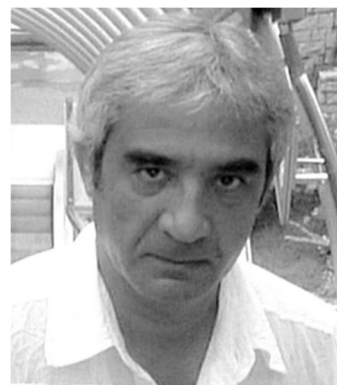


УДК 28:32



Аль-Джанаби М.М.

## К пониманию сущности феномена современного «политического ислама»<sup>1</sup> Часть 2

Аль-Джанаби Майсем Мухаммед, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва)

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-7787-1099>

E-mail: [maythem-m-al-janabi@j-spacetime.com](mailto:maythem-m-al-janabi@j-spacetime.com); [m-aljanabi@mail.ru](mailto:m-aljanabi@mail.ru)

Во второй части статьи представлен авторский взгляд на современный политический ислам как на исторический феномен, развернутый во времени и проявляющийся как в собственно политическом, так и, что наиболее существенно, в цивилизационном пространстве взаимоотношений западного и исламского миров. Особое внимание уделено проблеме классификации современных исламских политических движений; предложена новая версия классификации.

**Ключевые слова:** соотношение между историей и временем; цивилизация; история ислама; культурный ислам; идея центральности в исламе; цикличность в исламской ментальности и политической истории.

### Логика истории и логика культуры

Прямизна и извилистость – линейность и нелинейность – являются неотъемлемыми характеристиками бытия; столь же неотъемлемой его характеристикой является постоянно происходящее в бесконечном мире движение вперед. Отсюда можно вывести предпосылки и основания идеи цикличности и круговорота в истории и цивилизации. Тем более что всё, присущее бытию, не свободно от воздействия постоянства и устойчивости в изменяющемся и бесконечном мире – в том смысле, что всё в этом мире проявляется как цикл становления и распада, бытия и небытия. Это в равной мере относится и к человеку, и к его культурному творчеству вообще и цивилизационному творчеству в частности.

Парадокс данного феномена состоит в том, что сама логическая мысль оказывается перед выбором между логикой желания и логикой решимости, то есть логикой самой исторической воли. Однако этот логический парадокс, смущающий разум, в то же самое время даёт нам ключ к рационалистическим решениям наиболее крупных проблем истории – решениям разумным и реалистичным, восходящим до уровня истины. Иными словами, это можно уложить в рамки следующего высказывания: у истории свои достоинства и пороки, подвиги и фарс в жизни наций, рискованные поиски культуры, опыт в цивилизации. Исходя из этого, все различные и разнообразные оценки в данном контексте становятся не более чем частными проявлениями национального и всемирного самосознания. История наций – это, в конечном счёте, не более чем разнообразный культурный опыт человечества как целого. Следовательно, всё то, что исчезает из неё, нельзя считать мёртвым и не имеющим ценности, равно как нельзя считать ценным всё то, что до сих пор существует.

В свете этой общей идейной формулы возникает проблема реальных фактов и истин в действительной истории наций. Что касается логического вывода, к которому можно прийти, опираясь на эту формулу, то он заключается в следующем: реальная история – это совокупность фактов и истин. Исторические истины не обязательно являются логичными в целом; это либо относительные истины,

<sup>1</sup> Продолжение. Начало см.: Аль-Джанаби, М. М. К пониманию сущности феномена современного «политического ислама» // Пространство и Время. 2015. № 4(22). С. 43–53. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271provst\_4-22.2015.13.

