном Западу, а негативные — Востоку. Это вполне отвечало принципам так называемого “евроцентризма” — направления в исторической науке, рассматривавшего европейскую модель развития как эталон. В современной культурологии превалирует стремление найти объективные глубинные причины отличий между Западом и Востоком.

В древности на территории Ближнего Востока расцвели могучие цивилизации: Шумер, Египет, Вавилон, Финикия, Палестина. В социально-политическом плане общей отличительной чертой всех этих цивилизаций была их принадлежность к восточным деспотиям, которым в той или иной степени присущи монополизация и централизация власти (черты тоталитаризма), персонификация власти в фигуре деспота (царя, фараона), сакрализация, то есть абсолютное подчинение религиозным нормам всей жизни общества, наличие систем перманентного физического и психологического террора, жестокого угнетения масс. Важную роль при этом играло государство.

Эта роль выражалась в осуществлении ирригации (нередко в гигантских масштабах, как в Древнем Египте), престижном строительстве (пирамиды, дворцы и т.п.), в контроле над всеми сторонами жизни подданных, проведении внешних войн.

Все отмеченные выше черты в полной мере присущи культуре Древнего Египта — первой древневосточной цивилизации, после веков забвения ставшей известной европейцам. Существенный фактор развития древнеегипетской цивилизации составляли природные условия. Грандиозный контраст между лишенной жизни пустыней и цветущим оазисом, благодаря Нилу, может многое объяснить в миропредставлении древнего египтянина. Почва в долине Нила очень плодородна, и там издавна собирали два урожая в год. Однако такой достаток имела лишь незначительная часть населения, живущего на территории по течению Нила, что составляла 3,5% территории всего Египта, остальная же территория представляет собой бесплодную пустыню. В долине Нила и сейчас проживает 99,5% населения. Примерно такое же соотношение было и в эпоху фараонов — недаром египтяне называли свою страну “даром Нила”. Природные условия способствовали изоляции страны, что, в свою очередь, обусловило особенности картины мира древнего египтянина, в частности, характерный для него феномен этноцентризма (в древнеегипетском языке слово *люди* означает только *египтяне*).

Древний Египет — типичная восточная деспотия с тотальной властью государства, которая в сознании человека сливалась с фараоном. Фараон — это живое божество, предмет всеобщего поклонения, даже произносить его имя смертным запрещалось.

Время возникновения египетского государства уходит в глубины веков. В результате междоусобных войн возникли два царства: Северное и Южное, объединенные полубогатырем фараоном Менесом. Всего в истории Древнего Египта, как подсчитал жрец Манефон, было 30 династий, включавших иногда десятки фараонов; период до начала правления первой династии принято называть додинастическим. В конце додинастического периода сформировались основные особенности древнеегипетской культуры: иероглифическая письменность, художественный стиль, религиозные представления и культ мертвых. Следует отметить, что в дальнейшем развитии египетская культура вплоть до эпохи Нового царства не испытывала принципиальных изменений. В эпоху Древнего царства (около 2800–2250 гг. до н.э.) в царствова-

ние фараона Джосера его верховным сановником, гениальным архитектором, врачом и мудрецом Имхотепом была сооружена первая пирамида как усыпальница фараонов. Эта пирамида (пирамида Джосера) была ступенчатой; позже за такими пирамидами закрепилось название “мастаба” (с араб. *скамья*). При фараонах Хуфу (в греческом произношении Хеопсе), Хафра (Хефрене) и Менкаура было осуществлено строительство самых грандиозных пирамид Египта: высота пирамиды Хеопса достигала 146 м, длина стороны основания — 230 м, на ее сооружение ушло 2 млн 300 тыс. каменных блоков массой каждый около 15 тонн. Точность подгонки блоков и сегодня поражает воображение — между ними невозможно просунуть лезвие ножа¹.

В Древнем царстве формируется египетский канон (с греч. *образец*). Каноничность художественного мышления чрезвычайно характерна для египетского искусства: статуя сидящего фараона, на протяжении многих веков воплощавшая священную силу и всемогущество, характеризуется обобщенными формами, застылой канонической позой — это скорее символ власти, чем изображение реального человека. Статуя стоящего, сидящего, идущего человека также конструируется по твердой схеме, где канонично все, вплоть до раскраски: мужские статуи окрашивались в красноватый (терракотовый) цвет, женские имели “кожу” белого цвета. Вместе с тем портретные изображения людей (сановников, писцов и т. п.) отличаются удивительным жизнеподобием, которое иногда даже называют реализмом. Однако употребление этого термина применительно к египетскому искусству вряд ли оправдано. “Жизненность” египетского портрета имеет сугубо религиозную природу и связана с представлением египтян о смерти как о временном расставании души с телом, в которое она когда-нибудь возвратится — вот почему следует сохранить тело (отсюда идея мумифицирования) и по возможности изготовить его “дубликат”, который душа узнает. В эпоху Среднего царства (около 2050–1750 гг. до н. э.) древнеегипетская культура достигает блестящего расцвета. Но этому предшествовали чужеземные завоевания, распад единого государства на отдельные области, народные восстания — все это не могло не отразиться на картине мира, существовавшей в эту эпоху. В египетском искусстве эпохи Среднего царства новое мироощущение с присущими ему сомнениями и пессимизмом наиболее выразительно воплощено

¹ Матве М. Э. Искусство Древнего Египта. — М., 1961.

в литературе. Выдающимся памятником ищущей мысли новой эпохи является созданная в самом начале Среднего царства “Беседа разочарованного с его душой”.

Сомнение идет рядом с познанием, и эпоха Среднего царства характеризуется выдающимися научными достижениями: вычисление поверхности шара — в математике, роль мозга для человеческого организма — в медицине и многие другие. При въезде в новую столицу — город Фаинам — было возведено грандиозное сооружение с тысячей помещений, галерей и коридоров. Греки называли это сооружение лабиринтом. Однако размах храмового строительства несколько уменьшается: пирамиды строятся теперь не из камня, а из кирпичика-сырца. Вместе с тем усиливается и пропагандистская роль искусства: в отличие от Древнего царства, когда статуи фараона предназначались для усыпальниц, теперь их начинают устанавливать не только в храмах, но и под открытым небом, величие изображений божества-фараона в стилистике скульптур Среднего царства становится еще более впечатляющим¹.

Эпоха Нового царства, длившаяся примерно с 1580 до 1088 г. до н. э., была временем наивысшего политического и военного могущества Древнего Египта. Одновременно усиливается власть жрецов, особенно в храмах Карнака и Луксора, посвященных главному богу Фив — Амону. Важное место в истории культуры этого периода занимает так называемая “древнеегипетская Реформация”, связанная с именем фараона Аменхотепа IV, принявшего имя Эхнатона (в переводе “угодный Атону”). Стремясь свести весь политеистический пантеон к культу единого божества — бога Атона, олицетворением которого являлся солнечный диск, Эхнатон фактически вступил в борьбу со жречеством, в результате начавшихся реформ лишившимся своей огромной прежней власти. Эхнатон действовал решительно. Он перенес столицу державы из Фив в Ахетатон, что в переводе означает “небосвод Атона” — основанный им город (то есть сам город связывался с новой картиной мира, утверждаемой реформами фараона). Ахетатон, на месте которого находится сейчас арабское поселение Эль-Амарна, связан с уникальным периодом в истории древнеегипетского искусства. Этот период получил название амарнского, или “искусства Амарны”. Благодаря реформам Эхнатона, расшатавшим религиозную тысячелетнюю традицию, принципиаль-

¹ Керам К. Боги, гробницы, ученые. — М., 1960.

но изменился и характер искусства: в нем появилось внимание к повседневному существованию человека, зазвучали мотивы любования прелестью окружающего мира и даже некоторый гедонизм. Изображения приобрели динамику, утратив вместе с тем каноническую величавость искусства предыдущих периодов. Прекрасными образцами этого времени развития древнеегипетского искусства являются, в частности, портреты царицы Нефертити, самого Эхнатона и их семьи, изображения преемника Эхнатона — фараона Тутанхамона.

После смерти Тутанхамона начинается возврат к прежней религиозной системе, а значит, то есть к прежним обычаям и художественному канону. Жрецы обретают былую власть, Ахетатон перестает быть столицей, его постепенно покидает население и поглощает наступившая пустыня — а искусство этого периода остается забытым вплоть до XX в.

Около 1085 г. до н.э. Египет вступает в очередной этап своей истории — эпоху Позднего царства, длившуюся до завоевания страны в 332 г. до н.э. греческим царем Александром Македонским. Греческое завоевание включило давно утративший былое могущество Египет в совершенно новую культурную систему — эллинистический мир. Важнейшей составной древнеегипетской культуры была религия. Самые известные боги древнеегипетского пантеона — умирающее и воскресающее божество Осирис, его жена и сестра богиня Изиды (Исида), Гор, Сет, Амон, Атон, Тот. Боги распоряжаются миром, точнее, обеспечивают его упорядоченное существование. В функции божеств также входит распоряжение судьбами людей. В конце жизни человека ожидает переход в загробный мир, но предварительно человеческая душа должна предстать перед судом Осириса — судьи в царстве мертвых, где на каждого человека есть свиток с записью его добрых и злых дел, причем человек на суде имеет право самозащиты.

Достаточно полное представление науки о египетской культуре объясняется, в первую очередь, широким распространением в Египте письменности и сохранностью текстов, которые наносились не только на папирус, но и во множестве высекались на камне, наносились красками на стены и т. п. Среди сохранившихся литературных памятников Древнего Египта — так называемые Тексты пирамид, Тексты саркофагов, “Книга мертвых”, “Песня арфиста” и др. Все они написаны на древнеегипетском языке, вышедшем из употребления в начале нашей эры. Примерно тогда же было окончательно утрачено и знание

иероглифического письма, на две тысячи лет заставившее замолчать голос древнеегипетской культуры.

Расшифровка иероглифов, начатая в XIX в. французом Франсуа Шампольоном, открывает новую страницу в истории культуры Древнего Египта — историю вхождения его культурного наследия в европейскую культуру Нового времени. На восток от Египта, в междуречье Тигра и Евфрата (греки называли эти края Месопотамией, что означает Междуречье), начиная с 4 тыс. до н.э. возникают, сменяя друг друга, целый ряд государств. Это Шумер, который считается ныне самой древней из известных человечеству цивилизаций, Аккад, Вавилон, Ассирия. В отличие от египетской культуры, в Двуречье стремительно сменяли друг друга, воевали, смешивались и исчезали многочисленные народы, поэтому общая картина культуры предстает чрезвычайно динамичной и сложной¹.

Древнейшая культура Месопотамии — это шумеро-аккадская (от названия двух территории, северной и южной). Самым старым городом нашей планеты считается шумерский Ур, время расцвета которого некоторые ученые относят к 3800–3700 гг. до н.э. Не намного моложе его древние шумерские города Урук, Шуруппак.

Множество источников свидетельствуют о высоких астрономических и математических достижениях шумеров, их строительном искусстве (именно шумеры построили первую в мире ступенчатую пирамиду). Шумеры являются авторами древнейшего календаря, рецептурного справочника, библиотечного каталога. Однако, пожалуй, самым весомым вкладом древнего Шумера в мировую культуру является “Сказание о Гильгамеше” (“все видевшем”) — древнейшая эпическая поэма на земле. Герой поэмы, получеловек-полубог, борясь с многочисленными опасностями и врагами, побеждая их, познает смысл жизни и радость бытия, узнает (впервые в мире!) горечь потери друга и бесповоротность смерти.

Записанная клинописью, которая была общей системой письменности для говоривших на разных языках народов Месопотамии, поэма о Гильгамеше — величайший памятник культуры и Древнего Вавилона. Вавилонское (собственно, Древневавилонское) царство объединило север и юг — области Шумера и Аккада, став наследником культуры древних шумеров. Город Вавилон достиг вершины величия, когда царь Хаммурапи (правил в 1792–1750 гг.) сделал его столицей

¹ Померанцева Н. А. Эстетические основы искусства Древнего Египта. — М., 1985.

своего царства. Хаммурапи прославился как автор первого в мире свода законов (в одном из которых было выражение “око за око, зуб за зуб”, дошедшее до наших дней).

Государственный строй Вавилона отличался от древнеегипетского меньшим значением жречества как аппарата управления государственным орошением, этой основой основ жизни на землях Двуречья, и сельским хозяйством в целом. Напротив, значительным влиянием пользовались военные и царские чиновники. Именно такой опыт функционирования восточного деспотического государства обобщают Законы Хаммурапи. Вавилонский политический режим представлял собой образец теократии — единства светской и религиозной власти, сосредоточенной в руках деспота. Эта иерархическая структура общества находит отражение в вавилонских представлениях об устройстве мира, что, в свою очередь, воплощается в памятниках искусства: храмах, пирамидах — зиккуратах (также имевших культовое назначение, но служившие и для астрономических наблюдений, производимых жрецами), на стелах с изображениями и надписями. На основе имеющейся информации о культуре Древнего Вавилона, можно утверждать, что она в несравненно большей степени, чем египетская, связана с земной сферой существования человека, его мирскими заботами. Объясняется это тем, что бурное течение потока истории в междуречье Тигра и Евфрата формировало у человека совсем иное ощущение мира, чем у древнего египтянина, в стране которого на протяжении многих столетий не менялось, казалось, ничего. Культура Ассирии отличается поразительной даже для того времени жестокостью, милитаризованным характером. Даже царь здесь — не столько сакральная фигура, сколько военачальник. Основная тема ассирийского искусства — охота, сражения, расправа над пленными. Вместе с тем это жестко натуралистическое искусство отличается поражающей воображение выразительностью. Мировую известность снискали, например, изображения шеду — крылатых быков с человеческими лицами, стоявшие у входа на лестницу царского дворца. Древний скульптор блестяще решает в них проблему соответствия реальности: у быков по пять ног, расположенных таким образом, что, откуда бы ни смотрел на них зритель, спереди или сбоку, он видит грозных стражей входа четвероногими. Таким образом, проблема соотношения реальности и условности в искусстве осознается уже в искусстве древней Ассирии.

В ассирийской культуре важное место занимает знаменитая библиотека царя Ашшурбанипала (VII в. до н. э.). В своем дворце в Ниневии, столице Ассирийского царства, он собрал грандиозную (особенно если учесть, что клинописные тексты писались на глиняных табличках) библиотеку. Ученые полагают, что она насчитывала десятки тысяч клинописных текстов различного характера. Среди этих текстов и теогоническая поэма “Энума Элит” (“Когда вверху...”), в которой повествуется о гневе богов и всемирном потопе — еще задолго до появления самого старого фрагмента Библии. Грандиозная библиотека, очевидно, содержалась в образцовом порядке: она имела каталог (тоже глиняный) с названиями текстов и указанием места их хранения.

Ассиро-вавилонская культура стала наследницей культуры Древней Вавилонии. Вавилон, входивший в состав могучей Ассирийской державы, был огромным (около 1 млн жителей) восточным городом, гордо именовавшим себя “центром земли”. В историю вошли стены Вавилона, висячие сады, якобы построенные легендарной царицей Семирамидой, Вавилонская башня и др. Вавилоняне внесли в мировую культуру позиционную систему чисел, точную систему измерения времени, они первыми разделили час на 60 минут, а минуту на 60 секунд, научились измерять площадь геометрических фигур, отличать звезды от планет и посвятили каждый день ими же “изобретенной” семидневной недели отдельному божеству (следы этой традиции сохранились в названиях дней недели в романских языках). В наследие потомкам от вавилонян досталась и астрология, наука о предполагаемой связи человеческих судеб с расположением небесных светил. Все это — далеко не полный перечень наследия вавилонской культуры в нашей повседневности¹.

На северо-запад от Месопотамии узкой полосой между Средиземным морем и Ливанским хребтом, между Синаем и Иорданом расположена земля, которой была уготована значительная, можно даже утверждать, уникальная роль в мировой культуре. Географическое положение Палестины обусловило необычайное разнообразие культурных влияний и взаимовлияний, так как страну окружали Египет, Финикия, Ассирия, Хеттское царство. Значительное воздействие на культуру Палестины оказала крито-микенская цивилизация. До XIII в. до н.э. земли Ханаана (древнее название Палестины —

¹ *Культура народов Востока: Старовавилонская культура.* — М., 1988.

“земли филистимлян”) населяют земледельческие народы: ханаане, моавитяне, амореи и др. С XIII в. до н.э. в эти земли начинают вторгаться, вытесняя прежнее население, скотоводческие племена семитского происхождения — предки еврейского народа. Пропущенные сквозь призму мифа исторические события примерно трех веков, с XIII до X, когда евреи окончательно осели на территории Палестины, составили огромную часть текста Ветхого Завета, значение которого в истории мировой культуры поистине огромно. Переход к земледелию и оседлому образу жизни ускорил процесс разложения родоплеменной организации и переход к классовому обществу и государству, следы чего также сохранила Библия, Еврейское государство в различных формах (светской, временами жреческой и теократической) просуществовало почти тысячу лет, с X в. до н.э. до 70 г.н.э., когда Палестина была окончательно захвачена Римом и превращена в одну из провинций Римской империи¹.

Эпоха монархии является временем формирования иудейского корпуса Библии (Ветхого Завета). Именно этот текст — уникальный источник информации о древнееврейской культуре и вместе с тем важный фактор ее формирования. Следует отметить, что формирование Библии способствовало развитию литургической и светской поэзии, ее жанровому разнообразию (гимны, благодарственные молитвы, ламентации — просьбы, обращенные к Богу, и т.п.) Литургическая (богослужебная) поэзия объединилась с музыкой, прежде всего хоровым пением, которое было введено в богослужебную практику царем Давидом, певцом и музыкантом. Светская поэзия вошла в Библию циклом любовной лирики — Песню Песен, авторство которой приписывается царю Соломону, хотя времена создания Песни Песен и царствования Соломона разделяют несколько столетий. В любовно-эротической поэзии Песни Песен исследователи указывают на влияние эллинизма, то есть восточной культуры, испытавшей сильнейшее влияние античной (греческой) времен Александра Македонского. Однако тот факт, что великих царей — основателей еврейского государства, миф наделяет творческими способностями, уникален в культурах Древнего Востока и свидетельствует об особой роли искусства в миропредставлении древних евреев.

Появляется и такой литературный жанр, как нравоучительная проза — например, библейская Книга Иова, содержащая элементы

¹ *Теорія та історія світової та вітчизняної культури.* — К., 1993.

различных литературных жанров: поэмы, лирической драмы и философского трактата, осмысливающего неразрешимые противоречия бытия. Основное из них выглядит для безымянного автора так: почему одни люди счастливы, а другие несчастны? Автор прибегает к ссылке на неисповедимость путей Господних, по сути снимающей сам вопрос. Но, несмотря на это, обличения Бога, вложенные в уста Иова, полны горечи и скептицизма, граничащего с сомнением в существовании Его. “Но вот, я иду вперед — и нет Его, назад — и не нахожу Его”, — говорит страдалец Иов. По своему характеру эта литература в основном светская и космополитическая, то есть обращенная ко всем людям, даже вне зависимости от их религиозной принадлежности.

К концу так называемого периода Второго храма (536 г. до н. э. — 70 г. н. э.) в древнееврейской литературе появляется новелла и историографическая литература. В историографической литературе присутствует несомненное античное влияние, в первую очередь, влияние традиций греческой историографии (знаменитые книги Иосифа Флавия “Иудейские древности” и “Иудейская война”). В этот период появляется изобразительное искусство, наличие которого в еврейской культуре долгое время подвергалось сомнению из-за заповеди: “Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли”. Возникновение еврейского изобразительного искусства связано с появлением синагог как в самой Палестине, так и в странах расселения евреев (диаспоре). Синагога становится не только религиозным, но и общественным центром еврейских общин, служа образцом организации культа для христианства и ислама. Археологические раскопки древних синагог в Бет-Альфа (Израиль) и Дура-Европос (Сирия) показали, что мозаичные и фресковые изображения, в том числе изображения животных и человека, составляют не только обычный элемент синагогального интерьера, но и наружных украшений. Стало очевидным, что еврейское изобразительное искусство, начало которого до недавнего времени датировалось XVII–XVIII вв., значительно старше и является продолжателем античных традиций. Запрет относится только к изображению, превращающемуся в предмет религиозного поклонения.

Последние столетия эпохи Второго храма были отмечены усилением влияния на культуру древних евреев эллинизма, которое было особенно значительно в средиземноморской диаспоре, прежде все-

го в ее центре — египетской Александрии, принадлежавшей эллинизированной династии Птолемеев. Именно в Александрии появляется во II в. до н. э. новый жанр еврейской литературы — драма. Автором нескольких пьес на библейские темы был *Иехезкель* по прозвищу Трагик. Так, пьеса “Исход из Египта” сохранилась до наших дней и позволяет судить, что написана она по канонам греческой трагедии. Современник Иехезкеля александрийский историограф Артапан пытался синтезировать эллинистические мотивы с традиционными представлениями иудаизма. К примеру, в сочинении об истории еврейского народа он мифологизирует образ пророка Моисея на греко-египетский манер, наделяя его чертами божества Гермеса-Тота. Более того, Моисей становится в интерпретации еврейского историка культурным героем: ему приписывается роль творца культуры, которую он передает людям. Самым значительным представителем еврейского эллинизма в диаспоре был *Филон Александрийский*, теолог и философ I в. н. э. Используя идеи греческой философии, главным образом Платона, Филон разрабатывает метод аллегорического толкования Библии, создает учение о Логосе — божественном слове-посреднике между Богом и людьми. Учение Филона оказало значительное влияние на формирование христианского представления о Боге, за что Фридрих Энгельс назвал его “отцом христианства”.

Следует отметить, что эллинистические (по сути античные, с религиозной точки зрения языческие) тенденции в развитии еврейской культуры далеко не всеми принимались одинаково, что привело к расколу на эллинистов и хасидеев (ортодоксальных сторонников “чистоты” иудаизма). В новую культурную эпоху — Средневековье — эллинистические традиции в еврейской культуре были в значительной мере уничтожены. Дальнейшее развитие еврейской культуры вплоть до второй половины XX в. связано уже не с восточным, а с культурным европейским окружением и составляет отдельную страницу ее истории. В эпоху Средневековья положение евреев в странах христианского мира существенно изменилось. Власти запрещают им заниматься прежними видами деятельности — ремеслами и сельским хозяйством, и на их долю остается торговля и ростовщичество — занятия, которые считались недостойными христианина (например, давая деньги в долг под проценты, ростовщик взимает плату за время — а время принадлежит единственно Богу). Решением Лютеранского собора 1215 г. евреи были

обязаны носить особую одежду, отличающую их от христиан, и поселяться только в специально отведенных городских кварталах, которые со временем начали окружаться стенами и получили название *гетто*. В силу этих обстоятельств еврейское сообщество стало крайне замкнутым, что определило путь дальнейшего развития еврейской культуры, имевшей к тому времени почти двухтысячелетнюю историю. Культура евреев эпохи Средневековья порывает с прежними традициями, испытывавшими эллинистическое влияние, и полностью подчиняется требованиям ортодоксального иудаизма. Из культуры исчезают следы античного рационализма, широко распространяются настроения мистицизма и эсхатологических ожиданий (ожидания конца света). Все это получает отражение в Каббале — религиозно-мистической литературе, приобретшей значительное влияние в еврейской средневековой культуре. Основа мироздания в Каббале усматривается в 10 цифрах и 22 буквах еврейского алфавита, а реальный мир вещей сводится к эманации (истечению) Божественных сил — сефирот. Возникает и так называемая практическая Каббала, опирающаяся на различные виды суеверий и магии.

Литература еврейского средневековья теряет былое жанровое и тематическое разнообразие, но достигает своего высшего расцвета комментаторская и так называемая респонсная литература (ответы на просьбы о помощи).

Если литература, потеряв былое разнообразие, все же продолжала существовать, то развитие изобразительного искусства было прервано на многие столетия. Буквально толкуя заповедь “Не сотвори себе кумира”, раввины, обладавшие огромным влиянием в общинах, полностью исключили изобразительное искусство из еврейской культуры европейского средневековья.

По-иному складывалась судьба средневековой еврейской культуры в исламском мире, прежде всего в Испании, где с IV в. существовала большая еврейская диаспора. Период владычества мавров на Иберийском полуострове, длившийся с 711 г. до Реконксты (завоевания страны христианами в XIII в.) называют золотым веком еврейской культуры. Особого развития достигает в ней медицина, астрономия, математика; бурный расцвет переживает искусство, философия. Литература этого периода, сохраняющая античную традицию рационализма и светскости, представлена такими блестящими памятниками, как этико-философская поэма “Царский венец” Соломона Габироля (XI в.), писавшего на древнееврейском и арабском языках.

Его же философский трактат “Источник жизни”, рассматривавший проблемы Бога и материального мира, свободы от иудейской доктрины, был позже переведен на латинский язык католическими монахами и вплоть до середины XIX в. приписывался неизвестному христианскому автору. Блестящий знаток арабской литературы, философ, астроном, математик и врач *Иехуда Гадеви* (XI–XII вв.) стал самым выдающимся еврейским поэтом Испании, творчество которого оказало огромное воздействие на национальную литературу и самосознание. Выдающимся достижением культуры испанского еврейства является творчество крупнейшего философа, теолога и врача *Моисея Маймонида*, пытавшегося дать рационалистическую трактовку иудаизма с позиций философии Аристотеля, с которой он познакомился в работах арабских мыслителей. Не сомневаясь в существовании Бога, этот мыслитель XII в. ратует за научное познание мира, развитие наук. Труды Маймонида имели широкую известность в средневековой Европе. Так, его “Наставник колеблющихся” был сразу же переведен с арабского на латынь — общеевропейский язык средневековой учености. Труды Маймонида были известны и чтимы во всей Европе, не исключая и Украину: они использовались при изучении философии в Киево-Могилянской Академии.

Золотой век закончился в период Реконксты, когда захватившие Испанию и Португалию христиане ставят местных евреев перед выбором: либо переход в католицизм, либо изгнание из страны. В результате начинается массовое переселение в Европу испанских евреев-сефардов (от ивритского названия Испании — Сфарад). Особенно интенсивным оказалось переселение в Нидерланды, поскольку только в этой стране не существовало гетто. Туда приезжали и марраны — иудеи, по принуждению принявшие католицизм и желавшие вернуться в прежнюю веру. Таким образом, носители блестящей испано-еврейской субкультуры оказались обречены, они вынуждены были вливаться в ортодоксальный мир замкнутых еврейских общин с их жестко регламентированным укладом жизни, целиком подчиненным религии. Усиливающаяся дискриминация со стороны светских и церковных властей тормозила развитие культуры, но прервать культурную традицию не могла. После изобретения в XV в. книгопечатания германские евреи, переселившиеся в Италию, создали там мощный издательский центр, издававший литературу на иврите и распространенном в средиземноморской диаспоре ладино (смесь испанского и иврита). Книгопечатание способствовало развитию ли-

тературы и изобразительного искусства, в основном орнаментальной графики.

Идеи ренессансного свободомыслия сказались и в еврейской культуре, в частности в творчестве философа-рационалиста *Уриеля Акосты*, автора трактата “О смертности души человеческой”, отвергающего представления о бессмертии души и загробном мире. Будучи отлучен от синагоги, он мужественно отстаивал свои убеждения и право на мысль, не скованную ортодоксальным догматизмом. Преследование раввинов и официальных властей, также ополчившихся на вольнодумца, приводят к трагедии: он кончает жизнь самоубийством, но остается верен своим взглядам, оставив исповедь-завещание “Пример человеческой жизни”. Трагическая судьба еврейского мыслителя получила отражение в европейской литературе XIX в. — трагедии немецкого писателя *Карла Гуцкова* “Уриель Акоста”. Судьба Уриеля Акосты может служить яркой иллюстрацией к истории еврейской культуры эпохи Возрождения. Ренессансная мысль, сам ренессансный тип личности не может существовать в изолированном мире синагогальной общины, отвергающей его как принципиально инокультурное явление. Но, будучи исторгнутой из мира ортодоксальной еврейской культуры, в собственно европейской культуре такая личность тоже оказывается изгоем.

Этот трагический парадокс “двойной инокультурности” определяет и судьбу великого философа и ученого XVII в. *Баруха Спинозы*: подвергнутый синагогой за свои научные идеи “великому отлучению и проклятию”, он был вынужден бежать из Амстердама. На “Богословско-политический трактат” Спинозы с одинаковой яростью ополчились и иудейские, и христианские теологи, а распоряжением светских властей Голландии продажа и распространение трактата были запрещены. Государственно-правовая эмансипация евреев в XVIII в., начавшаяся Великой французской революцией, способствует их сближению с народами, рядом с которыми они жили на протяжении столетий. Вместе с тем ослабевает культууроформирующая роль иудаизма, который начинает меняться — в первую очередь под влиянием идей еврейского Просвещения (наз. “Таскала”). В XIX в. в Германии возникает “Общество для научного изучения еврейской культуры”, активно пропагандировавшее реформированный иудаизм, который во многом приближался к протестантизму. Он способствовал широкому проникновению в еврейскую культуру музыки, хорового пения, изобразитель-

ного, театрального и музыкально-исполнительского искусства, что позже приведет к появлению замечательных музыкантов, ставших украшением мировой музыкальной культуры XX в. Существенным фактором развития литературы стало появление и все более активное развитие литературы на идише — общения европейских евреев, близком к немецкому языку. Возникает две линии развития литературы: традиционная религиозно-догматическая продолжает использовать иврит, светская еврейская литература в Европе создается на идише.

Можно было бы привести немало примеров, иллюстрирующих сложность и противоречивость развития еврейской культуры в XIX–XX вв. Ортодоксальные традиции сковывают развитие культуры, приводят к ее консервации и таят опасность превращения в культурный реликт. Процесс интеграции еврейской культуры в европейскую приводит к определенному размыванию самого понятия “еврейская культура Нового времени”, так как творчество многих выдающихся деятелей европейской культуры, евреев по происхождению, является составным элементом других национальных культур. Великий французский художник XX в. Амедео Модильяни — потомок испанских евреев, гордившийся своим (скорее всего мифическим) происхождением от философа Баруха Спинозы, Густав Малер — продолжатель немецкой музыкальной традиции. Неотъемлемой частью русской поэзии XX в. является творчество Осипа Мандельштама, Бориса Пастернака, Иосифа Бродского. Вместе с тем никого из них нельзя оторвать от еврейского народа, на протяжении трех тысяч лет сохраняющего национальное самосознание и религиозно-культурную традицию.

Здесь происходит столкновение со сложнейшей и ставшей особенно актуальной в последние десятилетия XX в. проблемы взаимоотношения национальных культур и формирования мировой культуры. Рассматривая путь, который прошла за тысячелетия своего существования единственная из сложившихся в Древнем Востоке культур, чье развитие продолжается в наши дни, наблюдается феномен взаимодействия двух вариантов развития: культурного изоляционизма и культурной интеграции. Сравнивая историю еврейской культуры с историей других культур Древнего Востока, можно увидеть характерные образцы каждого из указанных вариантов. Для египетской культуры характерен, несомненно, изоляционизм. На протяжении тысячелетий она не испытывала сколько-нибудь значительных вли-

ный извне. Когда же такое влияние (эллинизм) осуществилось после завоевания Египта Александром Македонским, собственно египетская культура была уже не способна к дальнейшему самостоятельному развитию.

История культур Междуречья дает пример противоположно-го типа культурного процесса, а именно: интенсивного взаимовлияния, культурного наследования, заимствований и преемственности¹.

Повышение роли информации в жизни общества является сегодня одной из главных тенденций развития мира. В условиях становления глобального информационного общества в современных международных отношениях существенно вырастает значимость культуры, которая становится действенным средством решения внешнеполитических задач. Международное культурное сотрудничество включает в себя связи в области искусства, науки, образования, средств массовой информации, молодежных обменов, издательского, музейного, библиотечного и архивного дела, спорта и туризма, а также связи по линии общественных групп и организаций, творческих союзов и отдельных групп граждан. Это определение было выработано ЮНЕСКО на Всемирной конференции по политике в области культуры (Мехико, 1982 г.).

Хотя пока нельзя равняться на государственное финансирование международного культурного сотрудничества с ведущими странами Запада и Японии, однако расходы на эти цели неуклонно повышаются. Реализован ряд крупных мероприятий государственного масштаба, таких как Год Китая в Украине, Год Германии в Украине, Год России в Украине.

Многие культурные контакты Дальнего Востока и Восточной Азии завязывались на рубеже 80–90-х годов XX в., а некоторые связи, особенно побратимские, уходят корнями в советское прошлое. Формальные контакты, характерные для перестроечного периода, сейчас встречаются редко. Институциональная база культурного сотрудничества со странами АТР является весьма разветвленной. В качестве непосредственных участников в него вовлечены учреждения науки, вузы, школы, библиотеки, творческие коллективы, спортивные клубы и др.

¹ *История Древнего Востока.* — М., 1979; *Любимов Л. Д. Искусство Древнего мира:* Кн. для чтения. — М., 1971.

Важным положительным моментом в развитии международного культурного сотрудничества является наличие генеральных консульств стран АТР (США, Японии, Южной Кореи, Северной Кореи, Вьетнама, Индии). Культурное сотрудничество Дальнего Востока со странами АТР реализуется в самых разнообразных формах. Рассмотрим несколько показательных примеров. Вузы Дальнего Востока проводят обучение иностранных студентов, стажировки профессорско-преподавательского состава, особенно преподавателей иностранного языка, международные конференции и семинары, спортивные состязания и др. Научные институты Дальнего Востока практикуют, помимо конференций и стажировок, масштабные совместные исследования с коллегами из стран АТР, как, например, Тихоокеанский институт географии ДВО РАН, проводящий совместное картографирование трансграничных регионов России и Китая. Расширяются связи Дальнего Востока и стран Восточной Азии в области физкультуры и спорта.

Значение восточноазиатских соседей в международных культурных связях Дальнего Востока проиллюстрируем на примере ВГУЭС и ДВГУ. За 2005–2006 гг. на регулярно обновляемых веб-сайтах этих вузов более половины новостей о международном сотрудничестве пришлось на азиатские страны АТР, включая Индию. Причины расширения культурного сотрудничества Дальнего Востока со странами Восточной Азии обусловлены, в первую очередь, экономической необходимостью. Разумеется, определенную роль здесь играет сравнительная дешевизна этих связей (однако большее значение все-таки имеет потребность в расширении знаний о своих соседях, в специалистах, которые могли бы работать с восточноазиатскими странами), вызванная вовлечением Дальнего Востока в экономические процессы Северо-Восточной Азии.

Как экономические, так и культурные связи Дальнего Востока и стран Восточной Азии носят обоюдный характер. Наибольший объем средств на культурную работу, в том числе в сфере бизнес-образования, выделяет Япония. Во Владивостоке и других крупных городах Дальнего Востока действуют японские культурные центры, созданы специальные уголки в библиотеках, кабинеты в вузах, действуют стипендиальные программы для российских студентов, преподавателей, ученых и др. Подобные методы использует и Южная Корея. Культурные связи Дальнего Востока с китайскими партнерами, как правило, не имеют финансовой поддержки со стороны пра-

вительства Китая, однако, ввиду наименьшей затратности и наибольшей прагматичности, именно они развиваются быстрыми темпами. В частности, одной из реальных перспектив материального развития дальневосточных вузов давно признаны программы международного образования, ориентированные на китайских студентов¹.

Следует заметить, что в русском языке довольно много слов иностранного происхождения, причем вначале исторического развития русского языка наблюдается большое количество заимствований из восточных языков, особенно из тюркских, арабского и персидского. Между тем, объективное рассмотрение современного русского языка указывает на то, что в нем на протяжении нескольких столетий сохранились и укрепились тюркские слова сугубо мирного характера: аршин, деньги, брак (от татар. — *берек* — единство, союз), обозначение предметов быта — сундук, сарафан, башмак, башлык, кисет (от татар. *кисерге* — резать, кроить и от *кесэ* — карман; по существу кисет — это мешочек, кармашек для табака).

С Востока, из арабского языка до наших дней дошли слова: *алкоголь* — от араб. “l-kuhl”; *порошок алкалоид* — от “l-gili” — щелочь; *арсенал* — от “ag as san’a” — мастерская для изготовления оружия; *бензин* — от “benzoa” (ароматный сок); *магазин* — от “al machsan”, где “ма” — место, “chasdna” — казна, хранение; *альманах* — от “al manach” — подарок (через греческий); *магарыч* — от “maxarid” — махаридж (угощение после торговой сделки, плата за услугу, посредничество).

Непосредственно из татарского в русский язык вошли такие слова: *алый* — ярко красный; *амбар* — склад для хранения зерна; *аркан* — волосяная веревка; *базар* — торг на открытом месте; *бакалея* — от “бак” — смотри, “ал” — бери; *бирка* — от “бирмек” — давать в долг, отмечая на палочке или дощечке насечками; *багор* — от “багана” — орудие на лесосплаве — ствол, столб, жердь; *батрак* — от “батыр” — работник; *ералаш* — от “аралаш” — беспорядок.

Таким образом, в живом русском языке получает отражение взаимодействие и взаимовлияние культур — христианской и мусульманской, которые на протяжении многих столетий развиваются в одном культурном пространстве.

¹ *Культурное взаимодействие Востока и Запада (на примере драматургии Ахмада аш-Шауки) Джирис Джibraил. Особенности арабо-мусульманской культуры. — 2003.*

2.3. Особенности деловой и дипломатической этики в международных отношениях

Этика — одна из древнейших дисциплин, объектом изучения которой является мораль. Термин “этика” был введен еще Аристотелем, который заметил, что этика “помогает познать, что следует делать и от чего следует воздержаться”.

Современная этика — это, прежде всего, наука, позволяющая рассматривать человеческие отношения, а также оценивать поведение людей с точки зрения общепринятых норм. Существует *профессиональная этика*, которая включает в себя систему норм нравственного поведения человека, принадлежащего к определенной общественной группе. Предприниматель должен не только знать этические нормы поведения, но и следовать им.

В чем разница между деловым этикетом и деловой этикой? *Деловая этика* — это, прежде всего, этика ведения переговоров с партнерами; этика ведения документации; использование этических приемов конкуренции. Деловую этику принято считать единой для бизнесменов различных стран. *Деловой этикет* — это определенные нормы, которые регламентируют стиль работы, манеру общения между фирмами, внешний вид бизнесменов, последовательность и манеру ведения переговоров и т. д. Деловой этикет формируется под влиянием традиций и определенных сложившихся исторических условий конкретной страны. Поэтому тем предпринимателям, которые сотрудничают с зарубежными партнерами, весьма полезно ознакомиться с национальным деловым этикетом сотрудничающей стороны¹.

Переговоры фактически происходят каждый день в деловой сфере, в семье и даже в суде, но вести их как следует нелегко. Существуют три метода ведения переговоров: мягкий, жесткий и принципиальный.

Мягкий метод. Мягкий по характеру человек, желая избежать личного конфликта, ради достижения соглашения с готовностью идет на уступки. Он хочет положительной развязки, но дело чаще всего кончается тем, что он остается в обиде и чувствует себя ущемленным.

Жесткий метод. Участник переговоров, с жестким характером, рассматривает любую ситуацию как состязание воли, в котором сторона, занявшая крайнюю позицию и упорно стоящая на своем, получит больше. Желание победить, нередко приводит к возникнове-

¹ Аристотель. Этика: Избр. соч. — М., 1911.

нию жесткой ситуации, в которой он изматывается сам и его ресурсы, а также портятся отношения с другой стороной.

Метод принципиальных переговоров. Этот третий путь ведения переговоров предусматривает позицию, основанную не на слабости или твердости, а скорее объединяющий и то и другое. Метод принципиальных переговоров, разработанный в рамках Тавардского проекта по переговорам состоит в том, чтобы решать проблемы на основе их качественных свойств, то есть исходя из сути дела, а не торговаться по поводу того, на что может пойти или нет каждая из сторон. Этот метод предполагает ваше стремление найти взаимную выгоду там, где только возможно, а там, где ваши интересы не совпадают, следует настаивать на таком результате, который был бы основан на каких-то справедливых нормах, независимо от воли каждого из сторон.

Метод принципиальных переговоров означает, с одной стороны, жесткий подход к рассмотрению существа дела, а с другой — предусматривает мягкий подход к отношениям между участниками переговоров. Принципиальные переговоры показывают, как достичь того, что вам полагается по праву, и остаться при этом в рамках приличия. Этот метод дает возможность быть справедливым, одновременно предохраняя от тех, кто мог нанести вред вашей честности. Метод принципиальных переговоров может быть использован для решения одного вопроса или нескольких, в обстоятельствах, предписанных ритуалом, или в условиях непредсказуемой ситуации, как это бывает в переговорах с угонщиками самолетов. Этот метод зависит от методов противостоящей стороны и является стратегией, предназначенной для достижения всех целей.

Кроме принципиального метода существует метод позиционный, метод позиционных дискуссий, при котором упор делается не на суть спора, а на позиции каждого из сторон. Этот метод не соответствует основным критериям: он не эффективен, не достигает цели, портит отношения между сторонами. Принципиальный метод составляет альтернативу позиционному подходу и предназначен для эффективных и дружеских переговоров и достижения разумного результата. Этот метод может быть сведен к четырем основным пунктам:

- 1) люди — разграничение между участниками переговоров и методом переговоров;
- 2) варианты — прежде чем решить, что делать, выделите круг возможностей;
- 3) интересы — сосредоточьтесь на интересах, а не на позициях;

4) критерии — настаивайте на том, чтобы результат основывался на какой-то объективной норме¹.

Рассмотрим каждый из базовых элементов принципиальных переговоров.

1. Разграничение между участниками дискуссий и обсуждаемыми проблемами.

Каждый участник переговоров преследует двойной интерес: относительно существа дела и взаимоотношений между партнерами. Следует помнить, что участник переговоров прежде всего человек. Основопологающей реальностью переговоров, которые легко забываются в процессе международных и деловых контактов, является тот факт, что мы имеем дело не с абстрактными представлениями “другой стороны”, а с людьми. Ваши партнеры за столом переговоров обладают эмоциями, глубокой приверженностью к определенным ценностям, различными жизненными взглядами, более того, они непредсказуемы также, кстати, как и вы.

Достичь соглашения, которое удовлетворило бы насущные интересы, стремится каждый участник переговоров, с этой целью они и ведутся. Отношения обычно увязываются с проблемой. Главное следствие человеческого фактора во время переговоров состоит в том, что возникает тенденция отношения между сторонами с дискуссией по существу дела. Иногда замечания, по поводу обозначения проблемы, принимаются как личное оскорбление, что ведет к конфликтам. При позиционном торге возникает противоречие между существом проблемы и участниками переговоров. Если, например, профсоюзному лидеру важны отношения с управляющим больше, чем удовлетворения требований рабочих, то он уступит в этом позиционном торге, но это может привести его к стрессовому состоянию и нанести психологическую травму.

Однако решение существа вопроса и поддержка хороших отношений не обязательно должны быть целями, противоречащими друг другу, если стороны решились учитывать оба этих аспекта.

Чтобы правильно сориентироваться в человеческих отношениях, необходимо учитывать три основные категории: восприятие, эмоции и общение.

2. Влияние восприятия, эмоций, разности интересов на результаты переговоров.

¹ Анисимов С. Ф. Мораль и поведение. — М.: Мысль, 1985. — С. 165.

Восприятие. Заключение сделки, или улаживание спора, разногласий, возникающих при этом, определяется несовпадением хода мысли одного партнера с ходом мысли другого. Понять точку зрения другого человека — это не значит сразу согласиться с ней. Но если вы лучше постигните образ его мышления, то сможете перейти к пересмотру ваших собственных взглядов. Это помогает сузить область конфликта, а также продвинуться вперед в вашей собственной заинтересованности, получившей новый стимул, благодаря полученному знанию. Нельзя делать вывод о намерении людей, исходя из собственных опасений. Подозрительность часто проистекает от предубеждений и мешает достигнуть согласия. Также нельзя перекладывать собственную вину на другого. Очень важно вовлекать в процесс решения спора другую сторону.

Эмоции. В переговорах, особенно, если они зашли в тупик, эмоции могут оказаться важнее самой дискуссии. В этом случае стороны больше готовы к борьбе, чем к сотрудничеству по выработке договоренности в отношении общей проблемы. Одни эмоции вызывают другие эмоции. Страх может вызвать гнев, а гнев — страх. Эмоции могут быстро завести переговоры в тупик, а то и вообще их прекратить. Поэтому очень важно управлять, прежде всего, своими эмоциями и следить за эмоциями партнеров. Один из эффективных способов справиться с человеческим гневом, расстройством и другими нервными эмоциями состоит в том, чтобы помочь освободиться от этих чувств. Люди психологически освобождаются, если они просто расскажут о своих обидах. Участники переговоров, получив возможность “выпустить пар”, легче идут на контакт. Более того, человеку, произносящему гневную речь и таким образом демонстрирующему избирателям свою жесткость, может быть предоставлена большая свобода во время переговоров. Даже, если он все-таки присоединится к соглашению, то в дальнейшем, защищая себя от критики, сможет опираться на свою репутацию жесткого человека. Разрядить эмоции во многих случаях помогают извинения, выражения сомнения, совместная трапеза и т. п.

Разность интересов. Разница между позициями и интересами в переговорах заключается в том, что позиция — это то, о чем принято решение, а интересы — это нечто, что заставило принять решение. Основная проблема переговоров заключается не в конфликтных позициях, а в конфликте между нуждами, желаниями, заботами и опасениями каждой из сторон. Интересы являются мотивировкой пове-

дения людей, они являются молчаливой силой на фоне шума из-за позиций. За противоположными позициями, наряду с противоречиями, находятся разделяемые и приемлемые интересы. Разногласий в интересах можно избежать, достигнув согласия. Один из наиболее приемлемых способов раскрыть интересы другой стороны — поставить себя на ее место и определить, какое решение, по их мнению, вы должны предложить, а затем спросить себя, почему они сами не приняли такого решения.

