

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

**АФРО-АЗИАТСКИЙ МИР: ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО
АНАЛИЗА**

**ВЫПУСК 2. РЕГИОНАЛЬНЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ
(ИСЛАМСКАЯ, ЯПОНСКАЯ, АФРИКАНСКАЯ)**

Реферативный сборник

Москва 2004

ББК 60.033; 71.1
А 949

Серия

«Проблемы общественного развития стран Азии и Африки»

*Центр научно-информационных исследований
глобальных и региональных проблем*

Отдел Азии и Африки

Редактор-составитель сборника —
канд. ист. наук *Ю.И.Комар*

Ответственные редакторы — канд. ист. наук *Ю.И.Комар*,
канд. ист. наук *А.И.Фурсов*

Афро-азиатский мир: Проблемы цивилизационного анализа. Вып.2. Региональные цивилизации: Реф. сб. / РАН. ИНИОН. Центр научн.-информ. исслед. глобал. и регионал. пробл. Отдел Азии и Африки. — М., 2004. — (Пробл. обществ. развития стран Азии и Африки). — 172 с.
ISBN 5-248-00195-1

Сборник обзоров и рефератов посвящен анализу основных типологических особенностей исламской, японской и африканской цивилизаций в сравнении с другими цивилизациями.

Collection of reviews and abstracts is devoted to the analysis of main typological features of Islamic, Japanese and African civilizations in comparison with other civilizations.

ББК 60.033; 71.1

ISBN 5-248-00195-1

© ИНИОН РАН, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Исламская цивилизация	
<i>В.И.Комар.</i> Ислам, исламизм и западная цивилизация. (Аналитический обзор).....	7
Исламские и западные ценности в контексте постмодернизма	48
Судьба исламской цивилизации в эпоху глобализации	63
<i>Мумтаз Али Мухаммад.</i> Исследование западной и исламской концепций развития и цивилизации	71
Радикальный ислам.....	78
<i>Али Амир.</i> Исламизм: Освобождение, протест и идентичность	86
Ислам, демократия и гражданское общество.....	91
<i>Хури Ф.</i> Выдвижение на высшую должность в арабомусульманской культуре: камень преткновения для демократии	97
Японская цивилизация	
Японская культура и ее место в типологии цивилизаций	102
<i>Эйзенштадт Ш.</i> Осевые и неосевые цивилизации: Японский опыт в сравнительной перспективе — конструирование генерализованного партикуляристского доверия.....	113
Японское общество и личность в культурной компаративистике: Сравнение с Китаем и Западом.....	116
Японская культура и теории «нихондзин рон».....	125
<i>Коульмас Ф.</i> Японское восприятие времени	131
<i>Уэяма С.</i> Оригинальность японской цивилизации	136
Африканская цивилизация	
Цивилизационная проблематика в новейших работах африканских ученых.....	137
<i>Окафор Ф.У.</i> В защиту афро-японской этнофилософии	170

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый читателям второй реферативный сборник по проблемам цивилизационного анализа афро-азиатского мира является прямым продолжением первого сборника на эту тему¹. В первом сборнике рассматривались преимущественно методологические, теоретические и исторические аспекты цивилизационного метода исследований, а также проблемы взаимодействия различных мировых цивилизаций в эпоху глобализации и формирования единой универсальной цивилизации. Второй сборник посвящен анализу основных типологических особенностей трех региональных цивилизаций: исламской, японской и африканской в сравнении с другими цивилизациями.

Процесс глобализации, резко активизировавшийся в последние десятилетия, по мнению многих, ведет к утверждению единой мировой цивилизации, основанной на ценностях и институтах западной цивилизации. Экономическая, военно-политическая и культурная экспансия западной цивилизации вызывает в региональных и местных цивилизациях острую ответную реакцию, которая по-разному проявляется в различных незападных цивилизациях. Но общим знаменателем выступает возросший интерес к судьбе своей цивилизации и культуры, своей аутентичности и идентичности, их адаптации к новым мировым реалиям. Несмотря на бурное развитие единого глобального капиталистического рынка с присущими ему законами и правилами, региональные цивилизации и местные культуры по-прежнему определяют региональные и национальные

¹ Афро-азиатский мир: проблемы цивилизационного анализа. Вып. I. Методология, история. — М.: ИНИОН РАН, 2004.

особенности социальной организации общества и политической культуры, стиль мышления и поведения людей.

В мусульманском мире в последней трети XX в. возникло влиятельное общественно-политическое движение — исламизм (который часто именуют на Западе политическим исламом, радикальным исламом, исламским фундаментализмом), который в противовес западному универсальному цивилизационному проекту сформулировал свой альтернативный универсальный цивилизационный проект, предусматривающий исламизацию общества, политики, экономики, науки и культуры и претендующий на мировое доминирование. Этой актуальной проблеме, вызывающей пристальное внимание политиков и ученых всего мира, посвящены аналитический обзор канд. ист. наук В.И.Комар «Ислам, исламизм и западная цивилизация» и реферативные обзоры канд. ист. наук Ю.И.Комара «Исламские и западные ценности в контексте постмодернизма», «Судьба исламской цивилизации в эпоху глобализации» и «Радикальный ислам», а также отдельные рефераты Ю.И.Комара и Т.К.Кораева. Вопросы демократии и специфики политической культуры в арабо-мусульманском мире рассматриваются в рефератах К.Б.Демидова и Ю.И.Комара.

В Японии, ставшей одной из самых развитых в экономическом и техническом отношении стран мира и одним из лидеров процесса глобализации, в последние годы заметно возрос интерес к постижению своей цивилизации, выявлению ее принципиальных отличий от западной и других цивилизаций и исторических параллелей между ними и места японской цивилизации в общемировом историческом процессе. Особенно сильно нынешних дебатов японской цивилизации является отказ от тезиса исключительности японской цивилизации, идеологизации и политизации цивилизационных и культурных проблем, что было характерным в недавнем прошлом. Ныне проблемы японской цивилизации анализируются с сугубо научных позиций и в русле методологии, принятой в мировой науке. В отличие от исламского мира и Африки, цивилизационные проблемы не становятся сколько-нибудь значимым фактором общественно-политической жизни Японии. Современные взгляды японских и западных ученых на японскую цивилизацию представлены в реферативных обзорах М.Н.Корнилова: «Японская культура и ее место в типологии цивилизаций», «Японское общество и личность в культурной компаративистике: сравнение с Китаем и Западом», «Японская культура и теория

“нихондзин рон”», а также в отдельных рефератах канд. ист. наук А.И.Фурсова и М.Н.Корнилова.

В Африке поиск африканской идентичности и корней и специфики африканской цивилизации ведется давно. Этот процесс заметно усилился с обретением африканскими странами независимости. Идеи самобытности африканской цивилизации инициировали такие концепции, как panaфриканизм, консенсизм, негритюд, уджамаа, африканский социализм, африканский гуманизм, черное сознание, афроцентризм, этнофилософия, африканская философия и другие, оказавшие серьезное влияние на африканскую общественно-политическую жизнь. Новым мощным стимулом активизации усилий африканских ученых и политиков в этом направлении стала идея Африканского Возрождения, выдвинутая недавно президентом ЮАР Т.Мбеки. Анализ различных аспектов африканской цивилизации посвящены реферативный обзор Ю.И.Комара «Цивилизационная проблематика в новейших работах африканских ученых» и реферат М.Н.Корнилова.

ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В.И.КОМАР

ИСЛАМ, ИСЛАМИЗМ И ЗАПАДНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Аналитический обзор)

Исламская и западная цивилизации с момента своего становления, претендуя на доминирующие позиции в мире, находились в состоянии постоянного соперничества и конфронтации, и в то же время культурного взаимодействия.

XX век, выдвинувший западную цивилизацию в мировые лидеры, сделавший ее в условиях глобализации основой формирующейся мировой цивилизации, одновременно поставил исламскую цивилизацию перед суровым выбором: либо адаптироваться к новым условиям, реформируя свои базовые ценности, либо оставаться стагнирующей периферией. Такая ситуация порождает острый идейный и общественно-политический кризис в мусульманском мире и заставляет искать адекватный ответ на вызов современности. Многие находят этот ответ в исламе, который был и остается доминирующей формой общественного сознания и главным символом мусульманской идентичности. Лозунг «ислам решает все про-

блемы», апеллируя к историческому прошлому, одновременно является ответной реакцией на усиление западного влияния в мусульманских странах в условиях глобализации.

Движение за национальную, политическую, экономическую и культурную самостоятельность, зародившееся как антиколониальная борьба, особенно усиливается в исламских странах во второй половине XX в. Насаждение западного образа жизни с использованием информационного поля, культурных, экономических и политических методов давления мусульманским обществом воспринимается с трудом, а порой и отвергается как чужеродное, между исламской и европейской цивилизациями существуют значительные различия как в мировосприятии, ментальности, так и в политической культуре. Но эти различия не являются антагонистическими, если они не затрагивают основных принципов национальной культуры и национальной психологии. Во все времена существовали и существуют общечеловеческие ценности, принадлежащие всем национальным культурам.

Зародившаяся в Медине исламская цивилизация многие положения заимствовала из христианства, религия стала динамичной и интегрированной силой, объединившей различные народности. Ислам усваивал их научное, философское и культурное наследие. Как религия ислам имел государственный статус и стал символом легитимизации власти, а в конце XX в. его стали использовать как прямой инструмент политики и борьбы за власть.

Президент Всемирной федерации исламских миссий М.Ансари в своей работе «Ислам и западная цивилизация», анализируя взаимоотношения между западной и исламской цивилизациями, считает, что западная цивилизация является «заблудшим дитя», порожденным исламской цивилизацией. Духовность ислама резко контрастирует с материалистическо-гедонистским мировоззрением Запада, который пережил в своем развитии три трагических периода: секуляризм, материализм и коммунизм. Секуляризм, материализм и коммунизм взаимосвязаны друг с другом. Первой стадией материалистического восприятия жизни западной цивилизацией стал секуляризм. Государство было отделено от церкви, а различные отрасли знания от веры в Бога. Секуляризм в конечном счете подготовил переход к материализму. Проникнув в различные сферы западной жизни, он породил затем «научный материализм» Карла Маркса, который впервые в истории человечества дал миру всеобъемлющую и самую агрессивную материалистическую философию¹.

Ансари полагает, что современное активное проникновение западной цивилизации в исламский мир является для него губительным и несовместимым с такими его основообразующими принципами, как принцип рациональной духовности, являющейся основой всех других исламских ценностей, определяющая роль ислама во всех сферах развития и жизни общества; ислам не только религия, но и самодостаточная культура и цивилизация; человек — творение Бога на земле, и как божий посланец он обязан осознавать свою ответственность за выполнение этой высокой миссии; ислам создает общество, которое является духовной, социальной и политической демократией, с бесклассовым социальным порядком.

На протяжении многих веков неоднократно предпринимались попытки реформирования ислама, его идеологических концепций, культурных, организационных и политических принципов, которые помогли бы, основываясь на традиционных исламских ценностях, воспринимать новые веяния либо противостоять чуждому влиянию.

В XX в. в исламе стали преобладать политические приоритеты, в политических же приоритетах — антизападные настроения. Запад и все, что связано с его культурным, политическим, идеологическим развитием и политическими институтами, воспринималось как вызов исламу, который в этой ситуации становится символом и единственной возможностью сохранить свою национальную идентичность. Более того, некоторые идеологи современного исламского движения утверждают, что Запад и мусульманский мир издавна противостоят друг другу и совершенно несовместимы.

В настоящее время в мусульманском мире наблюдается тенденция возврата к тем идеалам ислама, которые можно использовать для активных политических действий и реставрации некоторых исламских норм и институтов. Многие мусульманские политики и идеологи проповедуют необходимость создания общественно-политической системы и политической идеологии, опирающихся на исламские ценности. Исламизм как политическое движение стал реальной политической силой, оказывающей решающее воздействие на массовое сознание, морально-этические, культурные, социально-экономические, особенно политические проблемы развития. Общей чертой большинства движений исламского направления является их способность найти адекватный способ воздействия на массы, мобилизовать их политический потенциал.

Секуляризация общества, светский образ жизни местной правящей элиты, ее связи с Западом, вестернизация молодежи — все это является объектом критики исламистов. Запад и западное влияние объявляются главной причиной стагнации и кризиса мусульманского мира.

В этой связи особенно актуальным становится вопрос межкультурных отношений. Данная работа не претендует на всестороннее исследование этой важной и многоплановой проблемы. Автор ставит своей задачей сосредоточить основное внимание на исторических предпосылках и причинах зарождения и развития исламизма, его политической динамике, основных проблемах взаимоотношений с Западом.

Исламизм, возникнув и развиваясь в мусульманском религиозном и культурном ареале, одним из своих основных лозунгов избрал «возврат к истокам». Само это понятие, предполагающее обращение к изначальным исламским ценностям, исламистами используется в сугубо политических целях, они ставят перед собой конкретные политические задачи — захват власти и создание исламского государства, порой экстремально политизируя религию, пропагандируя в политических целях ее консервативные формы и игнорируя многие ценности культурного наследия своих великих предков.

В современном состоянии исламской цивилизации многие исламисты обвиняют Запад и западное влияние, разрушавшее и разрушающее, по их мнению, специфику арабо-мусульманского мира, навязывая ему чуждые модели нравственного, культурного, экономического и политического развития.

Отрицая западную культуру, западные политические модели, философские доктрины, западную цивилизацию в целом, современные исламисты утверждают, что западная и мусульманская цивилизации совершенно несовместимы, и борьба против западного влияния за исламскую «аутентичность» и «специфичность» — это, по их убеждению, есть битва за сохранение мусульманской личности, мусульманской культуры, мусульманской цивилизации. Несовместимость западного и исламского мировоззрений стала одним из ведущих идеологических лозунгов современного исламизма.

Взаимоотношения Запада и мусульманского Востока имеют давние культурно-исторические корни. Исламская цивилизация, в частности, испытала такое же влияние античного культурного наследия, как и Европа, а западный мир переосмыслил, развил и воспринял достижения исламского мира. Исламская цивилизация — одна из великих и наиболее

развитых. Арабский мир обогатил человечество трудами великих ученых: историков, математиков, астрономов, философов, врачей. Со многими трудами древнегреческих мыслителей Европа впервые познакомилась по арабским переводам. Влияние мусульманских ученых в Средние века было весьма значительным и широко распространялось на Азию, Африку и Европу. Наследие арабских средневековых философов является великим вкладом не только в западноевропейскую, но и в мировую науку. Каждая эпоха находила и находит в их трудах идеи, отвечающие ее потребностям. Оценивая вклад мусульманских мыслителей в развитие мировой общественной мысли, известный отечественный исследователь средневековой арабской философии А.В.Сагадеев писал: «Их вклад в науку и философию объективно предварил тот исторический переворот в мировоззрении человечества, которым ознаменовалась в Европе эпоха становления буржуазии»².

При средневековом халифатском правлении мусульманский мир был богатым, мощным и процветающим. Труды выдающихся арабских ученых и государственных деятелей были известны в Западной Европе. Великий итальянский поэт эпохи Возрождения Данте в «Божественной комедии» пророка Мухаммеда и его родственника Али как еретиков поместил в восьмой круг Ада, но величайший полководец мусульманского мира, гроза крестоносцев Салах ад-Дин (1138–1193) находился в первом круге Ада, так называемом Лимбе, обитатели которого не испытывают страданий. Там же находились и выдающиеся мусульманские мыслители и ученые, такие как Авиценна и Ибн-Рушд (Аверроэс). В том же круге находились античные философы, предшественники Христа, и дети, которых не успели крестить. В собрании мудрейших мыслителей, представляющих различные эпохи и культуры, свободно общающихся между собой и размышляющих совместно, Данте воплотил идею бессмертия и единства человеческого разума, отдавая дань признательности арабско-мусульманскому миру.

Многовековое арабское владычество в Испании (VII–XIV вв.) не могло не повлиять на некоторые стороны развития западноевропейской цивилизации. Деятельность Толедской школы переводчиков способствовала ознакомлению арабов и европейцев с античным научным наследием. На Арабском Востоке особое внимание уделялось переводу сочинений Аристотеля, а посредниками между античной и мусульманской культурами выступали сирийцы, которые из поколения в поколение передавали

культурную традицию через так называемую «багдадскую школу аристотеликов», где делались переводы с арабского на латынь.

В XI в. испанские арабы тоже уже имели основные тексты древнегреческой науки и философии, контакты же между испанскими арабами и Западом начались еще ранее. Французские и английские ученые располагали арабскими переводами трудов древнегреческих ученых по математике, астрономии, оптике, физике и полной «Логикой» Аристотеля. Многие из этих работ были включены в университетские программы Оксфорда, Сорбонны, Болоньи, Падуи.

Мусульманские ученые развивали собственные научно-философские теории, которые также интенсивно изучались европейцами. Сохранившиеся источники указывают, что первые попытки переводов с арабского относятся к XI в. Их количество непрестанно увеличивалось и к XII веку достигло самого большого числа. Европейские ученые знакомились с достижениями арабо-мусульманской науки, осваивая, развивая и продвигая ее дальше.

Многочисленные идеологические и культурные положения, разработанные великим арабо-испанским философом Средневековья Ибн-Рушдом* (родился в Толедо в 1126 г., умер в Марокко в 1198 г.), основывались на глубоком изучении трудов Аристотеля и Платона. В своей работе «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» он писал о значении учения философов античности: «Мы должны иметь под руками их книги, чтобы изучать то, что они говорили по данному предмету, и если все окажется верным, перенять у них это, а если окажется в чем-то неверное, указать на это...»³ Его работы и комментарии оказали большое влияние на развитие средневековой философии в целом. Ибн-Рушд проповедовал необходимость того, чтобы государство заботилось о просвещении масс, в свою очередь находясь под контролем ученых и философов. Он считал необходимым и важным широкое распространение научных знаний, воспитание подрастающего поколения в духе освобождения его от суеверий и предрассудков, выступал за раскрепощение женщин и вовлечение их в общественную жизнь.

Ибн-Рушд был основоположником «сциентизма» — учения о знании как наивысшей культурной ценности и провозглашал полную неза-

* Под влиянием испанского и латинского языков его имя постепенно преобразовывалось в Абен-Рошд, Аверрошд. Окончательно принят в европейской науке вариант Аверроэс.

висимость ищущей истину философии и автономного разума от шариата. Знание для Ибн-Рушда было не уделом элиты либо отдельных личностей, а достоянием всего человечества.

Эта концепция оказала большое влияние на западно-европейских мыслителей, в частности на Жана Жандунского, ученого и философа XIV в.

Представление Ибн-Рушда о единстве человеческого рода как субъекта всемирной истории и прогресса знания развивалось в западно-европейской философии. Идеи выдающегося арабского мыслителя имели большое влияние в Европе в XIII–XIV вв. Его труды были известны во Франции и Англии, последователи этого течения создали свои школы в Эрфурте, Болонье, Кракове.

Интерес к творчеству Ибн-Рушда вновь возрос в XIX в. после появления книги Э.Ренана «Аверроэс и аверроизм» и сохраняется и поныне. В западной научной литературе арабский мыслитель Ибн-Рушд высоко оценивается как выдающийся философ и автор теории и концепций, оказавших большое влияние на европейскую культурную среду. Творческое наследие Ибн-Рушда многообразно, оно включает в себя труды по философии, юриспруденции, естественным наукам, медицине. В комментариях к работе Аристотеля «Государство» примечательным является то, что он подвергает критике политическую доктрину Платона, когда тот дает ей религиозно-идеалистическое толкование, которое, по убеждению Ибн-Рушда, совершенно не имеет доказательной силы. В своей теории «идеального государства» Ибн-Рушд определяет человека как существо политическое, включая в это понятие то, что лишь в человеческом обществе возможно упорядочение жизни на основе закона, т.е., по существу, это было утверждение о том, что люди и общество сами могут создавать и устанавливать законы, что впоследствии было воспринято и введено в практику западно-европейской общественной мыслью и что отвергают современные исламисты. Он был глубоко убежден в возможности организации общественной жизни на фундаменте научного знания и в возможности устранения от власти представителей духовенства и богословия. В науке существует понятие «парадокс аввероизма» в силу того, что учение Ибн-Рушда имело большее значение и большее распространение в странах Запада, чем в арабском мире.

Идеи Ибн-Рушда были восприняты и развиты великим андалузским философом аль-Араби*, который пытался превратить ислам в универсальный проект, способный объединить все религии, в том числе христианство и иудаизм, и все накопленные человечеством знания. Современный угандийский математик и философ А.С.Хассам утверждает, что распространение научных знаний через арабские источники привело к взаимообогащению восточной и европейской культур. «...Золотой век мусульманской науки, — пишет Хассам, — приходится на период IX и XII вв., и мир в большом долгу перед мусульманскими учеными за сохранение и передачу последующим поколениям классических трудов греческой математики. Их творчество состояло частью в осуществлении переводов, частью в уникальных открытиях, особенно в области математики, алгебры, тригонометрии, астрономии и медицины»⁴.

XIII—XIV вв. положили начало новой эпохе во взаимоотношениях Запада и мусульманского мира. Начавшиеся еще ранее крестовые походы и конец арабского владычества в Испании не только не способствовали сближению, но противопоставили и обособили западно-европейские и мусульманские общества.

На смену идее единства человеческого рода и близкого к античности идеала просвещенности, которые проповедовали и отстаивали средневековые мусульманские философы, пришло господство исламской религиозной мысли. Ислам создал свое пространство, в котором не признавалось никакой иной культурной и политической традиции, кроме исламской и где все общественные и мировоззренческие принципы были подчинены религии.

Со времен крестовых походов отношения арабских государств с европейскими заметно ухудшились. В основном сохранялись некоторые торгово-экономические связи, но после египетской экспедиции Наполеона в 1798 г. взаимоотношения приобретают характер, который арабские и европейские исследователи определяют как «встречу цивилизаций». Арабский исследователь Х.С. аль-Хосри утверждает, что «арабское сознание оказалось глубоко травмированным культурным превосходством Запада»⁵.

* Ибн аль-Араби родился в Испании (1165—1240). Он развивал идеи суфизма, особенно учение о едином начале бытия и весьма вольно толковал некоторые положения и догмы Корана.

Мусульмане увидели, что Европа более развита научно и технически, чем мусульманский мир, отсталость которого европейцы объясняли приверженностью мусульман старым, основанным на религии понятиям и отсутствием национального мышления. Такое положение ставило альтернативу — либо сохранять исламский образ жизни, либо принимать и адаптировать научно-технические достижения Запада.

Европейская экспансия привела к глубоким изменениям традиционных обществ в экономической и политической областях, разрушив привычные принципы организации и легитимизации власти. В результате европейской колонизации социальные структуры мусульманских обществ были подорваны, а сами они включены в процесс мирового экономического развития.

Западная колонизация оказала большое влияние и на развитие исламской общественно-политической мысли. Ответной реакцией на это стало возникновение идеологии «исламского модернизма», которая, по мнению выдающегося реформатора XIX в. аль-Афгани, стала моральной поддержкой мусульман перед лицом колониального вызова. Арабский исследователь Б.Тиби утверждает, что «исламский модернизм был безусловно прогрессивной идеологией, поскольку он стремился вызвать сопротивление колониализму»⁶. Его можно охарактеризовать как либеральный англофильский либо франкофильский арабский национализм, исповедовавшийся вестернизированной элитой.

В XIX в., особенно во второй половине, как реакция на европейскую экспансию в арабских странах появилась новая идеология, в основе которой были идеи национализма и панисламизма. Политическая, культурная и идеологическая экспансия Запада разбудила в арабах чувство национального единения. Поскольку ислам определяет все сферы общественной жизни мусульманских обществ, реакция на западноевропейское вторжение приняла обостренно религиозную форму — чужеземное господство объяснялось как результат падения роли религии в общественной жизни.

Идеологи возрождения ислама связывали идеи панисламизма с насущными задачами политического развития и, опираясь на ислам как на доктринальную базу, считали необходимым его реформирование с тем чтобы мусульманские страны, объединившись на этой основе, могли совместно противостоять Западу.

Появлению реформаторских идей способствовало и то, что вместе с колониальными завоеваниями в конце XVIII, а особенно в XIX в. в ис-

ламские страны стали проникать западная культура, идеи либерализма, а деятельность западных религиозных миссий вызывала обеспокоенность со стороны мусульманского духовенства.

Реформаторское движение отвечало на новую ситуацию, основываясь на двух главных концепциях — «такаддум» (прогресс) и «таджид» (обновление), призывая, с одной стороны, заимствовать у Запада все полезное, а с другой — сохранять верность идеям первоначального ислама.

Наиболее ортодоксальными и в политическом и идеологическом отношении, бескомпромиссно направленными на борьбу с западным влиянием являются концепции и идеология одного из представителей исламского возрожденчества XVIII в. М. Ибн-Абдал Ваххаба (1703—1787). Его учение до сих пор является основной идеологической базой наиболее радикального направления в ислаимизме. В 40-х годах XVIII в. он впервые выступил с идеей очищения и обновления исламского мира, возвращения его к чистоте учения пророка Мухаммеда и уничтожению всего того, что было привнесено извне. Свою доктрину таухида (единобожия) он стал проповедовать в Саудовской Аравии. Согласно этой доктрине, Абдал Ваххаб разделял всех людей на верующих и неверующих (многобожников). Война против многобожников не только дозволена, но и сама по себе является предпосылкой правоперия. Сам Абдал Ваххаб не считал завоевание власти основной целью и говорил, что власть надо воспринимать такой, каковая она есть, но его современные последователи именно захват власти, создание арабского халифата и преобразование общества любыми методами и средствами считают своей основной задачей.

Египетский мыслитель, просветитель и писатель шейх Р. ат-Тахтaви (1801—1873) стремился приспособить отдельные элементы западной культуры к мусульманским традиционным институтам и верованиям. Он первый придал новый смысл арабскому слову «вaтaн» (Отечество), толкуя его как создание национально-территориального государства, населенного определенной социально-этнической группой. В своих трудах ат-Тахтaви стремился также ознакомить соотечественников с прогрессивной западноевропейской общественной мыслью, выступая за введение парламентской формы правления.

Живший в XIX в. тунисец Хайридин также отмечал превосходство Запада над мусульманским миром и пытался найти ответ на вопрос, как изменить такое состояние. Для этого он предлагал заимство-

вать западные институты и европейскую систему либерально-демократического устройства с суверенным господством закона и ответственным правительством. Он особенно подчеркивал, что одно из преимуществ Европы заключается в том, что «источником науки и цивилизации в европейских странах является свобода»⁷.

Выдающимся арабским реформатором-идеологом стал Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1838–1897), который до сих пор остается одним из самых почитаемых идеологов исламского реформизма. Современные исламские движения в его учении широко используют многие политические и идеологические установки. Аль-Афгани был лидером и создателем панисламистского движения. Он указывал, что упадок мусульманского мира происходит из-за неправильного использования и неверного толкования религии с целью узаконивания существующего социального и религиозного порядка, тирания же неизбежно будет заменена парламентским режимом.

Его последователи, принадлежащие к различным направлениям в исламе, в полной мере разделяли и разделяют точку зрения на ислам как всеобъемлющую идеологию, тесно связанную с насущными политическими задачами, и как средство укрепления религиозной солидарности для противостояния чужеземному господству. В то же время и сам аль-Афгани, и другие поборники реформирования ислама отдавали должное европейской науке и технике. Аль-Афгани утверждал, что ислам не враг науки и призывал, сохраняя религиозную и нравственную чистоту и ценность ислама, осваивать и перенимать научные и технические достижения Запада. Отличаясь рациональным подходом к мусульманской религиозной мысли, аль-Афгани видел в религии динамичную и созидательную силу, которая может воспринимать идеи современности. Он считал, что все достижения прогресса должны быть изучены и использованы как в интеллектуальном, так и в политическом плане. Основной проблемой, по его мнению, была необходимость заново переосмыслить истинные заповеди ислама путем его новой интерпретации и реинтеграции в мусульманское общество. Он утверждал, что упадок исламского мира был наказанием, ниспосланным Аллахом за то, что мусульмане не исполняли законов ислама, и они должны заново открывать истинные законы ислама.

И хотя аль-Афгани не решил вопроса о том, как соотносить традиционное понятие мусульманской «уммы» с идеей национальной государ-

ственности, в его учении современные исламисты умеренного направления находят политические установки, отвечающие их целям и задачам.

Как основатель исламского модернизма XIX в. аль-Афгани полагал, что новое реформаторское движение в исламе способно противостоять европейскому наступлению. Он высоко ценил реформаторскую деятельность Лютера и подчеркивал: «Когда мы изучаем причины революционного перехода Европы от варварства к цивилизации, мы открываем, что изменения стали возможны лишь благодаря религиозному движению, зачинателем которого был Лютер. Этот великий человек разглядел, что является помехой амбициям европейцев и насколько они подчинены клиру... Он убедил европейцев реформировать свои ценности и объяснил им, что они, рожденные свободными, остаются в оковах»⁸.

Близкие к аль-Афгани мусульманские ученые, наиболее известными среди которых в XIX — начале XX в. были Амир Али (1879—1928) и Мухаммед Абдо (1849—1905), стремились найти возможность примирения ислама не только с западной наукой и техникой, но и с либерализмом. А.Али и М.Абдо пропагандировали идеи о том, что ислам может быть реформирован, он, если потребуется, может проявить свою самобытность и, сохраняя свою целостность, в то же время не отставать от современной жизни. Но несмотря на некоторые выдвинутые ими передовые для того времени идеи они не смогли выработать собственной доктрины.

В изданной еще в 1890 г. книге «Дух ислама» арабский мыслитель Амир Али утверждал, что все европейские идеи справедливости и развития заимствованы из ислама; европейцы лишь смогли их раньше осуществить, заимствовав исламские научные достижения еще в Средние века. Более того, европейцы использовали исламскую науку для того, чтобы подавлять мусульман и затруднить для них возможность социальной и экономической эволюции в будущем.

М.Абдо, редактор египетского журнала «Аль-Манар», в начале XX в. считал, что ислам — единственная религия, которую может исповедовать мыслящий человек, но этому препятствуют два негативных фактора: 1) антимусульманская пропаганда, которую ведет христианская церковь; 2) упадок мусульманского общества делает абсолютно неверным представление об исламе у Запада⁹.

Современные последователи М.Абдо, опираясь на его идеи, считают, что ислам не препятствует прогрессу, но напротив, он сам есть фактор прогресса. Источник отсталости мусульманских стран заключа-

ется не в консерватизме ислама как религии, а в обскурантизме, деспотизме и незаконных нововведениях. Исходя из тезиса о том, что исламские ценности выше европейских, они отвергают аморальные западные ценности, но допускают возможность использования западных технологий и достижений в области науки и техники. Египетский ученый М. Аль-Бахри полагал, что аль-Афгани, А.Абдо и другие реформаторы XIX в. заложили основы «традиционалистской реформы» ислама, суть которой состоит в том, чтобы «освободить ислам от многовековых наслоений, так или иначе искаживших чистоту его мысли, и освободить мусульманские народы от колониального господства и его последствий»¹⁰.

Признавая неоспоримость авторитета Европы в научно-технической сфере, некоторые современные умеренные исламисты утверждают, что возврат к подлинным и первоначальным исламским ценностям может дать положительный результат в научном и экономическом возрождении мусульманских стран.

Современные исламисты-модернисты, опираясь на учение реформаторов XIX в. аль-Афгани, М.Абдо, развивают и пропагандируют их идеи об открытости ислама и его непротиворечивости научному и историческому развитию.

Говоря о совместимости ислама и модернизации, исламисты-модернисты утверждают, что сам ислам есть фактор прогресса, а источник отсталости мусульманских стран — в невежестве, суевериях и обскурантизме. Отвергая необходимость заимствования моральных западных ценностей, они подчеркивают, что учиться у Европы и заимствовать у нее нужно технологию, экономику и научные достижения.

Мусульманские идеологи XIX в. стояли на более умеренных позициях во взаимоотношениях между Западом и исламским миром, однако массовую поддержку получают не их идеи, а взгляды радикального движения ваххабизма.

Основу идеологии ваххабитов выражает лозунг «Ислам — решение всех проблем», что превращает ислам в идеологический инструмент борьбы против формирования современного общества.

Ваххабизм до сих пор остается одним из самых реакционных направлений в исламских движениях. Он оказал большое влияние на движение «Братьев-мусульман», возникшее в 1928 г. в Египте. Их доктрина основывается на четырех основных постулатах.

1. Ислам — универсальный общественный порядок, он должен определять все аспекты человеческой жизни.

2. Мусульмане должны вернуться к вере благочестивых предков, которая была свободна от внешних чуждых влияний, проникших позднее в теологию и философию.

3. Все аспекты жизни должны быть реисламизированы, поскольку они деформированы западным влиянием. Законодательство необходимо очистить от европейских норм и восстановить на основе шариата.

4. Конечная цель реисламизации — возрождение единого исламского государства во главе с халифом¹¹.

Широкое распространение идеологии ваххабизма в XX в. было связано с развитием и активизацией исламских политических движений и усилением их антизападной позиции.

Политический ислам как общественно-политическое движение особенно активизировался в последней трети XX в.

Западноевропейский ученый Г.Х.Янсен, проживший более 25 лет в арабских странах, определяет «возрождение ислама» как феномен «политического оппозиционизма». По его мнению, вызов Запада получает политико-религиозный ответ, так как ислам в мусульманских странах является и религией, и политикой, и «не было другой силы или организации, которая оказалась бы способной руководить, вдохновлять и направлять борьбу»¹².

При всем многообразии подходов и оценок ислаимзм воспринимается как одна из наиболее значительных политических сил мусульманского мира, противостоящих Западу и стремящихся путем «возврата к истокам» найти собственный исламский путь развития.

Исламизм как политическое явление вызвал огромный интерес среди исследователей и стал объектом пристального внимания европейских ученых, арабистов и политологов.

Французский исследователь О.Понс определяет политический ислам как «совокупность движений мусульманского мира, которые руководствуются исламскими законами..., это — радикальные политические движения, цель которых создать исламское государство в противовес государству западного типа»¹³.

Английский исследователь Ф.Холлидей в росте влияния политических направлений в исламе также видит «ответ исламского мира на осознаваемую слабость и зависимость и стремление к своему внутреннему возрождению. Этот процесс сопровождается резким обличением внешнего мира и периодическими актами насилия в отношении него. Вопрос не в том, угрожает ли политический ислам внешнему миру, — такой

угрозы нет, — а в том, сможет ли он решить проблемы, стоящие перед современными исламскими обществами»¹⁴.

Отличительная черта исламизма — это его направленность на активное политическое действие. Это одна из попыток составить конкуренцию Западу на том направлении, где его победа была наиболее основательной — на почве идеологии. Французский арабист Ф.Бюрга определяет «исламизм» как «третью ступень ракеты деколонизации»¹⁵. Он утверждает, что исламизм — это не ислам, и такие понятия, как «фундаментализм», «традиционализм», «интегризм» и «исламизм» есть не что иное, как терминологический разнобой.

Причины, вызвавшие появление исламских политических движений, обусловлены чрезвычайно обострившимися экономическими проблемами. Почти повсеместный провал стратегии развития, основанной на непродуманном копировании западных моделей, ухудшение социально-экономического положения и изменение демографической ситуации (темпы роста населения превышали темпы экономического роста, и молодежь в возрасте до 20 лет составляет во многих арабо-африканских странах больше половины населения), безработица, постоянное снижение уровня жизни, рост социального неравенства, упадок сельского хозяйства и неэффективность государственного сектора, возрастающая техно-логическая, экономическая и финансовая зависимость от Запада — все это привело к падению авторитета правящих режимов.

Политика модернизации способствовала резкой социальной поляризации общества, предоставив одним огромные возможности пользоваться ее благами и достижениями и одновременно лишив этих возможностей большинство населения. Кроме того, модернизация и вестернизация мусульманских стран за сравнительно короткий срок подорвала сложившиеся жизненные устои, нарушив привычные культурные и социальные стереотипы.

Модернизация негативно воспринималась мусульманским населением еще и потому, что непродуманно быстрыми темпами насаждались чуждые арабскому миру модели поведения, индивидуализм, который «...изолирует человека и делает его уязвимым и несчастным; проповедует необузданный материализм, лишенный всякой морали; озабоченность только личными интересами; пренебрежение идеалами общего братства; постоянные поиски чувственных удовольствий»¹⁶.

В сложившемся положении большая часть общества винила Запад, подражающую ему вестернизированную элиту и «иудейско-

христианский мир, который одержим духом крестовых походов и стремлением сохранить исламский мир в состоянии слаборазвитости и унижения»¹⁷.

Исламисты определили и указали на основную опасность и главного виновника и предлагали понятные и привычные способы избавления и искупления — ислам, Коран, законы шариата.

Исламисты утверждали, что бедность и угнетение связаны, в первую очередь, с западным влиянием и западной экспансией, с политикой «глобализации». Глобализация стала одной из основных проблем, широко дискутируемых в арабских странах Африки. В ней видят основную причину ухудшения экономического положения и дальнейшего снижения жизненного уровня населения, попытки новыми методами и способами реколонизировать арабский мир.

Экономические трудности, политическая нестабильность и заимствованные у Запада непонятные идеологические установки способствовали созданию ситуации недовольства правительством и режимом, неудачи и провалы политики которого ассоциировались исключительно с прозападной ориентацией. Навязываемые правящей элитой западные поведенческие модели были «противны духу ислама», неприемлемы для мусульман. Исламисты призывали, чтобы человек «освободил свою душу, разрушил материалистическую тюрьму, вдохнул воздух веры и утешения»¹⁸.

Западная цивилизация, по их убеждению, сказалась самым пагубным образом на моральном и материальном облике мусульманского общества. «Они ввезли своих полуобнаженных женщин в эти районы вместе со своими напитками, театрами, танцевальными залами, развлечениями... Они основали школы, научные и культурные учреждения в самом сердце исламской земли, они вселяют сомнение и ересь в души ее сынов, учат их забывать о своем достоинстве, пренебрежению к своей религии и к своему отечеству, лишают их своих традиций и убеждений и заставляют считать священным только то, что идет с Запада, верить только тому, что имеет западное происхождение и может служить идеалом того, к чему нужно стремиться в этой жизни»¹⁹.

Идеолог исламизма и основатель движения «Братья-мусульмане» Х. аль-Банна призывал к строгой цензуре и запрету кинофильмов, книг и радиопрограмм, насаждающих аморальность, к строгому надзору за поведением мусульманина в быту, к ношению традиционной одежды. Он настаивал на ликвидации западной системы образования как пропаган-

дирующей чуждый мусульманину образ жизни и насаждающей чуждые влияния. Всех людей он делил на «верующих», «сомневающих» и «врагов», с последними нужно бороться в соответствии с законами Корана. Современное мусульманское общество, утверждают исламистские идеологи (аль-Банна, С.Кутб, Сибал), и прозападная элита заимствовали западный образ жизни и западное законодательство. Они не заботятся о соблюдении исламских принципов и законов и этим способствуют упадку общества. Для исправления и искупления необходима «хиджра» — уход. Истинный мусульманин должен на некоторый срок изолировать себя от этого коррумпированного общества.

Заимствование чуждых идей и чуждых исламскому миру моделей развития, как проповедуют современные исламисты, ведет к разрушению и уничтожению исламской духовности и разделению общества, в котором прозападно настроенная элита противостоит обездоленным народным массам.

Хасан аль-Банна в статье «Новое возрождение» утверждал, что западные принципы и западный образ жизни совершенно неприемлемы для мусульманского общества. Западное влияние, разрушившее традиционную социальную структуру и исламские ценности, по его мнению, является основной причиной материального и духовного упадка общества в Египте. Все мусульмане имеют общего врага — это западный экспансионизм, а «каждый мусульманин — солдат бога. Он жертвует собой и ничего не ждет взамен»²⁰. «Ислам, — проповедовал аль-Банна, — это доктрина и культ, национальность и гражданство, религия и государство, духовность и действие, Коран и меч»²¹. Он постоянно подчеркивал активный, наступательный характер ислама, что впоследствии было взято на вооружение экстремистскими исламскими движениями.

Теоретические основы взаимоотношений между исламом и Западом разработал идеолог современного исламизма египетский ученый-теолог Сайид Кутб (1906–1966).

В своих трудах он создал теорию идеального мусульманского государства, противопоставляя его западной цивилизации. Основы теории С.Кутба были изложены в его труде «Ислам и проблемы цивилизаций».

Самым важным элементом функционирования общества он считает Бога и систему этических ценностей. Он утверждал, что Запад ставит под сомнение авторитет Аллаха на земле и наделяет властью людей, которые становятся богами. Все стадии развития западного мира были ступенями морального падения человеческой личности, и при феодализме и

при капитализме человек был низведен до положения вещи. Коммунизм и марксистская идеология также всячески ограничивают свободу личности, подавляют его волю.