либо исторические факты (национальные или интернациональные). Это означает, что истины, накапливающиеся в историческом и теоретическом сознании, являются частичными, а не целостными, относительными, а не абсолютными, преходящими, а не вечными. Если цивилизация и ее устойчивые системы представляют собой наиболее широкое, глубокое, точное и окончательное воплощение культурных поисков наций, то их устойчивость, их эволюция в критическом и традиционалистском историческом сознании также указывают на существование живой взаимосвязи между истинами и фактами. В том смысле, что «великие истины», или «абсолютные истины», возникающие вследствие рискованных поисков, предпринимаемых нациями на пути к достижению их специфической цивилизационной ступени, отражают количество и качество их специфических культурных мук и переживаний. В лучшем случае это не более чем отражение, воплощение, проявление или осуществление их крупных культурных парадигм. Не случайно великие исторические нации создают представление о себе и об идеале как о чем-то концентрирующемся вокруг их вечной и идеальной «центральности».

Так, жители Месопотамии пришли к тому, что Вавилон – центр, к которому обращены взоры всего мира. Египтяне считали Египет «центром цивилизованного мира», греки полагали, что Эллада – это центр умеренности и возвышенности. Римляне рассматривали Рим как «центр цивилизованного мира», жители арабо-мусульманского халифата считали себя «срединной нацией», центром Вселенной, средоточием новой и древней культуры. Европа рассматривает себя как «центр мира и современной цивилизации», а Советский Союз и США называли себя «сверхдержавами» и «мировыми полюсами». Ещё совсем недавно Соединенные Штаты полагали себя «единственным мировым полюсом». В каждом из этих случаев присутствовали представления или иллюзии, касающиеся истории; всякий раз говорилось о кульминации истории и конце мира. Между тем история всегда демонстрирует и доказывает, что она всего лишь история, имеющая место на том или ином отрезке бытия. В этом состоит ценность преходящей «вечной» кульминации как части, ситуации, способа осуществления культурных рискованных поисков человечества, нацеленных на превращение времени в историю. Как правило, истины и иллюзии соседствуют, сосуществуют друг с другом в рамках этих рискованных поисков. Ведь истины – необходимая часть истории, а иллюзии – элемент, присущий времени. Рассуждая о «победе» США как о «конце истории», идеологи американского либерализма впали в иллюзию относительно «кульминации», а следовательно, вышли за пределы реальной исторической логики; это был лишь бесконечный живой рискованный поиск. Следовательно, «конец истории» означал лишь приоритет времени. Отсюда возникла идея «американского века», или «американского времени». Фактически это означает неосознанное признание частичности, преходящего характера данного явления, прикрываемое иллюзиями «вечной истории». Превращение истории во время означает ее неизбежное разложение. Поэтому «американский век» растворился и исчез за одно десятилетие. Что касается реального содержания этой формулы, то оно заключено в корреляции времени и истории.

Проблема времени и истории – проблема крупная и всеобъемлющая. Что касается человека, культуры, государственного бытия наций, то время – это нечто естественное, а история – нечто сверхъестественное, способное к созиданию смысла. Подлинное творчество – это смысл, то есть дух. Благодаря этому оно обладает устойчивостью и способностью проникать во все уголки индивидуального, общественного и общемирового сознания и бытия, вне зависимости от национальной, религиозной или идейной принадлежности. Время, в противоположность этому, удовлетворяет преходящие и частичные потребности тела, которые, прекращаясь, превращаются в призраки, между тем как дух – это созидание воли, способной возвыситься до уровня вечного.

Не случайно самое сладостное – это то, что в муках проходит сквозь коридоры времени, выходя на обширные пути бытия в качестве истории, подобно выпадению дождей и повсеместному прохождению водных потоков. Они выпадают и текут днями, неделями, месяцами, годами, теми или иными периодами времени; преодолевая пороги и препятствия бытия, словно проходя через чистилище времени, они проистекают из источника жизни, оборачиваясь истинным «чудом». Промучившись в коридорах времени, вода сливается с соблазнительным источником духа и тела, с «историей» создания чистоты, приятного вкуса и красоты; иначе говоря, со всем тем, что придаёт жизни радость, делает её осмысленной – несмотря на то, что с точки зрения временных параметров жизнь – это небольшой отрезок «между двумя криками» (при рождении и перед смертью).