Почти на всех переговорах каждая из сторон имеет не один, а много интересов. Наиболее сильные интересы — это основные человеческие нужды: безопасность, экономическое состояние, жизнеспособность. Для выявления различных интересов каждой из сторон большую помощь может оказать их изложение на бумаге, это поможет разложить интересы в определенном порядке. Вероятность успеха в переговорах возрастает, если о проблемах говорят открыто и перечисляют конкретные детали. Чтобы ваши интересы произвели впечатление на оппонентов, необходимо обосновать их законность.

Люди лучше слушают, если чувствуют, что их поняли. Они склонны считать, что те, кто понимает, знающие и симпатизирующие им люди, к чьему мнению стоит прислушаться. Поэтому, если вы хотите, чтобы другая сторона уважала ваши интересы, начните с того, что доведите до их сведения об уважении их интересов. Вы лучше удовлетворите свои интересы, если будите говорить о том, чего хотите достичь, а не о том, что у вас было.

Достичь цели в переговорах значительно легче, если быть твердым в защите своих интересов, но мягким в отношениях с людьми. Людей надо отделить от проблемы, слушать их с уважением, оказывать им любезность, подчеркивать свои стремления понять их нужды. Твердая защита собственных интересов на переговорах не означает, что вы оказываетесь понимать точку зрения своих оппонентов. Совсем наоборот. Вряд ли стоит рассчитывать, что другая сторона прислушается к вашим интересам и обсудит ваши варианты, если вы не будите принимать во внимание ее интересы и не покажите, что вы открыты для их предложений.

3. Взаимовыгодные варианты.

Ярким примером потерь при решении проблемы взаимовыгодных вариантов являются действия двух сестер, которые делили апельсин. Одной сестре нужна была корка апельсина для теста, другой мякоть для еды. Они разрезали апельсин пополам. Одна сняла корку, а мя-

коть выкинула, а другая сделала наоборот. Если бы они поделили апельсин по взаимовыгодному варианту, то одна получила бы корку от всего апельсина, а вторая съела бы мякоть целого апельсина. Очень часто и в других переговорах спорщики получают половину фрукта, вместо целого. Чтобы избежать таких потерь, необходимо рассматривать как можно больше взаимовыгодных вариантов. Одним из решения такой проблемы является поиск взаимной выгоды и желание избежать совместных проблем. Как переговорщик вы стремитесь к таким решениям, которые удовлетворяют и другую сторону.

Проведение принципиальных переговоров включает в себе два вопроса: как разработать объективные критерии и как применять их в переговорах. Объективный критерий, как минимум, должен быть независимым от желаний сторон, быть законным и практичным. Объективные критерии должны подходить, по крайней мере, теоретически для обеих сторон. Чтобы проверить является ли предлагаемый критерий справедливым и не зависит ли он от желаний каждой из сторон, необходимо проверить его на возможность взаимного использования.

Для получения результата, независимо от устремлений сторон, применяются либо справедливые критерии по существу вопроса, либо справедливые процедуры урегулирования противоречивых интересов.

Вспомните древний способ деления пирога между двумя детьми: один его режет, а второй выбирает себе кусок. Никто из них, таким образом, не может пожаловаться на несправедливость.

Другой вариант процедуры справедливого критерия “один режет — другой выбирает” состоит в том, чтобы обе стороны обсудили условия справедливой договоренности, прежде чем они определят свои роли. Так, при разводе, прежде чем решить, кто из родителей будет опекать детей, они могли бы договориться о праве другого родителя посещать их.

Таким образом, принципиальные переговоры на основе объективных критериев вырабатывают разумные соглашения с дружественным и эффективным результатом.

Этика делового общения вообще и деловые беседы (переговоры) в частности — это наука о нравственности и морали, об отношениях между людьми и обязанностях, вытекающих из этих отношений.

Поскольку все люди разные, они и по-разному воспринимают ситуацию, в которой оказываются.

Различия в восприятии нередко приводят к тому, что люди не соглашаются друг с другом по определенному поводу. Несогласие возникает тогда, когда ситуация несет конфликтный характер. Конфликт определяется тем, что сознательное поведение одной из сторон (личность, группа, организация) вызывает расстройство интересов другой стороны.

Разрешение конфликтов чаще всего производится методом переговоров, деловой беседы. Изучая природу конфликтов, специалисты составили определенную методику проведения переговоров. В эту разработку включены различные факторы: восприятие, эмоции, учет разности интересов, выработка взаимовыгодных вариантов и т.п. Из всех методов наиболее действенным считается метод принципиальных переговоров, на базе объективных критериев¹.

Рассмотрим подробнее вопросы о понятии деловой этики, этикета предпринимателя, проведем анализ этики, сложившейся в нашей стране, и выявим причины ее возникновения.

Предпринимательская деятельность — это не только работа с документами, ресурсами, товаром, различными снабженческими и сбытовыми процессами, — но и, прежде всего, работа с людьми: персоналом фирмы, партнерами фирмы, консультантами и др. Насколько хорошо предприниматель будет работать с людьми, настолько высоки будут его репутация и авторитет в мире бизнеса, а также и успех личного бизнеса.

Предпринимательство — это не только профессия, но и призвание, особое свойство души, требующее определенного образа мыслей, поведения и стиля, и прежде всего — это культура.

Рыночные отношения в нашей стране предполагают сотрудничество нашей экономической системы с мировым хозяйственным процессом. Здесь создаются определенные трудности, а именно: в процессе работы выявляются противоположные гуманитарно-психологические начала в экономике нашей страны и странах Запада.

Прежний опыт работы предпринимателей-соотечественников с зарубежными партнерами свидетельствует о том, что наши бизнесмены имеют весьма своеобразные представления об основных ценностях рынка. Наряду с этим обстоятельством нестабильная политическая ситуация в стране и неконвертируемость национальной валюты

¹ Вихлянский С. С., Наумов А. И. Менеджмент. — М.: Высш. шк., 1994.

не очень располагают западных потенциальных партнеров на вложение средств в экономику нашей страны.

Предпринимателям, работающим не в целях личного обогащения, а для поднятия экономики страны, следует усвоить, что рынок — это не базар, а психология, логика, этика, целый культурный пласт, который необходимо тщательно изучить. У западных инвесторов складывается неблагоприятное мнение о наших предпринимателях, пользующихся аморальными, жульническими приемами в бизнесе, работа которых построена на стяжательстве и наживе, а также на неуважении к покупателям и конкурентам. Цивилизованный рынок основывается на доверии, надежности, благородстве, порядочности и солидарности.

Большинство западных фирм работают под девизом “Прибыль — превыше всего, но превыше прибыли — честь”. Большинство украинских фирм работает по принципу “Прибыль любой ценой”, “Деньги плохо не пахнут”. При этом возникает естественный вопрос: а есть ли доверие к деловому партнеру? Если в США или Японии многомиллионная сделка может заключаться по телефону, при этом обе стороны не сомневаются в надежности друг друга, то у нас предприниматель до последнего момента боится, что сделка может “сорваться” или что деловой партнер “подсунет” бракованный товар либо его действия будут незаконными. Хотя, если вернуться к истории, то слово купца было твердым — это его честь, репутация, деньги, доверие. Кто-то может возмутиться, что и со стороны зарубежных партнеров могут возникнуть “проблемы”. Да, в любом обществе есть предприниматели, которые работают “нечисто”, но основная их масса все же работает в условиях цивилизованного рынка, и слово их является законом.

На Западе с неоправданно одетым человеком дела иметь не станут, но с деловым человеком, одетым даже в рубашку и джинсы, многие солидные фирмы будут заключать контракты, потому что он имеет имидж делового человека.

Как ни странно, но в условиях рыночной экономики обязательно такое понятие, как свобода. Свобода предполагает, что люди будут сознательно, без давления делать свой выбор, а также добровольно пойдут на самоограничения. В процессе рыночной купли-продажи основным является компромисс между продавцом и покупателем. Поэтому существуют определенные нравственные нормы, позволяющие находить эти компромиссы. Рассмотрим некоторые из них.

1. Концепция “служения обществу” основывается на внутрифирменной политике, соблюдаемой как президентом фирмы, так и персоналом, вплоть до наемных сотрудников. Клиент должен получить то, что желает, за разумную плату.

2. Богатство бизнесмена состоит не в деньгах, а в настоящем, захватывающем деле. Отношение к деньгам должно доходить практически до неуважения к ним, неприемлемо отношение к ним как к “идолу”, которому нужно слепо поклоняться. Деньги — это средство для достижения поставленной цели, не более. Отсутствие культа денег делает предпринимателя свободным и раскрепощенным, дает возможность идти на разумный риск.

3. Новые цели, стремление к разрешению все более масштабных и сложных задач — вот залог успеха. Бизнес — это азарт, движение, процесс, неумирающее с годами чувство здорового честолюбия.

4. Честность, искренность, добросовестность, открытость — непреложные атрибуты деловых взаимоотношений. Малейшее пятно на репутации бизнесмена может привести как минимум к финансовым потерям, как максимум — к банкротству. В условиях здоровой конкурентоспособности честным быть выгодно. Во-первых, с честным бизнесменом хотят сотрудничать многие фирмы как солидные, так и молодые, способные внести в деловую практику нечто новое и оригинальное. Во-вторых, на страже честной конкуренции стоят многочисленные союзы, гильдии и ассоциации, которые уполномочены заниматься регулированием деятельности своих “собратьев” по виду деятельности в интересах потребителей. Такие организации существуют для того, чтобы деловая практика всегда оставалась равноправной, справедливой и этически здоровой. Кроме того, в объединениях подобного типа существует профессиональный кодекс чести, отступление от которого считается нарушением этических норм, и члены объединения могут “закрыть” нарушителю дорогу в дальнейшей предпринимательской деятельности.

5. Любой честный бизнес, независимо от его масштабности, достоин похвалы. Бизнес в любой сфере деятельности престижен, если он работает на благо покупателей. В основе такого подхода лежит уверенность в себе и своих силах, также высокий профессионализм.

6. Важно сознание и соблюдение принципа: достижение успехов в бизнесе не должно строиться на разрушении окружающей среды.

7. Немаловажно выполнение одного из основных правил рыночной экономики — в распределении прибыли должны участвовать все, кто участвовал в ее создании.

Существует три сложнейших инструмента управления, выработанные многовековой историей человечества:

1. Иерархия, построенная на отношении “власть — подчинение”, то есть давление на человека сверху, основанное на принудительности.
2. Моральные ценности, выработанные и признаваемые обществом. Социальные нормы, установки, ритуалы, которые заставляют человека вести себя так, а не иначе.
3. Рынок — равноправные отношения, основанные на купле-продаже продукции и услуг, равновесие интересов продавца и покупателя.

Прежде в нашей стране существовала административно-командная система. Ее основой была иерархия, самый мощный инструмент управления и “жесткая” этика советского общества. Сегодня, когда ушла административно-командная система, разрушается и старая этика отношений, в том числе и деловых. С новой системой экономических отношений менялись этические нормы в обществе, и предпринимательская сфера вынуждена создавать свою этику. В настоящее время она лишь приобретает свои формы, но хочется верить, что нынешняя ситуация изменится и наряду с “рыночным” инструментом управления больший вес будет приобретать и “этический”, их соотношение сбалансируется, как во всех цивилизованных странах.

Пока же в стране предприниматели пытаются найти то единственно правильное поведение, которое будет отвечать этическим нормам, потому что для них является трудностью выбор между альтруизмом и наращиванием капитала. А этика (не только в бизнесе) всегда имеет дело с принципами, определяющими правильное и неправильное поведение¹.

Этика бизнеса сосредоточена на широком спектре вариантов поведения управляющих и управляемых, она имеет свои нормы и средства, используемые для достижения целей. Например, в нашей стране взяточничество процветает, а американцы считают, что крайне неэтично давать взятку иностранному чиновнику ради получения контракта. Нарушение закона руководством или рядовыми работни-

¹ *Жаклин Данкел. Деловой этикет.* — Ростов н/Д: Феникс, 1997.

ками следует расценивать как неэтичное. Однако действия, не нарушающие закона, могут рассматриваться или не рассматриваться как неэтичные, в зависимости от личной системы ценностей. В случае, если деятельность предпринимателя напоминает игру в покер и покупатель верит безобидному блефу, то можно считать такую деятельность этичной. В случае, если деятельность приносит откровенный вред, а предприниматель, зная об этом, продолжает ее, это однозначно неэтично и недопустимо в бизнесе.

Этические проблемы в бизнесе наиболее остро проявляются в столкновении двух показателей деятельности одной фирмы: экономические показатели (издержки, доходы, прибыль); показатели социальной ответственности, то есть те обязательства, которые фирма должна выполнять не только перед своими работниками, но и перед обществом.

К неэтичным действиям как руководителей, так и работников корпораций с явными нарушениями закона относятся фальсификация документов, отправляемых службам государственного регулирования, присвоение средств, массовый обман потребителей, конкурентная борьба с использованием “грязных” приемов и многое другое.

Этику предпринимательства формируют, прежде всего, сами предприниматели, различные государственные институты, средства массовой информации и пр. Чтобы предпринимательская этика формировалась не в разрез с общественными нравственными принципами, идеология бизнеса должна основываться на таких понятиях, как свобода, право, пропаганда, стабильность, сотрудничество. Рассмотрим эти понятия подробнее.

Свобода. Приемлема только для демократического общества, в котором сосуществуют политическая и экономическая свобода, свобода слова, печати и выбора, свободное ценообразование, свободная конкуренция, свобода выбора экономического субъекта, равенство физических и юридических лиц, занимающихся предпринимательской деятельностью и т. п.

Право. Уважение к закону, соблюдение законов, нормативное установление общих правил поведения, регламентирующих деятельность предпринимателей, формирование общих моральных ценностей в сфере рыночных отношений.

Пропаганда. Тесное сотрудничество со средствами массовой информации, осуждение коррупции, теневого бизнеса, нечестной конкуренции, создание образа преуспевающего делового партнера, обладающего высокими моральными принципами.

Стабильность. Стабильность законодательств, сильная и четко работающая исполнительная власть, парламентские средства политической борьбы.

Сотрудничество. Создание профессиональных объединений предпринимателей, которые будут выполнять функцию беспристрастных арбитров при оценивании уровня нравственности, входящих в них корпораций и, в случае нарушения предпринимательской этики, будут применять самые жесткие меры.

Как ни грустно, но отечественные предприниматели еще не влились в единую систему правил взаимоотношения людей в сфере предпринимательства. Будем надеяться, что соотечественники-предприниматели возьмут на вооружение опыт зарубежных бизнесменов, включатся в правила рыночной игры, будут выполнять этический кодекс.

Соблюдение предпринимательского этикета, культуры общения, доскональное знание своего дела, вежливость, корректность, чувство меры во всем и некоторые другие “атрибуты” делового человека — гарантия половины успеха в предпринимательской деятельности. Знание и соблюдение этического кодекса, заинтересованность в успехе не только личного, но и отечественного бизнеса и здоровый азарт в делах привлекают внимание зарубежных предпринимателей, стремящихся расширить сферу своего бизнеса, станут тем “элементом”, который поможет нашей стране приобрести экономическую стабильность и подняться на более высокий уровень на международном рынке¹.

Большинство мусульманских стран могут быть охарактеризованы как развивающиеся страны, и поэтому для них характерно огромное количество проблем неразвитого мира. Они осознают собственную отсталость от Запада и понимают, что потребуются настоящая революция в науке и технологии, чтобы преодолеть эту многовековую отсталость. Эту проблему не так просто решить, особенно если учесть, что эти различия и отставания лежат не только в сфере различий между развитыми и развивающимися странами, но также существуют внутри собственных границ конкретных государств. К примеру, Индонезия не только отстает от Японии, Западной Европы и США, но она также имеет разные уровни развития внутри страны. Так, если на Яве более или менее успешно развит железнодорожный транспорт, радио, телевидение, аэродромы и другое, то большая

¹ Этциоки А. Комплекс организаций. — М., 1961.

часть населения Калимантана, Западного Ирана не поднялась выше условий существования каменного века. И, наконец, все мусульманские страны объединяет необходимость найти надлежащее место для религии в своем обществе. Ислам для его последователей объединяет в их сознании в одно неразрывное целое религию, политику и общественную жизнь.

Ислам не отделяет духовную жизнь человека от обычной, повседневной и наравне с этим включает в себя учение о секуляризме, рассматривая его в качестве религиозной активности. Мусульманское право — шариат дает предписание, как общаться человеку с Богом и одновременно, как вести себя с другими людьми. В этой связи многие западные ученые, в том числе и Розенталь, уже давно указывали, что очень трудно применять западную терминологию к исламу, поскольку, в отличие от христианства, ислам не предусматривает противопоставление религиозного светскому. Естественно, в каждую историческую эпоху политизация ислама наполнялась своим определенным социальным содержанием и протекала одновременно с развитием чисто религиозных аспектов. Длительная историческая взаимосвязь не могла не привести к возникновению такой структуры ислама, определенные компоненты которой оказались крайне политизированными.

Устремление ислама в политику мусульманских государств проявляется довольно широко и всесторонне как в личной жизни индивидуума, так и всей политической жизни нации. Для одних религиозное возрождение означает лишь еще большую набожность, для других оно включает в себя возрождение ислама как всеобщего и универсального способа организации общественной и частной жизни. Будучи самой “молодой” из всех религий мира, ислам не утратил своей гибкости и эластичности. Он выступает не просто как инструмент в руках определенных политических сил, но, что более важно, способен влиять на формирование политических программ.

Концепция исламского единства, выраженная в теории “панисламизма”, имея под собою довольно солидное кораническое обоснование и фундаментальное теоретическое описание в трудах многих авторитетных деятелей, таких как Джемаль ад-дип аль-Афгани и других, тем не менее, в конкретной международной практике нередко интерпретируется исходя прежде всего из конкретных политических целей и задач правящих кругов данного государства. Случается также, что национальные, государственные интересы могут не совпадать с требованиями панисламистского единства, против которого, однако, мало

кто осмелится открыто выступить в странах исламского ареала. Тем не менее, несмотря на доминирование во внешней политике мусульманских стран определенного прагматического подхода, влияние концепции исламского единства реально ощущается и проявляется в деятельности целого ряда международных мусульманских организаций. На становом уровне влияние панисламистских идей находит свое выражение в формировании общественного сознания, которое в своей основе предрасположено к восприятию идей панисламизма, если того особенно пожелают правящие круги данной страны. Другое дело, что многие правительства мусульманских стран не всегда торопятся с активизацией панисламистских симпатий среди общественности своих стран, опасаясь при этом трансформации идей мусульманской солидарности в сферу конфронтации с правящим режимом за изменение действующего уклада жизни и государственного устройства¹.

Вопросы для самоконтроля

1. Суть модернизации.
2. Фундаментальный раскол ислама под влиянием Запада.
3. Различие “мусульманской этики” и “этики в мусульманских обществах”.
4. Коран и Сунна.
5. Термин “традиционная этика” и “философская этика” в применении к арабо-мусульманской мысли.
6. Коллизии этики и права в мусульманстве.
7. Роль Корана в исламском обществе.
8. Феномен взаимодействия культурного изоляционизма и культурной интеграции на примере исторической эволюции египетской и еврейской культур.
9. Особенности деловой и дипломатической этики.
10. Этика бизнеса и делового общения.
11. Идеи панисламизма во внешней политике мусульманских стран.
12. Исламский путь развития.
13. Черты социально-экономической эволюции средневековых стран Востока.
14. Халифат.
15. Мусульманское право (шариат).

¹ Мечников И. И. Этюд о природе человека. — М.; Л.: Госиздат, 1923. — С. 235.

СПЕЦИФИКА И ЦЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ И ЭТИКИ СТРАН БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

3.1. Политическая культура стран Ближнего Востока

Политическая культура — это обширная сфера общей культуры человечества, которая непосредственно связана с политикой. Она выражается в достигнутом уровне, качестве и направленности политического бытия человека, политической жизни общества и, соответственно, в характере политических процессов, политической деятельности людей, функционирования и развития политических институтов и режимов, доминирующих политических ценностей и образцов поведения, теорий и идеологии, политической социализации граждан и коммуникационной системы модернизации общественных отношений. Результат и мера политической культуры — соответствующий ей “политический человек”, человеческая субстанция политики, качество политической жизни общества. Политическая культура в широком смысле выступает как совокупный показатель политического опыта, уровня политических знаний и чувств, образцов поведения и функционирования политических субъектов, как интегральная характеристика образа жизни страны, класса, нации, социальной группы, индивидов. Она представляет собой исторический опыт, историческую память социальных общностей и отдельных людей в сфере политики, их ориентации и навыки, влияющие на политическое поведение. Этот опыт содержит в обобщенном, преобразованном виде впечатления и предпочтения в сфере как международных, так и внутренних отношений. Само понятие “политическая культура” сравнительно недавно вошло в систему категорий политических и социальных наук. Существенную роль в процессе институализации данной категории сыграли работы американских политологов *Г. Алмонда* и *С. Вербы*, которые были опубликованы в конце 50-х — начале 60-х годов и посвящались изу-

чению общественных явлений, находящихся как бы на пересечении сферы культуры и сферы политики¹.

Политическая культура неразрывно связана с политической деятельностью и обуславливает определенный характер, “технологию” ее осуществления. Она тесно взаимодействует с политическим сознанием индивидов и социальных групп, однако вовсе не сводится к каким-либо отдельным его проявлениям. Поэтому ее нельзя рассматривать только лишь как совокупность некоторых знаний и ценностей, опыта, традиций и степени активности субъектов политики. Она выступает также как процесс, способ реализации конкретных политических интересов людей, который выражается в целях, средствах и результатах их действий.

Следует отметить, что в своем реальном движении политическая культура существует в трех основных деятельных формах: *духовной* (духовно-практической), включающей политический опыт, традиции, нравы, роли, ценности, ориентации и установки, способы выражения политических чувств и эмоций, осуществления политического мышления; *предметной*, охватывающей определенные способы и образцы организации политических институтов, средств политической деятельности, которые материализуют достижения научной мысли; *функциональной*, определяющей способы, стиль, приемы, средства политической деятельности, характер политического процесса. Эти формы, будучи тесно взаимосвязанными между собой, и представляют конкретно-исторический уровень политической свободы людей, выражающий меру их господства над властью собственного объединения, своего рода “степень отчуждения власти”. Чем демократичнее принципы властвования, чем разнообразнее и гибче способы контроля над политической властью, тем выше уровень политической культуры. Следовательно, в ней выражается совокупность служащих определенным интересам образцов, форм, ценностей политического сознания, которые возникают в ходе политической деятельности, опосредуют процесс политического властвования и политического участия и являются наиболее типичными для политической системы, социальной группы или индивида способами выражения и реализации политической свободы.

Политическая культура — это не изолированное явление, а один из элементов глобальной культуры общества, взаимосвязанный с

¹ Almond G. Comparative Political Systems // The Journal of Politics. — 1956. — Vol. 18. — № 3.

другими ее подсистемами — экономической, религиозной, правовой, организационной, управленческой, моральной и т. д. Она представляет собой реализацию политических знаний, ценностных ориентаций, образцов поведения социальных субъектов в исторически определенной системе политических отношений и политической деятельности. Включает зафиксированный в обычаях и законах политический опыт общества, его классов, социальных групп, индивидов, уровень их представления о власти и политических отношениях, их способность дать правильную оценку явлениям общественной жизни и занять в ней политическую позицию, выраженную в конкретных социальных действиях. Именно поэтому политическая культура влияет на политическую жизнь общества в целом, на все, что затрагивает проблемы власти и управления, участия людей в политике, а также пограничные зоны взаимодействия политики и права, политики и экономики, политики и нравственности. Это дает возможность рассматривать ее не только как один из элементов духовной жизни, но и как важнейший компонент политической системы общества. Данное обстоятельство существенно расширяет и углубляет наши представления о политике, позволяя дополнить анализ властно-институциональных структур, политической организации общества изучением ценностных и иных, собственно человеческих измерений общественно-политического развития¹.

Включение в политическую культуру деятельностного аспекта функционирования личности не дает оснований отождествлять конкретную деятельность с самой культурой. Последняя характеризует только качественную сторону деятельности человека в сфере политики, его способ мышления и поведения, содержащий в себе целостность отношения личности к процессу и результатам своей деятельности. На это обстоятельство справедливо обращали внимание Г. Алмонд и С. Верба, полагая, что политическая культура является совокупностью индивидуальных позиций и ориентаций участников данной системы; субъективной сферой, лежащей в основе политических действий и придающей им значение. Индивидуальные ориентации соединяют в себе несколько элементов, а именно: познавательную ориентацию — истинное и ложное знание о политических объектах и идеях; эффективную ориентацию — ощущение связи, вовлечения, противодействия и другое относительно к политическим субъектам; оценоч-

¹ Матвеев Р.Ф. Теоретическая и практическая политология. — М., 1993. — С. 41.

ную ориентацию — суждение и мнение о политических объектах, которое, как правило, требует применения по отношению к политическим объектам и событиям оценочных критериев. Понятие “политическая культура”, — утверждали американские исследователи, — указывает на специфические политические ориентации — установки в отношении политической системы и ее различных частей и установки в отношении собственной роли в системе. Когда мы говорим о политической культуре общества, мы имеем в виду политическую систему, интериоризированную в знаниях, чувствах и оценках его членов¹.

Политическую культуру общества можно проанализировать как по суммарным показателям уровней политических культур его членов — граждан, их социальных групп и слоев, классов, так и по показателям, характеризующим только общество как единый и неделимый организм. К числу последних следует отнести характер существующей политической организации общества, формы и методы функционирования политических институтов, степень и способы участия граждан в политической жизни общества, накопленный социально-политический опыт, существующие политические традиции и обычаи, систему политических идей, знаний, принципов, используемых в общественном развитии.

По мнению польского социолога А. Боднара, к политической культуре следует отнести:

- а) знание политики, фактов, заинтересованность ими;
- б) оценочные суждения политических явлений и такие, что касаются того, как должна осуществляться власть;
- в) эмоциональную сторону политических позиций, например, любовь к родине, ненависть к врагам;
- г) признание в данном обществе образцов политического поведения, которые определяют, как можно и следует поступать в тех или иных ситуациях.

Социолог также считает, что в общих чертах политическая культура является “исторически сформированной совокупностью ясных и скрытых представлений о различных аспектах политической жизни, в которую входят:

- а) политические ценности;
- б) политические нормы;

¹ Almond G., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Countries. — Princeton, 1963. — P. 14.

- в) политические институты;
- г) политические образцы;
- д) способы политического действия индивидов и общественных групп”¹.

Определяя ареал политической культуры, следует исходить из того, что применительно к сфере политических отношений она характеризуется всеобщностью присутствия. Политическая культура как бы растворена по всей совокупности отношений, складывающихся между участниками политического процесса. Иначе говоря, эти отношения, пронизанные, оплодотворенные определенными политико-культурными феноменами, несут на себе следы их воздействия.

Почему речь идет именно об отношениях? Убедительный ответ на этот вопрос дает российский политолог, специалист в области политической культуры *Э. Я. Баталов*. Он отмечал, что именно политические отношения “представляют собой не только форму проявления, но и способ существования культуры. Культура, в том числе политическая, — не в вещах. Вещи — это опредмеченная, мертвая или лучше сказать законсервированная культура, которая может навсегда остаться в латентном состоянии. Культура — не в головах, не в нервных клетках мозга. Последние суть не более чем психофизиологическая основа культуры. Культура — в конкретных, живых, постоянно угасающих и вновь возникающих отношениях между деятельными субъектами. Нет таких отношений — нет и культуры. Ограничены отношения — ограничена и культура. Именно по этой причине нация, обладающая богатым культурным наследием, но имеющая бедную гражданскую жизнь, плоскую политическую жизнь, имеет, как правило, и неразвитую, примитивную политическую культуру”.

Нетрудно заметить, что в большинстве обществ в рамках политического процесса существует несколько групп субъектно-объектных отношений, порождаемых самим содержанием этого процесса. *Первая группа* — отношения социального субъекта (индивид, группа, класс, нация) политического процесса к институциональному объекту, то есть к политическим институтам, а также к международному сообществу. Эта группа отношений включает то, что в *У. Розенбаума* входит в число “ориентаций в отношении правительственных структур” и “ориентаций в отношении других политических си-

¹ *Nauka o poliiike: Podrecznik akademicki pod redakcja A. Bodnara.* — Warszawa, 1988. — S. 185–187.

стем”. Имея в виду структурный характер институционального объекта, следует учитывать отношения социального субъекта не только к институциональному объекту, как целому, но и отдельным его составным и элементам. Анализируя идеальный аспект отношений социального субъекта к институциональному объекту и рассматривая эти отношения под разными углами и в разном масштабе, исследователь “получает в конечном итоге возможность выявить распространенные в обществе “фигуры” политического сознания, составляющие интегральную часть политической культуры данного общества”. В этом же аспекте целесообразно исследовать различные виды политических ориентаций: когнитивных, аффективных, оценочных, культуру политического поведения¹.

Вторая группа — это отношения между институтами политической системы. Выступая в качестве объекта относительно социального субъекта, институты политической системы общества сами оказываются в роли субъекта, когда взаимодействуют друг с другом. Так происходит, например, с политическими партиями, между которыми с течением времени устанавливаются определенные правила и традиции. В этом же блоке можно рассматривать и отношения, складывающиеся между институтами данной политической системы и международным сообществом.

Третья группа — отношения институционального субъекта к социальному объекту. Они позволяют выявить традиционные способы воздействия различных партий и организаций на электорат, определить типичность ориентаций государства и его структур на те или иные характерные социально-политические ситуации.

Рассматривая субъектно-объектные отношения целесообразно обращать внимание на характер и направленность политических интересов. Известно, что у людей с различными интересами политическое поведение может значительно отличаться. В то же время объективный политический интерес не всегда выражается индивидом адекватным образом, поскольку он преломляется через различные формы социальных, этнических и иных отношений, потоков информации. Изучение политической культуры помогает понять характер мотивов и целей участия людей в политике, их политических установок, определяемых объективными и субъективными интересами,

¹ Баталов Э. Я. Политическая культура: понятие и феномен // Политика: проблемы теории и практики. — М., 1990. — Вып. 7. — Ч. 2. — С. 127.

преломляющимися через систему ценностей и социокультурных традиций, норм политических взаимоотношений, политических знаний и воплощающихся в определенных типах и образцах политической деятельности и поведения. В этом смысле политическая культура проявляется в агрегатной форме психологических и субъективных измерений политики.

В политической культуре следует различать рациональный и эмоционально-волевой уровни. Первый уровень складывается на основе коренных социально-экономических и политических интересов, социального статуса различных категорий населения, а также формируемых на базе этих интересов соответствующих ориентаций, установок и пр.; второй — на основе рассудочных и иррациональных элементов и феноменов, которые определяются, прежде всего, социокультурными и социопсихологическими факторами.

Политическая культура является составной общественно-исторического опыта, в состав которого входят традиции, национальное наследие, геополитический фактор, исторически сформированная социальная и этническая структура, вероисповедание и т. д. Все они выступают доминантами, некими основаниями. Известно, что, в конечном итоге, люди выступают творцами своей политической истории, однако они не творят ее произвольно, а только в таких условиях, в каких непосредственно находятся, какие им достались и наследованы. Традиции предшествовавших поколений довлеют над мыслями и деятельностью живущих. “Даже там, где люди обольщаются факторами революционных преобразований, где происходят существенные институциональные изменения, — подчеркивал украинский политолог *Б. В. Шиндеров*, — возникший новый уклад обусловлен укладом предшествующим и продолжают также существовать исторические традиции общества. Ценности и примеры прогрессирования, складывающиеся в политической культуре общества в изменяющихся условиях, могут стать выражением нового содержания”¹.

Для анализа политической культуры рационально использовать понятие национального характера. Несмотря на императивно-публицистическую нагрузку, несколько затрудняющую его ней-

¹ Шиндеров Б. В., Байрак И.Р., Сапрыкин А. Г., Яремченко Б. П. Основы политологии. — К., 1992. — С. 159.

тральное применение, данное понятие помогает синтетично охватить три исследовательские сферы: историко-культурную традицию, общественно-политическую практику и индивидуальный образ мышления. В известном смысле национальный характер можно трактовать как наиболее распространенный среди этого народа тип личности или, в более динамичном понимании, наиболее распространенный тип поведения. Через свободную аналогию с характером индивида национальный характер можно рассматривать как комплекс типичных образцов поведения, складывающийся на основе импульсов и традиций, регулирующих поведение нации на протяжении длительного срока. Как верно отметил *Н. А. Бердяев*, “в каждой народной душе есть свои сильные и свои слабые стороны, свои качества и свои недостатки”. Поэтому изучение национального характера и традиций, несомненно, существенная предпосылка для понимания политической культуры любого народа¹.

Политическая культура каждого конкретного общества может быть типологически идентифицирована. Достаточно интересна в данном отношении классификация, предложенная Г. Алмондом и С. Вербой, которые на основе сравнительного анализа “пяти демократий”: США, Великобритании, Италии, Германии и Мексики — выделили три основных типа политической культуры: “провинциалистскую”, “подданническую” и “партиципаторную”.

Первый тип характерен для экономически отсталых обществ — африканских племен, местных автономных общин и других, где обычно не существует специализированных политических ролей, политические ориентации не отделены от религиозных или экономических, отношение к правительству мало определяется какими-либо нормами, политическое знание практически отсутствует, массы населения неграмотны. В обществе, где преобладает “подданническая политическая культура”, люди, зная о существовании специализированных политических институтов и испытывая к ним определенные чувства, могут оценивать их и ориентироваться по отношению к ним, однако это носит в целом весьма пассивный характер. В условиях “партиципаторной политической культуры”, или “культуры участия” члены общества внутренне сориентированы на существующую политическую систему и на все ее основные структуры, то есть как на

¹ *Бердяев Н. А.* Судьба России. — М., 1990. — С. 147.

“вход”, так и на “выход” системы, на осознанное и активное участие в политической жизни¹.

Альтернативную типологию предложил польский социолог *Е. Вятр*, взяв за основу связь политических культур с политическими системами и лежащими в их основе общественно-политическими формациями. Он выделил три основные разновидности: “традиционную”, “буржуазно-демократическую” и “политическую культуру социалистической демократии”, которые дополняются второстепенными: “политической культурой сословной демократии”, “автократической” и “реликтовой автократической”.

По мнению *Е. Вятра*, авторитарная политическая культура признает в качестве идеала сильную власть, включающую развитые демократические права и свободы граждан, однако не ориентирует людей на активное участие в политической жизни, нацеливая их на послушное поведение. Тоталитарная политическая культура “объединяет культ лидера, сильной власти с активным привлечением граждан к участию в политической жизни в соответствии с принципами, установленными лидером”. В этих условиях внешняя политическая активность граждан не означает демократической свободы выражения своих мнений, плюралистской выработки политических ориентаций².

Типология *Е. Вятра* существенно дополняет концепцию американских исследователей. Однако и она не свободна от проблематичных положений. Так, пока еще преждевременно говорить о “политической культуре социалистической демократии”. Применительно к недавнему прошлому СССР и стран Восточной Европы все-таки целесообразнее употреблять термин “политическая культура обществ государственного (или командно-административного) социализма”³.

Следует отметить существование многих типов, а также региональных и национальных вариаций политической культуры. По-видимому, нельзя говорить о какой-либо универсальной ее модели, одинаково применимой, например, для Западной Европы, Ближнего Востока и Азиатско-Тихоокеанского региона. Но в то же время не вызывает сомнения, что все достижения существующих политических культур и их теоретическое осмысление доступны для любого обще-

¹ Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Полис (Полит. исслед.). — 1992. — № 4. — С. 122–134.

² Вятр Е. Социология политических отношений. — М., 1979. — С. 289.

³ Duverger M. The Idea of Politics. — London, 1978. — P. 12–13.

ства. В приведенной ниже таблице предлагается рабочая модель для условного разграничения политической культуры Востока и Запада на основе цивилизационно-формационного подхода.

| Запад | Восток |
|--|---|
| 1. Преимущественно “партиципаторная” модель политического участия | 1. Преимущественно “подданническая” политическая культура |
| 2. Основной элемент политики — индивид | 2. Наиболее существенным элементом политики является общность (клановая, этническая, профессиональная, семейная и т. д.) |
| 3. Устойчивые традиции политической демократии | 3. Устойчивые традиции авторитарного правления |
| 4. Индивид уже “пресыщен” политикой | 4. Индивид не приобщен к политике |
| 5. Западные религии формируют открытый тип участия в политике, ориентированный на изменения и легко усваивающий новые элементы | 5. Восточные религии формируют “осторожное” отношение к политике, нацеленное на воссоздание отношений и институтов по традиционному образцу; в особых условиях эта приверженность традициям становится фанатичной |
| 6. Преобладание модернизма в общей и политической культуре | 6. Устойчивость общей и политической культуры |
| 7. Преобладание общегосударственных интересов | 7. Первостепенная роль национально-этнического фактора |
| 8. Возрастание роли политических лидеров в силу распространения СМИ и снижения роли и значения политических объединений | 8. Возрастание роли политических лидеров в силу повышения роли партий и движений в политике |
| 9. Наличие многочисленного “среднего класса” и соответствующего его интересам политического менталитета | 9. Резкий “разрыв” между элитами и массами и соответствующий им политический менталитет |

Многие национальные политические культуры включают в себе более или менее автономные структурированные образования, обозначаемые субкультурами. Так, выделяются национально-этнические и религиозные политические субкультуры, характерные для районов компактного проживания “малых народов” и этносов в Индии, Китае, России, США и многих других странах. Кроме того, сегодня практически в любом обществе можно вычлениить социальные субкультуры рабочих, крестьян, “среднего класса” и т. д. Целесообразно также рас-

смагивать и различные социальнo-политические модели в рамках национальнoй культуры¹.

Нет сомнения в том, что исламская система сыграла важнейшую роль в процессе развития и становления общества, оставила славные страницы истории, которые принесли немалую пользу всему человечеству. Исламская система отличается положительными качествами и охватывает следующие системы:

- 1) политическую — это режим правления (Халифат), министерства, ведомства, секретариат, чиновники, предоставление каждой системе полномочий и их знакомство с должностными обязанностями и условиями работы;
- 2) управления — это государственные учреждения, органы внутренних дел, монетный двор, органы контроля над исполнением наказаний, счетная палата, армия, морской флот с разъяснением их полномочий, обязанностей и сферы деятельности;
- 3) финансовую — это мусульманская казна, которая удовлетворяет потребности исламского государства, требует развития источников доходов исламской казны для научных, религиозных и общественных проектов, средства, выделяемые для ликвидации невежества, болезней и бедности;
- 4) правовую — в ее обязанности входит восстановление справедливости среди населения исламского государства, на территории которого проживают и мусульмане, и представители других религиозных конфессий, руководствуясь словами Всевышнего Аллаха: "... Аллах велит вам... и судить по справедливости, когда вы судите среди людей" (Св. Коран). Эти системы, построенные на истинных исламских учениях и содержащие много благ для всего человечества, имеют характерные особенности и отличаются уникальными качествами:

1. Священный Коран и Пречистая Сунна Пророка (мир ему и благословение Аллаха) — первые и бессмертные источники, из которых происходят все исламские системы и их составные части. В Священном Коране имеется ясный, четкий призыв к использованию всех природно-энергетических ресурсов, к применению человеком дарованных ему Всевышним Аллахом способностей трудиться. Сунна Пророка и практика праведных халифов придали этим системам действительную силу.

¹ *Nauka o polliike*: Podrecznik akademicki pod redakcja A.Bodnara. — Warszawa, 1988. — S. 188.

2. Исламские системы являются совершенными, гуманными, универсальными как для всего общества, так и для каждого его члена в отдельности, способствуют снисканию милости Аллаха и обретению счастья и процветания.

3. Исламские системы укрепляют семейные узы, создают дружественные отношения между народами и членами исламского общества, устанавливая тесную связь с Аллахом. Все люди — рабы Аллаха, и они равны между собой перед ликом Всевышнего. Согласно закону Аллаха, нет превосходства одного человека над другим, кроме как в богообязанности и благих деяниях.

4. С прогрессом исламского общества развивались такие системы, которые со временем трансформировались. Поскольку ислам порицает праздность и регресс, мусульмане заложили основы цивилизации в образе жизни, идеологии и трудовой деятельности. Они приносят благо человечеству и в наши дни.

5. Гибкие, универсальные и гуманные системы ислама, построенные на принципах равенства между людьми и уделяющие особое внимание наукам и знаниям, способствовали распространению этой религии в различных уголках мира. Многие европейские страны попали под влияние ислама в результате успешных походов и завоеваний мусульман. Когда Запад оккупировал исламские страны, резко снизились темпы экономики, начались гонения и репрессии на мусульманских ученых. Запад установил свою власть и господство буквально во всех областях, ибо его занимала лишь одна мысль и цель: покорение всех народов, поглощение их богатств и распространение искаженных ценностей и понятий среди населения, распространение слухов о бессилии исламских систем. Эта ложь распространялась западными колонизаторами на территории оккупированных исламских стран, тогда как исламские системы уникальны и отвечают требованиям современной эпохи. Ислам приводит все в надлежащий порядок, ибо он лишен недостатков. Различные недостатки стали проявляться тогда, когда мусульмане перестали правильно и четко следовать исламским принципам, в то время как история исламского господства убедительно доказывает, что именно правильное следование этим принципам способствовало распространению ислама, осуществлению принципов добра, праведности и стабильности во всем мире¹.

¹ *Малявин В. В.* Гибель древней империи. — М., 1983.

Необходимо обратить внимание на то, что в исламском мире, по милости Аллаха, беды и невзгоды оказали благотворное влияние на возрождение истинной религии и руководство ею, ибо ислам — религия величия и обустройства праведного государства.

В отличие от Европы с ее четкими классовыми критериями и стадийно-формационным делением развития история Востока характеризуется цивилизационной и формационной многоукладностью в форме переходности и межформационности, то есть сохранением социальных отношений и политических институтов прежних эпох. Среди них следует особо выделить институты деспотической власти и корпоративности.

В “Советской исторической энциклопедии” (СИЭ) деспотия определяется как форма древневосточного государства, где “вся полнота власти, не ограниченной законом, принадлежит одному властителю... и отличается произволом власти и бесправием населения”. Парадокс заключается в том, что становление деспотической власти происходит в борьбе не столько с народными массами (для них деспотия означает гарантию социально-политической стабильности, эксплуатацию “по правилам” и ограничение произвола “сильных домов”), сколько со знатью, аристократией и клерикальными кругами, отстаивающими свои узкосословные (групповые) интересы. Признаки и предпосылки установления деспотической власти:

1. Отсутствие экономических ограничений государственной власти, так как она сама является субъектом производственных отношений и осуществляет бюрократическое управление хозяйственным процессом или его результатами.

2. Отсутствие социальных ограничений государственной власти в обществе с предельно упрощенной социальной структурой, состоящих из:

- социально однородной массы управляемых;
- социально неоднородного и принципиально открытого класса управляющих (шэньши в Китае через систему государственных экзаменов, бывшие рабы и янычары могли стать чиновниками и правителями в Индии, Багдадском халифате, Османской империи).

Класс управляющих нестабилен: чиновная элита зависит от капризов деспота, не имея личных прав и наследственных привилегий. Перед деспотом все равны — а именно равны нулю. В Индии это отразилось даже на терминологии — всякий нижестоящий по

отношению к вышестоящему — гулям (раб). Политическая смерть чиновника обычно равносильна его физической смерти. Главный способ политического выживания — репильность членов правящего класса.

3. Отсутствие идеологических ограничений верховной власти, носящей теократический характер. Клерикальные круги могут конфликтовать с конкретным носителем деспотической власти по принципиальным вопросам, жизненно важным для религии и церкви, но не оспаривают сам принцип верховенства деспотической власти.

4. Отсутствие механизма корректировки ошибок в виде сдерживания и противовесов из-за репильности нижестоящего чиновничества (в какой-то степени их роль выполняют интриги, заговоры, восстания, мятежи и смерть самого деспота, выполняющая важную политическую функцию). Поэтому постепенное накопление ошибок в деле управления государством и обществом до критической массы ведет к неожиданным социально-политическим катаклизмам. В деспотической системе предсказуема только непредсказуемость.

5. Отсутствие реального механизма передачи власти, побуждающее наиболее дальновидных восточных деспотов не следовать известной формуле “После меня хоть потоп”, а во избежание развала созданных ими империй сознательно отправлять под топор собственных детей (указом турецкого султана Мехмета II от 1478 г. предписано: “Тот из моих сыновей, который вступит на престол, вправе убить своих братьев, чтобы был порядок на Земле”)¹.

Парадокс в том, что восточное общество, построенное на гуманно-этических принципах поддержки слабого при условии ограничения сильного (частного собственника), пожертвовавшее экономической эффективностью во имя сохранения социальной стабильности, могло обеспечить это только за счет поголовного бесправия всех слоев населения в деспотической системе. Европейское сознание, в принципе правильно понимающее сущность деспотической системы управления, в то же время несколько упрощенно понимает механизм функционирования системы и особенно роль самого деспота как неограниченно самовластной политической фигуры. На самом деле Верховный владыка в своих действиях должен был считаться с множеством ограничивающих его реальную власть факторов, например, право на

¹ Федоренко Н. Т. Избр. произв. — М., 1987. — Т. I—II.