По мнению С.Кутба, моральное падение западного мира усилилось с момента зарождения капитализма, появления материалистического мировоззрения и попустительства своеволию отдельного индивида. Такое положение стало возможным потому, что западное общество утратило самые необходимые элементы функционирования — Бога и систему этических ценностей. Освободившись от Бога, западный мир утратил самую важную опору развития — моральные ценности — и впал в состояние невежества. Вывести его из этого состояния можно только, если воцарится верховная власть Бога. С.Кутб призывал к тому, чтобы вернуть человечеству моральные ценности, которые сохранились в старых культурах, не утративших связи с божественными установлениями, а среди этих культур одно из первых мест занимает классический ислам. Именно он способен избавить человека от ложных и материалистических идеалов и привести его к истинному исламу. И здесь появляется определение «фундаментализм» — возврат к основам мусульманской веры. Он вводит такие понятия, как «талиа» — авангард, т.е. берущий на себя распространение ислама по всему миру. Руководством для авангарда должны стать Коран, деяния пророка Мухаммеда и его учеников и последователей и история мусульманской цивилизации.

С.Кутб активно пропагандировал джихад как средство ускорения процесса создания нового общества. Для того, чтобы власть людей над обществом сменить властью Бога, нужна всеобщая революция или всеобщий бунт. Участие же мусульманина в джихаде — его долг и священная обязанность.

Положения о священной войне — джихаде — и необходимости вырвать власть из рук «неверных» и грабителей стали идеологической основой террористических движений. «Мир нужно освободить силой», — призывал он²².

С.Кутб провозгласил джихад единственным средством, которое должно быть использовано не в оборонительных целях, а для свержения власти внутренних и внешних врагов.

Основой мусульманского общества, по С.Кутбу, должна стать общность веры. Эту общность он называет цивилизацией, которая открыта для всех других локальных культур, а идеология ислама широко открыта для других конфессий, которые могут вливаться в нее.

Социальная концепция С.Кутба также пронизана идеями исламской справедливости и включает в себя три фундаментальных принципа — полное освобождение сознания человека, равенство всех людей и чувство взаимответственности всех членов общества.

В сущности, С.Кутб развил далее некоторые идеи, существовавшие еще в средневековом исламе, осовременив и политизировав их в соответствии с потребностями современного исламизма, построив многие из своих идеологических посылок на критике западной цивилизации.

Исламисты не приемлют западные экономические концепции и теории развития, считают, что капитализм зашел в тупик, но, выстраивая свои экономические теории, несмотря на то, что они осуждают «общество потребления», все же не отвергают частного предпринимательства и рыночной экономики. Но в эти понятия они вкладывают свой смысл. По их мнению, капитализм душит свободный рынок. «Основа рыночной экономики, — утверждают они, — конкуренция, в то время как основа существования капитализма — подавление конкуренции»²³. В противовес западной экономической модели исламисты выступают за построение «исламской экономики», основанной на моральных принципах ислама. Исламская экономика запрещает ростовщичество, требует обязательной уплаты налога, помощь бедным, так называемого «заката», выдачи банками беспроцентных ссуд, всячески поощряет создание благотворительных фондов и касс взаимопомощи.

Базовыми понятиями для исламской экономики являются идеи «трудовой собственности» и «теология труда». «Трудовая собственность» основывается на содержащемся в Коране положении о том, что верховным собственником всего является Аллах, а человеку принадлежит лишь то, «в чем он усердствовал». Мусульманин имеет право на плоды своего труда, то есть на частную собственность, но она должна быть ограниченной. Это положение является важной чертой исламской экономики, так как оно истолковывается исламистами не только как осуждение чрезмерного богатства одного человека, но и как неприятие таких экономических явлений, как концерн и монополии, а тем более политики глобализации, которая воспринимается ими как усиление гегемонии западной цивилизации.

В программных документах некоторых партий исламского направления сурово осуждается «экономический деспотизм», ущемляющий свободу и личную инициативу, способствующий насаждению некомпе-

тентности. Ликвидация бедности, ограничение потребления, уважение религиозного аскетизма — все это выступает как возможность перестроить экономическое развитие на гуманных началах, защитить общественные интересы и ликвидировать зависимость от международных экономических сил.

Видный идеолог исламизма марокканец А.Ясин призывает к «утверждению исламской экономики, способной в достаточных, но не чрезмерных количествах удовлетворить нужды каждого человека»²⁴.

В отличие от фундаменталистов, требующих возвращения к «истокам религии» и восстановления ортодоксальных норм, исламисты-модернисты не призывают к обязательному возвращению в прошлое, они не отвергают полностью всякую немусульманскую культуру и модели экономического и политического развития, но внутренняя и внешняя политика для них определяется в первую очередь и прежде всего национальными интересами исламского государства.

Светская, прозападная идеология у исламистов ассоциируется с угнетением мусульманского национального самосознания. Исламизм нашел себе опору среди тех, кто так или иначе пострадал от политики модернизации или не мог ее понять и принять: городские маргиналы, средние классы, учащаяся молодежь, крестьянство. Исламисты широко используют как традиционные формы религиозной организации (мечети, суфийские школы, религиозные секты), так и современные методы организационной и пропагандистской работы. Они создают образовательные центры, центры социальной и медицинской помощи, различные национальные и общественные организации, денежные фонды. Широко практикуется проведение национальных политических кампаний, распространение аудио- и видеокассет с выступлениями и проповедями религиозных и политических лидеров.

Профессор политологии из Сент-Этьена во Франции Мустафа Беншенан выделяет три главные причины роста влияния исламизма в арабо-мусульманском мире: «Политическое проявление отчаяния; страх перед изменениями, вызванными модернизацией; сопротивление попытке Запада утвердить свою культурную гегемонию»²⁵. Профессор Геттингенского университета Б.Тиби, определяя исламский фундаментализм, подчеркивает, что «наиболее важно то обстоятельство, что в настоящее время исламский фундаментализм — это всеобъемлющее мировосприятие, разделяемое большинством мусульман и имеющее целью создать

новую исламскую аутентичность и тем самым разрешить кризис коллективной идентичности»²⁶.

В большинстве случаев противостояние между мусульманским и западным миром не ограничивается лишь осуждением культурной экспансии и политических притеснений. Одним из основных тезисов современных исламистов является утверждение о том, что взаимно несовместимы две концепции познания. По их мнению, мусульмане воспринимают знание как некую целостность, состоящую из религиозных и моральных ценностей, и лишь такое познание единственно может быть истинным в глобальном масштабе. Поскольку они проявляют довольно ограниченный интерес к тем формам знаний, которые могут быть полезны и использованы в практическом плане, то как следствие западная модель миро-восприятия, основанная на принципах рациональности, ими не воспринимается и в большей части отвергается.

Если исламские реформаторы XIX в. проявляли большой интерес к современным им западным знаниям и стремились найти точки соприкосновения между двумя цивилизациями, внедрить достижения западной науки в мусульманское знание, то современные фундаменталисты считают, что она является прямой угрозой мусульманскому миру. Б.Тиби полагает, что «главная цель мусульманских фундаменталистов – разрушить интеллектуальное влияние Запада на мусульман, прежде всего в сфере знания, так как это важный шаг по пути возрождения подлинного исламского знания, необходимого для выработки исламского решения, исламской альтернативы. В настоящее время эта интеллектуальная концепция доминирует в арабомусульманском мире. Возрождение политического ислама рассматривается как часть культурной программы «девестернизации знания»^{27*}.

Подобную культурную стратегию он называет «исламизацией знания». В этом случае, считает Б.Тиби, будет существовать исламское, индуистское и буддистское знание, а не общечеловеческое знание, разделяемое учеными, принадлежащими к разным культурам. Стремление исламских фундаменталистов к девестернизации и исламизации науки равносильно культурной самооценке мусульманского мира. Программу исламизации знания он определяет как «формирование антинаучной тенденции в арабской культуре»²⁸.

* Термин, предложенный исламским идеологом Ю. аль-Карадави в начале 70-х годов XX в. и получивший широкое распространение в арабо-мусульманском мире.

Исламисты утверждают, что исламский мир сам способен развить науку, без тех отрицательных последствий, которые несет в себе секуляризованная западная наука, ибо все познание идет от Бога. Они подчеркивают, в частности, принципиальное отличие отношений западного и мусульманского мира к природе. В исламе подчеркивается необходимость для человека жить в гармонии с природой. Насилие над ней рассматривается как восстание против Бога.

В западной культуре акцент делается на подчинение природы человеку, установление господства человека над природой, поэтому, считают исламисты, именно на Западе лежит ответственность за современный экологический кризис. Одержимая идеей экономического роста, западная цивилизация хищнически эксплуатирует природу, разрушая и загрязняя ее, что ведет человечество к экологической катастрофе. Исламисты считают, что спасти человечество от гибели может только освященная религией исламская экологическая этика, провозглашающая святость природы и уважительное отношение к ней.

Исламские фундаменталисты, отрицая универсальность научных знаний, отказываются от использования многих современных достижений науки как культурно чуждых исламу, что не только затрудняет взаимодействие и взаимосвязь различных культур, но и закрывает и изолирует мусульманский мир от общечеловеческих ценностей. Исламизм пытается противопоставить западному миру свою собственную парадигму. Западная цивилизация, по их мнению, в которой люди верят в себя как в Бога, эксплуатирует природную среду, уничтожая ее, ее люди одержимы лишь одним желанием создать для себя как можно больше материальных благ — такая цивилизация, по их убеждению, движется к своему концу. Исламское же общество, верящее в то, что самое главное жить в мире с людьми и с собой, а главное, с Богом, т.е. жить в гармонии с природой и Вселенной, имеет большое будущее.

Теоцентристское мировоззрение дает еще одну возможность для критического отрицания многого из того, что идет с Запада. В общественно-политическом плане это позволяет выдвигать и отстаивать тезис о том, что не только западные модели развития, но и западные общественно-политические учения не могут быть применены для исследования процессов, происходящих в мусульманских обществах, т.к. они основаны на западном опыте развития и западной методологии.

Исламисты считают, что «современное государство централизует власть, закон, образование и культуру..., современная нация-

государство, в конечном счете, тоталитарно. Воля божья воплощена не в государстве, а в обществе»²⁹.

Ислам несовместим с современным государством, лишь государство, основанное на законах ислама, способно удовлетворить как общественные, так и индивидуальные потребности, ибо «в исламской политической модели община наделена большими правами и обязанностями, чем государство, а это дает больше свободы индивиду»³⁰.

Активизация политического ислама для фундаменталистов — возможность создания исламской политической и экономической альтернативы. Исламские фундаменталисты отвергают западные модели развития общества как универсалистские, рационалистические, разрушающие религиозное мировосприятие и не соответствующие исламскому духу, основанному на вере и Божьем откровении. С.Кутб утверждал, что западный мир и все его ценности потерпели крах, а социальная исламская модель превосходит социальную модель Запада, понятие же «демократия» совершенно потеряло свое значение³¹. Хорошо знавший западную цивилизацию

и проживший в США с 1948 по 1951 гг., С.Кутб видел в ней лишь стремление к жажде накопления, «эгоистичный индивидуализм, чуждый всякой коллективной солидарности, кроме той, которую позволяет закон, оторванное от жизни жалкое материалистическое мировоззрение..., жестокую расовую дискриминацию. И, по сравнению со всем этим, — восклидал он, — какой разум, какое величие и гуманность в исламе»³².

Исламисты подчеркивают, что решение современных проблем на принципах ислама необходимо не только потому, что многие достижения европейской цивилизации неприемлемы для исламского мира, чужды ему и не могут рассматриваться как универсальные, но и потому, что западная цивилизация уже исчерпала себя и движется к своей гибели.

Обращение исключительно к религиозным нормам и отрицательное отношение к любому чужому опыту в XXI в. едва ли будет способствовать выработке эффективной альтернативной теории самобытного развития. Из теоретических разработок, создаваемых исламистами, трудно создать себе представление о том, каким должно быть современное мусульманское общество и какими путями и методами оно должно развиваться. Создаваемые модели, основой которых для исламистов являются общемусульманские идеалы и критика современных режимов и западных заимствований, неконкретны и не решают реальных проблем, встающих перед мусульманскими странами.

Политика и идеология современного исламизма строятся как на обличении новых явлений в жизни мусульманского общества (модернизация, все возрастающее влияние западной культуры), так и на традиционной основе.

Религиозное общественное сознание способствует формированию в народных массах недовольства снижением уровня жизни, существующим порядком. Лозунги равенства, справедливости, обличение властей и вестернизированной, разбогатевшей элиты, воплощенные в религиозных догматах, близки и понятны населению.

Чем хуже становилась социальная, экономическая и политическая ситуация в мусульманских странах, тем быстрее терялась вера в политику, проводимую властями, тем сильнее становилось у некоторой части общества стремление найти выход из сложившегося положения, опираясь на традиционные нормы, на доминирующую роль исламских ценностей, желание создать политическую систему не на заимствованных, а на исторических традициях. Исламизм выступил против модернизирующегося и централизирующегося светского государства прозападного типа.

Апеллируя к народным массам, исламисты особенно пропагандировали идеи о том, что западные модели развития были навязаны мусульманским странам извне, и они совершенно чужды исламской цивилизации, мусульманскому национальному духу, поэтому они не дали и не могли дать мусульманскому миру процветания и достойного уровня развития.

Последователь С.Кутба, идеолог современных исламистов марокканец А.Ясин, развивая вышесказанные положения, утверждает, что современное западное общество основывается на атеизме, национализме и насилии и попирает все человеческие ценности. «Современная западная цивилизация лишена каких бы то ни было ценностей, кроме ценностей прагматических, считаемых в деньгах и инвестициях, — утверждает он. — Религией западных демократий стал материализм, и христианские они лишь по названию... Их религия — это военная мощь, стратегическое равновесие, стратегические интересы и борьба за геополитическое господство...»³³. И С.Кутб, и А.Ясин делят все современные общества на два типа — это исламское общество и «джахилийя», т.е. общество «идолоподобных», к которому они относят западные общества. Само собой разумеется, что западная цивилизация не может служить примером для истинных мусульман.

Профессор Каирского университета Х.Ханафи полагает, что распространению идей исламизма и консерватизма способствовали попытки проведения разного рода модернизаций, типа «западного либерализма», «государственного социализма» без учета условий и традиций мусульманского общества. Запад характеризует ислам как религию, препятствующую прогрессу науки и современной жизни, а западную культуру как вершину и образец для всех человеческих культур, исламская же изображается как «средневековая культура, лишь подготовившая славные достижения западной культуры»³⁴.

Английский исследователь Ф.Холлидей, определяя такие явления, как «исламский фундаментализм» и «исламское возрождение», полагает, что подобная терминология вводит в заблуждение, так как ограничивает исламские движения лишь сферой религии. В современный период, по его мнению, одна из главных задач подобных движений — их антисветская направленность, стремление противостоять влиянию западных идей и утвердить «доминирующее место исламских ценностей в политической и социальной жизни и идентичности исламских народов. Если существует общая нить, пронизывающая многочисленные так называемые фундаменталистские движения, то она не связана с интерпретацией исламских основ, т.е. Корана и хадисов, а выражается в их стремлении определять политическую систему мусульманских народов. Основная цель исламских движений — это государство...»³⁵.

Государственные и властные институты, созданные при помощи бывших колонизаторов по западным образцам, не могли функционировать в соответствии с демократическими правилами и процедурами в странах, общество которых не было подготовлено к восприятию западной демократии. Политические партии и органы власти были подвержены коррупции, правящая элита защищала свое привилегированное положение любыми методами, вплоть до репрессивных, и вскоре в большинстве стран установился однопартийный, авторитарный режим.

Исламисты выступают за создание исламского государства, основанного на законах шариата и предписаниях Корана, мусульманское право должно выступать в качестве универсального социального регулятора как внутриполитического развития, так и внешних влияний и взаимодействий.

Первоначально мусульманское сообщество было объединено в едином государстве — халифате, который впоследствии распался на отдельные исламские образования, но идея создания единого мощного ис-

ламского государственного объединения — халифата — остается одной из главных в политических планах исламистов.

В мусульманском мире ислам, считают исламисты, должен определять политические и общественные институты. Политическая легитимность любого современного арабского лидера и политическая легитимность системы по исламской модели должна узакониваться и поддерживаться не всенародным избранием, а авторитетом религии. Политический руководитель (имам, король или президент), рассуждают мусульманские законоведы, должен быть защитником и гарантом ислама и последовательно претворять в жизнь ниспосланное свыше мусульманское право.

«Возрождение ислама» как ответ на «вызов Запада» выдвинуло свой тип политического лидерства, лидерами становятся либо религиозные деятели, либо образованные представители среднего класса, воспринявшие идеи исламизма.

Положения о государстве и политике, разрабатываемые современными исламскими лидерами, нередко построены на сравнении западных и мусульманских норм и форм государственного правления, но исходят в основном из негативно-контрастирующих примеров либо чисто формальных противопоставлений. Все же позитивное в организации и функционировании современных европейских государств, по их утверждению, уже давно известно в исламе, существует в мусульманском праве, заложено в структурах исламского способа государственного управления.

Исламисты-фундаменталисты отвергают принципы западной демократии, потому что на Западе государство доминирует над обществом и существует принцип правления большинства, в исламской же политической модели, где главным является община, государство гарантирует и защищает автономию каждой общины и независимость меньшинства от большинства.

Основной базовой единицей, объединяющей общество на Западе, является нация, граждане которой могут исповедовать различные религии. В мусульманском мире системообразующим фактором является религия, нация же вторична.

Идея национальной государственности воспринимается как западное изобретение, предполагающее светское, а значит антиисламское управление. Проповедуя теорию «исламского государства», исламисты, в первую очередь, отвергают современное государствонацию, ибо, по их

мнению, оно разделяет людей, превращает их в изолированных индивидов, разрушает социальные группы и общества, отнимая у них свободу. Государствонация, кроме того, воспринимается как нечто навязанное извне в результате колонизации. Критикуя навязанную либо заимствованную модель, исламисты подчеркивают ее главный недостаток: государство, контролируя образование и культуру, всеми способами отнимает у личности ее индивидуальность и создает унифицированное, одномерное общество. В исламской же политической модели община, а не государство является воплощением воли Аллаха, она наделена всеми правами и обязанностями, которые делают человека свободным.

В исламской политической модели община — это главная составная часть, она более важна, чем государство, а «плюрализм» и «демократия» понимаются как право каждой общины управляться по своим собственным законам. Роль государства — гарантировать каждой общине полную автономию.

Некоторые исламисты утверждают, что исламский принцип шурь, в определенной мере, соответствует понятиям современной демократии. Исламский идеолог, египтянин Халид Мухаммад Халид считает, что «шурь в исламе — это демократия, которая дает народу право избирать своих лидеров, депутатов и представителей, а также право на свободу мысли и на оппозицию»³⁶. Однако большинство исламистов воспринимают демократические тенденции как влияние Запада и предпочитают халифат идее республики, а основными функциями мусульманского правителя считают необходимость следить за исполнением заповедей Аллаха, а не следовать мнениям и советам людей.

Умеренно настроенные представители исламских политических направлений полагают, что демократия более чем другие системы совместима с исламскими принципами. Лидер тунисских исламистов Р.Ганнуши утверждает, что такие демократические процедуры, как выборы, многопартийная система, правление избранных органов, защита прав меньшинства не противоречат исламским ценностям. «Любое исламское государство, — заявляет он, — должно охранять гражданские и политические свободы и бороться с любой формой деспотизма»³⁷.

По убеждению исламистов, мусульманская форма самая предпочтительная, так как она соединяет в себе достоинства всех существующих форм, известных истории. «Более того, — заявляет египтянин Садек Ибрахим Ургун, — она свободна от тех пороков и недостатков, которые проявились в нашей практике при реализации западных моделей»³⁸.

Исламисты борются против тех правительств, которые активно перенимают западные политические системы. Они заявляют о необходимости избавляться от таких правительств, изгонять из страны их кровителей, упразднить законы и институты, заимствованные у Запада.

Между тем политическая практика некоторых мусульманских стран доказывает, что там, где в политическую систему включаются элементы западной демократии (парламент, политический плюрализм, выборность органов власти), они вполне сочетаются с принципами мусульманской модели общественных отношений. Там же, где создано исламское государство, например в Судане, оно не способствовало ни экономическому процветанию, ни урегулированию сложных внутривнутриполитических отношений.

Из проповедуемой исламистами теории «исламского государства» вообще достаточно трудно составить более или менее четкое представление о том, каким оно должно быть. Для создания своей модели исламисты «используют общие мусульманские идеалы как основу для критики режимов..., для наступления на эти режимы или даже для их свержения»³⁹, то есть для завоевания власти.

Подъем исламизма можно интерпретировать как борьбу с властью за власть, борьбу с государством за публичное пространство. Выступая как оппозиционная сила, исламизм пытается заставить правящие режимы принять исламскую идеологическую и политическую платформу, прибегая для осуществления своих целей к любым способам и формам борьбы, вплоть до самых радикальных.

Исламские политические движения умеют находить общий язык с народными массами, активно и доходчиво распространяя свои идеи, широко используя самые современные средства и любые возможности. Они обладают большими коммуникационными способностями, умело владеют современным политическим языком, широко пропагандируют свои идеи через аудио- и видеокассеты, спутниковое телевидение, факсы, массмедиа.

Исламисты пытаются использовать в своих целях разнообразные общественные организации: профсоюзные объединения, кассы взаимопомощи и кредита, добровольные общества, больницы, а также частные мечети и школы, которые они создают повсюду, где это возможно. Они быстро заполнили тот вакуум, который образовался в результате падения авторитета и возможностей государства, расширив круг своих сторонников среди городских низов, среднего класса, безработных выпуск-

ников университетов, лицеев и колледжей. Эти социальные слои были больше других разочарованы модернизацией, зависимостью от Запада.

В противовес, как утверждают исламисты, скомпрометировавшей себя западной модели развития предлагается исламская альтернатива, которая должна возродить мусульманский мир. Чтобы реализовать исламский путь развития, необходимо любыми средствами свергнуть нынешние прозападные режимы в мусульманских странах и создать исламское государство.

В последние годы исламисты претендуют на создание международного исламского сообщества (уммы), становятся серьезной международной политической силой, вовлеченной в геополитическую борьбу. По мере того, как в мусульманском сообществе растет негативное настроение по отношению к Западу, не только мусульмане опасаются западной экспансии, но и жители Запада страшатся все возрастающей угрозы радикализации исламизма и экстремизма.

Если в начале зарождения исламских движений можно было предполагать, что исламизм, в основе своей, это способ политического протеста, то дальнейшее развитие некоторых направлений исламистских движений, появление экстремистских течений, использование террора и противоправного насилия для достижения поставленных целей заставляют весьма и весьма усомниться в первоначальных оценках этого идейно-политического направления. Одним из главных инструментов исламизма в достижении своих целей стал джихад.

Концепция «священной войны» связана с изречением пророка Мухаммеда, произнесенным после возвращения с битвы: «Мы вернулись с малой священной войны на большую священную войну». Эти слова у мусульман истолковываются как отношения реальной войны и внутренней, духовной борьбы против того, что мешает гармонии и единству мысли и дела. Классическая доктрина джихада трактуется также как максимально возможное приложение моральных и духовных усилий для достижения поставленных целей. Существует «джихад сердца», «джихад языка», «джихад руки» (т.е. дисциплинарные меры, применяемые по отношению к преступникам и нарушителям), и «джихад меча». Именно в последнем смысле этого слова его трактуют и применяют исламисты.

Для них джихад означает ведение войны против неверных путем нанесения им ударов, изъятия их собственности, разрушения их святынь, уничтожения их идолов и тому подобного во имя утверждения ислама.

Радикальным исламским движениям, проповедующим идею джихада, особенно близка его гегемонистская направленность. Война против «неверных» воспринимается как «возвращение к истокам», «очищение» от чуждых влияний, насаждаемых врагами-иностранцами с момента завоевания и колонизации, и теми мусульманами, которые в своих политических и практических действиях проводят политику «вестернизации».

Война за господство ислама оправдана в силу его изначального превосходства и возлежащей на мусульманине обязанности распространять ислам по всей земле. Любой, убитый в этой войне, является мучеником, «шахидом» и автоматически попадает в рай. Война против внешнего врага большей частью мусульманского общества всегда воспринималась как война за национальную идентичность, за возвращение к «истокам ислама».

Согласно исламской религии, обитаемая земля разделена на две части: одну, где распространен ислам и существуют законы шариата, и ту, где идет война и законы шариата пока не действуют. Постоянное враждебное противостояние — это нормальные взаимоотношения между этими двумя доменами. Если же в какой-то определенный период ситуация складывается не в пользу мусульман, целесообразно устанавливать мирные отношения, ограниченные во времени, так как ислам допускает перемирие с неверными, но не окончательный мир.

Лидеры и идеологи экстремизма не меньшую опасность для мусульманских стран видят во «внутренних врагах», тех, кого они называют отступниками, «вестоксицированными». Этот термин был изобретен в Иране, он относился к тем, кого считали отравленным чуждыми исламу западными идеями социализма, либерализма и демократии, в основном это современная модернизированная политическая элита, интеллигенция, молодежь с «промытыми мозгами». Против них и возглавляемых и направляемых ими режимов истинные сторонники ислама должны также вести борьбу, стремиться к свержению таких правительств и завоеванию государственной власти.

Завоевание власти может осуществляться различными средствами, в соответствии со сложившейся ситуацией: мощной пропагандой, направленной на делегитимизацию власти, разоблачение ее как находящейся на службе у Запада, а ее представителей как врагов ислама, выступающих против шариата и подлежащих самому жестокому наказанию, в том числе и путем их физического устранения.

Новое в исламской политической теории джихада это то, что борьба против власти рассматривается как священный долг мусульманина. Это делает джихад как бы своеобразным инструментом гражданского общества. В этой связи большое внимание уделяется воспитанию массового сознания, пропаганде идей исламизма среди образованной молодежи, студентов университетов и высших и средних учебных заведений, школ, организаций и добровольных неформальных объединений, независимых от государства, активному участию на выборах во все уровни власти, вхождению в парламент и другие выборные органы. В работе с массами политическая риторика широко сочетается с использованием печатных СМИ, радио, телевидения, Интернета.

Создание политических партий исламского направления — один из инструментов борьбы за власть. Эти партии большое внимание уделяют пропаганде, направленной против властей. Они объявляют их врагами мусульманской веры, агентами гедонистского светского модернизма.

Радикальные исламисты заявляют о том, что современный мировой порядок, установленный Западом, не может быть изменен мирным путем. Единственным средством и адекватным ответом на западное наступление является только вооруженная борьба. Они утверждают, что «сила — единственный путь к возрождению ислама. Мы отвергаем идею, что можно реформировать систему, добавив должностей в правительстве. Мы отвергаем также мысль о том, что нужно создать широкую народную поддержку путем пропаганды ислама, для того чтобы создать исламское государство»⁴⁰.

Конфликты между исламистами и правящими режимами и радикализация исламского движения активизировались в конце XX в. Их отличие от традиционалистских движений 60-х годов заключается в том, что они призывают не к «возврату к истокам», а имеют социально-политическую направленность, пытаются идеологически обосновать мусульманские обновленческие модели, отвергающие «бездушные» материалистические теории Запада. Радикальные исламистские организации считают, что и террор и насилие являются наиболее эффективными методами борьбы.

В апреле 2001 г. в Лондоне состоялся первый съезд радикальных исламских организаций. В нем приняли участие более 20 представителей различных стран. В работе съезда активное участие принимала организация Усамы бин Ладена «Аль-Каида».

Идеология такфиризма (т.е. всемирной исламизации), проповедником которой является Усама бин Ладен, стала основой деятельности тех исламских радикальных организаций, которые берут на вооружение принцип насильственных действий. Последователи такфиризма считают себя «избранныками Аллаха» и объявляют войну всем не только немусульманам, но и тем, «кто отошел от истинной веры». Они молятся только в своем кругу, ибо считают, что мечети служат ненастоящим мусульманам. Такого рода организации имеют разветвленную структуру и строятся на железной дисциплине. Есть сведения, что в 1999 г. отделения Ат-Такфир были в 30 странах, в том числе в Азербайджане, Албании, Боснии, Индонезии, Ираке, Голландии, Румынии, России (Чечня), Италии, Испании. Во Франции действует несколько крупных ячеек «Ат-Такфир», которые насчитывают до 100 человек. Основным противником исламского мира в настоящее время провозглашается США, страна, которую аятолла Хомейни в свое время назвал «великим Сатаной».

После событий 11 сентября в мире возникла новая историческая ситуация: исламский терроризм стал восприниматься как угроза всему миру. На «круглом столе» «Мир после 11 сентября», который состоялся в Париже в октябре 2001 г., французский ученый Роже де Век подчеркнул, что США и Европа вступают в вековой конфликт, который затронет огромный регион от Магриба до Индии, а также южные границы России. Поскольку исламисты хотят навязать теократические режимы всем мусульманским странам, то, чтобы исполнить эту «божественную волю», они не остановятся ни перед чем и будут бороться как с местными режимами, так и с западными странами⁴¹.

Процесс эволюции современного исламизма во многом зависит от внутривнутриполитической обстановки в мусульманских странах и от международной ситуации и тенденций глобального развития.

Непонимание и враждебность между Западом и исламским миром поддерживаются и усиливаются устойчивыми стереотипами массового сознания и деятельностью СМИ обеих цивилизационных зон.

Мусульмане убеждены, что на Западе широко распространено ложное восприятие ислама и Востока. «Исламская логика» возникла как противостоящая «западным ценностям», «западной логике» и «западной науке», угрожающим другим цивилизационным зонам.

Э.Саид в своей, вызвавшей большой резонанс, книге «Ориентализм» критикует тенденциозное, сложившееся на протяжении многих веков отношение Запада к Востоку. Этот образ западного мышления

исходит из представлений о самодостаточности закрытых систем, где «объекты раз и навсегда являются тем, что они есть, потому что они есть то, что они есть, так как по онтологическим соображениям эмпирический материал не может ни менять свое место, ни видоизменяться. Соприкосновение европейцев с Востоком, в частности с исламом, усилило эту систему изображения Востока и, как указывает Анри Перен, превратило ислам в настоящее олицетворение чужака, для борьбы с которым строилась вся европейская цивилизация, начиная со Средних веков». Многие идиоматические выражения, связанные с Востоком, заняли прочное место в понятийном аппарате европейской академической науки. Все они сходились в представлениях о так называемом восточном характере, восточном деспотизме, восточной чувственности... «ориентализм был именно такой системой истины. И поэтому справедливо будет сказать, что каждый европеец, высказываясь о Востоке, неизбежно проявлял себя как расист, империалист и почти полный этноцентрист»⁴².

Сотрудник Немецкого института Востока в Гамбурге, политолог К.Хафез, подчеркивая важность современных средств информации в налаживании диалога между арабскими странами и Западом, отмечает, что СМИ создают множество ошибочных и односторонних стереотипов, которые искажают образ Запада в мусульманском мире и образ исламского мира на Западе. «Массовое распространение взглядов, которые глубоко проникли в стереотипы и идеологии религиозных и культурных конфликтов, создают серьезную угрозу миру в глобализованном мировом сообществе XXI века... Ислам в некоторых СМИ отождествляется с политикой, исламская политика отождествляется с фундаментализмом, фундаментализм — с терроризмом, а политическое насилие интерпретируется без учета его социального и политического контекста»⁴³.

Сотрудник Хелуанского института (Египет) И.А.Рагаб считает, что широко распространенный на Западе тезис о том, что ислам несовместим с модернизацией, критикует подобный подход и подчеркивает, что Запад неверно понимает само слово «ислам», переводя его как «покорность», как символ пассивности и бездеятельности. Для мусульманина же подчинение воле Аллаха означает принятие божественного откровения и действия в соответствии с предначертанной человеку линией поведения. Шариат «в течение длительного времени эффективно учитывал происходившие в различных странах и в разные эпохи перемены»⁴⁴. И.А.Рагаб утверждает, что европейская колонизация разрушила устои исламского общества, а вестернизация привела к искажению и забвению

норм шариата. Она затронула в большей степени элиту, а не средние и низшие слои общества, истинные же мусульмане испытывали неприязнь к искусственно насаждавшейся политической системе и принимали вестернизацию лишь как средство для «сосуществования с колониальной властью или с подражавшей Европе местной правящей верхушкой»⁴⁵.

Разумеется, в западном научном сообществе всегда существовали и существуют взвешенные, объективные оценки исламской и других незападных цивилизаций.

Французский востоковед, врач по профессии А. Анкетиль-Дюперрон (1731–1805) призывал задуматься о том, почему Коран сумел привлечь к себе огромные массы верующих на значительной части земного шара. Он выступал против антиисламизма, отстаивал идею равноценности человеческого опыта и подчеркивал, что Другое не должно обозначать враждебного. «Поверим, — убеждал он, — что каждый народ, даже если он отличается от нас, может иметь достоинство, настоящие законы, обычаи и разумные мнения»⁴⁶. В век Просвещения французский ученый проповедовал идеи о человеческой общности, о культурных, нравственных и правовых принципах, являющихся сокровищницей и источником мудрости и знаний для всех народов, принадлежащих к разным религиям.

В наше время профессор Гарвардского университета С.Хантингтон в работе «Запад: уникальность, а не универсальность» отмечает, что «в последние годы люди Запада успокоили себя и разозлили других, всячески поддерживая представление о том, что культура Запада является и должна быть культурой всего мира. Это самомнение принимает две формы. Одна из них — тезис о кока-колониализации. Его сторонники утверждают, что западная, особенно американская, массовая культура постепенно охватывает мир... Другая форма связана с модернизацией. Согласно этой версии, суть дела в том, что люди других цивилизаций, по мере того, как они модернизируются, еще и вестернизируются, отказываясь от своих традиционных ценностей, институтов и обычаев, в пользу тех, что преобладают на Западе»⁴⁷.

В мусульманском мире западное общество зачастую изображается как антигуманное, сексуально распущенное и склонное к насилию. Колониальное прошлое и военные конфликты (суэцкий кризис 1955–1956 гг., арабо-израильские войны 1967 и 1973 гг., американская военная акция «Буря в пустыне») способствовали усилению антизапад-

ных настроений. Война США в Ираке также будет способствовать усилению экстремистских движений и проведению террористических актов.

Мусульмане упрекают европейцев в том, что они считают арабов людьми, отличными от себя, помогают тем правительствам, которые проводят прозападную политику и не пользуются уважением народа. Европейские власти, по их мнению, поступают в соответствии со своими интересами и заявляют правящим режимам: «Нас не касается, что и как вы будете внушать своему народу, лишь бы вы удовлетворяли нашим требованиям и защищали наши интересы»⁴⁸.

Пропаганда, направленная против западных моральных ценностей и заимствования западных моделей развития, а также усиление политического и экономического давления со стороны Запада на мусульманские страны способствуют тому, что политический ислам стал действенным орудием в руках исламской оппозиции не только на национальном, но и на международном уровне.

Вестернизированная мусульманская элита (т.н. западники) понимает необходимость сотрудничества с Западом. Сторонники сближения с Западом и реформирования и обновления исламского мира утверждают, что как в Европе секуляризация не привела к концу христианства, так и в мусульманском мире она не ослабит позиций ислама.

Некоторые исламские теоретики, политики и общественные деятели полагают, что современная западная цивилизация может стать основой универсальной цивилизации, и поэтому мусульмане должны быть активно действующими лицами, а не антагонистами или пассивными объектами процесса глобализации. По их мнению, сохраняя традиционную исламскую культурную идентичность, мусульманский мир должен «отказаться от традиционной и коммуналистской ментальности, ориентированной на прошлое, и принять новую систему ценностей, основанную на равенстве полов, равноправии религий, толерантной культуре, социальной справедливости и т.п. Необходимо отбросить постоянную подозрительность в отношении Запада и расстаться с убеждением в том, что против ислама и мусульман вынашивается таинственный международный заговор»⁴⁹.

К сожалению, люди, проповедующие подобный конструктивный подход к взаимоотношению западной и исламской цивилизации, пока составляют меньшинство, и их взгляды не разделяются и не пользуются поддержкой общества.

Разумеется, существуют многие объективные причины, осложняющие процесс взаимопонимания между Западом и мусульманскими странами: различия культур, религий, уровней экономического, социального и политического развития, общественного сознания. Террористические акты, проводимые экстремистами в Израиле, России, США, Франции, на о.Бали и в других странах, вызывают рост антиисламских настроений.

Важным фактором взаимоотношений между исламом и Западом является наличие в Европе многочисленной мусульманской диаспоры.

Большую роль в этом процессе может сыграть постоянно растущая мусульманская диаспора, численность которой в Европе (включая Россию) и Америке оценивается более чем 50 млн. человек^{*50}.

Проблема интеграции мусульманской диаспоры в западное общество — сложный и обоюдоострый процесс, особенно в социально-культурной сфере. Ректор Большой Парижской мечети Д.Бубакер полагает, что при сохранении исламской идентичности проживающие в Европе мусульмане могут стать приверженцами европейской цивилизации, и со временем сформируется «светский ислам». «Это значит, — считает он, — что мусульмане начинают все больше уважать европейские структуры, европейский образ жизни, относясь к религии как к делу частному. И “светский ислам” вполне может победить, при условии, что европейские власти не будут враждебно относиться к исламу... Если европейцы будут закрываться от мусульман, то и мусульмане будут закрываться от европейцев»⁵¹.

Исламизм с его откровенно антизападной направленностью, набирающей силу в мусульманском мире и активно действующей в мусульманской диаспоре, всеми средствами стремится воспрепятствовать процессу ее интеграции в западное общество. Он стремится укрепить в ней исламскую идентичность, превратив ее в оплот своей антизападной идеологии и политики.

Для современного западного и мусульманского общества характерно настороженное, а порой и враждебное отношение друг к другу. Подобные стереотипы массового сознания являются благоприятной почвой для роста, с одной стороны, исламофобии на Западе, а с другой —

* В том числе в Великобритании проживает 2 млн. (3,3% общей численности населения), во Франции 6 млн. (9,9%), Германии 2 млн. (2,4%). Италии — 1 млн. (1,8%), России — 13 млн.(9%).

радикального антизападного исламизма в мусульманском мире, идеологические и политические установки которого подрывают процесс взаимодействия, исторически присутствующий в развитии западной и исламской цивилизаций. Однако развитие отношений Востока и Запада, по сценарию С.Хантингтона, обозначенному им как «столкновение цивилизаций», губительно для всего человечества. В поисках взаимопонимания между мусульманским миром и Западом следует помнить уроки исторического прошлого и объективно и трезво оценивать глубокие взаимосвязи этих цивилизаций.

Существующие различия между западными и арабскими странами не являются непреодолимыми или, более того, ведущими к неизбежной конфронтации и национально-конфессиональному противостоянию. Давнее межцивилизационное общение является логической основой для развития дальнейшего сотрудничества и взаимодействия между ними.

Использование традиционных форм и норм развития и соответствующая адаптация западных могут стать основой для взаимовыгодных отношений. Объективность и диалог, отсутствие «гегемонизма» в подходе к проблеме сотрудничества со стороны западных стран и понимание того, что ни европейские, ни исламские ценности не угрожают ни тому, ни другому обществу, должны стать основой культурных и политических отношений между исламским и западным миром. Усиливающаяся глобализация ведет к созданию тесных контактов во всех областях мирового развития, и каждая культура, каждая цивилизация должны, участвуя в этом неизбежном процессе, привнося свою самобытность, принимать и адаптировать ценности других цивилизаций.

Список литературы

1. Ansari, Muhammed Faze-ur-Ruhman. Islam and Western civilization. — Karachi: World federation of Islamic missions, Islamic centre, 1983. — P.3.
2. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. — М.: Мысль, 1973. — С.143.
3. Цит. по: Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. Приложение. — М.: Мысль, 1973. — С.174.
4. Hassam A.S. Early Muslim Scientists: Their contribution to natural science. — N.Y. ect.: Vantage press, 1978. — P.25.
5. Al-Hosry Kh.S. Origins of modern Arab political thought. — Delmar (N.Y.): Caravan books, 1980. — P.6.
6. Tibi B. Islam and modern European ideologies // Actes du séminaire tuniso-allemand 20—22 fevr. 1984. — Bonn-Tunis, 1985. — P.180.

