

Н. Н. ЮСЕФ*Міжрегіональна Академія управління персоналом, м. Київ*

ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Наукові праці МАУП, 2008, вип. 3(19), с. 181–189

Розглядаються питання впливу ісламу на різні сфери життя мусульманських країн, зокрема на політику. Як приклад наведені думки багатьох авторитетних учених-ісламознавців.

Сучасні соціальні й духовні процеси у країнах Сходу, напружений пошук шляхів самовизначення і подальшого розвитку, що часом переходить у відкриту боротьбу, наочно демонструє, що на історичну арену виходять не тільки класи, нації, партії і держави, а також культури і цивілізації. При цьому процеси відродження і самовизначення набувають у суспільній свідомості народів цих країн не тільки соціально-політичних, а й культурно-цивілізаційних форм.

У зв'язку з цим необхідно підкреслити, що в усіх незахідних цивілізаціях головною частиною духовного виробництва є саме релігія, яка виконує при цьому важливі функції з'єднання ідеологічного з міфологічним, елітарного з масовим, свідомого з несвідомим, словесного із символічним та ін.

Під цивілізацією тут розуміється “сукупність відносин між людьми загальної конфесії, сформованих відповідно до релігійних учень, що забезпечує стійкість і протяжність в часі базових нормативів суспільної та індивідуальної поведінки” [7, 6]. Багато авторитетних учених (А. Тойнбі, Д. Ікеда) при визначенні змісту цього терміна надають саме релігії першорядного значення. Так, на думку Д. Ікеди, “релігійні форми є основою творчої роботи з творення цивілізації”, а “спосіб життя цивілізації визначається її релігією” [14, 288]. Відомий ісламознавець Л. Полонська також вважає релігію “визначальною основою регіональної цивілізації” [9, 145].

Було б виправданим розмежувати в цивілізації дві складові: її матеріальну і нематеріальну

сторони. Перша є якимось динамічним компонентом, друга являє собою щось постійне, своєрідний “акумулятор” цивілізаційних нормативів і цінностей. Реальність ісламської цивілізаційної константи дає підставу припускати, що мусульманин (незважаючи на еволюцію суспільства, в якому він живе) залишається мусульманином і в Х, і в ХХ ст., на відміну від представника християнської цивілізації, в якій переважає рухомий, матеріальний пласт.

Зазначаючи складних змін у процесі свого становлення і перетворюючись, врешті-решт, у догматичну, ритуальну та інституційну систему, що цілком склалася, релігія, проте, зберігає у своєму тілі генетичні елементи і характеристики, здатні знов і знов актуалізуватись у відповідних умовах. За припущенням А. Тойнбі, приблизно п'ять століть йде на формування духовного і соціального механізму цивілізації. В ході такого становлення усувалися течії, що не витримали перевірки часом, затверджувалися і дозрівали ті, які відповідали соціальним і цивілізаційним запитам. Добре відомо, що, не знаходячи справжніх основ, що забезпечують соціальний і духовний механізм визнання нових “одкровенень”, будь-який досвід залишається предметом вивчення вузької групи послідовників або свідків, або ж предметом пізніших досліджень.

Цей загальний огляд процесів формування релігії підтверджує та важлива обставина, що релігія, будучи важливим компонентом соціальної регуляції, сама здебільше визначається тією зовнішньою для неї силою, яка міститься у цивіліза-

ції, як у макросоціалній структурі. Хоча кожна релігія зберігає в собі особливості свого генезису, які можуть бути виявлені в релігійному аналізі, вона набуває у процесі свого дозрівання тієї зовнішності, яка відповідає потребам цивілізації, що вибрала її як основу своєї духовної структури.

Іслам, що виник у VII ст., став могутнім консолідуючим чинником для багатьох племен Близького і Середнього Сходу, Північної Африки, внаслідок чого виникла теократична держава — халіфат, що стало основою для формування нової цивілізації. У наш час з низки причин мусульманський світ виявився роздробленим. При цьому в більшості країн, де поширений іслам, триває процес пошуку власної моделі розвитку, яка, спираючись на принципи ісламу, зуміла б акумулювати сучасні досягнення.

Ідеологія ісламу надає великі можливості для широкого використання цієї релігії різноманітними суспільними течіями. На відміну від “християнського світу”, де перемогла традиція поділу влади на світську і духовну, де секуляризація визначила характер політичної культури народів, “світ ісламу” не допускає (в теорії) розмежування божественної і світської влади. І хоча де-факто в більшості країн традиційного поширення ісламу відбулося відділення релігії від політики, формально воно не визнане і відкидається мусульманським духівництвом, улемами, авторитет і вплив яких надзвичайно високі [8, 15].