деспотическую власть предполагало соблюдение носителем этой власти традиций государственного управления и сохранение сложившихся до него устоев жизни общества. Не соблюдавший эти условия властитель отторгался системой с такой же жестокостью, как и другие ее рабы — подданные, нарушившие правила функционирования системы. Кроме того, в соблюдении “правил” был кровно заинтересован бюрократический аппарат — от этого зависело не только политическое, но и физическое выживание его членов.

Владыка, управляющий по правилам, сложившимся и освященным задолго до него, также не был абсолютно самостоятельным и полновластным:

- кадровые перестановки по всей бюрократической вертикали он мог производить только в начале своего правления, а впоследствии только с подачи и при поддержке аппарата;
- властитель регулировал только верхи бюрократической структуры, а ее низы саморегулировались по сложившимся правилам. На практике властитель царствует, но “не может позволить” утруждать себя недостойными его высокой особы деталями и мелочами государственного управления. На деле деспотическая власть у системы, а сам властитель является носителем священновласти — он символ деспотическо-бюрократической системы. Разумеется, в этом качестве он может позволить себе капризы и развлечения типа битья министров бамбуковыми палками за нерадивое исполнение ими их обязанностей, что внешне выглядит доказательством его неограниченной власти;
- в различных звеньях государственно-бюрократической структуры всегда идет борьба по вертикали местных и по горизонтали групповых интересов. Если европейские монархи могли практически бесконечно балансировать между разнонаправленными интересами различных классов, сословий и групп, то восточный правитель, в конечном счете, обязан был принимать конкретные, и не всегда безопасные лично для него, решения. Между правителем, всегда стремившимся к усилению самовласти, и аппаратом, сторонником ограничения участия правителя в управлении рамках символического священновласти, всегда существовало скрытое противостояние. Стремясь освободиться от бюрократической опеки, опасной не только с политической точки зрения, правитель усиливает роль свое-

го придворного окружения, не связанного с аппаратом. В этом причина появления на политической арене специфической категории евнухов:

- выдвигались лично правителем;
- будучи приближенными к священной особе, были заинтересованы в ее благополучии и долгом царствовании, и враждебно относились к аппарату;
- не обременены семейными узами и мало связаны общепринятыми морально-этическими нормами. Им можно доверить интимную жизнь священной особы и ее безопасность в гареме (гарем — крупный общественный феномен Востока. Оказал стимулирующее влияние на развитие производства предметов роскоши. Один из центров политических интриг. Затраты на него порой превышали военные расходы — например, в Иране). Евнухов всегда можно заменить, поскольку желающих попасть “наверх” или отправить туда своих детей было достаточно.

При всех достоинствах евнухов в качестве приближенных у них все-таки есть недостаток — они люди, и хотят посредством усыновления детей обеспечить свое старческое будущее; воруют и интригуют, боятся неизбежной кары за это от своего властителя-благодетеля. Деспот мог принять смерть в гареме от рук верного евнуха, например, удушением его шелковой подушкой.

Аналогичную евнухам антиаппаратную роль в руках правителя играет и дворцовая гвардия, которую набирали из неимеющих корней в данном обществе рабов и иностранцев. Однако и здесь существовала опасность превращения правителя в “дворцового пленника” гвардейцев, янычар, гулямов. Однако смена правителя и даже династии означает всего лишь смену символа деспотической системы, основу которой составляет не личность правителя, а нормы взаимоотношений госаппарата с обществом. Высшая степень централизации, унификации, регламентации и контроля всех сфер (не только формы, но и содержания) жизни — все это ставило перед миллионами подданных восточных деспотий задание обеспечить самозащиту от всепроникающей роли государства. В условиях Востока такая самозащита могла быть успешной только при условии ее коллективно-группового характера. Поэтому атрибутом восточного общества является корпоративность — система вертикальных связей (и) замкнутых групп (кланы, касты, секты, землячества, общины, гильдии, тай-

ные общества), противопоставленных всесилию государственного деспотизма¹.

Задачей корпорации является борьба за выживание в продовольственно напряженном обществе, защита прав и привилегий ее членов, сохранение в общественной структуре гарантированной ниши для данной корпорации. Орудиями корпорации выступают групповая солидарность, с которой вынуждено считаться государство и чужаки из других корпораций; монопольное влияние в какой-либо сфере производства (касты в Индии).

Сила корпорации в том, что ее члены, поступаясь частью своих индивидуальных прав, делегируя их в распоряжение корпоративной верхушки в обмен на защиту с ее стороны, придают этой верхушке экономическое и политическое могущество. Поскольку корпорация является вертикальной структурой, она объединяет представителей различных имущественных слоев — слабые могут рассчитывать на определенную материальную поддержку более состоятельных, а последние — на массу физической поддержки снизу в обществе, где богатый всегда находится под подозрением государства и общества. Вертикальная корпоративная структура противоречит процессам становления классового самосознания. Корпоративность — это поведение человека, продиктованное преимущественно его принадлежностью к корпорации, независимо от того, совпадает ли оно с его классовыми интересами. Корпоративность сглаживает классовые антагонизмы и делает их второстепенными, так как на первом плане в корпоративном обществе стоит враждебность к “чужакам”, а не социально-имущественный критерий.

В корпоративном обществе индивид — сам по себе не является личностью, а всегда член определенного коллектива, от которого зависит его выживание, и не выходит за его пределы (это прерогатива корпоративной верхушки). Обязанности перед корпорацией подавляют индивидуальные наклонности (если они бесполезны ей): человек оценивается не по тому, какой он есть, а по тому, насколько он соответствует своему месту в коллективе корпорации.

Глава корпорации рассматривается ее членами как благодетель, выступающий в роли посредника между ними, с одной стороны, и чужаками и государством, с другой (на Востоке редкий контакт с чиновником обходился как минимум без “чаевых” или без наказания бес-

¹ Доронин Б. Г. Всемирная история и Восток. — М., 1989.

правного подданного). Поскольку главами корпораций могли стать, в основном, люди влиятельные (относительно богатые и образованные), то корпоративная верхушка, опираясь на групповую солидарность, имела реальные возможности воздействия на чиновничество нижнего и среднего звена. Это позволяло верхушке попутно решать и собственные проблемы материального и иного характера посредством сделок с коррумпированным чиновничеством. То есть, корпоративная солидарность обеспечивала рядовым членам минимальные гарантии безопасности, а корпоративной верхушке — политическое влияние и рост материального благосостояния. Гибель государства не подрывала корпоративную микроструктуру общества, которая сохранялась без выхода из докапиталистической формации. Деспотическому государству была выгодна корпоративная структура общества, благодаря которой государство могло иметь дело при сборе налогов на местах и при решении других вопросов не со всем населением, а с его представителями в лице глав корпораций, то есть с неформальным неофициальным местным и групповым самоуправлением. Такое удивительное сочетание “самоуправления” внизу и открытости правящего класса вверху при деспотической системе дало К. Марксу основания говорить о наличии на Востоке “демократически-деспотических” начал. У государства не было оснований опасаться силы корпораций, а именно:

- корпорации разъединяли, а не объединяли низы общества, добиваясь только своих узкокорпоративных целей;
- корпорации смягчали бесправие подданных и, следовательно, их недовольство;
- корпорации не столько противостояли деспотизму, сколько приспособлялись к нему. Они имели не наступательный против государства характер, а оборонительный (кроме тайных обществ, с которыми государство вело ожесточенную борьбу по принципиальным соображениям — они были вне сферы государственного контроля);
- главы корпораций, больше всех выигрывавшие от их существования, были заинтересованы в сохранении сильной государственной власти как гарантии их ниши в социально-политической и экономической структуре общества.

Государство имело рычаги воздействия на корпорации:

- при государственной монополии на природные ресурсы оно могло их фондировать по принципу “удобным дам, а неудоб-

ным не дам”, что отражалось на поведении корпораций и особенно ихней верхушки;

- при отсутствии государственной монополии на ресурсы и производство той или иной продукции государство может регулировать их в ту или иную сторону, то есть с корпорациями можно было вести государственный диалог средствами административно-командной системы;
- при отсутствии должной уступчивости руководства корпораций государство могло производить “отстрел” неугодной корпоративной верхушки, заменить которую всегда было много желающих из числа рядовых корпорантов¹.

Таким образом, если в Европе права и свободы обеспечивались институтом частной собственности, то на Востоке бесправие только смягчалось корпоративностью. Корпорации — антипод гражданских институтов Европы (гражданские институты открыты, индивидуальны, конкурсны, подконтрольны обществу — корпорации же являются закрытыми коллективными структурами, позволявшими человеку не подняться с колен бесправиями, а только приспособиться к нему). Если буржуазная идеология сочетает интересы личности и общества (рынок и право), то корпоративная — сочетает интересы группы и государства в отсутствие гражданского общества как такового (без рынка и без права).

Каждый народ по-своему смотрит на мир, имеет свое понимание вещей, так как различные условия бытия предопределяют различие образов мышления, которые, в свою очередь, оказывают обратное воздействие на бытие. Не только социально-политические и экономические, но и духовно-культурные факторы влияют на динамику и доминанту общественного развития. Анализ соотношения и роли этих факторов в средневековую эпоху затруднен тем, что базис и надстройка в докапиталистическом обществе не имеют четкого разграничения. Однако сопоставление результатов развития Востока и Запада показывает, что у них противоположность способов производства сопровождается и дополняется противоположностью мировоззренческих моделей, основанных на различных системах духовно-культурных ценностей: на Западе — общечеловеческие ценности на базе приоритета прав отдельной личности и ее суверени-

¹ Стужина Э. П. Китайский город XI–XIII вв. Экономическая и социальная жизнь. — М., 1979.

тета; на Востоке — общенациональные цивилизационные ценности на базе приоритета национально-государственных, общественных, корпоративных интересов перед правами индивида (Востоку вообще чуждо понятие прав человека). Превращению Запада и Востока в мировоззренческих антиподов, помимо природных и социально-экономических факторов (и параллельно их воздействию на развитие общества), прежде всего способствовали религиозные системы как основа миропонимания в древних и средневековых обществах. Средние века стали эпохой утверждения на Востоке в качестве господствующих новых религий и учений (конфуцианство, индуизм, ислам). Внешне жизнь и история азиатских обществ средневековья пропитаны и пронизаны религиозно-церковным влиянием.

На Востоке религиозная и светская власть сосуществовали по принципу взаимодополняемости:

- религия легитимизировала светскую власть;
- светская власть подавляла ереси, секты и другие отступления от установившихся норм, подрывающие социальную стабильность и церковно-религиозный официальный авторитет.

Поэтому характерной чертой Азии стала теократия — соединение (формальное в Китае или неформальное на мусульманском Востоке) духовной и светской власти, позволявшая чиновничеству сохранять политическую, а духовенству — идеологическую монополию. В результате подданный восточного государства, власть которого овящена религией и церковью, с молоком матери воспитывался рабом существующего строя, не помышлявшим о его изменении (максимум о его совершенствовании и, следовательно, укреплении)¹.

Европейская дихотомия светской и духовной власти подрывала ощущение святости социального строя и позволяла ставить вопрос о его изменении — на Западе право власть имущего на власть всегда под вопросом. Ставить такой вопрос могла только свободная европейская личность, имеющая простор для сомнений, поиска истины и сознательного выбора в политико-идеологическом зазоре между двумя авторитетами — светской и духовной властью. В противоположность духовно раскрепощенному, стоящему “на двух ногах” европейцу, восточный подданный не должен был иметь сомнений относительно святости авторитета государства, поддерживаемого церковью, и являлся человеком “на одной ноге”. Не следует заблуждаться

¹ Бокщанин А. А. Китай и страны Южных морей. — М., 1968.

и в отношении кажущегося противоборства духовенства и государства в мусульманских странах. Поскольку ислам родился в предгосударственной среде, он никогда формально не признавал разделения религии и власти: светское управление должно осуществляться на основе Священного Закона, а интерпретация этого Закона — прерогатива духовенства. Поэтому светская власть в странах ислама (особенно шиитского толка) находится “под гнетом религии”, добивающейся слияния религии и политики, что сужает динамику общественного развития. Правовой мусульманин выступает свидетелем не борьбы двух властей, а их соревнования за право монопольной интерпретации все того же мусульманского вероучения в постоянно меняющихся условиях бытия (без выхода за пределы исламского мировоззрения). Поэтому он тоже стоит на одной “исламской” ноге. При этом исламизация сопровождается усилением роли государства, поскольку кроме своих традиционных функций оно вынуждено обеспечивать соблюдение подданными предписаний пророка и законов шариата¹.

Упомянутые предписания и законы превращаются в оковы социально-экономического развития мусульманских стран, препятствуют выходу их за пределы докапиталистической стадии. Поскольку ислам является коллективистским вероисповеданием, правовой не может обойти его каноны, не порывая при этом с религией и обществом. Он вынужден подчиняться социально-экономической политике мусульманского государства, принципиально враждебного частной собственности (кроме собственности, созданной личным трудом и законного наследства), и не дающего ей четких правовых гарантий (поскольку статус частной собственности — дискуссионная, религиозная проблема).

Особенностью индуизма является его равнодушие к политической системе и консервация им корпоративно-кастового социального строя. Индуизм осыпал от имени Богов кастовую систему, которая низвела подавляющее большинство верующих на самую низшую ступень социальной лестницы и лишила их перспективы и права перейти “в этой жизни” в более высокую касту. Профессионально-экономическая монополия каст блокировала социально-экономический и технический прогресс, препятствовала развитию общественных связей по горизонтали и способствовала неуклонному накоплению в обществе кастовых предрассудков.

¹ Мартынов А. С. Всемирная история и Восток. — М., 1989.

Поучительным примером противоположного влияния религиозно-этических воззрений на развитие общества является сопоставление основных постулатов конфуцианства и христианства в его протестантском варианте:

- конфуцианство способствует рациональному приспособлению к жизни, а христианство — ее рациональной реорганизации, что стимулировало развитие естественных наук и формальной логики. Протестантство считает богоугодным делом не уход в духовное, а добросовестное выполнение мирских обязанностей: труд как долг, призвание и божественное предопределение — все это способствовало становлению в Европе эффективной капиталистической системы;
- христианин всегда проявляет интерес к отвлеченным проблемам, для него истина важна независимо от ее пользы и он может пойти за нее на костер (например, вертится ли Земля и какой она формы?). Как правило, потом выясняется, что некогда отвлеченная истина имела огромное практическое значение. Конфуцианец же, наоборот, связывает истину с пользой и не интересуется отвлеченными проблемами, впоследствии проходившими в Китае под грифом “западные науки”. В конфуцианстве абстрактное мышление как метод познания вообще отсутствует, у них нет философских систем типа гегелевской — китайская мысль предельно практична и обыденна. У конфуцианца нет такой идеи, за которую он может идти на костер, кроме долга и “сохранения лица”: у них нет инквизиции, но нет и Бруно, Галилея, Коперника;
- верующий христианин, учитывая неопределенность путей “спасения души”, спасается как может самостоятельно и сам отвечает перед собой и Богом за сделанный им выбор. Конфуцианец же, изначально находящийся в плену окостеневшей этики и ритуала, прекрасно знает, что его спасение в следовании древним канонам и прецедентам;
- христианство полагает, что в прошлом нет ничего хорошего, и устремляет своих адептов в будущее: ниву господню надо воздвигать своими руками и по собственному разумению, соответственно складывающимся обстоятельствам, которые постоянно меняются. Поэтому христианское общество футуристично, динамично, экстравертивно. Для конфуцианца будущее, в лучшем случае, — повторение прошлого, а в худшем — откло-

нение от него. Поэтому от будущего не следует ждать ничего хорошего, то есть не нужны и радикальные преобразования.

Таким образом, сопоставительный анализ христианства как религиозно-психологической предпосылки трансформации традиционного европейского общества в современное буржуазное, и восточных религий приводит к выводу, что важнейшие элементы всех восточных религий препятствовали разложению и трансформации традиционного восточного общества в аналогичном Европе направлении.

Христианско-протестантская этика, наложившись на античное наследие, способствовала формированию свободной самостоятельной личности (землепроходцы, мореплаватели, исследователи, изобретатели). Такая личность смогла эффективно воспользоваться свободой горизонтальных общественных связей, существовавших в западноевропейской цивилизации благодаря ее раздробленности государственных границами и дихотомии светской и духовной власти¹.

На Востоке крупные деспотические государства — цивилизации и корпоративная структура воспрепятствовали развитию горизонтальных общественных связей, а консервативные религиозные системы сформировали стандартного азиатского подданного, идущего по жизни “с головой, повернутой назад”, опутанного государственными законами, религиозными предписаниями, корпоративной моралью.

Увлечение схоластическими рассуждениями и отвлеченными проблемами способствовало развитию догматической логики, что стало толчком к развитию математики, — в чем Восток значительно опережал Запад. Однако обуржуазивавшаяся Европа опередила Восток, соединив догматическую логику с экспериментом и получив логику науки, основанную на опыте, мере, числе и знании дела. Как отмечал *Ф. Бэкон*, только опытная наука “позволяет познать истинную сущность природы и созданий человека”. В основу нового европейского мировоззрения легли достижения классической механики (через точные приборы, механизмы, машины, оружие). Благодаря НТП в Европе, по мнению *Николая Кузанского*, “рассудок явно поднимался над воображением”.

Неполнота восточного ренессанса в сравнении с европейским не означает остановки культурного прогресса и отсутствия существен-

¹ *Переломов Л. С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. — М., 1981.

ных сдвигов в культурной сфере в средневековую эпоху. Среди них можно отметить:

- взлет и упадок некоторых универсальных языков (санскрит, пали, фарси, арабский, вэньян);
- становление новых национальных языков и литератур (персидский, байхуа);
- взлет японской культуры под влиянием китайской культуры (китайское — часть японского, но глубже его; японское — шире китайского);
- становление исламской культуры;
- расцвет культуры Индии в результате взаимодействия исламской и традиционной индийской культуры;
- становление и развитие синкретических культур (утверждение Р. Киплинга: “Востоку и Западу никогда не сойтись” все же нельзя считать правильным, поскольку в древности — эллинистическая, в средневековье — византийская, арабо-андалузская и российско-православная культуры были основаны и внесли свой вклад в историю мировой культуры благодаря соединению восточной и западной компонент)¹.

Мусульманский мир в качестве самостоятельной подсистемы современных международных отношений располагает множеством организационных структур как на правительственном, так и на неправительственном уровнях. В качестве центрального звена социально-экономического и политического сотрудничества мусульманских народов выступает межправительственная Организация исламской конференции — ОИК. Трудно найти область жизни и деятельности человека, которую не охватывало бы сотрудничество мусульманских государств. Здесь вопросы религии и политики, экономической и культурной жизни, вопросы обороны и военной технологии, образования и молодежные проблемы, спорт и даже туризм и отдых. Конечно, не все стороны этого сотрудничества получили одинаковое развитие, имеется много нерешенных проблем, да и уровень сотрудничества между отдельными странами и регионами неодинаковый. И все же главным и определяющим фактором является стремление мусульманских государств углублять и расширять это сотрудничество.

¹ Поршинева Е. Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая // Пробл. идеологии. — М., 1991.

Кроме социально-экономических вопросов, существенное место в деятельности целого ряда международных исламских организаций занимают проблемы укрепления идеологических основ мусульманского движения. Лидирующая роль в решении этих вопросов принадлежит Лиге исламского мира. Если ОИК несет ответственность за международные политические и экономические вопросы сотрудничества, то Лига отвечает за идеологическое обеспечение исламского движения. Будучи неправительственной организацией, Лига исламского мира в своей деятельности меньше, чем ОИК, связана различными политическими ограничителями, которых вынуждена придерживаться межправительственная организация. Лига объединяет в своих рядах видных и авторитетных ученых и богословов, крупных политических деятелей, а также лидеров различных мусульманских партий и организаций. В уставе Лиги подчеркивается, что она «не упустит ни одной возможности в деле объединения мусульман мира, для чего готова использовать все имеющиеся в ее распоряжении моральные, культурные и материальные средства». По сути дела, ОИК и Лига в своей деятельности дополняют друг друга, добиваясь решения общей задачи по укреплению единства мусульманских стран.

Говоря о стремлениях сторонников ислама усилить интеграционный потенциал в мусульманском мире, следует отметить одно важное принципиальное обстоятельство. Дело в том, что как отдельно взятые мусульманские страны, так и весь мир ислама пытаются соединить в себе два трудно совмещаемых явления. С одной стороны, постоянно растет желание приспособить технические достижения современной цивилизации с целью повышения жизненного благосостояния и укрепления национальной мощи, а с другой — постоянно дает о себе знать острое желание сохранить почти в неприкосновенности традиционный уклад жизни и сложившуюся в течение веков систему мировоззренческих ценностей. На существующей социально-психологической и философской основе достигнуть гармонии, вероятно, будет непросто, если вообще такое возможно.

Политизацию ислама, бурно протекающую в наши дни в странах Востока, можно рассматривать как часть большого, сложного процесса, при помощи которого мусульманские общины пытаются приспособиться к современному миру, найти в нем свое соответствующее место. На международной арене для многих мусульманских государств нередко именно религия, а не нация или страна, служит базой идентификации и независимости. Идеи национализма станут

ся все популярнее, но этот национализм в наши дни более религиозен, чем в 60-е и даже 70-е годы прошлого столетия. Стремление к объединению всех мусульман воспринимается ныне большинством политиков в мусульманских странах не как путь создания единой общины, а как объединение суверенных, равноправных исламских государств. В отличие от периода 40–60-х годов XX в. на сегодняшний день мало кто из серьезных политиков планирует создать единое мусульманское государство. Большинство политиков и даже религиозных лидеров отдают себе отчет в том, что современный мусульманский мир полицентричен. Часть исламских лидеров считают социальный и моральный упадок, переживаемый ныне мусульманскими народами, результатом отклонения от прямого пути ислама. Общей темой для них стало стремление очистить ислам и вернуться к первоосновам — Корану и практике правления первых лет существования арабского Халифата. Это движение состоит из верующих, которые свято преданы делу установления исламской формы правления при помощи молитвы, учебы и, если необходимо, путем ведения “священной” войны.

Другая часть исламских лидеров проповедует исламский модернизм. Начавшиеся в конце XIX в. исламские реформистские движения ставили целью соединить исламское наследие с современностью, чтобы возродить чувство гордости, самобытности, придать новую силу ослабленным после колониального правления мусульманским обществам. Исламский модернизм вдохновил движение за образовательные и социальные реформы, за национальную независимость. Но во многом он остался привлекательным лишь для представителей интеллектуальной элиты, его влияние было и остается довольно ограниченным. Рядовые мусульмане оставались в стороне в ожидании концепции и программы, которые помогут им справиться с растущим несоответствием между их религиозными воззрениями и реальной действительностью.

Именно эта потребность привела к возникновению исламских организаций типа “Братья-мусульмане” в Египте и “Джамаати ислами” (исламское сообщество) в Пакистане. Их влияние, как прототипов многочисленных современных радикальных группировок, едва ли может быть переоценено. Они породили два очень важных императива: первое — ислам в состоянии воздействовать на политику мусульманской страны; второе — деятельность подобных организаций послужила примером для подражания. В 70–80-х годах XX в. возникло

множество дееспособных организаций, групп, течений, ставящих целью воплощение в жизнь исламской модели государства и права как при помощи оружия, так и путем осуществления социальных программ и политических действий.

Радикальные группы и организации обращаются к представителям неимущих или малоимущих слоев. Богатство, роскошь, западный образ жизни и процветающая коррупция соседствуют с проживанием в нищете и массовой безработицей. Западные нормы поведения не просто вступают в непримиримое противоречие с традиционными исламскими ценностями, но в значительной мере создают социально-психологический фундамент исламского возрождения. Исламские радикалы отвергают не только политический, экономический и социальный статус-кво, но и официально существующий религиозный истеблишмент. В большинстве суннитских стран священнослужители рассматриваются ими как нанятые на службу правительством чиновники.

В частности, радикальные египетские исламские деятели утверждали в свое время, что, поскольку законность мусульманских правительств базируется на исламском праве, то такие правительства, как, например, Анвара Садата, которые не следовали, по их мнению, мусульманским традициям, не являются законными и подлежат свержению. Поэтому вполне законно они становятся объектом «священной войны» и подлежат уничтожению. Мусульмане обязаны свергать подобные немусульманские правительства и бороться против тех мусульман, которые не разделяют мнение радикалов. Таких мусульман воинственно настроенные деятели считают самыми опасными врагами истинно верующих. «Джихад» против них становится необходимым как по религиозным, так и политическим соображениям.

Политическая активность экстремистских группировок стала особенно заметной с середины 80-х годов прошлого столетия. Мощное влияние на них оказывала политика хомейнистского Ирана. Тем не менее, эти группировки остаются не столь многочисленными, как это может показаться с первого взгляда, хотя численность их растет. Временами им удается достигать определенной эффективности в воздействии на политическую ситуацию, провоцировании беспорядков, проведении террористических акций, однако они не добились заметных успехов в мобилизации масс. В этой связи вполне можно согласиться с мнением известного американского специалиста по исламу *Дж. Эспозито*, который считает, что для подавляющего большинства

мусульман возрождение ислама заключается в общем процессе укрепления культурной самобытности, более строго соблюдения религиозных формальностей, укрепления семейных устоев, морали. Установление исламских форм правления рассматривается ими как необходимое условие личной и социальной трансформации.

Несмотря на столь существенные различия между взглядами радикалов и основной массой мусульман, в большинстве своем они стремятся, правда в разной мере, укрепить позиции мусульманского мира на международной арене в противоборстве с Западом. Экономически западная система отвергается, как неспособная ликвидировать в мусульманских странах широко распространенную нищету и установить более справедливое распределение материальных благ. Идеологически капитализм осуждается за свой фетиш вещей, за вульгарный материализм, который слеп к проблемам социальной справедливости. Было время, когда социализм отвергался за свою “безбожную альтернативу”, которая нацеливалась в самое сердце религии.

Так, бывший лидер “Братьев-мусульман”, С. Кутб подчеркивал, что решение общечеловеческих проблем для мусульманских народов возможно лишь при помощи ислама, поскольку ни марксизм, ни капитализм не в состоянии этого сделать. Известный идеолог исламского возрождения писал, что экономические трудности в капиталистическом мире, постоянные усилия, предпринимавшиеся СССР с целью решения продовольственной проблемы, демонстрировали степень кризиса, до которой каждая из систем докатилась на путях материализма. “Никто не может помочь, но все замечают, насколько стесненными чувствуют себя люди, живущие в этих системах. Они стеснены системой ценностей”. По его мнению, все эти неудачи отражали духовное поражение марксизма и капитализма. С. Кутб считал, что в этих условиях лишь ислам способен разрешить многие проблемы мусульман, поскольку он в состоянии объединить духовное и материальное.

Неверие в социализм и капитализм как системы, способные помочь мусульманским народам разрешить стоящие перед ними проблемы, характерно ныне для многих религиозных и политических деятелей в мире ислама. Более того, они использовали любую возможность, чтобы дискредитировать социализм и капитализм в глазах мусульман.

Российский исследователь *В. В. Наушкин* на основе фактического материала убедительно показал, что “вопреки тому, что ислам часто

изображается изначально эгалитарным учением, в нем с самого начала была заложена идея неравенства между людьми. Коран признает рабство. В арабо-мусульманском государстве уже при Мухаммаде сложилась особая система социальной иерархии. Место в ней человека определялось религиозными и генеалогическими критериями”.

Подобное деление общества оказало свое воздействие на развитие мусульманской цивилизации и во многом предопределило причины того, почему зафиксированные в Коране идеи равенства не были не только реализованы на практике, но более того, негативно повлияли на воспитание политической активности масс, которые во многом привыкли уповать на указания своих лидеров и руководителей, иногда почти слепо доверяя им. Не удивительно поэтому, что, несмотря на видимость высокой активности, наблюдаемой в наши дни или в недалеком прошлом, массы не смогли достичь крупных политических результатов. Необходимыми условиями прогресса в этой области является существование развитой политической инфраструктуры и в целом такой политической культуры, где бы отсутствовали жесткие, ортодоксальные методы мышления.

В свою очередь, подобная ограниченность мышления значительно сужает возможности достижения подлинных социально-экономических и политических целей в интересах улучшения жизненных условий трудящихся масс. По мнению исламских специалистов, массовая политическая активность мусульман очень часто заканчивается уличными шествиями и митингами, нередко спровоцированными какими-либо демагогами или религиозными деятелями под влиянием иррациональных или сознательных действий мулл, чьи проповеди направлены против чего-то или кого-то недостаточно мусульманского, с их точки зрения.

Политическая активность такого рода часто бывает не просто безрезультатной, но и дает возможность различного рода авантюристам и экстремистам узурпировать власть. Факты современной мусульманской политической жизни подтверждают мнение многих ученых-исламоведов о том, что экстремистские диктаторские режимы в мусульманских странах не могли бы столь успешно и долго существовать, не опираясь на исламское политическое наследие в самом широком смысле этого слова.

Следует отметить, что восприятие верующим окружающей его политической действительности опирается не только на сформировавшиеся исторические стереотипы, но и мощнейший политический и

пропагандистский аппарат насаждает и утверждает нужные властям стереотипы. Верующий мусульманин практически каждый день подвергается идеологической и соответственно политической обработке в мечети, в беседах с местным муллой или имамом, через радио, телевидение, печать. Большая часть верующих, будучи в основном безграмотными или полуграмотными людьми, находятся в сложном положении не только потому, что нередко имеют строго очерченный круг источников информации, но и вследствие определенных психологических особенностей формирования мышления и способа восприятия происходящих вокруг событий. Как известно, система мышления грамотного человека, получающего информацию во многом посредством чтения, существенно отличается от того, который на слух воспринимает знания и информацию. У них отличается не только система восприятия, но и система мышления. Воспринимающий на слух больше, чем читающий, склонен к харизматическому способу мышления и адекватным ему формам и методам политической борьбы.

Харизматический способ мышления, как правило, приобретает наиболее широкий размах особенно в период кризисных ситуаций. Возникают различные возрожденческие движения, которые также отражают беспомощность общества в решении возникающих проблем. Исчерпав возможности какого бы то ни было улучшения социальных условий, общество заходит в тупик, при этом появляется надежда на некое трансцендентальное вмешательство. Экономические депрессии, социально-политическое напряжение общества создает такое состояние, когда широкие массы свои надежды на избавление, на выход из тупиковой ситуации связывают с приходом лидера-спасителя. Эти лидеры должны обладать огромной жизненной энергией, высоким интеллектуальным уровнем, способностью порождать в умах масс новые и консервировать старые мифы, символы и ценности, тем более что система их мышления в эти кризисные моменты наиболее предрасположена к восприятию таких лидеров.

Кризис ведет к возникновению харизмы, которая, в свою очередь, должна приводить к стабильности и порядку. Харизматический лидер это не просто лидер, которому поклоняются. Он должен демонстрировать такие качества, которые способствуют объединению широких масс в единое движение за переустройство общества. По мнению американских специалистов *Реджаи* и *Филлипса*, “говорить о харизматическом лидере значит говорить о харизматических движениях, так как эти два феномена неразделимы”. Харизматическое движе-

ние способствует укреплению традиционных институтов. В тех странах, где влияние религии сохраняется, наиболее последовательным духовным выражением традиционности выступает сама религия. Как отмечал *Б. С. Ерасов*, религии в странах Востока “представляют собой наиболее общее, универсалистское выражение межличных отношений, выведенных на обожествленный сверхобъект как конечную санкцию нормативных порядков”. Харизматический образ мышления не является делом исключительно религиозного сознания. Однако в условиях господства религии он в состоянии принимать долговременные и всеобъемлющие формы и тем самым консервировать идеалистический стиль восприятия мира и происходящих в нем процессов.

Из сказанного следует, что эти специфические особенности ислама полностью ответственны за все то влияние, которое оказывает религия на социально-политическое развитие мусульманских стран. Как уже отмечалось, здесь действует огромный комплекс исторических, социально-экономических, политических, идеологических, международных и этнопсихологических факторов. Здесь же освещаются лишь некоторые специфические особенности ислама, причем в самой общей форме, так как в действительности их больше и они, в свою очередь, по-своему воздействуют как на конкретный исторический отрезок времени, так и на различные классы, группы, слои населения, а также течения и направления приверженцев ислама. В политической практике мусульманских государств особенности ислама могут проявляться не самостоятельно, а лишь в тесной связи с социально-экономическими и политическими аспектами развития этих стран. Тем не менее, без рассмотрения этих специфических сторон ислама, несомненно, трудно осмыслить все то огромное влияние, которое оказывает религия на внутреннюю и внешнюю политику мусульманских государств. Большинство специалистов придерживаются точки зрения, что из всех восточных религий ислам является наиболее “заземленной”, и в местах его традиционного распространения связь религии и политики всегда наиболее отчетливо выступала как в сфере социальных отношений, так и идеологии, в государственной структуре и общественной практике.

Рассматривая вопросы взаимодействия религии и политики в мусульманских странах, ислам, вероятно, следует воспринимать как целостную систему социокультурного развития народов этих государств. При этом становятся более объяснимыми небезуспешные

стремления исламистов совершенствовать механизм своего участия в социально-экономической, идеологической и политической жизни стран зарубежного Востока. Они стараются не допускать застоя, поскольку в противном случае может произойти деформация всей системы¹.

Политическая свобода гарантирует каждому человеку право на ту или иную управленческую должность в соответствии с его способностями и право на свободное выражение своего мнения относительно происходящего в стране и в мире. По сути, должности и посты — это средства для служения обществу, которые должны быть объектами тщательного контроля народа.

Глава государства и высокопоставленные чиновники не имеют права навязывать народу свои желания и убеждения, поскольку на них возлагаются определенные обязательства. Они имеют право занимать ту или иную должность и выполнять свои обязанности до тех пор, пока наделены полномочиями, а после истечения срока их должны сменить другие.

Государственное или иное управление не является исключительным правом отдельно взятой семьи или клана. Убеждение некоторых правителей и королей, что управление народом и делами государства — их божественное право, есть откровенная ересь, не имеющая под собой никаких оснований. Пророчество — только от Аллаха, управление мирскими и религиозными делами на основе законов Аллаха поручено самим мусульманам путем избрания из своей среды наиболее достойного и способного. Стремление к руководству — естественное желание, в котором нет ничего плохого, если стремящийся к управлению обладает необходимыми способностями и готов к служению народу. Те, кто добивается высокого поста лишь на основании своего знатного происхождения, как правило, стремятся только к личным выгодам, мало думая о миссии служения народу.

Халиф — человек, избираемый свободным волеизъявлением народа и несущий огромную ответственность. От него требуются великое благочестие и обширные знания. Нельзя допустить, чтобы люди, занимающие высокие должности, были ненасытными и жаждали абсолютного господства. В книге *М. Аль-Газали* «Нравственность му-

¹ Сычев В. Ф. Индонезия и мусульманский мир в международных отношениях XX века. Политологический анализ основных тенденций: Дис. на соиск. учен. степ. — М., 2005.

сульманина” говорится: “Высокая ответственность предполагает совершение дела подобающим образом. Руководящие посты нужно предлагать только тем, кто действительно заслуживает их, тем, чьи знания и талант соответствует назначению. Управлять и ведать общественными делами — огромная ответственность со всех точек зрения. Руководитель должен обладать талантом и работоспособностью. Человек может обладать хорошим поведением, благочестием, сильной верой, но не иметь необходимых лидерских качеств.

Ислам учит, что, занимая государственную должность, человек должен обладать определенными качествами. Тиранов и деспотов отличает то, что они назначают на высокие посты своих прихвостней, используют их с целью получения выгод для своей семьи, забывая и игнорируя при этом интересы общества. Ислам полностью отвергает подобные методы управления. Правитель или судья, приступающий к выполнению обязанностей, не является абсолютно свободным в поступках. Его действия под контролем народа, желающего быть уверенным в защите своих интересов.

Если правитель при решении мирских дел сталкивается с вопросами, не освещенными в шариате, он не должен принимать их единолично. Необходимо созвать совет, состоящий из знающих и сведущих людей, чтобы ознакомиться с их мнением, пусть и ошибочным. Но ни в коем случае правитель не должен исходить из того, что кажется правильным лишь ему.

В случае, если правитель поступит несправедливо и отступит от общепринятых правил, народ имеет право подвергнуть его критике, исправить и указать на несправедливость, потому что природа мусульманской общины заключается в неприятии дурных поступков и отказе от них.

В действительности благоденствие и отказ от дурных поступков являются главными особенностями исламской уммы, сущностью ислама. Благодаря им она стала наилучшей общиной, ей обещано вечное существование на земле и лидерство в мире.

Критическое отношение к ошибкам правителя — не только разрешенное дело, как это следует из понятия “политическая свобода”, но и, согласно учению ислама, право Аллаха относительно нового правителя. Замалчивать критику значит пренебрегать Аллахом. Поэтому компетентные люди должны бороться с искажениями, допущенными правителями, до тех пор, пока положение не исправится. Любое движение в этом направлении есть джихад.

Способность к размышлению присуща уму так же, как глазам присуща способность видеть. Человек не должен жить, не используя свои умственные способности, это равнозначно тому, что жить с закрытыми глазами, парализованными руками и связанными ногами, поскольку является отклонением от естественного течения жизни. Невозможно, чтобы религия, основные признаки которой — закономерный и естественный характер вещей, приняла подобное. Вникая в смысл Священного Корана, начинаешь ясно осознавать, что ислам правильно оценивает Вселенную, считает глубокое убеждение результатом правильного размышления, так как неверие вызвано умом, пораженным недугом, лишившим его света или сбившим его с пути.

До сих пор особенностью многих стран Ближнего и Среднего Востока остается относительно слабая степень дифференциации политических институтов и их функций.

Среди арабских монархий выделяются страны, находящиеся на более высоком уровне политического развития — Марокко и Иордания. Несмотря на авторитарный характер этих государств, их конституции закрепили существование парламентских институтов, многопартийных систем, провозгласили демократические права и свободы, что является свидетельством их эволюции в сторону демократии.

Из-за социально-экономической отсталости и незрелости политической культуры большинства арабо-мусульманских стран, восприятие демократических институтов в них, как правило, являлось формальным. Недостаточность социальной опоры компенсировалась авторитаризмом, централизацией и персонификацией государственной власти. Глава государства — монарх, президент или революционный совет во главе с председателем — становился стержнем политической структуры. Происходила интеграция правящих партий и общественных организаций с государством, особенно в условиях однопартийных режимов. В таких странах, как Тунис и Египет, демократические элементы — партийная политическая конкуренция и парламент — долгое время оставались лишь прикрытием для реального авторитарного характера политической системы, в которой доминировала пропрезидентская партия.

В настоящее время демократическим идеалам и механизмам политической власти пытаются соответствовать многие государства мусульманского мира. При этом их политическая система постепенно реализуется в плюралистической модели, согласно которой, в

идеале, государство получает ограниченные возможности контроля над самостоятельными социальными группами, граждане активно и по собственной воле участвуют в политике, лидеры приближаются к социуму, происходит секуляризация политики.

Однако и авторитарное государство может иметь отдельные внешние или формальные демократические признаки, закрепленные в законе, которые на практике не всегда реализуются. Так, в этой связи при политическом плюрализме число и влияние политических партий в таких странах ограничены. Выборы могут проводиться регулярно, но результаты их не всегда имеют большое влияние. Права граждан провозглашены в законодательных актах, но на деле слабо гарантированы. Подобного типа авторитарные режимы существуют в Индонезии, Иордании, Египте, Пакистане и некоторых других странах.

В государствах Ближнего Востока проявляется в целом тенденция к демократическим преобразованиям режимов, в недавнем прошлом являвшихся весьма консервативными и авторитарными. Однако такие изменения, как показывают ближневосточные события последних десятилетий, несут позитивный потенциал только в тех случаях, когда за ними стоят внутренние силы, заинтересованные в сохранении политической и социальной стабильности, национального единства и целостности страны. Изменения политической системы государства извне, при помощи инструментов давления и поддержки антиправительственных сил, как правило, оборачиваются выходом на политическую сцену дестабилизирующих структур и движений, но никак не «ответственных правительств».

Таким образом, процессы трансформации политических систем в мусульманском мире продолжают уже значительное время, хотя и с более медленной динамикой, чем это происходило в западных странах. Процессы политического и социального реформирования в мусульманском мире сталкиваются со значительными трудностями как ввиду более сильных «охранительных» механизмов, направленных на обеспечение стабильности существующих режимов, так и в силу уязвимости большинства стран перед воздействием внешних факторов — деструктивных транснациональных радикальных движений, амбиций региональных сил и политики мировых держав¹.

¹ Шухрат Ёвкович, <http://www.vovremya.info/?art=1183633548>

3.2. Особенности правовой культуры стран Ближнего Востока

Полтора столетия, прошедшие с начала XIX — до второй половины XX в. явились важным переломным моментом в эволюции ислама. Изменения в социально-экономических структурах стран Востока, становление нового класса — национальной буржуазии, развитие национально-освободительного движения, распространение идей марксизма — все это не могло не повлечь за собой перемены во взглядах на роль ислама в обществе, так и в самой исламской мотивации новых религий общественного бытия.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям, начавшимся в середине XIX в. и продолжающийся до наших дней, многие исследователи обозначают термином “мусульманская реформация”, хотя он принципиально отличается от реформации христианской. Отличие заключается, *во-первых*, в том, что эти процессы происходили в различные эпохи, в различных конкретно-исторических условиях. *Во-вторых*, “мусульманская реформация” выражалась, прежде всего, в пересмотре (или попытке пересмотра) религиозных мотиваций различных аспектов светской жизни и лишь в незначительной мере затрагивала собственно богословские вопросы. *В-третьих*, отсутствие в исламе института церкви и духовенства, аналогичных христианским, наложило значительный отпечаток на характер реформ в исламе¹.

Существенные изменения претерпела мусульманская судебная система, сложившаяся в эпоху Средневековья, и в определенной мере — сама система мусульманского права: постепенно ограничивалась юрисдикция шариатских судов; к середине XIX в. на территории Османской империи состоялось окончательное разграничение сферы компетенции шариатских и светских судов (процесс начался значительно раньше). Одновременно с этим осуществляется кодификация норм мусульманского права (свод положений ханафистского права — Манджалла — был составлен в 1869–1876 гг.), в некоторых странах вводятся уголовные кодексы и другие правовые документы, не предусматриваемые шариатом. Определенные изменения роли ислама в общественной жизни (хотя и весьма ограниченные) произошли в связи с реформами Мухаммада Али в Египте и политикой танзимата в Османской империи.

¹ Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. — М., 1982.

Потребности социально-экономического развития ставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений ислама, что оказалось весьма болезненным и затяжным. Это отразилось, в частности, в полемике по поводу допустимости (или греховности) создания в мусульманских странах банковской системы. Полемика разворачивалась, с одной стороны, вокруг положения о взимании ссудного процента (риба'), а с другой — в связи с шариатским запретом на омертвление капитала. Наиболее выраженную форму она приобрела в Египте, где муфти Мухаммад 'Абдо в 1899 г. издал фатву, которая разъясняла, что банковские вклады и взимание с них процентов не являются ростовщичеством и, следовательно, не относятся к категории осуждаемого риба'. Фатва способствовала приведению существовавшей системы в соответствие с интересами национальной буржуазии¹.

Важную роль сыграли изменения, происходившие в сфере общественного сознания, прежде всего в процессе становления национального самосознания и возникновения буржуазного национализма. В этом плане по новому осмыслено традиционное положение ислама о единстве всех мусульман. Джамал ал-дин ал-Афгани формулирует идею солидарности мусульман, вылившуюся затем в концепцию панисламизма и получившую широкое распространение по всему мусульманскому миру. Параллельно с панисламизмом, направленным на объединение всех мусульман на конфессиональной основе, развивается и мусульманский национализм, сторонники которого выступают за обособление мусульманских общин от представителей других конфессий. Мусульманские религиозно-националистические идеи имели объективно двойственный характер: с одной стороны, они на определенном этапе способствовали развитию национально-освободительного движения, с другой — оказывались орудием в руках наиболее реакционных сил. В целом влияние национализма ощущалось в той или иной мере почти во всех направлениях мусульманской общественной мысли конца XIX — начала XX в.

В этот период религиозно-обновленческие процессы в исламе были связаны прежде всего с проблемой освоения научно-технических достижений Запада. Сторонники реформаторского направления высказывались за модернизацию в установлении ислама, против тормозив-

¹ *Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока (конец 70-х — начало 80-х годов XX в.).* — М., 1986.

ших процесс внедрения достижений Запада. Им противостояли традиционалисты, выступавшие за возрождение норм и ценностей раннего ислама, противясь нововведениям западного образца. По мере развития национального самосознания и национально-освободительного движения все более отчетливо стала проявляться политизация ислама (хотя на протяжении всей истории он никогда не был оторван от политики), выражавшаяся в широком использовании исламских лозунгов в политической борьбе. Религиозно-политические движения, возникшие в шиитской среде (например, бабизм), вели к отделению “сектантских” общин, в суннитском же исламе они в большинстве своем не сопровождались пересмотром положений догматики. Антиколониальные выступления нередко сопровождались обращением к мессианским идеям, объявлением их лидеров махди. Для рассматриваемого периода характерна также активизация участия в политической борьбе суфийских братств; на основе некоторых из них возникают мощные новые исламские религиозно-политические движения, как, например, движение сануситов в Северной Африке. С братством кадирийа тесно связано антиколониальное движение в Алжире в середине XIX в. под руководством 'Абд ал-Кадира, принявшего титул аймр ал-му'минин. В конце XIX — начале XX в. большой размах по всему мусульманскому миру приобретает движение за реформацию ислама, представители которого вступают в острую полемику и с мусульманскими традиционалистами, и со сторонниками светских концепций общественного развития. Одновременно складывается и международное исламское движение, основанное на концепции исламской солидарности: в 1926 г. создается первая международная мусульманская организация Всемирный исламский конгресс (Му'тамар ал-'алам ал-ислами)¹.