7. Al-Hosry. Op.cit. – P.41.
8. Цит. по: Tibi B. Cultural innovation in the developmental Islamic Middle East as a future perspective // *Future of Islamic civilization*. – Cairo, 1985. – P.71.
9. Цит. по: Hedin, Ch. Islam and science // *Temenos*. – Helsinki, 1999. – Vol. 31. – P.55–57.
10. Цит. по: Fakhry M. The search for cultural identity in Islam // *Cultures*. – P., 1978. – Vol 5, № 1. – P.97–107.
11. Abu Zeid, Nasr Hamid. The modernisation of Islam or the Islamisation of modernity // *Cosmopolitanism, identity and authenticity in the Middle East* /Ed. by Meijer R. – Richmond, 1999. – P.82.
12. Jansen G.H. *Mititant Islam* // London: Sydney: Pan books, 1980. – P.14, 96.
13. Pons O. *L'islam politique: mouvement unitaire ou multiforme* // *Defense nat.* – P., 1997. – N 7. – P.126.
14. Halliday F. The politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state // *Islam, globalization and postmodernity*. – L., N.-Y., 1994. – P.92–93.
15. Burgat F. *L'islamisme au Maghreb*. – P., 1988. – P.69, 66.
16. Benchenane M. *Méditerranée: l'islamisme, menace pour les musulmans* // *Defense nat.* – P., 1997. – № 10. – P.60.
17. Ibid. – P.65.
18. Political and social thought in the contemporary Middle East / Ed. by Karpat K.H. – N.Y. etc.: Praeger, 1968. – P.119.
19. Al-Banna H. Five tracts of Hassan al-Banna (1906–1949) Berkely etc. Univ. of California press, 1975. – P.128–129.
20. Ibid. – P.36.
21. Цит. по: Ghabian N. Democratization and the Islamist challenge in the Arab World // Boudler (Col.), Oxford, Westview press, 1997. – P.60.
22. Цит. по: Danecki. Sayyida Qutba idelne spoleczenstwi musulmanskie // *Euhemer*. – W-wa, 1990. – R. 34, №1,2. – P.87.
23. Güllalp H. Globalizing postmodernism: Islamist and Western social theory // *Economy and society*. – L.: Henley on Thames etc., 1997. – Vol. 26, № 3. – P.423.
24. *Le Maghreb musulman en 1979*. – P.,1981. – P.211.
25. Benchenane M. *Méditerranée: l'islamisme, menace pour les musulmans* // *Défense nat.* – P., 1997. – № 10. – P.54.
26. Tibi B. Culture and knowledge: The politics of islamization of knowledge as a postmodern project? The fundamentalist claim to de-westernization // *Theory, culture and society*. – Cleveland. – L., 1995.
27. Ibid. – P.4
28. Ibid. – P.15, 18, 19.

29. Güllalp H. Globalizing postmodernism: Islamist and Western social theory // *Economy and society*. – L.: Henley on Thames etc., 1997. – Vol. 26, N 3. – P. 424.
30. Ibid. – P. 423.
31. Цит. по: El Ayubi M. L'image de l'Occident dans le discours islamiste // *Homme et la société*. – P., 1994. – № 114. – P. 88.
32. El Ayubi M. Op. cit. – P. 90.
33. El Ayubi M. L'image de l'Occident dans le discours islamiste // *Homme et société*. – P., 1994. – № 114. – P. 88.
34. Hanafi H. The origin of modern conservatism and islamic fundamentalism // *Islamic dilemmas: reformers, nationalists and industrialization: the southern shore of the Mediterranean* / Ed. by Gellner E. – Berlin, 1985. – P. 99.
35. Halliday F. The politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state // *Islam, globalization and postmodernity*. – L.; N.Y., 1994. – P. 94.
36. Цит. по: Ayubi N. Islam and democracy // *Democratization* / Ed. by Potter D. et al. – Cambridge, 1997. – P. 339.
37. Ghabdian N. Democratization and the islamist challenge in the Arab World. – Boulder (Col.), Oxford: Westview press, 1997. – P. 78.
38. Садек Ибрахим Ургун. Низам аль-хукм фильислам. – Каир, 1952. – С. 93.
39. Fuller G.E. The future of political islam // *Foreign affairs*. – N.Y., 2002. – Vol. 1, № 2. – P. 50.
40. Ghabdian N. Democratization and the islamist challenge in the Arab World // Boulder (Col.), Oxford, Westview press, 1997. – P. 60.
41. Le monde après le 11 septembre (Table Ronde, Paris, 8 octobre 2001) // *Critique intern.* – P., 2002. – № 4. – P. 51.
42. Said Edward W. Orientalism. – L.; Routledge a. Kogan Paul, 1978. – P. 70, 203–204.
43. Hafez K. The West and Islam in the mass media. Cornerstones for a new international culture of commyunication in the 21 th century. – Bonn: ZEI, 2000. – P. 3, 5.
44. Ragab J.A. Islam and development // *World development*. – Oxford, 1980. – Vol. 8, № 7/8. – P. 517.
45. Ibid. – P. 518.
46. Цит. по: Whelan F.G. Oriental despotism: Anquetil – Duperron's reponse to Montesquieu // *History of polit. thought*. – Exeter, 2001. – Vol. 22, № 4. – P. 621.
47. Huntington S.P. The West: Unique, not universal // *Foreign affairs* – N.Y., 1996. – Vol. 75, № 6. – P. 28.
48. Débat. – P., 2002. – № 119. – P. 59.
49. Mozzaffari M. Can a declined civilization be reconstructed? Islamic civilization or civilized Islam? // *Inern. relations* – L., 1998. – Vol. 4, № 3. – P. 44.
50. Известия. – М., 2003. – 28.04.
51. Известия. – М., 2003. – 19.05.

ИСЛАМСКИЕ И ЗАПАДНЫЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА

1. GÜLALP H. Globalizing postmodernism: Islamist and western social theory // *Economy and society*. — L.: Henley on Thames etc., 1997. — Vol. 26, N 3. — P.419–433.
2. TIBI, BASSAM. Culture and knowledge: The politics of islamization of knowledge as a postmodern project? The fundamentalist claim to de-westernization // *Theory, culture and society*. — Cleveland; L., 1995. — Vol. 12, N 1. — P.1–24.
3. MAZRUI A.A. Islamic and western values // *Foreign affairs*. — N.Y., 1997. — Vol.76, N5. — P.118–132.

Х.Гюлалп (1), турецкий социолог и политолог (университет Богазичи, Стамбул), сопоставляет критику западными постмодернистами и турецкими исламистами постулатов теории модернизма, отождествляемого с западной цивилизацией: гегемония разума, вера в однолинейный прогресс и господство человека над природой.

Согласно воззрениям европоцентризма, в настоящее время повсеместно оспариваемым, «опыт Запада — норма исторического прогресса и образец для остального мира. Концепция «модернизации» выдвигает экономическое и технологическое развитие в качестве неоспоримой цели человечества, а националгосударство (nation-state) рассматривает как высшее достижение человеческой цивилизации и наиболее совершенную форму политической организации» (1, с.420). Оба эти тезиса подвергаются острой критике со стороны постмодернистов и исламистов.

В отличие от более ранней критики западной модернизации марксизмом и национализмом, исламизм ставит своей целью преодолеть «глобальный модернизм» (global modernity), выйти за его пределы и противопоставить ему свою собственную парадигму.

Как отмечает Б.Смарт, «цели и ценности, являющиеся центральными для западноевропейской цивилизации, уже более не могут рассматриваться как универсальные. Сосредоточение внимания на выявлении различий между “модернизмом и постмодернизмом” (modernity —

postmodernity) отражает рост озабоченности возможным появлением “постевропейской”, а возможно, и постзападной эры»¹ (1, с.420).

Очевидно, что исламизм является одной из главных сил этой новой эры. Исламистские авторы особо отмечают, что исламизм — это не традиционализм и не консерватизм, а ответ на современные проблемы. Модернизм и светская философия не смогли реализовать обещанный «рай на земле». Марксизм потерпел крах, потому что не был реальной альтернативой капитализму. Марксизм разделял все основные установки капитализма в отношении производства, развития, экономического роста, государственности, прогресса и т.п. Исламисты утверждают, что западная цивилизация — это продукт интеллектуалов, которые считают себя Прометейми. Основа атеизма Запада — это вера в себя как Бога.

По убеждению исламистов, общества, которые Запад определяет как «немодернизированные», живут намного счастливее, они не считают себя властелинами Вселенной и пребывают в гармонии с природой. Напротив, Запад, одержимый идеей безудержного экономического роста, беспощадно эксплуатирует природную среду, загрязняя и разрушая ее. Когда главная цель общества — производство максимального количества товаров, то социальные последствия такой ориентации — одномерное общество и одномерный человек, разрушение разума, интеллекта и культуры. «Западная цивилизация, — заявляет А.Дилипак, — движется к своему концу» (1, с.421).

Исламисты подчеркивают, что исламское решение современных проблем принципиально отличается от западного подхода. А.Дилипак констатирует, что «исламское государство не обещает богатства и процветания мусульманской общине: необходимо жить в мире с самим собой, с другими людьми, с природой и в конечном счете с Богом» (1, с.422). Э.Гюндоган считает, что главными нашими ценностями должны быть не деньги и вещи, а добродетель и стремление жить в гармонии с природой и Вселенной (1, с.421).

В отличие от националистов, которые строили свои отношения с Западом в рамках концепции догоняющего развития, исламисты определяют свои взаимоотношения с Западом в цивилизационных категориях. По утверждению Э.Гюндогана, главная проблема мусульманских стран — «не индустриализация, а борьба за аутентичную цивилизацию. Дого-

¹ Smart B. Modernity, postmodernity and the present // Theories of modernity and postmodernity / Ed. by Turner B.C. — L., 1990. — P.27.

няющее развитие не является и не может быть главной целью. Ни одна цивилизация не может быть побеждена ее собственным оружием» (1, с.422). Кроме того, по убеждению исламистов, западная цивилизация и ее порождение — капитализм — зашли в тупик.

Исламистская критика Запада и капитализма отлична от критики националистов и марксистов. В национализме сформировались два течения: сторонники прозападной модернизации и приверженцы антизападной концепции зависимости. Несмотря на глубокие различия между обоими течениями, они придерживались одной общей парадигмы — парадигмы развития. Их разделяло отношение к вопросу, можно ли опыт Запада перенести на остальной мир. Сторонники модернизации отвечали утвердительно, а теоретики зависимости — отрицательно. Они считали, что только независимость создает возможность повторить западный опыт.

Марксисты, признавая историческую прогрессивность капитализма, предлагали преодолеть его противоречия еще более усиленной формой модернизма — социализмом, который предусматривал тотальное планирование и еще более активное развитие.

Исламисты отвергают саму парадигму развития в ее модернистском понимании. Однако ислам как религия и исламизм как политическая идеология отнюдь не отвергают частной собственности, предпринимательства и рынка. Исламисты не приемлют капитализм, который они определяют как господство монополий, подавляющих свободный рынок.

Мустафа Озел, ссылаясь на Ф.Броделя, пишет, что «капитализм и рынок — не идентичные понятия, а напротив, непримиримые враги. Капитализм душит рынок. Рынок, который является царством свободы и простого человека, подавляется монополиями, поддерживаемыми государством. Основа рыночной экономики — конкуренция; в то же время основа существования капитализма — всемерное подавление конкуренции. Следовательно, фундаментальное историческое противостояние социальных систем пролегает не между капитализмом и социализмом, а между монополией и свободным рынком» (1, с.423). Аналогичное содержание вкладывается в лозунг «справедливый экономический порядок», пропагандируемый исламистской политической партией «Рифах», который, по словам Гюлальпа, подразумевает «эгалитарный мелкобуржуазный рай, утопическое общество, составленное из индивидуальных предпринимателей» (1, с.423).

Исламисты осуждают современную политическую конструкцию — государствонацию — как наиболее репрессивное политическое образование в истории человечества, вторгающееся во все сферы человеческой жизни. Современное государство превращает людей в изолированных индивидов, лишая их и формируемые ими социальные группы и общины автономии и свободы. Национализм, утверждает А.Бюлач, это идеология, создающая государство, где отсутствует личность. Он швыряет индивидов и местные автономные общины в плавильный котел единообразия. Современное государство централизует власть, закон, образование и культуру и пытается создать унифицированное общество. Нация-государство — в конечном счете тоталитарное образование, которое уже исчерпало себя. Бюлач указывает на широкую коалицию сил, выступающих против него: 1) индивид, ищущий новые формы идентичности; 2) гражданское общество, требующее автономии; 3) религия, которая дистанцируется от модернизма.

Ислам несовместим с современным государством, ибо воля Бога воплощена в общине, а не в государстве. «В исламской политической модели, — заявляет Бюлач, — община наделена большими правами и обязанностями, чем государство, что дает больше свободы индивиду» (1, с. 424).

Противопоставление гражданского общества государству лежит в основе исламистской критики современной демократии. Наряду с доминированием государства над обществом другим существенным изъяном современной демократии исламисты считают правление большинства. Права меньшинств в этой системе не могут быть достойно защищены, поскольку решения большинства распространяются на все общество. В исламской политической модели, где община более важна, чем государство, «демократия» должна быть заменена «плюрализмом», при котором каждая община управляется по своим собственным законам.

В обществе могут сосуществовать несколько различных юридических систем. Роль государства — гарантировать автономию каждой общины. В этой системе, утверждают исламисты, гражданское общество автономно от государства, а меньшинство автономно от большинства; исламская модель государства основана на конфедерации верований, в то время как современное государство — это бюрократическая система национальной суверенности на данной территории.

Критика исламистов модернистской модели по многим принципиальным вопросам перекликается с аналогичной критикой постмодерни-

стов на Западе. «Исламизм и западный постмодернизм, — утверждает Гюлалып, — раздельное, но параллельное проявление глобального феномена» (1, с.426).

Постмодернистский философ Мишель Фуко приветствовал революцию Хомейни как «первую постмодернистскую революцию нашего времени». Критик постмодернизма Полин Мари Розено охарактеризовала исламский фундаментализм как «третьемирскую форму постмодернизма» (1, с.427).

Исламисты и западные постмодернисты отвергают парадигму «развития» и ищут другие альтернативы. И те и другие занимают анти-этатистскую позицию и ставят своей целью ограничить роль государства, которое навязывает однообразие и препятствует расцвету гражданского общества. Постмодернистское мировоззрение формировалось под влиянием новых социальных движений. Исламизм наряду с другими «новыми религиозными движениями» вполне соответствует определению «новое социальное движение». Идеологи этих движений отказываются от проблематики, сосредоточенной вокруг конфликта труда и капитала; они обращаются к слоям и институтам (например, университеты, жилые кварталы), которые не вовлечены как главные действующие лица в классовые конфликты; их анализ общественных проблем и предлагаемые реформы игнорируют традиционные категории классового анализа. «Идентичность» и «аутентичность» для новых идеологов (в том числе и исламистов) более значимые понятия, чем «безработица» и «эксплуатация».

Социальная база исламизма в Турции (а также в странах мусульманского мира) — это мелкая буржуазия провинциальных городов, молодое поколение профессионального среднего класса, студенты, широкие слои маргинализованного и обездоленного населения крупных городов.

Турецкие исламисты воспринимают проблемы модернизма в культурных категориях. отождествляя модернизм с отчуждением и отвергая его, исламисты надеются обрести аутентичность. Философия западного постмодернизма вызывает среди них горячие споры. А.Бюлач признает, что отрицание постмодернизмом «детерминизма, рационализма и позитивизма» созвучно с исламистской критикой модернизма, но тем не менее это различные идеологии, поскольку постмодернизм отвергает универсализм и исповедует релятивизм, а ислам — это, в конечном счете, «тотальная доктрина» (1, с.429).

Мустафа Армаган перечисляет основные моменты, сближающие постмодернизм и исламизм: 1) подчеркивание провалов и ограниченности модернизма; 2) поиски альтернатив, новых парадигм; 3) неприятие светского единообразия модернизма, подчеркивание роли традиций и религии; 4) акцент на разнообразии; 5) отрицание унитарного подхода в поиске истины и принятие в качестве главного постулата тезиса о множественности равноправных перспектив развития.

Но в то же время Армаган характеризует постмодернизм как «новую волну секуляризма, как развитие модернизма... На первой фазе секуляризации, предпринятой модернизмом, личность, опираясь на разум, воссоздала внешний мир (общество, государство, природу, искусство, религию и т.п.). На нынешнем этапе секуляризации личность начала размышлять о созданном ею внешнем мире. Модернисты еще сохраняли традиционные представления о различии между формой и содержанием. Для постмодернистов форма — это все, стиль образует содержание, а риторика формирует реальность. Учитывая вышесказанное, можно сказать, что постмодернизм — это коммерческое язычество, которое превращает религии в игрушки, и поэтому он не может быть союзником ислама» (1, с.429—430).

Подводя итоги своего сравнительного исследования, Гюлалп определяет исламизм как составную часть общемировой постмодернистской ситуации, которая характеризуется глубоким сомнением в том, что все проблемы можно решить в рамках западной парадигмы.

Если в прошлом современное государство олицетворяло исторический прогресс и должно было принести благосостояние, а нация была главным источником идентичности, то в настоящее время в условиях динамики глобализации и кризиса кейнсианства вера в государство рухнула и перестала быть притягательной, о чем свидетельствует формирование новых внутри- и вненациональных идентичностей. В этой ситуации исламизм с его уже сложившейся и целостной доктриной сумел завоевать сильные позиции.

Следует также иметь в виду, что нация-государство воспринимается в «третьем мире» как чуждая модель, навязанная сверху либо прямо путем колонизации, либо косвенно в результате подражания. Третьемирский национализм содержал в себе глубокое противоречие, он хотел заимствовать западную универсальную модель развития и в то же время стремился утвердить свою собственную идентичность. Современный глобальный кризис модернизма позволил нативистским движениям

(включая исламизм) укрепить свое политическое влияние. Но возникает новая острая проблема, зеркально отражающая ситуацию с феноменом евро-поцентризма. «Если европоцентризм — выражение культурного провинциализма Запада, то исламизм — это выражение исламского провинциализма. В противовес западной культуре исламизм утверждает специфичность исламской культуры и заявляет о ее превосходстве» (1, с.431).

Традиционный подход трактует исламизм как традиционную (premodern) идеологию, пережиток слаборазвитости, который обречен на исчезновение по мере индустриализации и урбанизации. Однако укрепление позиций ислама и растущая критика исламизмом западной модели развития опровергают это суждение.

Исламизм и постмодернизм объединяет нечто большее, чем общий идейный противник. Глобальный кризис идеологий, основанных на постулатах модернизма, создал благоприятные условия для формирования и развития различных вариантов постмодернистской политики идентичности. Однако, несмотря на обоснованность и эффективность критики модернизма, постмодернизм ввиду внутренне присущего ему негативизма и цинизма не представляет социально-политической альтернативы. В отличие от постмодернизма исламизм не ограничивается критикой модернизма и национализма, а предлагает альтернативную идеологию, что делает его особенно могущественным и влиятельным политическим движением.

Трактовка исламизма как постмодернистской политики идентичности помогает выявить «фундаменталистские» тенденции в постмодернизме и политике идентичности. Сравнительный метод изучения западного постмодернизма и исламизма позволяет, по убеждению Гюлальпа, рассматривать современный исламизм в категориях универсальных концепций. В этой перспективе исламизм перестает быть непостижимым или экзотическим феноменом, как его часто представляют в западных академических кругах. Универсальные концепции дают возможность объяснить исламизм и постмодернизм как «параллельные последствия глобальных процессов» и отвергнуть тезис постмодернизма о специфичности и несоизмеримости различного социального опыта.

Бассам Тибси (2) (профессор международных отношений, Геттинген, Германия) подчеркивает, что неправомерно сводить исламский фундаментализм только к политической активности. «Наиболее важно то обстоятельство, что в настоящее время исламский фундаментализм —

это всеобъемлющее мировосприятие, разделяемое большинством мусульман и имеющее целью создать новую исламскую аутентичность и тем самым разрешить кризис коллективной идентичности» (2, с.7). Восприятие и роль знания в мусульманской и западной культурах принципиально различны. По определению У.М.Уотта, мусульмане воспринимают знание как «знание для жизни», состоящее из религиозных и моральных ценностей, которые ислам считает вечными и самодостаточными. Мусульмане проявляют мало интереса к другим формам знания, даже к тем, которые были бы полезны им в практических целях. На Западе к знанию относятся как к «инструменту власти», который позволяет контролировать природные и материальные объекты, людей и общества (2, с.1).

Несмотря на фундаментальные различия между западным светским и мусульманским религиозным пониманием знания, ранние исламские реформаторы в конце XIX в. прилагали большие усилия к тому, чтобы навести мосты между современным западным знанием и мусульманской культурой, внедрить современные науки в систему мусульманских знаний, преодолеть разрыв между мусульманским и западным уровнями знания. В превосходстве западного знания над мусульманским они видели главный источник политической власти Запада над мусульманским миром. Однако деятельность мусульманских реформаторов первой волны не привела к определенным политическим результатам, ограничилась лишь интеллектуальной сферой. После распада Османской империи в 1924 г. и до 1967 г. господствующей политической идеологией в арабo-мусульманском мире стал светский национализм, в той или иной степени использовавший в качестве эталона западную модель развития. Поражение арабов в шестидневной войне с Израилем в 1967 г. ознаменовалось крахом этой модели развития и ее политической составляющей — светского государства — и мощным подъемом исламского фундаментализма, который «формирует не только политическое движение, направленное против политической и экономической гегемонии Запада, но включает также и культурную стратегию, базовой формулой которой является «исламизация знания». Исламский фундаментализм — это восстание против Запада, это возрождение незападными народами своих традиционных и местных культур. Современная фундаменталистская революция направлена против самих западных норм и ценностей... Таким образом, исламизация знания — это борьба против неверия, восста-

новление местного знания и местной культуры в противовес глобальному знанию и связанной с ним агрессивной цивилизации» (2, с.2).

Феномен исламского фундаментализма многие исследователи на Западе и в арабо-мусульманском мире включают в широкую дискуссию о модернизме и постмодернизме. Ведущие идеологи-фундаменталисты (Юсуф аль-Карадави, А.Ахмед и др), отвергая вестернизацию, не отрицают модернизации, проводя тем самым различие между фундаментализмом и традиционализмом. Они только тогда отвергают модернизацию, когда она приходит в форме западного господства. Западная эпистемология для них — составная часть этого господства. Отвергая западную культурную модель, исламские фундаменталисты в то же время используют западную науку и технологию. Такую двойственную, дуалистическую позицию по отношению к модернизации Тиби определяет как «исламскую мечту о полумодернизации» (2, с.3). Для некоторых исламских авторов этот дуализм — выражение постмодернизации. Исламский модернизм описывается как адаптация к западной культуре, в то время как исламский постмодернизм — это отрицание Запада. Таким образом, по утверждению А.Ахмеда, «исламский и западный постмодернизм имеют мало общего».

В большинстве арабских фундаменталистских трудов противостояние Запада и мира ислама определяется прежде всего как взаимная несовместимость двух соперничающих культурных концепций познания. Для фундаменталистов только мусульманское знание может быть истинным в глобальном масштабе. Современные исламские фундаменталисты, в отличие от исламских реформаторов XIX в., не только не признают превосходства западного знания, но видят в Западе главную угрозу мусульманской культуре и мировоззрению. «Главная цель мусульманских фундаменталистов — разрушить интеллектуальное влияние Запада на мусульман, прежде всего в сфере знания, и это — важный шаг на пути возрождения подлинного исламского знания, необходимого для выработки исламского решения, исламской альтернативы. В настоящее время эта интеллектуальная концепция доминирует в арабо-мусульманском мире. Возрождение политического ислама рассматривается как часть культурной программы “девестернизации знания”» (2, с.4). Основные усилия исламских интеллектуалов направлены на создание исламской социальной науки (исламской социологии) как решающего компонента исламизации знания.

Исламские фундаменталисты оспаривают западную светскую модель мировосприятия, основанную на принципах рациональности, универсальности и объективности. Отвергая эти принципы как «эпистемологический империализм Запада», они пытаются противопоставить им исламское мировосприятие, основанное на вере в Божественное откровение.

На Западе рационалистическое мышление, сформированное развитием науки, разрушило монополию религиозного мировосприятия (по выражению М.Вебера, произошло «расколдовывание мира») и привело к созданию светской культуры, в центре которой находится человек, способный самостоятельно познать и изменить природу и общество, не считаясь со сверхъестественными силами, такими, как Божья воля. Эта модель мировосприятия приходит в антагонистическое противоречие с исламской верой, что Бог — творец всего сущего, а человек — это тварное создание, неограниченно подчиненное воле Аллаха. Современные исламские фундаменталисты разделяют суждение своего духовного лидера Сайида Кутба, считавшего, что западная модернизация с ее основной идеей о самодостаточности человека привносит в мусульманский мир неодождательность¹. Западная модель культурной модернизации, по словам С.Кутба, «ставит под сомнение суверенитет Аллаха на земле и наделяет политической властью людей, которые становятся богами». Вывод ясен: культурная модернизация — еретическая вера в человека, заменяющая веру в Бога (2, с.8).

Таким образом, западное светское гомоцентристское и исламское теоцентристское мировосприятия состоят в несовместимом конфликте. «Фундаментализм — это ответ на картезианство... В то время как фундаментализм подчиняет человека воле Аллаха, картезианство помогает человеку осознать себя в качестве мыслящего существа. В эпистемологических терминах это — принцип субъектности, что создает основу для перехода от религиозного к современному мировосприятию. Картезианский принцип сомнения — это угроза религиозной вере, он лишает мусульман их идентичности» (2, с.10–11). Поэтому исламские фундаменталисты отрицают западную методологию познания и противопоставляют ей исламскую концепцию познания, основанную на вере в абсолют. Тиби цитирует Хусейна Садра, который следующим образом характери-

¹ Jahiliyya — термин, обозначающий языческое состояние арабского общества до принятия ислама.

зует исламскую модель познания: «Развитие знания в исламе не самоцель; это только средство познания Бога и решение проблем мусульманской общины...

Разум и поиск знания занимают важное место в исламском обществе, но они подчинены кораническим ценностям и исламской этике, разум и откровение идут рука об руку. С другой стороны, современная наука считает высшим приоритетом разум» (2, с.12).

Исламские фундаменталисты утверждают, что западные общественные науки не применимы к изучению мусульманского мира, ибо основаны на западном опыте развития, поэтому их сфера действия ограничена ареалом западной культуры. Мусульманскому миру необходимо создать и применять исламскую школу общественной мысли. Введение культурного фактора в теорию научного познания, по мнению Тиби, подрывает универсальность научных знаний и затрудняет культурное взаимодействие различных народов, передачу народами различных культур своих знаний друг другу. В этом случае «будут существовать исламское, индуистское или буддистское знание, а не общечеловеческое знание, — разделяемое учеными, принадлежащими к различным культурам. Стремление исламских фундаменталистов к девестернизации и исламизации науки равносильно культурной самоизоляции мусульманского мира. Исламизированная социология препятствует мусульманам понять социальные изменения и приспособиться к ним» (2, с.18).

Тиби солидаризируется с мнением Дж.Уотербери, считающего, что исламизация знания может возродить на Ближнем Востоке эру плоскостных представлений о земле, ибо «современная эпистемология, обрывающая методологическую основу социальных наук, отвергается как культурно чуждый и привнесенный извне феномен, орудие дьявола или, как самый мягкий вариант, инструмент врагов арабов и ислама» (2, с.19).

Тиби характеризует усилия исламских фундаменталистов по исламизации науки как «формирование антинаучной тенденции в арабской культуре. Отношение исламских фундаменталистов к современной науке не способствует использованию современных знаний, в которых так остро нуждаются мусульманские народы для своего общественного развития» (2, с.19).

На исходе XX в. в период глобальной конфронтации между светской культурной модернизацией и религиозной культурой исламский фундаментализм составляет главный оплот последней.

Али Мазруи (3) (директор института глобальных культурологических исследований, университет штата Нью-Йорк в Бингхэмптоне) оспаривает господствующие на Западе представления об исламских обществах как «ориентированных в прошлое, подавляемых религией и бесчеловечно управляемых в сравнении с просвещенными светскими западными демократиями» (3, с.118). Измерение культурной дистанции между Западом и исламом — задача сложная, но этот интервал намного короче, чем многим представляется. Ислам — это не только религия и, безусловно, не только фундаменталистское политическое движение, это прежде всего цивилизация и образ жизни, различный в разных мусульманских странах, но объединяемый общими духовными ценностями (гораздо более человечными, чем это обычно представляют на Западе).

Многие аспекты исламской культуры, которые на Западе воспринимаются как средневековые, в недавнем прошлом доминировали и в западных культурах. Во многих случаях исламские общества отстают от передовых западных стран в социальном и техническом отношении всего на несколько десятилетий. В конечном счете главный вопрос в том, какой путь развития ведет к высшему качеству жизни обычного гражданина, позволяя в то же время избежать наихудших несчастий и страданий. Западный путь не дает однозначного позитивного ответа на этот вопрос. Исламские ценности заслуживают серьезного рассмотрения.

В последние десятилетия общественные нравы и ценности на Западе быстро меняются вслед за техническими и социальными революциями. В исламских странах ныне происходят те же изменения и, видимо, они следуют тем же путем. До конца Второй мировой войны добрые сексуальные отношения резко осуждались по закону. Сегодня это обычное дело. Равным образом резко изменилось отношение общества к сексуальным меньшинствам. Положение женщин в мусульманских странах является предметом острой критики на Западе. Действительно, исламские нормы отводят женщине подчиненное место и предусматривают чрезмерную половую сегрегацию и маргинализацию в общественных делах. Однако мусульманские женщины всегда имели право владеть собственностью независимо от мужа. Британские женщины получили это право только в 1870 г. Во многих западных странах до недавнего времени дочери не могли наследовать имущество родителей, если в семье были сыновья. Мусульманское право всегда признавало право наследования как за дочерьми, так и сыновьями.

До 20-х годов XX в. женщины в западных странах, за исключением Новой Зеландии, не имели избирательных прав. В Великобритании они получили это право в 1928 г., в США — в 1920 г., во Франции — в 1971 г. К этому времени во многих мусульманских странах (Иране, Ираке, Пакистане и др.) женщины уже участвовали в выборах. Более того, в крупнейших исламских государствах — Пакистане, Бангладеш, Турции — женщины избираются премьер-министрами, в то время как в США женщина никогда не избиралась президентом. Таким образом, резюмирует Мазруи, мусульманские страны опережают Запад в деле привлечения женщин в большую политику и власть, но пока отстают в деле общей эмансипации. Однако это отставание измеряется не столетиями, а десятилетиями (3, с.120).

Затрагивая в связи с «делом Рушди» проблему общественной и государственной цензуры, Мазруи отмечает, что хотя цели и методы цензуры различаются, но она существует и на Западе, и в исламском мире. В западных обществах цензура децентрализована и выступает в более цивилизованных формах. Ее носителями являются крупные рекламодатели, лица и организации, финансирующие культуру и сферу развлечений, издатели, те, кто контролирует средства массовой информации и различные лобби и т.п.

В исламском мире цензуру осуществляют правительство, религиозные деятели, воинствующие исламистские движения и делают это часто в более грубой форме. Однако и на Западе, и в исламских странах только определенные точки зрения имеют доступ в национальное радио- и телевидение и издательскую индустрию, а нежелательные взгляды не допускаются на широкую аудиторию.

Различные культуры должны оцениваться не только по вершинным достижениям, но также по глубине и масштабам жестокости и пороков, в которые они ввергают свои и чужие народы.

В отличие от других мировых культур и религий, ислам обладает наибольшим иммунитетом против национализма, коммунизма, расизма, геноцида, а также распространения СПИДа и употребления сильных наркотиков. В исламском мире больше, чем на Западе, политического насилия, зато на Западе намного масштабнее уличное насилие. В некоторых исламских странах усиливается тяга и к демократическим переменам, и к возрождению традиционных ценностей. «Мусульманский мир должен искать решения своих политических и экономических трудно-

стей на пути постмодернизма, используя позитивные аспекты глобализации и избегая негативных сторон вестернизации» (3, с.131).

Западная либеральная демократия делает общество открытым, а правительство подотчетным, обеспечивает высокую производительность экономики и участие населения в управлении. Для установления разумного политического порядка следует человечеству воспользоваться опытом не только Запада, но и исламского мира. Первый больше преуспел в реализации всего лучшего в человеческой природе, а второй — в сдерживании проявлений худших качеств человеческой натуры.

Следует различать, подчеркивает Мазруи, демократические и человеческие принципы. По некоторым — человеческим — критериям (стабильная семья, защита от социального насилия, относительно нерасовая природа религиозных институтов) мусульманский мир находится впереди Запада.

Ю.И.Комар

СУДЬБА ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

1. MOZAFFARI, MEHDY. Can a declined civilization be reconstructed? Islamic civilization or civilized Islam? // Intern. relations. — L., 1998. — Vol.14, N 3. — P.31–50.
2. ABI ZEID, NASR HAMID. The modernisation of Islam or the Islamisation of modernity //Cosmopolitanism, identity and authenticity in the Middle East / Ed. by Meijer R. — Richmond, 1999. — P.71–86.

Мехди Мозаффари (1) (руководитель кафедры международных отношений университета в Орхусе, Дания) подчеркивает, что вопрос о жизнеспособности цивилизации становится приоритетным в эпоху глобализации. При этом важно разобраться, что такое цивилизация, ее упадок и возрождение. Любая великая цивилизация, считает автор, состоит их двух компонентов: мировоззрения, воплощаемого в систему культурных ценностей, идеологию или религию (чаще всего в последнюю), и соответствующей ему политической, военной и экономической системы, т.е. исторической системы. Только совместно они образуют цивилизацию. Историческая формация, не основанная на всеобъемлющем мировидении, образует другие формы политической общности (племена, империи, государства и т.п.), но не цивилизация. Равным образом, когда мировидение не опирается на соответствующую историческую систему, это

всего лишь идеология, культура или религия. Многие цивилизации пришли в упадок и в конечном счете погибли. Немногие сохранились или жили дольше других ввиду их способности адаптироваться к меняющимся обстоятельствам. Ни одна цивилизация не вечна, они постоянно меняются. В эпоху слабых коммуникаций различные цивилизации могли существовать раздельно, бок о бок, сохраняя при этом свою идентичность. Однако в наше время развитых и интенсивных коммуникаций междивизиационные различия уменьшаются. Цивилизации активно взаимодействуют и стремятся поглотить друг друга.

Несмотря на значение внешних факторов (войн, вторжений и т.п.), главные причины упадка и исчезновения цивилизаций — внутреннее. Упадок — это феномен длинной волны, растянутой на многие столетия. Носители увядающей цивилизации длительное время не осознают этого процесса. Когда упадок цивилизации наконец осознается, бывает уже слишком поздно, чтобы ее возродить. Следует различать возрождение от воспроизводства. Первое связано с нововведениями и ориентировано в будущее, в то время как последнее консервирует статичную и неизменную ментальность и ориентировано в прошлое. Цивилизации не воспроизводятся, они порождают другие цивилизации.

Анализируя мнения исследователей об упадке цивилизации, автор выделяет три основных подхода: биоциклический, конъюнктурный и структурный. В основе первого лежит отождествление развития цивилизации с развитием человеческой жизни: рождение, юность, зрелость, старость и смерть. С циклической точки зрения возрождение цивилизации противоречит естественному ритму биологической эволюции. Сторонники конъюнктурного подхода подчеркивали решающее влияние внешнего фактора (войн и завоеваний) в гибели империй и цивилизаций. Наконец, структуралисты искали внутренние причины увядания и исчезновения цивилизации (политические и социальные кризисы, серьезные изменения в сфере торговли, инфраструктуры и коммуникаций, и т.д.).

Объясняя возвышение и падение исламских империй и династий, Ибн Халдун указывал на два фактора: ослабление и исчезновение асабий (чувство групповой солидарности) и несправедливость. С.Хантингтон видит угрозы для существования современной западной цивилизации в росте культурного и национального плюрализма, а также во внешней опасности — объединении китайской и исламской цивилизаций против Запада.

По вопросу о возрождении ослабевающей цивилизации почти все исследователи придерживаются единого мнения — это возможно.

Ибн Халдун полагал, что преодоление упадка цивилизации зависит от двух факторов: потенциала просвещенного индивида и возрождения асабийи под эгидой нового мирового порядка. Б.Адамс утверждает, что эффективно только вливание свежей варварской крови в одряхлевший организм. М.Мелко считает, что у цивилизаций, прошедших свою кульминацию, есть три возможных исхода: дезинтеграция, окостенение или преобразование и дальнейшее развитие. С.Хантингтон, придерживаясь алармистской позиции в отношении западной цивилизации, не отвергает возможности ее обновления, хотя постепенный ее упадок может продлиться еще целое столетие.

Характеризуя судьбу исламской цивилизации, Мозаффари отмечает, что она зародилась в Медине в начале VII в. как прямой преемник иудаизма и христианства. С самого своего рождения ислам претендовал на универсализм. С созданием в VII-VIII вв. исламской империи — халифата — возникла исламская цивилизация. Это было начало осевой эпохи, в ходе которой ислам превратился в интегрированную и динамичную систему, легко объединяя не только различные расы, этносы и территории, но и усваивая их культурное, философское и научное наследие, облекая их в исламскую терминологию. Исламская цивилизация достигла своего зенита в IX в., а особенно при халифе аль-Мамуне (813—833). С этой эпохи и до XIII в. исламская цивилизация становилась все более космополитической и даже светской, философия была независима от веры и религии.

С XIII в. начался постепенный упадок исламской цивилизации. Имеются четыре основных объяснения этого.

1. Философско-интеллектуальное, указывающее на две главные причины: особенность исламской философии и религиозный догматизм. В философии бесспорным авторитетом был Аристотель, а политическая мысль находилась под влиянием Платона. Преобладал не критический, а буквалистский и текстуальный подход к философии. С другой стороны, религиозный догматизм, мощный подъем которого начался с XII в., отвергал философию как дисциплину, несовместимую с исламом.

2. Геостратегическое, выдвигающее на первый план власть военных и утрату после XII в. контроля над морями на Западе и Востоке. Господство Западной Европы на океанских и морских просторах превратило ислам в территориальную державу, лишенную современных средств сообщения, которые были необходимым и эффективным инструментом политической, экономической и культурной гегемонии.

3. Технократическое. Научные революции, совершенные Галилеем и Коперником, изменили мировосприятие людей, привели к Ренессансу и рождению европейской цивилизации. Однако эти революции не затронули исламский мир. Интеллектуальное отставание исламской цивилизации усугублялось ее технологической отсталостью.

4. Унификация мира. Мир становится единым благодаря развитию Западом новых средств сообщения. Океанские пути оттеснили степные на второй план в мировых коммуникациях. Развитие современных видов транспорта сопровождалось существенными изменениями в экономике. Впервые в мировой истории мироэкономика учреждается как капиталистическая система. Это было фундаментальное качественное изменение мировой истории, оказавшее огромное влияние на все цивилизации. К этому времени исламская цивилизация полностью утратила все импульсы и волю к развитию, характерные для золотого века. В полном объеме мусульмане осознали стагнацию своей цивилизации с завоеванием Наполеоном Египта в 1798 г.

С этого времени в исламском мире стали серьезно задумываться о необходимости реформ и возрождения былого могущества исламской цивилизации. Автор выделяет три основных течения исламской общественной мысли по этому вопросу: репродуктивизм, коммунализм и универсальным.

Репродуктивизм вдохновляется идеей реинкарнации мединской модели государства эпохи Мухаммада, которая воспринимается как идеальная модель для человечества, основанная на вечных и неизменных ценностях. Репродуктивисты верят в абсолютное превосходство исламской цивилизации, в том числе и над западной цивилизацией.

Коммунализм объединяет различных мусульманских мыслителей, которые пока не сформулировали четкого системного подхода. Они осознают слабости и ущербность репродуктивизма и пытаются примирить различные аспекты ислама с современной цивилизацией. Сторонников этого направления можно определить как полутрадиционалистов и полумодернистов, полудемократов и полутеократов. При всех разногласиях их объединяет вера в первичность исламского политического правления. Образцом политического и общественного устройства для коммуналистов также является мединская модель государственного устройства, хотя они и не рассматривают ее как неизменяемую. Президент Ирана Хатами отмечал, что обращение к истокам «не означает возврата и пребывания в прошлом, что было бы явным регрессом, оно необходимо для

выявления сути нашей идентичности, а также для рациональной критики прошлого, чтобы найти необходимую поддержку для настоящего и более процветающего будущего» (1, с.42).

Коммуналисты выступают за новую интерпретацию ислама, в которой разум играет ключевую, но не автономную роль. Они принимают позитивные аспекты западной цивилизации, но отвергают западные представления о свободе и человеке, которые воспринимаются ими как «неверные, узкие и одномерные». Коммуналисты признают существование других цивилизаций и желают вести с ними диалог. Однако их проект возрождения исламской цивилизации остается противоречивым. Не ясно, что из прошлого должно быть вовлечено в возрождаемую цивилизацию, а что должно быть отвергнуто. Нет ясности и в том, что может быть заимствовано из западной цивилизации, а что неприемлемо. Нет у коммунизма и четкого ответа на вопрос, можно ли создать в наше время новую цивилизацию на базе религии. Не будет преувеличением утверждать, что коммуналистский проект возрождения исламской цивилизации приведет в лучшем случае к восстановлению неошариатского коммунизма (1, с.43).