За своєю сутністю іслам демократичний, оскільки допускає співіснування різних позицій та оцінок. Водночас при всіх авансах на користь визначальної ролі мусульманської общини (умми), ця релігія налаштована підозріло відносно концепції політичної демократії, оскільки в ній бачиться спроба звеличити владу людини на шкоду владі Бога (адже вся влада від аллаха, йому вона і належить).

Іслам, що народжувався в додержавному середовищі і став відповіддю на необхідність в об'єднанні суспільства, ніколи формально не визнавав поділу релігії і влади. Зароджувався іслам багато в чому як цивілізація первинного рівня, через що він мав виразну етнічну прихильність (до арабського населення) і з'єднаність з державою (халіфат). Одним з головних завдань, яке він мав вирішувати на ранніх порах, була проблема влади — і не всякої, оскільки у принципі нестійкі царські режими виникали в арабському середовищі і до пророка Мухаммеда і рушилися, не витримуючи норовистості племінного демократизму, а лише “правильної”, такої, що відображає загальні інтереси.

У рамках сунітського ісламу панування найбільш догматичних шкіл релігійної думки (порівняно з шиїзмом) забезпечує одночасно і найменшу схильність подібних суспільств до існування внутрішньої екстремістської опозиції. Водночас у державах, де провідними є “ліберальніші” богословські школи, навпаки, є велика небезпека появи екстремістських течій [12].

Характерно, що сучасні “відроджувані” тенденції в ісламі не локалізовані в якомусь одному суспільному класі або соціальному шарі, вони пронизують всі верстви населення мусульманських країн. Також характерний для них і “поліцентризм”, тобто коли немає єдиного центру або лідера.

Мусульманська община ставала як би синонімом нації, а прихильність до неї, вірність їй приводили до того, що у свідомості громадян “достовірно арабське” асоціювалося з мусульманськими традиціями, а “відродження арабської нації” інтерпретувалося ідеологами арабського націоналізму як відновлення доколоніальних порядків, забутих у період християнсько-європейського панування [17, 283]. Не випадково заклик “повернення до витоків” став головним змістом політичних рухів під прапором ісламу в арабських країнах починаючи із середини 60-х років.

Уже у XIV ст. застій в арабському світі ставав усе більш очевидним, що дало підставу, зокрема, Ібн Халдуна, сформулювати у 1406 р. у своїй соціалній теорії загальний висновок про занепад і стагнацію колись могутніх і процвітаючих держав мусульманського світу.

За словами відомого єгипетського вченого І. Мадкура, подібно до Західної Європи арабський світ пережив свої “темні віки”. Впродовж чотирьох століть в арабському світі переважала атмосфера розчарування та апатії. Часи слави і перемог минули. Не було вже нових країн, які можна було б відкрити, або нових цілей, які можна було б досягти. У суспільстві запанувало відчуття марності і приречення, що відбилося у знаменитому вислові: “Перші нічого не залишили прийдешнім”. Спекулятивна думка обмежувалася все вужчими рамками, наукові дослідження дійшли стану застою, проблеми, що раніше ревно вивчалися, були просто забуті. Творче мислення і прагнення до відкриття нового змінилися безплідним повторенням і наслідуванням, що виражалося в коментуванні текстів і зверненні уваги до слів, а не до сенсів. Рамки культурного життя обмежувалися вузькою групою, тоді як решта суспільства була занурена в минуле, ігнорувала

сьогодення і покинула будь-які надії на еволюцію і прогрес [16, 215].

Малайзійський учений Вакар Ахмед Хусаїні переходить від опису тенденцій до питання: “Враховуючи величезні досягнення ісламської науки і техніки в період до X ст. хіджри (XVI ст.), в подальші століття мусульмани зробили вражаюче мало відкриттів і винаходів. Чому ісламські культури опинилися в застої порівняно з науково-технічним розвитком секуляризованого Заходу і марксистсько-ленінського Сходу? Чому самовдоволення і навіть фаталізм стали відмітною рисою ісламської культури, неминуче призводячи до пасивності у вирішенні настійних проблем?” [15, 69].

Вважаючи, що в результатних, коранічних формах ісламської культури міститься принцип відкритого, раціонального пізнання навколишнього світу, автор вбачає одну з найважливіших причин духовного застою в переважанні Сунни, тобто священного переказу і суми коментарів, які затьмарили вільну думку. Ще одна причина полягала в підпорядкуванні суспільства корисливим домаганням влади, що відбулося в ритуалізації і формалізаціях духовного життя.

На думку Б. Єрасова, кожна релігія настійно потребує для свого оформлення та існування підтримки поділу на “ми — вони”. Саме по відношенню до християнства формувався і дозрівав іслам. Сприймавши авраамітичний принцип монотеїзму, іслам відкинув його репрезентативність, відсунув Христа в ланцюзі пророків на “передостаннє місце” та оголосив останнім і остаточним Мухаммеда. Тим самим було покладено символічний вододіл між ісламом і християнством [2, 101].