Если перенести этот символический образ в область философского видения, то он будет выглядеть так: время – это способ существования предметов и явлений, всего сущего, способ возникновения и уничтожения, становления и исчезновения. Все, что присутствует в сущем – это время. Это даты возникновения и исчезновения. Бытие и исчезновение человека мы связываем с временем (даты рождения и смерти), хотя это условные понятия. С точки зрения критериев абсолютного бытия не существует 2000-й или какой-либо иной год; вся цепь летосчисления – это условные представления, определяющие

еся культурным, религиозным или каким-либо иным видением. А «историю», в том числе фиксацию вещей и событий, из них делает способность переносить «время» за пределы времени (преходящего), то есть на уровень «самосознания». Время – это поток, а история – это сознание. Время – проходящий момент, история – накапливающаяся сила. Время – основа бытия, история – его культурное здание.

Следовательно, между временем и историей нет противоречия. История возможна лишь во времени. История заключает в себе время как бытие, подвергнутое отрицанию. Но время не обязательно заключает в себе историю. Так, у овец нет истории, ибо они воспроизводят лишь шерсть и мясо, без альтернатив, без рациональных вероятий, без накопления. Человек же становится «совершенным» животным, преодолевая идею времени и восходя на уровень истории, осознав природу бытия как сложной истории, наполненной муками борьбы за существование, поняв, что всё в бытии цельно и едино, что отход от понимания этих аксиом означает неизбежную «смерть»; это осознание «растворяет» иллюзорность идеи смерти, возвращая её в естественное русло как единого целого бытия. Такой подход делает страдания человека историей, то есть превращает их в нечто обладающее высокой этической, эстетической и гуманистической ценностью. Ведь красота – это специфическое мучение, рассматриваем ли мы её с точки зрения критериев тела или духа.

История – это система самосознания, источники и корни которой присутствуют в языке, поэзии, литературе и мысли (философия, юриспруденция, богословие, мистика, естественные науки), в архитектуре и искусстве, коротко говоря – во всех крупных формах материального и духовного творчества. Более того, она (система) способна воплощаться в создании нового, превращаясь в высокие культурные парадигмы сознания. В этом смысле история предполагает достижение людьми уровня культурного накопления в рамках нации, имеющей крупные исторические границы.

Вероятность превращения времени в историю связана лишь с возможностью закладывания основ системы, имеющей во всём чёткие контуры, способной к самостоятельному существованию и обновлению. Поэтому мы можем говорить о греческой, римской, китайской, арабской истории. Это история, которая способна обновляться и сохраняться сама по себе, опираясь на систему своих высоких культурных парадигм. Связано это с тем, что если культура – «движущееся» время, а цивилизация – «застывшее» время, то цивилизационная культура есть история. Следовательно, культурная история – это арена постоянных экспериментов и вероятий. Однако культурная история может исчезнуть во «времена потомков», если будет мумифицирована, отделена от деятельности в соответствии с критериями «современности». Современность – это поиск альтернатив, а следовательно продолжение культурной истории, вечные муки творчества.

Приложив то, что мы назвали реальным содержанием корреляции времени и истории, к проблеме «центра» как одного из проявлений культурного центризма, мы можем предположить шесть крупных возможностей, или вероятий: исчезновение полюса (полюсов) или центра (центров); появление ряда новых полюсов или центров; становление единого глобального центра со множеством проявлений; появление орбит, вращающихся вокруг единого глобального центра; прочие вероятия; отсутствие вероятий, то есть ничто.

Мы имеем дело с идеей вероятия в бытии, в настоящем и в будущем. Сама история становится частью идеи вероятия, но не наоборот. История пока не дошла до идеи осуществления ценностей в самодостаточной культурной централизованной системе. Следовательно, её модели, в том числе наиболее цельные и возвышенные, остаются относительными и частичными. Таковы, в частности, исламские ценности, касающиеся мусульманской уммы как «срединной нации», современные европейские и американские ценности как идеологические ценности, не соответствующие логическому посылу, присутствующему в самих этих ценностях. Идеи демократии, прав человека, братства, равенства, свободы. В современной евро-американской, или западной культуре являются локальными, частичными и прагматическими; они всегда служили «цивилизованным» прикрытием варварского обращения с другими народами, проявившегося в колониальной эксплуатации, войнах, захватах, оккупации, геноциде, разрушении, грабеже, диктате, принуждении и подавлении множества народов, наций и континентов.