Универсализм. С этой точки зрения возрождение увядающей цивилизации прямо зависит от той эпохи, в которой происходит этот процесс. «В наше время под давлением мир-системы, представленной прежде всего мир-экономикой в соединении с растущими тенденциями к глобализации, само существование различных цивилизаций, сохраняющих свои собственные системы ценностей, мировидение, специфические моральные и политические принципы, действующие в своей собственной экономической системе, едва ли возможно. Как могут различные цивилизации продолжать жить вместе в мире, который управляется глобальным капитализмом и все более стандартизирующейся цивилизацией и стандартными правами человека? В таком мире могут сосуществовать и обогащать друг друга различные культуры, но цивилизация может быть только одна» (1, с.43). Наибольшие шансы стать такой глобальной цивилизацией имеет западная цивилизация. При этом следует отличать ее от вестернизации, которая является карикатурой на западную цивилизацию. Сталкиваясь с вестернизацией, мусульманские универсалисты отвергают этот редукционистский и поверхностный образ западной цивилизации. Они не считают, что западная цивилизация принадлежит только Западу. По мнению исламских универсалистов, западная цивилизация обладает потенциалом стать универсальной цивилизацией, поскольку

ку ее система базовых ценностей более широка, чем набор ценностей всех других цивилизаций.

Исламские универсалисты призывают считать существующую западную цивилизацию «необходимой основой универсальной цивилизации; к качественному преобразованию мусульман в действующих лиц и участников, а не антагонистов и пассивных объектов процесса универсализации; к сохранению исламских культурных идентичностей. Первый шаг в этом направлении — отказ от традиционной и коммуналистской ментальности, которая ориентирована в прошлое, и принятие новой системы ценностей, основанной на равенстве полов, равноправии религий, толерантной культуре, социальной справедливости и т.п.; необходимо отбросить постоянную подозрительность в отношении Запада и расстаться с убеждением, что против ислама и мусульман вынашивается таинственный международный заговор» (1, с.44). С другой стороны, ислам обладает развитой культурой, которая при соответствующем ее переосмыслении может существенно обогатить будущую всемирную цивилизацию.

Проблема состоит в том, что универсалисты составляют ничтожное меньшинство в мусульманских обществах, и их взгляды не пользуются поддержкой населения.

Тем не менее вывод автора однозначен. «Идея создания новой исламской цивилизации как традиционной и автономной общности, обладающей своим собственным мировидением, специфической исторической системой и мир-экономикой, представляется иллюзорной. Правильный путь — это интеграция в мировую цивилизацию. Цивилизованному исламу дверь в нее открыта» (1, с.47).

Абу Зейд (2) (профессор исламских исследований, Каирский университет, Египет) констатирует, что современная цивилизация («modernity») — это прежде всего западная цивилизация с присущей ей системой ценностей, возникших в XVIII в. Он утверждает, что это определение не исключает возможности существования других типов М, не связанных с западной цивилизацией. Модернизм — это универсальная концепция, формируемая временем и пространством.

Возникновение ислама — это также становление новой цивилизации. Его новизна очевидна на уровне веры, этики и социологии. В сфере веры ислам привнес понятие единого трансцендентного Бога взамен племенных божков. В социальной области ислам создал общину верующих, заменившую племенной социальный порядок. В сфере этики ислам ввел

сознательно мотивированное поведение вместо слепого следования племенным обычаям (которые он определил как варварские джахилийя). Ислам осуждал слепое следование традиции и копирование прошлого и стимулировал свободу мысли. В то же время ислам интегрировал в созданную им систему многие социальные и религиозные институты, существовавшие до него (в частности, хадж в Мекку к священному «черному камню» — кааба).

По вопросу толкования Корана в исламской теологии сложились два основных направления: буквалистское и аллегорическое. Борьба между ними является борьбой «за» и «против» модернизма.

Одним из ранних течений исламского модернизма является мутазилизм, возникший в ходе борьбы Аббасидов против Омейядов. Мутазилиты настаивали на свободе человеческой воли. Они сформулировали три основных эпистемологических принципа, которые воплощали рационалистическое понимание мира, человека и Бога. 1. Знание проистекает из посюстороннего мира. Представления о «невидимом» мире могут быть получены только на базе знания «видимого» мира. Бога и его атрибуты можно познать только путем размышлений и приобретенного знания, а не путем прямого откровения. 2. Человек наделен жизненным императивом познания, определяемого как «необходимый интеллект». Дальнейшее развитие знания связано со способностью размышлять и движением от «необходимого знания к приобретенному знанию», достигаемым путем дедукции и индукции. 3. Конечная цель познания — это познание Бога (2, с.75).

Мутазилитская теология — это попытка установить постоянный синтез между человеческим интеллектом и божественным откровением. Возникающие противоречия должны интерпретироваться человеческим разумом.

Интеллектуальные оппоненты мутазилитов — традиционалисты, придерживающиеся буквалистской интерпретации Корана. Мутазилиты возражали против буквалистского толкования Корана, считая такой подход препятствием на пути реализации человечеством своего предназначения. Они считали, что сам Бог наделил людей разумом для приобретения знаний об окружающем мире. Мутазилиты отвергали также идею консенсуса (иджма). Они заявляли, что утверждение традиционалистов, что большинство не может ошибаться, — неверно, поскольку ни авторитет большинства, ни авторитет традиций не могут гарантировать истину.

Аверроэс (Ибн Рушд) развил взгляды мутазилитов и заложил основы исламской философии. Он утверждал, что Коран включает в себя три семантические формы: образно-аллегорическую, обращенную к массам; рациональную, адресованную теологам, и философскую, предназначенную для философов. Идеи Аверроэса были подхвачены и развиты великим андалузским философом аль-Араби, пытавшимся превратить ислам в универсальный постоянно действующий проект, объединяющий все религии (христианство, иудаизм и др. религиозные системы) и все накопленные человечеством к тому времени знания от Платона до Аверроэса.

Европейское вторжение в арабский регион в XIX в. вызвало острый интеллектуальный и политический кризис. В политической сфере исламский мир вынужден был принять современную цивилизацию, ибо не было другого пути противостоять европейской политической экспансии. В интеллектуальной сфере главная задача состояла в защите ислама и исламской культуры от западных ориенталистов, которые видели в исламе основную причину отсталости Ближнего Востока. Главная интеллектуальная проблема для реформаторов — показать, что ислам может содействовать прогрессу, поддерживать рациональное и научное знание и адаптироваться к современным институтам.

Однако деятельность исламских реформаторов не нашла широкой поддержки среди теологов и постепенно угасла. Современный исламский дискурс — преимущественно политический, антидемократический, идеологически связанный с наиболее ортодоксальной школой — ханбализмом, который достиг своего апогея в ваххабизме, создавшем теократическое государство на Аравийском полуострове. По этому же образцу было создано в 1928 г. в Египте Хасаном аль-Банной движение «Братья-мусульмане».

Их доктрина основывается на четырех постулатах. 1. Ислам — уникальный универсальный общественный порядок, он должен определять все аспекты человеческой жизни. 2. Мусульмане должны вернуться к вере благочестивых предков, которая была лишена внешних чуждых влияний, проникших позднее в теологию и философию. 3. Все аспекты жизни должны быть реисламизированы, поскольку они деформированы западным влиянием. Законодательство необходимо очистить от европейских норм и воссоздать на основе шариата. 4. Конечная цель реисламизации — возрождение единого исламского государства во главе с халифом (2, с.82).

Успех иранской революции укрепил веру в лозунг, что «ислам — решение всех проблем мусульманского мира». То, что на Западе называют исламским фундаментализмом, в действительности является борьбой против социальной, экономической и политической коррупции в мусульманских странах под знаменем ислама. Своей идеологией интеллектуальные представители этого движения избрали наиболее консервативную интерпретацию ислама, облаченную в современные политические одежды. Различия между умеренными и радикальными исламистами касаются не столько существа, сколько формы. Оба эти течения исповедуют одну и ту же «ортодоксальную» теологию, превратив ее в идеологический инструмент борьбы против формирующегося современного гражданского общества в мусульманских странах. Основные принципы исламистской доктрины сводятся к следующим пяти принципам. 1. Отождествление религиозной и общественной мысли. 2. Объяснение всех явлений божественным промыслом. 3. Опора на традицию. 4. Абсолютная ментальная убежденность и интеллектуальное высокомерие, отвергающие любое инакомыслие. 5. Абсолютное отрицание принципа историзма (2, с.83).

Ю.И.Комар

**МУМТАЗ АЛИ МУХАММАД
ИССЛЕДОВАНИЕ ЗАПАДНОЙ И ИСЛАМСКОЙ
КОНЦЕПЦИЙ РАЗВИТИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИИ
MUMTAZ ALI MUHAMMAD
An exploration into Western and Islamic concepts of develop-
ment and civilization // Hamdard Islamicus. —
Karachi, 2002. — Vol. 25, № 3. — P.7—23.**

Мухаммад Мумтаз Али (Международный исламский университет, Малайзия) характеризует различия в понимании развития и связанных с ним терминов (прогресс, цивилизация и т.д.) у представителей современной западной и исламской мысли.

Период 1970—1980-х гг. стал свидетелем появления линейных теорий экономической и политической модернизации. «В это время экономисты концентрировались более на проблемах распределения (справедливости), нежели на создании благосостояния, тогда как в центре внимания политологов оказался скорее стабильный и демократический

политический порядок и институты, чем проблемы достижения демократии» (с.7–8).

С самого начала теории развития уделяли немало внимания самому чувствительному моменту этой проблемы — связи между развитием и религией, в частности исламом. Одновременно они подвергались нарастающей критике со стороны теоретиков зависимости, видевших в их концепции «служанку капитализма и империализма», которые предлагали свое решение проблемам развития — социалистическую революцию.

Несмотря на все разнообразие мнений и точек зрения относительно развития, все они «единодушно понимают его как социально-политические и экономические перемены, ведущие к созданию стабильного, процветающего, экономически и политически самостоятельного государства» (с.8). Основной упор делается на экономическое развитие, являющееся базовым фактором развития в целом. «Другими словами, для большинства обществоведов развитие и есть экономический рост и честное распределение — равноправие. Но существует и другая концепция развития — точка зрения, что развитие синонимично модернизации... Отделение религии и этики от публичной жизни, урбанизация, политические партии, выборы, поддержание высокого уровня жизни, состязание за экономическое и военное превосходство — некоторые из важных черт модернизации, являющиеся также общими характеристиками развития» (с.8).

Таким образом, развитие, с точки зрения политической перспективы, есть «способность институциональных рамок соответствовать требованиям модернизации» (с.9).

Необходимо глубокое понимание терминов «модернизация», «современность», «модернизм». По мнению А.Турена, на которого ссылается автор, «современность (modernity) есть состояние быть современным, а модернизация — процесс, путь к определенному уровню современности, модернизм же — идеология, утверждающая оба эти понятия». Разум, рациональный поход — закон (с.9).

Модернизация, помимо прочего, предполагает контроль над природой, а средствами для достижения этой цели выступают знание и научная революция. «Контроль над окружающей средой означает независимость от окружающей среды, а такая независимость означает освобождение человека от Бога и природы, превращение человека в независи-

мую и суверенную [единицу] через научный и технологический прогресс» (с.9).

Автор отмечает, что для теоретиков развития Запад остается единственной моделью для развития на всех уровнях. Незападные страны предстают как недоразвитый мир, который должен следовать западной модели экономики и государственного устройства — капитализму и либерализму. С политической точки зрения, общими индикаторами политического развития или модернизации являются массовое участие, демократизация и политическая стабильность.

Другим важным дискуссионным моментом становится бесконечность и непрерывность процесса развития, неотъемлемым компонентом которого считаются перемены, понимаемые как движение не «от неверного к верному», а «от худшего к лучшему» (с.11).

Итак, теоретики прогресса, независимо от школы, к которой они принадлежат, смотрят на историю с тех же эволюционистских позиций, что и Тюрго, Кондорсе, Гегель, Маркс, видевшие в природе и окружающей среде врага человека, единственным средством одолеть которого было его покорение через контроль над ним при помощи научно-технического прогресса. «История для прогрессистов — поступательное движение прогресса к достижению независимости от Бога и природы и установлению мира и счастья» (с.11).

Что касается понятия «цивилизация», то для Н.Элиаса это «процесс контроля над природой и социальные условия данного общества, создаваемые для его выживания» (с.11). По С.Хантингтону, цивилизация — «высочайшая форма культурной группировки людей и широчайший уровень имеющейся у людей культурной идентичности, за исключением того, что отличает человека от животных. Она определяется общими объективными элементами, такими, как языки, история, религия, обычаи, институты, и субъективной самоидентификацией людей» (с.11).

Первоочередные отличительные особенности цивилизаций, согласно Хантингтону, — история, язык, культура, традиции и религия. Он также уверяет, что различия в отношениях между Богом и человеком относятся к фундаментальным различиям, гораздо глубже укорененным в народе, нежели политические идеологии и режимы. В свете этого «многовековое военное взаимодействие между Западом и Исламом вряд ли ослабитсЯ. Оно может стать и более болезненным» (с.12).

Исламский подход к развитию, в отличие от западного, направленного на создание идеального общества и экономической стабильно-

сти посредством рационализации и научной методики познания, опирается, в первую очередь, на религиозные принципы. Охватывая все сферы человеческой жизни, ислам — унифицированный корпус духовных и светских аспектов, базирующийся на абсолютном монотеизме, — задает четкие поведенческие и цивилизационные параметры, отраженные в кораническом откровении и пророческом предании — сунне.

Мумтаз Али излагает взгляды некоторых исламских идеологов и исследователей по проблемам развития и цивилизации: Ахмеда Хуршида, Джамали Бадави, Сайида ал-Аттаса, Сайида Кутба и Абу ал-Маудуди. Хуршид Ахмад философские основания исламского подхода к развитию видит в: 1) единстве и господстве Аллаха; 2) божественном установлении о пропитании, вспомоществовании и направлении вещей к их совершенству; 3) роли человека как наместника Божия на Земле; 4) моральном очищении и росте. Он обращает внимание на то, что, в противоположность исламскому подходу к развитию, ищущему блага в этом и загробном мире, в западной концепции развития размышления о потусторонней жизни полностью отсутствуют. Из этого он заключает, что все усилия Запада на пути развития аморальны по характеру и «погрязли в этосе западной культуры и ее секулярного либерализма» (с.12), полностью материалистическом, индивидуалистическом и чуждом учению ислама, угрожающем мусульманской вере и цивилизации. Отсюда он выводит необходимость продолжения «сопротивления этому чудовищному покушению, являющемуся предтечей культурного империализма..., потому что живая и динамичная цивилизация никогда легко не сдается» (с.12). Ахмад указывает, что динамика процесса развития в исламе определяется «благодарностью Аллаху и справедливостью» (с.12).

Джамал Бадави понимает «развитие» как процесс подчинения и служения человека Аллаху — всеобъемлющее преклонение перед Ним, покорность Ему во всех жизненных аспектах с твердой верой в единобожие. Поэтому основание истинного прогресса — единобожие, объемлющее единство как Божества, так и причины творения. Другой важный момент — отношение мусульманина к природе как к другу в противоположность западному восприятию ее как врага. Наконец, заявляет Бадави, мусульманская умма была самой развитой общиной мира, пока воспринимала развитие в таком широком плане единобожия, внося величайший вклад во все отрасли знания. Упадок наступил, когда был оставлен образец поведения, предписанный Аллахом. Из этого следует, что наилучшее положение может быть вновь обретено, если произойдут то-

тальные социально-политические и экономические изменения на основании единобожия.

Сайид Мухаммад Накиб ал-Аттас, говоря о переменах, развитии и прогрессе, замечает, что они связаны «с возвращением к подлинному исламу, сформулированному и практиковавшемуся пророком, его сподвижниками и их последователями, к вере и религиозной практике подлинных мусульман» (с.13). Если в развитии заключается видение идеального общества, то очевидно, что «раннее мусульманское общество было обществом идеальным и существовавшим на практике, а не плодом воображения и иллюзий» (с.13). Поэтому ал-Аттас определяет развитие как позитивные усилия, направленные на реализацию этого идеала и общественную практику. Кроме того, он исследует крайне важный во всей дискуссии о прогрессе и развитии вопрос о конкретном направлении и конечной их цели. Он толкует его философски в контексте понятий бытия, возникновения и становления. «Прогресс не есть становление, возникновение, “движение к тому, что возникает”, и никогда не становится бытием, ибо понятие цели, внутренне присущее концепции прогресса, может наполняться реальным содержанием только если относится к тому, что “уже установлено... и есть бытие”» (с.14). Прогресс не обязательно ассоциируется с переменами, напротив, он — стабилен и постоянен. Перемены могут быть истолкованы как полная трансформация общества — от ранней ступени, когда оно, находясь в неведении или заблуждении под влиянием ошибочных суждений, не следует пути ислама или же не функционирует как вполне исламское общество исходного типа, к состоянию первоначального ислама. Стремление именно к такой перемене и есть развитие, такое возвратное движение — «развитие» — и является прогрессом. Перемены, развитие, прогресс у ал-Аттаса — не релятивистские понятия, действующие в любой данной ситуации и временном отрезке. Они абсолютно конкретны и определены, ибо цементированы во всей неколебимой структуре исламского учения. Это, однако, отражает не статичность и стагнацию мусульманского общества, а только то, что оно имеет конкретную цель — насколько возможно полное возвращение к созданному Мухаммадом изначальному обществу. Сама эта цель, в трактовке мусульманских мыслителей, динамична, что вместе с тем не всегда означает «перемен», которые могут уничтожить сам смысл прогресса и развития.

Для Сайида Кутба период праведных халифов — не только предмет набожного благоговения, но и образец для практического подража-

ния. «Факт то, что этот период не был результатом неповторимого чуда; скорее то был плод человеческих усилий первой мусульманской общины. Его можно достигнуть, как только подобное усилие будет снова сделано» (с.15).

Для осуществления этой модели мусульманскому обществу необходимо увидеть в исламе состояние полной покорности Богу, знаменующей освобождение человека от человеческих законов и повиновения человеку во всех аспектах жизни. Кутб смотрел на современный ему период с его идеями, концепциями, обычаями и даже внешне исламским образованием, как на время *джахилийи* (неведения), сходное, а может быть, и более темное, чем доисламская эпоха. *Хиджра* (уход) мусульманской общины из современного ей неведения, подобно первой общине верующих, и есть реальный прогресс, а усилия на этом пути — реальное развитие. Здесь Кутб вычленяет следующие фазы: 1) формирование общины; 2) преследования, разделяющие людей на партию Аллаха и партию сатаны; 3) *хиджра* — отделение от *джахилийи* и интеграция общины; 4) победа, устанавливающая полный суверенитет Аллаха, влекущий уничтожение *джахилийи* и восстановление ислама. Неотъемлемым элементом этого процесса является джихад во имя установления в обществе ислама во всех его формах.

Абу-л-Ала ал-Маудуди выделяет две основных категории морально-этических ценностей: базовая человеческая мораль и мораль исламская. Первая, включающая решимость, терпение, настойчивость, отвагу, жертвенность, осторожность, сплоченность, может характеризовать любое общество вне зависимости от обращения его к религии. Совокупность моральных постулатов ислама не независима от человеческой морали, но дополняет ее, имея своим главным источником Единобожие. И лишь она определяет ценностный заряд идеологии, ставя ее на службу Добру для борьбы со Злом во имя служения Богу и во исполнение миссии человечества как наместника Божества на Земле. Истинно исламское общество, подчиненное Божественному закону, представляется единственной подлинно человеческой цивилизацией, противостоящей цивилизации неведения и варварства, которая, обожествляя человека, забыла Бога.

Взгляды на цивилизацию Мухаммада Икбала неразрывно связаны с его трактовкой миссии пророка Мухаммада: падение или дезинтеграция мусульманской уммы вызваны ее пренебрежением или забвением законов, содержащих сущность веры Мухаммада; так, небрежение ша-

риатом рождает упадок цивилизации. Практическим идеалом, который сможет вновь возродить мусульманскую общину, для Икбала был халифат, который возникнет как результат объединения мусульманских государств, сбросивших колониальное иго, что создаст необходимые условия для становления универсальной цивилизации.

С точки зрения Кутба, «существуют два типа культур: исламская, основанная на принципах исламского мировосприятия, и культура джахилии (невежества и неверия), которая проявляется в разнообразных системах, которые руководятся одним принципом — возвышением человеческой мысли до статуса Бога, не признавая божественного провидения» (с.17). Цивилизацией он считает только те общества, в которых в полном объеме действуют законы ислама и исламской культуры. Остальные общества он считает варварскими и нецивилизованными. Ал-Маудуди выделяет пять составных элементов цивилизации: «1) мировоззрение; 2) жизненная цель; 3) метафизические принципы и философия; 4) программа народного образования; 5) социальная система. Для Маудуди цивилизация не определяется такими факторами, как история, язык, привычка и традиции, раса или этнос, а обуславливается фундаментальными метафизическими, эсхатологическими и онтологическими взглядами народа. Исламская цивилизация уникальна и отличается от других цивилизаций» (с.18).

Ал-Атгас после экскурса в семантику понятий «религия», «город» и «цивилизация» в арабском языке приходит к выводу об их тесной этимологической и смысловой взаимосвязи, подчеркивая, что именно город (*мадина*) Мухаммада, основанный на религии (*дин*), и есть образец для всякой подлинной цивилизации (*тамаддун*).

Автор указывает на последовательность и преемственность концепций развития, перемен, прогресса и цивилизации в современной исламской мысли, с представителями которой он и солидаризируется. Опираясь главным образом на Коран, он подчеркивает примат религиозных ценностей (вера, праведность, стойкость) в исламском восприятии данной проблематики, противопоставляя их «безверию» западной науки, которое и объясняет ее неспособность дать конкретный рецепт «развития». Это начинает пониматься уже самими ее представителями. Западная цивилизация «стоит на краю пропасти» (с.20), что заставляет их говорить о конце истории или о конфликте цивилизаций. Один шарият может, решив актуальные для мира моральные вопросы, дать толчок к ре-

альному развитию и прогрессу, наполненным нравственным содержанием.

Т.К.Корзев

РАДИКАЛЬНЫЙ ИСЛАМ

1. SIVAN E. Le choc au sein de l'islam// Debat. — P., 2003. — N 124. — P.137–152.
2. MOHAPATRA A.K. Radical Islam: Ideology behind global terrorism// India quarterly. — New Delhi, 2002. — Vol.58, N 2. — P.93–112.

Э.Сиван (1) использует знаменитую хантингтоновскую формулу «столкновение цивилизаций» (choc des civilisations) для обозначения ситуации внутри современных исламских обществ: противостояния радикального ислама и правящих режимов. Однако он не сводит радикальный ислам только лишь к насилию, джихаду, ведущемуся против «отступников» (светских правящих режимов на земле ислама). Радикальный ислам — это «широкое культурное и социальное движение», активно воздействующее на все сферы жизни современных мусульманских обществ, в том числе и политическую. Главным побудительным мотивом возникновения такого движения стало глубокое опасение, что «мусульманские общества утрачивают свою исламскую сущность под воздействием импортированной современной цивилизации» (1, с.139).

Обращение радикалов, как и других общественных сил, к политике, а в определенных случаях и к насилию, объясняется тем, что они понимают, что государство является главным агентом модернизации, контролирующим средства массовой информации и систему образования. Поэтому многие радикалы, хотя и не все, приходят к выводу, что они должны вырвать власть из рук правящих «отступников» либо силой, либо путем победы на выборах.

Другие радикалы предпочитают создавать инструменты социального и политического лоббирования. Наконец, третьи отдают предпочтение формированию различного рода общественных организаций, которые призваны пропагандировать их взгляды, завоевывать сердца и души людей, особенно молодежи, и создавать мощный противовес модернизаторской деятельности правительства. Исламские неправительственные организации, обрастая клиентами и сочувствующими, формируют своего рода «контробщество», иммунизированное от влияния светских идей и

влияющее на все общество в целом, в том числе и на политику, ориентируя ее в направлении реисламизации. Создание такой социальной базы придает радикальному исламу особую устойчивость и упорность, что позволяет ему переживать любые репрессии и возрождаться с новой силой. Добровольные исламские ассоциации, осуществляющие наряду с пропагандистской огромную социальную, культурную и гуманитарную деятельность, «образуют стержень движения, они доказывают, что и сегодня исламские ценности укоренены и им можно следовать в полном объеме» (1, с.140). Исламские ассоциации являются также неиссякаемым источником новых активистов движения.

В социально-культурной сфере исламский воинственный дискурс завоевал к началу 70-х годов гегемонию в публичном пространстве мусульманского мира и сохраняет ее до сегодняшнего дня, вытеснив марксизм и панарабизм. Суть идеологии радикального ислама сводится к следующему. Поражение в мусульманском мире современного государства с его универсальными функциями объясняется его моральным кризисом и светской направленностью. Чтобы остановить сползание мусульманского мира к отступничеству и современной цивилизации, необходимо вернуться к истокам и возродить ислам в его первоначальном виде.

В возрождении религиозной активности радикальные исламисты видят главное средство для формирования и выражения настроения протеста и требований перемен. Радикальные исламисты — превосходные организаторы, приспосабливающиеся к любым обстоятельствам. Для пропаганды своих взглядов радикалы создали и развивают разветвленную сеть исламских средств массовой информации, особенно аудиовизуальных. Они создали образовательные, социальные, медицинские и культурные организации для оказания помощи нуждающимся и обездоленным. Однако деятельность исламистов не ограничивается благотворительной работой среди городской бедноты. Они проникают в профессиональные объединения врачей, адвокатов, журналистов, стремятся занять руководящие посты и проводить политику в своих интересах.

Идеи радикального ислама проникают и в исламский консервативный истеблишмент, сдвигая его вправо. Об этом свидетельствуют преследования либеральных исламских интеллектуалов, усиление враждебности в отношении западной культуры, ужесточение позиции по внедрению шариата в законодательство мусульманских стран. Радикальные исламисты рассчитывают, что проникновение в различные элитные

группы мусульманских обществ, их индоктринизация в конечном счете приведет к изменению политики и реализации их стратегических целей.

Однако перевести свое социально-культурное влияние в мусульманских обществах в весомые политические результаты оказалось делом далеко не простым. Открытый силовой вариант прихода к власти не прошел в большинстве мусульманских стран. Насильственные действия со стороны исламистов вызвали жесткий силовой отпор со стороны правящих режимов. Активные вооруженные группы были разгромлены, основные радикальные исламистские организации объявлены вне закона, им был закрыт доступ на политическую арену. Радикалы на своем собственном горьком опыте убедились, что вооруженный путь к власти пока бесперспективен, а электоральный в значительной степени блокирован.

Однако полностью исключать новую волну политического насилия в мусульманском мире, иницируемую радикальным исламом, нельзя. Идеологические, политические, социальные, организационные и кадровые предпосылки к тому существуют во всех мусульманских странах. При любом серьезном внутривнутриполитическом и международном кризисе политическое насилие в мусульманских странах может возобновиться с новой силой.

В настоящее время радикальные исламисты свои основные усилия сосредоточили на электоральном пути к власти и добиваются определенных успехов. В Турции на парламентских выборах в ноябре 2002 г. победу одержала исламская партия — АКР (партия справедливости и развития); в Пакистане на парламентских выборах в сентябре 2002 г. исламская партия — Объединенный фронт действия — стал третьей по численности парламентской фракцией; в Египте, несмотря на то, что главная исламистская организация «Братья-мусульмане» находится вне закона, ее поддерживают, по оценке института стратегических исследований Аль-Ахрам, четверть избирателей (1, с.142–143); участие и успехи исламистских организаций отмечены также на парламентских выборах в Марокко, Бахрейне, Ливане и Иордании. Но даже допуская к политической деятельности некоторые исламистские организации, правящие режимы мусульманских стран бдительно следят за деятельностью своих политических и идеологических противников.

Оценивая роль либерального течения в исламе, Сиван подчеркивает, что и либеральный и радикальный ислам имеют своим общим источником салафитское движение, возникшее в конце XIX в. Это движение, возглавляемое Аль-Афгани и М.Абдо, призывало к глубокой рефор-

ме ислама, чтобы покончить с его стагнацией и упадком, в которых они видели причину отставания ислама от европейских цивилизаций. Реформа предусматривала возвращение к истокам, к славному прошлому ислама, к времени «благочестивых предков» (салаф аль-салих — отсюда происходит название движения), когда ислам был гибок, полон сил, способен к прогрессу и развитию и открыт внешним влияниям, сохраняя при этом свою сущность.

В отличие от радикалов, стремящихся возродить ислам в неизменном виде и утвердить его мировое господство, либералы призывают, во-первых, актуализировать исламское наследие путем иджитихада, т.е. свободной и открытой интерпретации священных текстов всего духовного наследия ислама. Новые идеи могут быть найдены как в собственном исламском наследии, так и заимствованы извне, прежде всего из европейской цивилизации, достигшей наибольших успехов. Каждое поколение, считают либералы, имеет право развивать ислам, как это происходило в ранний период становления ислама (VII–IX вв.). Во-вторых, ислам должен присоединиться к мировой цивилизации, взаимодействовать с ней и заимствовать все, что он считает полезным для себя, пропуская все это через культурные фильтры традиции. В отличие от радикалов, либералы считают, что не существует никакого мирового заговора против ислама и планов культурного порабощения исламского мира. Необходимо бороться любыми средствами против политического и культурного господства, но не против иностранной культуры. В современном мире, в котором средства массовой информации не знают границ, глобализация неизбежна. «Речь идет не о подражании Западу, а о селективном заимствовании культурных ценностей, интеграции, а не ассимиляции. Мусульмане должны присоединиться к миру, который они могут многим обогатить, а не раствориться в нем» (1, с.150).

В-третьих, в политической сфере либералы считают, что исламу нечего предложить миру. Государство Мохаммада было уникальным и его нельзя смоделировать. Исламисты не предложили заслуживающей внимания политической доктрины. Исламские законы мало помогают в решении конституциональных проблем. Что же касается политической трактовки, то она была в основном авторитарной и деспотичной. «Исламское государство — это обман, фикция, рожденная в воображении радикалов. То же самое следует сказать и об их лозунгах о применении шариата. Исламский закон не только не единообразен, но и пренебрегает экономическими отношениями, особенно в их современных сложных

формах» (1, с.150). Главным политическим требованием в мусульманском мире должны стать требования демократии, прав человека и гражданских свобод, терпимости, прозрачности и ответственности в деятельности правительства.

В отличие от радикалов, либералы сомневаются, что такой традиционный исламский институт, как шура может служить моделью демократии. В политической сфере, считают исламские либералы, необходимо преодолевать исламское наследие авторитаризма, а не приспосабливать его к современным условиям. В то же время либералы полагают, что демократия сопрягается с исламскими ценностями человеческого достоинства.

Исламские либералы смогли создать стройную доктрину, отвечающую современной ситуации. Однако их влияние в мусульманских обществах ничтожно мало. Они подвергаются ожесточенным нападениям и преследованиям как со стороны исламистоврадикалов, так и правящих режимов и традиционалистов.

Либеральное течение в исламе элитарно, его идеологам и немногочисленным сторонникам не хватает организационных способностей и несокрушимости морального духа — качеств, которыми в избытке обладают их идейные противники — радикальные исламисты.

Поэтому, считает Сиван, исламские либералы не стали сколько-нибудь заметной оппозиционной силой в мусульманских обществах, уступив эту роль радикальным исламистам.

А.Мохапатра (2) (Центр западноазиатских и африканских исследований, Школа международных исследований, Нью Дели, Индия) считает, что исламские террористы-самоубийцы, в частности те, кто совершил террористические акты в США 11 сентября 2001 г., это не «клинические психопаты или зомби», а люди, воспитанные и сознательно руководствующиеся идеологией радикального исламского фундаментализма.

Суть этой идеологии состоит в том, что она оценивает современное состояние мусульманского мира как «новую джахилию или языческое варварство, сравнимое с ситуацией в доисламской Аравии. Вторжение западного материализма в сочетании с современным национализмом и секуляризмом вызывает деградацию ислама. Националистический партикуляризм — это отрицание исламского универсализма и подрыв единства уммы. Активную экспансию западной культуры ведущий теоретик иранской исламской революции Али Шариати называет «вестоксизаци-

ей», которая, как чума, убивает душу исламского общества. Наступление второй джахилии — это в равной степени результат как отхода и несоблюдения норм ислама, так и культурного порабощения мусульманского мира Западом» (2, с.93).

Ответ исламских фундаменталистов — реактивизация исламского принципа джихада и его трактовка как священной войны против внутренних и внешних врагов ислама, как «формы политической борьбы прямого действия». Это — «революционный исламский путь, который оправдывает применение силы и любые средства в борьбе с мусульманскими отступниками и за освобождение человечества от современной безбожной джахилии» (2, с.93—94).

Главными идеологами современных исламских фундаменталистов являются Маулана Маудуди, Сайид Кутб и Абд аль-Салам Фарадж. Все они призывали к возвращению к первоначальному исламу и войне ради спасения уммы от Сатаны, воплощением которого является западная светская культура.

М.Маудуди (1903—1979), основатель пакистанской партии «Джамаат-и-ислами», отводит джихаду центральную роль в борьбе мусульман за учреждение царства божьего на земле. Египетский идеолог исламского фундаментализма Сайид аль-Кутб (1906—1966) также подчеркивал неизбежность джихада в реализации универсальной исламской системы. «Религиозная война, — утверждал он, — единственная форма убийства, которая морально оправдана» (2, с.95).

Абд-аль-Салам Фарадж, один из руководителей египетской организации «Джихад», казненный в 1982 г. за участие в убийстве президента Египта А.Садата, не только оправдывал действия исламских террористов ссылкой на Коран и хадисы, заявляя, что это богоугодные акты и их исполнители вознаграждаются тем, что они сразу попадают в рай, но разрабатывал стратегию, тактику и технику террора и сам участвовал в террористических актах.

Современный радикальный исламский фундаментализм, по сути дела, развивает идеологию радикального салафизма, основные принципы которой сформулировал в XIV в. Таки аль-Дин Ахмад ибн Таймийя. Главная цель салафитской идеологии — возрождение ислама эпохи пророка Мухаммада. Другая важнейшая черта идеологии салафизма — это признание возможности вести борьбу против мусульманских правителей, которые управляют не по законам шариата. В то же время салафитское

движение основное внимание уделяло положению дел внутри мусульманского мира, а не взаимоотношениям ислама с внешним миром.

Современные радикальные исламские фундаменталисты, разделяя идеи радикального салафизма, переносят центр тяжести своей борьбы на взаимоотношения ислама с внешним миром, выдвигая и защищая панисламские лозунги. Главная цель политического ислама — «возродить низам ислами (исламский порядок) в мире по образцу Мединского халифата. Претензии фундаменталистов, что будущее принадлежит исламу, основываются на убеждении, что моральное банкротство западной цивилизации вскоре приведет ее к гибели, и ислам благодаря своему моральному превосходству станет лидером человечества. В реализации этой фундаменталистской утопии, которая в любом случае подразумевает столкновение с христианским Западом, акты насилия обретают легитимность» (2, с.99).

Преследуя свои геополитические цели, США поддержали борьбу исламских радикальных движений против советской оккупации Афганистана. О.Руа назвал сопротивление советскому оккупационному режиму «совместным предприятием США, саудовских ваххабитов, братьев-мусульман и пакистанской радикальной религиозной партии Джамаат-и-ислами» (2, с.103). Эти силы способствовали созданию афганского движения «Талибан» — ударного отряда радикального исламского фундаментализма. В поддержку афганского сопротивления был создан «исламский легион», состоящий в основном из арабских добровольцев. С приходом к власти талибов Афганистан превратился в оплот радикального исламского фундаментализма, базой панисламизма. Сюда перенес свою штаб-квартиру лидер «Аль-Каиды» Усама бин Ладен, установивший донельзя тесные дружеские связи с лидером движения «Талибан» муллой М.Умаром. «Арабские афганцы» стали серьезной дестабилизирующей силой для арабских правящих режимов.

Однако даже теперь США не осознавали потенциальной угрозы и установили с режимом талибов дипломатические отношения, считая его антисовременным, но не антизападным. И только после взрывов американских посольств в Кении и Танзании, объявления У. бин Ладеном джихада против американцев и особенно после теракта 11 сентября США решительно изменили свою внешнюю политику, объявив своим противником международный терроризм, а Усаму бин Ладена — врагом номер один.

В заключении А.Мохапатра подчеркивает, что «радикальный исламский фундаментализм представляет собой крупный цивилизационный айсберг, в котором революционное насилие образует лишь его верхушку. Его основу составляет сложное движение с глубокими корнями в исламской истории и общественной мысли, гарантирующее силу и устойчивость. Усама бин Ладен, возможно, не новый исламский халиф, но его брэнд «священный террор» является составной частью возрождающегося ислама, порождающего воинственные движения в последние несколько десятилетий. Независимо от того, сумеет ли возглавляемая США коалиция разрушить террористическую инфраструктуру «Аль-Каиды» или нет, джихад будет постоянной угрозой до тех пор, пока умеренные мусульмане в самом мусульманском мире последовательно и прямо не оспорят теоретические построения фундаменталистов» (2, с.105–106).

Ю.И.Комар

**АЛИ, АМИР
ИСЛАМИЗМ: ОСВОБОЖДЕНИЕ, ПРОТЕСТ
И ИДЕНТИЧНОСТЬ
ALI, AMEER**

Islamism: emancipation, protest and identity // J. of Muslim
minority affairs. — Abingdon, 2000. — Vol.20, N 1. — P.11–28.

Автор характеризует современный исламитизм как много-аспектный феномен, включающий в себя и религиозное реформистское движение, и освободительное, и протестное движение и укрепление идентичности.

Исламитизм как религиозное реформистское течение имеет много-вековую историю. После смерти пророка Мухаммада и создания халифата, включившего в себя множество неарабских народов, традиции и ценности которых проникали в базовую исламскую модель, в исламском мире периодически возникали течения и движения по очищению ислама и возвращению к первоначальным истокам.

Исламитизм как освободительное и протестное движение сравнительно недавний феномен. Его идеологию сформулировали в конце XIX — начале XX в. Джамал аль-Дин аль-Афгани, его египетские ученики М.Абдо и М.Рашид Рида, а также пакистанский философ и поэт Му-

хаммад Икбал. Все они осуждали политический и культурный империализм Запада и призывали к освобождению мусульманского мира от западного господства. Их идеи способствовали укреплению исламской идентичности, которая впоследствии трансформировалась в антиколониальную борьбу за политическую независимость.

Хотя идеи этих идеологов исламского возрожденчества по-прежнему входят в интеллектуальный и философский багаж исламизма, современная активизация исламизма является продуктом многих факторов, среди которых первостепенное значение имеют арабо-израильский конфликт, иранская революция, ближневосточные нефтедоллары.

Острые борьбы исламизма, как и многих других протестных движений, направлено против западного мирового порядка. Но если в немусульманском мире протестные движения (марксизм, энвайронментализм, феминизм и др.) носят светский характер, то в мусульманском мире в силу холистической природы ислама и исторической конфронтации с Западом протестное движение неизбежно принимает религиозный формат. Укрепление экономического либерализма и ускорение глобализации в последние десятилетия XX в. способствуют еще большему доминированию Запада и поэтому лишь усиливают освободительные и протестные аспекты исламизма. В этой борьбе исламизм опирается не только на свои идейные ресурсы, но и на поддержку многих социальных групп исламского общества: сельского населения, городского пролетариата, служилой мелкой буржуазии, безработной интеллигенции и студенчества (с.12).

Автор считает, что исламизм — это «в основе своей освободительное движение, протест против мирового порядка. Он нечто большее, чем религиозный феномен, и шире, чем политический проект» (с.13).

Этот тезис прослеживается в районах многих идеологов исламизма. Хасан аль-Банна (1906—1949), основатель движения «Братьев-мусульман», видел в политической и социальной агрессии материалистической цивилизации причину исламского подъема, который в конечном счете приведет к установлению *рах исламича*. «Наступит день, — говорил он, — когда замки материалистической цивилизации обрушатся на головы ее жителей» (с.13—14).

Сайид Кутб, идеолог исламского радикализма, активист движения «Братьев-мусульман», казненный Насером в 1966 г., описывал современный ему порядок как состояние джахимийи (язычества и невежества,

по аналогии с ситуацией, существовавшей в Аравии до прихода ислама), характеризующейся «бунтом против власти Бога» (с.14). Он считал, что в действиях противостояния восточного коммунизма и западного капитализма у мусульман остается единственный выбор — ислам.

Абул Ала Маудуди (1903—1979), пакистанский исламский теолог-традиционалист, чьи идеи оказали большое влияние на С.Кутба, утверждал, что «господство человека над человеком является главной причиной всеобщего зла и всех бед», западную цивилизацию он определял как «ядовитое дерево», отравляющее жизнь людей. «Единственное лечение этой ужасной болезни — отказ человека повиноваться любым хозяевам и признание им всемогущества Бога как его единственного хозяина и господина» (с.14).

Аятолла Хомейни (1902—1989) — наиболее успешный революционный мусульманский духовный лидер XX в. — страстно призывал мусульман подняться против доминирующих порядков Запада и Востока. «Мусульмане всего мира, верящие в истину ислама, поднимайтесь и сплывайте под знаменем таухида и учений ислама! Изгоняйте сверхдержавы из своих стран. Возрождайте славу ислама, откажитесь от ваших эгоистических споров и разногласий, так как вы обладаете всем! Полагайтесь на исламскую культуру, сопротивляйтесь подражанию Западу, стойте на ваших собственных ногах. Преследуйте тех интеллектуалов, которые ослеплены Западом и Востоком, возрождайте вашу собственную идентичность... Мы живем в эпоху, когда массы служат примером для интеллектуалов и спасают их от принижения и унижения Востоком и Западом... Великий океан мусульман, вздымайся и порази врагов человечества» (с.14).