Ісламська концепція світового порядку виходить з принципу розподілу світу на “Умму” (общину мусульман) і решту світу. При цьому визнання подібного поділу світу на ісламський і неісламський не означає юридичної рівності між ними. З погляду ісламської доктрини, попередньою умовою мирних відносин між мусульманами і немусульманами є визнання єдинобожжя, що, згідно з ісламською концепцією світового порядку, є ознакою певного рівня розвитку цивілізації. Ця практика не є новою, якщо пригадати, що аж до XX ст. в міжнародному праві панувала концепція поділу світу на цивілізаційні і нецивілізаційні народи. Одним з критеріїв цивілізаційності було сповідування християнства.

Іслам визнає існування міжнародного співтовариства і виявляє до нього активність, оскільки поширення ісламу є релігійним обов’язком. Оз-

броєне насильство не тільки увійшло до історії поширення ісламу, а й стало елементом одвічної суперечки між сунітами і шиїтами, фундаменталістами і націоналістами, що сповідують іслам. Метою представників усіх цих течій була політична влада [3, 8–10].

Необхідно відзначити, що інструментом реалізації ісламської системи (ісламського порядку, світопорядку) виступає політика. Ісламська концепція політики виходить з того, що вся влада належить аллаху, а той, кому надані повноваження займатися справами людей або співтовариства, не є їхнім правителем, оскільки єдиним правителем людства є аллах [3, 10; 18, 138].

Сучасною формою реалізації ідей створення єдиної держави всіх мусульман, що висувуються, є панісламізм — теорія мусульманського космополітизму, що не визнає існування націй, а проголошує єдність усіх мусульманських народів.

В історико-політичній практиці ідея панісламізму використовувалася як обґрунтування тенденції гегемонії однієї з мусульманських держав. Процесу реалізації концепції панісламізму в ісламському світі перешкоджає низка чинників — від відмінностей у ступені соціально-політичного і соціально-економічного розвитку до розбіжностей і суперечностей між основними напрямками ісламу (сунізм і шиїзм). Така обстановка в зоні поширення ісламу створила передумови для виникнення концепції “ісламської солідарності” як найбільш гнучкої, проміжної (між національною формою існування мусульманських країн і кінцевою метою — створення єдиної ісламської держави) формули ідеї міждержавної співпраці та єдності на релігійній основі. Ця формула була прийнята на озброєння як арабськими політичними лідерами, так і релігійними авторитетами. Ідея “ісламської солідарності” є найдоцільнішою в сучасних умовах для взаємин між мусульманськими країнами.

На думку Н. В. Жданова, цілісність світу в ісламській концепції не відображає об’єктивних закономірностей розвитку людської цивілізації, взаємозв’язок і взаємозалежність її окремих елементів, а досягається на основі “ідеологічного поширення” ісламу. Світ стане універсальним і цілісним тільки на основі ісламу — такий логічний висновок випливає із структури концепції ісламського світопорядку, своєрідної модифікації концепції панісламізму, що претендує на ефективність в сучасних умовах [3, 16].

Вищі принципи релігії, її ідейна доктрина, були важливим джерелом формування решти

форм суспільної свідомості: моралі, естетики, філософії. Священне Писання — вираз вищої істини, воно містить у собі опис достовірно етичного життя, встановлює загальні принципи художнього сприйняття миру та інтелектуального міркування про його природу. З цієї причини існує незмінно тісний зв'язок загальних релігійних і культурних принципів, адже передусім релігія формує зовнішні вияви мистецтва і літератури як за змістом, так і за стильовими особливостями.

Розглянемо у цьому зв'язку роль права. Далеко не всі сфери поведінки регулюються на основі священного права, який подає норми благочестивої поведінки. Дотримуючись їх, віруюча людина може наблизитися до сакрального ідеалу. Крім цього права, будь-яке розвинене суспільство мало також розроблені норми двох видів: а) з регуляції сфери практичної поведінки різних соціальних шарів; б) з регуляції управління державними справами та організації влади.

В ісламі шаріат як священне право охоплює значну частину не тільки культових, а й юридичних норм. Накопичені дані про вчинки і думки Пророка та його сподвижників, тобто сума прецедентів, склали основне джерело санкціонованих норм поведінки та оцінки неправильної поведінки. Державного укладення законів мусульманський мир не знав аж до дуже пізнього часу.