Вывод, к которому можно прийти в связи с этим, заключается в том, что все живут, мыслят и действуют в соответствии с собственными культурными ценностными критериями. Никто не делает и не может сделать ценности «полюсом», или «центром» бытия. Чтобы достичь этого, необходимо отойти от логики национальной, частной истории и поступать в соответствии с критериями общей, возвышенной, общегуманистической идеи. Но это невозможно без преодоления частного культурного центризма. Каждый центризм отражает индивидуальный, обособленный исторический опыт. Следовательно, чтобы реализовалась возможность того, что мы назвали становлением единого глобального центра с разнообразными проявлениями, или становления орбит, вращающихся вокруг единого глобального центра, нужно, чтобы все достигли состояния подлинного соответствия между идеалом, ос-

нованным на системе всеобъемлющих всемирных парадигм, и реальной действительностью. Однако достичь этого можно лишь после того, как разнообразные культурные центризмы наций достигнут своей специфической кульминации, пройдут через необходимые этапы своей имманентной эволюции. В свою очередь, это требует решения проблемы институционализации национального и культурного самосознания как имманентного накопительного движения в рамках возвышенных парадигм. Для этого нужно знать своё место в иерархии, или на ступенях исторической культурной системы. Всемирная история (естественная) проходит в своём внутреннем развитии и во внешних конфликтах семь основных этапов, четыре из которых являются «естественными», а три – «сверхъестественными»: это этапы свободной и «чистой» культурной эволюции, то есть «реальной истории». Назовем эти семь этапов: 1) этно-культурный, 2) культурно-религиозный, 3) религиозно-политический, 4) политико-экономический, 5) экономико-юридический, 6) юридическо-этический и 7) этическо-научный.

### Логика истории и культуры в современном исламоцентризме

Мусульманский мир находится сейчас на третьем этапе<sup>1</sup>. Прохождение мусульманским миром через третий этап во всемирном культурно-историческом контексте характеризуется также относительно большим многообразием и неоднородностью. Внутри этого мира присутствуют различные миры с точки зрения уровней их развития<sup>2</sup>.

Всё происходившее и происходящее в «мусульманском мире» на протяжении последних двух столетий представляет собой различные и неоднородные формы и уровни естественного исторического феномена нового исламоцентризма. Этот центризм представляет собой необходимое и преходящее явление, то есть звено в цепочке исторической эволюции культурного исламоцентризма. Его противоречия, его динамика отражают события XIX–XX вв. н.э., или XIV–XV веков по мусульманскому летосчислению, его скрытая сущность отображает историю национального и культурного самосознания, между тем как во внешних своих проявлениях он отражает эпоху XIX–XX вв. Но поскольку внешний хронологический критерий – не более чем оболочка, не имеющая ценности с точки зрения культурного центризма, постольку следует говорить о ценности исследования собственного имманентного развития, приведшего к активизации феномена современного исламизма как одного из проявлений нового исламоцентризма.

Активизация, теоретическая и практическая (политическая) экспансия исламского феномена отражает в первую очередь активизацию и расширение границ исторического и политического самопознания. Это явилось как следствием современной эволюции исламского мира, так и продолжением его традиций. Чтобы постигнуть подлинный смысл этого феномена, дать верную оценку его приёмам и целям, его концептуальным и практическим программам, необходимо рассматривать его как явление, имеющее место на определённом историческом (религиозно-политическом) этапе, этапе перехода самосознания от религиозно-теологического к религиозно-политическому состоянию, а от него – к политико-культурному. Все это – уровни сложного и противоречивого процесса преодоления реальных трудностей для обеспечения перехода от религиозно-политического этапа к этапу политико-экономическому. Следовательно, «исламоцентризм» явился не столько чем-то существующим само по себе, сколько способом, состоянием, присущим названному переходному этапу.