Освободительные и протестные движения в мире резко усилились после краха социализма в СССР и Восточной Европе. Революция 1917 г. в России породила большие ожидания, что марксизм является альтернативной дорогой к свободе и равенству. Однако последующие десятилетия сталинских социалистических экспериментов разрушили эти надежды и в конечном счете привели к народным революциям, разрушившим социалистическую систему. Наиболее консервативные и воинствующие исламисты считают, что ни западная либеральная парадигма, ни конкурирующая с ней социалистическая модель не дают ответа на кризисные проблемы в мире и не соответствуют их местным условиям. Калим Сидики, лидер мусульманского парламента, призывает, чтобы исламское

движение «основывалось на политической культуре мусульманских масс и отвергало все ценности и нормы, чуждые исламу» (с.14).

Национализм и нации-государства — западные продукты, рожденные в результате длительной и острой борьбы между церковью и государством. Они не укладываются в исламскую концепцию уммы и ее политического формата в форме халифата или султаната. Правящие режимы независимых мусульманских стран оказались в весьма затруднительном положении. Восприняв идеи национализма и секуляризма, они не были готовы насильственно внедрять их в жизнь, поскольку это вызвало бы протест со стороны большинства племенных и этнических групп, чья поддержка являлась чрезвычайно важной для режимов. С другой стороны, они не хотели, чтобы ислам стал единственной детерминантой политической, экономической и культурной жизни общества. Неспособная выбрать между конструктивным национализмом и полной исламизацией, правящая элита избрала «странную смесь внешнего ислама и псевдонационализма, чтобы укрепить свою власть» (с.15).

Исламисты активно использовали эту двойственность, непоследовательность политического курса в своей борьбе против правящих режимов. Таким образом, в постколониальной политике мусульманского мира и правительство и оппозиция постоянно используют ислам в качестве политического инструмента.

В сфере экономики правящая элита мусульманских стран приняла западные модели и стратегии развития, применение которых, по замыслу западных теоретиков и политиков, должно было модернизировать незападные, в том числе и мусульманские, общества по западному образцу и обеспечить догоняющее развитие. Однако при этом не было учтено одно важнейшее обстоятельство. Успех экономического развития Запада был достигнут не только благодаря действию одних лишь экономических факторов, но явился результатом радикального переустройства мировосприятия в секуляристском, рациональном и материалистическом духе. После Реформации религия на Западе была маргинализирована и сделалась частным делом людей. История мусульманского мира оказалась иной. Религиозная ортодоксия убила в зародыше ростки рационализма. В отсутствие интеллектуального и философского этноса, оправдывающего достижение материального благосостояния как главной жизненной цели, экономическая задача — догнать Запад — была с самого начала обречена на неудачу. «Вместо индустриализации и модернизации по западному образцу произошло наложение индустриально-городского

комплекса на доиндустриальные феодальные аграрные структуры. В этой искусственно насажденной индустриально-аграрной, сельско-городской и светско-религиозной дихотомии и заложен экономический генезис исламизма и его освободительной и протестной миссии» (с.18).

В сфере образования в мусульманском мире сосуществуют две системы: современная, являющаяся проводником светских, западных идей и готовящая кадры для их реализации, и традиционная религиозная, являющаяся оплотом традиционализма и фундаментализма. Ее выпускники пополняют ряды улема и имамов, возглавляющих движение протеста против идеологии модернизации, отождествляемой ими с вестернизацией. Однако исламизм популярен не только в среде традиционно мыслящих людей, но и среди городского образованного класса, включая и студенчество. Автор, ссылаясь на суждение малайзийского ученого Сайида Алатаса, объясняет это тем, что современное образование создало класс образованных людей, но не смогло пока создать класс интеллектуалов, т.е. критически мыслящих людей, что является предпосылкой развития современного общества. Кроме того, в мусульманских странах не создана необходимая инфраструктура для интеллектуальной деятельности. Многие образованные люди ощущают свою невостребованность и легко поддаются влиянию исламизма.

Важнейшая миссия исламизма — сохранить и укрепить религиозно-культурную идентичность мусульман как в самом мусульманском мире, так и в многочисленной мусульманской диаспоре, насчитывавшей в середине 70-х годов 245 млн. человек в более чем 40 странах, в том числе 30 млн. человек в странах Запада (с.21).

На Западе исламизм воспринимается как угроза существующему мировому порядку. Кульминацией этих настроений стала знаменитая формула С.Хантингтона «столкновения цивилизаций». Такая конфронтационная точка зрения доминирует на Западе. Но существуют и более объективные оценки. Джон Эспозито признает, что исламизм является угрозой Западу, но не в военном плане, о чем постоянно твердят западные средства массовой информации, а с точки зрения «вызова духовному, социальному и политическому самодовольству западных обществ. Он оспаривает наши традиции — секуляризм, потребительство, неограниченный индивидуализм и наши ценности: самоопределение, плюрализм, терпимость,

свободу выражения»¹ (с.23). Эспозито признает определенную справедливость такого вызова.

Али считает, что «исламизм в мусульманских странах заменил марксизм в качестве идеологии обездоленных, и исламисты стали авангардом мусульманского протеста... Пока не улучшится благосостояние большинства мусульман, исламизм и его апелляция к религиозной альтернативе будут оставаться востребованными» (с.25).

Ю.И.Комар

ИСЛАМ, ДЕМОКРАТИЯ И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

1. SADOWSKI Y. New Orientalism and the democracy debate — Political Islam/Ed. by Bein Y., Stork Y. — Berkeley etc., 1997. — P.33—50.
2. KRAMER G. Islamist notions of democracy// Ibid. — P.71—82.

Я.Садовски (Институт Брукинга, Вашингтон, США) отмечает, что крах коммунизма в конце 80-х годов и военный разгром Ирака в 1991 г. породили на Западе волну эйфории и уверенность в том, что все жизнеспособные системные альтернативы западному либерализму исчерпаны и дискредитированы. Наступает эра «нового мирового порядка», при котором народы развивающихся стран должны признать, что либеральная демократия — это единственная реальная форма правления в современном мире. Соответственно главной целью американской дипломатии и помощи должна стать поддержка демократии.

Однако на Востоке многие не разделяют этого «нового мышления» Запада. Так, саудовский король Фахд открыто заявлял, что «демократическая система не подходит для Ближневосточного региона, так как уклад и традиции наших народов отличаются от остального мира» (1, с.33). Таково же мнение большинства западных ориенталистов. По словам неоориенталиста Д.Пайпса, «мусульманские страны имеют более всего террористов и меньше всего демократии» (1, с.34).

В последнее время перспективы демократии увязываются с концепцией гражданского общества. Приверженцы этой концепции рассматривают автономные общественные группы, организации и институты, ограничивающие власть государства, в качестве оплота демократии.

¹ Esposito J. Islamic threat. — N.Y., 1992. — P.238.

В современном обществе такими организациями являются корпорации, профсоюзы, торговые палаты, различного рода общественные ассоциации, религиозные братства, местное самоуправление и др.

По утверждению ориенталистов, такие самостоятельные, независимые группы и организации в мусульманских обществах либо отсутствуют, либо их влияние весьма ограничено. Различные социальные группы и объединения не противостоят государству, а стремятся сотрудничать с ним и ищут у него покровительства. Преобладающая форма социально-политической организации здесь — это патронажно-клиентские отношения. Такую слабость общества ориенталисты относят прежде всего на счет ислама. Деспотизм, по их мнению, составляет существо ислама. Само слово «ислам» в переводе с арабского означает «покорность», предание себя воле Божией. Согласно существующему на Западе ориенталистскому клише, ислам — это не только религия, но тотальный образ жизни. Тотальный характер веры определял и тоталитарный характер государства. Ислам препятствует созданию групп, которые могли бы сопротивляться деспотизму. По словам Б.Льюиса, «политическая история Ближнего Востока при халифах и султанах — это период автократии, при которой повиновение правителю являлось религиозным и политическим долгом, а неповиновение считалось грехом и преступлением» (1, с.36). Ислам поощрял политический квиетизм и утверждал принцип, что государство доминирует над обществом.

Однако после иранской революции 1979 г. начался активный пересмотр устоявшихся ориенталистских воззрений. Теперь в большинстве исследований утверждается, что в Иране сильное общество и слабое государство. Духовенство и его сторонники среди традиционной буржуазии базара и новые городские слои формируют гражданское общество, способное не только противостоять государству, но и свергать правящий режим. Шиизм характеризуется теперь как идеальная революционная идеология, имеющая деятельную историческую традицию.

Новые подходы характерны не только для иранских исследований, но и для изучения Ближнего Востока в целом. В 80-е годы сформировались три новые тенденции. 1. По мере роста влияния исламистских движений растет число исследований, в которых отстаивается тезис о политическом потенциале ислама, его способности формировать активную оппозицию правящим режимам. 2. Констатируется, что государство на Ближнем Востоке не столь всемерно, как это казалось ранее. 3. С разрушением мифа о «слабых» ближневосточных обществах

усиливается интерес к изучению отдельных социальных групп, которые могли бы стать основой гражданского общества.

В 1987 г. американский исследовательский совет по социальным наукам объявил о финансировании крупного научного проекта: «Ослабление государства и усиление общества на Ближнем Востоке». Гарвардский и Нью-Йоркский университеты спонсировали аналогичные программы. Отдельные ученые даже считают, что гражданское общество на Ближнем Востоке уже настолько укоренилось, что может служить базой развития демократии (А.Нортон, Асад Халил, М.Хадсон и др.).

Неоориенталисты в своих исследованиях истории и современной ситуации арабо-мусульманского мира подчеркивают, что ислам не смог создать стабильную политическую систему, государство не имело прочных корней в обществе, которое периодически отказывало в доверии правящим режимам и жило своей автономной жизнью. Дж.Холл утверждает, что сильное общество в исламской цивилизации не только делало государство неустойчивым, но также препятствовало развитию подлинного гражданского общества и демократии. Поэтому на Ближнем Востоке не могло сформироваться «органическое государство» (1, с.33). Вслед за своим учителем Э.Геллнером Холл утверждает, что развитие капитализма и демократии в конечном счете зависит от сотрудничества между государством и обществом. Таких условий не было на Ближнем Востоке.

Неоориенталисты утверждают, что рост влияния социальных движений на Ближнем Востоке (типа исламистских) блокирует любую тенденцию к разделению власти и усилению терпимости в регионе, более того, это может привести к гражданской войне и анархии.

Садовски считает, что неоориентализм сохраняет основные идеи классического ориентализма. Он воспринимает ислам как интегральную социальную общность, основы которой не подвержены историческим изменениям. Попытки мусульман создать прочные государства не могут изменить базовую антигосударственную, а следовательно, и антимодернизаторскую сущности исламской доктрины.

Неоориенталисты, как их предшественники, недооценивают влияние империализма, считая его поздним, кратковременным и в основном косвенным.

Некорректны и суждения ориенталистов и неоориенталистов о гражданском обществе. И те и другие утверждают, что ключ к созданию эффективных государств и успешных демократий лежит в соответствующем балансе власти между государством и обществом. Они расхо-

дятся только в том, каков должен быть этот баланс. Традиционалисты считают, что общество должно быть достаточно сильным, неоориенталисты полагают, что не должно быть слишком сильным.

Некоторые исследователи утверждают, что невозможно определить оптимальную силу гражданского общества, потому что не существует фиксированного баланса власти между государством и обществом. А.Гиршман полагает, что действует циклическая модель развития, при котором попеременно происходит усиление то государственного, то частного секторов. Периоды усиления государственного сектора сменяются корректирующими периодами либерализации. Эволюция взглядов о роли гражданского общества, вероятно, отражает эти циклы.

В реальности отношения между обществом и государством меняются со временем и могут быть одновременно отношениями сотрудничества и антагонизма в различных других сферах.

Садовски считает, что следует отказаться от поиска мистических «сущностей», которые препятствуют демократизации на Ближнем Востоке, и сосредоточиться на выявлении и характеристике конкретных сил, которые содействуют или тормозят этот процесс.

Гудрун Кремер (профессор исламских исследований в Боннском университете, Германия) (2) пытается на основе анализа трудов египетских, иорданских и тунисских исламских идеологов ответить на вопрос, существует ли исламский путь к плюралистскому обществу?

Исследуемые авторы единодушны в своем восприятии ислама как интегральной доктрины, включающей и собственно религию, и государство, и общественные ценности и нормы, т.е. доктрины, отвергающей секуляризм. Однако это не означает, что исламистские авторы не проводят различий между чисто религиозной сферой и мирскими делами, между вечным и преходящим. В действительности такое различие проводится в современной исламской юриспруденции, которая разделяет 'ибадат (отношения индивида с Богом, включающие пять столпов ислама, — веру, молитву, пост, закат и хадж) и му'амалат (все другие аспекты экономической, политической и семейной жизни людей). В то время как 'ибадат — это вечные и неизменяемые отношения, му'амалат — видоизменяемые формы в связи с потребностями времени и обстоятельств, при условии, однако, соответствия букве и духу шариата. Все исламисты также едины в том, что подлинную исламскую систему государство должно основывать на следующих принципах: справедливости, взаимной консультации (шура), равенстве, свободе и борьбе за божье дело.

Хотя государство рассматривается в исламе как главный инструмент при исполнении божественного закона (шариата), его конкретная форма и организация не регламентируется. Поэтому мусульмане могут использовать и формы организации власти неисламского происхождения, в том числе и демократические институты, если они не нарушают исламских норм и ценностей. Исламисты сходятся в том, что высшая власть принадлежит Богу, а право применять его законы передано общине верующих (умма), глава общины или государства — это лишь представитель общины, которая избирает, контролирует и при необходимости низлагает его. Многие современные исламисты утверждают, что идеальное исламское государство — это не теократия, а гражданское или светское государство. Таким образом, ныне роль и функции правителя переоценены и обесценены. В то же время исламисты подчеркивают необходимость сильного лидерства. Все исламистские движения имеют жесткую организационную структуру, основанную на сильных лидерах, единстве, строгой лояльности и повиновении.

Характерная черта современных исламских идеологов — это стремление воплотить общие этические и религиозные нормы в конкретные политические принципы и активное политическое участие. Исламисты хотят, чтобы политическое участие стало религиозным долгом каждого индивида и всей общины. В результате «политика буквально сакрализуется, а этические и религиозные обязательства систематически политизируются, расширяются и институтируются» (2, с.77). Многие авторы принимают принцип разделения властей, а некоторые предлагают даже создать институт высшего конституционного суда.

Большое внимание уделяется принципу шуры, который в ранней и средневековой истории ислама означал консультацию, обсуждение. В настоящее время он подается как функциональный эквивалент западного парламентаризма и как основа исламской аутентичной демократии. Большинство авторов считают шуру необходимым и обязательным институтом. Но они видят в этом институте совет экспертов, выносящих суждения на основе исламского права и общего блага, а не политическую ассамблею, представляющую соперничающие идеи и интересы. Такой подход отражает преобладание морального, а не политического дискурса среди исламистов. Первенствующее значение имеют идеалы единства, консенсуса и сбалансированной гармонии групп и интересов, зачастую увязываемые с теологической концепцией таухида (единобожия). Обсуждая проблему плюрализма, исламисты признают, что Бог создал людей

разными, следовательно, различие взглядов естественно, законно и даже полезно для человечества и мусульманской общины при условии, что они остаются в рамках веры и общей морали. Исламисты не допускают неограниченной свободы слова и организаций. Не может быть терпимости и свободы для врагов ислама. Таким образом, в политических проектах исламистов плюрализм жестко ограничен.

Дискуссии по вопросу о статусе немусульман, подчеркивающие права и обязанности всех жителей данной страны, показывают, что постепенно может утвердиться в общественном сознании мусульманских стран концепция гражданства. Что же касается статуса женщин, полигамии и разводов, то эти вопросы трактуются исламистами преимущественно с традиционных, консервативных позиций.

В целом, заключает Кремер, «умеренные, прагматичные исламисты (к которым она относит, в частности, и “Братьевмусульман”) принимают основные элементы политической демократии: плюрализм (в рамках ислама), верховенство закона и защиту прав человека. Но они не приемлют либерализма, если он включает свободу вероисповедания» (2, с.80). Отмечая прогресс в развитии политической мысли стран Ближнего Востока, автор подчеркивает, что этот процесс протекает в политической среде, не являющейся ни либеральной, ни плюралистской, ни тем более демократической.

Ю.И.Комар

**ХУРИ Ф.
ВЫДВИЖЕНИЕ НА ВЫСШУЮ ДОЛЖНОСТЬ
В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ:
КАМЕНЬ ПРЕТКНОВЕНИЯ ДЛЯ ДЕМОКРАТИИ
KHURI F.**

The ascent to top office in arabislamic culture: a challenge to democracy//
Conflict resolution in the Arab world: selected essays/ Ed.by Salem P. – Beirut, 1997. – P.121–139.

Ф.Хури (Американский университет, Бейрут) отмечает, что: 1) в разных культурах конфликт локализуется по-разному; 2) в арабо-мусульманской политической жизни для восхождения к высотам власти всегда существовали значительные препятствия; 3) арабо-мусульманская культура пока не выработала ненасильственных методов

передачи власти. Уже Ибн Халдун (XIV в.) утверждал, что «арабы не были в состоянии создать царство (мулк) без божественного вмешательства из-за их склонности к дикости (тавашшух), делающей их наименее подходящими для управления людьми. Из-за твердости их характера, гордости и борьбы за лидерство, которую они ведут между собой, они редко приходят к согласию» (с.12). Таким образом, уже Ибн Халдун указал на борьбу за лидерство как на основной источник конфликтов в арабском социуме.

Исходя из этого, Ф.Хури задается вопросом, совместима ли арабо-мусульманская культура с демократией. Дело в том, что первостепенное значение имеют прагматические (и следовательно, внерациональные), не подлежащие компромиссу, символично-ритуальные аспекты (честь, статус, национальная гордость и т.д.). Например, в случае убийства финансовая компенсация (дийа) выплачивается лишь тогда, когда родственники убитого не в состоянии убить убийцу, который своим деянием опозорил как убитого, так и его родственников. Убийца иорданского премьер-министра Васфи ат-Тала в 1971 г. отпил крови последнего (хотя это и недопустимо по исламским канонам), чтобы смыть позор, который Иордания нанесла палестинцам в «черном сентябре» того же года.

Ритуалы восстановления достоинства в качестве обязательных элементов включают также жертвенное заклание животных и совместное поедание их мяса. В случае выплаты компенсации семья убийцы также принимает участие в ритуале и тем самым низводится до уровня покровительствуемых. Пострадавшая сторона может потребовать женьбы на девушках из рода убийцы.

Важнейшим инструментом улаживания конфликта и спасения лица является посредничество. В Йемене, например, посредничество (хаджр) является неотъемлемой частью племенной жизни, хотя «может случиться и так, что амбициозный имам, участвующий в хаджре и стремящийся уладить конфликт между различными группами внутри племени, превращает хаджр в инструмент войны. Отсюда — цикличность конфликта» (с.124).

С неверными, с другой стороны, примирение (ас-сулх) не представляется возможным, поскольку мусульманское законоведение делит мир на «мир ислама» (дар ал-ислам) — страны, где власть находится в руках мусульман, — и «мир войны» (дар ал-харб). «Читая классические работы по мусульманскому политическому законоведению (ал-фикх ас-

сийази), получаешь впечатление, что Аллах обращался к верующим, как если бы они были единой монолитной группой, непрестанно ведущей борьбу за утверждение их главенства над немусульманами путем завоевания. Ранняя история ислама и многочисленные сражения, выигранные в тот период, лишь подтверждают такое представление. Взгляд на себя как на общину завоевателей в арабо-мусульманской культуре так укоренился, что поражение публично признается весьма редко. Единственное сражение, в котором ООП не удалось заявить о полной победе, — происшествие в Триполи (1983), когда они были разгромлены солдатами-палестинцами» (с.126).

Подобные междоусобицы — не исключительное явление. Так, ваххабиты сражались с мусульманами, не признававшими их власти, объявляя их «неверными». Махдисты в Судане и сануситы в Ливии поступали подобным же образом. В настоящее время мусульманские фундаменталисты в Алжире, Афганистане, Судане, Египте, Иордании и Сирии ведут «джихад» против «неверных» мусульманских правительств. «Даже граница, отделяющая “дар ал-ислам” от “дар ал-харб», не всегда четко прочерчена — примером тому может служить война 1991 г. в Персидском заливе» (с.126).

Подобная же неразбериха характерна и для процесса передачи власти. Рассуждения мусульманских законодателей относительно легитимности того или иного правления чаще всего были оправданием де-факто сложившегося положения. «На протяжении всей истории ислама ничто не порождало больших разногласий, нежели отсутствие правил восхождения власти. Существует согласие относительно того, что политический руководитель — имам, султан, халиф, король или же президент — является “защитником”, “опекуном”, “гарантом” или “попечителем” (мукаллаф) религии, проводящим в жизнь уже доведенное до степени совершенства, ниспосланное свыше мусульманское право. Не вызывает больших расхождений и то, что процесс избрания лидера начинается процессом консультаций (шура) и заканчивается присягой (мубайаа). Теоретически “Шура” подразумевает участие в этом процессе улемов и “людей, наделенных правом вязать и решать”, тогда как “мубайаа” предполагает народную поддержку. На практике, однако, “шура” и “мубайаа” не превратились в устойчивую процедуру выбора и утверждения правительства. Напротив, подобно референдумам и президентским выборам на Ближнем Востоке в настоящее время, “шура” и “мубайаа” проводились постфактум — как одобрение уже свершившегося захвата

власти и ее удержания методами принуждения» (с.127). Данная практика была кратко охарактеризована аш-Шафии, основоположником шафитского мазхаба, следующим образом: «Власть принадлежит тому, кто взял верх».

Центром, по отношению к которому в арабо-мусульманском обществе строится теория социальной и религиозной дифференциации, является «синдром власти» (слабые племена-клиенты, сильные — патроны (усул)); как только отдельное лицо или группа выходят на авансцену, они сразу же начинают поиск собственных исторических корней и составляют длинные генеалогии, что должно свидетельствовать об их могуществе; немусульман в мусульманских странах называют «зимми» (покровительствуемые, лишенные власти). Власть — это не какая-либо должность, а социальное положение. Поэтому богатые люди стремятся занять ту или иную должность (и нередко просто покупают таковую). Равным образом политика воспринимается не как профессия, а как привилегия. Таким образом, возникает дилемма — с одной стороны, огромное значение власти, с другой — почти полное отсутствие стабильных структур, институтов и процедур, которые препятствовали бы насилию при достижении власти. «Как ненасильственный механизм контроля, религиозные нормы никогда не могли заменить демократию — во всяком случае, не в современных государствах, в основании которых лежит то, что Макс Вебер называет “юридической личностью”, т.е. способность быть как истцом, так и ответчиком по закону. В отличие от государства, преследующего по закону и подвергающегося таковому преследованию, религии свойственно лишь первое» (с.129).

Демократическая практика во многих арабских странах так и не укоренилась. Государственные перевороты, восстания улемов свидетельствуют о том, что насилие при достижении власти — в порядке вещей, демократические по форме процедуры (выборы, референдумы и т.д.) — лишь прикрытие автократического правления. Если западное общество в состоянии само создавать законы, то мусульманское лишь истолковывает те, что ниспосланы свыше. «Совершенный» закон для человеческого общества уже дан в Коране, хадисах и образе жизни имамов, на которых указал Аллах.

Непонимание самой сути демократии автор усматривает в том, что заглавие книги аятоллы Хомейни «Власть факиха» (в которой автор обосновывает тезис о том, что власть должна находиться в руках улемов) на арабский язык было переведено «Исламская республика». «Для демо-

кратии недостает общественных условий — а именно населения, которое потребовало бы отчета у правительства за его действия» (с.131). Однако социальная ткань арабо-мусульманского общества, которое построено на эндогамии, препятствует возникновению данных условий. По мере того, как люди продвигаются по общественной лестнице, их отношения с окружающими приобретают характер все большей закрытости, что должно послужить выражением их успехов и вертикальной мобильности. Отсюда — преобладание семейных фирм. «В странах Залива члены правящих семей посещают друг друга, но не посещают людей не их круга... Они проживают в особых кварталах города. Они устраивают друг друга на работу и не стремятся найти иное себе применение. У них свои спортивные клубы и семейные суды» (с.131). Так образуются асабии — группы, поддерживающие солидарность при помощи браков, визитов, клубов и т.д. Так, в Бейруте конца 70 — начала 80-х годов существовали 32 военизированные группировки, контро-лировавшие те или иные зоны влияния — вплоть до разных сторон одной улицы. Несмотря на то, что многие из них поддерживали ООП, когда последняя в 1978 г. попыталась включить их в состав своей военной машины, она столкнулась с яростным сопротивлением. Впоследствии эти группировки заняли про-сирийские и проиранские позиции.

«Дело в том, что макроструктуры (политические партии, религиозные движения и т.д.) строятся вокруг серии эндогамных асабий, которые посредством союзов сращиваются в единую массу, однако не ассимилируются последней. Вот почему иногда возникает впечатление, что в конфликтной ситуации главное — это не разрешение конфликта, а укрепление солидарности внутри группы» (с.133). Асабии, основанные на семейных обязательствах, общей собственности и т.д., — монолитные структуры; однако союзы между ними на основе какой-либо идеологии в значительной степени зависят от политической конъюнктуры и легко распадаются. Идеология, таким образом, — вторична; она используется асабией для укрепления собственной власти. Так произошло с ваххабизмом, воспринятым Саудами, и баасистской идеологией, которую взяли на вооружение сирийские алавиты («крайние» шииты) и тикритский клан в Ираке.

Семейственность является основой социализации в арабском мире. «Семья ...занимает главное место в религиозной и общественной жизни; она — средоточие чести. Это — единственный институт, в котором происходит социализация индивида, что, в свою очередь, означает,

что с самого начала личность никогда не предстает перед “публикой”. Другими словами, жизнь индивида — процесс, в который биологические стадии не вносят непрерывности. Так, категория “шахаб” (юноша) объединяет мужчин от 6 до 60 лет. Это объясняет как то, что многие воензированные группировки начинают тренировать детей с 6 лет, так и то, что не существует общественных детских площадок, а также ...большую склонность арабов к усвоению материала, нежели к творчеству. Использование по отношению к детям моделей взрослой жизни обуздывает воображение и подавляет изобретательность» (с.134).

К.Б.Демидов

ЯПОНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

ЯПОНСКАЯ КУЛЬТУРА И ЕЕ МЕСТО В ТИПОЛОГИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

1. MURAKAMY JASUSUKE. Two types of civilization: Transcendental and hermeneutic// Japan review. — Tokyo, 1990. — N 1. — P.1—34.
2. MORRIS—SUZUKI TESSA. Reinventing Japan: Time, space, nation. — N.Y., M.E. Sharpe, 1998. — 236 p.

Ясусукэ Мураками (1) (Международный центр японоведения, г. Киото) в статье «Два типа цивилизаций: трансцендентальная и герменевтическая» отмечает, что многие считают характерным для японского образа мышления склонность к дуализму, отсутствие логической ясности, абстрактных принципов и двусмысленность (1, с.1). Нельзя не признать известную справедливость этого мнения, но оно требует истолкования не с позиций западного интеллектуального этноцентризма, а с точки зрения нового взгляда на типологию цивилизаций и их религиозно-философской мысли.

В понятии «культура» Мураками выделяет три уровня «культурного действия»: 1) ориентированный на природу и вещный мир; 2) ориентированный на других людей; 3) ориентированный на себя («рефлексивный»). На базе первого уровня формируется «технологическая культура» в широком смысле этого слова; второго — «организационная культура»; третьего — «экспрессивная культура», или «духовная и художественная культура», то есть культура в узком значении этого слова. Основное внимание автор уделяет «рефлексивному уровню дейст-

вия» в японской культуре, рассматривая его (как «рефлексивную модель») в связи с двумя другими уровнями, или «моделями» культуры. Понимая под рефлексией «self-reference» человека, то есть отражение человеческим сознанием собственного опыта жизни человека (в широком и узком смысле этого слова), автор выделяет два основных формальных типа ее: полную и частичную, а в первом, включающем все объекты, в том числе и «внутреннее Я», еще две категории: трансцендентальную и герменевтическую. В первой трансцендентальный когнитивный агент отделен от житейского мира, во втором субъект рефлексии сам погружен в житейский мир и выступает как один из элементов его. Первую категорию общей рефлексии автор называет «трансцендентальной рефлексией», а вторую — «герменевтической рефлексией».

В трансцендентальной рефлексии «мир» для субъекта — это скорее не реальные объекты в их изначальности, а образы мира, для возможного объяснения которых ему необходимы все новые и новые интерпретационные системы, вырастающие в бесконечную цепочку «метасистем». Процесс последовательной трансценденции можно назвать вертикальным процессом, поскольку он требует всегда новой интерпретации более высокого уровня, эта эскалация уровней может продолжаться до бесконечности, овладение трансцендентальной рефлексией требует специального обучения и предназначенных для этих целей специальных школ. В то же время трансцендентальная рефлексия требует для преодоления бессмысленности бесконечной эскалации интерпретации введения Абсолютов, что было предпринято человечеством в первом тысячелетии до н.э. с появлением «исторических религий» (по определению американского социолога Р.Беллы): сначала буддизма и конфуцианства, а позднее — христианства и ислама. Герменевтическая рефлексия предполагает «растворение» трансцендентального сознания в обыденном и замену Абсолюта как центра сознания на меняющийся с обретением жизненного опыта центр. Если в трансцендентальной рефлексии доминанта установлена до начала процесса рефлексии, то в герменевтической рефлексии ее находят после рефлексии в собственном историческом опыте, поэтому этот тип рефлексии можно назвать «историологическим».

Трансцендентализм, в сущности, имеет прогрессистский или революционный характер из-за того, что жестко следует абстрактным идеям. «Историология» же имеет свои рамки, поскольку перспективы ее ограничены конкретным опытом (включая и литературные работы), приобретенным каким-то конкретным обществом или какой-то группой.

Герменевтическая рефлексия не исключает включение элементов трансцендентализма, особенно в критические моменты.

Трансцендентальная рефлексия заняла доминирующие позиции на Западе, особенно в его религиозных (христианских), научных, технологических и общественных идеях, ее позиции сильны и в «великих религиях» (буддизм, конфуцианство) Востока, в то время как в Японии господствовала герменевтическая рефлексия. Акцентируя внимание на религиозно-философской модели японской культуры, Мураками хочет проследить релятивизацию в ней трансцендентализма.

В отличие от западной (иудео-христианской) «исторической религии» с ее идеями изначального Бога и сотворения им мира и (по своему образу и подобию) человека, что определяло приоритет последнего перед всеми другими «тварями», давало ему право господства над природой и освящало его индивидуальность, во всех восточных религиях приоритет отдавался космическому принципу (Брахману в Индии или Небу в Китае), находящемуся за гранью человеческого сознания. В восточных мифах космический порядок появлялся из хаоса, он предшествовал появлению богов. Восточный «бог» не соответствует иудео-христианскому пониманию Бога, поскольку на Востоке боги являются посредниками между Абсолютом и человеком, все восточные «исторические религии» не основываются изначально на идее Богатворца, а обращаются к идее космического порядка, человек в них приравнен к другим формам бытия (животным, растениям и даже неодушевленным существам) и может превращаться в них, не становясь при этом (как в ортодоксальной иудео-христианской традиции) дьяволом. Всякий индивид на Востоке является частью этого космического порядка и поэтому у него нет разумных оснований для независимого и самостоятельного бытия, благодаря чему индивидуализму на Востоке не было религиозного обоснования. Эти отличия западной религии от восточной — причина появления на Западе стремления к завоеванию природы, а на Востоке к слиянию человека с ней и, соответственно, к индивидуализму и коллективизму.

И западная, и восточная «исторические религии» — продукты трансцендентального мышления, но в отличие от западной трансцендентальной рефлексии, границы которой предписаны ее концепцией Бога, восточная открыта до бесконечности и «приближается к нирване». Восточный образ мышления не располагал к принятию того, что явилось результатом западного образа мышления, прежде всего индустриализации и науки. Не случайно центры восточной цивилизации (Китай и Ин-

дия) с бóльшим упорством противостояли индустриализации, чем периферийные районы Востока, например, Япония. Ее успехи, очевидно, можно связать с тем, что она оказалась в стороне от основного направления восточной мысли и, несмотря на сильное религиозно-философское влияние Китая и Индии, смогла принять идею индустриализации и успешно реализовать ее. «В этом смысле модель противостояния Востока и Запада может быть только вспомогательной» (1, с.16).

Японский образ мышления представляет собой модель, отмеченную слабым влиянием великих цивилизаций. В японской интеллектуальной традиции, сравнительно с западной, ощущается недостаток ясности и умения интегрировать (1, с.20). С точки зрения сравнительного религиоведения, религиозную систему Японии иногда называют смешением «исторических религий» (буддизма и конфуцианства) с «архаической религией» (синтоизмом). Исторически еще в ранние времена первого тысячелетия до н.э. проходила четкая разграничительная линия между архаическими религиями и «историческими религиями», или философиями. По мнению автора, возникновение «исторических религий» можно связать с «великой встречей» земледельческих народов европейского юга и скотоводов из срединных степных районов Евразии. Она произошла в трех местах: 1) в Восточном Средиземноморье и на Ближнем Востоке; 2) в долинах Инда и Ганга; 3) в долинах Янцзы и Хуанхэ. Результатом этой «первичной встречи» стало появление «исторических религий» и философии. «Исторические религии» возникли, очевидно, из стремления синтезировать два совершенно различных типа культур через универсализацию различных опытов в виде единых абстрактных понятий и принципов, что позволяло представителям этих двух разных типов культур жить вместе. «В двух словах, “великие встречи” создали трансцендентальный образ мышления» (1, с.20).

«Исторические религии», распространяясь по континенту, вступали в контакты и покоряли архаические и примитивные религии. В большинстве случаев эти «вторичные встречи» сопровождались физическим воздействием, включая военные завоевания. Контакт японской архаической религии с китайской цивилизацией представлял собой один из вариантов «вторичных встреч», отличительной чертой которого было незначительное присутствие элемента физического воздействия, что, возможно, послужило одной из основных причин слабого влияния «исторических религий» на Японию.

Встреча «исторических религий» с местными архаическими религиями произошла в Японии приблизительно в то же время, что и у германских народов Европы, в VI–VIII вв. н.э., и в обоих случаях это случилось на окраинах Евразийского континента. Возможно, именно это стало основной причиной того, что они почти одновременно были втянуты в сходный процесс децентрализации их политико-экономических структур — формирования феодализма. Однако процессы религиозного и интеллектуального развития пошли в этих районах по-разному. В Европе римская католическая церковь преследовала язычество и любые ереси. В Японии, напротив, сосуществовали разные религиозные верования, включая архаические культы, различные секты буддизма, конфуцианства, а это, по мнению некоторых исследователей, свидетельствует о том, что «историческая религия» по-настоящему не укоренилась в умах японцев. Можно говорить о сосуществовании различных верований и в других южно- и восточноазиатских обществах (Индии, Китае). Но фактически во всех восточных обществах «исторические религии» были высокоинтеллектуальными и элитарными, а центральное понятие — их «космический принцип» — трансцендентально в высшем смысле этого слова и доступно только пониманию интеллектуальных людей. Для простого народа типичным было смешение различных религиозных практик ради мирской выгоды. Поэтому на Востоке «исторические религии», как правило, раскалывались на две полярные версии — интеллектуальную и вульгаризированную народную. Подобное явление характерно для всех «исторических религий», но особенно заметно оно, по мнению Вебера, в их азиатских версиях. «Двойственность японских религиозных установок отчасти отражает эту черту, общую для всех религиозных практик на Востоке» (1, с.22).

Однако многие японоведы не согласны с тем, что характерные черты японского стиля мышления можно просто сводить к общим особенностям азиатского мышления. Японский специалист по индийской философии Хадзимэ Накамура утверждает, что японцы в своем образе мышления более двусмысленны и эклектичны, чем индийцы и китайцы. Ранжируя культуры по степени предпочтения абстрактного конкретному, метафизического мышления прагматизму, он выстраивает эти страны в таком порядке: Индия, Китай, Япония. Фактически Накамура считает, что японцы в действительности никогда не принимали «исторические религии», и сущность понятия «тот свет», трансцендентный по отношению к иллюзорному «этому свету», не интересовала их.

Но не все японские исследователи согласны с теорией «двусмысленности» японского образа мышления. Историк японской культуры Сабуро Иэнага, признавая существование в японском религиозном сознании вплоть до VI в. н.э. идеи неразрывности «этого» и «того света» и «оптимистического взгляда» на жизнь, утверждает, что с распространением в VI в. влияния китайской цивилизации архаический «оптимизм» постепенно вытесняется в Японии пессимистическим взглядом на иллюзорный «этот мир», то есть заботой о смерти, житейских несчастьях, антиномией человеческого бытия и «конечного пристанища» человека. Начиная с «Конституции из 17 статей» и «Комментариев к трем сутрам» принца Сётоку (574–622), «пессимистическое» мироощущение все более и более пронизывает японскую мысль.

Учение буддийской секты Чистой Земли можно считать выражением идей трансцендентализма. Появление в эпоху Камакура (1192–1333) так называемого «нового буддизма» связано с проникновением буддизма в широкие слои населения, в том числе в самурайство и крестьянство. «Новый буддизм» можно сравнить с западным протестантизмом, поскольку оба они ставили своей целью непосредственное спасение всего народа. Трансцендентальная рефлексия характерна и для идеологии Синрана (1173–1262), основателя «Новой секты Чистой Земли» (Дзёдо синсю), и Догэна (1200–1253), основателя секты Сото.

В XVI–XVII вв. в Японии получило широкое распространение христианство, почти миллион японцев приняли крещение и многие из них стали жертвами борьбы Токугава с христианством (католическая церковь канонизировала 26 японских мучеников). Таким образом, японцы остались приверженцами «посюстороннего» мировоззрения с архаических времен. Их можно даже признать «одним из наиболее пессимистичных народов мира, особенно в средневековый период» (1, с.23). И они, как и средневековые европейцы, постоянно слышали голос: *memento mori*.

Но тем не менее «основное направление в буддийской мысли Японии от Кукая и Сайтё, далее Хонэна, Синрана, Догэна и вплоть до Рэннё скорее склонно было связывать возможности спасения, тем или иным способом, с человеческими делами в этом мире, чем с чисто потусторонними заботами» (1, с.24). Нечто сходное можно найти и в индийском и китайском буддизме, но там возможности для обретения спасения на земле очень малы, японские же мыслители-буддисты считали его значительно более доступным. Так, например, Догэн утверждал, что человек

благодаря медитации дзэн может открыть абсолютную истину в этом феноменальном мире. Наиболее последовательным сторонником подобного рода взглядов была секта Икко, или Дзёдо синсю, основанная Синраном. Между Синраном и Кальвином или Лютером существует известный параллелизм, так как они пытались сделать доступной для любого человека идею прямого спасения. Синран и его единомышленники утверждали, что абсолютная истина достаточно явно выражается в самом земном феноменальном мире и что путь к спасению может быть обретен в опыте мирской жизни.

Историческое развитие японского общества представляет собой более сложный процесс, чем простое перенесение опыта родоплеменных времен. Как свидетельствует психология *memento mori*, в период Хэйан японцы, как и все другие народы мира, испытывали острую внутреннюю потребность в религиозном спасении. Опыт японских интеллектуалов эпохи Камакура, сторонников нового буддизма, говорит о том, что им была знакома борьба с такими антиномиями, как «этот свет»/«тот свет», «явление/сущность», «конкретное/общее». Но почему японская мысль, принявшая в беспокойный период Камакура направление, сходное с западной мыслью времен Реформации, пошла потом по другому пути? «Историческая религия» и философия, в общем, более пригодны для интерпретации мира из-за высокого уровня их абстрактных обобщений. Поэтому «исторические религии» становились интеллектуальной основой почти во всех странах мира, где их принимали. Но этого не произошло в Японии.

Для объяснения причин этого явления автор вновь обращается к взаимоотношениям трех предложенных им моделей культуры. Ни одна из них не может быть самодостаточной, они взаимосвязаны, но в отдельных культурах по разным причинам одна из них может иметь большее значение, чем другие. Но на самом деле подлинное понимание любой культуры невозможно без релятивизации этих трех моделей.