Проте зазвичай разом з шаріатом у більшості країн постійно підтримувалися норми традиційного права — адата. Особливу сферу складав фікх, який часом тлумачився як позасакральне юридичне доповнення до шаріату в тих сферах, де необхідне було рішення, що ґрунтувалося на іджтихаді, тобто на узгодженій думці юристів з питань, що не мають канонічних рішень [11, 33, 35].

В ісламській науці передбачається подолання дроблення знання за окремими дисциплінами і затвердження цілісного сприйняття природи в нерозривному зв'язку з людиною. Якщо західні науки ґрунтуються на окремих фактах, доступних для їх точного кількісного вимірювання, і тим самим втрачається цілісність буття, то ісламська наука охоплює якісний і духовний аспекти природи, завдяки чому світ пізнається в об'єднанні етики з естетикою.

У рамках духовного виробництва східних цивілізацій так і не відбулося остаточного відділення науки від сакральних уявлень, висхідних до умоглядних обґрунтувань релігійного універсалізму. Ця обставина стала тією внутрішньою причиною, яка обмежила можливості розвитку науки у східних цивілізаціях.

Наявність спільної мови і загальної системи освіти створювала можливість інтенсивного обміну плодами духовної діяльності між відокремленими центрами. Оволодіння знаряддями цієї культури забезпечувало мислителів і художників залучення до духовних скарбів величезного регіону і таке ж широке визнання у разі успіху.

Саме величезна потреба у спільній мові спілкування привела до піднесення арабської мови у величезному регіоні. Історична “випадковість” і “Божественна воля” сприяли тому, що саме на арабській мові прозвучало і було записане Одкровення, була створена величезна канонічна і нормативна література, вона стала офіційною літературною, науковою мовою величезної цивілізації.

Для визначення особливостей мусульманської цивілізації велике значення має врахування взаємодії ісламу та арабського націоналізму як суспільно-політичних і культурних феноменів в історичному і теоретичному аспектах. Консолідуючою основою у визначенні шляхів розвитку часто ставала не релігія, а націоналізм. У сучасній історії країн мусульманського Сходу основною є проблема примирення ісламу, націоналізму і модернізму. Пошук шляхів розвитку цивілізації привів до появи відроджуваних релігійних концепцій, до ісламського фундаменталізму.

Фундаменталізація релігійної і суспільної свідомості охоплює сьогодні практично всі конфесії та етноси планети, а черговий взаємозв'язок подій останніх десятиліть, що мали місце в регіоні традиційного поширення ісламу, дає змогу деяким авторам небезпідставно говорити навіть про так звану ісламську дугу нестабільності, що охоплює величезний регіон Близького Сходу, Ірану, Азербайджану, Афганістану, Кашміру, колишніх радянських республік Середньої Азії, Північного Кавказу [12, 113].

На думку Л. Полонської, безпосередні витоки нинішньої фундаменталістської реакції в ісламському світі, очевидно, слід шукати в кінці XIX ст., коли перед мусульманами стала проблема систематичного опору Заходу в умовах його переваги над мусульманським світом. “Колоніальне завоювання підсилює прихильність пригноблених народів передусім до релігійних традицій як символу минулої незалежності. А це, у свою чергу, сприяло не тільки збереженню релігії як невід'ємної частини соціальної психології мас, а й перенесенню в нові умови середньовічних релігійних соціально-політичних учень і форм боротьби”, — стверджує дослідження [9].

А. Малашенко вважає, що фундаменталізм слід визначити як “феномен, сутність якого полягає у прагненні відтворити фундаментальні основи “своєї” цивілізації, очистити її від чужих для неї новацій і запозичень, повернути їй “справжню зовнішність” [6; 7].

Неабиякою мірою фундаменталізм є реакцією Сходу на чинений з боку Заходу тиск (через прагматичний характер його розвитку). Частково це реакція на негативний зовнішній вплив.

Сучасні ісламські фундаменталісти виступають також за соціальну справедливість. Кутб у своїй книзі “Битва між ісламом і капіталізмом” висунув основоположний принцип “справедливості у правлінні, справедливості у грошах, справедливості у можливостях і справедливості у розподілі”. Велими конкретно висловився з цієї проблеми і відомий богослов, радник ер-рядського центру з дослідження хаджу Зія Ад-Дін Сардар: “Рівність — це одна із основних базових соціальних ідей ісламу” [6].

До цього варто додати і таке основоположення, як безумовний пріоритет суспільних цінностей над індивідуальними (хоча тут уже зачіпаються цивілізаційні основи). Фундаменталісти виступають також і за відокремлення економіки мусульманського світу від західної, за ісламізацію економіки.