«Исламоцентризм» – не эмоциональный опыт, не самостоятельное состояние. Это эволюция, заключающая в себе сознание, которое начало развиваться. В то же время он представлял собой воплощение и продолжение наиболее возвышенных парадигм исторического и культурного самосознания<sup>3</sup>. В связи с этим он разнообразен по форме и содержанию, а исламский феномен – не более чем одно из его проявлений, один из его уровней. Вне зависимости от того, принимал ли этот центризм в своём концептуальном сознании форму непосредственной политической и идеологической позиции, культурно-цивилизационного философствования, практического противодействия, политического реагирования или усвоения по-новому наследия предков, он сопровождал становление начавшего накапливаться нового единства как способа выживания и усиления. Только в условиях такого становления взаимопроницающие элементы сознания, оценивая ход и перспективы событий, могли оформиться в виде

<sup>1</sup> В то же время Индия находится на середине третьего этапа, Россия и Китай – в начале четвертого, США – на середине четвертого этапа, а Европа вообще и Западная Европа в частности достигла конца четвертого этапа.

<sup>2</sup> Арабский мир неоднороден в данном контексте. Мы подразделяем его на четыре основные и одну вероятную, дополнительную зону: зону Аравийского полуострова, зону Арабского Востока (Благодатного Полумесяца), зону, включающую Египет и Судан, и зону Магриба; вероятная дополнительная зона включает в себя Мавританию, Сомали, Коморские острова, Занзибар и, возможно, ряд африканских стран. Страны арабского мира разнятся, находясь в начале данного третьего этапа.

<sup>3</sup> Первоначальным осознанным воплощением современного исламоцентризма стала идея панисламизма. Это можно ощутить через то влияние и поддержку, которыми панисламизм пользуется во всем арабском мире, а также в Иране, Индии, Афганистане, Индонезии, Малайзии, Татарстане, Туркестане, Таиланде, Турции и на Филиппинах.

идеалов. Это неизбежно понуждало искать материальные и нравственные опоры в прошлом, чтобы упрочить уверенность в себе. Это было единственным оправданием настоящего и необходимой базой действия. Уверенности в себе не бывает без соответствующего свободного самосознания. А свободное самосознание создаётся только путём свободного творчества, то есть при наличии способности видеть и обосновывать решения и альтернативы. В свою очередь, это стимулирует задачи реформирования как научного и практического осознания возврата к изначальным принципам, то есть всего того, что в конечном итоге ведёт к преобразованию этих принципов в идеалы, или в крупные парадигмы.

Прочтение исламской истории показывает, что её идеалы на различных этапах были неодинаковы – начиная с первых признаков объединения и вплоть до ответвлений нравственного духа с его бесконечными тайнами. Однако едва став объектом внимания различных радикальных течений, это разнообразие перестаёт быть историей последовательных событий, превращаясь в символическое живое целое, включающее собственные представления, суждения и старые рецепты решений. Эффективно это символическое целое идентично исламскому целому, которое также представляет собой одну из форм и один из уровней политического и цивилизационного самосознания. Именно оно создало скрытые и явные предпосылки, как непосредственные, так и косвенные, для становления исламоцентризма в современном общественном сознании. А поскольку этот процесс осуществлялся не через имманентное самоотрицание – вследствие длительных периодов упадка и застоя, – постольку он не обернулся организующей крупной ментальной либо нравственной революцией.