Качественно новый этап в истории ислама — вторая половина XX в. Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, создание мировой системы социализма, углубление кризисных явлений в капиталистическом мире поставили принципиально новые проблемы перед представителями мусульманской общественной мысли. Это отразилось, прежде всего, в широко развернувшейся борьбе вокруг проблемы выбора пути развития освободившимися странами, в ходе которой появляются многочисленные концепции так называемого “третьего пути”, отличного как от капиталистического, так и от социалистического. Апеллируя к традиционным цен-

¹ *Ислам. Краткий справ.* — М.: Наука, 1983.

ностям ислама, мусульманские общественные деятели (как религиозные, так и светские) выдвигают тезис об исламском пути развития, как о единственно приемлемом для стран распространения ислама. На его основе создаются концепции “исламского государства”, “исламского правления”, “исламской экономики”, “исламского социализма” и другие, нередко существенно отличающиеся друг от друга в трактовках тех или иных вопросов, но имеющие общую социальную природу — буржуазную либо мелкобуржуазную¹.

Концепции “исламского государства” подразумевают воплощение в современных условиях традиционной исламской модели политической организации общества, в котором в той или иной форме сочеталась светская и духовная власть (при признании Аллаха в качестве единственного источника власти), осуществлялись бы принципы справедливого распределения доходов, регулирования экономики в соответствии с предписанными правилами шариата и т. д. В целом эти концепции представляют собой модернизацию политической и социально-экономической доктрин классического ислама с учетом специфики развития конкретной страны. Мероприятия по их реализации и пропаганде, носящие название “исламизации”, осуществляются как “сверху”, путем законодательного введения тех или иных норм (например, в Пакистане — введение 'ушра и заката, исламизация банковской системы, в Иране — провозглашение “исламского правления”), так и “снизу” — в результате давления религиозно-политических организаций, среди которых наибольшую активность в этом направлении проявляют “Братья-мусульмане”. “Исламизация” подразумевает и процесс расширения числа последователей ислама, происходящий в странах Азии и Африки (прежде всего в регионе к югу от Сахары), который нередко искусственно стимулируется активной деятельностью многочисленных миссионерских исламских центров, создаваемых преимущественно на средства нефтедобывающих государств Аравии.

Во многих странах распространения ислама действуют мусульманские партии, играющие нередко важную роль в политике, например Партия исламской республики в Иране, Партия единства и развития в Индонезии, Панмалайская исламская партия в Малайзии, Джамаат-и-ислами в Индии и Пакистане.

В ряде стран распространены религиозно-политические организации (в том числе и находящиеся вне закона, например “Братья-

¹ *История Древнего Востока.* — М., 1988.

мусульмане”, Партия исламского освобождения и др.), функционируют многочисленные религиозные учебные заведения (коранические школы, мадрасэ, мусульманские университеты), исламские общества, миссионерские организации, коммерческие предприятия (исламские банки, страховые компании).

В конце 70-х — начале 80-х годов определенную роль в международных делах стали играть международные мусульманские организации, которые действовали как на правительственном, так и на неправительственном уровнях. Наиболее значительная из них — Организация исламской конференции (ОИК) (Муназзамат ал-му'тамар ал-ислами), созданная в 1969 г. и объединяющая 44 афро-азиатских государства, а также Организацию освобождения Палестины. Мусульманские страны представлены в ней главами государств и правительств. Свою деятельность, направленную на осуществление исламской солидарности, ОИК проводит через Генеральный секретариат (штаб-квартира в Джидде) и целый ряд специализированных организаций (Исламский банк развития, Исламское агентство новостей, Исламская организация по образованию, науке и культуре, Исламский фонд развития и др.). Для деятельности ОИК характерна двойственность политических решений: с одной стороны, выдвигаются антиимпериалистические лозунги, принимаются решения, направленные против международного империализма и сионизма, с другой — нередко звучат антикоммунистические призывы, получают поддержку реакционные силы в странах распространения.

Среди неправительственных мусульманских международных организаций наибольшую активность проявляют Лига исламского мира (создана в 1962 г. в Мекке), Всемирный исламский конгресс, Всемирная исламская организация, Исламский совет Европы и др. Характерно, что в деятельности этих организаций реакционные, антикоммунистические элементы играют значительно большую роль, чем в деятельности ОИК. Их усилия направлены преимущественно на пропаганду и распространение Ислама, организацию международных встреч религиозных деятелей, оказание помощи мусульманским общинам в различных странах¹.

История государства и права зарубежных стран относится к историко-правовым наукам, поскольку они имеют прямое отношение как к науке истории, так и к науке о государстве и праве.

¹ Токарев С. Религия в истории народов мира. — М., 1986.

В силу конкретно-исторического подхода к государственно-правовым явлениям и процессам, присущим тому или иному обществу на том или ином этапе его развития, история государства и права зарубежных стран оперирует множеством фактов, конкретных событий политической жизни, деятельности государств, правительств, классов, партий и пр. При этом история государства и права не представляет собой простого набора знаний о прошлом государства и права.

Наука истории государства и права зарубежных стран имеет собственную историю. Эволюция восточного средневекового общества прошла особый путь, отличающий его от развития феодального Запада. Господство социально-экономических и социально-политических традиционных структур определяло земледельческий характер этой эволюции, что делает в значительной мере условными широко применяемое в учебной литературе понятие “феодализм” к этим обществам наряду с понятием “рабовладение” к предшествующему периоду их древней истории. Рабство на Востоке, никогда не игравшее значительной роли в общественном производстве, продолжало существовать и в середине века, а некоторые социальные институты европейского феодализма не были чужды и древнему, и средневековому Востоку.

Представления о Средневековье сформировались в буржуазной историографии вместе с понятием “новая история” в результате эпохи Просвещения и революционных перемен XVII–XVIII вв. Новая история Западной Европы при этом противопоставлялась ее прошлому, которое, в свою очередь, воспринималось как смена двух предшествующих периодов: античной древности и Средневековья. Эта трехэтапная схема полностью сформировалась в период объединения античной древности с рабовладением, а феодализм — со средневековым, рассматриваемым в буржуазной историографии в основном как особый социально-политический строй, политическая организация средневекового общества с характерной централизацией и системой вассально-пленных отношений.

Так, как в Европе средневековье синоним феодализма, то столь же условными надо считать и применение понятия *средневековье* к восточным обществам в силу крайней трудности определения его нижних и верхних хронологических границ. Между тем в чисто методическом плане необходимость определенной периодизации столь длительного периода в истории Востока эти границы связывают

с комплексом исторических факторов: с качественными изменениями в политической структуре, с созданием централизованных империй, с завершением формирования крупнейших цивилизованных центров, мировых религий и их мощным влиянием на периферийные зоны и пр.¹.

Если говорить о средневековом Китае, то низкий хронологический рубеж (V–VII вв.) здесь можно выделить достаточно четко. Именно в это время здесь окончательно утверждается специфическая “азиатская” социально-экономическая и социально-политическая структура с традиционными формами земельной собственности и эксплуатации крестьян, укрепляется централизованное государство в форме империи, складывается нормативная основа традиционного права. Китай как центр конфуцианско-буддийской цивилизации втягивает в сферы своего культурного воздействия раннеклассовое общество и государство Японии. Труднее выделить нижние хронологические границы средневековой Индии. Если условно брать те же V–VII вв., то их можно, во-первых, связать с определенной перестройкой традиционной варново-кастовой системы, происходившей вместе с перераспределением земли, углублением процессов разделения труда; во-вторых, с формированием обширной индо-буддийской цивилизационной зоны, благодаря расширенному влиянию культуры Индии на многие регионы, прежде всего Юго-Восточной Азии и пр.

Определенные качественные социально-экономические изменения, связанные с развитием капиталистических отношений, происходят в странах Востока не одновременно, что затрудняет определения и верхнего хронологического рубежа восточного средневековья. Для Китая такой вехой можно считать время революционных перемен XX в., для Японии — середину XIX в., для восточных колониальных стран и, прежде всего Индии, этот предел можно связать с установлением колониального господства, постепенной ломкой традиционных структур, втягиванием экономики этих стран в мировой капиталистический рынок.

Выделяя наиболее общие черты сходства социально-экономической эволюции средневековых стран Востока, следует отметить, что ни одна из них не достигла в эпоху Средневековья европейского уровня позднего феодализма, когда в его недрах начинают развиваться капиталистические отношения. В этих странах по сравнению

¹ Алексеев С. С. Теория права — М.: БЕК, 1994. — 224 с.

с основными средневековыми европейскими государствами резко отставало развитие промышленности, товарно-денежных, рыночных отношений. Более схоже с европейскими обществами средневековое общество Японии, в котором лишь в XVIII — первой половине XIX в. зарождаются элементы капитализма в форме мануфактурного производства. Замедленный характер развития определил устойчивую многоукладность восточных средневековых обществ, длительное существование патриархально-родовых, клановых, рабовладельческих, полufeодальных и прочих укладов.

Сочетание различных форм земельной собственности, особая контрольно-регулирующая роль государства в экономике находили выражения, прежде всего, в особой структуре господствующего класса, во всех неевропейских средневековых обществах. Если в западной средневековой Европе сложившийся класс частных земельных собственников, эксплуатирующих труд зависимых крестьян, опирается на феодальное государство, объективно выражающее его волю, то государствующий класс в странах Востока — это само государство в лице сановно-бюрократического социального слоя, причастного к власти, который жил за счет ренты-налога главным образом со свободных земледельцев-крестьян.

При этом необходимо учесть, что конкретные средневековые общества в странах Востока характеризуются разной степенью совпадения господствующего класса с бюрократией в соответствии с разной степенью вмешательства государства в экономику, с разной степенью развития частного крупного землевладения. Наибольшую степень такого совпадения демонстрирует средневековый Китай¹.

Для средневековых обществ Востока характерна и меньшая степень зависимости непосредственных производителей-крестьян и относительно больший объем их прав. Отсутствия барского хозяйства и барщины привело к тому, что здесь крестьяне не были прикреплены, в этих странах определялась их связанность налоговым бременем, поддерживаемым с помощью государственного аппарата, чиновничества. Эта зависимость, выражавшая в сословной неполноценности “простолодина”, скреплялось правами, религией, общинными порядками.

Арабскому феодализму наряду с главными, общими для феодального общества любой страны чертами, присущи свои особенности.

¹ Федоров К. Г., Лисневский Э. В. История государства и права зарубежных стран: Учеб. пособие для вузов. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1994. — 272 с.

Степень развития феодализма в отдельных областях халифата не была одинаковой. Она находилась в прямой зависимости от предшествовавшего завоеванию уровня их социально-экономического развития. Если в Сирии, Ираке, Египте феодализм господствовал практически безраздельно, то в большей части Аравии сохранились значительные пережитки родоплеменного строя¹.

Государственный аппарат халифата был достаточно централизованным. Этому значительно способствовала концентрация в руках главы государства значительной части земельного фонда страны. Высшая власть: духовная (имамат) и светская (эмират) — находилась в руках халифа. Первые халифы избирались мусульманской знатью из своей среды. Однако довольно быстро власть халифата стала наследственной. Арабское государство приобрело формы централизованной теократической монархии. Власть халифа в принципе признавалась неограниченной. В действительности он должен был считаться с крупнейшими феодалами страны, которые нередко организовывали дворцовые перевороты, свержали неудобных им правителей.

Центральными органами государственного управления считались следующие ведомства (диваны):

- 1) Диван-ал-Джуид, ведавший оснащением и вооружением войска. Под его контролем работали чиновники, составлявшие списки ополченцев и наемников, а также определявшие размеры оплаты и земельных пожалований за службу;
- 2) Диван-ал-Харадж, контролировавший деятельность центральных финансовых органов, занятых учетом налоговых и иных поступлений в казну;
- 3) Диван-ал-Барид — управление дорог и почты, руководившие также строительством дорог, колодцев и другими работами. Являясь фактически единственной организацией, способной наиболее быстро обеспечить передачу информации, это ведомство осуществляло и тайное наблюдение за деятельностью и политическим настроением местных властей и населения. Это определяло его значимость. Чиновники почты не подчинялись должностным лицам в провинциях.

Высшие чины ведомств назначались халифом и непосредственно перед ним отчитывались. Среди них первое место принадлежало ви-

¹ *Хрестоматия* по всеобщей истории государства и права: Учеб. пособие / Под ред. проф. З. М. Черниловского. — М., 1994. — 413 с.

зиру (или визирю). Опираясь на поддержку знати, визиры постепенно сосредоточили в своих руках управление и тем самым оттеснили в определенной мере халифов от их реальной власти.

В конце VIII в. наметились новые тенденции в развитии арабского государства. Местная знать, укрепившись на завоеванных территориях, теряет былую заинтересованность в единстве халифата. К этому времени эмиры получили возможность создавать свое, в ряде районов весьма многочисленное войско. Они удерживают в свою пользу налоговые платежи. Раскол халифата на отдельные независимые государства стал вопросом времени¹.

Одним из наиболее крупных явлений в средневековой цивилизации на Востоке стало мусульманское право (шариат). Это правовая система, которая со временем приобрела мировое значение.

Шариат с самого начала сложился и развивался как строго конфессиональное право, которое было органически слито с идеологией ислама, пронзало его религиозно-этическими представлениями. Для шариата, особенно на первых стадиях его развития, характерно внимание не к правам правоверного мусульманина, а к его обязанностям, определявшим его жизнь. Эти обязанности широко представлены в шариате.

Одной из характерных черт средневекового мусульманского права была его относительная целостность. Вместе с представлениями о едином боге Аллахе — утвердилась идея единого правового порядка, имеющего универсальный характер. Более того, возникнув первоначально на Аравийском полуострове, мусульманское право по мере расширения границ халифата распространило свое действие на новые территории. Но оно на первый план выдвигало не территориальный, а конфессиональный принцип.

Как конфессиональное право шариат отличался от канонического права в странах Европы тем, что не строго регулировал очерченные сферы общественной церковной жизни, а выступал в качестве всеохватывающей и всеобъемлющей нормативной системы, утвердившейся в целом ряде стран Азии и Африки. Со временем нормы шариата вышли далеко за пределы Ближнего и Среднего Востока, распространили свое действие на Среднюю Азию и часть Закавказья, на Северную, а также частично Восточную и Западную Африку, на ряд

¹ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс, Ф. Энгельс: Соч. — Т. 21. — С. 135–155.

стран Юго-Восточной Азии. Однако столь бурное и широкое распространение ислама и шариата повлекло за собой и все большие проявления в нем местных особенностей и различий при толковании отдельных правовых институтов и решений конкретных правовых споров. Со временем с утверждением двух главных направлений в исламе соответствующим образом произошел раскол в шариате, где наряду с ортодоксальным направлением возникло и другое — шиизм, которое вплоть до наших дней доминирует в Иране, а также частично в Ливане и Йемене. Противоборство между этими направлениями нашло свое закрепление и в правовых нормах, касающихся самых разных сторон жизни государства и общества. Так, в шиизме предусматривается правовой порядок передачи государственной власти по наследству, сосредоточение светского и религиозного авторитета в руках духовных лиц — имамов, считавшихся непогрешимыми. Более того, признавались только те предания о пророке Мухаммеде, в том числе являвшиеся для них правовыми указаниями, которые восходили к праведному последнему халифу Али.

Постепенно и сторонники ортодоксального направления шариата объединились в четыре основные группы, представляющие собой по существу самостоятельные правовые школы, связанные с именами четырех виднейших мусульманских правоведов: ханифиты, маликиты, шафииты, ханболиты. Наиболее распространенный из них ханифитский мазхаб (от Абу Ханифа) имел своих последователей в Египте, Турции, Индии и других странах¹.

Ряд самостоятельных школ возникло и на базе шиизма: исламская, джафаритская, зейдитская и др. Таким образом, к концу эпохи Средневековья шариат, доктринальная и нормативная основа которого усложнилась и претерпела существенные изменения, стал чрезвычайно сложным и необычным правовым явлением.

Первым важнейшим источником шариата считается Коран — священная книга мусульман, состоящая из притч, молитв и проповедей, приписываемых пророку Муххамеду. Исследователи находят в Коране положения, которые заимствованы из более ранних правовых памятников Востока и из обычаев доисламской Аравии. Составление Корана длилось несколько десятилетий. Канонизирование его содержания и составление окончательной редакции произошло при халифе Омаре (644–656).

¹ Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. — М., 1986.

Большая часть положений Корана носит казуальный характер и представляет конкретные толкования, данные пророкам в связи с частными случаями. Но многие установления имеют весьма неопределенный вид и могут приобретать разный смысл в зависимости от того, какое содержание в них вкладывается.

Другим авторитетным и обязательным для всех мусульман источником права была Сунна, состоящая из многочисленных рассказов о суждениях и поступках самого Муххамеда. Из Сунны выводятся нормы брачного и наследственного, доказательственного и судебного права, правила о рабах и т. д.

Третье место в иерархии источников мусульманского права занимала иджма, которая рассматривалась как «общее согласие мусульманской общины». Наряду с Кораном и Сунной она относилась к группе авторитетных источников шариата. Иджма развивалась как в виде интерпретации текста Корана или Сунны, так и формированием новых норм, которые уже не связывались с Муххамедом. Они предусматривали самостоятельные правила поведения и становились обязательными в силу единодушной поддержки муфтиев и муджтахидов.

Одним из наиболее спорных источников мусульманского права, вызывавшим острые разногласия между разными направлениями, был кияс — решение правовых дел по аналогии. Согласно киясу, правило, установленное в Коране, Сунне или иджме, может быть применено к делу, которое прямо не предусмотрено в этих источниках права. Кияс не только позволял быстро урегулировать новые общественные отношения, но и способствовал освобождению шариата во многих случаях от теологического налета. В руках мусульманских судей кияс часто становился орудием откровенного произвола.

Наконец, производным от шариата источником мусульманского права были указы и распоряжения халифов — фирманы. В последующем в других мусульманских государствах с развитием законодательной деятельности в качестве источника права стали рассматриваться и играть все возрастающую роль законы — кануны. Фирманы и кануны также не должны были противоречить принципам шариата и дополняли его прежде всего нормами, регламентирующими деятельность государственных органов и регулирующих административно-правовые отношения государственной власти с населением¹.

¹ *Синицина И. Е.* Обычай и обычное право в современной Африке. — М., 1978.

Особое внимание в шариате уделялось “праву личного статуса”. Полноправный личный статус по шариату имели только мусульмане. Лица, исповедовавшие христианство или иудаизм, находились в худшем положении и были обязаны платить тяжелый государственный налог. Развитие социальных отношений сказалось на положении рабов. Они не признавались субъектами права, но могли с согласия своих хозяев вести торговые операции и приобретать имущество. Отпуск рабов-мусульман на волю рассматривался как благородное дело. Характерной чертой правового статуса личности по шариату являлось также неравенство мужчины и женщины.

Важное место в мусульманской правовой доктрине занимали нормы, регламентирующие имущественные отношения. Прежде всего в правовой доктрине было закреплено представление об имуществе как объекте вещевых прав. Особую категорию составляли вещи, которые не могли или не должны были находиться в собственности мусульманина (воздух, море, мечети и пр.). Не признавалась собственность мусульман и на так называемые “нечистые вещи” — вино, свинину, книги и т. д.

Сложившийся в мусульманских государствах строй отношений собственности тщательно регламентировался и охранялся нормами шариата. Особый правовой режим имели земли, составлявшие первоначальную территорию мусульманской общины, которые называли хиджаз. На эти земли могли селиться только мусульмане, здесь нельзя было рубить деревья, охотиться и т. д.

Частная феодальная собственность в арабском халифате имела подчиненное значение по сравнению с государственной собственностью и общинным землепользованием и не получила широкого распространения.

Своеобразным институтом шариата, связанным с вещевыми правами, был вакуф, который представлял собой имущество, переданное собственникам на какие-либо религиозные или благотворительные цели. Лицо, установившее вакуф, теряло право собственности на данное имущество, но сохраняло за собой право выступать в качестве управляющего вакуфом и резервировать определенный доход с вакуфа для себя и своих наследников.

В шариате в отличие от римского права не формулировалась общая концепция обязательства, но практические вопросы договорного права, опосредовавшего торгово-денежный оборот, получили всестороннюю разработку. Обязательства делились на возмездные и безвоз-

мездные, двусторонние и односторонние, срочные и бессрочные. Характерным для мусульманского общества было распространение односторонних специфических обязательств-обетов.

Договор по шариату рассматривался как связь, возникающая из взаимного соглашения сторон, которая, однако, в условиях имущественного неравенства имела чисто формальный характер. Условия договора могли быть выражены в любом виде: в документе, в неофициальном письме, устно. Заключенные договоры рассматривались как незбылемые. Обязанность соблюдать “свои договоры” рассматривалась в Коране как священная. Недействительными считались договоры, заключенные с безнравственными целями с использованием “нечестных” или изъятых из оборота вещей.

Договор купли-продажи допускался в отношении реально существующих вещей, и только в ханифитском мазхабе признавалась продажа вещей, которые должны быть произведены в будущем. В случае обнаружения скрытых недостатков вещи покупатель мог расторгнуть договор.

В шариате содержались положения, которые формально осуждали расточительство. Большое внимание в мусульманском праве уделялось отношениям имущественного найма, прежде всего аренде земли. Широкое распространение в арабском обществе получили договоры союза и товарищества¹.

Мусульманская религия и шариат рассматривают безбрачие как нежелательное состояние, а брак как религиозную обязанность мусульманина. Но на деле брачный договор нередко выступал своеобразной торговлей. Коран признавал за мусульманином право иметь до четырех жен одновременно. При этом муж обязывался предоставить каждой жене имущество, жилище и одежду, что соответствовало бы его положению. Мусульманская религия обосновывала приниженное и зависимое положение женщины в семье. Жена не участвовала в расходах по дому, которые возлагались на мужа, но была обязана вести домашнее хозяйство, воспитывать детей. Ее право участвовать самостоятельно в имущественном обороте, крайне ограничивалось.

Чрезвычайно сложным и запутанным являлось наследственное право, которое к тому же существенно отличалось в разных право-

¹ Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности. — М., 1997.

вых школах. Признавались два порядка наследования: по завещанию и по закону. Более усовершенствованным был порядок наследования по закону. Из имущества умершего прежде покрывались расходы, связанные с его потреблением, затем выплачивались все его долги. В шариате наследовались только имущественные права умершего, а не обязанности, которые не переходили наследникам. Оставшееся имущество переходило по закону наследникам умершего. Они делились на несколько категорий, внутри которых устанавливали свои правила для призвания к наследству. Прежде всего наследство получали дети умершего, затем его братья, дяди и т. д. Наследственная доля женщин была вдвое меньше доли мужчин. На получение наследства не имели права вероотступники, разведенные супруги, а также лица, которые хотя бы и неумышленными действиями, но имели отношение к смерти наследодателя. Лишь маликиты признавали право на наследство за убийцей, если он руководствовался справедливыми мотивами.

Нормы уголовного права представляли собой наименее разработанную часть шариата. Они отличались архаичностью, отражали сравнительно низкий уровень юридической техники. Отсутствовало общее понятие преступления, слабо были разработаны такие институты, как покушение, соучастие, смягчающие и отягощающие вину обстоятельства и т. п.

Наказание по мусульманскому праву отразили как архаичные и догосударственные способы возмездия, так и достаточно разработанные меры целенаправленной уголовно-правовой репрессии. По мусульманскому праву процесс носил, как правило, обвинительный характер. Дела возбуждались не от имени государственных органов, а заинтересованными лицами. Различие между уголовными и гражданскими делами практически отсутствовало. Судебные дела рассматривались публично, обычно в мечети, где могли присутствовать все желающие, стороны должны были сами вести дело, не прибегая к помощи адвокатов. Процесс проходил устно, письменное делопроизводство не применялось. Основными доказательствами выступали признания сторон, показания свидетелей, клятвы. При вынесении решения судья, за исключением сравнительно небольшой категории дел, обладал свободой усмотрения, что давало ему возможность руководствоваться личными симпатиями и учитывать социальное положение сторон. Особенностью процессуального права шариата было

то, что судебное решение не рассматривалось как окончательное и бесповоротное¹.

В Древнем Китае имели понятия права собственности, владения и распоряжения. Помимо земли важнейшим объектом права собственности были рабы. В период Инь рабы находились на положении скота. Они считались государственной собственностью и принадлежали частным лицам, купли-продажи еще не было. Во времена Чжоу уже был возможен обмен, покупка раба. В V–III вв. до н. э. существовало две категории рабов: государственные и частные, причем частное рабовладение приобретало все большее значение. Период Цинь характеризуется широкой и свободной торговлей рабами.

Древнекитайскому праву известны различные виды договоров. Одним из первых является договор мены, который постепенно по значимости уступает место договору купли-продажи. При совершении торговых сделок требовалось заключение договора в письменной форме и, кроме того, уплачивалась пошлина. Довольно широкое распространение получает договор дарения: земли, рабов, колесниц, оружия и другого имущества. В период Чжаньго получает распространение договор займа, развивается ростовщичество. Договор займа оформлялся долговой распиской. Известны были отсрочки платежа, внесение залога, выдача письменных обязательств. Развитие договора займа вело к появлению долгового рабства. В V–III вв. до н. э. получает распространение договор аренды земли. К III в. до н. э. относятся сведения о договоре личного найма.

Во всех средневековых правовых системах стран Востока утверждалось неравенство сословное, кастовое, в семье, по признакам пола, подробно регламентируя поведение людей во всех сферах общественной жизни.

Для Древнего Китая характерна большая патриархальная семья с абсолютной властью отца, с многоженством, культом предков. Женщина полностью зависела от власти мужа, личного имущества она не имела, права в наследовании женщин были ограничены. Брак заключали родители.

Если верить преданиям, уже в X в. до н. э. чжоуским Му-ваном было разработано Уложение о наказаниях. Эта кодификация насчитывала якобы 3000 статей и предусматривала довольно разработан-

¹ *Всеобщая история государства и права: Учеб. пособие* / Под ред. К. И. Батыра. — М.: Манускрипт, 1993. — 374 с.

ную систему наказаний. В Уложении говорилось о смягчающих и отягчающих обстоятельствах, различии неосторожных и умышленных деяний. По всей вероятности Уложение представляло собой запись отдельных судебных решений и закрепляло, прежде всего, нормы обычного права. Виды наказаний в различные периоды незначительно отличались друг от друга.

Суд не был отделен от администрации, судебные функции выполняли многочисленные представители государственного аппарата. Верховным судьей являлся император. На местах судили представители местной администрации. Имелись чиновники, обязанные разыскивать преступников, вести борьбу с ворами и разбойниками, начальники тюрем, лица, приводившие в исполнение судебные решения. Община отвечала за правонарушения своих членов, действовало правило круговой поруки. Мелкие проступки, споры об имуществе рассматривали органы общины.

Иных новых взглядов в отношении права придерживались Конфуций (V в. до н. э.) и его единомышленники. По их мнению, деление людей на правителей и управляемых заложено в самой природе человека, оно извечно и неизменно. Лучше всего управлять народом не через посредство закона, а через систему исторически сложившихся норм поведения людей.

Полное, неограниченное господство государства с его сакральным авторитетом над религиозными организациями в политическом, административном, правовом, идеологическом отношениях было окончательно закреплено в Китае — империи Тан, в которой ни один из религиозных институтов не имел хотя бы номинальной автономии¹.

Ни Индия, ни Япония никогда не отличались той степенью всеислия государства, которое было свойственно средневековому Китаю и Арабскому халифату.

Вместе с тем в государственном аппарате всех восточных обществ можно выделить ряд общих черт: его громоздкость, дублирование функций и др. Административные, налоговые, судебные функции не были с достаточной четкостью распределены между отдельными звеньями государственного аппарата. Не отличались четкостью и сами принципы создания вооруженных сил.

Много общих черт было присуще и нормативным системам, праву средневековых стран Востока. Следует отметить, прежде всего, кон-

¹ Тихомиров Ю. А. Курс сравнительного правоведения. — М., 1996.

серватизм, стабильность, традиционность норм права и морали. Эта традиционность, являющаяся отражением медленной эволюции экономической структуры, создавала у людей убежденность в извечности, высшей мудрости, завершенности правил общественного поведения.

В самом отношении членов восточного общества к традиционным нормам права и морали была заложена одна из важных причин их тормозящего обратного воздействия на экономическую сферу.

Проявлением консерватизма социальных норм права и морали являлась и их тесная связь с религией: индуизмом, исламом, конфуцианством, а также внутренняя нерасчлененность религиозных, нравственных и правовых предписаний.

В Арабском халифате, Делийском султанате и Монгольской Индии, как и во всех мусульманских государствах, Коран был основным источником права. Теоретически ислам исключал законодательные полномочия правителей, которые могли лишь толковать предписания Корана, считаясь при этом с мнением мусульманских богословов, “неизменяемым” считалось и основанное на “священных видах” право дхармашастр у индусов¹.

Критерием степени совершенства любого общества является место и роль в нем человека, поэтому гуманитарная сфера отношений, сближая между собой государства и народы, в то же время остается полем для соперничества различных социальных систем и идеологий.

До Второй мировой войны преобладало убеждение, что отношения между государством и человеком — внутреннее дело государства, поэтому они должны регулироваться только внутригосударственным правом, хотя уже в XIX в. принимались международные акты, направленные на защиту прав человека (запрещение работорговли, защита жертв военных конфликтов и др.). Тягчайшие преступления против человечества, совершенные фашистскими и другими тоталитарными режимами, окончательно убедили мировое сообщество в необходимости широкой международной защиты прав человека, что нашло отражение в Уставе Организации Объединенных Наций 1945 г. и Всеобщей декларации прав человека 1948 г.

Все документы ООН по вопросам прав человека и региональные документы для Европы, Америки и Африки (Европейская Конвен-

¹ Саидов А. Х. Сравнительное правоведение и юридическая география мира. — М., 1993.

ция о защите прав человека и основных свобод 1950 г.; Американская Конвенция о правах человека 1969 г.; Африканская Хартия о правах человека и народов 1981 г.) исходят из того, что должны существовать единые стандарты прав человека, которые соблюдались бы всеми странами, или, если речь идет о региональных документах, странами данного региона.

Однако существуют определенные разногласия по вопросу о том, насколько некоторые из этих стандартов можно считать действительно универсальными, и, кроме этого, существуют определенные трудности с проведением этих стандартов в жизнь, связанные, в частности, с тем, что каждая цивилизационная традиция выводит значимость основных правил и норм из собственных источников¹.

Формирование современной системы прав и свобод человека в арабских странах представляет собой довольно сложную и комплексную проблему для исламской политико-правовой и философской мысли и является составной более широкой дискуссии о современном исламском государстве. Среди современных арабских теологов, юристов и ученых существуют самые разные точки зрения по вопросу о соотношении ислама и шариата с международными стандартами прав и свобод человека.

Ислам влияет не только на характер общественного сознания, но и на всю систему общественных отношений, в результате чего гражданине выступают как бы в двух лицах, будучи одновременно субъектами “национального” общегосударственного и мусульманского права. При этом зачастую противоречивое сочетание европейских и традиционных норм, институтов и принципов может проявляться в различных формах, например: включение в акты правотворчества (в т. ч. в конституции) традиционных по своему содержанию норм и принципов; разделение “сфер влияния” между европейским и традиционным правом; традиционное истолкование предписаний законодательства; действие норм традиционного права вне рамок официального правопорядка и др. Существует и специфика правового развития всего арабского региона, связанная с историей местного права, включающего не только исламский и европейский, но и доисламский

¹ Обзор основных теорий и проблем в обосновании и обеспечении универсальных принципов прав человека см. в кн.: *Theodore Meron. Human Rights in International Law: Legal and Policy Issues.* — Oxford, Clarendon Press, 1985.

элементы. Определенный дуализм, возникающий в связи с этим в статусе гражданина, порождает зачастую несоответствие в традиционных слоях общества “между положением индивида в системе общественного производства и характером ценностей, которым он следует, его образом мыслей и поведения”¹.

В конце XX в. в исламской мысли стало определяться новое направление, связанное с попытками совместить ислам и законы шариата с получившими широкую значимость нормами западной демократии. Ныне одним из наиболее ярких представителей такого течения и сторонников радикальной реформации ислама является *Абдулла Ахмед Ан-Наим* — суданский ученый, в настоящее время проживающий в эмиграции в США, ученик казненного в Судане в 1985 г. крупного религиозного мыслителя и общественного деятеля Махмуда Мохаммеда Тахи. Вслед за своим учителем Ан-Наим в своих работах (одной из которых является монография “На пути к исламской реформации. Гражданские свободы, права человека и международное право”) предлагает свое собственное радикальное решение основной проблемы мусульманского общества — сочетание законов шариата, как неотъемлемой сферы жизни каждого мусульманина, и прав и свобод человека, которые являются непрременным атрибутом современного демократического общества. Автор называет это “легитимным исламским ответом” на вызовы, брошенные современным мусульманским обществам. Этот ответ базируется на Коране и Сунне и означает фактически новую трактовку этих фундаментальных источников ислама. Подробно анализируя и объясняя “непригодность исторического шариата в качестве основы прав человека в мусульманском мире”, Ан-Наим предлагает альтернативное исламское обоснование этих прав.

В работе *Султанхуссейна Табандеха* “Мусульманский комментарий к Всеобщей Декларации прав человека” показано несоответствие между шариатом и принятой в 1948 г. Всеобщей Декларацией прав человека, прежде всего, по вопросу о статусе женщин и немусульман. Однако автор, выделяя эти несоответствия, четко формулирует и защищает на основе шариата отказ предоставить женщинам и немусульманам права человека в полном объеме, в то время как Ан-Наим

¹ *Муромцев Г. И.* Типологическая характеристика правовых систем и проблема традиционного права в развивающихся странах Азии и Африки // Вестн. РУДН. Серия юрид. наук. — М., 1998. — № 1. — С. 58.

утверждает, что именно шариат должен быть пересмотрен таким образом, чтобы гарантировать всеобщие права человека¹.

Наряду с этим, определенное место в философских изысканиях мусульманских ученых занимает направление, которое французские исследователи современных тенденций в исламе называют “научным позитивизмом”. Представителем этого течения арабской мысли является египетский философ *Заки Нагиб Махмуд*, который считает, что полезным и необходимым для развития арабского общества есть обращение к разуму, “независимо от того каков его источник, то есть выступает ли этот довод божественным откровением или нет”; все явления должны оцениваться на практике, “без фальсификации исторических данных и без обобщений”. “Главное в настоящее время для мусульманского общества, — пишет Махмуд, — понимание того, что мы находимся в процессе трансформации, и прошлое не может управлять будущим”. При этом чтобы построить современное общество, арабы должны искоренить в своем сознании идею о связи между небесным и земным, согласно которой “небо законодательствует, а земля должна подчиняться; создатель намечает, а созданный должен довольствоваться своей судьбой и участью”, то есть фактически освободиться от идеи “наделения божественной воли высшей власти”.

Сторонники концепции построения светского государства обозначили свою позицию в проекте закона, озаглавленного “Сто мероприятий для кодификации в странах Магриба равенства в личном статусе и семейном праве”. Этот проект был разработан тремя женскими организациями из Алжира, Туниса и Марокко и представлен на Всемирной женской конференции, состоявшейся в Пекине в 1995 г. Этот проект, по замыслу его авторов, должен устранить все возможные виды дискриминации, которые содержатся в исламских законах в отношении женщин и немусульман. Проект, в частности, предусматривает: равенство мужчин и женщин в правах и обязанностях перед законом; равенство в семейной жизни между супругами, отмену понятия “глава семьи”, обязанности “послушания”, признание возмож-

¹ Обзор основных концепций современных исламских авторов, в следующих монографиях: *Rachid Benzine*. Les nouveaux penseurs de l'islam. — Paris: Edition Albin Michel, 2004; *Abdou Filali-Ansary*. Reformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains. — Paris: Edition la découverte, 2003; *Fouad Zakariya*. Laïcité et islamisme. Les arabes à l'heure du choix. — Paris: Edition la découverte, 1991; *Mohammed Abed Al-Jabri*. Introduction à la critique de la raison arabe. — Paris: Edition la découverte, 1994; *Lady M. Montagu*. L'islam au péril des femmes. — Paris: Edition la découverte, 1991.

ности для женщин в равной степени с мужчиной брать на себя обязанности по содержанию семьи; замену родительской “ответственностью” родительской “власти”; равенство в правах наследования; равенство между мужчиной и женщиной в праве выбора для ребенка гражданства; устранение в семейных отношениях всех форм расизма или религиозной нетерпимости. Однако, предложив данный законопроект, его авторы, стараясь избежать резкой критики и негативного отношения со стороны исламских кругов, поспешили обосновать подобные требования “либеральной интерпретацией” исламских норм¹.

Многие современные арабские ученые (в основном юристы), занимаясь сравнительным правоведением, также пытаются совместить современную демократию с шариатом, уделяя при этом особое внимание в своих работах принципу “шуры”.

Сторонники построения исламского государства по-разному подходят к вопросу о статусе женщин и немусульман. Наиболее радикальные из них считают, что шариат требует создания государства, где гражданами будут только мусульмане, а немусульмане не должны иметь политических прав, также как и женщины должны быть исключены из общественной жизни.

Наиболее значительное направление современной исламской мысли представлено последовательными сторонниками концепции исламского государства и введения шариата. Одним из самых известных представителей этой концепции являлся крупный пакистанский ученый и политический деятель *Сейд Абуль Аля Маудуди*, который, по сути, пытался вернуть богословам их влияние в государственных делах. Один из главных постулатов его теории (изложенной, в частности, в книге “Политическая теория ислама”) является положение о “конце пророчества”. Мухаммед, считает Маудуди, был последним из пророков, которому был явлен во всей полноте окончательный кодекс, которым люди обязаны руководствоваться. Ученый констатирует, что корень и причина всякого зла заключается в господстве человека над человеком, независимо от того, прямое оно или косвенное. В связи с этим основная миссия пророков заключалась в том, чтобы избавить человека от этой несправедливости, “от рабства у ложных богов, от тирании человека человеком, от эксплуатации слабых

¹ *Abdullahi Ahmed An-Na'im*. Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Foreword by John Voll. — Syracuse University Press, 1990. — P. 184.

сильными”, ибо человек не “должен быть ни рабом, ни хозяином своих собратьев, а все люди должны стать слугами одного истинного Господа”. Исходя из этого положения, люди должны сложить с себя все права на владычество, законодательство и осуществление власти над другими; никто не имеет права создавать законы от имени собственной власти и никто не обязан примиряться с ними, так как этим правом облечен только Аллах.

В книге “Исламский закон и конституция” Маудуди подробно разрабатывает теорию “совершенного” исламского государства, которое должно основываться на “правлении Бога и народа”, или, как он сам перевел этот термин “геодемократии”. Главу исламского государства, по его мнению, должно поддерживать “совещательное собрание”, организованное по образцу совета сподвижников Мухаммеда. Государство провозглашает конституцию, в которой закрепляется принцип абсолютного суверенитета Аллаха и беспрекословного подчинения всех и вся шариату. Все существующие законы должны быть приведены в соответствие с шариатом или отменены. Приоритетное значение должно придаваться образованию в духе Корана и предания, а также пропаганде самой строгой исламской доктрины. Цель таких мероприятий — сформировать господствующий класс, беззаветно преданный делу ислама и готовый к самопожертвованию ради осуществления высших исламских идеалов. В исламском государстве, согласно концепции Маудуди, проводятся выборы, но благодаря “убежденности”, внедренной в массы посредством пропаганды, люди будут непременно избирать “правильных” правителей. Правящий класс должен руководствоваться принципом “ибадата” (согласно Корану это понятие означает “беззаветную отдачу самого себя воле Бога” и связано со словом абд, в переводе — “раб”). Господствующую элиту идеального исламского государства Маудуди обозначил термином “галибан-и гаят” (“стремящиеся к пределу”, то есть максимуму исламского совершенства).

В своей статье “Ислам сегодня” Маудуди резко критикует тот класс в большинстве мусульманских стран, “у которого сосредоточены бразды правления” и который пытается наперекор “чаяниям уммы... направить локомотив национальной жизни в сторону, противоположную исламу. Он то открыто призывает к атеизму, то использует ислам в своих интересах, прикрываясь им, предварительно извратив его сущность и до неузнаваемости исказив его лицо. Он как бы принимает западную цивилизацию со всеми присущими ей не-

взгодами и страданиями, а затем облекает в одежду ислама. “Вот что наблюдаем мы сегодня в каждой стране, провозглашающей заморские лозунги и проповедующей разрушительные принципы”. Основную проблему современного мусульманского государства Маудуди видит в том, что правительства не хотят двигаться тем курсом, которым желает идти исламская умма, а умма отказывается следовать в ту сторону, куда направляются правительства, поэтому во всех исламских странах не прекращается борьба между народами и правительствами.

Другим представителем этого направления является суданский лидер Исламского Национального Фронта *Хасан ат-Тураби*, активный сторонник шариата, выступающий за его немедленное и полное применение в стране. В своем популярном эссе “Исламское государство” ат-Тураби объясняет свое видение исламского правления. Он считает, что “исламское правительство” не было совершенно чуждым институтом, навязанным обществу; халифат исходно сложился как избираемый институт и лишь позднее он выродился в наследственную или узурпаторскую авторитарную форму правления. По мнению ат-Тураби, исламское государство “подчиняется высшим нормам шариата, представляющего волю Аллаха”, а халиф или любой другой носитель политической власти “подчиняется шариату и воле избравших его людей”. Исламское правительство может вводить нормы права и проводить политику, основанные на шариате, при этом какую бы форму не принимала исполнительная власть, ее глава всегда должен подчиняться шариату и сформулированной на его основании идее. Ат-Тураби считает, что общество может принять любую форму или процедуру организации общественной жизни, которая будет направлена на служение Аллаху и целям исламского государства, “если только она непосредственно не отвергается шариатом”.

Однако особый интерес представляют взгляды ат-Тураби на статус и роль женщин и немусульман в исламском государстве. Так, он пишет, что “женщины играли значительную роль в общественной жизни во времена пророка и внесли свой вклад в избрание третьего халифа. Лишь позднее женщинам было отказано в их законном месте в общественной жизни. Но это был уже отход от идеала, точно также как и развитие классов на основе владения собственностью, знаниями или других статусных характеристик. В принципе, все верующие, бедные или богатые, знатные или простолюдины, образованные или темные, мужчины или женщины, равны перед Аллахом, они суть на-

местники Аллаха на земле, его доверенные и уполномоченные”. Таким образом, ат-Тураби значительно поднимает статус женщин в обществе, однако, ничего не говорит о том, могут ли они в исламском государстве избираться в государственные органы, так как для мусульманских правоведов тезис о том, что “все верующие равны перед Аллахом”, совсем не означает, что мужчины и женщины должны быть равны и перед законом; то же самое относится и к немусульманам, которых не рассматривает как граждан государства. В отношении прав и свобод суданский лидер считает, что “не может быть абсолютной свободы”, поскольку на практике это означает “отсутствие вообще какой-либо правовой системы и даже отсутствие правоохранительных органов”. Он также полагает, что в различных странах имеются свои критерии для определения прав человека, также как и различные философские взгляды на этот предмет и различные условия их реализации на практике, а, следовательно, — может быть множество моделей демократии¹.

О том, что проблема прав и свобод человека в исламе является крайне актуальной и в настоящее время, свидетельствует реакция на фетву, изданную Хасаном ат-Тураби, за которой разрешался брак между мусульманкой и иноверцем. Он заявил, что запрет на замужество с иноверцем призван закрепить неравенство женщин-мусульманок, и не соответствует Корану, и издал религиозное постановление, изменяющее существующее положение. Выступая с речью по поводу положения женщин, ат-Тураби также сообщил, что закрывающая тело с ног до головы одежда, которую сегодня носят мусульманки, не соответствует исламу. В Коране предписано лишь прикрывать грудь, пояснил он, и добавил, что первыми такую одежду начали носить жены пророка Мухаммеда. Лагерь противников этого решения возглавил египетский шейх Юсуф Кардауи, богослов-консерватор (известный своей духовной поддержкой организации ХАМАС), который отверг фетву ат-Тураби как “противоречащую исламу и всем школам мусульманского богословия”. Основатель Исламского движения шейх Абдалла Намир Дарвиш заявил, что ат-Тураби неправильно поняли, и фетва суданского богослова лишь позволяет евреям и христианам регистрировать брак у мусульманского кади. Израильский исламский богослов шейх Камаль Хатиб (заместитель председателя север-

¹ *Хасан ат-Тураби*. Исламское государство: Эссе // В кн.: John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*. — New York: Oxford University Press, 1983. — P. 241.

ного отделения Исламского движения (Израиля) также выступил резко против фетвы ат-Тураби, назвав ее “нелогичной”.