Підйом “політичного ісламу” став своєрідним наслідком кризи і практики “наздоганяючого розвитку”, різних модернізаторських доктрин, що “наказують” буржуазним ідеологам країн близькосхідного регіону. Надії на те, що народи Арабського Сходу зуміють за допомогою реалізації цих доктрин подолати за порівняно короткий строк розриви, що відокремлюють їх від країн розвинутого капіталізму, виявились явно неспроможними. Несприйняття або розчарування в різних варіантах розвитку, що особливо були зумовлені дією буржуазної моделі “суспільства споживання”, втрата віри в переваги промислової цивілізації — все це сприяло успіху ісламу як політичної доктрини [8, 17].

“Відносини східних цивілізацій і національних культур Заходу носять явно асиметричний характер, оскільки країни, що розвиваються, постають передусім як об’єкт впливу з боку буржуазного Заходу. При цьому виникають різні тенденції. Усвідомлення явної згубності як традиціоналізму, так і самого модернізаторства породило інтенсивні пошуки з’єднання різномірних початків в якомусь синтезі”, — вважає дослідник Б. Єрасов [1, 90].

Звичайно ж, фундаменталізм — це не єдина течія в сучасному ісламському світі. Існують також традиціоналізм, секуляризм і модернізм.

Традиціоналісти (їх ще називають ортодоксами) виступають за збереження ісламу таким, яким він склався під впливом добуржуазних соціально-економічних, політичних і культурних інститутів та уявлень. Вони протидіють будь-яким змінам як у релігійній сфері, так і в суспільному житті [4, 16–17].

Традиціоналістське крило представляють консервативно налаштовані улеми (релігійні вчені), члени суфійських братерств, представники нижчих кругів населення (хоча, наприклад, у Дагестані, навпаки, подібних поглядів дотримується релігійна еліта). Вони всіляко опираються впливу Заходу.

Зовні традиціоналізм і фундаменталізм схожі: і той, і інший виступають за відродження традиційно ісламських норм поведінки, звичаїв, покарань. І той, і інший іноді застосовують, хоч і різною мірою, екстремістські методи. Але за загальною формою існують серйозні розбіжності. Традиціоналізм використовує традиційну основу для збереження традиційних відносин. Фундаменталізм же робить те саме, прагнучи до радикальної перебудови або навіть до революції. Різко відрізняються і географічні рамки їх діяльності. Традиціоналісти обмежуються територією своєї країни, а фундаменталісти прагнуть вийти за її межі [13].

Секуляристи зводять соціальні реформи до обмеження впливу релігії індивідуальними рамками. Слід відзначити, що ця течія не набула належного поширення через кілька причин. Мусульманин, навіть якщо він особисто не є віруючим, завжди визнає ісламську природу своєї культури. В ісламі невіра розглядається і розуміється тільки як особиста, приватна справа, тоді як секуляризація — це справа всіх: і общини, і суспільства. Релігія є загальною справою віруючих, а не предметом особистої віри. Людина може бути атеїстом, але вона має бути або мусульманином, або християнином. Атеїзм тут є особистою позицією людини, а мусульманство або християнство є її релігією. Навіть релігійна практика може означати просто лояльність, ніж позитивну віру. Це зовсім не означає, що суспільство може існувати без релігії.

І, нарешті, є модерністи, які вимагають перетворення традиційних переконань і практики у світлі авторитетних джерел. До речі, до них належать і засновники сучасного відроджувального іс-

ламу Дж. аль-Афгані і М. Абдо. “У третьому світі модернізація стала синонімом вестернізації або імітації, яка ігнорує або кидає виклик стародавнім культурам. Технологічний і науковий прогрес нерозривно пов’язаний з ухваленням іноземних кодексів поведінки і моралі з мирською зовнішністю. Аятолла Хомейні називав це “вестоксикацією” [5, 12].

Упродовж багатьох років сходознавці всього світу із захопленням вимовляли ім’я історика-арабіста та ісламознавця Бернарда Льюїса, який серед західних фахівців з історії арабо-мусульманської цивілізації тривалий час був найавторитетнішою людиною. Його книги видавалися мільйонними тиражами, ними зачитувалися, оцінки Льюїса формували уявлення про предмет у величезної маси читачів. Ерудиція, володіння історичним матеріалом, політ думки автора знаходили шанувальників не тільки на Заході, а й в ісламському світі. На жаль, праці Льюїса останніх років все більше відзначені ідеологізацією, політичною заангажованістю, агресивною тенденційністю, а висновки далекі від академічної об’єктивності.

У лекції “Останнє настання ісламу?” Льюїс охоплює поглядом історію взаємин християнсько-іудейської західної цивілізації та арабо-мусульманського світу через призму введеної ним у минулому в обіг ідеї “зіткнення цивілізацій”. Згодом вона отримала детальний розвиток у безглуздій концепції Самюела Хантінгтона. У рамках нашої статті немає необхідності доводити, що всі культури і цивілізації зазнали такого сильного змішування і взаємовпливу, що не можна говорити про їх непримиренну відособленість.