Отношение японцев к природе продиктовано теми специфическими природно-климатическими условиями Японского архипелага, которые позволяют японцам называть их «умеренными», поскольку они, несмотря на отдельные и временные проявления их агрессивности, все же создавали относительно благоприятную для проживания человека и его земледельческих занятий среду. «В общем, японский климат умеренный в большом, но переменчивый в малом» (1, с.27). Поскольку мировоззрение, в том числе и религиозное, отражает отношения человека с

природой, «умеренность» климата Японии «снижала» до минимума для ее жителей угрозу смерти от холода, голода и жажды. Поэтому японская мифология не зафиксировала в своей памяти никаких свидетельств о больших стихийных катастрофах, подобных мифам о вселенском потопе. В Японии по этой причине вряд ли могло родиться представление о Боге, наделенном абсолютной властью для принуждения человека к повиновению, или о космическом законе, предопределяющем человеческую жизнь и деятельность. Японская версия буддизма склонна принимать более милосердный образ Будды, чем индийская и китайская. Этот взгляд сложился под влиянием японской среды, которая не подходит для трансцендентальной рефлексии (1, с.27).

И в области «организационной культуры» из-за исторических особенностей организации ее социального мира Япония обладала необходимым потенциалом для поддержания баланса в обществе. Социальная жизнь была сосредоточена на микроуровне в стабильных группах типа «из» (семья) и «мура» (деревня), что позволяло обществу успешно функционировать даже в критические для его макроуровня моменты. Организационный аспект досовременной Японии не требовал объединяющего понятия политической легитимности для достижения внутренней интеграции или создания социетального субстрата.

Формирование «исторических религий» продиктовано не только внутренними условиями развития общества, но и внешними обстоятельствами, несущими угрозу общественной интеграции и требующими из-за этого создания механизмов для упрочения ее. В Японии же угроза внешнего военного завоевания была мала и поэтому невелика была и потребность в политической интеграции. С организационной или политической точки зрения условий, благоприятных для введения «исторической религии», в Японии реально не существовало.

В общем, в японском образе мышления «сравнительно со многими другими обществами относительно важное место занимает герменевтическая или историологическая форма» (1, с.30). По мнению автора, подтверждение этой мысли можно найти и у других ученых, в частности, у японского мыслителя XX в. Масао Маруяма, считавшего основной чертой японского мышления его опору на принцип «становиться», а не «быть». Это значит, что, в отличие от западных культур с их склонностью к трансцендентальной рефлексии, японская не склонна ни к вере в диалектическое развитие с последовательной сменой трансценденций, ни к абсолютно статичному порядку. О японцах часто говорят как о нации,

успешно сочетающей преданность традициям с готовностью и умением заимствовать и усваивать новое. Это можно объяснить тем, что японцы не столько полагаются на универсалистские суждения (характерные для трансцендентальной рефлексии), сколько на герменевтическую рефлексию. «Для них сами изменения как-то значимы и их, в принципе, следует принимать и ассимилировать. Изменчивость в этом смысле — основная тема для японского ума» (1, с.31).

С герменевтической рефлексией связаны все культурные традиции Японии, в том числе ее знаменитые идеи «до» («пути») — «бусидо» («путь воина»), «садо» («путь чая»), «кадо» (поэзия, дословно «путь стихосложения»). «Все эти концепции “пути” никогда не превращались в теории, но понимались как подлинная реальность, постигнутая через накопленный конкретный опыт» (1, с.31). Японцев буддизм интересовал скорее как учение об изменчивости, непостоянстве в феноменальном мире, а не как учение о ненарушении естественного закона («дхармы»). Японские художественные вкусы складывались естественно и распространялись постепенно без всякого насильного навязывания их сверху религиозной или политической властью. И все эти черты лишней раз отражают господство в Японии герменевтической рефлексии.

В современном мире оба типа рефлексии сосуществуют в умах людей. Трансцендентальная рефлексия никогда полностью не владела ими, хотя она и символизирует определенный этап в истории человечества, но отнюдь не конечное достижение его. О чем, в частности, свидетельствует и рост интереса к герменевтике в западной философии XX в. (Гадамер, Рикер). Страны с господством трансцендентальной рефлексии (например, США), казалось бы, лучше вписываются в условия современного мира с его тенденцией к «глобализации». И в то же время «для того, чтобы способствовать созданию глобального общества, нам нужно иметь не только абстрактные идеи, отводящие каждой культуре ее собственное место, но и, в то же время, глубокую чувствительность к восприятию конкретных опытов различных культур. Иными словами, человечество стоит перед императивом идентификации не только общей науки, но также и общей традиции. Этот императив потребует от каждого общества, особенно от США и Японии, нечто большее, чем упорствование в интеллектуальных практиках прошлого» (1, с.31). Но для Японии ее традиция герменевтической рефлексии может оказаться очень полезной в современных кризисных условиях.

Профессор Школы тихоокеанских и азиатских исследований при Австралийском национальном университете Тесса Моррис-Судзуки (2) в книге «Новое открытие Японии: Время, пространство, нация» исследует процесс формирования нации-государства и национальной идентичности в Японии в Новое время и в наши дни. Значительное место отводится автором анализу взглядов японских ученых и мыслителей на этот процесс, иначе говоря, интеллектуальной истории Японии. Акцентируя внимание на японской культуре, она «не считает разумным говорить о единой вещи, именуемой “японской культурой”, но о возможном определении множества традиций, образующих интеллектуальный репертуар больших групп людей в Японии, хотя его поразному могут интерпретировать различные индивиды» (2, с.6).

В Японии эпохи Мэйдзи (1868–1911) осознание национальной идентичности началось с отождествления понятия «японская культура» с понятием «национальный характер», предпринятого японским исследователем Яити Хага (1867–1927). В этом подходе отразились, с одной стороны, рост националистических настроений, а с другой — распространение антропологического подхода к понятию культура. Однако само понятие «бунка» (культура) долгое время ассоциировалось в основном с вестернизацией и включало в себя принятие норм, институтов и обычаев Запада. Метаморфоза понятия «бунка» от эмблемы вестернизации к ключевой концепции в теориях японской уникальности произошла в период между двумя мировыми войнами. Мысль о том, что японцы, несмотря на все изменения в стране, сохранили черты своего национального характера и национальной духовности, стала доминирующей в японском сознании, понятие «культура» отождествлялось в нем в основном с понятием «японская традиционная культура», что нашло свое отражение как в работах крупнейших японских философов того времени (Нисида, Вацудзи), так и основателя японской этнологии Кунио Янагита (1875–1962).

После Второй мировой войны и краха японского национализма в японской культурологии происходит перенос интереса с этнографического, этнологического понимания культуры к более широкому антропологическому пониманию ее, что было осуществлено основателем японской культурной антропологии Эйитиро Исида (1903–1968), рассматривавшего культуру как «организм». В дальнейшем японская культурология развивалась в противостоянии более узкого и более широкого взглядов на японскую культуру как на «культуру» и на «цивилизацию».

**ЭЙЗЕНШТАДТ Ш.
ОСЕВЫЕ И НЕОСЕВЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ:
ЯПОНСКИЙ ОПЫТ В СРАВНИТЕЛЬНОЙ
ПЕРСПЕКТИВЕ – КОНСТРУИРОВАНИЕ
ГЕНЕРАЛИЗОВАННОГО ПАРТИКУЛЯРИСТСКОГО
ДОВЕРИЯ
EISENSTADT S.N.**

Axial and Non-Axial civilizations – the Japanese experience in a comparative perspective – The construction of generalized particularistic trust//
Japan in contemporary perspective. – Kyoto: International Center
for Japanese studies, 1999. – P.1–18.

Япония, пишет Ш.Эйзенштадт (Еврейский университет Иерусалима, Израиль), была не только первым неевропейским обществом, которому удалось провести полную модернизацию, но и первой и последней неосевой цивилизацией, добившейся таких результатов (с.1). Две особенности японской модели развития существенно отличают ее как от осевых, так и доосевых цивилизаций. Первая – быстрый, похожий на европейский, темп институциональных изменений от племенной монархии к феодальному, а затем относительно централизованному абсолютизму, за которым последовали революционный прорыв в современность и индустриализация. Вторая особенность – отличие ее институциональных форм от европейских, несмотря на структурное сходство.

Точкой бифуркации, определившей дальнейший ход истории Японии, были реформы Тайка в конце VII в. – попытка создать «имперское» клановое государство. В результате возникла система двойной, параллельной гегемонии имперского двора, которому не всегда хватало силы, и клановых аристократий, которым не хватало легитимности. Если кланы – это power, то двор – authority. Такое разделение привело к тому, что в Японии не возникли центры или базы власти, автономные от феодально-клановых узлов и имперского центра (например, церковь).

Это отличает Японию как от Европы, так и от тех осевых цивилизаций, для которых был характерен рост различий между структурной дифференциацией общественного разделения труда и дифференциацией функций элиты (с.5). Кроме того, в осевых обществах возникали автономные элиты, нередко выдвигавшие радикальные концепции напряженности между мирским и трансцендентным порядками (тенденция к «идеологизированной политической жизни»).

Для институционального развития Японии характерна необычная комбинация крайне высокого уровня структурной дифференциации с низким уровнем обособления роста и автономии функций элиты: главные элитарные функции в Японии были четко предписаны, что исключало возможность появления автономных культурно-политических единиц.

Наиболее важными чертами японской семейной и родственной систем Эйзенштадт считает следующие: 1) комбинация относительно открытой унигенетур с практикой включения в семью людей со стороны; 2) упор на функциональную адекватность и перфекционизм в рамках семейной солидарности; 3) решающая роль нуклеарной социальной единицы (система «иэ», сменившая «удзи»); 4) слабость более крупных, чем семья, родственных единиц.

Иэ — это корпоративная родственная группа, комбинированная открытость и закрытость. Модель иэ лежит в основе современных промышленных групп, как вертикальных (кэйрэцу), так и горизонтальных (сюдан). Общество в целом и его центры определялись в терминах родства, и это усиливало открытость родственных единиц как ячеек родственного целого. В результате социальные ячейки Японии были готовы демонстрировать лояльность практически любой силе, если она легитимизировалась «семейственным» («familistic») социальным порядком, воплощенным в фигуре императора. Отсюда, во-первых, верховенство, в отличие от Китая, лояльности по отношению к господину (lord) над таковой по отношению к отцу, во-вторых, готовность общества открыться внешним силам, если те включались в систему широкой родственной символики (с.8). С этим связана весьма сильная в различных секторах японского общества тенденция анализировать внешние изменения и связанные с ними ориентации на успех в русло реконструкции контекстов, определяемых в терминах культуры или родства. Эту тенденцию усиливала характерная для Японии относительная слабость связей между властью (power), богатством и статусом.

На практике, однако, слабость нередко оборачивалась гибкостью, и это позволило системе создавать институциональные «пустоты», т.е. социальные пространства, конкретное содержание которых не было предопределено и которые можно было в зависимости от обстоятельств наполнять различным содержанием. Если учесть децентрализованный характер власти, то становится ясно, что экономическая и социальная мобильность — явления, способствующие институциональным нововведениям, — черты не случайные в японском обществе.

Открытость семьи внешним силам в «поле», освящаемым фигурой императора, обуславливало расширение зоны доверия (trust) за пределами семьи. В результате возник феномен, который Эйзенштадт именует как «генерализованное партикуляристичное доверие» (generalized particularistic trust). Конструирование и реконструирование этого доверия — вот в чем суть особой динамики японского общества. Речь идет о развитии-обобщении связей между множеством ячеек, но не на универсалистский, а на партикуляристский манер, который постоянно меняет свою конкурентную форму.

Переход из семьи в школу, из школы в институт, из института на работу не представляет в Японии социальный разрыв, это перемещение из одной организации семейно-родственного (партикуляристского) типа в другой. Японский универсум — это сеть однотипных партикуляристских ячеек, функционирующих на основе расширения доверия. В повседневной жизни такого «генерализованного партикуляризма» поведение людей вполне предсказуемо; нововведения не шокируют, а встраиваются в систему преемственности и т.п.; социальное принуждение носит ограниченный характер (оно интериоризируется); неудачникам и побежденным всегда оставался минимум социального пространства. Расширение доверия является одной из главных форм разрешения социальных конфликтов. Элиты в такой системе регулируют общество на «семейный манер», становясь главными носителями как традиции, так и изменений и не вырываясь при этом из «первичной» социальной среды.

А.И.Фурсов

ЯПОНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ЛИЧНОСТЬ В КУЛЬТУРНОЙ КОМПАРАТИВИСТИКЕ: СРАВНЕНИЕ С КИТАЕМ И ЗАПАДОМ

1. МАЦУМОТО ДЭБИТТО, КУДО ЦУТОМУ. Нихондзин -но кандзе сэкай. — Токио: Сэйсин себо, 1996. — X, 214 с. — Яп.яз.
2. HSU F.L.K. The self in cross-cultural perspective // Culture and self: Asian and Western perspectives. — N.Y.; L., 1985. — P.24–56.

Профессор психологии Сан-Францисского ун-та (США) Дэвид Мацумото и преподаватель ун-та Мэйсэй (Япония) Цутому Кудо (1) подчеркивают, что Япония сохраняет в своей культуре многие древние обычаи и традиции, а глубинные слои сознания японцев слабо изменились по сравнению с прошлым. Современные исследователи-японоведы пытаются представить структуру психики японца, отталкиваясь от общих моделей японского общества и японской культуры.

Многие исследователи указывают на то, что в Японии, в отличие от западных обществ, доминантой является ориентация личности на принадлежность к семье, школе, университету, компании. В разговоре, например, японец «вместо того, чтобы сказать “я...” (“ватакуси ва”) нередко говорит “в моей компании” (“ути-но кайся дэ ва”) или “мы, жители...” (“варэварэ дзюмин ва”), идентифицируя себя со своим местом работы или местом проживания. Японцев считают «народом, для которого и в мышлении, и в поведении первичной является группа. Японская культура требовала от индивида поведения, ориентированного на принесение в жертву личных желаний и подчинения всех его сил группе...» (1, с.3).

Японоведами также отмечается, что японцы уделяют большое внимание статусным и ранговым различиям. На это, в частности, указывала японский антрополог Тиэ Наканэ в своей концепции «вертикального общества» («татэ сякай»), в которой отмечалось, что сильные и широко развитые иерархические отношения делают Японию уникальным явлением. Для поддержания ранговых различий в Японии существует множество сложившихся исторически социальных норм. В западных странах нет таких больших, как в Японии, различий в рангах и статусах, поэтому их, по мнению японского антрополога, можно считать «горизонтальными обществами» («эко сяхпй»). Социолингвистическим подтверждением отличия этих двух типов обществ служит наличие в японском языке различных слов для передачи местоимений 1-го и 2-го лица в за-

висимости от ранга, статуса и роли, в отличие от западных языков, где слова «я» и «ты» используются для передачи местоимений 1-го и 2-го лица ед. числа независимо от социальных или возрастных характеристик человека.

В зарубежном японоведении весьма популярен также и другой вариант типологического различения японской и западных культур, особенностей сознания и поведения в них человека: это определение японской культуры как «культуры стыда», а западных — как «культуры вины». Эти чувства становятся значимыми на национальном уровне тогда, когда они обретают силу общественного (явного или опосредованного) контроля за поведением личности. Японцы чрезвычайно чувствительны к реакции других людей на их поведение. Они принимают близко к сердцу их мнение и оценку, их всегда волнует, что думают о них и правильно ли понимают их поведение окружающие люди. Однако значимо мнение не любых людей, а только тех, с кем у японца есть какие-то отношения. В Японии стыд обладает силой социальной санкции, а о японской культуре можно сказать, что ее «отличительной особенностью является то, что она основывается на чувстве стыда» (1, с.5). В отличие от японской «культуры стыда», в западных культурах общественный порядок основывается на чувстве вины, т.е. на глубоко вошедшем в сознание индивида представлении о должном и недолжном как нормах поведения. В «культуре вины» человек «регулирует свое поведение сам, не обращаясь к мнению других» (1, с.5).

Японоведы акцентируют внимание на двух противоположных ориентациях, определяющих поведение и сознание личности: на Западе это ориентация на внешние установки, на то, что в Японии называют «татэ маэ», японцы же ориентируются на «искренние намерения» — «хоннэ».

В отличие от этих концепций личности, построенных на основе социологического или культурологического подхода, Мацумото и Кудо предлагают психологический: изучение эмоциональной структуры личности и прежде всего ее мимики и выражения в ней чувств гнева, презрения, отвращения, страха, счастья, печали, испуга. Выражение таких чувств на лице почти одинаково и у японцев и у американцев, но различается среда наиболее яркого и откровенного выражения их. Японцы, заботящиеся о сохранении гармонии в своей группе, очень строго контролируют выражение этих чувств в рамках ее, чего не наблюдается в поведении американцев.

Мацумото и Кудо в своем исследовании используют две переменные: «индивидуализм-коллективизм» и «статусная дифференциация», считая их наиболее важными для Японии. Первая фиксирует предпочтение личностью индивидуальных или коллективных потребностей, целей и интересов в разных культурах. Вторая — ориентированность личности на поддержание статусных различий на основе сложившейся в культуре системы социальных обычаев и норм (в культурах с низкой статусной дифференциацией они разработаны слабо, с высокой — сильно). Эти две переменные позволяют наиболее точно обозначить особенности японской культуры по сравнению с другими культурами. Проведенные культур-компаративистом Хофстедом обследования в более чем 50 странах мира показывают, что по переменной «индивидуализм-коллективизм» наиболее индивидуалистичной страной является Америка (1-е место), Япония же находится на 22-м. Ниже ее находятся такие страны, как Пакистан, Колумбия, Венесуэла, еще ниже — Дания, Израиль, Австралия (1, с.158).

Отличительной особенностью японцев является не просто коллективизм, но строгое различие «своей» и «чужой» групп, «своего» и «чужого» коллектива и их статусов. Японская культура диктует личности соблюдение особых правил и норм поведения ее группы, внимание сосредоточивается на таких важных для этого вещах, как поддержание гармонии в отношениях с членами своей группы, усиление групповой сплоченности и сотрудничества ее членов, что укрепляет ее жизнестойкость (1, с.165).

Что касается статусной дифференциации, то в этом отношении Япония отличается от многих других культур, поскольку она представляет собой культуру, тщательно соблюдающую статусные различия. Она придает большое значение дифференциации между высшими и низшими статусами. Для сохранения ее выработано много правил и социальных систем. Если не следовать им, то статусные отношения общающихся партнеров окажутся под угрозой. «Японская культура не признает поведения, пренебрегающего правилами дифференциации на высшие и низшие статусы» (1, с.169).

Переменные «индивидуализм — коллективизм» и «статусная дифференциация» очень важны для японской культуры, и, как показывают эксперименты, в критических ситуациях японцы консолидируются на их основе, а точнее говоря, на их «полюсах» — «коллективизме» и четком статусном различии. Более того, эти переменные позволяют

ученым в культурно-компаративистском исследовании отойти от субъективизма и эгоцентризма, характерных для культурологических исследований о Японии.

Культурно-психологическую концепцию личности и ее структуры предлагает американский исследователь Фрэнсис Сю (054). Любой человек в любом обществе стремится пребывать в состоянии динамического равновесия, которое является как бы «основой, или рамкой, в пределах которой каждый отдельный человек пытается поддерживать удовлетворительный уровень собственного психического и межличностного равновесия в том же самом смысле, в каком каждый физический организм склонен поддерживать постоянную и полезную физиологическую устойчивость в самом себе и между своими частями» (2, с.33–34). Это состояние Сю называет «психосоциальным гомеостазом».

В культурной психологии личность представляет динамический субъект, стремящийся к реализации общечеловеческих психосоциальных потребностей в тех рамках, которые созданы его культурой. Концепция личности основана на выделении основных «элементов» бытия и сознания человека как индивида, схематически представляемых им в виде 8 неправильных по форме концентрических слоев: 7 — «подсознание»; 6 — «предсознание»; 5 — «невывражаемое сознание», т.е. хранимое в тайне и не передаваемое другим сознание; 4 — «выражаемое и передаваемое другим сознание», включающее материалы, идеи и чувства, о которых индивид может сообщить своим близким и хорошо знакомым людям и получить от них ответ (коммуникация касается таких тем, как любовь, мечты, жадность, ненависть, правильные и неправильные поступки с точки зрения моральных и социальных норм культуры). Коммуникабельность в этом слое достижима только между индивидами одной культуры.

Слой 3 — это область «тесных отношений» (intimacy) внешнего мира личности, где она может позволить себе действовать без оглядки и опасений, чувствовать себя раскованно, рассчитывать на симпатию и поддержку, избегая бремени милосердия. Для «тесных отношений» необходимы три элемента — словесная коммуникация, эмоциональная поддержка и способность взаимопонимания. Слой 3 включает также некоторые культурные обычаи, артефакты и даже любимых животных.

Для слоя 2 характерны ролевые отношения. В него входят люди, идеи и вещи, которые, по мнению личности, полезны для нее. Исполнение ролей не требует и не предполагает близости, а коммуникация при

этом может быть предельно ограниченной. К этому слою принадлежат также культурные нормы и артефакты, к которым у индивида нет особой привязанности (например, правила дорожного движения), но которые связаны с исполняемыми им ролями.

Слой 1 включает людей, культурные нормы и правила, знания и артефакты, связанные с жизнью и историей общества, но весьма далекие для индивида (например, Великая китайская стена — для современных китайцев). При нормальном ходе событий почти ничто не связывает индивида с этим слоем.

В слое 0 находятся люди, события и артефакты, принадлежащие другим обществам и культурам и поэтому очень далекие и малозначимые для личности.

Слои 4 и 3 являются базовыми для психосоциального гомеостаза. При невозможности достижения его в этих слоях личность неизбежно выходит на поиски его в другие слои, но сам этот процесс ограничен рамками культурной традиции.

Китайская традиция семейно-родственных отношений подсказывает индивиду, что его чувство достоинства и перспективы на будущее тесно привязаны к его первичной группе, т.е. к его родственникам. Мир его постоянного общения находится в слое 3. Современный китаец по-прежнему склонен находиться поблизости от своих родственников и часто взаимодействовать с ними. На них сфокусировано его внимание, они пользуются его уважением и уважают его в зависимости от его места в системе родственных отношений. Так как потребность китайцев в тесных отношениях (*intimacy*) реализуется в сети родственных связей, он может поддерживать свой психосоциальный гомеостаз, не выходя за рамки слоя 3. Поэтому китаец склонен с людьми из слоев 2, 1 или 0 иметь дело только в относительно безличной форме. Он может не проявлять интереса к ним и не беспокоиться о них. Вряд ли у него возникнет желание помочь им, и он, вполне вероятно, будет полностью игнорировать их до той поры, пока они физически не угрожают ему. Он может встречаться с людьми из этих слоев, но может и спокойно расстаться с ними. Поэтому вторичные группы, складывающиеся за пределами семейно-родственных отношений, так и не заняли заметного места в китайском обществе в течение всей его прошлой истории.

С этим обстоятельством связано и традиционное китайское отношение к сверхъестественному. Богам (если это не духи предков) в Китае отводятся слои 2 или 1. Отношение к ним у китайцев носит как бы роле-

вой и прагматический характер, они обращаются к ним, как правило, только по надобности. Как личность китаец не готов защищать своих богов или погибнуть за них, нести их послания людям или обращать других людей в свою веру. В отличие от Запада, в Китае люди не привыкли относиться к своим богам как к отцам, матерям, братьям и т.д. Поэтому за всю долгую историю войн и гражданских междоусобиц в Китае не было сколько-нибудь значительных религиозных преследований. Китай не произвел на свет ни своего Франциска Ксавье, ни своего Фомы Аквинского. Все немногочисленные китайские путешественники были императорскими посланцами. И китайские имперские захваты никогда не сопровождались массовым созданием китайских поселений в захваченных странах или обращением в «китайскую веру» некитайских народов.

На Западе исходной позицией в социальной жизни человека является также круг его родственников (его родители, братья и сестры). Они образуют первооснову его слоя 3. Но поскольку в западных культурах чувство достоинства и перспективы на будущее определяются способностью человека стоять на своих ногах, родные лишь на время занимают доминирующую позицию. По мере взросления человека важное место для него начинают занимать новые, не связанные родством люди. Он должен сам искать их и вступать с ними в контакты, позволяющие со временем установить с ними столь необходимые для него «тесные отношения». В слой 3 личности, вполне возможно, войдут вначале друзья-ровесники, а родственники переместятся во 2-ой или даже в 1-й слои. Но отношения с новыми людьми в 3-ем слое будут значительно более сложными, жесткими и неустойчивыми, чем с родственниками. И индивид, и эти новые люди должны соответствовать друг другу и удовлетворять требования друг друга.

Поэтому западный индивид должен постоянно работать ради достижения психосоциального гомеостаза, используя значительно более сложные и разнообразные пути, чем китаец. Он пытается ангажировать их из 2-го, 1-го и даже 0-го слоев. Он будет действовать эмоциональнее китаец, прибегать к помощи «мудрецов» и других посредников человеческого воздействия, будет хотеть любить их, помогать им, приносить ради них жертвы, потому что ему нужно приобрести надежных партнеров для слоя 3, для «тесных отношений». Этот психологический феномен питает волю западного человека, рождает в нем силы для крестовых походов и войн, для страстной религиозной проповеди с целью обращения в свою веру, для фанатизма или преследований инакомыслящих.

Столь же энергично западный человек может в поисках психосоциального гомеостаза погрузиться вглубь собственной души или начать завоевывать или осваивать мир. Именно благодаря этому западный человек достигает большой духовной (психологической) глубины в культуре, не известной ни китайцам, ни японцам. В поисках психосоциального гомеостаза он вступает в интенсивные, но стабильные отношения с другими людьми или погружается в глубины собственного сознания. У него есть и третий путь – контроль над физическим универсумом, включая создание империй бизнеса, открытие новых земель и народов, собирание коллекций и т.д.

Японцу, как и китайцу, его культура подсказывает, что реализация его чувства достоинства и его перспективы на будущее тесно связаны с опорой на других людей, а не на собственные силы, он может найти место в жизни, обеспечив себе и своей семье соответствующее положение в сети социальных связей. Но в отличие от китайцев, чья традиционная система привязывала всех сыновей к первичной семейной группе, у «японцев из-за системы единонаследия сыновья-ненаследники вынуждены были создавать для себя новую сеть “тесных” социальных связей за пределами круга близких родственников. В сельских районах они могли возглавить «боковые семьи» (“бункэ”) при «главных семьях» (“хонкэ”). В городах сыновья-ненаследники становились клиентами или учениками в школах традиционных искусств «измото».

В отличие от Китая, в Японии эта категория сыновей порывала со своими родственниками и полноправно принималась в новые семьи. Естественно, сыновья-наследники составляли в традиционной Японии меньшинство, а большинство было вынуждено покидать свои первичные (семейные) группы, чтобы создать для себя новый круг «тесных отношений». Доля этого большинства была в Японии выше, чем в Китае, и ниже, чем на Западе. Это значит, что японцы (на уровне личности) были вынуждены выходить в мир неродственных отношений для реализации потребности в «тесных отношениях», но им не нужно было уходить слишком далеко от родного дома, они могли поддерживать отношения с новыми людьми по модели родственных отношений, эти связи могли быть безграничны, а люди, с которыми они устанавливали тесные связи в социальной сети, не были их ровесниками» (2, с.42). Поэтому японцы были менее привязаны к семейно-родственным отношениям и в то же время более склонны к формированию вторичных групп, чем китайцы, но

менее склонны к установлению высококонкурентных отношений с другими людьми, чем европейцы и американцы (2, с.42).

Высокие темпы индустриализации Японии связаны прежде всего с сохранением традиционной социальной организации, а не с внедрением западных образцов. Японскую модель социальной организации Сю называют «измото». Основная особенность ее — тесные отношения между мастером и учеником на основе большой взаимозависимости их, когда первый по-отцовски заботится о втором, а тот платит ему преданностью. В «измото» отношения носят квазиродственный характер, но в них нет строгих границ. Поэтому в Японии личность в системе значимых для нее социальных связей могла не ограничиваться рамками родственных отношений, а идти дальше, создавая в то же время в новых рамках отношений атмосферу тесной близости.

Японский индивид при определенных обстоятельствах мог проявить особый интерес к слоям 2 и 1 (но не к нулевому) не потому, что ему нужно отправляться так «далеко» для поддержания психосоциального гомеостаза, а из-за связи с людьми из этих слоев через цепочку иерархических отношений его «измото». Последнее представляет собой значительно расширенную версию китайской родственной организации, но в Китае члены ее психологически более тесно привязаны к своим родственникам. Эта привязанность еще более укреплялась традиционной китайской системой наследования имущества. Японское же «измото» позволило выходить далеко за рамки подобного рода ограничений.

Эти различия японской и китайской моделей обретения психосоциального гомеостаза объясняют, почему Япония так успешно ответила на вызов Запада и быстро преуспела в технической модернизации, а Китай — нет. «Традиционная японская социальная организация давала японцу психосоциальные средства для удовлетворения требований модернизации, не понуждая его слишком серьезно видоизменять его модель психосоциального гомеостаза. Традиционная китайская организация, напротив, не предоставляла аналогичных выгод. Чтобы стать активным и постоянным участником модернизации, китаец должен коренным образом преобразовать свою модель психосоциального гомеостаза. Модернизация Японии не основывалась ни на существенных изменениях в японском национальном характере, ни на изменениях в психологии большинства японцев. Японскому обществу и культуре удалось предложить гомеостаз такого рода, который позволил индивиду более легко, чем в Китае, адаптироваться к организационной стороне модернизации»

(2, с.45). Однако маловероятно, что японская модель гомеостаза позволит японцам легко справиться с задачами универсалистского характера, т.е. выйти в нулевой слой сознания личности с таким же успехом, как это делается на Западе. При движении в слои 2 и 1 японец фактически не теряет квази-родственной основы слоя 2 (слоя «измото»). Он не может осмысливать широкий мир (слой 0) в виде «измото» — подобной организации.

М.Н.Корнилов

ЯПОНСКАЯ КУЛЬТУРА И ТЕОРИИ «НИХОНДЗИН РОН»

1. BEFU HARUMI. Nationalism and «Nihonjin ron» // Cultural nationalism in East Asia. — Berkeley, 1993. — P.107–139.
2. SONODA HIDEHIRO. The theory of Japanese culture and the theory of reverse absence// Japan rev. — Tokyo, 2000. — N12. — P.93–104.

Американский антрополог-японист Харуми Бэфу (1) анализирует теории японского национального своеобразия «Нихондзин рон» (далее НР), основные направления их, их историю и идеологию.

Работы в жанре НР очень популярны в Японии, о чем свидетельствуют как обилие публикуемых книг и статей в этом жанре, так и тиражи их изданий и переизданий. Так, одна из наиболее известных работ НР, книга японского психиатра Такэо Дои «Амаэ» — но ко:дзо: (Структура «амаэ»)¹, была переиздана в течение первых пяти лет после ее появления в 1971 г. 67 раз в жестком переплете и 147 раз в мягком (1, с.109). Теории НР включают различные стороны японской культуры, начиная с ее происхождения и этногенеза японцев и кончая традиционной социальной структурой японского общества. Можно выделить несколько основных направлений НР. Экологические НР акцентируют внимание на природно-климатических условиях формирования и бытования японского народа и складывания его национального характера и культуры. Они делают акцент на том, что Япония — страна с бедными природными ресурсами, обилием тайфунов, засух, на-

¹ Дон Такэо. «Амаэ» — но ко:дзо: (Структура «амаэ»). — Токио: Кобундо, 1971. — Реферат книги опубликован в РС. Проблемы национальной психологии Японии. — М.: ИНИОН АН СССР, 1977. — С.43–67.

воднений, извержений вулканов, землетрясений и других стихийных бедствий, влиявших на становление японского национального характера и культуры. Наиболее яркой работой среди этих НР является книга японского философа Т.Вацудзи «Фудо»¹.

Другое направление в НР выделяет основные занятия населения Японии как фактор формирования японской культуры и национальной психологии. Признавая основой традиционной японской экономики выращивание поливного риса, теоретики НР противопоставляют ему пастушество у народов Европы. С этими различиями связываются и господство группизма, анимизма, тесной взаимозависимости людей в Японии и индивидуализма, монотеизма и независимости индивида — на Западе.

Третье направление НР уделяет основное внимание своеобразию традиционной социальной структуры Японии, противопоставляя доминирующий в ней вертикальный принцип организации горизонтальному — в других обществах мира. Наибольшей известностью из этого типа НР пользуются работы японского социолога Т.Наканэ². По мнению теоретиков этого направления, особенностями японского типа социальной организации, сформировавшегося под влиянием традиционной японской семьи или деревни и позднее перенесенного в город, являются групповая ориентация, тесные партикуляристские отношения, иерархическая структура, гармония ее членов.

Четвертое направление в НР ищет истоки уникальности японского общества и культуры в особенностях национальной психологии японцев, обращая особое внимание на отличие ее от психологии западных народов. Наряду с упомянутой работой Т.Дои «Структура амаэ», противопоставляющей ориентацию японцев на зависимость ориентации западных народов на независимость, в последние годы большую популярность приобрела предложенная японским психиатром К.Оконоги концепция «комплекса Адзясэ», представляющая собой японскую версию Эдипова комплекса. Если Фрейд считал, что Эдипов комплекс с его акцентами на сексуальности, конфронтации и агрессивности лежит в основе глубинной психологии западной личности, то Оконоги утверждает, что комплекс Адзясэ с его акцентами на взаимной любви и

¹ Вацудзи Тэцуро. Фудо: (Климат). — Токио: Иванами сётэн, 1935. — Реферат перевода этой книги на английский язык (Watsuji Tetsuro. Climate and culture: A philos. study. — Tokyo: Hokuseido press, 1971) опубликован в РС «Япония в сравнительных социкультурных исследованиях». — М.: ИНИОН АН СССР, 1989. — С.49—68.

² Nakane Chie. Japanese society. — Berkeley-Los Angeles, 1970. — Реферат этой книги опубликован в РС. «Проблемы современной Японии. Социология». — М.: ИНИОН АН СССР, 1975. — С.14—58.

сильной привязанности сына к матери, чувстве единства, взаимности, чувстве обиды, мазохизме, прощении и чувстве вины в отношениях между матерью и ребенком составляет основу глубинной психики личности японца.

Пятое направление в НР образуют многочисленные исследования, пытающиеся обосновать уникальность культуры методами лингвистического анализа.

Отличительная особенность всех современных НР — их этноцентризм. Теории формулируются на основе сравнения Японии с другими странами, но это сравнение преследует одну цель — доказательство уникальности японской культуры. Утверждение идеи уникальности Японии в социальной, культурной, психологической и других областях покоится на следующих предпосылках — на признании культурной гомогенности Японии и использовании принципа изоморфизма географии Японии, ее народа, языка и культуры, представляющего собой не что иное, как проявление генетического детерминизма. НР часто содержат нормативные интонации, предписывая японцам определенный стиль поведения как «истинно японский». Более того, теории используются японским истеблишментом в политических целях, о чем наглядно свидетельствует привлечение их в качестве программного документа правительством М.Охира.

Национализм формируется под воздействием внешних сил, с которыми нация-государство сталкивается в ходе своего развития и отталкивание от которых необходимо ей для ее самоутверждения и самоидентификации относительно других стран и народов. В контексте столкновений такого рода патриотизм становится частью национализма.

История теорий НР отражает эту тенденцию. Еще в XVIII—XIX вв. представители школы «национальной науки» (кокугаку) во главе с Мотоори Норинага (1730—1801), предшественники НР, говорили о японской культурной исключительности на основе противопоставления японских ценностей китайским. В этом явлении нашла отражение идейная борьба националистических сил Японии с крепнувшим при сёгунате Токугава (1603—1867) влиянием китайского неоконфуцианства. Точкой «отталкивания» на этом этапе поисков национальной и культурной идентичности для японцев были Китай и китайская культура. На основе сравнения с ними утверждались превосходство и самобытность Японии. После «открытия» Японии американцами в 1854 г. японцы в поисках идентичности пере-ориентировались с Китая на Запад. Он стал точкой отсчета *pro et contra* в японских раздумьях о себе и своей культуре, в

своем национальном самоутверждении. Ориентация на Запад приобрела не только характер технологических заимствований, но и повышенного внимания к западной культуре (один из «интеллектуальных лидеров» Японии эпохи Мэйдзи, бывший одно время министром просвещения Аринори Мори, предложил даже запретить японский язык и заменить его одним из европейских). Основную особенность движения Японии в сторону Запада в ходе модернизации хорошо отражал популярный в те дни лозунг «вакон ёсай» (японский дух — западная техника), представлявший собой модификацию старого лозунга «вакон кансай» (японский дух — китайские знания).

В дальнейшем история НР развивалась в противопоставлении Японии и Запада и утверждении «позитивного» или «негативного» образа Японии и японцев относительно стран Запада, фоном для которого являлись их отношения между ними.

В общем, в истории НР можно выделить 5 периодов: 1) первая половина XIX в. — акцентирование положительных черт японцев по сравнению с китайцами («позитивные» НР); 2) вторая половина XIX в. — 20-е годы XX в. — акцентирование отрицательных черт японцев по сравнению с народами Запада («негативные» НР); 3) 1930–1945 гг. — подавление преклонения перед Западом и подчеркивание положительных черт японцев («позитивные» НР); 4) 1945–1960 гг. — преклонение перед Западом и подчеркивание отрицательных черт японцев по сравнению с народами Запада («негативные» НР); 5) с 1970 г. до наших дней — отказ от преклонения перед Западом, переходящий в непочтительное отношение к нему («позитивные» НР). Интересно отметить, что в НР одни и те же японские социальные институты и ценности получали различную, нередко совершенно противоположную оценку на различных этапах истории. И причиной этой переоценки оказывался геополитический или международный контекст идентификации Японии, ее отношения со своей референтной группой. Когда Япония была слаба относительно этой группы, будь то Китай или Запад, по культурным, военным, экономическим или каким-либо другим причинам, в НР присутствовала склонность к негативным самооценкам японцев. Когда же Япония считала свои позиции сильными, как это было в 30-е или 80-е годы XX в., НР давали позитивную оценку самоидентичности Японии и превращались в орудие национализма.

Если национализм связан, по крайней мере отчасти, с национальной идентичностью и чувством гордости за нее, тогда у НР есть все ос-

нования, чтобы их считали национализмом. Как и все националистические теории, НР этноцентричны, их цель — показать превосходство японской культуры над другими или ее уникальность. НР представляют собой идеологию национализма. Как доктрины или мифы о японской культуре, народе или истории они создаются, в частности, для доказательства отличия Японии от Запада, если не всего мира. И в то же время НР являются идеологией в другом смысле, поскольку не просто «описывают» конструируемое мировоззрение, а предписывают, что нормативно правильно и как должны вести себя японцы. НР представляют собой гегемонистскую идеологию, поддерживаемую и насаждаемую политическим и экономическим истеблишментом Японии; в стране нет других идеологий, которые успешно конкурировали бы с ней. Недаром известный американский социолог Р.Белла назвал НР формой «гражданской религии». Теории НР являются культурной идеологией Японии в том смысле, что все японцы, независимо от их вероисповедания, принимают конструируемые ими догмы. НР идеологичны еще и потому, что служат основой для легитимизации любой политической акции, ориентированной на преданность японской нации. Уже судя по этому, можно говорить о том, что в НР присутствуют основные элементы национализма. Однако в отличие от «активного» национализма других народов, часто выражаемого ими в эмоциональных публичных акциях (например, в острых антиамериканских выступлениях южнокорейских студентов в Сеуле или в слезах американцев при подъеме флага США), в НР отсутствует сильная эмоциональность. Национализм включает различные формы эмоционального выражения, и в зависимости от этого его можно определять как «активный» или «пассивный». НР «представляют пассивный национализм, как и большинство дискурсивных национализмов» (1, с.127). Но «пассивность» не значит «менее важный», поскольку превращение в активного националиста предполагает «глубокое усвоение многого из пассивного национализма» (1, с.127).

С других, методологических, позиций подходит к анализу теорий японской культуры, т.е. в основном НР, японский ученый Хидэхиро Сонада (Международный центр по изучению японской культуры в Киото) (2). Говоря о проблематичности наметившихся в последние годы попыток превращения теории НР из локальных в универсальные, он связывает это с «дилеммой разнородности» культур, что осложняет возможность создания на основе изучения «реальностей только одной культуры» общих моделей.

Критики же теорий японской культуры допускают другую ошибку, делая чрезмерный упор на однородности человечества. В действительности же проблема состоит в создании основы для анализа однородных и разнородных элементов в культурах и социальных структурах разных стран. Ученые, для которых Япония является главным исследовательским объектом, должны брать за «основу» своих теорий японские реальности и в то же время искать возможности использования общих положений социальных наук и культурологии, не ограничиваясь рамками только Японии. Следует использовать эвристический метод наблюдения за иностранными культурами и концептуальными рамками для «нового открытия» Японии. Это должен быть метод идентификации характерных черт поведения и социальных систем, ограниченный целеориентированным и рациональным поведением или институциональными рамками, имеющими своими истоками культурные ценности. Сонода предлагает следующие исходные позиции и метод для исследования японской культуры: 1. Японцы считают, что их поведение и социальные институты рационально целеориентированы. 2. Японцы также считают, что существующие в японской культуре элементы обладают универсальностью и поэтому могут быть обнаружены в других странах и культурах. 3. Необходим анализ других стран и культур на основе теоретической базы, рассчитанной на понимание японского общества и культуры. 4. Если в других странах нет феноменов, сходных с японскими, нужно попытаться выяснить и понять те «особые обстоятельства», которые объясняют «отсутствие» этих японских феноменов в них. 5. Необходим пересмотр целе-ориентированности рациональности и универсальности феноменов японской культуры, поскольку исследовать можно культурные ценности, а не гипотезы об иррациональном поведении и институтах (2, с.102–103).