К этому течению исламской политической мысли можно отнести и лидера запрещенной в настоящее время в Алжире партии Исламский фронт спасения, доктора психологии и педагогики шейха Аббаси Мадани, который был совсем близко от реализации идеи построения в Алжире исламского государства (на парламентских выборах 1991 г. его партия набрала абсолютное большинство голосов). В своем интервью накануне парламентских выборов (1990 г.) Аббаси Мадани отмечал, что “исламское государство в Алжире насчитывает 14 столетий, а тот, кто отрицает прошлое — отрицает свою нацию”. Партия, созданная Аббаси Мадани и Али Бенхаджем, выдвинула четкую программу действий, направленных на скорейшую исламизацию страны. Однако интересно отметить, что эта программа носила на себе отпечаток традиционной алжирской культуры, формировавшейся на протяжении столетий, и учитывала особенности исторического развития алжирского народа. Так, в Манифесте Исламского фронта спасения “За мир и справедливость в Алжире”, опубликованном и распространенном 11 января 1999 г. говорится, что “любое решение алжирского конфликта должно учитывать принципы и ценности ислама и Декларации 1 ноября 1954 г.”. При этом основными целями, к которым стремится исламская партия, называются, в частности, следующие: уважение человеческого достоинства и основных прав граждан; гарантия фундаментальных свобод, осуществляемая в рамках конституции; право алжирского народа строить независимое государство на принципах ислама; право народа, являющегося источником законности, свободно избирать государственные институты и делегировать им власть; право алжирских граждан, и женщин в том числе, на социальную и интеллектуальную свободу, на всестороннее развитие личности в рамках исламских ценностей¹.

Главный идеолог тунисского исламского движения *Р. Ганнуши* еще в 1980 г. опубликовал свою работу “Вестернизация и жестокая диктатура”, в которой подчеркнул, что большая часть политических систем арабского и всего исламского мира берет за образец западную модель развития. Модернизация такого типа, по его мнению, обречена

¹ Сюкияйнен Л. Р. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. — М., 1985. — С. 65.

на неудачу, так как правящая элита не имеет культурных корней, обладает поверхностными представлениями о Западе и рассматривает его как военный и политический фактор без учета цивилизационных особенностей. Массы утратили энтузиазм, свойственный им в годы борьбы за независимость и готовы пойти за тем, кто призывает к восстанию. Что же остается делать, спрашивает Р. Ганниши, правящей вестернизированной элите, которая отвергла свою национальную культуру и остается изолированной. Эта элита, оторванная от народных масс, их культуры и интересов, полагается лишь на репрессии, отменяет политические свободы, создает репрессивный режим и укрепляет связи с западными державами и финансовыми структурами ради самосохранения. На основе этого анализа идеолог делает парадоксальный призыв не к революции и созданию исламского государства, а к демократии, при соблюдении одного важного требования: эта демократия должна соответствовать понятиям и специфическим интересам данного общества. “Обсуждение проблемы свободы и равенства — это больше похоже на набор лозунгов, а не на поиск новой цивилизационной модели, которая возникает на основе одновременно нашей мусульманской религии и достижений нашего века. Я имею в виду под исламом не ислам периода упадка, а ислам как глобальную революцию против деспотизма, эксплуатации и зависимости всех форм, как настойчивый призыв к материальному и моральному прогрессу”.

Таким образом, критикуя Запад, тунисский исламский идеолог все же признает его пионером свободы и равенства. При этом, желая “освободиться от гегемонии западной культуры и западного образа жизни”, он ратует за построение такого исламского общества, которое “могло бы черпать до дна из западной культуры, не теряясь в ней”. Так, выступая на конференции в исламском центре Лос-Анджелеса в 1989 г., Р. Ганнуши призвал мусульман США усваивать достижения этой страны, воспринимать культуру американской нации, ее язык, историю, вносить свой вклад в исламскую “умму”, чтобы реформировать исламскую мысль. “Как только исламистам представится возможность понять ценности современного западного общества, такие как демократия и права человека, они найдут в исламе нишу для этих ценностей”¹.

¹ *Куртин А. И.* Власть и исламистская оппозиция в Тунисе в 70–90-е годы XX века // Ближний Восток и современность. — М., 2004. — Вып. 24. — С. 226–227.

Такое различие идеологических концепций, разрабатывающихся на исламских принципах, повлияло не только на специфику юридического закрепления системы прав и свобод, но проявилось и в политической системе арабских республик в форме институционализации двух основных видов политических партий: исламских и партий “либеральной оппозиции”. При этом исламские партии и движения по-разному подходят к использованию идейных и политических возможностей ислама в процессе современного политического развития. Сторонники радикального ислама, требующие восстановления первоначальной чистоты религии и строгого соблюдения всех ее предписаний, не пользуются официальной поддержкой властей, а их организации исключены из политического процесса. Исламисты-модернисты (как политические деятели, так и теоретики), отличаясь гибкостью толкования положений ислама, частые представители в органах государственной власти в арабских странах. Они берут исламское учение как основу, которая должна не отгораживаться от современности, а воспринимать и развивать ее наиболее подходящие формы, считая необходимым развивать те стороны религии, которые позволили бы ей способствовать решению современных проблем развития и, постоянно обновляясь, оставаться верной своей сущности¹.

Резюмируя проведенный фрагментарный анализ некоторых работ современных мусульманских авторов, следует подчеркнуть, что их подход к мусульманскому учению о государстве кардинально различается. При этом в конкретных политических условиях отдельных арабских стран каждой концепции все чаще отводится роль силы, которая направляет находящиеся под влиянием ислама массы в идейной борьбе различных политических сил. В настоящее время в качестве своеобразного духовного идеала концепция мусульманского правления значительно чаще, чем прежде, вовлекается в политическое противоборство. В конечном счете, именно это обстоятельство предопределяет общий курс и конкретное содержание концепций тех или иных исламских лидеров. Как отмечает исследователь мусульманского права профессор *Л. Р. Сюкияйнен*, в большинстве стран региона идея практического возрождения мусульманской модели правления в ее классическом виде открыто или молчаливо признается неосуществимой. В этих условиях, поскольку учение о халифате не мо-

¹ *Ислам и политика* // Ин-т религии и политики. <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-4929.html>

жет быть просто отброшено, ставка делается либо “на доказательство того, что все “современные” более или менее демократические политические институты уже давно были известны исламу и поэтому вполне уместаются в рамки мусульманской модели правления, либо на выпячивание мнимых преимуществ “консультативной” формы мусульманского государства”.

Проведение в жизнь международных стандартов и реализация на практике в арабских странах системы прав и свобод граждан испытывает серьезное как международное, так и региональное воздействие. Выражается это в том, что целый ряд современных мусульманских государств принял на себя договорные обязательства в рамках международных соглашений запретить рабство и отказаться от дискриминации по признакам религии или пола. Многие арабские страны являются участниками различных международных договоров по правам человека: во Всеобщей декларации прав человека (1948 г.) участвуют все арабские страны (кроме Саудовской Аравии); Международную конвенцию по гражданским и политическим правам (1966 г.) и Международную конвенцию по экономическим, социальным и культурным правам (1966 г.) ратифицировали 12 арабских государств (за исключением 5 государств Персидского Залива и Мавритании); в Конвенции по правам ребенка (1989 г.) участвуют все арабские страны. Существуют также региональные организации и региональные документы, затрагивающие проблематику прав и свобод человека, в частности Арабский пакт о правах человека (1978 г.), который был принят в рамках Лиги арабских государств (ЛАГ) и провозгласил основные права и свободы человека, закрепленные в конвенциях ООН 1966 г.; Африканский Устав по правам человека 1981 г. (вступил в силу в 1986 г.). С 1983 г. действует Арабская организация по правам человека, Союз арабских юристов, который ставит одной из целей своей деятельности — защиту прав человека; Африканская комиссия по правам человека, созданная в 1981 г. Юридические обязательства в рамках международного права имеют большое значение, так как именно они представляют собой основу международного сотрудничества в этой области и являются нормами, к которым можно апеллировать в борьбе за права человека внутри государства. Однако наличие юридических обязательств в рамках международного права само по себе еще не гарантирует их выполнения, так как необходимо наличие соответствующих механизмов для их обеспечения и осуществления на практике. Отношение арабских государств к между-

народным конвенциям по правам человека также свидетельствует о различных подходах, прежде всего, к проблеме соотношения международного права в области прав человека и исламского права, которое рассчитано на применение в пределах зоны распространения ислама, поэтому политика арабских государств в области прав человека зачастую носит противоречивый характер, и находится под воздействием исторически и религиозно обусловленной шариатской концепции прав личности и коллектива. Противоречивость и двойственность этой политики проявляется в том, что некоторые арабские страны ставят свою подпись под международными документами и соглашениями в поддержку прав человека, но не в состоянии обеспечить эти права в рамках своей национальной юрисдикции из-за влияния шариата на их правовую систему.

Многие положения основополагающих документов в области прав человека нашли свое закрепление в конституциях арабских стран. Однако, рассматривая вопрос о конституционном закреплении прав и свобод человека в арабских странах (которые, по мнению мусульманских юристов, находятся в полном соответствии с исламскими принципами и должны соблюдаться государством), необходимо обратиться к вопросу о том, как эта проблематика закреплена в исламской концепции¹.

Основываясь на Коране, исламские теологи выделяют следующие виды индивидуальных свобод человека: личная свобода, дарованная Аллахом, свобода поведения, свобода мнений, свобода вероисповедания. Политические права в исламе классифицируются на права в отношении индивида, общества и “зимми” (иноверцев, получивших покровительство мусульман) и восходят к деятельности государства на основе принципа “шуры”, что подразумевает участие мусульман в управлении обществом.

Все права человека, вытекающие из текста Корана и базирующиеся на исламских принципах, отражены в международных исламских документах по правам человека. Так, во Всеобщей исламской декларации прав человека (состоит из преамбулы и 23 статей) сформулированы гражданские и политические права, а именно: право на жизнь (ст. 1), право на свободу (ст. 2), право на равенство и недопущение дискриминации (ст. 3), право на справедливость (ст. 4), пра-

¹ Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. — М., 1986. — С. 116.

во на справедливый судебный процесс (ст. 5), право на защиту чести и репутации (ст. 8), права меньшинств (ст. 10), право на обязательное участие в управлении делами общества (ст. 11), право на свободу совести, мысли и слова (ст. 12), право на свободу вероисповедания (ст. 13), право на социальное обеспечение (ст. 18), право на образование (ст. 21), право на личную жизнь (ст. 22) и др.

В Каирской декларации по правам человека в исламе 1990 г. (стоит из преамбулы и 25 статей) содержатся указания на следующие политические, социально-экономические и гражданские права, которые “подчинены исламскому шариату”: право на жизнь (ст. 2), защита чести и достоинства (ст. 4), равенство женщины с мужчиной (ст. 6), права ребенка (ст. 7), право на образование (ст. 9), свобода вероисповедания (ст. 10), свобода передвижений (ст. 12), право на труд (ст. 13), равенство перед законом (ст. 19), защита от незаконного ареста (ст. 20), запрет захвата заложников (ст. 21), свобода слова и информации (ст. 22) и др.¹.

Право на жизнь в указанных декларациях гарантировано каждому, а “сохранение жизни в течение времени, отпущенного Аллахом, является обязанностью”, при этом никто не может быть предан смерти “иначе как по предписанию шариата”. Однако применение мусульманского уголовного права придает специфику этому положению о физической неприкосновенности каждого человека, которая не согласуется с применением этой нормы в западных странах. Согласно шариату физическая неприкосновенность лица может быть нарушена в случае совершения им преступления (в исламе существует три вида преступлений: против Бога, против человека и общественно-го порядка, при этом характер наказания зависит от вида преступления). До настоящего времени ни одно арабское государство не ратифицировало Второй опционный протокол (1989 г.) к Международной конвенции по гражданским и политическим правам, направленный на отмену смертной казни. При этом смертная казнь может осуществляться путем забрасывания камнями и захоронения живым. В шариате существуют и различные виды физических наказаний (в том числе и ампутация конечностей), а также предусмотрено наказание за супружескую измену, употребление алкоголя, отступничество от веры и другие, которые в западных странах осуждаются мо-

¹ Елоева Д.К. Исламская концепция прав человека и международные стандарты: Востоковед. сб. – М., 1999. – С. 68.

рально, но не рассматриваются как преступление. В исламском уголовном праве продолжает действовать такой институт как “возмездие”, предусматривающий наказание, равное по тяжести совершенному деянию и может применяться при убийстве и телесных повреждениях; по ряду преступлений наказание преступника может определить сама жертва.

Однако, по данным международных организаций, основными видами нарушения прав человека в странах Ближнего Востока и Северной Африки остаются: внесудебные казни, исчезновение людей, пытки и грубое обращение, содержание под стражей без предъявления обвинения и судебного процесса, смертные приговоры, нарушение прав человека со стороны вооруженных оппозиционных группировок. Проблема защиты прав человека наиболее актуальна в Саудовской Аравии, что связано, прежде всего, с совершенно закрытой от публики системой уголовной юстиции и официальной политикой запрета не только политических партий, но и профсоюзов и независимых организаций в области прав человека (международным неправительственным организациям в области прав человека отказано в доступе в страну)¹.

Позитивные законодательные и судебные изменения в области прав человека были объявлены в Омане и Бахрейне (включая освобождение политических заключенных и предоставление права на возвращение в страну тем, кто ранее был насильно выслан).

Одним из серьезных факторов, влияющих на систему прав и свобод граждан и на развитие всего современного конституционализма в арабских странах, стало расширение юридического закрепления ислама в основном законе страны, хотя исторически и традиционно религиозный фактор и выстроенные на нем общественно-политические и государственно-правовые отношения и раньше представлял собой важнейший компонент, определяющий внутреннюю и внешнюю политику большинства арабских стран.

К середине XX в. только монархии Персидского Залива стали выстраивать свои правовые системы на основе широкого применения норм мусульманского права, в отличие от большинства других арабских стран, которые начали ориентироваться на французское законодательство (страны Магриба, Сирия, Ливан, Египет), или англий-

¹ *Sultanhussein Tabandeh*. A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights. — London: F.T. Goulding and Co., 1970.

ское (Ирак, Судан), где мусульманское право, потеряв значение универсального нормативно-правового регулятора, осталось в основном в брачно-семейных и наследственных отношениях. В зависимости от степени влияния ислама и норм мусульманского законодательства арабские страны можно классифицировать следующим образом:

1. Страны Персидского Залива, где мусульманское право продолжает действовать максимально широко, при этом особенно выделяется Саудовская Аравия.
2. Ливия и Судан, где сфера действия шариата остается существенной, хотя и не столь всеохватывающей, как в странах первой группы.
3. Во всех остальных арабских странах, правовые системы которых строятся по романо-германскому или англосаксонскому образцу, нормы мусульманского права продолжают в большей или меньшей степени регулировать вопросы личного статуса, имущественные и семейные отношения, а также частично уголовное право.

Классическим примером модели государства, где ислам это не только государственная религия, но и основной закон государства, определяющий основы государственного и общественно-экономического строя, систему государственных органов, порядок их образования и деятельности, обязанности подданных, продолжает оставаться Саудовская Аравия. Властные светские и религиозные структуры в этом государстве практически совмещены. В ст. 1 Основ системы власти отмечается: “Королевство Саудовская Аравия — суверенное арабское государство. Его религия — ислам, Конституция — книга Всевышнего Аллаха и Сунна его Пророка, да благословит его Аллах”. В этом документе содержится категорическое предписание исповедовать ислам и фактически не допускается распространение иной религии, что вступает в очевидное противоречие с современными нормами права. В 1998 г. министр внутренних дел принц Наиф издал распоряжение о том, что в пределах королевства запрещается продавать товары с неисламской символикой.

Исламский фактор является важнейшей составляющей общественного сознания и государства и в других монархиях Персидского залива, хотя здесь он не носит столь тотального характера. Ислам в этих странах также провозглашается государственной религией, однако ст. 35 конституции Кувейта предусматривает “полную свободу вероисповедания”; ст. 22 конституции Бахрейна гласит: “Государство

гарантирует неприкосновенность веры, свободу изъявления религиозных чувств, неприкосновенность мест отправления культов, а также свободу соблюдения религиозных ритуалов и участие в религиозных процессиях и собраниях в соответствии с существующими в стране обычаями". В статьях, касающихся семьи и общества, отсутствуют императивные предписания исповедовать ислам. В конституциях содержится единая формулировка: "Семья — основа общества, ее опора — религия". Так, в ст. 5 конституции Бахрейна указывается: "Семья, сплоченность которой достигается благодаря религии, нормам морали и патриотизму, является основной ячейкой общества. Закон обеспечивает защиту семьи, содействует упрочению семейных связей и ценностей, а также обеспечивает защиту матери и ребенка. Закон также создает условия для благополучия подрастающего поколения, защиты его от эксплуатации и предотвращает возникновение ситуаций, когда дети остаются без присмотра, что неблагоприятно сказывается на их физическом и нравственном развитии. Государство обязано уделять особое внимание физическому, нравственному и умственному развитию молодежи". В ст. 22 конституции Катара также говорится, что "катарская семья основана на религии, этических нормах и патриотизме". А конституция Омана не содержит конкретных религиозных предписаний в отношении семьи.

Ничего не говорится и о религиозном характере обучения в конституциях Кувейта, ОАЭ и Омана, однако факт признания ислама государственной религией предполагает включение в учебные программы исламоведения. Исламский характер обучения сохраняется в качестве нормы в конституциях Бахрейна и Катара. В ст. 7 конституции Бахрейна предусматривается "исламское воспитание" на всех этапах и видах образования. Интересно отметить, что в конституции Катара 2003 г. отсутствует положение об исламском воспитании (хотя во Временной конституции этого государства ст. 8 предусматривала воспитание "гордости исламо-арабским наследием").

Что касается шариата, то конституции Кувейта, Бахрейна, ОАЭ, Омана, Катара декларируют, что шариат является "главным", "фундаментальным" источником законодательства, что означает возможность существования и других источников законодательства. В этих странах государство регулирует деятельность исламских учреждений.

Во всех монархиях Персидского Залива действуют шариатские суды, которые господствуют в сфере личного и семейного права,

напрямую вытекающего из основополагающих источников ислама. Таким образом, исламская составляющая монархий Персидского Залива не ограничивается пределами формирования и функционирования государственных институтов, а проявляется и в том, что власти содействуют (закрепляя это конституционно) распространению исламской морали, культуры и этики в массовом сознании и поведении¹.

Включение в государственное право исламских норм придает им особое политическое и правовое значение. Важно при этом иметь в виду, что государственное право, с одной стороны, само воспринимает исламские нормы (например, относительно порядка формирования и компетенции государственных органов), а с другой — включает принципы, служащие конституционной основой исламизации правовой системы в целом (в частности, признание мусульманского права основным источником законодательства). Хотя следует учитывать и тот момент, что при внешне сходных конституционных нормах в ряде стран исламский фактор играет далеко не одинаковую практическую роль в функционировании институтов государственного права, а за конституционными исламскими предписаниями могут скрываться расширение или, наоборот, сужение рамок влияния ислама на внутриполитическое развитие и правовую практику.

Тем не менее, во всех арабских странах ислам является важнейшим политико-идеологическим фактором, одной из основ государственного и общественного строя, что и закрепляется в основном законе. Так, преамбулы многих конституций, начинающиеся традиционно: “Именем Аллаха, милостивого, милосердного”, говорят об исламском прошлом народа, его связи с учением ислама или “исламском наследии” (Бахрейн, Тунис, Египет, ОАЭ, Катар, Алжир). В ливийской Декларации об установлении власти народа подчеркивается, что ливийский народ принимает этот конституционный документ, “опираясь на помощь Аллаха и следуя исключительно славному Корану в качестве ориентира на своем пути и закона общества”. Положение о том, что государство “защищает исламское наследие” включают конституции Бахрейна и Кувейта.

Конституции некоторых стран отражают влияние ислама на принципы государственной политики в различных областях: экономики,

¹ Александров И. А. Монархии Персидского Залива: этап модернизации. — М., 2000. — С. 205.

образования, международных отношений. Так, согласно конституции Бахрейна “собственность, капитал и труд в соответствии с принципами исламской справедливости представляют собой основные элементы общественного и государственного строя, а также национального богатства”.

Что же касается конституционного закрепления идеологических основ государственного и общественного строя, то в конституциях некоторых арабских стран отражается общий культурный уровень их развития, устоявшиеся правила поведения и традиции, многие из которых имеют исламское происхождение или освящены авторитетом ислама, а также особенности официальной идеологии, включающей в ряде случаев исламские элементы.

Все конституции арабских республик провозглашают ислам государственной религией. Исключение составляет Ливан, где насчитывается в настоящее время 17 основных религиозных общин, а основными религиями считаются ислам и христианство. В ст. 1 конституции Судана 1998 г. содержится следующая формулировка: “Государство Судан является страной расовой и культурной гармонии и религиозной терпимости. Ислам является религией большинства населения, а христианство и традиционные религии имеют большое распространение”.

В ст. 101 конституции Марокко 1972 г. предусмотрено, что конституционные положения, затрагивающие ислам как государственную религию, не могут пересматриваться. Однако указанная конституционная норма в ходе ее реализации на практике, наполняется различным содержанием, поэтому она может трактоваться исходя из конкретных условий данной страны. Так, в некоторых странах конституционное объявление ислама государственной религией выступает, прежде всего, как признание того факта, что большинство населения исповедует ислам, который признается и уважается государством как глубокое историческое, культурное и национальное наследие народа, что вовсе не означает религиозного характера самого государства и функционирование исламских институтов как основы политической системы.

Так, в конституции Алжира 1996 г. особо подчеркиваются исторические ценности ислама и его неотъемлемая связь с национально-освободительной борьбой алжирского народа за независимость. Алжир провозглашается “землей ислама”, а ст. 9 текста конституции запрещает в государственных учреждениях практику, “противореча-

щую исламской морали”. Конституция Мавритании 1991 г. провозглашает ислам “религией народа и государства” (ст. 5), а само государство характеризует как “подлинно демократическую и социальную исламскую республику”.

Следует отметить, что по вопросу конституционного закрепления ислама арабскими юристами высказываются различные точки зрения. Сторонники одного подхода считают, что положение конституций о государственном характере ислама (без признания шариата основным источником законодательства) лишено юридического смысла, и по существу лишь означает, что большинство населения данной страны исповедует ислам, признаваемый государством. Однако такое положение, по мнению юристов, игнорирует особенность ислама, который является не просто религией, но выступает также в качестве системы правовых норм. Сторонники иного подхода утверждают, что указанное положение логически предполагает признание мусульманского права источником законодательства, поскольку исламу не свойственно отделение религии от государства и права. Поэтому специальное указание на данную роль мусульманского права излишне, если конституция уже закрепила государственный характер ислама.

Сфера конституционного влияния исламских норм не ограничивается структурой и деятельностью органов государственной власти, но проявляется и в других важных институтах государственного права. В частности, воздействие ислама испытывает и конституционный статус личности, а также вся система прав и свобод граждан. Правовой статус личности в некоторых странах тесно связан с конституционным закреплением курса государства на внедрение в повседневную жизнь исламских норм, обеспечение таких прав и свобод, которые укладываются в рамки исламских догм¹.

Характерной особенностью внешнеполитических доктрин и дипломатической практики многих арабских государств, особенно аравийских монархий, является фокусирование на исламской проблематике. Выступая в роли объективной идейно-духовной и политико-этнической общности, ислам активно внедряется в политическую практику, и обращение к нему становится ее нормой. Ис-

¹ Сапронова М. А. Конституционная регламентация ислама в арабских странах // Ислам и общественное развитие в начале XXI века: Сб. / Отв. ред. В. Я. Белокреницкий. — М.: Ин-т Востоковедения РАН, 2005.

лам постепенно стал использоваться как идейная основа социально-политического развития ряда мусульманских стран, как альтернатива социалистическому и западному пути развития. Во внешней политике это воплотилось, прежде всего, в концепциях исламского единства и солидарности мусульманских народов, что и было закреплено во многих конституциях арабских стран.

В целом проявления влияния “исламского фактора” на политику мусульманских государств могут быть весьма различны. Одни страны используют ислам как орудие реализации претензий на региональное и субрегиональное лидерство; другие — связывают принадлежность к исламу миру, прежде всего, с возможностью получения финансовой помощи со стороны богатых нефтедобывающих государств. Воздействие “исламского фактора” на международную политику можно проследить на нескольких уровнях: во взаимоотношениях между мусульманскими государствами, во взаимоотношениях мусульманских государств с немусульманскими и в политике немусульманских государств в отношении стран распространения ислама. Что касается конституционных положений об осуществлении исламских принципов во внешней политике, то они носят достаточно общий и декларативный характер и не конкретизируют никаких исламских форм дипломатической практики.

В конституциях арабских государств, особенно стран Персидского Залива, присутствует тезис об “исламской солидарности” как важнейший принцип внешнеполитической линии каждого государства. Реализация во внешней политике этого принципа имеет и внутриполитическую мотивацию, а приверженность ему придает больше легитимности правящим элитам, их курсу во внутренних делах и на международной арене. При этом следует отметить, что для Саудовской Аравии призыв к исламскому единению может представляться важнее, чем для остальных арабских государств. По праву “родины ислама”, хранителя двух мусульманских святынь в Мекке и Медине, а также в силу того, что эта страна является крупнейшим финансовым донором, Саудовская Аравия стала признанным лидером в исламском мире, и ни одно арабское государство не в состоянии с ней соперничать в этой международной нише.

Вместе с тем, следует отметить, что конституционное регулирование общих направлений внешней политики арабских стран не содержат достаточно четких и конкретных указаний на стабильность и постоянство внешнеполитического курса и форм его осуществления.

Практика показывает, что решающее значение имеет не принятая формула, хотя, конечно, и ее следует учитывать, а реальная направленность внешнеполитического курса страны, тем более, что конституционные формулировки в большинстве случаев открывают возможность для самых широких интерпретаций и выбора различных альтернатив при его выработке и проведении.

Степень реализации, последовательность в осуществлении, либо отказ на практике от их претворения в жизнь, обусловленные многочисленными факторами внутреннего и внешнего порядка, отражают уровень соответствия этой политики тем правовым началам, которые нашли закрепление в основном законе государства, следовательно — уровень и степень легитимности режима и законности практической внешнеполитической деятельности правящих кругов той или иной страны.

И хотя каждая арабская страна имеет собственный общественный строй и конституционный механизм, все они в той или иной степени испытывают влияние ислама¹.

В мусульманском “Вопроснике” XI в. приводится любопытный диалог:

“Что такое стрелы веры? Их десять: первая — исповедание, то есть верование; вторая — молитва, то есть природное свойство; третья — подать на бедных, то есть чистота; четвертая — пост, то есть щит; пятая — паломничество, то есть закон; шестая — война за веру, то есть избавление; седьмая и восьмая — побуждение к благу и запрещение порицаемого, то есть ревность ко благу; девятая — общее согласие, то есть содружество; десятая — искание знания, то есть похвальный путь.

Что такое корни ислама? Их четыре: здравые верования, искренность в стремлении к цели, память о законе и верность обету.

Что такое ветви ислама? Их двадцать две: следование книге Аллаха великого, подражание его Посланнику (да благословит его Аллах и да приветствует!), прекращение вреда (употребление в пищу разрешенного, воздержание от запретного, исправление несправедливостей в пользу обиженных, раскаяние, знание закона веры, любовь к другу Аллаха, следование ниспосланному, признание посланных Аллахом правдивыми, опасение перемены, готовность к последнему отъезду, сила истинной веры, прощение при возможности, крепость

¹ Шарль Р. Мусульманское право. — М., 1959. — С. 139.

при болезни, терпение в беде, знание Аллаха великого, знание того, с чем пришел Его Пророк (да благословит его Аллах и да приветствует!), непокорность Иблису-проклятому, борьба со своей душой и неповиновение ей и полная преданность Аллаху”.

Этот диалог как будто трактует вопросы повседневной жизни и говорит о правовых нормах, но примечательно, что все нормы и все вопросы неизменно сводятся к вере¹.

У веры есть основание — Коран, Сунна, Пять столпов ислама и другие обрядовые установления. Знаюки Корана насчитывают в Священной Книге приблизительно 500 аятов, в которых содержатся юридические предписания. В этих аятах говорится фактически обо всех сторонах повседневной жизни правоверного мусульманина: брак, приданое, права и обязанности супругов, развод и различные способы расторжения брака, период воздержания после развода, воспитание чужого ребенка, договоры, ссуды, залоги, веса и меры, возмещение ущерба, клятвы и обеты, наказания за преступления, завещания, наследование, справедливость, законы войны и мира, судопроизводство и др.

Разумеется, чтобы рассказать обо всех этих предписаниях, подкрепленных Сунной и многочисленными толкованиями, понадобилась бы книга в несколько тысяч страниц (к примеру, труд *Мухаммеда аш-Шафии* по основам мусульманского права занимает семь томов), поэтому кратко охарактеризуем лишь основные положения шариата.

Все судебные дела в мусульманском праве делятся на две категории — право Бога (хакк Аллах) и право человека (хакк Адам).

К *первой категории* относятся преступления, совершаемые против Бога; за них не может быть прощения. Это те преступления, о которых говорится в Коране: “Таковы границы Аллаха, не преступайте же их, а если кто преступает границы Аллаха, те — несправедные”, “А кто устремляется за пределы этого — они уже преступники”. Наказание за преступления этой категории обозначается словом хадд (предел).

Ко *второй категории* причисляются дела о преступлениях против потерпевшего и его семьи. Такие дела начинаются по жалобе потерпевших или их родственников, причем допускается прощение преступников и отказ от судебного преследования.

¹ *История государства и права зарубежных стран* / Под ред. О. А. Жидкова, Крашенниковой. — М., 1998.

Из преступлений против Бога самое тяжкое — вероотступничество. Того, кто повинен в этом преступлении, лишают всех прав и заключают под стражу. Смертью карается и богохульство, поношение Пророка и другие кощунства. При рассмотрении подобных дел нет разницы, кто совершил преступление — мусульманин или немусульманин. Существует единственный способ избежать казни — заявить в суде, что богохульствовал в помрачении рассудка.

Преступлением против Бога признается и прелюбодеяние (наряду с содомией). Если четыре безупречных свидетеля подтвердят в суде, что воочию наблюдали прелюбодеяние, то виновных ожидает побитие камнями, или (если хотя бы один из них холост) сто ударов палкой. Коран гласит: “Прелюбодея и прелюбодейку — побивайте каждого из них сотней ударов. Пусть не овладевает вами жалость к ним в религии Аллаха, если вы веруете в Аллаха и в последний день”.

Восьмьюдесятью ударами наказываются ложь и лжесвидетельство: “А те, которые бросают обвинение в целомудренных, а потом не приведут четырех свидетелей, — побейте их восьмьюдесятью ударами и не принимайте от них свидетельства никогда”.

Преступлением против Бога считается и обман, и мошенничество при торговле; в Коране говорится: “Торе обвешивающим, которые, когда отмеривают себе у людей, берут полностью, а когда мерят им или вешают, сбавляют! Разве не думают эти, что они будут воскрешены для великого дня — того дня, когда люди встанут пред Господом миров”.

Еще одно преступление этой категории — воровство. Пойманному на первой краже отсекается кисть правой руки — по аяту суры “Трапеза”: “Вору и воровке отсекайте их руки в воздаяние за то, что они приобрели, как устрашение от Аллаха”. За вторую кражу наказанием является отсечение левой ноги, за третью — отсечение левой руки или заключение в тюрьму. Если при краже вор совершил убийство, его ожидает казнь через повешение или отрубание головы.

Наконец, к числу преступлений против Бога относятся винопитие и азартные игры.

Тягчайшее из преступлений против человека — преднамеренное убийство, которое карается смертью, причем шафииты считают, что убийцу следует казнить точно так же, как он поступил со своей жертвой. Эта кара называется кисас (“воздаяние равным”). Впрочем, допускается и “выкуп” за погибшего — дийа; ведь Коран гласит: “И не убивайте душу, которую запретил Аллах, иначе, как по праву. А если кто

был убит несправедливо, то Мы его близкому дали власть, но пусть он не излишествует в убийении. Поистине, ему оказана помощь”. Размер выкупа (дийа) за предумышленное убийство — сто верблюдов; по преданию, именно такой выкуп был назначен за отца Пророка. За убийство на священной земле Мекки и Медины полагается дийа в размере 1333 золотых монет.

За непредумышленное убийство полагается только дийа, за убийство мусульманином иудея или христианина — полная дийа (ханафиты), половина дийи (маликиты) или треть (ша-фииты). За убийство женщины взимается половинная дийа¹.

Приговоры обвиняемым в преступлении выносит шариатский суд, главные фигуры которого — муфти и кади. Муфти — это знатоки и толкователи шариата, выносящие свое суждение (фатву) по спорным вопросам. Кади (“тот, кто решает”) — судья, отправляющий правосудие на основе норм шариата. Первых кади в Басре, Куфе и Медине назначил халиф Омар ибн Хаттаб. Согласно хадисам, Омар выполнял волю Мухаммада, который хотел назначить первых кади, но не успел. Позднее, уже при Омейядах, возникла должность верховного кади, назначавшего судей от имени халифа и принимавшего жалобы на их приговоры.

Кади должен быть знатоком шариата, человеком богобоязненным, прямым, честным и неподкупным. Согласно хадисам, Пророк сказал: “Кади бывают трех видов. Один из них попадет в рай, а два других попадут в пламя ада. Человек, который попадет в рай, — это тот, кто понял истину и судил в соответствии с ней. А тот, кто, поняв истину, судил несправедливо, пойдет в ад. Кади, который судил в неведении, тоже попадет в ад”. В другом хадисе говорится, что человек, которого назначили кади, подобен тому, кто был зарезан без ножа; подразумевается, что быть кади — огромная ответственность, с которой может справиться далеко не каждый.

Влияние кади на повседневную жизнь всегда было очень велико. Он не только толковал закон, но и хранил устои веры, защищал приличия и достойный мусульманина образ жизни. Исполнение обязанностей кади считалось долгом человека перед общиной, поэтому кади получали содержание из казны, а богатые считали почетным исполнять эти обязанности безвозмездно.

¹ Сюкияйнен Л. Р. Шариат: религия, нравственность, право // Государство и право. — 1996. — № 7.

Сегодня кади в тех странах, где действует шариатское законодательство, ведет гражданские и уголовные дела, следит за сбором налогов и состоянием общественного имущества, а также наблюдает за нравственностью. Особую категорию судей составляют войсковые кади, объявляющие от имени верховного правителя священную войну и следящие за справедливым и надлежащим распределением добычи.

Что касается судебного процесса в шариатском суде, закон требует обязательного присутствия на процессе обеих сторон, не допускает отсрочек и переносов, отвергает письменные документы без подтверждения свидетелей; судопроизводство ведется устно, истец сам выдвигает обвинение, а ответчик сам говорит в свою защиту.

Заседания шариатского суда проводятся под открытым небом, в махкаме (здании суда) или в мечети. Перед началом заседания совершают омовение и творят молитву. Кади не выносит решения до тех пор, пока не выслушает обе стороны и их свидетелей, если таковые имеются: решение кади — окончательное и обжалованию не подлежит.

Главным доказательством в шариатском суде является признание обвиняемого (икрар). Это признание должно быть добровольным, причем в делах касательно преступлений против Бога признание можно взять обратно, а в делах относительно преступлений против человека такое признание отозванию не подлежит. Если даже показания свидетелей расходятся с добровольным признанием, решающим все равно является последнее.

Свидетелей нельзя принудить к даче показаний силой, однако отказ от свидетельствования считается нарушением религиозного долга. Показания мужчины-мусульманина стоят показаний двух мусульманок, свидетельствование несовершеннолетнего принимается в расчет исключительно в делах о кровной мести, свидетельствование христианина или иудея признается заслуживающим внимания только в делах, не связанных с преступлениями против Бога¹.

Особое место в фикхе занимает личное право, то есть законы и нормы, касающиеся брака и наследования.

По представлениям европейцев, мусульманам позволено иметь сколько угодно жен. На самом деле Коран ограничивает число жен четырьмя одновременно: «А если вы боитесь что не будете справед-

¹ Черниловский. Всеобщая история государства и права. — М., 1995.

ливы с сиротами, то женитесь на тех, что приятны вам, женщинах — и двух, и трех, и четырех. А если боитесь, что не будете справедливы, то — на одной или на тех, которыми овладели ваши десницы. Это — ближе, чтобы не уклониться”. Мужчина, уже имеющий четырех жен и собирающийся жениться еще раз, должен прежде развестись с одной из уже имеющихся жен. Традиционные нормы мусульманского права требуют относиться ко всем женам одинаково справедливо (количество полигамных браков никогда не было большим, в настоящее время многоженство не является широко распространенным явлением. В некоторых мусульманских странах законодательство разрешает мужчине иметь лишь двух жен, а в ряде стран многоженство вообще запрещено). Браки с родственниками по прямой линии не допускаются.

Таковы теоретические и практические основы мусульманского права. Как пишет *М. А. Родионов*, “человеку христианской культуры многие из затронутых здесь вопросов могут казаться далекими от религии, однако не следует забывать, что для мусульманина все они тесно связаны с прямым Божиим повелением”¹.

Западному юристу нетрудно понять позицию ислама, индуизма и иудаизма в отношении права.

Известно, какие трудности всегда вызывало и продолжает вызывать определение права. Ни одно из данных определений не стало общепризнанным. Одна из основных причин этого — острое разногласие между сторонниками и противниками естественного права.

Для одних право — это не что иное, как совокупность действующих норм, применяемых судами. Именно так понимают ныне право в университетах разных стран, где преподается национальное право: французское, английское, болгарское или алжирское. Но такое правопонимание не является единственным. Другие видят в праве идеальную модель поведения и отказываются отождествлять его с нормами, которыми руководствуются частные лица, управленческие органы и суды в своем поведении и в своих решениях. До XIX в. и европейские университеты почти полностью пренебрегали обычаями и национальным правом и учили идеальному праву (выводя его из римского права), считая лишь его достойным носить такое название. Равным образом в мусульманских странах внимание сконцентрировано на идеальной системе — мусульманском праве, связанном с ре-

¹ *Всеобщая история государства и права* / Под ред. Батыр. — М., 1998.

лигией ислама. Местные обычаи рассматриваются при этом как чисто фактические явления, а законы и ордонансы властей — как управленческие меры временного или местного значения, которые далеко не в полной мере достойны называться правом. Примерно то же самое можно сказать об иудейском праве. И в Индии, правда в другом контексте, тщательно различают дхарму — учение о справедливом и арту — то, что обеспечивает богатство и власть¹.

Право, связанное с религией или с определенным мировоззрением, может не применяться судами, а индивидуумы не обязательно следуют ему в своей деятельности. Тем не менее такое право оказывает существенное влияние как на людей, так и на правоприменительные органы. Исследователь западного общества может сконцентрировать свое внимание на законодательных нормах и судебной практике, то есть рассматривать это общество с точки зрения позитивного права. Но он может также избрать социологический подход и называть правом все те нормы, которым следуют в практической жизни. Различие этих аспектов не приведет к большим несоответствиям, ибо речь идет об обществах, где достигнута большая степень соответствия между представлением о справедливости, позитивным правом и нравами. Совсем иная ситуация в других обществах, где нормы права западного образца фрагментарны, нестабильны, плохо скоординированы, а общие верования видят право не в законах, обычаях или судебной практике, а в чем-то ином.

По этим причинам, не вступая в полемику между позитивистами и сторонниками естественного права, следует выделить мусульманское и индусское право среди основных систем современного права. Иудейское право, которое представляет большой интерес, оставлено в стороне, ибо сфера его влияния куда более ограничена. Следует указать и еще на одно обстоятельство. Интернациональная солидарность евреев, в той мере в какой она существует, никогда не выражалась в стремлении поставить иудейское религиозное право выше, чем действующее право страны, в которой они обладают влиянием. В этом плане иудейское право не играет такой роли, как, например, мусульманское право².

Мусульманское право — одна из основных правовых систем (правовых семей) современности; комплекс социальных норм, фунда-

¹ Аксенов В. К единому правовому пространству // Юрист. — 1997. — № 1.

² Давид. Р. Основные правовые системы современности. — М., 1988.

ментом и главной составной которого являются религиозные установления и предписания ислама, а также органически связанные с ними, проникнутые религиозным духом, нравственные и юридические нормы. Как и другие системы религиозного права, оно является не территориальным, а персональным, то есть распространяется только на членов мусульманской общины. В большинстве мусульманских стран мусульманское право в настоящее время составляет лишь часть правовой системы, регулируя главным образом вопросы “личного статуса” (правосубъектность, брак, наследование, завещание). Остальные отрасли охватывает законодательство, заимствованное из романо-германской правовой системы или системы общего права. Однако в ряде стран, как Афганистан, Иран, Судан, Пакистан, Ливия, Йемен мусульманское право в 80–90 годы XX в. вновь расширило сферу своего действия; в частности, произошла исламизация уголовного права. Иногда это понятие (как совокупность норм и принципов) отождествляется с понятием “шариат” (в его значении как системы нормативных правовых предписаний)¹.

3.3. Бизнес — культура и этика международного сотрудничества стран Ближнего Востока

Одним из наиболее очевидных проявлений глобализации мировой экономики является установление сети финансовых, управленческих, производственно-технологических связей через деятельность транснациональных корпораций. В основе их деятельности всегда лежат их собственная рациональность и система целеполагания, их собственная институциональная структура, а также корпоративная этика и культура. Деятельность транснациональных корпораций, осуществляемая вне государственной регуляции (а часто вопреки интересам конкретных государств), в то же время протекает в контекстах локальных обществ и их самобытных культур, специфических институтов. Вынужденные приспособляться к локальным контекстам, ТНК в то же время являются проводниками универсальных институциональных и этико-культурных систем, структур сознания и деятельности. Именно их представители формулируют концепции “глобального этоса”, возможного как набора наиболее общих максим, норм поведения. Известный немецкий теолог и одновременно член

¹ Разумович Н. Н. Источники и формы права // Сов. государство и право. — 1988. — № 3.

совета директоров корпорации “Кэнон” Г. Кюнг предложил такой амбициозный этический проект, основой которого как раз провозглашаются общее благо, терпимость, уважение к разнообразию, принимаемому в качестве значимого фактора экономической деятельности. Базовым принципом “глобального этоса”, а точнее — глобальной этики бизнеса, является “приоритет общего блага”, предпочтение общих интересов и целей (“всего мирового сообщества”) частным интересам и целям — индивидуальным, групповым, национальным, предпочтение общих прав и свобод частным правам и свободам.

При этом ясно, что подразумевается под “частными” интересами, свободами, правами, что является спецификой локального бытия во всей ее полноте и неповторимости, которая может использоваться ТНК, если оказывается инструментальной, а может и третироваться, жестко отвергаться и репрессироваться, если оказывается помехой для достижения их целей. За формулировками “сообщество”, “общие интересы”, “общие права” формально стоит “человечество”, “глобальное сообщество” — но каково их реальное содержание? Фактически за ними стоят конкретные акторы глобальной экономики — сами ТНК с их интересами, правами и свободами, необходимыми для реализации конкретных прагматических целей. Таким образом, провозглашенная основой нового мирового этоса толерантность на деле предстает как толерантность локальных сообществ к деятельности транснациональных экономических субъектов. Они же сами оставляют за собой право быть толерантными к локальной специфике лишь тогда, когда это соответствует их интересам, и отвергать эту специфику как проявления “национализма”, “фундаментализма”, “тоталитаризма”, “традиционности”, “отсутствия свобод”, “нарушение прав человека”, как только она начинает им мешать.

Что же касается глубоких духовных оснований глобального этоса, здесь Г. Кюнг подчеркивает необходимость замены этики “идейных убеждений” этикой “ответственности”. Что это означает? С его точки зрения, это осознание ответственности за общие судьбы человечества и признание моральной лишь деятельности в общечеловеческих интересах, к которым, в первую очередь, относятся экологические. Вот ради “выживания человечества” и надлежит отказываться от идеологических, религиозных, культурных и прочих ценностей, отказываться от своих выстраданных или унаследованных от предков убеждений, предавать идеалы. Ведь еще М. Вебер показал, что именно культуры как различные картины мира и способы его рацио-

нализации, определяющие образ практических действий, обуславливают фундаментальное разделение человечества. Именно убеждения и стоящие за ними ценности делают людей принципиально не толерантными, не способными поступиться принципами, принять навязываемые извне образцы¹.

Но какие альтернативы “этике убеждений” предлагаются в контексте глобалистской парадигмы? Ведь одной проповеди общего блага явно недостаточно.

Представляется, что наиболее реальную альтернативу “этике убеждений” может составлять лишь инклюзивная концепция культуры, из которой следует и специфическое понимание толерантности, наиболее адекватное парадигме глобализации. Инклюзивизм предполагает способность той или иной социокультурной системы принимать в качестве легитимных иные (инокультурные) ценности, нормы, идеалы, включать их в собственную систему ценностей, не отказываясь от нее, а лишь ее расширяя. Концепции инклюзивизма были сформулированы западными теоретиками, анализирующими специфику некоторых восточных культур, в частности индийской. Теперь делаются попытки по этому же принципу спроектировать и толерантность глобальной культуры — не просто как способность признать правомерность чужих ценностей, норм, идеалов и дистанцироваться от них, но и как способность включить их в собственную систему ценностей.

Однако такая толерантность допускает следующие интерпретации. *Во-первых*, культура рассматривается как достаточно четко структурированная (как это наблюдается в устойчивых восточных культурах, в том числе в индийской), то есть обладающая более или менее стабильной иерархией ценностей, смыслов, поведенческих образцов, сфер и этапов бытия, как отдельной личности, так и общества в целом (в классической индийской традиции существовала весьма жесткая иерархия социального бытия — касты и ашрамы (этапы жизненного пути), уравновешивающая открытость духовной жизни, а социальная толерантность мусульманской культуры опирается на жесткую духовную структуру). В условиях структурной модернизации разделение и иерархия сфер бытия позволяют усваивать новые ценности и поведенческие стереотипы без разрушения или существенной деформации принципиальных основ культуры, что, безу-

¹ Зомбарт В. Буржуа. — М., 1994. — С. 131.