Едвард Саїд, відомий американський (палестинського походження) професор англійської літератури (помер у 2003 р.), звинувачував Б. Льюїса в тому, що той, “використовуючи помилкові аналогії, спотворює істину і побічно методи дослідження, створюючи при цьому видимість всезнаючого вченого авторитету”.

Ця нещадна оцінка містилася в післямові до нового видання (1995 р.) книги Е. Саїда “Орієнталізм”, вперше випущеною у світ у 1978 р. У ній автор різко критикував Б. Льюїса, захопленого, як він вважав, “своїм проектом викрити, розвінчати, дискредитувати арабів та іслам” і завданням показати, “що іслам — це антисемітська ідеологія, а не просто релігія”. Книга Е. Саїда, у свою чергу, зазнала критики у праці Б. Льюїса “Іслам і Захід”.

Багато мусульман сприймають американську концепцію Великого Близького Сходу як неокон-

лоніалістський проект, покликаний встановити бажаний Заходу порядок. При безперечних достоїнствах цього проекту, що підтримав зусилля тих сил усередині регіону, які виступають за необхідну модернізацію і демократизацію суспільства, у нього є і недоліки. Має рацію експерт з Брукінгського інституту Брюс Рідел, коли говорить: “Розуміння стратегії “Аль-каїди” — перший ключ до перемоги над нею. Захід потребує “Великої Стратегії для Великого Близького Сходу”, яка допоможе виграти війну ідей проти аль-каїдівського бачення “Халіфату для Великого Близького Сходу”. На щастя, більшість мусульман поділяють з нами цю мету. З новими лідерами на Заході витонченіша стратегія має хороші шанси перемогти у війні проти “Аль-Каїди”. Адже неможливо виграти війну за свободу проти людиноненавистництва і мракобісся, що спекулює на приниженні мусульман, за допомогою рімейків Хрестових походів.

Проте якраз це, на жаль, робить Б. Льюїс, який зображає історію відносин між Заходом та ісламським світом у вигляді фехтувального поєдинку, в якому перемога одного з учасників неодмінно означала б торжество знання і свободи, а іншого — неуттвта і рабства. Але саме ідеологізація і знання, і свободи, схоже, стала основною причиною, з якої Б. Льюїс удостоївся неоконсервативної премії Ірвінга Крістола.

Сутність неконсервативного проекту на міжнародній арені із самого початку полягала в перекроюванні світового порядку по лінії ідеологічного вододілу. Повсюдне поширення американської моделі демократії будь-якими засобами, аж до військових, було одним з головних завдань, проголошених “неоконами”. Десь у 2003-му Уільям Крістол в одному із своїх нарисів зробив вражаюче порівняння: “... чисельні нації, що мають ідеологічну ідентичність, як СРСР вчора і США сьогодні, неминуче відстоюють ідеологічні інтереси на додаток до більш матеріальних турбот. Стикаючись з неординарними подіями, Сполучені Штати завжди відчуватимуть свій обов’язок всіма засобами захищати демократичну націю від нападу недемократичних сил, зовнішніх і внутрішніх”. Ізраїль у цій схемі розглядається як головний об’єкт атаки з боку цих ворожих сил і відповідно захисту з боку США.

Прагматичний республіканець і одночасно непримиренний критик неоконсерваторів Патрік Бьюкенен з цього приводу уїдливо, але справедливо помічає: “Невже Крістол серйозно вірить в те, що ми дали Ізраїлю понад 100 мільярдів до-

ларів і вставляли на його бік у будь-якій бійці просто тому, що він є демократією?”

Конструювання образу ісламського ворога йшло в руслі саме ідеологічного розмежування. При цьому, як вже наголошувалося, ставився знак рівності між ісламським і близькосхідним світом, де справді знаходяться його найважливіші “нервові вузли”. Для неоконсервативної революції у США проблема країн Близького Сходу стала одним з головних ідеаційних і мобілізуючих інструментів. З’явилася тенденція ставитися до регіону Близького Сходу і Центральної Азії як до ареалу етнічного і релігійного “безладу” (пізніше вона отримала розвиток в концепції Великого Близького Сходу).

26 січня 1998 р. декілька відомих представників неоконсервативного напрямку, що входили до групи під назвою “Проект нового американського сторіччя” (вона склала кістяк адміністрації після перемоги республіканців на виборах-2000), звернулися до президента Білла Клінтона з листом, в якому завдали різкій критиці американську політику заборони Іраку. Вони зажадали прийняти стратегію, метою якої була би зміна режиму Садада Хусейна.