М.Н.Корнилов

**КОУЛЬМАС Ф.
ЯПОНСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ
COULMAS F.**

Japanische Zeiten. — Hamburg: Kindler Verlag, 2000. — 384 S.

Профессор Института восточноазиатских исследований при университете Герхарда Меркатора (Дуйсбург, ФРГ) исследует место времени в системе ценностей и жизни японского общества, исходя из посылки, что всякое общество и культура создают свое пространство и время.

Несмотря на значительную модернизацию и вестернизацию японской культуры, начиная с эпохи Мэйдзи (1868—1912), понятия «переменчивость», «непостоянство» (по-японски «уцурой»), занимавшие основное место в канонической культуре Японии, продолжают и сегодня сохранять его. Они означают недобровольное изменение, невозможность определить направление изменений. Чувство изменчивости всего сущего, быстротечности жизни — «мудзёкан» — остается по-прежнему одной из основных тем японской культуры и японского мироощущения. Оно строится на сочетании линейного и циклического представлений о времени.

Анализ понятия «время» в японской культуре показывает, что на уровне метафоричного восприятия его в Японии, как и в Европе, древнейшей метафорой времени было уподобление его реке, водному потоку. В Древней Греции его использовали Гераклит и Платон, в Японии оно появилось сначала в поэтическом сборнике «Кокинсю» (X в. н.э.), а затем у писателя Камо-но Тёмэя (1156—1216). Причем некоторые исследователи находят параллелизм между словами Тёмэя о времени и гераклитовским изречением «все течет, все изменяется; нельзя дважды войти в одну и ту же реку», приписывая это возможному заимствованию японским писателем этой фразы из китайского перевода (с арабского) платоновского «Теэтета», где она приводится. Греческий и японский мыслители сходятся в понимании времени как постоянного движения, изменения, но для буддиста Тёмэя, в отличие от Гераклита, представлявшего мир и время в вечном и едином потоке движения, нет ничего вечного.

Философское осмысление времени не стало таким же значительным достоянием японской культуры, как это имело место на Западе. Однако технический подход ко времени, т.е. создание аппаратов для его измерения, начал развиваться в Японии довольно рано: уже в официальной исторической хронике «Нихон сёки» (720 г. н.э.) упоминается, как

император Тэндзи Тэнно в 671 г. изготовил собственными руками по китайскому образцу водяные часы.

Японская картина мира во времена первого расцвета японской культуры в период Нара (710–794) носила следы сильного китайского влияния. Время в ней воспринималось неметафизично. Прибывшему в Японию из Китая буддизму махаяны известна идея повторного рождения, но в нем нет идеи жизни после смерти в апокалипсическом понимании ее, его не интересуют вопросы конца света, конечным для него являются абсолютное ничто, нирвана — освобождение от времени. Для буддизма эсхатология излишня. В японской духовной истории вечность не играет большой роли. Только у находившихся под влиянием христианства философов Нового времени она становится важной темой. Ей, в частности, посвятил свою последнюю книгу известный японский философ Хатано Сэйити (1877–1950). Он выделил три основных временных категории: 1) естественное время; 2) культурное время (человеческое); 3) вечность как бескорыстная божественная любовь, для названия которой он использовал древнегреческое понятие «агапэ». Его концепция времени впервые в японской мысли основывалась на трансценденталистских идеях, чуждых японской интеллектуальной традиции.

В японском контексте сложилась особая форма понимания линейного времени, тесно связанная с историческим сознанием: в нем прошлое значимо для будущего, но отличается от него. Это потенциально рациональное понимание времени исходит не столько из идеи космического времени, сколько из человеческого, понимаемого как смена поколений. Генеалогии и официальные хронологии воплощают и постоянно воспроизводят одно линейное, и в то же время кумулятивное, время, образуя историческую цепочку. Прошедшее время, хотя и не повторяется, но остается как факт сознания. У времени есть вес, который в уровне идеологии становится тем значительнее, чем продолжительнее историческое время, на которое может опираться память общности. Она является одним из важнейших факторов для образования коллективной, особенно национальной, идентичности. Историческое сознание обычно основывается на институтах, которые субъект определяет как «наши»: династии, границы, в современном мире — дни провозглашения независимости, принятия национальных конституций. В Японии таким социальным институтом был и остается император, но не как отдельная личность, а как представитель императорской династии, трона.

Основной временной перспективой, т.е. ориентацией на прошлое, будущее или настоящее, на телеологическую или конъюнктурную темпоральность, в японской культуре является ориентация на будущее, несмотря на склонность японцев как буддистов к ощущению эфемерности сущего. В Японии сложилась не телеологическая, а человеческо-поведенческая ориентация на будущее, сводящаяся к определению ожидаемого в ближайшие времена и годы. Она не гарантирует порядок и уверенность, но, по крайней мере, внушает надежду на них. Средством для этого является регламентация времени, позволяющая избавить будущее от неопределенности. Она включает также планомерность и планирование времени, акцент на его последовательности, упорядоченности. «Временной порядок конституируется социально. Государство оказывает на это... влияние, в Японии сравнительно сильное. Регулируемость, установленная продолжительность и сильная синхронизация — характерные черты востребованной государством социальной организации времени в сегодняшней Японии. Но влияние государства на режим времени, очевидно, не современное явление» (с.56).

Японцы традиционно очень привязаны к природе; можно даже сказать, что «природа — это культура в Японии» (с.63), что прослеживается и в японском восприятии времени. В отличие от западной, «в японской онтологии человек появляется не столько как антипод природы, сколько как часть ее. Поэтому он подчиняется ритму природного мира, который проявляется наиболее отчетливо в чередовании дня и ночи и во временах года» (с.66). Начав с запечатленной в мифологии естественной оппозиции света и тьмы, дня и ночи как базы для отсчета времени, японцы постепенно переходили к более сложным природным механизмам измерения времени. Сначала они используют солнечные часы (их время появления в Японии точно неизвестно, но в Китае они появились, очевидно, в 400 г. до н.э.); в VII в. н.э. в Японии появились водяные часы — клепсидры, потом — огненные часы. Контроль за временем осуществлялся господствующим классом и находился в руках власти. Практика извещения о времени при помощи колокольных и барабанных ударов в эпоху Токугава (1603—1867) распространилась на всю страну и стала одним из важнейших факторов синхронизации жизни японского общества.

Вплоть до появления европейцев в XVI в. японцы для измерения времени пользовались различными часами и системами времени китайского изобретения, первые европейские механические часы появились в

Японии в 1551 г., они были завезены португальскими миссионерами. Несмотря на закрытие страны в XVII в., новая техника измерения времени прижилась в Японии: в XVIII в. в стране появились собственные мастера-часовщики, изготавлившие по европейским образцам «японские часы» — «вадокэй». Однако до эпохи Мэйдзи они были достоянием, как правило, только японской элиты или богатых купцов. С началом модернизации и индустриализации Япония быстро осваивает не только новую технику измерения времени, но и становится мировым лидером в области новейших технологий и производства часов в мире.

Любое общество создает свое время, и это находит свое выражение в используемом им календаре. Праздники структурируют социальную жизнь. В традиционном японском календаре соединены элементы китайской и национальной традиций, имеющие отношение к временам года и движению небесных тел. В нем прослеживается влияние конфуцианства, буддизма и синтоизма. Так как он строился на наблюдениях за движениями солнца и луны и был цикличным, для определения праздничных дней требовалось проведение трудных расчетов, которыми занимались специальные службы при императорском дворе. Это свидетельствует о том, что управление временем в традиционной Японии приносило большую власть. Замена старой системы исчисления времени на новую, западную, произошла во время реформ Мэйдзи в последней трети XIX в. Реформа календаря в 1873 г. означала решительный шаг Японии в современность, она принесла с собой не только новые временные координаты, но и новое темпоральное сознание, поэтому многие японцы сравнивали эту эпоху с европейским Просвещением.

Темпорально общества различаются не только по ритмам жизни, но и по скорости индивидуальных и коллективных действий, т.е. по темпу жизни. Сегодня Япония стала прагматическим обществом с высокими темпами, ее «темп повседневной жизни выше, чем почти во всем мире» (с.14).

Почти все области жизни японского общества имеют свои ритмы и темпы. Они существуют в экономике, в образовании, в политике. Политическая культура Японии соединяет современный правовой порядок и традицию. Оценка прошлого и ожидания на будущее, являющиеся определяющими для выборного поведения факторами, составляют часть этой культуры, как и время выборов, сроки нахождения власти или возраст премьеров. Правильное использование фактора времени позволяет достигать политического успеха. Благодаря праву определять время вы-

боров японский премьер-министр постоянно контролирует «политическое время».

В жизни японцев и японского общества важное место занимает вера в хорошие и плохие времена. Эти дни определяются не по приметам и предзнаменованиям, а составляют регулярные шестидневные циклы (рокуё) счастливых и несчастливых дней, заимствованных из Китая в эпоху Муромати (1336—1573) и приобретших популярность в эпоху Токугава (1603—1867). Цикл из шести дней воспроизводится пять раз в месяц и возобновляется каждый месяц заново. С этими днями связаны определенные хорошие или плохие ожидания, поэтому они как бы координируют жизнь и деятельность японцев, заставляя их ориентироваться на «обещания» каждого дня. Считается, например, что в первый день цикла «сэнкати» благоприятно дообеденное время и неблагоприятно — послеобеденное, поэтому вставший рано и занявшийся рано своими делами японец может рассчитывать на удачу в этот день. Третий день цикла — «буцумэцу» — считается вообще несчастливым днем, а четвертый — «тайан» — наоборот, счастливым, особенно для свадеб. В соответствии с этими представлениями в Японии и сегодня организуется не только частная, но и общественная, экономическая, политическая, религиозная жизнь.

«“Рокуё” структурирует общественную жизнь» (с.311). Заслуга этой системы в том, что она социально организует японское общество как коллектив, стимулируя всех японцев «делать все в подходящее время». Японское «сиодоки» — «свое время» — имеет не только индивидуальное, но и коллективное значение, передавая созданный человеком порядок общественного времени. Аналогичную функцию, только в более широких масштабах, выполняет и так называемый «восточный (звериный) календарь» с 60- и 12-годовыми циклами.

М.Н.Корнилов

**УЭЯМА С.
ОРИГИНАЛЬНОСТЬ ЯПОНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
UEYAMA S.**

The originality of the Japanese civilization// Japan in contemporary perspective. — Kyoto: International Center for Japanese studies, 1999. — P.19—29.

Японская цивилизация, считает С.Уэяма (Киотский городской Университет искусств), сложилась между 700 и 900 гг. под влиянием китайской цивилизации эпохи Тан (с.20), т.е. почти в то же время, когда оформилась еще одна неосевая (вопреки мнению Ш.Эйзенштадта) цивилизация — европейская, возникшая на основе германо-античного синтеза.

Первые шаги в направлении цивилизации Япония сделала на основе заимствований достижений культуры Китая: иероглифы, законодательство, конфуцианство, буддизм. Постепенно, однако, все это наполнялось специфически японским содержанием. Так, на базе китайских иероглифов и в дополнение к ним, чтобы адекватнее отражать японскую фонетику, было разработано слоговое письмо (кана). Если в IX в. в Японии господствует китайская поэзия, то в X в. ситуация меняется, что и находит отражение в антологиях японской поэзии, особенно «Кокин вакасю», в таком жанре, как моноготари (повесть-история, наиболее известное произведение жанра — «Гэндзи моноготари» Мурасаки, XI в.). В XI в. постепенно приобретает специфические национальные черты и официальная историография.

Если период 700—900 гг. Уэяма считает временем внедрения китайской цивилизации в Японию, то 900—1200 гг. (большая часть периода Хэйан — 794—1185) — это время формирования основ японской цивилизации. Именно в хэйанский период возникла уникальная политическая система «сэккан сэйдзи». В ней функция определенных лиц представлять монархическое правительство стала наследственной. В то же время регент (сэссэ) и главный советник императора (канпаку) должны были быть министрами или экс-министрами как руководящие члены кабинета (дадзэкан). Все это способствовало тому, что в Японии диктаторская традиция китайских императоров превратилась в чисто церемониальную функцию (с.27).

Особое внимание Уэяма уделяет «Нихонсе ки» — первой официальной японской истории. Хотя по стилю и принципам конструкции она следует китайской классике («Шицзи», «Ханьшу»), ее содержание имеет культурно-историческую специфику. Так, японские императоры, в отличие от китайских, выступают эманацией богов. В Китае отношения между небесным божеством (шанди) и мирским правителем (хуанди) носят весьма напряженный характер: если правление императора становится коррумпированным, то он лишается мандата неба (тянь мин) и происходит «гэ мин» (передача мандата, смена династии, кстати, термином «гэ-мин» на китайский переводится слово «революция» — более адекватного термина в китайском языке нет). В Японии же Бог и император почти идентичны: тэнно — прямой потомок богов. Если в Китае Бог относится к императору как внешний судья, то в Японии Бог и император — разные стороны одного и того же, «гэмин» здесь невозможен.

А.И.Фурсов

АФРИКАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В НОВЕЙШИХ РАБОТАХ АФРИКАНСКИХ УЧЕНЫХ

1. MUDIMBE V.Y. The Invention of Africa: Gnosis, philosophy a. the order of knowledge. — Bloomington; Indiana polls: Indiana univ. press, 1988. — XII, 241 p. (African systems of thought). — Bibliogr.: p. 205–232. Ind.: p. 233–241.
2. MUDIMBE V.Y. The idea of Africa. — Bloomington: Indiana polls: Indiana univ. press; L.: Currey, 1994. — XIX, 235 p. (Afr. system of thought) — Bibliogr.: p. 215–228. Ind.: p. 229–234.
3. FAUVELLE-AYMAR F.K. Qu'est-ce que l'afrocentrisme? // Analele univ. Bucuresti. Istorie. — Buc., 1999 (paru en 2001). — a. 48. — P. 111–127.
4. OBENGA TH. Le sens de lutte contre l'afrocentrisme eurocentrisme. — Gif-sur Yvette: Khepera; P. Etc. L'Harmattan, 2001. — 125 p. (Coll. Studes afr.). — Bibliogr.: P. 113–119.
5. MORE, MABOGO P. African Renaissance: the politics of return // Afr. j. of polit. science. — Harare, 2002. — Vol. 7, N2. — P. 61–80.

В.Мудимбе (1и2), заирский философ и писатель, профессор романских языков и литературы в университете Дьюка (Дарэм, Сев. Каролина, США), с постмодернистских позиций (его духовным отцом является французский философ М.Фуко) оценивает европейские и африканские представления об Африке и африканцах.

Колониальная эпоха, длившаяся менее столетия и составляющая лишь краткий миг истории Африки, тем не менее «создала новый исторический порядок и возможность радикально новых типов дискурсов об африканских традициях и культурах» (1, с.1). Колониализм, по словам Т.Ходжкина, разрушил два мифа: «гоббсианское представление о доевропейской Африке, в котором отсутствовало понятие Времени, не было Искусства, письменности и Общества, и руссоистскую картину африканского золотого века идеальной свободы, равенства и братства» (1, с.1).

Колонисты и колонизаторы стремились организовать и преобразовать неевропейские территории по европейским образцам. Колониальная структура включала в себя три основных компонента: установление господства над территорией, политику цивилизации туземцев и реформирования их сознания и сознание новых типов производства, интегрированных в западную экономику.

Колонизация породила дихотомную систему с присущими ей многочисленными парадигмальными оппозициями: традиционное против современного; устная традиция против письменной и печатной; аграрная и традиционная община против городской и индустриальной цивилизации, экономика выживания против высокопроизводительной экономики. Цель развития и прогресса формируется как переход от первых парадигм ко вторым. Однако этот декларируемый скачок от слаборазвитости к развитию в действительности оказывается иллюзорным, поскольку эта модель развития пренебрегает возникающим в ходе колониализма обширным маргинальным пространством, лежащим между этими двумя полюсами. В сфере экономики новое разделение труда, связанное с международными рынками, разрушает сбалансированную традиционную экономику. Внедрение новых, плохо связанных между собой социальных мер и институтов ведет к дезинтеграции традиционных африканских обществ, к появлению многочисленных маргинальных групп. Распространение новых культурных и моральных ценностей, норм и обычаев подрывает целостный и интегрированный культурный и духовный мир африканских обществ.

Таким образом, колониализм породил маргинальный мир, характеризующийся разбалансированной экономикой, демографическим дисбалансом, прогрессирующим распадом традиционных семейных структур, острым социальным и экономическим неравенством, наличием диктаторских режимов, функционирующих под флагом демократии, распадом религиозных традиций, возникновением синкретических церквей и т.п. Возникшее маргинальное, промежуточное пространство рассматривается как главный показатель слаборазвитости.

В действительности «маргинальное пространство является не звеном в «эволюционном процессе», а местом сосредоточения парадоксов, которые ставят под вопрос возможности модернизации в Африке» (1, с.5).

Идеологические оппоненты теории модернизации — неомарксисты (С.Амин, П.Баран, А.Гундер-Франк, И.Валлерстайн) — указали на экономическую логику колониализма, который, вовлекая новые регионы мира в мировую капиталистическую систему, способствовал развитию капиталистического центра за счет периферии. Колониализм всюду порождает процесс слаборазвитости. Несмотря на имеющийся значительный экономический потенциал, зависимые, периферийные страны не могут его реализовать, так как их экономическая судьба в основном определяется развитыми странами.

Однако колониализм и созданные им структуры не могут быть единственным объяснением современной маргинальности Африки. Ее истоки и сущность могут быть лучше уяснены с более широких позиций — в особенности западного мировосприятия. «Идея Африки — это продукт Запада. Начиная с Геродота самосознание Запада всегда включало и представления о народах, расположенных за пределами его культурного ареала. Парадокс состоит в том, что они воспринимались как локализованные географически аутсайдеры и потому отвергались в качестве близких, однородных и односущностных европейским субъекту... Во всяком случае с XV века идея Африки соединяла в себе новые научные и идеологические интерпретации и концепции «примитивизма» и «дикости». Европа изобрела дикаря как олицетворение своего собственного отрицательного двойника» (2, с.XI—XII). В классификационных схемах эпохи Просвещения дикари, к которым относили в первую очередь африканцев, занимали самую нижнюю ступень в эволюционной лестнице развития человечества. В научных трудах и обыденном сознании

Запада утвердился тезис о неспособности дикарей-негров к самостоятельному историческому развитию.

Три дополняющих друг друга источника способствовали утверждению в сознании Запада представлений о примитивности Африки: экзотические тексты о дикарях, содержащиеся в отчетах путешественников, философские размышления об иерархии цивилизаций и поиск антропологами первобытных людей и первобытных культур (1, с.69).

За народами Африки отрицалась способность к творчеству, к развитию самостоятельной оригинальной культуры. Привозимые моряками и путешественниками предметы материальной культуры и ритуальные фетиши характеризовались как примитивные, детские и бессмысленные. В начале XX в. М.Кингсели, суммируя эти укоренившиеся представления об африканском искусстве, категорически заявляет, что «африканец никогда не изготовил даже третьеразрядной керамики или ткани» (1, с.10). Неудивительно, что в такой атмосфере уничижительных представлений об Африке и народах, ее населяющих, исследователи, сталкиваясь с высокими образцами искусства в Африке, объясняли его происхождение иностранным влиянием. Техника изготовления йорубской скульптуры объявлялась египетским заимствованием; бенинское искусство приписывалось португальцам; архитектурные памятники Зимбабве считались достижением арабских архитекторов и строителей.

Сходная тенденция наблюдалась и в естественных науках. Два французских ботаника — А.Шевалье в 1938 г. и Р.Портер в 50-е годы — пришли к выводу, что Африка является колыбелью культурного растениеводства. Антрополог Г.Мердок на основе лингвистических данных высказал сходное предположение и назвал Судан родиной многих зерновых культур. Однако эти гипотезы были отвергнуты, и доминирующей точкой зрения сегодня являются утверждения, что зерновые культуры были привнесены в Африку из Юго-Западной Азии в результате миграций или других форм культурной диффузии (1, с.13).

Французский антрополог М.Гриоль и его ученики обнаружили у догонов (Мали) развитую систему астрономических знаний и их воплощение в символику ритуального обряда — сугиу.

Американский профессор астрономии К.Саган решил проверить достоверность космологии догонов. С удивлением он констатирует, что «в отличие от почти всех обществ, не обладающих развитой наукой, догоны считают, что планеты, так же как и Земля, вращаются вокруг своей оси и вокруг Солнца... Они знают, что Юпитер имеет четыре спутника, а

Сатурн окружен кольцом. В отличие от астрономов докоперниковской эпохи, догоны полагают, что планеты движутся по эллиптическим, а не по круговым орбитам». Более всего Сагана поразило то, что «догоны утверждают, что Сириус имеет темную и невидимую звезду — спутника — Сириус Б, период обращения которого вокруг Сириуса составляет 50 лет. Они заявляют, что эта звездаспутник очень мала и очень тяжелая, она состоит из специального металла, названного «сагала», которого нет на земле» (1, с.13—14). Саган считает, что эти астрономические знания догоны получили от какого-либо европейского путешественника, знакомого с книгой А.Эддингтона «Природа физического мира», изданной в 1928 г., в которой обсуждается проблема плотности звезд — белых карликов.

Такое объяснение Мудимбе считает чистой спекуляцией. Он указывает на три факта. 1. Орбитальный цикл Сириуса Б аналогичен ритуальному циклу догонов — сигуи, введенному мифическим предком догонов — Дионгу Серу. Он празднуется каждые 60 лет — символический период, который включает 50-летний цикл вращения Сириуса Б плюс 10 лет, чтобы согласовать этот ритуал со старой шестидесятиричной системой исчисления манде. Последний сигуи отмечался в 1967 г., предыдущие — в 1907 г. и 1847 г. 2. Чтобы подтвердить гипотезу К.Сагана, нужно доказать, что какой-то европейский путешественник поспешил к догонам сразу после открытия Е.Бесселом в 1844 г. синусоидального движения Сириуса с тем, чтобы догоны могли ввести эти знания в свои мифы, поскольку в 1847 г. символический обряд сигуи уже проводился. Предыдущее допущение кажется маловероятным, так как реальное существование Сириуса Б было открыто в западной науке только в 1862 г. А.Кларком. К этому времени догоны уже практиковали обряд сигуи в 1847 и 1787 гг. Специалисты по «устным цивилизациям» легко могут проверить это. Кроме того, как известно, гипотеза о природе и структуре Сириуса Б была выдвинута в западной науке только в 1930-е годы. Однако в то время большинство ученых не приняли ее. Между тем догонская концепция о сагала уже существовала длительное время и была включена в символический обряд сигуи (1, с.14—15).

Хотя суждение К.Сагана высказано в конце XX в., по своему духу оно принадлежит к мышлению XIX в. и бытующим в то время представлениям о «примитивных народах». Мудимбе определяет такой подход как эпистологический этноцентризм, т.е. убеждение в том, что «с точки

зрения науки, нам нечему учиться у них», если только это уже не «наше» или исходит от «нас» (1, с.15).

Отчеты путешественников и исследователей Африки в XVII—XIX вв. не содержали эпистемологических открытий. Они следовали путем сложившейся традиции. В материалах африканских экспедиций содержится живое конкретное описание того, что постулировали теории социального прогресса эпохи барокко. Новизна состоит в том, что «впервые дискурс о “дикарях” — это дискурс, в котором политическая власть открыто признает влияние научного знания, и наоборот. Развитие антропологии, которое до конца XVIII века базировалось на отчетах путешественников, теперь делает радикальный поворот. Отныне антропология будет преобразовываться в четко различимую политическую систему власть — знание» (1, с.16).

Теоретики капитализма и философы сформулировали две основные взаимодополняющие парадигмы: имманентное превосходство белой расы и необходимость европейской экспансии в «девственные территории» мира. Этим доминирующим парадигмам вполне соответствовала разрабатываемая антропологией концепция о «первобытных и диких» незападных народах. Хотя отдельные ученые предпринимали попытки ослабить роль идеологического фактора, как об этом свидетельствуют работы структурно-функционального направления, но «пока невозможно представить антропологии, не основанной на западной эпистемологии, так как, с одной стороны, нельзя полностью вырваться из сферы своего эпистемологического генезиса и оторваться от своих корней, а с другой — антропология как наука зависит от определенной системы координат, без которой не существует науки» (1, с.19).

Мудимбе различает два типа «этноцентризма»: эпистемологический и культурно-идеологический, которые дополняют друг друга и часто неразделимы. «Первый — это связь с эпистемой, т.е. интеллектуальной атмосферой, которая придает антропологии ее статус как дискурса, ее значение как научной дисциплины. Второй — это интеллектуальная и поведенческая установка, которая одновременно и следствие и выражение сложной связи между проекцией сознания ученого, научными моделями его времени и культурными и социальными нормами его общества... Эпистемологическая филиация утверждает и сохраняет антропологию как систему знаний и развивающую науку; культурный этноцентризм объясняет идеологические изменения и борьбу взглядов в истории развития социальной научной дисциплины» (1, с.19).

В колониальную эпоху слияние этих двух аспектов этноцентризма стало полным как в дискурсе власти, так и в дискурсе знания. Это привело к трансформации миссии антропологии из научной дисциплины в орудие аккультурации. «Антропология, — писал в 1938 г. Б.Малиновский, — до сих пор изучавшая отсталые народы и их культуры, теперь стоит перед трудной задачей зафиксировать, как “дикарь” становится активным участником современной цивилизации» (1, с.20).

Политики и ученые обсуждают, в сущности, одни и те же проблемы: «Различие между “цивилизацией” и “христианством”, с одной стороны, и “примитивизмом” и “язычеством” — с другой, и методы “эволюции” или “перехода” от первой стадии развития ко второй... Оба дискурса суть идеологическое объяснение принудительного вовлечения африканцев в новую историческую формацию. В основе своей они являются редукционистскими. Оба дискурса не столько обсуждают проблемы Африки и африканцев, сколько оправдывают процесс освоения и завоевания континента и определения его первобытным и пребывающим в состоянии хаоса, а также последующие средства его эксплуатации и методы его “возрождения”» (1, с.20).

Важнейшим ингредиентом европейской колонизации являлись миссионеры, оказавшие громадное культурное влияние на африканцев. С XV по XIX вв. три основные фигуры определяли формы и темпы освоения, колонизации и преобразования «черного континента»: исследователь, солдат и миссионер. Последний выступал знаком и символом новой культурной модели. Миссионеры выполняли «божественную» миссию, предписанную папскими буллами: искоренять язычество и распространять христианство во всех открытых землях.

Миссионерская деятельность была скоординирована с политикой своей метрополии. «С равным рвением миссионер выполнял роль агента политической империи, представителя цивилизации и посланника Бога. Между этими ролями не было существенных противоречий. Все они имели единую цель: обращение африканцев в христианскую веру и установление европейского господства» (1, с.47). А.Кристофер справедливо отмечает, что «миссионеры, возможно, более ревностно, чем другие агенты колониальной администрации, стремились к радикальной трансформации туземного общества... Они хотели разрушить доколониальные общества и заменить их христианским обществом по европейскому образцу» (1, с.47). Миссионерский дискурс — авторитарный дискурс. Миссионер не входит в диалог с язычниками и «дикарями», он навязыва-

ет закон божий, который он воплощает. «Все нехристианские культуры должны подвергнуться процессу редукции или, говоря миссионерским языком, — духовному возрождению по нормам, олицетворяемым миссионером. Такой подход вполне логичен: миссионеры, чьи идеи и миссия исходят от Бога и освящаются Богом, вправе использовать все возможные средства, даже насилие, чтобы достичь своих целей. Следовательно, «обращение африканцев» — это позитивный результат диалога и единственное решение, которое мог принять африканец, чтобы выжить» (1, с.47—48).

В своей стандартной форме процесс обращения, который определялся как путь к «цивилизованной жизни», предстает как эволюционный: на низшей ступени находятся язычники; те из них, которые хотят стать «вестернизированными», становятся необращенными; апогей их эволюции достигается, когда они становятся христианами или «эволюэ», т.е. вестернизированными индивидами.

Успех христианства в Африке впечатляющий. К середине 80-х годов здесь христианская община насчитывала примерно 200 млн. человек (45% всего населения), в том числе католиков — 76 млн., протестантов — 50 млн., эфиопская коптская церковь — 30 млн., небольшие автономные местные церкви (численность которых достигает примерно одной тысячи) — 44 млн. человек (1, с.54).

Ежегодно африканская христианская община увеличивается на 5—6 млн. человек и к 2000 г. она будет крупнейшей в мире. Столь же стремительно растет численность духовенства и семинаристов.

Национально-освободительные движения, завершение колониальной эпохи и создание независимых государств вызвали и глубокие изменения в духовном и культурном развитии Африки. Дж.Тэйлор формулирует в начале 60-х годов три основных ингредиента африканского вызова христианству: а) христианская религия — это западная религия и поэтому не может соответствовать нуждам Азии и Африки; б) эта проблема ставит радикальный вопрос, может ли христианство не только доказать свою способность удовлетворить глубокие человеческие потребности нашего времени, но также обеспечить, чтобы народы разных культур и верований чувствовали себя комфортно в новом мире; в) христианская церковь пока еще не решила теологическую проблему сосуществования с другими религиями (1, с.54).

В 60-е годы XX в. историческая инициатива переходит к африканцам, и это влияет на оценку ими обращения в христианство. В этот пери-

од африканцы делают акцент на новые духовные послы: негритюд и африканское наследие, подчеркивающие культурную автономию Африки. Христианизация рассматривается ими как форма воплощения своего духовного аутентичного африканского наследия.

Мудимбе выделяет основные тенденции, способствующие формированию начиная с 60-х годов теологии освобождения.

1. Сильное стремление к африканизации христианства, поскольку это позволяет развести христианство и западную историю и культуру и ввести африканские черты в христианскую церковь.

2. Поиск африканского элемента в сфере теологии и религиозной деятельности, который мог бы быть адекватен идеологическим целям политической и культурной автономии. Эта тенденция в основном характерна для римско-католических африканских теологов.

3. Упорный интерес к традиционным религиям, языкам и культуре и растущее критическое отношение к трудам западных антропологов и миссионеров (1, с.59).

Духовный и культурный подъем Африки после освобождения из-под колониального гнета содействовал возникновению повсеместного в Африке и за ее пределами центров по изучению традиционных религий, культур и языков, проведению регулярных конференций и семинаров по этой проблематике.

Работы К.Леви-Стросса открыли новые горизонты изучения Африки и способствовали развитию африканского самосознания. Леви-Стросс сформулировал новый взгляд на «первобытные общества» и «дикий разум». Он отвергает антиномию логический — дологический и считает «дикий разум» логическим. «Первобытный разум, — утверждает Леви-Стросс, — это не разум примитива или архаичного человечества, это нецивилизованное мышление (*undomesticated thimeing*) (1, с.30).

Леви-Стросс сформулировал три основных принципа. 1. Каждый язык специфичен и выражает оригинальными средствами типы контактов, которые существуют между человеком и его средой. Каждый язык по-своему описывает концепции, системы классификации и знания.

Оппозиция между «первобытным» и «развитым» мышлением традиционно объяснялась оппозицией двух систем знания: магической и научной. Леви-Стросс меняет это противопоставление другой оппозицией: наука конкретного — наука абстрактного. 2. Леви-Стросс считает, что магия и наука не должны рассматриваться как две различные ступени, причем первая предшествует второй. Они являются двумя различны-

ми параллельными системами знания. Эпоха неолита доказывает этот тезис: в то время господствовала магия, но одновременно были сделаны важные открытия и достигнут большой прогресс: возникло земледелие и были одомашнены животные. 3. «Мифологическое мышление и наука — это не две стадии в эволюции знания. Оба подхода в равной степени действительны и обоснованы» (1, с.31). Леви-Стросс подчеркивает относительность классического разделения этих двух систем упорядочивания и приобретения знания.

Таким образом, изучение «первобытных» мифов открывает возможности не только для понимания скрытой логики мифологического мышления, но и открытия этических систем, которые, как полагает Леви-Стросс, «могут дать нам урок скромности и человечности» (*ibid.*). Работы Леви-Стросса утверждают тезис, что не существует нормативной человеческой культуры, любая культура специфична и развивается по собственным, только ей присущим законам.

Труды К.Леви-Стросса и французского философа М.Фуко оказали большое влияние на новое поколение африканских интеллектуалов. Многие его представители родились в христианских семьях второго и третьего поколения, окончили западные престижные школы и университеты, ныне занимают видное положение в политических, научных и религиозных кругах своих стран. В отличие от предыдущего поколения африканских интеллектуалов, сформировавшихся до независимости и сосредоточенных преимущественно на проблемах политической власти и стратегиях идеологической преемственности, новое поколение африканской интеллигенции намного больше озабочено освоением интеллектуальных парадигм, трактующих проблемы поиска истины, анализом политических аспектов знания и установлением новых правил в африканских исследованиях.

По утверждению Э.Мвенга, если политическая суверенность необходима, то научная суверенность, возможно, еще более важна в сегодняшней Африке. Запад сегодня соглашается с нами, что путь к истине пролегает многими дорогами, иными, чем аристотелевская томистская логика или гегелевская диалектика. Но сами социальные и гуманитарные науки должны быть деколонизованы (1, с.36—37).

П.Хунтонджи настаивает на предварительном осознании и разрушении мифов «африканскости» и мистификаций, унаследованных от «изобретателей» Африки и ее культуры. «Необходимо, — пишет Хунтонджи, — начать с демистификации концепции африканскости, сведя

ее к статусу феномена, простого феномена, который сам по себе совершенно нейтрален и говорит только о принадлежности к Африке: рассеивания мистического ореола ценностей, произвольно приписываемых этому феномену идеологами идентичности. Чтобы осмыслить богатство африканских традиций, было необходимо решительно пересмотреть концепцию Африки, освободить ее от всех этических, религиозных, философских, политических коннотаций, которыми антропологическая традиция нагрозила ее и тем самым закрыла горизонт и преждевременно закрыло историю» (1, с.37). Хотя большинство западных антропологов продолжают до настоящего времени спорить о лучших моделях, объясняющих первобытные общества, Леви-Стросс, Фуко, а с 60-х годов и африканские ученые разрушают классическую систему антропологии. Четко обозначившаяся в последние десятилетия тенденция в африканской ученой среде к научной независимости и самостоятельности, к равному партнерству с западными коллегами сопровождается и заметными перехлестами и крайностями, которые очевидны в возникновении такого феномена, как африканский этноцентризм. Кроме того, следует иметь в виду, подчеркивает Мудимбе, что при всей конфронтационности многих африканских исследователей по отношению к западным теориям и концепциям, философские и эпистемологические основы их научной деятельности остаются западными.

Наибольшее влияние на формирование и развитие африканской общественной мысли начиная с 30-х годов оказывал марксизм. Одним из знаменательных событий на этом пути была публикация в 1948 г. Ж.-П.Сартром эссе «Черный орфей» в качестве предисловия к антологии негритянской поэзии, составленной Л.Сенгором. Своей публикацией Ж.-П.Сартр «превратил негритюд в крупное политическое событие, в философскую критику колониализма». Он утверждает право африканцев создавать новый тип мышления, языка и образ жизни (1, с.83—84). «Угнетенный класс, — заявляет Сартр, — должен в первую очередь познать себя... Негр создает антирасистский расизм. Он не желает доминировать в мире; он желает уничтожение любых расовых привилегий; он утверждает свою солидарность с угнетенными всех цветов кожи. Тем самым субъективное, экзистенциалистское, этническое понятие негритюд переходит, как сказал бы Гегель, в объективное, позитивное, точное понятие пролетариат» (1, с.85). Обличая пороки западного колониализма, Сартр видел смысл и оправдание всем проявлениям оппозиции колониализму и призвал к новому осмыслению значения насилия в колониях.

Многие африканские политические лидеры, придя к власти, объявили себя марксистами и социалистами. Наиболее известные идеологи марксизма в Африке — это Ф.Фанон, Л.Сенгор и Дж.Ньерере.

Ф.Фанон свой анализ колониальной ситуации строит на гегелевской диалектике. Отчуждение, порождаемое колониализмом, образует тезис; африканские идеологии самосознания (концепции черной личности и негритюд) — антитезис; политическое освобождение — это синтез. Негритюд для Фанона является интеллектуальным и эмоциональным символом оппозиции идеологии превосходства белой расы.

Если Фанон различает этап национально-освободительной борьбы (первая фаза) от движения к социализму (вторая фаза), то Сенгор определяет африканский социализм как стадию в сложном процессе, инициируемом негритюдом и ориентированном на создание универсальной цивилизации. Он указывает на три главных компонента: негритюд, марксизм и универсальная цивилизация.

1. Негритюд — это «тепло» бытия, жизни и участия в природной, социальной и духовной гармонии. Он также включает в себя и определенные политические устремления. Колониализм деперсонализировал африканцев, его ликвидация должна способствовать самоутверждению африканцев. Таким образом, негритюд — это одновременно экзистенциалистский тезис и политическое предприятие. Он также означает и политический выбор: среди европейских методов социализм рассматривается наиболее полезным как для культурного возрождения, так и социально-политического развития.

2. Марксизм для Сенгора — это метод. Он разделяет марксизм на теорию гуманизма и теорию познания. Первая предлагает убедительное объяснение понятия в своей концепции капитала стоимости и эксплуатации. Однако Сенгор не принимает тезиса марксизма об универсальности классовой борьбы и отрицании религии.

3. Негритюд и марксизм, согласно Сенгору, — только стадии в динамичном и диалектичном процессе созидания универсальной цивилизации. Вслед за Тейяром де Шарденом Сенгор считает движение человечества от микрообществ к более сложным образованиям естественным законом. Это подразумевает три принципа: принцип развития всех человеческих существ, принцип гармонии и существование Бога как естественной необходимости. Сенгор полагает, что некоторые базовые африканские ценности отлично соответствуют этой перспективе: идея общины,

принцип гармонии между людьми и природой и, наконец, унитарное видение Вселенной (1, с.93—94).

Ньерере — наиболее прагматичный из африканских социалистов. В формуле «африканский социализм» для него наиболее важное слово — «африканский». Согласно Ньерере, традиционное прошлое Африки социалистично и демократично. Уджамаа, или коммунизм, отвергает как капитализм, который «стремится построить счастливое общество на базе эксплуатации человека человеком», так и доктринерский социализм, который хочет «построить счастливое общество на философии неизбежного конфликта между людьми». Для Ньерере уджамаа означает прежде всего создание нового общества, основанного на традиционной модели семьи.

К марксистскому дискурсу относится и политическая философия К.Нкрумы. Хотя его политический режим в Гане потерпел полное фиаско, тем не менее его теоретическое наследие продолжает привлекать внимание новых поколений африканских марксистов, ищущих парадигмы революционных изменений и культурного динамизма.

В 80-е годы, констатирует Мудимбе, Африка колеблется между двумя основными дискурсами — марксизмом и традиционализмом.

Истоки африканской философии восходят к антропологии и трудам миссионеров. Концепция «философии первобытного общества» составляет часть этой системы. Ее основные принципы сформулированы в трудах французского философа Леви-Брюля. Он постулирует принципиальное различие между Западом, имеющим богатую духовную и интеллектуальную историю, и «первобытным» обществом, чья жизнь, мировосприятие и мышление не имеют ничего общего с Западом. Согласно этой теории, существуют два типа мышления: рациональное, функционирующее в соответствии с принципами логики и ищущее причинные детерминации и отношения, и дологическое, полностью доминируемое коллективными представлениями и строго зависящее от закона мистической партиципации. Первый тип мышления свойственен Западу, второй — отсталым народам.

В духе этой концепции написано множество исследований, среди которых большой резонанс вызвала работа бельгийского францисканского миссионера П.Темпельса — «Философия банту», опубликованная в 1945 г.

Основные выводы Темпельса могут быть сведены к следующим пяти утверждениям.

1. Банту обладают системой принципов, образующих философию, хотя они и не способны выработать законченный «философский трактат с соответствующим словарем». Их философия имплицитна.

2. Эта философия суть онтология. «Мы можем постигнуть трансцендентальное понятие “бытие” отделив его от его атрибута — силы (энергии), банту этого не могут. “Сила” для них — необходимый элемент “бытия” и неотделима от него. У банту не существует идеи “бытия” отдельно от идеи “силы”».

3. Онтология банту исходит из того, что бытие есть сила (энергия). Во всем сущем мире происходит постоянный и динамичный процесс движения энергии: жизненная сила может возрастать, уменьшаться или полностью исчезать, перетекать из одного предмета к другому. «Происхождение, существование и исчезновение вещей или сил приписываются исключительно Богу. Термин “творить” в его широком значении “вызывать из небытия” наличествует в терминологии банту в полном его значении».