словно, повышает толерантность. Но при этом необходимо помнить, что разрушение иерархии ценностей, поведенческих образцов, смешение сфер бытия (например, перенесение меновых отношений из экономики в межличностные связи, мораль, искусство, образование и т. д.) на самом деле не повышает, а снижает толерантность в обществе, делает его более конфликтным и менее плюралистичным. *Вот* *вторых*, инклюзивная толерантность интерпретируется некоторыми исследователями как “сужение области собственной моральной высоты”, способность дистанцироваться от собственных ценностей — “посмеяться над своими богами”. Чужие ценности и интересы принимаются не потому, что могут в определенных рамках сосуществовать со своими, а потому, что свои утрачивают абсолютную значимость, интимную привязанность, прочитываются как “текст” наряду с другими подобными “текстами”. Именно тогда и возникает возможность легко менять ценностные приоритеты (“этику убеждения”) в зависимости от конкретных интересов, обстоятельств, задач текущего момента, что в целом вполне соответствует “этике ответственности” и вписывается в парадигму философии постмодерна с ее ценностным релятивизмом и контекстуализмом¹.

Таким образом, формирование глобальной этики и культуры, в том числе деловой и хозяйственной, сопряжено не только с распространением и усвоением некоторых образцов, становящихся общечеловеческим достоянием, но и с более или менее решительным дистанцированием от локальных ценностей и интересов в пользу ценностей и интересов глобальных актеров и их конкретных задач.

Глобализация и постмодернизация не исчерпываются, как уже отмечалось, формированием универсальной общечеловеческой культуры, в том числе и экономической. Она включает в себя и столь же значимую тенденцию усиления локальных культур и фактически предстает как глокализация. В мире реального хозяйства, то есть производства и потребления конкретными людьми с их картинами мира, нравственными стандартами, традициями, нормами, стереотипами, реальными товарами и продуктами, в отличие от “экономического” космоса движения меновых стоимостей и виртуальных финансовых потоков, локальная специфика всегда присутствует в качестве принципиально важной величины. Именно в сфере реального производства и потребления универсальные и обезличенные образцы получают

¹ *Иноземцев В. Л.* За пределами экономического общества. — М., 1998. — С. 192–205.

конкретное воплощение. Глокализация как тенденция современного развития свидетельствует о том, что, во-первых, “общечеловеческие” ценности и образцы могут обретать бытие лишь в локальной форме, во-вторых, для обогащения совокупного опыта и прогресса человечества как единого сообщества ценен уникальный опыт локальных культур и жизненных миров. Именно здесь с наибольшей очевидностью раскрываются истинный смысл и значимость толерантности как способности продуктивно использовать многообразие мира, как инклюзивистского умения превращать чужой позитивный опыт в собственное достояние и предпосылку для собственного творчества¹.

Рассмотрим подробнее перечисленные проявления глокализации. В геоэкономической парадигме Север – Юг наблюдается перераспределение производственного потенциала человечества по новым принципам: из развитых стран Запада, где он был сосредоточен в период модерна, он перемещается на Восток и Юг, где инвесторы находят более дешевую и в то же время уже достаточно квалифицированную рабочую силу. Соответственно, там же сосредоточена и значительная часть потребителей продуктов и товаров. Вместе с современными производствами по миру перемещаются не только производственные мощности и технологии, но и принципы управления, нормы деловой культуры, стереотипы поведения, стандартные ритмы жизни, воплощенные в продолжительности рабочего дня, чередовании труда, досуга и т. д. Именно в этом часто видят проявление глокализации. Однако реально производство в контексте локальной, специфической культуры неминусом обретает особые черты, определяемые социокультурными качествами рабочей силы, сложившейся на протяжении многих столетий. Западные менеджерские технологии неприменимы в условиях Востока и Юга без учета особенностей межличностных связей, специфики отношений вышестоящих и нижестоящих, исполнительской дисциплины, распределения ответственности, местной культуры труда, тщательности и качества выполняемой работы и т. д. Послевоенная модернизация Японии изначально протекала по заимствованным американским образцам, однако привела к выработке уникальной системы менеджмента. Трудоемкие производства в Южной Корее, Китае и Юго-Восточной Азии встраиваются в антропологический контекст “культуры риса”, интеллектуальный потенциал древней индийской и китайской цивилизаций оказал

¹ Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. — М., 2002. — С. 38.

ся широко востребован современной наукой, когда западное *ratio* уже не в состоянии выйти на новые познавательные горизонты. Таким образом, то, что рассматривается как “глобальная хозяйственная культура” и представляется почти безупречным примером универсальности западных образцов хозяйствования, распространившихся по глобальным сетям на весь остальной мир, реально существует в формах конкретных, впитавших локальный колорит и специфику “глокальных” хозяйственных культур¹.

Полтора столетия с начала XIX — до второй половины XX в. явились важным переломным моментом в эволюции ислама. Изменения в социально-экономических структурах стран Востока, становление нового класса — национальной буржуазии, развитие национально-освободительного движения, распространение идей марксизма — все это в совокупности не могло не повлечь за собой перемены во взглядах на роль ислама в обществе, так и в самой исламской мотивации новых религий общественного бытия.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям, начавшимся в середине XIX в. и продолжающийся и донныне, многие исследователи обозначают термином “мусульманская реформация”, хотя он принципиально отличен от реформации христианской. Отличие заключается, *во-первых*, в том, что эти процессы происходили в различные эпохи, в различных конкретно-исторических условиях. *Во-вторых*, “мусульманская реформация” выражалась, прежде всего, в пересмотре (или попытке пересмотра) религиозных мотиваций различных аспектов светской жизни и лишь в незначительной мере затрагивала собственно богословские вопросы. *В-третьих*, отсутствие в исламе института церкви и духовенства, аналогичных христианским, наложило весьма существенный отпечаток на характер реформ в исламе.

Расширение практики капиталистического предпринимательства в мусульманских странах влекло за собой не только пересмотр шариатских положений, но и оживление некоторых традиционных принципов, имевших широкое распространение в период мусульманского средневековья, например мушарака и кирад (принципы торгового сотрудничества). Не редко новые по содержанию явления воспринимались как продолжение и развитие мусульманской традиции: на-

¹ Панарин А. С. Двуполушарная система мира: переосмысление дихотомии “Восток—Запад” // Глобальное сообщество: новая система координат. — СПб., 2000. — С. 165.

пример, коммерческие объединения, действовавшие в различных частях мусульманского мира на религиозно-общинной основе (торговые дома и финансовые предприятия), воспринимавшиеся как продолжение средневековой традиции создания мусульманских торговых домов, но которые по сути своей имели уже капиталистический или полукapиталистический характер.

Важнейшую роль сыграли изменения, происходившие в сфере общественного сознания. Это касается, прежде всего, процесса становления национального самосознания и возникновения буржуазного национализма. В русле этого процесса получилось новое осмысленное традиционное положение ислама о единстве всех мусульман. Джамал ал-дин ал-Афгани выдвинул идею солидарности мусульман, вылившуюся затем в концепцию панисламизма и получившую широкое распространение по всему мусульманскому миру.

Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, создание мировой системы социализма, углубление кризисных явлений в капиталистическом мире поставили принципиально новые проблемы перед представителями мусульманской общественной мысли. Это отразилось в широко развернувшейся борьбе вокруг проблемы выбора пути развития освободившимися странами, в ходе которой появляются многочисленные концепции так называемого “третьего пути”, отличного как от капиталистического, так и от социалистического.

Среди современников активно разрабатывающих учение “исламской экономики”, находятся богословы Высшего совета по делам ислама. Эта организация была учреждена в 1962 г. как координационный теологический центр, направляющий деятельность мусульманских университетов, а также ряда миссионерско-пропагандистских объединений. Высший совет по делам ислама активно сотрудничает с теологами известного египетского исламского университета аль-Азхар, с министерством вакфов Египта и другими мусульманскими организациями и центрами. Совет включает в себя представителей мусульман почти 70 стран мира. Так, в 1981 г. в Высший совет по делам ислама вошли представители мусульманских общин Сенегала, Греции, США, Бирмы, Филиппин, Малайзии, Судана, Шри Ланки и ФРГ. Штаб-квартира Совета находится в Каире. При нем действуют постоянные и специальные комитеты, среди которых важное значение имеют три: Комитет Корана и Сунны, ведающий изданием публикаций по исламу, комментарий к Корану; Комитет мусуль-

манского права — разрабатывающий правовые вопросы на основе шариата, устраивающий встречи теологов-законоведов для решения отдельных юридических проблем; Комитет возрождения мусульманской мысли — занимающийся сбором материалов и изданием книг по исламской культуре, экономике, праву и средневековой медицине. Главным источником финансирования деятельности Высшего совета по делам ислама и его комитетов являются доходы с земель и пожертвования верующих мечетям. Совет регулярно созывает международные конференции с участием видных мусульманских деятелей. На конференциях обсуждаются не только религиозные, но и отдельные международные проблемы, касающиеся войны и мира, разоружения, нового международного экономического порядка и т. п. Основным органом Совета является ежемесячный журнал “Минбар аль-ислам” (“Трибуна ислама”). Главные вопросы, которые затрагивают богословы этой организации во время разработки теории “исламской экономики”, касаются собственности, роли и задач исламских банков, ростовщичества и ссудного процента (риба), а также путей преодоления экономической отсталости “мусульманского” мира и решения проблем бедности основной массы его населения. Истоки самой теории возводятся к временам пророка Мухаммеда. Идейным фундаментом “исламской экономики” объявляются отдельные установления Корана, а сама она зачастую рекламируется в качестве предшественницы современных экономических систем. Именно с таких позиций, например, пропагандирует принципы “исламской экономики” известный теолог шейх *Мухаммед Фатер*, выступая против “насильственного ограничения” любых форм собственности¹.

Идеологи Высшего совета вместе с тем оговаривают необходимость пресечения злоупотреблений имущественным правом. И хотя эти права “от Аллаха”, подчеркивают они, законность владения обусловливается тем, что собственник неукоснителен в выполнении предписаний Корана, и, прежде всего — выплаты налога в пользу бедных (закят), а также вследствие запрещения ссудного процента (риба) и прочего. Соблюдение таких установлений исключает, по их утверждению, использование собственности в целях эксплуатации. Как утверждает шейх Мухаммед Фатер, выполнение предписания относительно закята и риба способно отвратить “мусульманское общество” от основных пороков и зол, в том числе от “жадности, бедно-

¹ *Бартоль В.В.* Ислам и культура. — М., 1992. — 192 с.

сти, воровства, аморальности”, от “классовой борьбы и вражды между имущими и неимущими”. Все идеологи Высшего совета по делам ислама в своих выступлениях призывают к милосердию и помощи бедствующим братьям по вере. Богоугодность милостыни обосновывают ссылкой на Коран: “Те, кто расходуют свои имущества на пути Аллаха, подобны зерну, которое вырастило семь колосьев, в каждом колосе — сто зерен; Аллах удваивает, кому пожелает. Поистине, Аллах объемлющ, знающ”. Взывая к расширению религиозной благотворительности, богословы Высшего совета по делам ислама цитируют, в частности, кораническое изречение: “Воистину, те, кто уверовали и творят благо, и выстаивали молитву, и давали очищение — их награда перед господом и да не будет опасности над ними и не будут они печальны”.

Закария аль-Барри утверждает, что между “западным капитализмом” и мусульманским предпринимательством существуют принципиальные отличия. Первый “греховен”, так как основывается на стремлении к наживе. Мусульманское же предпринимательство “очищено” от греховности, поскольку вдохновляется верой: Ислам, говорится далее, разрешает обогащение и накопление собственности при строго определенных ограничениях. А они таковы, что не препятствуют “законной”, то есть согласующейся с религиозным благочестием, предпринимательской инициативе. Ряд богословов Высшего совета, в том числе *Абд эль-Азиз Хиджази*, считают, что отмена ссудного процента предполагает приближение к идеалу бесклассового общества, с уравнием материального положения всех членов исламской общины. “При правильном применении исламских принципов экономики, — пишет он, — мы можем достичь наивысшего жизненного уровня, например, как при жизни Мухаммеда, когда было изобилие всего и не существовало бедных”. Запрет риба при его строгом проведении в жизнь изображается богословами как гарантия равенства возможностей для всех членов уммы (мусульманской общины). Деятельность исламских банков рекламируется в качестве предпосылки и условия всеобщего “мирного” обогащения, в том числе и мусульманских масс. Ведь тогда, заявляет Закария аль-Барри, и небогатые люди могут делать вклады, пуская их в оборот и превращаясь в зажиточных мусульман, чьи средства служат интересам общества.

“Таков ислам — враг нищеты, но не враг богатства. Он враг порабощения, эксплуатации и накопления”.

Анализируя усилия богословов Высшего совета по делам ислама в деле разработки теории “исламской экономики” и ее отдельных положений следует отметить, что при этом не учитывается ни специфика хозяйственного развития отдельных стран, ни конкретное состояние производительных сил и производственных отношений. Сама разработка пронизана духом той идеализации “мусульманской этики”, на которой лежит печать не только буржуазно-националистического, но и мелкособственнического осмысления рассматриваемых вопросов.

Экономические теории Высшего совета носят противоречивый характер: с одной стороны, они направлены против модернизации экономики по типу буржуазного Запада, а с другой — служат пропагандистской завесой практическому внедрению капиталистических форм финансирования и хозяйствования. Призывы к увеличению числа исламских банков, к расширению сферы их влияния, к национализации и “исламизации” частных банков свидетельствуют, что в развивающихся странах существует тенденция к финансово-экономической консолидации, которая объективно направлена на “выравнивание” положения стран этого региона в мировой экономике.

В то же время идеологов Высшего совета по делам ислама не может не беспокоить то обстоятельство, что при существующем в большинстве государств традиционного распространения ислама низком уровне развития, при их отставании от достижений научно-технического прогресса перспектива перемен в короткие исторические сроки весьма проблематична¹.

Следует отметить, что за обсуждаемыми мусульманскими религиозными деятелями вопросами экономики встают проблемы более широкие и исключительно важные по своему политическому значению, касающиеся участи исламской религии, мусульманского духовно-богословского сословия и той роли, которую оно намерено играть в современном мире. Последние годы в научной литературе и публицистике все чаще появляются работы, авторы которых обращаются к взглядам современных мусульманских идеологов на проблемы хозяйственного развития стран традиционного распространения ислама. Некоторые из них посвящены анализу попыток реализации проектов в сфере экономики тех или иных стран, районов и регионов.

¹ Авдиев И. М. Актуальные проблемы ислама в экономике. — 1990. — 235 с.

Однако до сих пор явно недостаточно изучен вопрос о том, как повлияло на теорию и практику финансово-экономической активности стран традиционного распространения ислама налаживание их межгосударственного сотрудничества под эгидой Организации исламской конференции (ОИК).

Организация исламской конференции (Муназама аль-мутамар аль-ислами) была создана на основании решения конференции глав государств и правительств мусульманских стран в Рабате (1969 г.) и объединяет в настоящее время 44 афро-азиатских государства. ОИК официально провозгласила своей целью “развитие двусторонних связей между мусульманскими государствами”, “упрочение исламской солидарности”, борьбу против колониализма, за установление нового международного экономического порядка и т. д. Важной сферой ее деятельности является координация хозяйственного развития отдельных стран-членов ОИК и их финансово-экономического сотрудничества. В рамках организации действует целый ряд учреждений, в задачу которых входит решение этих вопросов. Среди них главная роль принадлежит Исламскому банку развития (ИБР), действующему с 1975 г. Помимо ИБР в рамках Организации исламской конференции действуют и другие экономические организации: Исламская торгово-промышленная палата (создана в 1978 г. в Карачи), Центр по статистическим, экономическим и социальным исследованиям (Анкара, 1978 г.). Институт взаимного страхования (Хартум, 1978 г.). Исламский центр по профессионально-техническому обучению и исследованиям (Дакка, 1977 г.), Комитет исламской солидарности с мусульманскими африканскими странами зоны Сахеля (1981 г.). Исламская ассоциация судовладельцев (Джидда, 1981 г.), Исламский фонд развития (1981 г.), Исламский центр развития торговли (Танжер, 1981 г.) и др. Вся эта деятельность рекламируется лидерами ОИК в качестве строительства “исламской экономической системы”, а также “нового исламского экономического порядка”. Религиозно-теологическая аргументация деятельности ОИК в сфере экономического сотрудничества базируется преимущественно на модернизированном толковании положений Корана применительно к социально-экономической проблематике, а также на принципах, применявшихся в торговой и кредитно-финансовой практике мусульманского средневековья.

Принципы коммерческого сотрудничества, практиковавшиеся мусульманами в эпоху Средневековья, санкционированы шариатом

и детально разработаны в трудах по фикху. Термины “акд”, “мушаракка”, “кирад” и другие неоднократно встречаются в Коране и хадисах. Вместе с тем корни их следует искать в доисламской истории Ближнего Востока. Так, практика кирад была широко известна в доисламской Аравии, применяясь в караванной торговле.

Авторы концепций “экономического сотрудничества мусульманских государств” подчеркивают, что деятельность финансовых институтов ОИК отнюдь не является самоцелью, а преследует задачи максимально полного использования хозяйственных ресурсов стран — членов ОИК для “наращивания их экономической мощи и уменьшения зависимости от развитых стран”. В этой связи лидеры ОИК отмечают, что на страны — члены организации приходится громадные запасы природных ресурсов, прежде всего энергетических (страны — члены ОИК дают 48 % нефти, добываемой в капиталистическом мире); значительные людские ресурсы (общая численность трудоспособного населения в этом регионе превышает 360 млн чел.); огромные финансовые средства (нефтяные доходы “мусульманских” стран — экспортеров нефти в начале 80-х годов превысили 300 млрд дол.).

Отрицательно сказываются на “объединительных начинаниях мусульманских государств” и разногласия, обусловленные крайней неоднородностью их социально-политических структур и политической ориентацией правящих режимов. Кроме того, у большинства стран — членов ОИК весьма ограниченные возможности внутренних рынков, ощущается нехватка квалифицированных кадров и современной технологии. Положение усугубляется неразработанностью общей стратегии развития и острыми разногласиями по этому вопросу между государствами — членами ОИК. И хотя руководство последней выступает за некий особый путь развития и далее — автономизацию “исламского мира” от капиталистической системы, в большей или меньшей степени страны этого мира включены в систему мирового капиталистического хозяйства и соответственно участвуют в мировом разделении труда. К тому же лидирующая группировка, представляющая интересы “нефтяного капитала” аравийских монархий, фактически ориентируется не на отрыв от капиталистической системы, а на более тесное включение в нее в качестве более равноправного звена. Правда, это отнюдь не исключает серьезных антиимпериалистических потенций в рамках ОИК, которые в определен-

ных условиях могут реализоваться в различных сферах, в том числе и в области международных экономических отношений¹.

К числу объединений, чьи религиозно-идейные установки, в том числе по хозяйственной проблематике, оказывают значительное воздействие на современных мусульманских теоретиков, относится Лига исламского мира, основанная в Мекке в 1962 г. В настоящее время Лига является одной из самых влиятельных и многочисленных международных мусульманских организаций. Руководство Лиги в основном следует в фарватере политического курса Саудовской Аравии, занимая правый фланг во всемирном движении “исламской солидарности”. Однако подобная позиция временами подвергается критике со стороны радикально настроенных членов этого объединения — в большинстве случаев мусульманских богословов, а также религиозных деятелей из афро-азиатских стран социалистической ориентации.

“Экономическая деятельность может быть эффективной только в том случае, если развивается согласно принципам ислама. Такая деятельность будет удовлетворять интересы общества и индивида”, — пишет саудовский теолог *Сайд Атар Хусейн*. В выступлениях других лидеров Лиги исламского мира особое внимание акцентируется на том, что, говоря словами египетского богослова *Мухаммеда Абд ар-Рауфа*, “исламская экономическая доктрина имеет давнюю историю, насчитывающую более 1400 лет. Она успешно претворялась в жизнь во времена Мухаммеда и праведных халифов и способствовала расцвету мусульманского общества”. Однако в силу таких причин, как “политические сдвиги, способствовавшие концентрации власти в руках отдельных семей; монгольское нашествие и походы крестоносцев; роста аскетических тенденций, поддержанных и развитых суфийскими орденами; экспансии европейских держав” — эта доктрина была “предана забвению”, вследствие чего хозяйство “мусульманских стран” пришло в упадок. После завоевания политической независимости эти страны “стали испытывать на себе давление со стороны двух экономических систем — капиталистической и социалистической”. Но каждая из них “показала неспособность решить хозяйственные проблемы” Востока. А потому “способ спастись от надвигающейся экономической катастрофы, — возвещает видный религи-

¹ *Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики*: Сб. ст. — М.: Наука, 1985. — 279 с.

озный деятель и богослов Абд ар-Рауф, — заключается в том, чтобы возродить доктрину “исламской экономики”, которая “в корне отличается как от капиталистической, так и социалистической системы хозяйствования”.

Главное отличие подобной экономики богословы видят прежде всего в том, что она основана на “сверхъестественном”, “божественном” источнике — на вере в Аллаха, “наградившего человека способностью различать добро и зло и нести ответственность за свои действия”, а также “на вечных ценностях”, охраняющих права человека и постоянно напоминающих ему о долге перед Аллахом, перед самим собой и обществом”.

Идеологи Лиги не могли не откликнуться на борьбу развивающихся стран за ликвидацию наследия колониализма, на требование перестройки международных хозяйственных связей на основе более равноправных и взаимовыгодных отношений с развитыми капиталистическими государствами, и с конца 70-х годов XX в. приступили к созданию доктрины “нового исламского международного экономического порядка” (НИМЭП), при котором, по их утверждению, “будут учитываться как материальные, так и духовные интересы людей”. В основе такого учета “будут лежать фундаментальные принципы ислама”, “контролирующие и ограничивающие эгоистичные устремления одних людей” и “не ущемляющие желания и цели других”. Стремясь придать доктрине НИМЭП “универсальный”, “всемирный” характер, теоретики Лиги снова обращаются к телеологической концепции мира, согласно которой “человечество имеет единое божественное происхождение” и в своих действиях должно руководствоваться “определенными истинами в форме нескольких религиозных доктрин”: “о единобожии, божественных откровениях, переданных через пророков, последним из которых был пророк Мухаммед”.

С разработкой и реализацией доктрины НИМЭП идеологи Лиги связывают также разрешение проблемы голода, остро стоящей во многих странах Азии и Африки. Подчеркивается, что “для удовлетворения потребности развивающихся стран в продовольствии необходимо составить точное представление о площади пахотных земель, запасах водных ресурсов и на основании этих данных выработать план производства сельскохозяйственной продукции”. Предполагается особое внимание уделить аграрным проблемам Судана, Турции, Пакистана, Бангладеш и др. Успешная реализация в этих государствах планов подъема сельского хозяйства, по мнению пакистан-

ского идеолога доктора *Викара Хамдани*, возможна лишь в том случае, если “финансирование этих планов возьмут на себя нефтедобывающие страны, как это сделала, например, Саудовская Аравия, согласившись оплатить сельскохозяйственные проекты Судана”. В целом же, учитывая стремление развивающихся стран к упрочению политической независимости и экономической самостоятельности, лидеры Лиги, представляющие интересы буржуазно-помещичьих кругов, стараются придать исламской модели международного экономического сотрудничества относительно гибкий характер. Пытаясь обеспечить ей популярность среди народных масс, они провозглашают в качестве субъектов этого порядка “людей всего мира”, создавая видимость общечеловеческого и бесклассового характера НИМЭП.

“Универсальная модель экономического развития, основанная на божественном откровении”, “на великих принципах ислама”, по словам саудовского идеолога *Мааруфа ад-Давалиби*, “будет отвечать интересам всех народов”, живущих как в “отсталых аграрных”, так и в “развитых промышленных странах”. Она поможет “уничтожить барьеры, существующие между нациями, сделает справедливыми торговые отношения”, — считает египетский профессор *Фарид Вагди*.

“Отличительной чертой НИМЭП, — утверждает иорданский идеолог *Ахмад Сакр*, — будет деятельность беспроцентных исламских банков, основанных на запрете риба”. Как полагает Викар Хамдани, “Международный валютный фонд должен предоставлять развивающимся странам долгосрочные кредиты вместо практикуемых ныне краткосрочных”. А для ликвидации неравноправного положения этих государств при осуществлении международных кредитно-торговых операций он предлагает создать Исламский коммерческий банк. Необходимость его учреждения объясняется тем, что “коммерческие банки развитых стран, через содействие которых осуществляется как экспорт сырья и полуфабрикатов из мусульманских стран в развитые, так и импорт из последних машин и готовой продукции, получают значительную банковскую прибыль и, кроме того, предоставляют нуждающимся мусульманским странам займы по крайне высокой процентной ставке”.

По мнению руководителей Лиги, опыт деятельности Исламского банка развития, Исламской торгово-промышленной палаты, Фонда исламской солидарности и других дает основания надеяться, что удастся укрепить хозяйственные связи между мусульманскими странами, обеспечить их социальное развитие и создать экономическую

базу для построения “исламского государства” и “общества всеобщего благоденствия”.

С установлением НИМЭП связывается проект создания “мусульманского общего рынка”. По предложению Лиги он был рассмотрен на девятой конференции министров иностранных дел мусульманских стран (Дакар, апрель 1978 г.), организованной ОИК. Однако рынок до сих пор не создан и вопрос о нем не сходит с повестки дня Лиги (рассматривался, в частности, 17–19 июня 1981 г. и на 23-й сессии Учредительного совета в октябре 1981 г.). Осуществлению проекта в решающей степени препятствуют многочисленные разногласия между странами разной политической ориентации. В целом исламская мотивация богословами Лиги в борьбе за новый исламский международный экономический порядок отвечает интересам правящих кругов государств с консервативными режимами, стремящимися включиться в “большой бизнес” мирового капитала на выгодных для себя условиях. Пропаганда НИМЭП преследует и другую цель — оградить развивающиеся страны от экономического сотрудничества с миром социализма¹.

Следует отметить, что страны Ближнего Востока стоят перед выбором дальнейшего пути развития. Проблемы принятия верного решения и выработки оптимального политического курса осложняются масштабностью, комплексностью и неотложностью задач, которые приходится решать руководителям этих государств в условиях весьма непростой региональной ситуации, отличающейся наличием нескольких зон нестабильности на востоке (Ирак, Афганистан) и на западе (Палестина, Израиль, Ливан) региона.

Сегодня большинство арабо-мусульманских стран Ближнего Востока переживают переходный, индустриализующийся характер развития. Это предполагает создание не столько демократических режимов, сколько государства, ориентированного на модернизацию экономики и социальное развитие. Действительно, могут ли верно быть восприняты универсальные демократические ценности в большинстве стран региона, где в среднем 30–40 % населения живут на 2 доллара в день, а 5–7 % владеют 50 % национального дохода, где 50 % жителей неграмотны и 20 млн человек безработные? Из 95 млн экономически активного населения арабских стран 50 % заняты в сфере услуг и неорганизованном (теневом) секторе экономики, 31 % — в

¹ Прозорова И. В. Ислам. — М., 1991. — 131 с.

сельском хозяйстве и только 19 % — в промышленности. Некоторое увеличение темпов экономического роста к 2005 г. (в среднем 5,6 %) по сравнению с 90-ми годами прошлого века явилось не столько результатом экономических реформ, сколько было вызвано ростом потребления и увеличением государственных расходов в результате выросших цен на нефть.

В то же время сохраняющиеся высокие темпы прироста населения позволяют предположить, что в ближайшие два десятилетия регион будет нуждаться в создании 100 млн новых рабочих мест. Решение этих острых социальных вопросов невозможно без структурных реформ экономики и крупных финансовых вливаний. Однако если размер зарубежных капиталовложений в экономику арабских стран в 2004 г. не превышал 8 млрд дол., то арабские инвестиции за рубеж в этот же период составили 1500 млрд дол. Таким образом, без поддержке целей социально-экономической модернизации, наличия у них возможностей осуществить и справиться с указанными трудностями вряд ли удастся. А это предполагает определенную либерализацию действующей политической системы. К тому же внедрение современных технологий и новых знаний, без которых невозможно провести экономическую модернизацию, неизбежно повлечет за собой изменение авторитарного стиля руководства и постепенный переход к демократическим принципам управления. С другой стороны, скороспелая демократия может оказаться контрпродуктивной и затруднить развитие. Это особенно заметно, когда происходит неизбежный выбор между быстрым ростом экономики и укреплением демократии.

Исторический опыт развития Европы, других регионов мира свидетельствует, что устойчивая демократическая система складывается как итог длительного социально-экономического развития. Тем более на Ближнем Востоке, где уровень политической культуры и развития общественного сознания в большинстве стран региона дает основания предположить, что демократия должна скорее являться итогом социально ориентированных экономических преобразований, а не опережать их. Поэтому на данном переходном этапе развития арабских стран в обществе существует неотложная потребность в эффективном руководстве со стороны государства как за ходом реформ, так и процессом демократизации. Без сильного государства, индустриализующиеся арабо-мусульманские страны, вряд ли смогут

в нынешних условиях осуществить экономический прорыв и обеспечить постепенный переход от авторитаризма к демократии, избежав при этом серьезных внутренних потрясений.

Стремление приобрести необходимый прожиточный минимум из божественных благ — неотъемлемое право каждого человека.

Создавая свои творения, Всевышний Аллах дал преимущество одним из них над другими по Своей мудрости и желанию. Этот контраст очевиден в физических и интеллектуальных способностях людей.

Ислам предписывает человеку зарабатывать деньги честным, праведным путем, приносящим благо ему и окружающим.

Исламская религия обязывает расходовать честно заработанные деньги на дозволенное шариатом, а не на запретное, порицаемое, порочное и непристойное, запрещая расточительство и чрезмерную роскошь.

После смерти человека его имущество распределяется независимо от родственных связей, с учетом законов наследования по шариату. Если же у него нет ближайших родственников, его имущество переходит в мусульманскую казну.

Экономика является важнейшим фактором, необходимым в укреплении идеологического, духовного, нравственного, материального и военного потенциала общества. Поэтому многие государства стали уделять экономике повышенное внимание, искать эффективные способы ее подъема и роста.

Стабильность экономики играет важную роль в развитии государства.

Ислам заботится о развитии экономики, ибо она обеспечивает общество всем необходимым для прогресса. Это ярко отражено в текстах Корана, демонстрирующих степень внимания ислама к экономике.

Ислам глубоко исследовал тему развития исламской экономики, призвал человечество к активной деятельности на этой земле. Те, кто искренне придерживался своей религии, добьются счастья в обоих мирах.

В исламском мире источником всякого закона признается только Аллах. Отсюда отрицание за человеком права на законотворчество, требование неукоснительного подчинения закону Аллаха — шариату.

Анализируя влияние религиозной исламской этики на экономику, мусульманские теоретики исследовали взаимосвязь между нрав-

ственными предписаниями ислама, его духовно-нравственными ценностями и концепцией личности, ее экономического поведения. В результате исследования были раскрыты основные черты характера и добродетели, которые формируют личность, способную к саморазвитию, руководствующуюся здравым смыслом, волевою и предприимчивую. Изменилось также отношение к труду и трудовой активности. Умение производительно трудиться на благо самого себя, семьи и общества неизменно возводятся исламом в ранг нравственного долга. Конструктивный диалог определил сотрудничество между представителями трех монорелигий в сфере международного бизнеса, который в итоге выразился принятием соответствующего этического кодекса бизнеса в 1993 г.

В этом кодексе отмечалось, что “бизнес является частью социального порядка. Его основная цель — эффективное удовлетворение человеческих и материальных потребностей путем производства и распределения товаров и услуг”. Управляющие, советы директоров компаний и фирм, акционеры получили конкретные советы, а для мусульман это и указания, как вести дела в соответствии с религиозной верой. В системе ценностей делового мира особо выделяется честность и ответственность, отмечается, что процесс производства должен быть направлен на достижение благосостояния общества.

Для достижения высокой результативности практически в любом виде предпринимательской деятельности предпринимателю необходимо владеть определенным набором сведений, знаний, представлений о правилах, формах и методах ведения бизнеса, законодательстве той страны, в которой он осуществляет свою деятельность, о принципах делового общения. Несмотря на пересечение права и морали право нельзя рассматривать как отражение моральных стандартов общества.

Принято разделять, что моральные ценности в отличие от правовых актов, которые наказывают за крупные нарушения и преступления, регулируют межличностные отношения между представителями разных компаний, а также создают систему правил норм и принципов поведения в отдельном коллективе, способствующих росту эффективности его функционирования. Культура делового общения способствует установлению и развитию отношений сотрудничества и партнерства между коллегами, руководителями и подчиненными, партнерами и конкурентами.

Нормы мусульманского права в наши дни продолжают оказывать существенное влияние на предпринимательскую деятельность мусульман. Правда, в разных странах их роль неодинакова. В Саудовской Аравии, Судане и некоторых других государствах нормы шариата играют ведущую роль, а, к примеру, в Египте, Сирии сфера их применения ограничена в основном брачно-семейными отношениями. Последнее время все чаще раздаются голоса мусульманских правоведов (факихов), призывающих привести действующие законы в большее соответствие с требованиями шариата и использовать закрепленные в Коране и Сунне нормы.

Исламские этические принципы определяют индивидуальный выбор человека, основанный не только на максимизации личной выгоды, но и выгоды для общего социального благосостояния. Исламская экономическая система поддерживает частную собственность и рыночную конкуренцию, но одновременно строго следит за справедливым распределением созданного богатства. Это значит, что государство, конституция которого основана на Шариате, взимает часть из суммы актива, накопленного собственником, и распределяет ее между социально необеспеченными группами населения.

Для более полного представления движущих сил исламского стиля управления бизнесом рассмотрим исламскую концепцию бизнеса. Чтобы адекватно воспринимать исламскую концепцию поведения, сравним ее с различными моделями в Украине, России, США и Японии.

Следует отметить, что все модели имеют исторические корни, региональные причины социально-экономического поведения и в некоторой мере определяются текущим позиционированием и будущими ожиданиями.

Модели Украины и России притом, что экономики этих стран связывают множество различных партнерств, имеют характерные отличия. Исламская модель очень близка в некоторых аспектах русской и украинской именно желанием и устремлениями, но не всегда это удастся воплотить на практике. Англо-саксонская и японская модели, несмотря на ряд отличий на современном этапе имеют ярко выраженную тенденцию к взаимопроникновению¹.

Можно также отметить, что базовыми принципами исламской концепции управления бизнесом является:

¹ *Международные отношения.* – М., 1996.

- 1) свобода предпринимательской деятельности и заключения договоров;
- 2) справедливость;
- 3) законность;
- 4) этическое поведение управляющих и управляемых;
- 5) благотворительность и милосердие.

При этом подчеркивается, что этические деловые культуры других стилей управления изучаются, уважаются, а также принимаются отдельные элементы, которые не противоречат.

Все большее в мире количество людей хочет инвестировать свои деньги в соответствии с принципами шариата. Участниками исламского финансового бизнеса сегодня становятся даже западные банки.

Исламские банки вызывают у властей некоторых стран опасения, считающих, что шариат связан с политикой. При этом они задают себе вопрос: “Где же держит свои активы Усама бен Ладен?” Как последователь шариата, бывший строительный подрядчик должен был бы предпочесть так называемую исламскую банковскую систему. Но эксперты по терроризму полагают, что аль-Каида (если она в действительности существует) предпочитает легко перевозимые ликвидные финансовые инструменты, например, золото или бриллианты. К сведению, в списке подозреваемых финансовых институтов, которые отслеживает американская Служба контроля, нет ни одного исламского банка. В наши дни уже всем очевидно, что исламские банки — это серьезный коммерческий проект. Они существуют не только на Востоке, но и в Великобритании, Люксембурге, на Багамах, сегодня открываются в России и Казахстане.

Традиционные банки начинают открывать так называемые “исламские окна” (подразделения, занимающиеся банковской деятельностью согласно нормам исламского права). Многообразие экономических моделей объективно выгодно самому государству, так как в многообразии заложена устойчивость.

Изначально их считали не более чем пропагандистской акцией, финансировавшейся за счет нефтедолларов. Но они доказали, что работают на долгосрочной перспективе, укрепляя средний и малый бизнес. При этом исламская экономическая модель выгодна светскому государству, поскольку может решить ряд проблем, связанных с бедностью. Между тем “исламские окна”, призваны обслуживать категорию малоимущих людей и содействовать выживанию частного и мелкого предпринимательства в селах. Проблема состоит в том, что сей-

час плохо озвучиваются особенности исламской экономики. Ведь не секрет, что реализация на практике исламских принципов организации экономики способствует снятию социальной напряженности и повышению ответственности общества перед индивидом.

Дозволенным считается такой бизнес, который подразумевает личное участие и разделение рисков. Другими словами, доход, полученный без усилий (путем ростовщичества), а хуже того — в ущерб партнера (даже если это заемщик) является запретным. Использование принципов исламской экономики, с одной стороны, дает не только ощутимую прибыль (с минимумом риска), но, и с другой — дает возможность тысячам граждан нашей республики принять участие в инвестировании в общественно-полезные предприятия в соответствии со своими морально-нравственными воззрениями¹.

Упорядочить, урегулировать отношения, возникающие в результате экономического, научно-технического и культурного сотрудничества государств призваны нормы международного частного права.

Применяемые нашим государством нормы как международного частного, так и международного публичного права направлены на правовое оформление экономических, научно-технических и культурных связей Украины с другими странами, служат развитию широкого международного сотрудничества².

Вопросы для самоконтроля

1. Охарактеризуйте политическую культуру.
2. Классификация политической культуры по типам.
3. Роль исламской системы в процессе развития и становления общества.
4. Институт деспотической власти и корпоративность.
5. Взаимосвязь религии и власти на Востоке.
6. ОИК как центральное звено социально-экономического и политического сотрудничества мусульманских народов.
7. Политизация ислама.
8. Политическая свобода по исламу.
9. Попытки совместить ислам и законы шариата с нормами западной демократии.

¹ *Кадыр Маликов* Бизнес по-мусульмански? — 2007. — 4 окт.

² *Фединяк Г. С.* Международное частное право. — К.: Юринком интер, 1997.

10. Сторонники концепции исламского государства и введения шариата.
11. Нормативное, декларативное, конституционное закрепление прав человека в исламе.
12. Конституционное закрепление ислама.
13. Влияния “исламского фактора” на внешнюю политику мусульманских государств.
14. Основания веры и преступления в исламе.
15. Определение права.
16. Проявления глобализации.
17. Исламское реформаторское движение конца XIX — начала XX в.
18. Теория “исламской экономики”.
19. Доктрина “нового исламского международного экономического порядка”.
20. Влияние религиозной исламской этики на экономику.

МАУП

ДИАЛОГ ИСЛАМА И ДРУГИХ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ И ЕГО РОЛЬ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

4.1. Ислам и христианство

Конец XX в. можно охарактеризовать изменением политической карты мира в результате распада социалистического лагеря, а также возникновением и обострением целого ряда глобальных проблем, связанных с различными областями общественной жизни. В этот период наряду с экономическими, экологическими и демографическими проблемами обострились моральные проблемы в результате невнимательного отношения к нравственно-этическим ценностям. Кроме того, возникшая теория “столкновения цивилизаций”, которая ссылается на существующие различия между религиями, через некоторое время приобрела многочисленных сторонников. Именно с этого периода ряд сепаратистских групп во многих ситуациях начали использовать религиозный фактор для оправдания собственных деяний.

В таких условиях большое значение имеет проведение диалога между религиями и культурами ради защиты различных культур человеческой цивилизации. Несмотря на то, что вопрос о межрелигиозном диалоге, особенно о диалоге между исламом и христианством, возник в середине XIX в., только начиная с 50–60-х годов прошлого столетия данный вопрос начал приобретать конкретное содержание. Начавшийся в 1962 г. и продолжавшийся три года II Ватиканский Конгресс и принятая в 1965 г. в итоге этого Конгресса декларация “О взаимоотношениях церкви с нехристианскими религиями” стала новым этапом в этом процессе. На церемонии открытия Конгресса Папа Иоанн XXIII отметил, что церковь должна наладить позитивные отношения с приверженцами иных религий и вступить в диалог со всем человечеством. В декларации, принятой Конгрессом, отмечаются об-

щие черты, объединяющие ислам и христианство, а единобожие, ханифская традиция пророка Авраама, вера в загробную жизнь, духовные ценности определяются как основные направления в межрелигиозном диалоге.

После II Ватиканского Конгресса наблюдается смягчение в комментариях христианских ученых к изречениям Священной Книги. Первым результатом этой кампании стало создание в 1964 г. “Секретариата Нехристиан” (нынешнее название — “Секретариат Межрелигиозного диалога Ватикана”) при Ватиканском государстве. Со дня создания секретариата им все время руководили кардиналы высшего ранга¹.

С тех пор во всем мире начали проводиться мероприятия, посвященные межрелигиозному диалогу.

К сожалению, проведение в исламском мире в массовой форме таких кампаний несколько запоздало. Стимулом к проведению подобных мероприятий стал террористический акт, произошедший в США 11 сентября 2000 г. Именно после этого события все мусульмане, особенно мусульмане Америки, активизировали свои усилия чтобы “бороться” с толпами выбравшими мишенью ислам, восстановить разрушенные мосты между цивилизациями и довести до людей истинный ислам. Если раньше среднестатистические американцы с исламом связывали взрыв, произошедший 26 февраля 1993 г. во Всемирном Торговом Центре, то после этого они начали связывать с исламом трагедию 11 сентября. Именно устранение подобных мыслей и внушение людям той мысли, что все религии приносят миру безопасность и мир, а также являются носителями принципов, обеспечивающих счастье всех существ в этом и в загробном мире, сыграет решающую роль в развитии и в формировании межрелигиозного диалога. Представители трех мировых религий, оставив в стороне различия между собой, почти, что в каждой стране организуют диалоговые платформы, пытаются вместе действовать, находят общие черты в таких священных книгах, как Коран, Ветхий Завет и Новый Завет.

Диалог — это взаимная беседа двух или более людей, а также путь создания взаимоотношений между представителями различных рас, культур, вероисповеданий и мировоззрений в рамках культуры².

¹ *Vatikiotis, P. J.* Islamic Resurgence: A critical View. // *Islam and Power*. Ed. by A / Cudsi and A.E.H. Dessouki. Kroom Helm. — L., 1981. — P. 172.

² *Watt. W. Montgomery.* Islamic Philosophy and Theology. — Edinburg, 1962. — P. 177.

Диалог в религиозной сфере — это форма общения, которая создает атмосферу взаимоотношений и компромисса между различными религиями, обеспечивает совместное существование и совместную деятельность представителей разных религий с целью ознакомления, изучения и постижения иной веры в условиях равенства, любви, братства, искренности, мира, свободы. Несмотря на многочисленные различия между религиями, пытающимися установить диалог друг с другом, главное то, чтобы люди разных вероисповеданий смогли принять друг друга такими, какими они являются.

Межрелигиозный диалог не является попыткой слить воедино все религии и создать из этой смеси новую религию. Межрелигиозный диалог — это попытка обсудить общие вопросы и поиски путей совместного решения данных вопросов в пределах искренности и понимания при сохранении всех различий и без каких-либо ограничений. Для достижения этой цели в мировом масштабе осуществлены важнейшие дела. Особенно неоспоримыми являются те, которые осуществлены в данной сфере мировыми религиозными лидерами, авторитетными представителями верующих. Слова и действия лидеров могут влиять на более широкую аудиторию. С этой целью мировые религиозные лидеры часто собираются вместе, организуют форумы, международные конференции, съезды.

Сегодня мир нуждается в диалоге, так как история свидетельствует, что споры в сфере религиозной идеологии и интриги, создающие кровавые смуты, не являются путями решения проблем. Сегодня настало время сесть за стол переговоров. Если действительно все религии мира призывают к миру, добру, справедливости, то стоит прислушаться к ним¹.

Исламская культура характеризуется некоторыми особенностями, отличающими ее от других светских культур.

1. Божественность.

Источниками исламской культуры являются Божественное Откровение — Коран и Пречистая Сунна, беспристрастно разъясняющая аяты Корана. Всевышний о Своем Пророке сказал: “Он не говорит по прихоти. Это — всего лишь внушаемое ему откровение” (Св. Коран).

Исламская культура постоянно подтверждает цель, ради которой создан человек на земле, — поклонение Великому Создателю. Это до-

¹ *Ayatollah Khomeiny*. *Principles politiques, philosophiques, sociaux et religieux*. — P.: Editions Libres-Hallier, 1979. — P. 19–37.

казывает божественность этой культуры, основным стремлением которой является благосостояние человека и оздоровление жизненного климата. Исламская культура отличается тем, что источником всех ее понятий является Великий Аллах. Мусульманин убежден, что Аллах — Создатель Вселенной, человека и всего сущего. Все протекает по закону, установленному Аллахом, и направлено на благо всего человечества. Исламская культура основывается на вере в Аллаха, Его ангелов, Небесные Писания, пророков (мир им), Последний День и предопределение добра и зла. Столпы веры взаимосвязаны и дополняют друг друга. Вера в Последний день связана со справедливостью Аллаха и его мудростью, с истиной, по которой созданы небеса и земля, жизнь и смерть. Истинно, Он — Единственный во Вселенной, Обладающий волеизъявлением, мощью, мудростью и совершенными знаниями. Пресвят Он, и нет у Него сотоварищей. В этом и заключается отличие исламской культуры от материалистической, вниманием которой большей частью сконцентрировано на внешних показателях. Стойкий мусульманин — это тот, кто истинно верит в своего Господа, не придает Ему сотоварищей, покoren Аллаху, далек от тщеславия и высокомерия. Он благодарен Аллаху за Его блага, в отличие от тех, кто, достигнув преходящих материальных благ, становится надменным и не благодарит своего Создателя.