Насправді ідея проведення військової операції проти Багдада виникла ще в середині 90-х років, коли “неокони” висунули тезу про радикальне втручання у близькосхідний ісламський регіон. Для виправдання цієї стратегії підшукувалися все нові аргументи. Іраку закидали як провину, що ісламські режими не добилися соціального прогресу, який дав би змогу населенню їх країн скористатися благами глобалізації, і згадали про корупцію авторитарних еліт, що розжирили від нафтодоларів, про відсутність демократії (ця критика, як зауважив Шахраюючі Кепель, вельми нагадувала ту, з якою виступали ліві). Так, у 1996 р. група “неоконів”, невдоволена “процесом Осло” (домовленості, досягнуті в норвезькій столиці, передбачали повернення палестинцям окупованих Ізраїлем територій замість визнання ними єврейської держави), подала від імені ерусалимського мозкового центру одному з лідерів “Лікуда” Біньяміну Нетаньяху (він у той час балотувався на пост прем’єр-міністра Ізраїлю) доповідь “Чистий розрив: нова стратегія забезпечення завдання”. Серед інших під документом стояли підписи Річарда Перла і Дугласа Фейта, майбутніх відомих діячів адміністрації Джорджа Буша.

Автори доповіді (група “неоконів”) пропонували формулу “мир за мир”, а не “території в обмін на світ”, як це передбачалося парламентарями

в Осло. Також висувалась ідея стратегічного альянсу з Туреччиною та Йорданією, надання можливості переслідувати палестинців на територіях, контрольованих Палестинською національною адміністрацією, меншої залежності від США. Інші важливі рекомендації: Ізраїлю потрібно ослабляти, стримувати і навіть “відкидати назад” Сірію; у Багдаді необхідно відновити хашимітську монархію; Ізраїлю слід керуватися стратегією не відплати, а попередження агресії, яку давно розробляли неоконсерватори Альберт Волстеттер і Пол Вулфовіц.

У лютому 2004 р. один з провідних американських політичних коментаторів Чарлз Краутхаммер тріумфально проголосив на щорічному обіді в Американському інституті підприємництва, що американці створили “найбільшу імперію у світовій історії”. США, за його заявою, нині є не тільки однополярною державою, а й “хранителем міжнародної системи”. До того часу подібний вираз використовувався тільки в титулатурі королів Саудівської Аравії, що називають себе “хранителями двох святинь” (Мекка і Медина). Ця паралель символічна, оскільки нинішня американська імперія також використовує фундаменталізм як одну із своїх ідейних опор, але тільки іншого, ніж у ваххабитів, толку.

Після 11 вересня 2001 р. у частини “неоконів” Саудівська Аравія посіла перше місце в переліку джерел “ісламської загрози”. Виступаючи 10 липня 2002 р. в Бюро оборонної політики, Лорент Муравік (колишній помічник Ліндона Ларуша) заявив, що Вашингтон повинен висунути саудівцям ультиматум: “Або ви переслідуєте та ізолюєте всіх тих, хто замішаний в терористичних мережах, включаючи саудівські спецслужби, і закінчуєте всяку пропаганду проти Ізраїлю, або ми здійснюємо вторгнення, захоплюємо нафтові родовища і окупуємо Мекку”.

До поради Л. Муравіка адміністрація Білого дому, на щастя для США і для всіх нас, не прислухалася. Похід на Мекку не відбувся. США у боротьбі і проти нацистів, і проти комуністів сьогодні охоче сповідують ідею, що арабський мусульманський світ заслуговує довіри, принаймні, не меншої, ніж Сполучені Штати. Зате новою ланкою у нескінченному історичному ланцюзі військових вторгнень стала окупація Іраку. Хотілося б вірити, що це остання така подія.

На відміну від Європи у східних культурах інтегруючий тип духовності отримав все зростаючу можливість для затвердження свого пріоритету. Він утілював у собі не тільки переконливі при-

нціпи регуляції масової поведінки, орієнтованої на кінцевий релігійний порятунок, а й гарантію єдності і стабільності, що забезпечує збереження релігійної спільності. Це залишалося головним завданням, порівняно з яким усі інші були малозначущими і необов'язковими. Безумовне панування загального усувало можливість самовизначення приватного, яке могло існувати лише в "нішах" на умовах підпорядкування загальному. Елементи нового включилися у старе за умови зміцнення цього старого. Вияв такої цікавості з боку окремого, приватного, що не збіглося із загальноприйнятими поглядами, спричинило за собою жорсткі санкції як в соціально-політичному, так і в культурно-ідеологічному плані.

Після достатньо тривалого занепаду в динаміці стагнації мусульманська цивілізація набуває традиційної зовнішності. Традиція переважає новаторство. Нові форми існування, що приводили до поліпшення соціального життя і збагачення культури, не зачіпали величезних верств населення. У різних сферах суспільного життя затверджується традиціоналізм, що супроводжувався наполегливим опором усяким нововведенням, в яких незмінно вбачається загроза єдності, що склалася.