В рамках непрерывных взаимодействий все существа и вещи образуют активную систему, взаимоотношения внутри которой определяют «общие законы жизненной причинности», а именно: а) «человек (живущий или умерший) может напрямую усиливать или ослаблять жизненную силу другого человека»; б) «жизненная человеческая сила может непосредственно оказывать влияние на существа и предметы низшего порядка (животное, растение или минерал); в) «разумное существо может воздействовать опосредованно на другое разумное существо путем передачи своей жизненной силы существам низшего порядка (животному, растению или минералу)».

4. Онтология банту может быть понята и сформулирована только через посредство концептуального аппарата западной философии. «Только мы сможем объяснить им в точных терминах, что означает их сокровенная концепция бытия... Один фольклор и поверхностные описания незнакомых обычаев не могут помочь нам открыть и понять первобытного человека. Этнология, лингвистика, психоанализ, право, социология и изучение религий только тогда дадут определенные результаты, когда будет изучена и написана философия и онтология первобытного народа».

5. Онтология банту может стать руководством к онтологиям всех первобытных народов (1, с.138—139).

Темпельс был убежден, что его «Философия банту» является лучшим инструментом познания африканских народов, который облегчает их христианизацию, поскольку позволяет гармонизировать христианские ценности с особенностями мышления и бытия банту.

Темпельс стал прародителем африканской этнофилософии — популярной ветви современных африканских исследований. В ее основе лежит анализ африканской традиционной культуры и местных языков. Этнофилософия постулирует тезис самобытности и оригинальности африканской культуры и базируется на трех основных принципах. 1. Существует африканская философия, составляющая фундамент африканских культур и цивилизаций, которая может быть выявлена и систематизирована с помощью классических философских методов. 2. Африканская философия — это в основном онтология, организованная как система взаимодействующих и иерархических упорядоченных сил. 3. В центре нескончаемой диалектики сил находится человек (1, с.152).

Африканская этнофилософия порывает с идеологией колониальной антропологии, но в то же время использует в качестве основного инструмента исследования западную методологию, с помощью которой и выявляется в процессе анализа лингвистических структур и этнографических данных глубоко скрытая философия.

Мудимбе указывает на три направления исследований, существующих в этнофилософии.

1. Анализ так называемой скрытой философии.
2. Выявление тех элементов традиционной культуры, которые могут быть использованы для африканизации христианства.
3. Разнообразные культурологические и расово ориентированные исследования. Они активно содействуют и участвуют в создании идеологического климата, способствующего развитию концепции негритюда и политики африканской аутентичности. Работы этой ориентации Мудимбе делит на три группы: а) изучение традиционного «гуманизма», что обычно ведет к эзотерическим учениям, а иногда к интерпретации африканской культуры с позиций традиционализма; б) критическая оценка традиций с точки зрения модернизации Африки; в) использование традиции как хранилища символов африканской аутентичности. Применительно к политике это направление исследований ведет зачастую к политической мистификации, как например, заирская политика «аутентичности» с ее сомнительным философским обоснованием.

В то же время при научном подходе поиск африканской аутентичности затрагивает наиболее фундаментальные вопросы африканской идентичности (1, с.152–153).

Наряду с этнофилософией Мудимбе выделяет в современной африканской философии три основных направления: критика этнофилософии, фундаментальные исследования и поиск новых научных горизонтов.

Критика этнофилософии — это прежде всего определение путей развития философии в Африке. Исходным моментом этого направления стало знаменитое выступление профессора философии Ф.Краэ в католическом университете Лованиум в Киншасе 13 марта 1965 г. перед киншасской интеллигенцией. Впоследствии эта лекция была опубликована в журнале «Диоген» под названием «Концептуальный взлет: предпосылки философии банту» (1965 г.).

С позиций научной философии, утверждает Краэ, не существует имплицитной, скрытой, молчаливой, интуитивной, прямой и т.п. философии. Философский язык — это не язык опыта, но язык размышления об опыте. Краэ открыто заявляет, что до сих пор не существует африканской философии. «Если мы не хотим скомпрометировать философский проект в Африке и свести философию к простому мировидению, мы должны сказать, что до настоящего времени не существует философии банту, а существует связанное и оригинальное мировидение, свойственное банту, ядро мудрости» (1, с.156). Философия как научная дисциплина отличается от мировоззрения и от этнографических описаний с их пересказом традиции, ее мудрости и ее лингвистического богатства. Философия обобщает опыт людей, но не сливается с ним. Краэ формирует пять условий, необходимых для развития философии в Африке. 1. Наличие сообщества профессиональных африканских философов, открытого миру. 2. Критическое использование мировых философских достижений, которые помогут развить в Африке кросскультурные исследования (по аналогии с аристотелевской книгой, которая была унаследована и переработана средневековыми арабами прежде чем перешла как наследие в руки европейских схоластов). 3. Селективная инвентаризация африканских ценностей, которая может стимулировать развитие африканской общественной мысли «подобно тому, как Спиноза критически переработал европейскую традицию». 4. Четкое отделение рефлексивного от мифического сознания. 5. Критическое рассмотрение основных искушений африканских интеллектуалов — выбор философских систем

в соответствии с африканскими неотложными нуждами (например, марксизма) и всепроникающий культ африканской самости, который не смотря на заслуживающие уважения цели может стать самоцелью (1, с.157).

Вторая фаза философской критики этнофилософии начинается с трудов бенинского философа П.Хунтонджи. По мнению Хунтонджи, этнофилософия — это воображаемая интерпретация, не подкрепляемая каким-либо авторитетным текстом и зависящая только от прихоти интерпретатора. Поощрение западными научными институтами таких исследований объясняется их этноцентристским уклоном. В настоящее время Запад поддерживает все, что представляет африканцев в позитивном свете, даже если это противоречит их собственным философским убеждениям. Хунтонджи полагает также, что Краэ упускает важную проблему: предназначение дискурса. Он убежден, что любой дискурс развивается в определенной социальной среде, формируя свою собственную историю и возможность своей собственной философии. Поэтому с точки зрения Хунтонджи, большинство этнофилософов — безусловно философы, поскольку они рассматривают свои тексты как философские, но они неправы, когда утверждают, что восстанавливают африканскую традиционную философию. Идейные противники Хунтонджи обвиняют его в элитарности и зависимости от Запада.

Сотрудники кафедры философии теологического факультета в Киншасе — Н.Шиамаленга, А.Смет и П.Элунгу — в специальном номере журнала «Африканские философские исследования» (1977, №1) попытались найти компромисс между наследием Темпельса и критическими требованиями современной африканской философии. Шиамаленга соглашается с утверждениями Краэ и Хунтонджи о методологических ошибках этнофилософии, особенно это касается тезиса о имплицитной коллективной философии. С другой стороны, он указывает на идеализацию Краэ и Хунтонджи современной философии. Шиамаленга выделяет два направления в африканской философии: африканскую традиционную философию, формируемую на основе устной традиции, и современную африканскую философию, основанную на авторских текстах и критически трактующую традиционную философию или размышляющую о современном положении африканцев.

Смет переводит методологические и идеологические разногласия между этнофилософами и их критиками в категории диахронической дополняемости обеих философских школ. Развивая этот тезис Смета,

другой автор — Элунгу — выделяет три исторических тренда: первые два — антропологическая философия, или этнофилософия и политическая философия — в мифологической или националистической форме содействовали возрождению африканского достоинства и политической независимости; после независимости формируется третье течение — критическая философия (1, с.160–161).

Фундаментальное направление в африканских философских исследованиях активно развивается прежде всего на философских факультетах африканских университетов, особенно в англоязычных странах, где изучение философии имеет более давнюю и прочную традицию. Эти исследования тесно связаны с западной философской традицией и зачастую не отличаются от нее и по тематике. Многие африканские ученые получают почетные степени по философии в престижных европейских университетах.

Такая философская деятельность «полностью неизвестна африканской культуре или в лучшем случае маргинальна для нее, но это влиятельная сфера научной деятельности, в контексте которой вырабатываются методы обобщения и осмысления африканского опыта» (1, с.162).

В рамках основного философского направления развиваются исследования по поиску эпистемологических основ африканского дискурса. В сфере теологии этот поиск имеет своей целью создание африканохристианской теологии, которая по своим эпистемологическим основаниям обладала бы тем же статусом, что иудео-христианская, восточная и западная, теологии.

Подобного рода исследования затрагивают все социальные и гуманитарные науки. Современный африканский дискурс — это идеологический дискурс, каким, в сущности, и являлась западная антропология. В этой интеллектуальной атмосфере и развернули свою деятельность африканские марксисты и африканские «деконструктивисты». По мнению М.Това, дух критики должен в равной мере применяться как к европейским интеллектуальным императивам, так и африканским концепциям. Единственная приемлемая истина: не существует ничего священного, чего бы не могла изучать философия (1, с.165). П.Хунтонджи подчеркивает, что не существует доктрин, которые могли бы претендовать на абсолютную истину. «Истина — это сам процесс ее поиска, формулировка гипотез и их доказательство» (1, с.165). Сходные философские позиции позволили Т.Обенга по-новому охарактеризовать культурные связи, ко-

торые существовали между Древним Египтом и Черной Африкой, а Дж.Ки-Зербо дать новую интерпретацию всеобщей истории Африки.

Между 1959 и 1980 гг. все социальные и гуманитарные науки подверглись радикальному переосмыслению. Европейские теоретики предложили новые теории и в африканистике. Дж.Вансина и И.Персон разработали новый подход изучения африканской истории, основанный на изучении устной традиции в качестве главного источника, что позволило создать основу «этноистории». Работы Ж.Баландые создали «африканскую социологию» и реорганизовали антропологию, превратив «туземца» из «объекта» антропологии в единственный возможный «субъект» своей собственной модернизации. В психологии А.Омбретан пересмотрел существовавшие представления относительно психологии и интел-лекта черных. Ф.Краз оспорил духовное наследие П.Темпельса и подверг критике недостатки философии К.Нкрумы.

Это критическое направление в европейской науке оказало заметное влияние на африканских ученых, однако, как считает Мудимбе, оно не стало прямым прародителем или главной отправной точкой для развития африканского дискурса. Хотя оба эти течения имеют общие корни в западной эпистеме, общий объект приложения интеллектуальных усилий и в основном единую цель, тем не менее это две самостоятельные ориентации общественной мысли.

В интеллектуальной атмосфере 1930—1940-х и особенно 1950-х годов, когда происходила критическая переоценка связей между объективностью и субъективностью, историей и разумом, сущностью и существованием, появились новые доктрины: неомарксизм, экзистенциализм, а также негритуд и концепция черной личности.

В этой ситуации африканистика обрела новый облик. Во франкофонной части Африки когорта «старших братьев» — европейских африканистов — И.Бено, К.Кокери-Видрович, Л.де Хеш, К.Мейяссу, А.Монию, Ж.Сюре-Каналь, Б.Верхеген и др. — соединила новые научные и методологические подходы с парадоксальной задачей — «научить африканцев, как оценить их специфику и помочь им сформулировать модальности, которые выражают их собственное бытие и их место в мире» (1, с.167).

В англоязычной Африке такие ученые, как Дж.Коулмен, П.Куртин, Дж.Гуди, Т.Ренджер, П.Ригби, В.Тернер, К.Янг и др., начали пересматривать африканскую историю.

Однако «демонтаж» колониальных наук, производимый западными учеными, не полностью совпадает с аналогичными усилиями африканских исследователей. Не желая доверять и зависеть от своих «больших братьев», африканские теоретики и идеологи стремятся использовать критический анализ как средство для утверждения себя в качестве «субъектов» своей собственной судьбы, приняв на себя ответственность за разработку своей истории и условий модернизации своих обществ.

«В своем развитии этот африканский критический тренд проявит свое влияние, превратившись в единственное «общее место» для позитивного знания и дискурсов об основах и оправданности африканских гуманитарных и социальных наук. Таким образом, этот тренд определяет свою миссию в категориях трех парадигм: культурный ренессанс африканских наций, новая научная ответственность и прикладные решения, при этом неохотно соглашаясь, что неафриканцы могут внести свой вклад в эту борьбу за власть и истину» (1, с.167—168).

Поэтому диалог африканских ученых с их «большими братьями» — «западными исследователями» — остается двойственным: взаимопонимание сочетается с отрицанием, сотрудничество — с недоверием (1, с.167).

В этой обстановке всеобщей критики основ возникают новые идеологии, которые утверждают новые взаимоотношения между знанием и властью и дают новые оригинальные рамки для развития социальных наук в Африке. П.Хунтонджи ратует за три задачи: а) развитие философской критики, четкую идеологию, чтобы противостоять иллюзиям, мистификациям и ложным представлениям, которые процветают в Африке и за ее пределами; б) исследование, усвоение и правильное понимание лучшего в международной философии, включая марксизм, который является единственной теорией, позволяющей объяснить эксплуатацию Африки; в) выход из сферы философии и развертывание диалога с социальной реальностью.

Однако большинство африканских теоретиков придерживаются других взглядов. Например, О.Бимвеньи, Ф.Эбусси-Булага и И.Соу выступают за более систематическую критику западной философской антропологии в качестве предварительного условия создания новых интерпретаций.

Парадигма культурного ренессанса утверждает позитивность быть самим собой, «означает также право сомневаться в «вечных» и «универсальных» ценностях и поднимает проблему «ретрадиционализма» как

условия культурной деколонизации. Но это лишь одна сторона сложного процесса. М.Каланда и Ф.Эбусси-Булага утверждают жесткий принцип: африканцам необходимо переоценить свои традиции, так как некоторые их характеристики предопределили их порабощение и объясняют склонность африканцев к зависимости (1, с.169).

Парадигмы научной объективности и прикладных решений в основном означают ускоренную африканизацию в 50—60-х годах научного и административного персонала в университетах и научных центрах. Эта борьба за научную власть быстро привела к мифам и теориям об «африканизации науки». Классический тезис — «все африканское — варварское» заменяется другим тезисом: «все африканское — цивилизованное и прекрасное» (1, с.169). Этот интеллектуальный национализм был следствием политического национализма.

Основная черта интеллектуального развития Африки в 70—80-е годы — это относительная автономизация научного сообщества по отношению к власти и политическому национализму. Неосуществленность ожиданий, порожденных независимостью, объясняет это перераспределение власти. Политики создали непреодолимые противоречия между «экономикой» власти и политической риторикой. Африканские интеллектуалы видят свою миссию в разрушении, демонтаже существующих систем экономического, политического и идеологического контроля. В этот период в среде африканской интеллигенции популярны две основные идеологические тенденции: одна, с преобладающим влиянием марксизма, подчеркивает значение разработки стратегий экономического и политического освобождения; другая, либеральная, в основном сосредоточена на разработке философии африканской личности. Обе ориентации открывают большие перспективы перед африканскими учеными. Во многих научных дисциплинах — антропологии, истории, философии и теологии — официальная ортодоксия, унаследованная от колониального периода, оспаривается. Африканские ученые выдвигают новые альтернативы и, что особенно важно, утверждают новые отношения между знанием и властью.

Мудимбе в целом солидарен с утверждением Ж.Копана, что марксизм и социология обусловили трансформацию африканистики в 50—60-е годы. «Социология, — утверждает Копан, — это не только новая специализация, она знаменует полный прорыв на нескольких уровнях; эмпирически, поскольку она изучает реальную историю африканских народов; в масштабности, поскольку она перешла от изучения деревни к

изучению национальных социальных групп; теоретически она заменила гриолевский идеализм, который игнорировал реальности колониализма, материалистическим и историческим объяснением реальности. Марксизм ввел новые объекты теоретического анализа: мировой рынок, борьба за национальное освобождение, формирование классов, капиталистическая экономика, империализм и др. Исследование особенностей неоколониализма привело к пониманию экономических основ эксплуатации и к политическим и революционным решениям ниспровержения эксплуатации и принятия марксистской перспективы» (1, с. 176—177).

Заслуга марксизма в том, считает Мудимбе, что он утвердил центральную роль истории в африканистике и радикально пересмотрел европейские представления об африканской истории, носителем которой была антропология. «Новый тип дискурса, — констатирует Мудимбе, — подчеркивает значение диахронического измерения как части знания об африканских культурах и стимулирует новые представления о “туземце”, который ранее был лишь объектом в европейской историчности. Марксизм предлагает объективную картину посредством системсимволов социально-экономических отношений, которые позволяют понять локальную организацию власти и производства и дают возможность межкультурных сравнений» (1, с.177).

В 70-е годы структуралистская методология, обновившая методы исследования незападных обществ, предложила схему синхронической классификации различных мифов и культур в рамках универсальной системы отношений сходства и различия.

Мудимбе не согласен с тезисом Копана, что исторический материализм вытеснил идеализм в африканских исследованиях. «Строго говоря, идеализм Гриоля или Темпельса не принадлежит прошлому. Он по-прежнему влияет на выбор аналитических моделей, описывающих африканские формы знания» (1, с.178).

В качестве примера Мудимбе обращается к африканской теологии. На конференции, посвященной проблемам христианства и африканских религий и организованной в Киншасе католической школой, бельгийский ученый Б.Верхеген отметил, что христианская религия в Африке подвержена влиянию трех важнейших факторов: капитализма, империализма и колониального наследия. Чтобы противостоять их воздействию, Верхеген предложил три варианта теологического дискурса: теологию модернизации, которая увяжет поиск социальной справедливости с развитием «разума, науки и прогресса»; теологию милосердия, которая бу-

дет обращена к проблеме социального неравенства и бедности и предложит радикально новые моральные решения; теологию развития, которая переоценит формы развития с точки зрения местных интересов. Новая африканская теология, утверждает Верхеген, должна исходить из реальных условий жизни и культуры африканского населения, бороться с любой формой политического, экономического и культурного угнетения, признать важную роль женщин в борьбе за освобождение (1, с.178—179). Последующие годы подтвердили анализ Верхегена.

Происходящая в последние десятилетия в социальных и гуманитарных науках переоценка методологии, теоретических установок и методики исследований открывает новые перспективы перед африканистикой и объясняет нынешние противоречия. Другой мощный фактор, воздействующий на современное состояние африканских исследований, — это африканизация после достижения независимости всех сфер общественной жизни — политики, науки и религии. Новое знание вносит новые стандарты в историческое мышление и переосмысливает вечный вопрос о соотношении идеологической власти и научной ортодоксии.

В рамках пересмотра истории Африки реализуются три грандиозных проекта: включение исламских источников в общий свод знаний об Африке, составление корпуса традиционных текстов (на базе устной традиции) и критическое обновление антропологических воззрений.

Анализ и интерпретация традиционных африканских текстов — труднейшая научная проблема. Семиотика и герменевтика призваны решить эту проблему и открыть новые горизонты африканских исследований.

Главная проблема в становлении африканского дискурса — это перенос новых методов исследования и их адаптация применительно к африканским условиям. «Современные африканские дискурсы, — утверждает Мудимбе, — могут только комментировать, а не открывать смысл текста (*chose du texte*). Это понятие, относящееся к герменевтике и требующее повиновения тексту, чтобы раскрыть его значение, могло бы стать ключом к пониманию африканского гносиса. Как и африканская ответственность, этот гносис формируется постепенно, по мере возвышения роли истории, и характеризует все дискурсы интеллектуальной преемственности»

(1, с.183). В исторических исследованиях амбиция этого гносиса проявилась в работах таких ученых, как Дж.Аджайи, Ж. Ки-Зербо,

Т.Обенга и др., которые заставили заговорить общества, которые до 50-х годов считались исторически немymi.

С момента рождения африканской истории и философии как научных дисциплин четко прослеживается их главная линия — стремление подчеркнуть свою особость и самостоятельность. Но в то же время, несмотря на критическое отношение африканцев к антропологии как составной части колониальной системы, многие африканские лидеры до и после независимости, чтобы легитимизировать политический процесс, использовали некоторые концепции прикладной антропологии, такие как племя, культурный партикуляризм и др. Другие африканские лидеры взяли на вооружение иные западные концепции. Например, Сеньор включил в свою систему негритюда марксизм.

«Эти парадоксы, — считает Мудимбе, — показывают, что мы имеем дело с идеологией. Современная африканская мысль — это в основном продукт Запада. Более того, поскольку большинство африканских лидеров и теоретиков получили западное образование, их мышление находится на перекрестке западной эпистемологии и африканского этноцентризма. Кроме того, многие концепции и категории, обосновавшие этот этноцентризм, — западного происхождения» (1, с.185).

«Сама идея Африки, подчеркивает Мудимбе, сформировалась на Западе и в процессе своей многовековой эволюции породила различные африканистские дискурсы, которые хотя и не дают реального, адекватного представления о сущности африканского мировосприятия, тем не менее прочно утвердили Африку в качестве объекта научного познания. В своем нынешнем виде идея Африки образует сложную конструкцию, «состоящую из различных и часто противоречивых ингредиентов: африканской традиции, ислама, наследия колонизации и христианства... В своих прикладных проявлениях эта идея — продукт сложных и постоянно обновляющихся гипотез и взаимодействий между многозначными понятиями расы, этноса, нации, индивида и человечества и теми, кто использует, трактует или применяет на практике эти термины. Эта идея определяется сложной системой интеллектуального опыта, в котором можно выбирать и подчеркивать одни аспекты и, сознательно или случайно, забывать или, по меньшей мере, минимизировать другие аспекты» (2, с.212). «Современные африканцы изучают, оспаривают и переосмысливают эти дискурсы с тем, чтобы объяснить и определить свою культуру, историю и бытие. С момента своего возникновения африканизм формирует свои собственные мотивы и объекты изучения и основательно

комментирует свое собственное бытие, систематически развивая свой гносис. Из этого гносиса в конечном счете родились африканские дискурсы о другом (otherness) и идеологии самости и особенности (alterity), из которых негритуд, концепция черной личности и африканская философия наиболее прочно утвердились в современной интеллектуальной истории Африки» (1, с. XI).

«Современный африканский гносис, — резюмирует Мудимбе, — результат двух процессов: во-первых, постоянной переоценки границ антропологии как научной дисциплины с тем, чтобы преобразовать ее в более достоверную науку — в дискурсе о человеческом бытии; во-вторых, критической оценки его собственной истории» (1, с. 186).

Ф. Фовель-Эймар (3) (сотрудник Центра африканских исследований Парижского университета) отмечает, что в последние годы в африканистике резко активизировалось афроцентристское направление. Его основные тезисы: Африка — колыбель человечества и родина первой в истории человечества цивилизации — древнеегипетской; древние египтяне были черными; Древний Египет — праматерь почти всех африканских народов, а древнеегипетский язык родственен африканским языкам; греки заимствовали свою мифологию, философию и науку у древних египтян; Запад присвоил чужое культурное наследие, а в дальнейшем фальсифицировал и искажал подлинную историю Африки, отрицая ее фундаментальный и приоритетный вклад в мировую цивилизацию; африканцы открыли Америку намного раньше Колумба.

Эти идеи находят широкий отклик в Африке и в мировой африканской диаспоре, особенно в США. Одним из главных идеологов и духовных отцов афроцентризма был сенегальский историк Шейх Анта Диоп¹ (1923–1986). Ныне его дело продолжают многочисленные ученики и идейные последователи. Один из идейных сторонников концепции Диопа английский ученый Мартин Бернал опубликовал в 1987 г. двухтомный труд под многозначительным названием: «Черные Афины»², в котором обвинял западную науку в фальсификации истории древнегреческой цивилизации, в сокрытии факта, что «греческая цивилизация заимствовала язык, науку и мифологию у египтян и восточных народов». Исходя из идеи Диопа, что Древний Египет — это черная цивилизация, Бернал

¹ Diop Cheikh Anta. Nations negres et culture. De l'antiquite negre egyptienne aux problemes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui. — Paris, Presence africaine, 1979. — (Описание здесь и далее по реф. источнику).

² Bernal M. Black Athena. — L.-New Brunswick, 1987.

стремится доказать, что Греция была намного менее «арийской», чем это принято считать, и намного более «семитской» и африканской, что должно сбить спесь Запада» (3, с.115). Книга Бернала имела шумный успех, особенно в среде афроцентристов.

Помимо активизации деятельности теоретиков и идеологов афроцентризма его идеи пропагандируются многочисленными любителями, интересующимися историей, египтологией, различными ассоциациями, журналистами, артистами, а также организацией специальных конференций и симпозиумов. Афроцентристы создают собственную издательскую сеть, создают журналы, открывают сайты в Интернете. Идеи афроцентризма активно проникают в школьные и вузовские программы. «Для молодых поколений (в Африке, Европе и в Америке) идеи Диопа, Асанте или Бернала преподносятся не как “афроцентристские” идеи, но как окончательно доказанные и установленные факты, которые одни лишь белые “ревизионисты” пытаются еще ставить под сомнение» (3, с.117).

Такой всплеск «народного афроцентризма отражает в действительности поиск коллективной идентичности и справедливое стремление к реваншу над Западом» (3, с.117). С научной точки зрения, афроцентризм является серьезным вызовом и угрозой традиционной западной науке, ее принципам и методам, поэтому научное сообщество должно отказаться от позиции игнорирования афроцентризма и критически проанализировать его исходные постулаты, методологию и методику.

«Идеи афроцентристов — это идеи борьбы за ренессанс Африки, прежде всего культурный ренессанс, но также и политический и экономический ренессанс в долгосрочной перспективе; борьба против культурного интеллектуального высокомерия белого Запада; борьба за восстановление поруганной исторической памяти черного населения на всех континентах. Такая ориентация влияет на афроцентристскую идеологию. Афроцентризм характеризуется прежде всего общим намерением восстановить истину, искаженную многочисленными западными фальсификаторами. Идея западного заговора находится в центре любой афроцентристской теории» (3, с.118).

Афроцентристы заявляют, что европейцы систематически искажали, замалчивали, фальсифицировали и даже уничтожали доказательства и свидетельства, доказывающие первостепенную роль черной расы в развитии египетской и древнегреческой цивилизаций. Эта «гипотеза заговора, хотя и весьма удобная, свидетельствует скорее о полицейском,

чем об историческом способе мышления. Разумеется, речь не идет о том, чтобы отрицать многочисленные формы научного расизма, наиболее явной из которых является утверждение о неспособности африканцев создать цивилизацию. Но теория всеобщего заговора наделяет “белых” врожденной способностью организовывать гигантские махинации в масштабе веков и континентов. Пронизанное, к несчастью, обыкновенным расизмом, сообщество “западных” ученых (если вообще существует такая общность) никогда не было тайной расистской сектой наподобие Ку-клукс-клана. Борьба с таким расизмом и его многочисленными проявлениями, как бы она ни была актуальна и полезна, не должна вести к утверждению, что все то, что было признано истиной, стало ложью, а все то, что считалось ложным, стало как по волшебству истиной... Стремясь пересмотреть роль белой и черной рас, определенную расистской антропологией в колониальную эпоху, афроцентрические теории оказываются в той же самой ловушке» (3, с.119–120).

В противостоянии традиционного научного сообщества и афроцентристов сталкиваются две концепции изучения истории. Современная классическая историческая традиция сосредоточена на исследовании взаимодействия и взаимовлияния культур. Афроцентризм, с вековым опозданием, предлагает романтическое видение истории, представляемое как поле битвы, на котором идет борьба между двумя различными расами. Такое черно-белое понимание истории чрезвычайно затрудняет теоретические споры. «Все решает, к какому лагерю ты принадлежишь. Сегодня трудно обсуждать теории Шейха Анта Диопа или Мартина Бернала и не быть обвиненным в расизме и участии в западном заговоре» (3, с.125).

Несмотря на это, в 90-е годы растет число работ, подвергающих всесторонней критике идеологию и постулаты афроцентризма. Автор называет работы М.Лефковиц и Г.М.Роджерса¹, С.Хау² и коллективный труд под своей редакцией³. Фовель-Эймар отвергает утверждения афроцентристов, что западная историческая наука не в состоянии познать Африку и африканцев, что необходимо создать альтернативную афри-

¹ Lefkowitz M., Rogers G.M. Black Athena revisited. — Chapel Hill, Univ. of Northern Carolina press, 1996; Lefkowitz M. Not out of Africa. — How Afrocentrism became in excuse to teach myth as history. — N.Y., Basic books, 1996.

² Howe S. Afrocentrism. Mythical pasts and imagined homes. — L.; N.Y., Verso, 1998.

³ Afrocentrismes. L'histoire des Africaines entre Egypte et Amerique / Ed. Par Fauvelle-Aymar F.X., Chretien G.P. et Perrot C.H. — Paris, Khartala, 2000.

канскую историческую науку. Дробление исторического знания по расовому или национальному признаку автор считает абсурдным. Изучение истории не должно зависеть от цвета кожи историка. В этом отношении симптоматично и отрадно, что критика афроцентризма во имя защиты единой научной исторической традиции исходит в значительной степени из африканских университетов.

Книга Т.Обенга (4), ученика и друга Шейха Анта Диопа, руководителя департамента африканских исследований в Университете штата Калифорния в Сан-Франциско и главного редактора журнала «Revue d'egyptologie et des civilisations africaines» — это острый, полемический ответ на коллективную работу «Афро-центризмы» под редакцией Ф.К.Фовеля-Эймара, Ж.П.Кретьена и К.Н.Перро и одновременно программный манифест планетарного движения африканских интеллектуалов по возрождению африканского сознания, которое на Западе его идейные противники характеризуют как афроцентризм.

В начале XXI в. «панафриканизм, африканское единство и африканский ренессанс более чем когда-либо становятся основой интеллектуальной и политической деятельности африканцев во всем мире» (4, с.7). Западные африканисты должны понять, что они полностью утратили власть и контроль над сформированными и образованными ими африканскими элитами. «Мы боремся с интеллектуальным диктатом, культурной гегемонией африканистов, которые не знают Африку и ее проблемы лучше, чем сами африканцы. Мы боремся с чувством превосходства африканистов, постоянно поучающих нас, мы боремся с их скрытым и явным расизмом» (4, с.107).

Позиция западных африканистов по наиболее актуальным для африканцев проблемам негативна: термин «культурное единство черной Африки», введенный Шейхом Анта Диопом, оценивается как «научно» некорректный. Африканское историческое сознание объявляется несуществующим; африканский ренессанс — это демагогия и политиканство. Что же касается Древнего Египта, то он считается «хамито-семитской» или «афроазиатской» цивилизацией. Однако «категорически невозможно установить историческое родство между семитскими языками и древнеегипетским, коптским или берберскими языками... Египет эпохи фараонов — это цивилизация, созданная черными африканцами; египетский язык генетически родственен другим древним и современным негро-африканским языкам; негро-африканский фараоновский Египет является одним из самых крупных культурных центров человечества» (4, с.108).

Африканцы (как живущие в Африке, так и за ее пределами) активно работают и вносят свой заметный вклад в развитие различных сфер современной культуры и нации. Однако для европоцентристской африканистики африканец по-прежнему остается «неисторическим, дологическим и архаичным элементом человеческой эволюции» (4, с.111).

Обенга обвиняет коллектив рецензируемой книги в неприкрытом расизме и некомпетентности. «Необходимо двигаться вперед, а не пережевывать на протяжении многих лет старые клише колониальной антропологии и стереотипы эпохи работорговли. Истина восторжествует, а с ней придет конец этому устаревшему миру африканистов» (4, с.112). Т.Обенга категорически отвергает инсинуации Фовеля-Эймара и его сподвижников, что отстаиваемые им взгляды направлены против Европы, европейцев и даже всей белой расы и являются «ответным расизмом». «Мы боремся не с Европой, европейцами и белыми, а с некомпетентностью, ненавистью, предвзятостью, варварством и абсолютно безосновательными обвинениями Фовеля-Эймара и разделяющими его взгляды европоцентристскими африканистами-расистами. Мы боремся с тем, кто оспаривает африканский ренессанс» (4, с.100).

Обенга считает, что методы работы, познания, интерпретация и выводы африканских исследователей предоставляемого им концептуального направления являются неотъемлемой частью общего научного достояния человечества. Сегодня они воплощаются в концепцию Африканского Ренессанса — «надежду великой единой и сильной Африки, работающей во имя собственного блага и всего человечества» (4, с.106).

М.Мор (5) (университет Дурбана, ЮАР) полагает, что идея африканского возрождения вновь оказалась в центре общественно-политической мысли современной Африки во многом благодаря президенту ЮАР Табо Мбеки, который открыто объявил себя приверженцем этой идеи, выступая в парламенте 8 мая 1996 г. по случаю принятия конституции. Его знаменитая фраза «Я — африканец» стала девизом пропагандистов африканского возрождения. При этом Мбеки стремился представить африканскость не в расовом и не в этническом аспекте, а как новую идентичность в мультикультурном и многорасовом южноафриканском обществе, состоящем из африканцев, белых и цветных и метафорически определяемом как «многоцветная нация» (rainbow nation). В то же время Мбеки подчеркивает, что африканцы являются движущей силой в создании такого общества.

Идея возрождения и укрепления африканской идентичности, трактуемая как политика возврата к истокам, вызвала много-численные и противоречивые оценки как в Африке, так и за ее пределами. Мор выделяет два основных направления: афропессимистическое и прогрессивно-освободительное. Афропессимисты трактуют политику возврата к истокам как регресс, как возвращение к «природному состоянию» по Гоббсу, когда шла война всех против всех, отсутствовали закон, мораль, гражданское общество. Такое «природное состояние», по мнению афропессимистов, было характерно для доколониальной Африки и служило важным аргументом для европейской колонизации, которая рассматривается как цивилизаторская миссия, принеся в Африку мораль, культуру, закон и порядок, основы гражданского общества. Прекращение колониального правления интерпретируется как конец модернизации, а установление африканских режимов оценивается ими как реальная угроза (во многих случаях становящаяся реальностью) возвращения к прежнему «природному состоянию». Такая точка зрения, считает автор, отражает «западные искаженные представления об Африке и африканцах, обусловленные идеологическими и политическими мотивами и стремлением остановить и затормозить преобразовательную практику» (5, с.62).

Другая точка зрения (с которой солидаризируется Мор) характеризует концепцию африканского возрождения как духовную деколонизацию, имеющую своей целью восстановить и реконструировать африканскую идентичность в соответствии с требованиями современности. Чтобы увековечить свое господство, колонизаторы, по словам Т.Мбеки, «стремились поработить африканский ум и разрушить африканскую душу». Поэтому африканское возрождение призвано сформировать у африканцев «новое мышление», новое самосознание. Африканское возрождение — это не «возврат» к исконной «истине» или некой неискаженной «африканской первооснове», а активизация жизненных и творческих сил африканцев для преобразования их жизни (5, с.75).

Важным фактором африканского возрождения является обращение к африканской истории и ее переосмысление, восстановление исторического сознания, выявление особенностей африканской цивилизации, ее творческих свершений, ее ценностей, социальных и политических институтов и норм, которые могут быть использованы в современных условиях. «Началом нашего возрождения, — утверждает Т.Мбеки, — должно стать раскрепощение нашей плененной души и осознание великих творческих достижений африканцев, свидетельством которых являются пи-

рамыды и сфинксы Египта, каменные сооружения Аксума и руины Карфагена и Зимбабве, наскальная живопись, бенинская бронза» (5, с.72). Обращение к своим собственным истокам помогает преодолевать колониальный синдром и развивать современную культуру. «Возврат к истокам — необходимый путь к обретению африканского достоинства и идентичности и восстановлению историчности Африки и африканцев» (5, с.73). Прослеживается сходство в использовании исторического и культурного наследия в африканском и европейском возрождении. Деятели европейского возрождения в своем стремлении преодолеть мрачное Средневековье обратились к культурному наследию античности.

Идея африканского возрождения не нова, она имеет длительную историю в африканской общественно-политической мысли. Ее истоки восходят к панафриканизму. Эта идея резко активизируется и развивается в период антиколониальной борьбы и становления независимых государств в рамках таких концепций, как консенсизм, негритюд, уджамаа, африканский гуманизм, черное сознание, афроцентризм. В настоящее время ее взяла на вооружение африканская философия. Таким образом, идея африканского возрождения остается востребованной. Время вносит в нее те или иные коррективы, но базовые компоненты остаются неизменными, поскольку главные проблемы развития Африки пока не решены.

Ю.И.Комар

**ОКАФОР Ф.У.
В ЗАЩИТУ АФРО-ЯПОНСКОЙ ЭТНОФИЛОСОФИИ
OKAFOR F.U.**

**In defence of Afro-japanese ethnophilosophy // Philosophy East
a. West. — Honolulu, 1997. — Vol.47, N 3. — P.363—381.**

По мнению нигерийского философакомпаративиста, преподавателя философского факультета Нигерийского университета, между африканской и японской философиями много общего, если подходить к ним с позиции этнофилософии. Последняя как область философии сложилась сравнительно недавно на стыке философии и культурной антропологии. Этнофилософия основывается на трех позициях, отличных от традиционного («западного») понимания философии. 1. Предметом ее интереса является мировоззрение этноса, выраженное в его фольклоре,

верованиях, обрядах (а поэтому этнофилософию иногда называют «народной философией»). 2. Это «анонимная» или «безличная» философия, поскольку ее творцом является народ. В ней доминирует не столько темпоральность, сколько экзистенциальность. В общем, этнофилософия — это «интерпретация элементов философской мысли, поддерживающей жизнь народа как единого коллектива» (с.364).

Как и африканские философии, японская развивалась вне влияния античных традиций. И в Японии в представлениях философии сильна этнофилософская струя. К числу этнофилософов относятся Х.Накамура¹ и авторы сборника «Японский ум»².

Японских и африканских этнофилософов интересуют общие темы. Они исследуют пословицы, поговорки, песни, легенды, передающие духовный опыт народа. Накамура отмечает, что японцы склонны искать абсолюта в феноменальном мире или в действительности. Другой японский исследователь, Х.Кисимото, в сборнике «Японский ум» заявляет, что в отличие от западных языков, в японском не требуется четкое и полное обозначение субъектно-объектных отношений. Эта особенность синтаксиса японского языка передает особенности японского склада ума и японской культуры. Различия между западным и японским восприятием мира можно представить следующим образом: на Западе более четко проводится различие между реализмом и идеализмом. Реализм фактичен, он переносит центр внимания на объективные факты. Идеализм концептуален, его интересуют прежде всего субъективные идеи. Традиционный японский образ мышления может показаться идеалистическим из-за его интроспективности, однако он редко приобретает характер концептуального идеализма. Японцы никогда в прошлом не проявляли склонности к спекулятивному мышлению, к системам формальной логики и абстрактных идей. В Японии даже буддизм превратился в «практическую религию». Японские этнофилософы отмечают также, что в культурной традиции Японии личность всегда понималась не как индивидуальность, а как звено в цепочке межличностных отношений и что метафизическое или абстрактное мышление не свойственно японской культуре.

¹ Nakamura Hajime. Ways of thinking of Eastern peoples. India, Tibet, Japan. — Honolulu, 1964.

² The Japanese mind. Essentials of Japanese philosophy and culture / Ed. by Ch. A. Moore. — Honolulu, 1967.

Этнофилософия свободна от чистого рационализма «западной философии». Африканская философия, как и японская, не основывается на абстрактной логике. Японцы, по словам Х.Накамуры, не приемлют абстрактного рационализма, но они «рациональны» с точки зрения соблюдения правил межличностных отношений. В западной философии формулирование рационализма исторически связано с критикой традиционализма, коммунализма и коллективного разума. Японская рациональность исторически сложилась под воздействием ограниченного пространства и межличностного представления о времени на коллективное сознание.

Как и японская, африканская философия, будучи народной, носила безличностный и «нерациональный» характер, она — плод традиционной онтологии африканских народов. Социологические и антропологические исследования свидетельствуют о том, что африканцы в социальной жизни ориентированы на группу и коллективную мысль, индивидуализм традиционно почитался злом. Эти социальные установки своими корнями восходят к африканскому представлению о действительности, имеющему онтологическую основу: «Африканский коммунализм — только лишь практическое выражение онтологических отношений» (с.376).

Африканская и японская философия — «продукты двух культур, провозглашающих коллективизм, гармонию и групповую ориентацию в качестве социальных и этических идеалов. Эти две культуры действительно не приемлют индивидуализма и с помощью негласных санкций стремятся расстроить любые действия, которые в состоянии подорвать коллективный дух» (с.377).

Этнофилософия, по мнению связанных с западной философской традицией ученых, не может быть названа подлинной философией. Действительно, метод этнофилософии неортодоксален. Он основан на восстановлении, а не отвержении или рациональной критике традиционной мысли или коллективного образа действительности, созданных и признанных народом. Этнофилософия безлична, она выражает народную мысль и практику народной жизни на уровне коллективного сознания. Сравнительная философия позволяет человечеству подойти к ответу на вопрос о человеке и его сущности не только как «человеке вообще», но и как исторической и культурной личности. Западные философы должны открыть глаза и уши не только для восприятия Востока, но и Африки, чего до последнего времени они не делали, так как исключали возмож-

ность философского мышления на «диком» континенте. Переход к компаративистике на уровне этнофилософии позволит зашедшей в тупик современной философии обрести новые перспективы развития в XXI веке.

М.Н.Корнилов