2. Всемирность и гуманность.

Исламская идеология является всемирной. Она основана на идее братства и равенства и не ограничена какими-либо рамками. В ней нет места таким понятиям, как фанатизм, расовая или классовая дискриминация и национализм. Она отвечает требованиям любого времени и любого народа. Исламская культура не является привилегией арабов и мусульман. В ней заключается благо для всего человечества.

Аллах Всевышний сказал: “Мы отправили тебя только в качестве милости к мирам” (Св. Коран).

В становлении исламской культуры принимали участие гениальные исламские личности. Эта культура вобрала в себя все самое лучшее из предшествующих, немусульманских цивилизаций. *Абу-Ханифа, Аш-Шафи’и, Малик, Ахмад ибн Ханбаль, Сиб-а-уейхи, Аль-Газали, Ибн Хальдун, Ибн Рушд, Ибн Сина* и многие другие выдающиеся деятели исламской культуры приложили много усилий, чтобы взрастить у человечества правильное мировоззрение. Вера в Аллаха и исламское братство возвышают человека, а их отсутствие приводит к деградации личности. В идеологии исламской культуры веч-

ной ценностью и наивысшим стремлением является Единый Аллах, с именем которого объединяется все человечество, получая от Аллаха блага, праведность, направление на истинный путь, справедливость, силу, благочестие, мир, свободу, равенство, как для всего общества, так и для каждого его члена в отдельности.

3. Универсальность.

Исламская культура объемлет тело, разум, душу, поведение человека, сопровождает каждое мгновение его жизни, охватывает все аспекты науки и знаний, объединяет цель и методы, знание и веру и опирается на разум и науку.

В программе исламской культуры содержится объяснение происхождения всего, что есть на этой земле, определяется место человека и цель его бытия. Эта программа охватывает все существующие системы: нравственные, законодательные, экономические, социальные, политические, а также систему международных отношений, построенных на мировоззрении ислама.

Универсальность поклонения в исламе заключается в том, что оно совершается ради вознаграждения в мире ином, но вместе с ним, поклонение имеет большое значение и в этой жизни.

Действия, которые принято считать чисто мирскими, такие, как употребление пищи, вступление в брак, приобретение знаний, обустройство жилья и другие — тесно связаны с иным миром. Жить, не выходя за рамки дозволенного в исламе, — вот что важно в переходящем мире. Воздержание от запретного, искреннее желание снискать благосклонность Аллаха и страх навлечь кару Всевышнего приводят к счастью в Жизни Последней. Все это, с точки зрения ислама, является поклонением, как сказано об этом Всевышним Аллахом: “Скажи: “Воистину, мой намаз и мое жертвоприношение (или поклонение), моя жизнь и моя смерть посвящены Аллаху, Господу миров!” (Св. Коран).

Движения тела, которые совершает человек, помыслы его души — все тесно взаимосвязано между собой. Так, принимая еду и питье, мусульманин стремится употреблять дозволенную пищу, избегать запретного, упоминать имя Аллаха. В своих помыслах он стремится к благу, проявляя богобоязненность, отгоняя порочные мысли. Во время молитвы душа мусульманина наполняется благоговейным трепетом перед Аллахом и Его величием, а тело участвует в этом покорным предстоянием, поясными и земными поклонами. Разум человека предается размышлениям о смысле коранических текстов, которые он читает во время молитвы.

Исламская культура охватывает не только отдельную личность, семью, но такие сферы, как нации и государство. По вероубеждению ислама, ни одна из указанных сфер не может существовать в отрыве друг от друга, так как культура ислама складывается из праведной личности и общества.

Все это измеряется единым критерием — верой в Аллаха и приверженностью Его заповедям в своих решениях и распределениях обязанностей, что не приводит к разобщению и возникновению различных групп, партий и личностей, противостоящих обществу, несмотря на то, что потребности одного человека будут отличаться от обязанностей и потребностей общества. Общество и государство должны иметь единую цель, то есть поклонение Аллаху, и установить Его законы, которые Он ниспослал, ибо это есть основой вероисповедания. Всевышний Аллах в Коране говорит: “Те же, которые не принимают решений в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются неверующими” (Св. Коран).

Вера в Аллаха обязывает быть едиными в повелении благого и запрещении порицаемого. Только таким образом будет установлено согласие между обществом и государством.

Исламская культура охватывает взаимоотношения человека с Господом (вера и поклонение), отношение человека к самому себе, выражающееся в очищении души на пути его, в поклонении и выполнении повелений Аллаха и его взаимоотношениях с другими людьми.

Все это достигается путем исполнения повелений Аллаха. Таким образом, все взаимоотношения строятся на вере в Аллаха.

4. Стабильность.

Ислам — это реальная жизненная программа для человечества, содержащая все необходимые для человека требования. Учение об исламе показывает тесную связь этой и той жизни (тайное и мнимое), устанавливает стабильные отношения человека с семьей, обществом и государством, помогает найти компромисс и удерживает человека от крайностей. К примеру, вера в предопределение касается случая, когда отказываются от решений Аллаха, не принимают и не признают их, но не означает отход от социальной активности, так как истинный мусульманин должен делать все, что в его силах, должен совершенствоваться в ремесле и производстве, участвовать в государственном развитии. Активность в деле и обязательность перед Аллахом в религиозной практике обеспечат человеку необходимый успех и благополучие в обоих мирах.

5. Нравственность.

Исламская культура опирается на справедливость и призывает к милости и благочестию во избежание всего порочного и аморального. Это культура, которая определяет взаимоотношения человека с Аллахом, Вселенной и бытием. Ведь принципы ислама — это созидательная сила, направляющая на истинный путь, развивающая в людях уважительное отношение к труду и благонравию, налагающая запрет на праздность и негативные явления, искажающие истинное назначение человека на земле.

Культура мусульманина опирается на богобоязненность и связана с верой в Аллаха, Творцом этой Вселенной и ее Управляющим, знающим малое и великое, происходящее в душах. Мусульманин должен верить в существование смерти и вечной жизни после воскрешения, в то, что существует вознаграждение в раю и наказание в аду.

Аллах Всевышний сказал: “Воистину, этот Коран указывает на самый правильный путь” (Св. Коран).

6. Свобода разума и развитие мышления о сотворении Вселенной.

Исламская культура открыла человеку новый, многогранный круг интересов. Всевышний Аллах указал важность стремления к обретению знаний, призвал человека узреть величие вселенной, ее безграничность, грандиозность сотворения солнца и луны, неба и земли, воздуха, суши и морей с их богатейшим животным и растительным миром.

Аллах Всевышний также сказал: “Он — Тот, Кто подчинил море, чтобы вы вкушали из него свежее мясо и добывали в нем украшения, которые вы носите. Ты видишь корабли, которые бороздят его для того, чтобы вы смогли снискать Его милость, — быть может, вы будете благодарны. Он поместил на земле незыблемые горы, дабы она не колебалась вместе с вами, а также реки и дороги, дабы вы могли идти верным путем. Он создал знаки. А по звездам они находят правильную дорогу. Разве Тот, Кто творит, подобен тому, кто не творит? Неужели вы не помяните наизидание?” (Св. Коран).

Таким образом, Священный Коран дает направление к источникам энергии в морях, реках, горах и в разных уголках земли¹.

Самой великой благодатью Аллаха для исламского общества является то, что религия Ислам, избранная Аллахом для людей, является

¹ *Schwon F. Understanding Islam. — London, 1981. — P. 13.*

ся действительной исторической программой, которая состоит не из пустых лозунгов, а является явью, сохраненной историей и засвидетельствованной эпохой.

Основой исламского вероубеждения является вера в Единого Аллаха. Обязанность мусульманина — придерживаться принципов единобожия и в поведении, и в мыслях, и в делах. Примером подражания являются личности, которые взрастил ислам, особенно в своем первом поколении. Таких личностей немало, они не ограничиваются Абу-Бакром, Умаром, Усманом, Али и другими известными именами. В истории Ислама известны и тысячи других значительных и достойных имен¹.

Такая сильная вера оставила неизгладимые следы в жизни мусульманского общества, а именно:

1. Глубокое чувство богобоязненности, страх перед Судным днем и отчетом за свои деяния, что крепит мусульманина перед мирскими соблазнами и преходящими прелестями, не сбивает его с истинного пути, вопреки разрушающим искушениям бурной и обманчивой жизни.

2. Побуждение к одобряемому и противодействие порицаемому, проявление интереса к политике государства, ее поддержка, если она правильная, и внесение поправок в законоположения, если они причиняют вред народу.

3. Социальная солидарность народа, укрепление братских уз и любовь друг к другу во имя Аллаха, а также сотрудничество в благом, очищение души от ненависти и зависти, распространение духа благочестия в исламском обществе, создание благотворительных фондов, выделяющих средства на благотворительные цели, улучшение системы образования, делающей обучение доступным для всех.

4. Сохранность благонравия в исламском обществе. Поскольку в Исламе имеется мощный побудительный фактор к благим деяниям и нравам, то степень ослушания и допущенных прегрешений, совершаемых некоторыми мусульманами в употреблении алкоголя и других недозволенных деяний, была намного меньше, чем степень преступлений, известных человечеству и бытующих в любом другом государстве.

5. Добровольное распространение Ислама в научных исследованиях на основе Корана и Сунны в разных уголках земли, преобра-

¹ *Badawi A. Histoire de la philosophie en Islam. I. Les philosophes theologiens. — Paris, 1972. — P. 335.*

зование теоретических знаний в реальную программу, основанную на практических опытах и наблюдениях. Образовательная деятельность, процветающая в исламском мире, способствовала появлению множества воспитательных институтов, космических обсерваторий, проведению медицинских исследований, открытию новых образовательных институтов, снабжающих исламское общество одаренными и квалифицированными кадрами во всех научных сферах.

6. Распространение исламской цивилизации. Будучи духовно-материалистической, исламская цивилизация не разделяет мирскую и загробную жизни. Ислам — это праведная, оздоровительная система, дающая мусульманам право использовать жизненный опыт и достижения неисламских обществ в пределах, не противоречащих исламу и не расходящихся с его законами, ибо в этом и заключается сила ислама и благополучие мусульман. Исламская цивилизация за очень короткое время преподнесла миру множество научных открытий и удивительную литературу, которая до сих пор продолжает оставаться для него неисчерпаемым источником мудрости.

7. Оригинальность методов образования.

Мусульмане внесли значительный вклад в развитие оригинальных методов образования:

- 1) во время обучения особое внимание уделялось индивидуальным особенностям личности. Студенту предоставлялось право выбора программы, преподавателя, метода обучения, соответствующего его способностям и возможностям;
- 2) осуществлялся постепенный переход от простого к сложному, от видимого к невидимому, от осязаемого к логическому. Кроме того, практиковалось повторение для осмысления изученного материала;
- 3) признавалась важность игр и развлечений в процессе воспитания, необходимость спортивных упражнений и активного отдыха в пределах дозволенного;
- 4) огромное внимание уделялось знаниям религии и арабского языка, так как для воспитания личности мусульманина необходимо знание законов ислама и языка Корана.

8. Искренняя борьба на пути Аллаха, самозащита, самопожертвование, беззаветное служение Всевышнему — именно это и обеспечивало победу мусульманам даже тогда, когда силы нападающей стороны превосходили их количеством и оснащением.

9. Соблюдение условий договоров и соглашений, справедливое отношение к противнику даже во время войны, что никогда не наблюдалось в истории человечества.
10. Сплоченность людей, основанная на вере в Аллаха. Ислам воспитывает в людях чувство общности и необходимости заботы о других.

Исламское учение ведет к воспитанию благонравия в человеке. Поклоняясь Всевышнему Аллаху, мусульманин освобождается от поклонения кому-либо и чему-либо наравне с Ним. Мусульманин должен быть уравновешенным в поведении, умеющим владеть собой в любых ситуациях, терпеливым, стремиться к тому, чтобы получить расположение Аллаха и обрести счастье в Последней жизни¹.

Арабы до принятия ислама были неграмотными людьми и далеки от науки. Они пребывали в невежестве и язычестве, не веря в Единого Создателя. У них еще оставались некоторые понятия от религии Ибрахима (мир ему) и кое-какие слабые познания, приобретенные практическим и созерцательным путем, а также заимствованные от их соседей: персов и византийских римлян.

С приходом ислама люди стали толпами принимать религию Аллаха, переходя из тьмы невежества к свету науки и знаний. Самым первым познанием был Коран — слово Всевышнего Аллаха, его правильное чтение, заучивание и запись. Коран был собран из свитков, на которых были написаны откровения во времена Посланника Аллаха (мир ему и благословение Аллаха).

В эпоху праведных халифов составлен один рукописный экземпляр Корана, копии отправлялись в другие области; получила развитие арабская каллиграфия, способствовавшая изучению Корана и арабской письменности. После принятия ислама другими неарабскими народами, мусульмане достигли больших успехов в науке.

Но отношения Бога и Человека не ограничиваются божественным законом и вероисповедными установлениями. Следует помнить, что само понятие ислама дополнительно по отношению к вере (иман). Ислам не есть только вера, ислам — это намного шире веры. Обязывающие установления (“столпы”) ислама — отправление молитвы, подавание бедным, соблюдение поста, осуществление паломничества, уплата налога в пользу общины — указывают на то, что есть ислам.

¹ Иордан М. В., Кузев Р. Г., Червоная С. М. Ислам в Евразии. — М., 2001.

Однако их явно недостаточно для понимания ислама как совокупности всевозможных жизненных проявлений, ибо ислам — это переход от вероисповедных установлений к философии жизни, это — онтологическая проблематизация религиозных устоев, это — проработка Закона посредством правил.

Вера занята исключительно трансцензусом, а именно отношениями между Богом и Человеком, преимущественно по вертикальной оси. При этом ислам, являясь мерилom онтологической позиции человека, действует преимущественно по горизонтальной оси. Если вера (иман) — понятие интенсивное, то ислам исключительно экстенсивен и трансгрессивен. С этой точки зрения исламу подвластно все, ибо именно он вырабатывает правила бытеевствования.

Геопространство ислама перебивается уходящими в небо башнями минаретов, которые и делают исламский ландшафт узнаваемым. Но там, где мы издали видим минарет, подойдя чуть ближе, обнаружим мечеть, дом Бога, место манифестации веры и место встречи с Ним. Вера является сердцевиной ислама, его непоколебимой интериорностью. Это его часть — важнейшая, предопределяющая, но только часть. Вера, взятая в ее целостности, и есть ислам, но ислам — это не только вера. Вера — это внутреннее убеждение, а ислам — это еще и внешняя манифестация этих убеждений. Внешнее принятие ислама еще не есть вера, но и обладание верой — это еще не ислам. Как сказано в Коране: “Арабы говорят: мы веруем. Скажи: вы не уверовали, а покорились исламу”. Ислам задает необходимые контексты, в которые включается вера, разрабатывает вероисповедные установления, однако обнимает и множество иных сфер, на первый взгляд никак не связанных с верой. А это означает, что ислам интерконтекстуален по своей природе.

Ислам придает культуре должную интеллектуальную оснастку. Ислам и интеллектуализм вещи неразрывные, неотъемлемые друг от друга. Ислам не знает института священников, а, следовательно, в нем не существует внешнего контроля, тяготеющего над словом поэта, пространственным решением зодчего и композиционным замыслом художника. Чтобы быть исламом, религия должна обладать пространством креативности, в котором постоянно вырабатываются ценности не столько вероисповедного, сколько культурного и цивилизационного свойства. Удачная метафора *Фритьефа Шуона* хорошо иллюстрирует это свойство ислама: если христианство можно

уподобить ярко горящему костру, по-разному освещающему окружающее пространство, то ислам — это однородное пространство ровно падающих снежинок. Без наличия такого однородного креативного пространства не может и существовать истинного ислама. В связи с этим вопрос о способности ислама к изменению имеет риторический характер, ибо креативность — это и есть постоянная готовность к осознанной трансформации себя и мира, выхода за собственные пределы. “Ищи знание повсюду, пусть даже в Китае, стремление к знанию — обязанность каждого мусульманина и каждой мусульманки”, — учил пророк Мухаммед. Именно интеллектуальные “прорывы” — в области точных наук, философии, мистики, изящных искусств и словесности — сделали ислам одним из самых замечательных феноменов всемирной истории¹.

Более того, ислам в эпоху своего зарождения стал некой формой модернизации монотеистической традиции. Он был ответом на поиски компромисса между радикальным (однако национально ограниченным) монотеизмом иудаизма и универсалистским (однако не вполне строгим) монотеизмом христианства. Ислам продолжил последовательную монотеистическую линию иудеев, но в отличие от них, всецело принял универсалистскую проповедь Христа. Причем, ислам позиционирует себя как одна из религий авраамического ряда, вместе с иудаизмом и христианством, признавая за последними обладание истиной. Истина абсолютна, но ее земные воплощения относительны.

Этот догматический релятивизм ислама отчасти превосхитил современную концепцию веротерпимости. Однако веротерпимость в современных демократиях, следующих принципу отделения церкви от государства, имеет исключительно секулярные философские основания. Религия рассматривается как одна из форм культуры, не имеющая прямого касательства к природе власти. Источник демократической власти — отнюдь не Бог, но сугубо мирская воля “народа”. Современная демократия индифферентна к религии как к чему-то лежащему за ее пределами. Напротив, ислам размыкает свой собственный горизонт, включая в него иную веру как компоненту собственного мира.

¹ *Arkoun M. Current Islam Faces its Tradition // Space for Freedom. The Search for Architectural Excellence in Muslim Society. The Aga Khan Award for Architecture, London, Boston, Singapore, Sydney, Toronto, Wellington, — 1989.*

Скрытость горизонта, несомненно, дает исламу способность позитивно “осваивать” внешний мир, понимая его многообразие не как досадное “попустительство” Бога, но как одну из тайн Божественного Промысла. Таким образом, ислам, как вера, — неизменен, божественная истина предвечна и не может быть изменена человеком. Однако ислам как культурное, социальное, экономическое и другое воплощение предвечной истины в материальном и временном мире может и даже должен изменяться, находя адекватный ответ на те новые вызовы, которые несет с собой время. Эти изменения сущности ислама как раз и призваны сохранить в нетронутости его духовный стержень.

Согласование ислама с новыми “вызовами” составляло задачу классического иджтихада. Это была работа по проработке онтологии, бытовых норм культуры. В задачи классического иджтихада входило, так сказать, выпрямление времени ислама, согласование традиционного ислама с вызовами времени, нахождение компромиссов, то есть срединного пути. Следует отметить, что в XI в. “двери иджтихада закрылись”, что значительно повлияло на культуру исламского региона. С тех пор стало возбраняться ведение теологических и правовых дискуссий и, соответственно, пересматривать введенные правила, что имело негативные последствия для всей культуры ислама. В некотором смысле для ислама наступило затишье, то есть после наложения запрета на иджтихад ислам сделался подобием себя самого, внутренне опустошенным подобием полноценного оригинала.

В XIX и XX вв. реформисты неоднократно поднимали вопрос о возобновлении иджтихада — не просто пересмотра теологического и правового наполнения основных понятий, но поиска адекватного системного ответа на “вызовы” нового времени. В наше время эту задачу предельно остро формулирует *Мухаммед Аркун*, известный французский философ. “Мы обязаны бороться не с помощью джихада, а иджтихада”, — его ответ ригористам и террористам. Мусульманское общество нуждается вовсе не в джихаде, не в воинственности на пути веры. Так мыслят мусульманские интеллектуалы. По мнению Аркуна, много важнее вновь встать на путь иджтихада, то есть усовершенствования прежних богословских и правовых методов и понятий, обнаружения новых проблем и задач. Более того, Мухаммед Аркун, призывая вернуться к иджтихаду, утверждает, что “нам необходима новая риторика, новый синтаксис,

новая семантика, новая теория метафор, составляющая сердцевину любого языка”¹.

Мухаммед Аркун призывает пересмотреть всю исламскую традицию, находившуюся в прошлом под подавляющим влиянием аристотелизма. Традиционный ислам, согласно его авторитетной точке зрения, был прямым продолжением античного и неоплатонического (суфизм) наследия. Если знаменитый философ Жиль Делез — друг Аркуна — многое сделал в западной философии для пересмотра идей Платона, то сам философ поступает аналогичным образом с учеником Платона — Аристотелем. Ислам должен вырваться из порочного круга прошлого и обрести истинно исламскую оснастку, считает Аркун. Решение этой задачи должны взять на себя в первую очередь философы и архитекторы, ибо в современном мире именно им принадлежит честь наглядно манифестировать ценности ислама. Традиционализм Аркуна носит особые черты, в его призывах нет никаких признаков редуccionизма, присущего фундаменталистам, ибо он со свойственным большим философам чувством предлагает одновременно всмотреться в будущее. Аркун предлагает исправить, поправить, подкорректировать ислам, освободить его от явно излишних напластований античного наследия. Исламская интеллектуальная элита, концентрирующаяся по большей части в Европе и Америке, уже давно вырабатывает подобные проекты будущего ислама в области права, этики, догматики².

Исламская культура сыграла важную роль в истории развития мировой цивилизации. Ее наследие бесценно и многозначительно. Она дала человечеству новое мышление по аспектам его деятельности, призывая к наивысшим эталонам, основанным на вере в Аллаха, Его возвеличении, установлении принципов истины, справедливости, равенства, свободы и мира. Она представила универсальный, логический взгляд на уникальные знамения Аллаха в ней, указывающие на Его мощь. Исламская культура указала человеку правильный путь, ведущий к достижению заветной цели — расположению и благосклонности Аллаха Всевышнего. Поклонение Аллаху и активная

¹ *Expressions of Islam in buildings. Exploring Architecture in Islamic Cultures. Proceedings of an International Seminar Sponsored by Aga Khan Award for Architecture and the Indonesian Institute of Architects Held in Jakarta and Yogyakarta, Indonesia. 1990. — 15–19 October. — P. 70–74.*

² *Холмогоров Е., Солдатов А. Каноническое пространство: принципы, идеологии, конфликты // Отеч. зап. — 2000. — № 6. — С. 87–100.*

деятельность на этой земле — вот, что служит средством для достижения этой цели. Эта культура установила новую систему взаимоотношений между людьми, основанную на братстве, любви, солидарности и содействии в одобряемом; определила главную цель — создание праведного, благочестивого государства, руководствующегося законами Аллаха во всех гранях человеческой жизни, благодаря чему образовалась такая сплоченная община, которая послужила примером в обустройстве современных западных государств.

Появление ислама и образование исламского государства стало новой страницей в человеческой истории, ликвидирующей невежество. Распространение ислама способствовало становлению образцовой, праведной цивилизации, в которой господствует справедливость, равноправие и не существует превосходства одного человека над другим, кроме как в богобоязненности. Наряду с этим, мусульмане уделяли большое внимание и мирской жизни, стараясь совершить как можно больше благодеяний ради Всевышнего Аллаха и обретения счастья в Последней жизни.

Весь мир в доисламский период, с точки зрения религиозной мерки и нравственности, находился в положении глубочайшего упадка и деградации. Жизнь немусульман продолжала оставаться треножной, полной невежества и обмана, где богатый притеснял бедного, сильный — слабого.

С приходом ислама его последователи ощутили сладость веры в наличии этой религии. Их души освободились от всякой власти, помимо власти Аллаха, преисполнились спокойствием и уверенностью в существовании вечной жизни после смерти. Ислам в Коране изменил взгляд человека на эту жизнь.

Такая глобальная революция в мировоззрении оставила неизгладимый след в душах людей и их взглядах на жизнь.

Исламская цивилизация просветила весь мир, ей принадлежит пальма первенства во всем, чего достигла современная цивилизация.

Единобожие в исламском вероучении повлияло на всю человеческую жизнь. На его основе была создана единая система жизни, единый закон, единый метод мышления и приобретения жизненных средств, ибо основой исламского убеждения является абсолютное единобожие.

Вера в Аллаха возвысила мусульманина и освободила его от беззакония, что сыграло большую роль во всеобщем освобождении человека. Ислам повлиял на движение религиозного преобразования, по-

явившегося в Европе в VII в. от рождества Христова и продолжавшегося до эпохи Возрождения на Западе. Ислам объявил о единственности Аллаха и Его единовластию. Будучи чистой от имитаций и уподоблений, это религия провозгласила независимость человека в его отношениях с Аллахом, где не требуются посредники из числа религиозных деятелей. Аллах не притесняет людей и не ограничивает их деятельность.

Аксиома геометрии состоит в том, что через две точки можно провести одну и только одну прямую линию и невозможно провести несколько прямых линий. Если все же провести, то будет отклонение от цели, то есть от заданного направления. Эта аксиома верна не только в геометрии, но и в жизни человека: путь истины, определенный религией, — единственный, к которому ведет глубокое и правильное мышление.

К великому сожалению, науки, основанные на умозрительных выводах, противостоят знаниям, базирующимся на традициях; результаты откровений противопоставляются результатам мышления. Относительно связи между религией и наукой, прежде всего, следует отметить, что слова Аллаха не расходятся с делами Его. И если Вселенная — создание Аллаха, а религия — слово Его, то невозможно, чтобы в данных о Вселенной было что-либо противоречащее теологическим наукам, так как естественная наука — не что иное, как описание того, что Аллах создал на земле и небе. В откровениях, ниспосылаемых Аллахом, не может быть ничего, что противоречило бы разъяснению действий Аллаха или же противостояло им. Истинная религия и истинная наука — взаимодополняющие описания бытия.

Аллах ниспослал свои аяты для того, чтобы освещать дорогу идущим и разъяснять свои знамения слабым. От имени ислама во всеуслышание заявляем, что наука должна подтверждать истины религии. Действительно, отрицание достоверности того, что явлено религией, сравнимо с неприятием самых обычных законов науки. Следует отметить, что нет никакой разницы между верующим, считающим Землю плоской, и интеллигентом, не знающим основ веры и религиозных обрядов. Они оба не знают важных составляющих истины, согласно которой созданы небеса и земля; они оба не смогут идти по праведному пути до тех пор, пока не осознают утраченного ими и не восполнят свои потери.

Коран установил для человечества принципы братства и справедливости, дав ему также законы, которые созданы для исправления

отклонений, устранения насилия и обеспечения спокойствия и безопасности в обществе. Еще до того, как было ниспослано Откровение, повсюду, в том числе в странах, которых не достиг его свет, человеческий ум, не ограничиваясь тесными рамками знаний, стремился к познанию Аллаха, сущности природы жизни и миссии человека в ней. Так постоянно росло число философских учений и доктрин, изучающих связи между человеком и Господом его, а также между людьми.

Многовековые искания человеческого интеллекта всегда приводили к истинно религиозным выводам. Почти все философы признавали веру в Единого Аллаха, называя добро — добром, а зло — злом, призывая одновременно к одобряемому и отвергая неодобряемое.

Поощрение людей на нравственные добродетели может исходить от правителя, Корана или самого общества. А если нет поощрения ни от правителя, ни от религии, ни от общества, остается только совесть. Мы живем в то время, когда совесть и страсти ведут борьбу друг с другом и можно увидеть, что совесть побеждает лишь в редких случаях и только у некоторых, тех, кто предпочел совесть, но не ради ее самой, а исключительно убоявшись Аллаха.

Современная исламская культура нуждается в серьезных исследованиях. Несомненно, что Священный Коран оберегает от ошибок, аяты его — основа истины, руководство ими — маяк, указывающий путь к благу и в этой, и в загробной жизни.

Ислам оказал огромное влияние на другие религии. Рассмотрим это.

1. Вероучение Троицы.

Ислам низвергнул язычество и идолопоклонство, и все религии стали избавляться от проявлений язычества, что приближало их к исламскому единобожию. Как-то группой христиан было обнаружено толкование Троицы, изложенное так, что в этом учении прослеживалось единобожие, и это заставило их отречься от божественности Иисуса.

Ислам оказал влияние на умы реформаторов и революционеров, проживавших в епархиальном режиме. Например, реформаторское преобразование Мартина Лютера, деятеля реформации в Германии, было осуществлено под чарующим влиянием исламского вероустава.

Один из индийских исследователей говорил: “Ясно видно, что влияние Ислама на религию индуистов было глубоким, и мыслью поклонения Аллаху индусы обязаны Исламу”.

В исламе нет посредника между рабом и его Господом, поэтому среди христиан появились те, которые стали призывать к ликвида-

ции посредника между рабом и Господом. Они также отвергали право священника принимать покаяние грешника и отпускать грехи: человек должен сам молить своего Господа о прощении грехов.

В исламе нет епископов, священников, монахов и религиозных деятелей, которым поклоняются, а есть квалифицированные религиозные специалисты.

Появившееся христианское учение, призывало к уничтожению религиозных картин и статуй. Это было одним из влияний исламского учения, запрещающего все, что приводит к поклонению идолам.

2. Идеология и законы.

Священный Коран провозгласил о единой человеческой сущности: “О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга...” (Св. Коран).

Исламская цивилизация имела гуманную цель и всемирное послание. Связь между народом и правителями (в древние и средние века) была подобна связи между рабом и его господином. Правитель — абсолютный господин, а королевство — его собственное владение, передаваемое по наследству. Отношение между народами и общинами было злопыхательским и враждебным, побежденный полностью принадлежал победителю, и только приход ислама разъяснил, что все люди свободны, и впервые человек мог предъявить претензии правителю. Причем правитель не только не наказывал его, напротив, анализировал и контролировал свои действия, пока подданный не будет удовлетворен, как это было в эпоху правления Умара.

Умар ибн аль-Хаттаб (да будет доволен им Аллах) сказал: “Каким образом вы поработили людей, тогда как их матери родили их свободными?” Так он осуществил принцип возмездия (кысас) в исламе, предоставив возможность мальчику расплатиться и нанести два ответных удара своему обидчику, который ударил его плетью, надеясь на безнаказанность, ибо он был сыном правителя. Так поступил Умар, восстановив права мальчика и призвав к ответственности за один только удар, а что можно сказать о массовых кровопролитиях и насилии.

После установления европейцами контактов с исламской цивилизацией, с их религиозными научными школами в средние века начался их подъем. Они перевели ряд богословско-юридических и конституционных законов с арабского на свои языки.

Во время правления Наполеона были переведены известнейшие книги Маликийского толка на французский язык, первой из которых является книга шейха Халила, ставшая ядром гражданского права Франции. Великий индийский мыслитель *Нехро* писал об исламе: “Поистине, ислам разоблачил порочность индуистского общества. Идеология равенства и исламского братства повлияла на индусов, и в частности, на те слои, для которых в индуистском обществе запрещено равенство”.

Христианство — это “вероучение, центрированное фигурой Иисуса Христа и объединяющее в единый семантический комплекс содержание как Ветхого, так и Нового Заветов, обеспечивая единство Библии как общего для всех христиан источника”. Христианская этика тесно связана с христианским вероучением. Для христианской этики, как она представлена в Новом Завете, характерным является универсализм. Основная христианская максима: это доброжелательное отношение, любовь (агапэ) ко всем людям, независима от их социального, национального и религиозного статуса. Это вполне описывается и известным с античности “золотым правилом”. В смысле этических предписаний Иисус Христос не сообщает на вербальном уровне почти ничего нового. Но Он Сам — главная новость и данность, Он предлагает людям Себя и ниспосылает людям новую силу — благодать. Апостол Павел продолжает утверждать христианский этический универсализм: во Христе нет ни иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного. Апостол Петр открывает двери Церкви для язычников¹.

Общечеловеческие ценности — это “система аксиоматических максим, содержание которых не связано непосредственно с конкретным историческим периодом развития общества или конкретной этнической традицией, но, наполняясь в каждой социокультурной традиции собственным конкретным смыслом, воспроизводится, тем не менее, в любом типе культуры в качестве ценности. К общечеловеческим ценностям относят человеческую жизнь (ее сохранение и развитие в природной и культурной формах). Различают ценности (в связи со структурой бытия) природные (экологические) и культурные (свобода, право, образование, творчество, общение). По формам духовной культуры ценности классифицируют: на нравственные (добро, смысл жизни, совесть, достоинство, ответственность), эстетические (прекрасное, возвышенное), религиозные (вера), научные (ис-

¹ *Новейший философский словарь*. — Минск, 1999. — С. 796.

тина), политические (мир, справедливость), правовые (права человека, правопорядок). Каждая историческая эпоха и определенный этнос выражают себя в иерархии ценностей, определявшей социально допустимое. В современном мире значимы нравственные и эстетические ценности античности, гуманистические идеалы христианства, рационализм Нового времени, парадигма ненасилия XX в. (*М. Ганди, М. Л. Кинг*). Ныне, в эпоху глобальных перемен, особое значение приобретают абсолютные ценности добра, красоты, истины и веры как фундаментальные основания соответствующих форм духовной культуры, предполагающих гармонию, меру, равновесие целостного мира человека и его конструктивного жизнеутверждения в культуре". Далее говорится, что добро, красота, истина и вера означают не столько приверженность абсолютным ценностям, сколько их поиск и обретение. И, наконец: "Непреходящее значение имеют Библейские нравственные заповеди: 10 заповедей Моисея и Нагорная проповедь Иисуса Христа¹.

У трансцендентной сферы есть одна особенность: с одной стороны, она невидима, что вроде бы очень плохо, но, с другой стороны, если учесть, что "трансцендентная жажда" человека (согласно христианской антропологии) не может удовлетвориться ничем конечным (видимым), то абсолют и не должен быть видимым (видимый абсолют был бы конечен, а значит — не абсолют). Только при наличии общей точки отсчета, общего критерия (одного абсолюта) и можно говорить об универсальности (всеобщности) моральных требований. Кроме того, только при наличии трансцендентной сферы и можно осмыслить не в терминах поражения земную (имманентную) катастрофу человека, физически гибнущего в результате своего высокоморального поступка. Имманентная сфера видима и даже слишком хорошо видима. В калейдоскопе событий очень трудно понять, что же происходит, но еще труднее понять, что должно происходить. Очень легко показать обусловленность моральных норм исторической социокультурной обстановкой. Но столь же трудно определить должное направление развития ситуации. Что считать естественным, а что нет? Очень легко показать, что всякого рода порядочность приводит к земной неудаче, а дурные качества приводят к материальному благополучию (надо только "не попасться" — то есть это вопрос технический).

¹ Ключков В. В. Религия, государство, право. — М.: Мысль, 1978.

Как показывает история, самая трудная идея для усвоения человечеством — это идея универсализма. Причем, как это ни странно, не тоталитарного, не лагерного, а гуманистически-либерального типа. Это — идея единства человеческого рода, солидарности, единой системы этических и общечеловеческих ценностей, уважения к человеческой личности, без чего никакая глобализация, о которой сегодня столько говорят (в основном, на Западе), не состоится. Эти ценности составляют общую часть этических предписаний (заповедей) мировых религий: не убивай, не воруй, не лги, не мсти, хорошо относись к людям. Эти ценности ясно выражены во “Всеобщей Декларации прав человека” (1948), “Европейской Конвенции прав человека и основных свобод” (1950), “Международном пакте о гражданских и политических правах” (1966), в недавно принятой экуменической хартии Европы и других международных документах, признанных многими странами, в том числе и нашей¹.

Этот общеэтический, необходимый для самого существования человеческого общежития минимум хорошо известен. Так называемая естественная нравственность, максима которой выражена в известном “золотом правиле нравственности”, в добродетелях, известных с античности: мужество, умеренность, мудрость, справедливость. Античная нравственность, как и всякая естественная нравственность, была нормативной по своей природе.

В “Ветхом Завете” имеется жесткий опыт созидания нравственного эталона посредством богоизбранного народа в языческом окружении. В истории “Ветхого Завета” нет ничего напоминающего современные права человека (веротерпимость), там была беспощадная война с идолопоклонством. Но все же и в “Ветхом Завете” были зачатки общечеловеческой этики. Там часто встречаются слова “правда” и “справедливость”, причем эти понятия начинали распространяться на чужаков: “пришельца не притесняй и не угнетай его; ибо вы сами были пришельцами в земле Египетской”; “Господь есть Бог правды”.

Христианская этика включает в себя высшие достижения античной и ветхозаветной этики. Праведность апостолов должна была превзойти праведность книжников и фарисеев. Представление о естественной нравственности находит свое отражение в высказывании апостола: “Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают,

¹ Косарева Л. С. Социокультурный генезис науки Нового времени. — М., 1989.

что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их”.

Важно отметить, что именно в библейско-христианской традиции утверждается единство человеческого рода, произошедшего из одного источника, одних прародителей (как их ни понимать: буквально или обобщенно аллегорически). Сам Иисус Христос дает заповедь: “Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними”, которая включает в себя давно известное “золотое правило” нравственности: “не поступайте с другими так, как вы бы не хотели, чтобы они с вами поступали”. Ближним в притче Христа оказывается не свой правоверный, а “инородец и еретик” — милосердный самаритянин, и именно потому, что он был милосердным к незнакомому человеку. В сцене Страшного суда критерием будет даже не вероисповедный признак, а опять же — добрые дела, то есть этика¹.

Но христианская этика не только нормативна, как естественная этика, она — парадоксальна, что ярко выражено в “Нагорной проповеди”. Следует любить врагов, раздавать свое имение, не заботиться о завтрашнем дне. Этот парадоксализм объясняется:

- новой эсхатологической перспективой вечной жизни: не все свершается в видимых пределах земной жизни: физическая смерть перестает быть абсолютным фактором;
- внесением нового фактора — благодати. В этической плоскости благодать продуцирует любовь, прощение, самопожертвование;
- новым пониманием вечности как Царства Божьего, которое начинается здесь и сейчас.

Казалось бы, эти две этические системы (естественная и христианская) не противоречат друг другу. Христианская этика должна, вроде бы, включать в себя лучшие достижения общечеловеческой этики и восполнять их безграничной высотой христианского максимализма. Эти две этики возможно сочетать в иерархической парадигме соподчинения этических ценностей, как это делал, например, христианский апологет *Иустин Философ* (II в.) под влиянием стоической концепции иерархии различных логосов. Он говорил, что все доброе принадлежит христианам. То есть призывал ценить добро во всех его проявлениях.

О степени христианизации общества можно судить не только по посещаемости храмов, но и по отношению к слабым: старикам,

¹ *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. — М., 1989.

детям, инвалидам, религиозным меньшинствам и к самому маленькому меньшинству — отдельному человеку, который может оказаться беззащитным перед государственным левиафаном или каким-либо коллективом. Это как раз та сфера, где общие цивилизационные ценности совпадают с христианскими. В язычестве, наряду с “Золотым правилом”, были и другие правила: “С врагом можно делать все, что угодно, его жалеть не надо”, “слабого добей, нечего с ним возиться!” Но именно о Христе пророчески сказано: “Трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит”.

Сам Сын Божий пришел в нищенском виде, привнеся в эту жизнь совсем другой критерий оценки. Теперь должна торжествовать не сила, а правда и истина. “Бог не в силе, а в правде”, — говорил (по преданию) *Александр Невский*. А что такое правда в наше время? Да то же, что и много лет назад. Правда тесно связана с взаимоотношениями людей, со справедливостью, которая всегда социальна. А справедливость, как хорошо сказал *В. С. Соловьев*, — это социальное выражение любви, той самой универсальной любви ко всем людям, к которой нас призвал и продолжает призывать Христос. Это означает, что справедливость является и общечеловеческим понятием, и христианским. А инструментом для реализации общественных ценностей является юридическое оформленная концепция прав человека, ориентированная, прежде всего, на защиту слабых (сильные себя и так защитят)¹.

Страшный террор в США очень похож на “конфликт цивилизаций” (по *С. Хантингтону*). Если это действительно так, то вновь обостряются старые сомнения, что общечеловеческие ценности носят слишком отвлеченный характер, что ценности человеческой жизни и свободы слишком отличаются в разных культурах. Но при этом действует закономерность, согласно которой недавние события кажутся более значительными, чем давно прошедшие. Следует вспомнить, какой конфликт “цивилизаций” вызвали нацизм и коммунизм. Сегодня этот конфликт в значительной мере в прошлом. Конфликт настоящих цивилизаций может оказаться глубже, так как он будет связан с психобиологическими особенностями различных культур.

После событий 11 сентября резко возросли продажи Корана и книг об исламе. Ислам — вторая крупнейшая религия мира, быстро растущая, но, несмотря на это, многие христиане на Западе знают о ней совсем мало. Многие христиане в замешательстве. Они не знают,

¹ *Каутский К.* Происхождение христианства. — М.: Изд-во полит. лит., 1990.

что делать с исламом. Среди христиан и неверующих широко распространено мнение, что если не теологически, то этически и морально все религии учат, в общем-то, одному: любви, терпимости, осуждают насилие и защищают основы морали. Опять же нужно спросить себя, какова природа ислама и в чем его отличие от христианства?

По существу, ислам очень простая вера. Мусульмане верят, что Аллах — это один истинный бог и что Мухаммед был его пророком, которого Аллах выбрал, чтобы передать Коран, свой план для жизни человека на земле. Моральное обязательство каждого благочестивого мусульманина — воплотить это учение в своей жизни, семье, общине и стране, а также следить за распространением учения, пока весь мир не будет следовать по пути ислама. Эта борьба за распространение учения Аллаха и есть истинная цель джихада. В исламе существует две традиции, и обе должны быть приняты; ислам — это и религия, практикующая насилие для достижения целей, и как религия мира.

Сердцевинной исламской теологии служит вера в то, что Бог — одно непостижимое существо, и думать о нем как об имеющем множественную природу или “имеющем партнеров” крайне богохульно. В Коране говорится, что приписывать Богу партнеров — ужаснейший грех. Такой взгляд на Бога абсолютно отличается от христианской доктрины Троицы. Христиане верят в Бога Отца, Святого Духа и более всего Сына, это самое основное и фундаментальное отличие между христианской и исламской теологией. Следствием такого различия в доктринах является то, что в исламе общение человека с Богом основано на подчинении, а в христианстве — на любви. Это влияет на то, как обе веры действуют в мире. Если ислам основывается на подчинении воле Аллаха, то действия христианства основаны на любви и прощении.

И ислам, и христианство имеют также различное понимание человечества. В соответствии с Кораном Бог создал Адама “из квинтэссенции (глины)” и вдохнул в него его дух. В то же время христианство учит, что Адам был сотворен по божественному образу, и Бог своим дыханием вдохнул в него жизнь, что фундаментально выделяет человека из остального творения. Это ключевое отличие в доктрине привело иудео-христианскую традицию к мысли о том, что все человечество одинаково имеет одинаковую ценность и обладает определенными основными правами просто по праву принадлежности к человечеству. Эта идея абсолютно чужда традиции ислама, который склонен

оперировать такими понятиями, как “долг” и “обязанности”, возложенные на людей “второго” сорта, женщин и не мусульман.

В мусульманстве и христианстве отличается учение о спасении. Христиане считают, что спасение приходит через жертвенную смерть Иисуса Христа на кресте и Его воскресение из мертвых, что через покаяние и веру им гарантировано спасение. У мусульман спасение приходит через подчинение учению Аллаха. Они верят, что их будут судить на основании их дел как хороших, так и плохих. Христианское служение является проявлением любви и благодарности Богу, в то время как основной мотив мусульманского служения — надежда на достижение спасения. Исламский акцент на том, что спасение нужно зарабатывать, влияет на то, как преданные мусульмане действуют в этом мире. Именно теология подвигает мусульман на джихад, как заведено Аллахом. Это то, что оказывает основное влияние на мусульманских террористов-самоубийц, верящих, что их муки во имя ислама перечеркнут все их прошлые грехи и обеспечат им место в раю.

Христианство и ислам также отличаются отношением к морали и этике. Ислам предписывает полный свод подробных норм и правил, затрагивающих все аспекты жизни: еду, молитву, мытье, даже сон. Новозаветное же христианство, с одной стороны, вместо этого предлагает основополагающие принципы и пример Христа, с которого верующие, при помощи Святого Духа, должны вырабатывать свое поведение в каждой ситуации. Обеспечивая большую свободу и подвижность, христианское учение о морали также требует и большей ответственности, делая больший акцент на личной вере, чем на всеобщем послушании. Ислам преимущественно озабочен внешним послушанием мужчин и женщин закону Аллаха. С другой стороны, христианство глубоко озабочено внутренним сердцем, мотивами и верой своих последователей, равно как и привнесением внутренней веры во внешний мир. В исламе центральное место занимает общество, в то время как христианство отдает приоритет индивидууму. Ислам описан как номократия — управление законом. Шариат (исламский закон) играет центральную роль в определении жизни мусульман. Христианство, наоборот, стремится ставить приоритетом права отдельного взятого человека и его веру, в то время как закон Бога идет изнутри, и первостепенное значение имеет милость и сострадание.

Следующим фундаментальным различием между христианством и исламом является отношение к политике и государству. В исламе нет различия между религией и государством: требования Алла-

ха должны не только выполняться в частном порядке, но навязываются обществом. В христианстве разделение между государством и религией все увеличивается. Оно не предлагает четкий свод правил о том, как должно управляться общество. По крайней мере, со времен реформации учение христианства виделось, главным образом, как что-то, что должно выполняться индивидуумами в результате личной веры, а не закона, навязываемого государством. Это позволило христианству развить важную традицию, подчеркивающую выбор и изменение, и позволяющую критику и проверку. Подобной традиции нет в исламе, однако в последнее время здесь звучат призывы к реформации, которая могла бы позволить исламу вписаться в современность с ее акцентом на индивидуальной свободе. В качестве одного примера, где нужны подобные перемены, можно привести вопрос обращения. В настоящее время в исламе действует «односторонняя» система, позволяющая обратиться в ислам, но не позволяющая из него выйти. В соответствии с исламским законом обращение от ислама (вероотступничество) наказывается смертью¹.