Тоді-то і складається в різних регіонах той культурно-психологічний тип населення, для якого характерні такі риси, як уміння задовольнятися малим гарантованим мінімумом, невибагливість, відмова від надмірних бажань і пристосовність, покірність долі, неприйняття зайвого користюлюбства і вміння бачити головне не в багатстві або активній діяльності, а у "спокійній мудрості", дотриманні заповітів і діючих норм.

Розглядаючи зрушення в цивілізаційній динаміці, було б невірною вбачати у процесах, що відбуваються в арабо-мусульманській цивілізації, однозначне згасання духовної культури. Процеси, якими в тому або іншому ступені відзначена подальша історія східних регіонів, передусім у галузі художньої культури, свідчать про те, що колишні культурні зони в тій або іншій мірі розпадаються, відбувається складання національних культур. З цим пов'язано як піднесення нових ет-

нічних спільностей, культура яких набуває національної зовнішності, так і відродження колишніх національних ареалів [10].



Література

1. Ерасов Б. С. Взаимодействие культур и проблемы взаимопонимания // Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке: Материалы IV Всесоюз. конф. востоковедов: В 2 т. — М., 1988.
2. Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). — М., 1990.
3. Жданов Н. В. Исламская концепция миропорядка. — М., 1991.
4. Жданов Н. В., Игнатенко А. А. Ислам на пороге XXI века. — М.: Политиздат, 1989.
5. Кирибаев Н. С. Ислам в контексте мировой цивилизации. — М., 1991.
6. Малашенко А. В. Ислам в политике и политика в исламе // Азия и Африка сегодня. — 1991. — № 8.
7. Малашенко А. В. Мусульманский мир СНГ. — М., 1996.
8. Малышева Д. Б. Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран. 70–80-е годы. — М.: Наука, 1986.
9. Полонская Л. Р. Ислам и проблема адаптации к условиям "чужой" цивилизации // Ислам и проблемы межцивилизационного взаимодействия. — Г., 1992.
10. Райт Р. Религия в политике — глобальное явление // Кристен сайенс монитор. — 1987. — 4 сент.
11. Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. — М., 1986.
12. Трофимов Д. А. Исламский фундаментализм в арабских странах: истоки и реалии // Восток. — 1992. — № 1. — С. 113–114.
13. Урнов А. Ю. Взаимодействие федеральных и региональных органов власти при осуществлении международных и внешнеэкономических связей // Время и деньги. — 1996. — 26 нояб.
14. Arnold Toynbee, Daisaku Ikeda. Chose life. A dialogue. — L.: Oxford Univ. Press, 1976.
15. Islamic Cultural Identity and Scientific-Technological Development. — Baden-Baden, 1986.
16. Madkour I. The Genius of Arab Civilisation. Sources of Renaissance. — Phaidon, 1978.
17. Mortimer E. Faith and Power. — L., 1982.
18. The Islamic Concept of State. Papers Presented at Symposium on the Teaching of the Holy Prophet. — L., 1983.

Мусульманська культура, що є складовою світової культури, відіграла значну роль в історії людської цивілізації і продовжує відчутно впливати на різноманітні сторони життя різних країн світу. Після достатньо тривалого занепаду в динаміці мусульманська цивілізація набуває традиційної зовнішності. Розглядаючи зрушення в цивілізаційній динаміці, зазначимо, що політика і релігія невіддільні в мусульманських країнах, а тому мусульманин і в старі, і нові часи завжди лишається мусульманом, на відміну від представника християнської цивілізації, в якій переважає рухомий, матеріальний пласт.

Мусульманская культура, являющаяся составляющей мировой культуры, сыграла значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает существенно влиять на различные области жизни разных стран мира. После достаточно длительного упадка в динамике мусульманская цивилизация приобретает традиционную внешность. Рассматривая сдвиг в цивилизационной динамике, отметим, что политика и религия неотделимы в мусульманских странах, а поэтому мусульманин и в старые, и новые времена всегда остается мусульманином, в отличие от представителя христианской цивилизации, в которой преобладает подвижный, материальный пласт.

A Moslem culture is a very important component part of world culture and has always played a considerable role in history of human civilization and continues to render substantial influence over the different spheres of life of different countries all over the world. After long lasted stagnation process of Moslem civilization acquires a traditional exterior. Examining some important changes in a civilization dynamics is needed however to mark, that a policy and religion is inseparable in Moslem countries, and a Moslem always remains a Moslem both in X and in XX ages, unlike the representative of Christian civilization, where financial layer prevails.

Надійшла 10 липня 2008 р.