С 11 сентября взгляд на ислам и его понимание церковью и обществом претерпели изменения. Христиане, которые публично придерживаются взглядов об уникальной сущности Христа, или указывают на проблемы в исламе, такие как обращение с женщинами и немусульманскими меньшинствами, все больше сталкиваются с обвинениями в нетерпимости. Они переходят от неправильного понимания ислама к той точке зрения, что он не может сделать ничего плохого. Новый подход к проблеме предполагает, что ценности и этика ислама и христианства одинаковы.

Хотя есть некоторое совпадение, теологически, доктринально, морально и политически многие аспекты учения ислама фундаментально отличаются от учения христианства. И все же, на современном этапе в атмосфере плюрализма и терпимости в западном мире многие из этих ключевых отличий между исламским и иудео-христианским мировоззрением были занижены и пересмотрены с целью создания более многокультурного и плюралистического общества. Следует отметить, что в этом контексте мусульмане смогли сыграть на послесентябрьской ситуации и провести большую работу, во-первых, с целью изменения отношения к исламу с негативно-го на положительное, во-вторых, обеспечение исламу места во всех

¹ Васильев Л.С. История религий востока: Учебник. — М.: Высш. шк., 1988.

структурах нашего общества, и в-третьих, обращение отдельных людей в исламскую веру.

Конечно, агрессивный и параноидальный подход к исламу и мусульманам — это не то, что Бог требует от нас как от христиан. Важно признавать и понимать различие между исламом и мусульманами. Ислам — религиозная система, но мусульмане — это человеческие существа, большая часть которых просто хочет жить в мире и безопасности со своей семьей, как и большинство мужчин и женщин на нашей планете. В конечном счете, нужно общаться с мусульманскими соседями с любовью, без высокомерия и враждебности, одновременно осознавая эксклюзивную природу христианской веры и ключевые различия между ней и исламом.

С первых дней своего возникновения ислам не оставил никакой почвы для фанатизма, он запретил мусульманам возвышать какую бы то ни было идею ислама. Пророк Мухаммед сказал: “Не было из нас никого, кто призвал бы к фанатизму, не было из нас никого, кто воевал бы за фанатизм и не было из нас никого, кто умер бы за фанатизм”. Всякий призыв мусульман к региональному, этническому фанатизму есть призыв к невежеству и безбожию, от которых избавляется ислам, посланник Его и книга Его.

К людям Писания, евреям и христианам, независимо от того, живут они среди мусульман или нет, особое отношение. Они со стороны ислама — люди небесной религии, между ними и мусульманами — родство и близость, которые выражающееся в основах одной религии, с которой послал Аллах всех своих пророков.

В последнее время богословский диалог православной церкви с исламом значительно активизировался. Это связано не только с общим расширением межрелигиозных связей и с возрастанием их представительности. Дело не только в том, что статус и формат межрелигиозного взаимодействия в современном мире становятся все более разработанными и четкими. Суть еще и в том, что христиане и мусульмане стоят перед одним и тем же вызовом окружающего мира. И тех, и других часто упрекают за то, в чем они в вероучительном смысле не виноваты: за фанатизм и нетерпимость, за широкое распространение в мире, за настороженное отношение к глобализации и отсутствие особых восторгов по поводу торжества безликой политкорректности. В политкорректности носители религиозного мирозерцания усматривают предпосылки к складыванию культа поверхностности и духовной всеядности. Существенно и то, что фа-

натизм и нетерпимость не имеют ни в исламе, ни в христианстве догматического обоснования, а являются скорее плодом человеческого грехопадения, часто заставляющего человека делать то, чего менее всего ожидает от него его вера, то есть предавать эту веру на посмеяние и поношение не придерживающихся ее и ничего о ней не знающих людей. Что же касается глобализации и политкорректности, то здесь настороженность и опасения христиан и мусульман вполне понятны.

Сегодня можно скорее удивляться тому, что не все еще отошли от православия, а не тому, что многие находят свое духовное утешение в принадлежности тем или иным сектам.

Православное вероисповедание, действительно, нелегкий и ежедневный труд, понуждающий человека давать самому себе нелегкую оценку. Только православие не льстит человеку и не возвеличивает его в собственных глазах, только православие возлагает всю ответственность за будущее собственной бессмертной души на самого человека.

4.2. Сосуществование религий в мусульманском мире

Наука о религиях начала формироваться как предмет всего лишь в XIX в. Основанием для этого стали накопившиеся сведения по истории культуры, этнопсихологии, этнографии, мифологии и фольклору разных народов. Наука о религиях имеет своей задачей изучение религий как в их сущности, так и в проявлениях. Таким образом, она естественно разделяется на философию религий и историю религий.

Вплоть до нашего времени считалось, что сохранившиеся донеполупервобытные племена и народы, не имеющие той исторической жизни, которая привела к возникновению государств, обладают наиболее примитивной формой религиозного сознания. Предполагалось, что они столь архаичны по сравнению с религиями культурных народов, что их историческим уделом в перспективе является исчезновение из практической жизни. Однако факты говорят иное — начало XIX в. характеризует реанимация самых примитивных религиозных традиций в наиболее цивилизованных странах мира.

Христианство является исторически наиболее молодой религией, причем построенной не на признании ложности более древних религиозных представлений, а на ином истолковании их ценности как

средства адекватного понимания существующих в духовной сфере законов. По мнению составителя двухтомного издания “Иллюстрированная история религий” Д. А. Шантети де ля Соссей “Историю христианства можно лишь тогда правильно понять, когда мы знаем также те религии, из которых оно столь многое заимствовало или с которыми оно враждебно сталкивалось”.

Существует серьезная проблема — определение качеств и признаков, которые могли бы быть положены в основу классификации различных форм религии. Их не удастся систематизировать ни по языковому признаку — в пределах одной и той же семьи языков существуют очень разнообразные религии, ни по территориальному признаку — у так называемых низших рас, разделенных тысячами километров, слишком много общего в структуре религиозной жизни.

Практическая классификация осуществляет разделение религий по двум признакам, а именно: масштабу распространения и количеству объектов поклонения. Масштаб распространения выделяет религии мировые, к которым относятся буддизм, христианство, ислам, и частные — все остальные. Как мировые, так и частные не приурочены к каким-либо определенным географическим пространствам, а рассеяны в мире произвольно в силу сложившихся исторических процессов. Критерий количественный учитывает признание верующим либо одного высшего духовного руководителя, либо множеств “богов”. В первом случае речь идет о монотеизме, во втором — о язычестве или политеизме.

Следует иметь в виду, что за фразой современного мира: “У нас — один Бог”, — далеко не всегда стоят единые религиозные убеждения. Объектом веры и поклонения могут выступать диаметрально противоположные лица, хотя и представленные действительно единственным началом, — Бог или дьявол. Такой камуфляж широко используется оккультистами, включая и современных поклонников восточных культов.

Конечная цель религиозного мировоззрения также неоднозначна, что позволяет классифицировать религии как религии нравственности, религии спасения и религии власти — над людьми или силами природы, духами, как это встречается в язычестве или в тоталитарных сектах, а также в современных центрах психологической трансформации. Например, буддизм — религия спасения, но обращенная в сторону отрицания мира, тогда как христианство — положительная религия спасения. Переход от религии нравственности к рели-

гии спасения представляет собой иудаизм. Религии нравственности в высшем литературно-художественном проявлении представлены греческой религией, в практическом применении — представлены в учении Заратустры.

Понятия моно- и политеизма выражают не просто количество богов, а качество понимания сущности божественного начала. Боги политеизма — это многочисленные, находящиеся внутри мира существа, которые олицетворяют собой действующие в мире божественные силы и явления, о которых создана богатая поэтическая мифология.

Единый Бог монотеизма — существо духовное, находящееся выше мира. Поэтому те религии, которые представляют себе государство богов, устроенное по принципу монархии, или только отчасти приближающиеся к понятию о единстве божеской сущности, — не относятся к монотеистическим.

Действительный монотеизм существует со времен Авраама только в иудейской религии, со времен Иисуса Христа — в христианстве и происходящей от него магометанской религии.

Взаимопроникновение культур и традиций первобытных народов, конечно, существовало всегда, но в области духовных традиций и по сей день у современных их потомков сохраняется большой консерватизм. Вообще магическое сознание населения Индонезии, даже после внедрения туда миссионеров из числа христиан-протестантов, не только не изменилось, но легко соединило оба религиозных мировоззрения. Интересно, что сами миссионеры не далеко ушли от первобытно-магического восприятия мира. “Обращенные” в христианство аборигены начинают слышать голоса ангелов, видеть их. На глазах толпы из воздуха появляются лишенные тела руки, раздающие пищу, или на глазах всех целая толпа видимых бесов покидает деревню, потому что пришел “более сильный — Иисус”.

Аравия в эпоху возникновения ислама была страной кочевников и торговых посредников в сношениях Индии и Эфиопии с Египтом и Сирией. На территории Южной Аравии в этот период существовали несколько государств, которые соперничали друг с другом и должны были защищаться то от абиссинцев, то от персов. Некоторые из вождей этих государств сильно покровительствовали иудейству, так что даже сами принимали его веру и хотели сделать ее государственной религией. Однако они были враждебно настроены по отношению к христианству. Христианство в это время прочно утвердилось в Йемене и Наджране.

Преследование христианства князем Дзу-Нуваса приняло такие размеры, что он сам был низложен военным вмешательством негуса Абиссинии. Это случилось через 600 лет после Рождества Христова.

Местное население не испытывало удовлетворения от своей подчиненности персидскому управлению, поэтому поначалу охотно подчинилось исламу. К принятию монотеизма народы Аравии, для которых был характерен самый примитивный племенной политеизм со своим племенным богом, были отчасти подготовлены верой проживавших бок о бок с ними евреев и христиан, в том числе и аскетов-пустынников.

Многие йеменские племена с течением времени переселились из своей первобытной родины и основали в Сирии царство гассанидов, которое под покровом Византии в VI в. располагалось на восточном берегу Иордана и Сирийской пустыне.

Арабы, составлявшие его население, исповедовали христианство монофизитского направления. (*Монофизитство* (от греч. *monos* — один, и *physis* — природа) — богословско-догматическое направление, утверждающее, что Христу присуща одна природа — божественная, а не две — божественная и человеческая, как принято в Православном учении.)

В X в. в нижнем течении Евфрата один из последних арабских князей государства лахмидов также стал христианином-несторианцем. Эти племена относят к роду Кахтан (по Библии Иоктан).

Измаилитские племена были менее продвинуты в культуре и вели кочевой или полукочевой образ жизни. Даже в Мекке и Медине господствовало еще племенное устройство бедуинов, где древнее семитическое язычество оставалось в полной неприкосновенности.

В окрестностях Медины жило огромное количество евреев. Иудейство было распространено, главным образом, среди жителей еврейского происхождения. Евреи были посредниками во всех торговых сделках, которые вели арабы. Исследователями сделаны предположения, что религиозное влияние их было невелико, хотя бы потому, что они перешли на арабский язык и, вероятно, не имели связей с раввинами Палестины и Вавилона. В действительности евреи и не могли быть заинтересованы в обращении арабов в свою веру еще и потому, что сам дух их религии внушал им сознание исключительно

сти своего народа. Знание арабского языка делало их незаменимыми участниками торгов.

Годом рождения Мухаммеда, сына Абдаллаха, принято считать 570-й. Он был из рода Гашима, принадлежавшего корейшитам, а его мать крещеная еврейка. Мухаммед прошел через небогатое детство, сиротство, воспитание у небогатого дяди, рано начал работать пастухом, путешествовал погонщиком караванов в Сирию. В возрасте 24 лет он женился на своей богатой 40-летней родственнице (вдове), с которой прожил до самой ее смерти.

В 40 лет во время уединенных благочестивых размышлений ему было откровение, во время которого он получил наказ проповедовать. Затем откровения и наставления стали частыми, пока, наконец, сам Мухаммед не уверовал в свое важное предназначение. В последующей жизни ему пришлось пройти через опасности и преследования, но он уже не сомневался в своем избранничестве.

Предание указывает, что при первоначальных и некоторых более поздних откровениях Мухаммед обнаруживал расстройства нервной системы и страдал припадками, во время которых видел и слышал вещи, недоступные восприятию в реальном мире.

Мухаммед с настойчивостью проповедовал необходимость скорейшего обращения в новую веру, приближение судного дня. Когда его пророчества о судном дне не сбылись, это стало одной из причин его конфликта с племенем корейшитов в Мекке.

Второй и главной причиной разрыва с племенем корейшитов (оно было его родовым племенем) был отказ от ранее высказанного им (Мухаммедом) согласия считать, что дочери Аллаха достойны почитания как небесные существа. После раскаяния в своем согласии, Мухаммед и его последователи, убегая от гнева корейшитов, должны были переселиться в изолированную часть города.

Через два года, похоронив родственников, Мухаммед начал проповедовать для жителей соседнего города Таифа. Ни одна его проповедь не имела успеха, его отвергли с бранью и даже преследовали камнями. Лишь несколько человек, пришедшие на хадж (паломничество) в Мекку из города Медина (Ятриба), приняли его проповедь. Мухаммед решил, что переселение из Мекки в Медину будет способствовать его признанию в народе.

Переселившись в Медину, Мухаммед довольно скоро нашел своих единомышленников. Считают, что почва для принятия арабами

единобожия была здесь подготовлена проживающими поблизости в большом количестве евреями.

Последователи Мухаммеда в 622 г. на тайной сходке в Мекке приняли требования, которые налагала на них новая вера, и обязались защищать пророка так, как они защищают своих жен и детей. Они признали принципом своего единения равенство в вере, независимо от племенной принадлежности.

Уход Мухаммеда из Мекки в Медину стал отправной точкой в летоисчислении магометан (622 г.) со времен Омара. Такое действие не рассматривается как бегство от врагов, а как “хиджра” — добровольное расставание с другом или родственником.

Дальнейшая деятельность Мухаммеда была направлена на организацию жизни религиозной общины. Он составил братские пары из лиц, не связанных кровным родством, принадлежащие различным племенам. Был построен первый молитвенный дом, где роль имама исполнял сам Мухаммед.

То христианское и еврейское окружение, которое встретил Мухаммед в Медине, давало ему надежду получить признание у таких же, как он считал, поклонников единого Бога. Но евреи, вскоре выяснив полное невежество Мухаммеда в иудаизме, отвернулись от него, а христианство он сам посчитал искажением единственно верного учения, которое открылось лишь ему. Язычников же он вообще относил к тем, кто превратили истину в заблуждение.

Следующая задача, которую поставил себе Мухаммед, было религиозное покорение Мекки, так недоброжелательно отвергшей его учение. С этой целью сначала были организованы членами его общины набеги на торговые караваны, идущие в Мекку. Военная стычка состоялась 16 марта у колодца Бедр, где победу над мекканцами одержали правоверные. Больше никто из корейшитов не осмеливался выступать против пророка.

Затем последовал конфликт с еврейским племенем кайнока, который привел к победе также и над евреями. Имущество их было конфисковано, а сами они бежали в Базан.

Практически непрерывные военные столкновения следовали далее одно за другим. Племя бену-надир, затем жители Мекки, которым бедуины и евреи обещали поддержку, снова попытались подчинить несгибаемого пророка. И снова — безуспешно. Более того, последнее выступление побудило Мухаммеда самого обратить оружие против бену Корица, в итоге евреи были побеждены.

На пути к покорению Мекки, Мухаммед решился совершить хадж в одежде паломника (хотя и был вооружен мечом) в Мекку во время священного месяца, когда насилие запрещено. Мекканцы, воспользовавшись его остановкой в Ходейбидже, провели с ним переговоры, убедив не ходить в Мекку при условии, что на следующий год он будет туда допущен на три дня. Мухаммед согласился.

Это был поразительно правильный расчет. Известность его росла, его все хотели видеть. Появление Мухаммеда через год в Мекке стало триумфом. За три дня его пребывания здесь весь город перешел без всякого кровопролития в руки Мухаммеда. Он сокрушал идолов, казнил некоторых особо ненавистных ему людей, даровав остальным амнистию.

Последнее военное выступление бедуинов против правоверных произошло при Хонейне на границе Южной Аравии, которое принесло еще одну победу пророку. Вслед за этим событием одно за другим кочующие племена стали добровольно принимать новую веру.

Следующим действием Мухаммеда было объявление войны всем, кто не принимает новой веры. Он готовился к войне против византийцев, но вначале собирался покончить с язычеством в пределах самой Аравии. Его послание в Мекку содержит все принципы будущего отношения ислама ко всем неверным (Коран).

Последнее путешествие в Мекку в 622 г. отмечено речью Мухаммеда к арабам, в которой он внушал всем отмену древних обычаев и единство ислама.

Летом 622 г. Мухаммед скончался в Медине, не успев узнать, что новые пророки мужского и женского пола уже были готовы начать бороться с ним его же оружием.

Коран считается книгой откровений, полученных Мухаммедом от Бога. Они записаны секретарем Мухаммеда, поскольку пророк был неграмотен. В ряде случаев эти записи сделаны по памяти благочестивых людей, окружавших Мухаммеда. Текст этот был приведен в современный порядок по приказанию халифа Османа (644–656), неотредактированные экземпляры разыскивали и сжигали.

Коран, отдельные части которого не похожи ни по стилю, ни по содержанию друг на друга, помимо целей обучения исламской догматике, сыграл и играет важную роль также как средство обучения арабскому языку. В местах, далеких от цивилизации, эта книга иногда составляет единственный учебный материал.

В исламе имеются книги, представляющие собою свод законов, ранее существовавших в виде устного предания. Это устные высказывания Мухаммеда, собранные по воспоминаниям его родственников, близких и современников. Таких высказываний собрано более 600 000. Они изложены в разных сборниках, именуемых “Хадит” (предание).

Более короткие формулировки, составленные на основе Хадит, именуются книги “фик”, их на Востоке несметное количество.

Ранние школы, обучавшие практике и догматике ислама, не всегда единодушно принимали положения, изложенные в этих книгах. Это привело с течением времени к внутреннему разделению. Правверные, признающие официальные сборники “Хадит”, относятся к суннитам, но подразделяются на ханафитов, маликитов, шафеитов и другие, в зависимости от того, авторитет какой школы они признают.

Сунниты являются представителями ортодоксального направления и составляют около 90 % всех мусульман.

Шииты — отличаются в толковании некоторых догм, они составляют только 10 % верующих.

Закон Мухаммеда базируется на пяти положениях:

1. Исповедание веры.
2. Молитва.
3. Милостыня.
4. Пост.
5. Путешествие.

Исповедание веры не предусматривает знание догматики, но предписывает новообращенному омовение и произнесение фразы: “Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммед посланник его”.

Отпавшим от веры — смерть. Принявший исповедание веры, принимает весь закон.

Молитва — не просьба и не частное благодарение, обращаемое к Богу, а полное частное богослужение, совершаемое пять раз в сутки. Место богослужения не определено точно, может быть любое чистое место. При наличии специального здания — мечети, молящиеся обращаются к нише, которая находится в стене, обращенной в сторону Мекки.

Проповеди произносятся в пятницу и по праздникам во время торжественного служения. Перед молитвой обязательно омовения лица, рук до локтей и лодыжек.

Самомоление сопровождается строго предписанным ритуалом телесных движений и строго определенным порядком произнесения формул. Молящиеся повторяют все движения имама, располагающегося перед ними.

Молитва состоит из восхвалений и прославлений Аллаха, кроме особых случаев (похороны, засуха и т. п.).

Милостыня представляет собою обязательное отчисление (цакат), которое платят магометане в казну государства, если это мусульманское государство. В государстве другого вероисповедания милостыня мусульман означает добровольное пожертвование (садакат) в пользу бедных.

В конце поста милостыня может быть представлена в виде плодов и фруктов. Поста придерживаются в течение месяца рамадана, причем постятся с утра до вечера. Исключается все — еда, питье, курение, притирания, вдыхание благовоний. Все это возмещается по ночам.

Нарушать пост имеют право только путешествующие, но они за это должны оплатить выкуп за каждый день. Завершение поста отмечается праздником. Допускаются индивидуальные посты и принудительные — за проступки.

Путешествие — имеется в виду посещение Мекки, хотя бы раз в жизни.

Что касается брака, то ислам ограничивает число законных жен четырьмя.

Обязанность воевать с неверными самим Мухаммедом налагалась целиком на его общину. Та Священная война, которую современный ислам имеет в виду, совсем не предполагает поголовное обращение всех в мусульманство, но должна служить цели политического подавления. Принимают ислам или нет побежденные народы — их дело.

Что касается великого раскола, разделившего последователей ислама еще во второй половине VII в. на суннитов или правоверных мусульман и шиитов или магометанских протестантов, то этому способствовала смута, возникшая в мусульманском мире по вопросу о наследии Мухаммеда.

Приемники пророка соединяли в своем лице и духовную, и светскую высшую власть, называясь калифами или наместниками Божьими.

В числе претендентов был Али, муж дочери Мухаммеда — Фатимы, который вследствие различных интриг долго устранялся от хали-

фата. После упорной борьбы, окончившейся убийством третьего из приемников пророка, Османа, халифат перешел к Али. Его приверженец Альсода-Сабай начал с того, что провозгласил Али и его потомков единственными законными наследниками Мухаммеда, а затем вообще объявил Али богом. Как правоверный мусульманин, Али остался недоволен этим и выслал Альсода-Сабая, а некоторых его последователей казнил.

Когда Али, в свою очередь, был убит, и халифат перешел к одному из его соперников, Альсода-Сабай объявил, что Али не мог умереть, ибо в нем заключалась частица Божества, что в один прекрасный день он вторично сойдет на землю и установит на ней царство справедливости. Так получил свое начало шиитизм, основным догматом которого стало почитание Али и его потомков и ожидание его второго пришествия.

Шиитизм утвердился главным образом в Персии. Борьба за права династии Али стала на востоке источником кровавой смуты на долгие времена.

Учение шиитов значительно уклонилось от строгой определенности и незаблемости ислама, установленной Мухаммедом. “Един Бог и Мухаммед Его пророк”, после которого уже не будет пророков — этот коренной догмат ислама был отброшен шиитами.

Естественным результатом такого раскола было возникновение многочисленных мусульманских сект, которые принесли мусульманскому миру больше бедствий, чем гностические ереси принесли христианской церкви.

Наиболее распространенной из шиитских сект была возникшая в начале IX в. секта Измаилитов, названная так по имени одного из потомков Али — Измаила. С IX по XIV в. эта секта, превратившись в тайную организацию, заливала кровью мусульманский мир, разрушая ислам своими мистическими нововведениями, почерпнутыми из Каббалы. Реформатором секты в IX в. стал Абдаллах сын Маймуна, выходец из гностической секты Бардзена. Отец его за отступничество преследовался правоверными мусульманами и бежал в Иерусалим, где предавался оккультизму и языческой философии.

Бог, о котором говорили члены секты Измаилитов не был богом Корана, это было многоликое существо, которое сначала произвело “Мировой Разум”, а потом раздробилось на душу, материю, пространство и время. Эти представления типичны для каббалистов и прочих гностиков. Секта стала прибежищем не только реформаторов — му-

сульман, но также христиан и иудеев. Это была закрытая организация с девятью степенями посвящения, где высшие степени проповедали откровенное поклонение “чистому разуму” без какого-либо признания Бога.

В начале X в. секте Измаилитов подчинялся весь север Африки. С них началась династия Фатимидов, получившая название от имени Фатимы — дочери Мухаммеда и жены Али.

На смену секте со временем пришла новая секта — “Союз убийц”, речь о которой идет в разделе “Тайные антихристианские общества”.

Одним из вариантов ислама является суфизм — аскетическое направление, зародившееся в Персии. Целью личного духовного совершенствования в суфизме является озарение — особое мистическое состояние, возникающее в момент “соединения с богом”. Первыми суфиями называли приверженцев Мухаммеда, которые сидели с наружной стороны мечети и слушали пророка. Следуя его примеру, суфии стремились полностью освободиться от ощущения собственного “я” и соединиться с Богом. С этой целью использовались определенные психотехнические приемы, что вообще свойственно оккультизму.

На первой ступени к озарению истово верующий очищался. После этого его представляли духовному учителю, который подавал на стол особую пищу и назначал “зикр”, или чтение нараспев. Потом посвящаемого обучали действиям, являющим собой путь к “божественному”, а именно, медитации, взыванию к имени бога и созерцанию. Суфизм ассимилировал в себе также учения других религий и верований, заимствованных у таких групп, как пифагорейцы, герметики и буддисты.

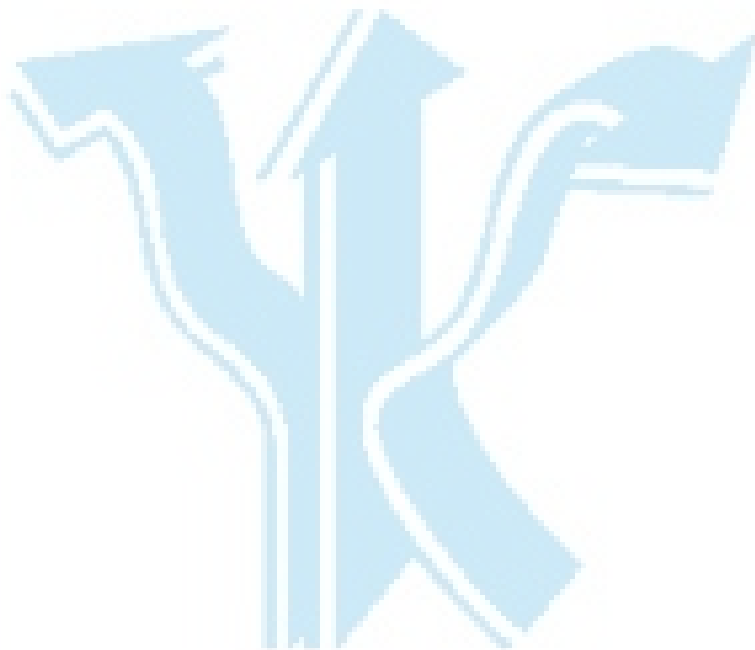
Кроме того, считают, что суфизм оказал влияние на доктрины тамплиеров. Некоторые полагают, что суфизм также стал основой для возникновения франкмасонства, когда проник в Шотландию под личиной ремесленной гильдии в XIV в.¹

Вопросы для самоконтроля

1. Проблема межрелигиозного диалога в современном мире.
2. Особенности исламской культуры.
3. Отражение силы вероубеждения на жизни мусульман.

¹ *Народы и религии мира: Энциклопедия.* — М.: Большая рос. энцикл., 1998.

4. Христианская этика.
5. Ислам и христианство: сравнительный анализ.
6. Религии и религиозное мировоззрение.
7. Жизнь и деятельность Мухаммеда.
8. Структура и основное содержание Корана.
9. Основные направления в исламе.



МАУП

Литература

1. *Абдул Хосейн Зарринкуб*. Исламская цивилизация. — Андалус, 2004.
2. *Авдиев В. И.* История Древнего Востока. — М., 1970.
3. *Авдиев И. М.* Актуальные проблемы ислама в экономике. — 1990.
4. *Авксентьев А. В.* Ислам на Северном Кавказе. — Ставрополь: Кн. изд-во, 1973.
5. *Аксенов В. К.* Единому правовому пространству // Юрист. — 1997. — № 1.
6. *Александров И. А.* Монархии Персидского Залива: этап модернизации. — М., 2000.
7. *Алексеев С. С.* Теория права. — М.: БЕК, 1994.
8. *Алмонд Г., Верба С.* Гражданская культура и стабильность демократии // Полис (Полит. исслед.). — 1992. — № 4.
9. *Аль-Маудуди*. Основы ислама. — М.: Сантлада, 1993.
10. *Аль-Умар*. Религия истины. — Ислам. — М., 1997.
11. *Аль-Маудуди*. Образ жизни в исламе. — М.: Сантлада, 1993.
12. *Аль-Маудуди*. Ислам сегодня. — М., 1993.
13. *Андреев Г. А.* Индонезийское государство. Проблема единства и автономии. — М., 1975.
14. *Андреев И. М.* О некоторых новых тенденциях в исламском мире / В кн.: “Ближний и Средний Восток. История. Экономика”. — М., 1967.
15. *Анисимов С. А.* Мораль и поведение. — М.: Мысль, 1985.
16. *Аристотель*. Этика: Избр. соч. — М., 1911.
17. *Бартоль В. В.* Ислам и культура. — М., 1992.
18. *Бартоль В. В., Крачковский И. Е., Ольденбург С.* Записки об ученых трудах Христиана Снука Хюргронье. — Л.: Изв. Рос. акад. наук. — 1924. — Т. 18 (VI серия).
19. *Баталов Э. Я.* Политическая культура: понятие и феномен // Политика: проблемы теории и практики. — М., 1990. — Вып. 7. — Ч. 2.
20. *Бек У.* Что такое глобализация? — М., 2001.
21. *Беленький А. Б., Ильичев Б.* Некоторые уроки событий в Индонезии // Коммунист. — М., 1968.
22. *Бердяев Н. А.* Судьба России. — М., 1990.
23. *Богушевич О. В.* Мухаммед джалиаль ад-дин аль-Афгани как политический деятель: Краткие сообщения Института народов Азии. — М., 1961. — Т. 47.
24. *Бокщанин А. А.* Китай и страны Южных морей. — М., 1968.
25. *Васильев А. С.* История религий Востока. — Ростов н/Д, 1999.
26. *Васильев Л. С.* История Востока. — М.: Высш. шк., 1998. — Т. 2.
27. *Васильев Л. С.* История религий востока: Учебник. — М.: Высш. шк., 1988.

28. *Виханский О. А., Наумов А. И.* Менеджмент. — М.: Высш. шк., 1994.
29. *Вихлянский С. С., Наумов А. И.* Менеджмент. — М.: Высш. шк., 1994.
30. *Всеобщая история государства и права / Под ред. К. И. Батыра.* — М., 1998.
31. *Всеобщая история государства и права: Учеб. пособие / Под ред. К. И. Батыра.* — М.: Манускрипт, 1993.
32. *Вятр Е.* Социология политических отношений. — М., 1979.
33. *Генон Рене.* Влияние исламской цивилизации на Европу // Евразийское обозрение. — 2001. — № 2. — 10 авг.
34. *Голен М. Ф.* Сомнения, порожденные веком: Пер. с турец. — Измир: KAYNAK, 1999. — Т. 1.
35. *Давид Р., Жоффре-Спинози К.* Основные правовые системы современности. — М., 1997.
36. *Давид Р.* Основные правовые системы современности. — М., 1988.
37. *Данкел Жаклин.* Деловой этикет. — Ростов н/Д: Феникс, 1997.
38. *Джирис Джибраил.* Культурное взаимодействие Востока и Запада (На примере драматургии Ахмада аш-Шауки). Особенности арабомусульманской культуры. — 2003.
39. *Донцов В. Е.* Современные исламские движения и организации на Ближнем Востоке в системе международных отношений. — М., 2001.
40. *Дорони Б. Г.* Всемирная история и Восток. — М., 1989.
41. *Другов А. Ю.* Индонезия: политическая культура и политический режим. — М., 1997.
42. *Елоева Д. К.* Исламская концепция прав человека и международные стандарты: Востоковед. сб. — М., 1999.
43. *Ерасов Б. С.* Глобальный хаос и криминал как продукт крушения цивилизационного устройства // Теневая экономика и политическая коррупция в обществах переходного периода. — М., 2001.
44. *Еремеев Д. И.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. — М., 1990.
45. *Ефимова Л. М.* К вопросу о социальном составе партии Нахдатул Улама // Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. — М., 1967.
46. *Ефимова Л. М.* Религия в политике современной Индонезии // Религия и секуляризм на Востоке. — М., 1993.
47. *Ефимова Л. М.* Религиозные традиции в политической жизни современной Индонезии: Монография. — М., 1992.
48. *Жаров В. А.* Индонезия на пути независимости 1949–1956 гг. — М., 1964.
49. *Зомбарт В.* Буржуа. — М., 1994.
50. *Идрис Абдуллах.* Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане. — 2000. — № 1(4).
51. *Игнатенко А. А.* Эндогенный радикализм в исламе. — М.
52. *Иноземцев В. Л.* За пределами экономического общества. — М., 1998.

53. *Иордан М. В., Кузеев Р. Г., Червоная С. М.* Ислам в Евразии. — М., 2001.
54. *Ислам и политика.* — М., 2001.
55. *Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: Сб. ст.* — М.: Наука, 1985.
56. *Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока.* — М., 1982.
57. *Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока (конец 70-х — начало 80-х годов XX в.).* — М., 1986.
58. *Ислам: Крат. справ.* — М.: Наука, 1983.
59. *История Древнего Востока.* — М., 1988.
60. *История государства и права зарубежных стран / Под ред. О. А. Крашенинковой.* — М., 1998.
61. *История Древнего Востока.* — М., 1979.
62. *Каутский К.* Происхождение христианства. — М.: Изд-во полит. лит., 1990.
63. *Кашимадзе И. И.* Индонезия: страна и люди. — М., 1987.
64. *Клочков В. В.* Религия, государство, право. — М.: Мысль, 1978.
65. *Косарева Л. С.* Социокультурный генезис науки Нового времени. — М., 1989.
66. *Кузнецова С. С.* Яванские хроники XVII–XVIII вв. как источник по истории Индонезии. — М., 1984.
67. *Культура народов Востока: Старовавилонская культура.* — М., 1988.
68. *Куприн А. И.* Власть и исламистская оппозиция в Тунисе в 70–90-е годы XX века // Ближний Восток и современность. — М., 2004. — Вып. 24.
69. *Кутб С.* Вехи на пути Аллаха. — Махачкала: Бадр, 1997.
70. *Кутб С.* Будущее принадлежит исламу. — М.: Сантлада, 1993.
71. *Кутб С.* Эта религия. — Махачкала: Бадр, 1997. — С. 135, 174.
72. *Ли Вл. Ф.* Теория международного прогнозирования. — М., 2002.
73. *Любимов Л. Д.* Искусство Древнего мира: Кн. для чтения. — М., 1971.
74. *Малетин Н. П.* Внешняя политика Индонезии. — М., 1974.
75. *Малерб М.* Религии человечества. — М.; СПб., 1997.
76. *Маликов Кадыр.* Бизнес по-мусульмански? — 2007. — 4 окт.
77. *Малявин В. В.* Гибель древней империи. — М., 1983.
78. *Мартынов А. С.* Всемирная история и Восток. — М., 1989.
79. *Матвеев Р. Ф.* Теоретическая и практическая политология. — М., 1993.
80. *Матъе М. Э.* Искусство Древнего Египта. — М., 1961.
81. *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов (по арабским источникам). — СПб., 1903.
82. *Международные отношения.* — М., 1996.
83. *Мечников И. И.* Этюды о природе человека. — М.; Л.: Госиздат, 1923.

84. *Мирский Георгий*. Современный ислам: цивилизация бедных: Статья // Отеч. зап. — 2003. — № 5.
85. *Муромцев Г. И.* Типологическая характеристика правовых систем и проблема традиционного права в развивающихся странах Азии и Африки // Вестн. РУДН. — М., 1998. — № 1. (Серия юрид. наук).
86. *Мухаммад Саид аль-Ашмави*. Джихад в исламе // Аль-ислам ас-сийяси (Полит. ислам). — 3-е изд. — Каир, 1992.
87. *Народы и религии мира*: Энциклопедия. — М.: Большая рос. энцикл., 1998.
88. *Новейший философский словарь*. — Минск, 1999.
89. *Новейший философский словарь*. — Минск, 2001.
90. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. — М., 2002.
91. *Панарин А. С.* Двуполушарная система мира: переосмысление дихотомии “Восток—Запад” // Глобальное сообщество: новая система координат. — СПб., 2000.
92. *Панова И. А., Столяров А. А.* Цивилизации. Исторические судьбы: Учеб. пособие. — М.: Изд-во МГУП, 2001.
93. *Пархоменко И. Т., Радугин А. А.* Культурология в вопросах и ответах. — М.: Центр, 2001.
94. *Попова А. И.* “Мусульманский национализм” в современной Индонезии. — М., 1972.
95. *Поршнева Е. Б.* Религиозные движения позднесредневекового Китая. Проблемы идеологии. — М., 1991.
96. *Почта Ю. М.* Ценностные аспекты восприятия мусульманского общества в европейской философии истории. — М., 2003.
97. *Прозорова И. В.* Ислам. — М., 1991.
98. *Разумович Н. Н.* Источники и формы права // Сов. государство и право. — 1988. — № 3.
99. *Россия и Восток: Геополитика и цивилизационные отношения*. — М., 1996.
100. *Санаи М.* Исламская революция, международное право и диалог цивилизаций // Исламская революция в Иране: прошлое, настоящее, будущее. — М.: ИВ РАН, 1999.
101. *Сапронова М. А.* Конституционная регламентация ислама в арабских странах // Ислам и общественное развитие в начале XXI века // Отв. ред. В. Я. Белокреницкий. — М.: Ин-т Востоковедения РАН, 2005.
102. *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. — М., 1989.
103. *Семетикова Л. И.* Указ. соч. — М.: Проспект, 1998.
104. *Сиван Э.* Радикальный Ислам. Причины и последствия террористического насилия // Internationale Politik. — 1997. — № 8.

105. *Синицина И. Е.* Обычай и обычное право в современной Африке. — М., 1978.
106. *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. — СПб., 2000.
107. *Стужина Э. П.* Китайский город XI–XIII вв. Экономическая и социальная жизнь. — М., 1979.
108. *Сюкияйнен Л. Р.* Шариат: Религия, Нравственность, Право // Государство и право. — 1996. — № 7.
109. *Сюкияйнен Л. Р.* Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. — М., 1985.
110. *Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право. Вопросы теории и практики. — М., 1985.
111. *Сычев В. Ф.* Индонезия и мусульманский мир в XX веке. — М., 2003.
112. *Теорія та історія світової та вітчизняної культури.* — К., 1993.
113. *Тихомиров Ю. А.* Курс сравнительного правоведения. — М., 1996.
114. *Токарев С.* Религия в истории народов мира. — М., 1986.
115. *Федоренко Н. Т.* Избр. произв. — М., 1987. — Т. 1, 2.
116. *Федоров К. Г., Лисневский Э. В.* История государства и права зарубежных стран: Учеб. пособ. для вузов. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1994.
117. *Федияк Г. С.* Международное частное право. — К.: Юринком интер. — 1997.
118. *Федотова В. Г.* Криминал как продукт системы // Независимая газ. — 2000. — 9 февр.
119. *Францевич Н.* Сарекат Ислам // Революционный Восток. — М., 1928.
120. *Хасан ат-Тураби.* Исламское государство: Эссе // John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam.* — New York: Oxford University Press, 1983.
121. *Холмогоров Е., Солдатов А.* Каноническое пространство: принципы, идеологи, конфликты // Отеч. зап. — 2000. — № 6.
122. *Хрестоматия* по всеобщей истории государства и права: Учеб. пособие / Под ред. проф. З. М. Черниловского. — М., 1994.
123. *Черниловский З. М.* Всеобщая история государства и права. — М., 1995.
124. *Шарипова Р. М.* Роль руководства “Аль-Азхара” в современной модернизации Ислама // Религия и общественная мысль стран Востока. — М., 1974.
125. *Шарипова Р. М.* Лига исламского мира. Панисламизм сегодня. — М., 1986.
126. *Шарль Р.* Мусульманское право. — М., 1959.
127. *Шиндеров Б. В., Байрак И. Р., Сапрыкин А. Г., Яремченко Б. П.* Основы политологии. — К., 1992.
128. *Шухрат Евкович,* <http://www.vovremya.info/?art=1183633548>

129. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности Ф и государства // К. Маркс, Ф. Энгельс. — Соч. — Т. 21.
130. *Этнос* глобального мира. — М., 1999.
131. *Этциони А.* Комплекс организаций. — М., 1961.
132. *Юго-Восточная Азия в 2002 г.* // Акт. пробл. развития. — М., 2003.
133. *Яковец Ю. В.* Ритм смены цивилизаций и исторические судьбы. Россия. — М., 1999.
134. *Яковец Ю. В.* История цивилизаций. — М.: ВЛАДОС, 1997.
135. *Abdou Filali-Ansary.* Reformer l'islam? Une introduction aux debats contemporains. — Paris: Edition la decouverte, 2003.
136. *Abdullahi Ahmed An-Na'im.* Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Foreword by John Voll. — Syracuse University Press, 1990.
137. *Almond G.* Comparative Political Systems // The Journal of Politics. — 1956. — Vol. 18. — № 3.
138. *Almond G., Verba S.* The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Countries. — Princeton, 1963.
139. *Arkoun M.* Current Islam Faces its Tradition // Space for Freedom. The Search for Architectural Excellence in Muslim Society. The Aga Khan Award for Architecture, London, Boston, Singapore, Sydney, Toronto, Wellington, 1989.
140. *Ayatollah Khomeiny.* Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux. — P.: Editions Libres-Hallier, 1979.
141. *Badawi A.* Histoire de la philisophie en Islam. I. Les philosophes theologiens. — Paris, 1972.
142. *Bodansky Y.* Bin Laden. The man who declared the war on America. — N. Y., 2001.
143. *Duverger M.* The Idea of Politics. — London, 1978.
144. *Expressions of Islam in buildings.* Exploring Architecture in Islamic Cultures. Proceedings of an International Seminar Sponsored by Aga Khan Award for Architecture and the Indonesian Institute of Architects Held in Jakarta and Yogyakarta, Indonesia, 15–19 October 1990.
145. *Federspiel H. M.* Muhammadjah // Indonesia. — Ithaka, USA. — № 2. — 1970.
146. *Fouad Zakariya.* Laicite et islamisme. Les arabes a l'heure du choix. — Paris: Edition la decouverte, 1991.
147. *Hopwood Derek* "The Culture of Modernity in Islam and the Middle East". Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, ed. Cooper, John, Ronald Nettle and Mohammed Mahmoud (London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2000). © 1998 John Cooper, Ronald L. Nettle and Mohamed Mahmoud: Пер. с англ.

148. *Jajat Burhamidin*. The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th century Indonesia // *Studia Islamika*. — Jakarta: Indonesian Journal for Islamic Studies, 2004. — Vol. 11. — № 1.
149. *Kepeel Gilles*. Jihad: The Trail of Political Islam. — Cambridge, 2002.
150. *Lady M. Montagu*. L'islam au peril des femmes. — Paris: Edition la decouverte, 1991.
151. *Mohammed Abed Al-Jabri*. Introduction a la critique de la raison arab. — Paris: Edition la decouverte, 1994.
152. *Nauka o poliike*: Podrecznik akademicki pod redakcja A. Bodnara. — Warszawa, 1988.
153. *Natsir M.* Islam dan Kristen di Indonesia. — Bandung, 1969.
154. *Rachid Benzine*. Les nouveaux penseurs de l'islam. — Paris: Edition Albin Michel, 2004.
155. *Schuon F.* Understanding Islam. London, 1981.
156. *Sukidi Mulyadi*. Violence under the Banner of Religion: The Case of Laskar Jihad and Laskar Kristus // *Studia Islamika*. — Indonesia Journal for Islamic Studies. — 2003. — Vol. 10. — № 2.
157. *Sultanhussein Tabandeh*. A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights. London: F. T. Goulding and Co., 1970.
158. *Theodore Meron*. Human Rights in International Law: Legal and Policy Issues. — Oxford: Clarendon Press, 1985.
159. *Vatikiotis, P.J.* Islamic Resurgence: A critical View. // *Islam and Power*. Ed. by A / Cudsi and A. E. H. Dessouki. Kroom Helm. — L., 1981.
160. *Watt. W. Montgomery*. Islamic Philosophy and Theology. — Edinburg, 1962.

MAY 17

У роботі розглядаються питання вивчення арабо-мусульманської цивілізації як цілісного соціокультурного феномену. Дається глибокий і комплексний аналіз мусульманської культури, її історичної і регіональної специфіки, висвітлюється роль і вплив релігії на всі сфери суспільного життя. Проаналізовано політичну та економічну ситуацію в мусульманських країнах Близького Сходу крізь призму культурно-історичної специфіки регіону, старанно і детально викладені різні точки зору авторитетних видань і авторів на зазначену проблему.

Для студентів вищих навчальних закладів, науковців, аспірантів, а також усіх тих, хто цікавиться історичними й сучасними подіями, що мали місце в країнах Близько-східного регіону.

Навчальне видання

Юсеф Нахля Наймівна

**МУСУЛЬМАНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ:
вплив релігії і культури
на сучасні міжнародні відносини**

Навчальний посібник

Редактор *Т. М. Коліна*

Корректори *Т. К. Валицька, А. А. Тютюнник*

Комп'ютерне верстання *О. М. Бабаєва*

Оформлення обкладинки *О. О. Стеценко*

Підп. до друку 26.12.11. Формат 60×84¹/₁₆. Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 18,13. Обл.-вид. арк. 15,0. Наклад 1000 пр.

Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП)
03039 Київ-39, вул. Фрометівська, 2, МАУП

ДП «Видавничий дім «Персонал»
03039, Київ-39, просп. Червонозоряний, 119, літ. XX

*Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК № 3262 від 26.08.2008 р.*

Надруковано в друкарні ДП «Видавничий дім «Персонал»