Этим объясняется частичный и действенный смысл хронологического совпадения этапа современного исламского (и национального) возрождения с эпохой европейских колониальных захватов и противодействия им<sup>1</sup>. Вследствие этого исламское целое приобрело вид духовной и идейной парадигмы как для традиционных, так и для новых общественных сил. Постепенно это привело к маргинализации прочного единства исламского целого, заострившегося в эпоху упадка и хаоса, а тем самым – к пробуждению воспоминаний о забытых свершениях<sup>2</sup>. Процесс этот не был гармоничным в смысле его воздействия на общественно-политическое сознание. В его результате исламское целое превратилось в единственное хранилище национального, общественного и цивилизационного сознания, что способствовало «возрождению», подпитывавшемуся всеми без исключения течениями: салафитским, реформаторским и обновленческим. Данный процесс повлиял на все силы, включая наиболее косные из них. Но не таким было исламское целое для современного национального сознания в разных странах исламского мира. Благодаря этому был положен конец доминированию салафитского ислама с его мёртвыми традициями. В то же время распахнулись двери для нового плюрализма и разнообразия. Поскольку эта открытость не опиралась на собственные силы, а возникла под внешним давлением, постольку она вела к подрыву психологии вызова.

Возникновение вызова как действенной силы, прочного разделительного звена между двумя историями, культурами и религиозными уммами, становление его в условиях отсутствия «разумного» паритета не могло не наложить серьёзного отпечатка на формирование черт нового самосознания. Европейское господство, стремление Европы навязать свои цивилизационные нормы подкреплялись её экономическим, научным и промышленным превосходством, её культурной интеграцией, достигнутой в ходе ожесточённых войн, слома традиционной структуры, преодоления идейных и культурных традиций, становления нового европоцентризма. Новое противостояние между Востоком и Западом, между европейским колониальным миром, проникнутым духом господства, гегемонии и захвата, и тогдашними восточными мирами, включая исламский мир, придало борьбе исторический культурно-религиозный привкус<sup>3</sup>. Европейское научное, военное и промышленное превосходство возводилось на уровень обще-

<sup>1</sup> В связи с этим яркими явлениями были вторжение Наполеона, миссионерские экспедиции, европейская антиисламская пропаганда, усиление характерных тенденций в литературе о путешествиях, возрождение традиций враждебного отношения к исламу. Кроме того, их можно увидеть в европейских войнах и захватнических экспедициях в исламском мире. Так, в 1797 г. началось голландское вторжение в Тихоокеанский регион, далее последовали Яванская война 1802–1806 гг., оккупация Омана англичанами в 1820 г., война Падри на Суматре 1821–1838 гг., оккупация Францией Алжира в 1830–1857 гг., военные действия России на Кавказе в 1838–1847 гг., британская оккупация Адена в 1881–1883 гг. и Судана в 1898 г., захват Францией и Испанией Марокко в 1912 г., оккупация Италией Ливии в 1911 г.

<sup>2</sup> Груз османской отсталости и деспотических политических традиций привел к подрыву морального, ментального и критического духа, к разрушению социальной, национальной, религиозной и нравственной личности, закрытости и медленному разложению. Османизм превратился в паутину – непрочную саму по себе, но губительную для мелких и выбившихся из сил существ – подобных тогдашнему исламскому миру. Первые крупные признаки протеста и оппозиции османизму выразились в призыве обратиться к первоначальному исламу и деятельному суфизму на фоне религиозной борьбы между христианством и исламом.

<sup>3</sup> Это можно видеть на множестве примеров. Одним из них могут служить слова французского генерала, сказанные при виде гробницы Салах ад-Дина аль-Аюби после оккупации Сирии. Обращаясь к могиле победителя крестоносцев, взявший Дамаск французский генерал Анри Гуро, объявил: «Саладин, мы вернулись!» (Meyer K.E., Brysac S.B. *Kingmakers: The Invention of the Modern Middle East*. London: W.W. Norton & Co, 2008, p. 359). Это не может не свидетельствовать о влиянии средневекового (религиозного) менталитета эпохи крестовых походов и в то же время о наличии его новых признаков в колониальных оккупационных войнах. То же самое видно на многочисленных примерах зверств французских войск в Марокко и британских в Каире.

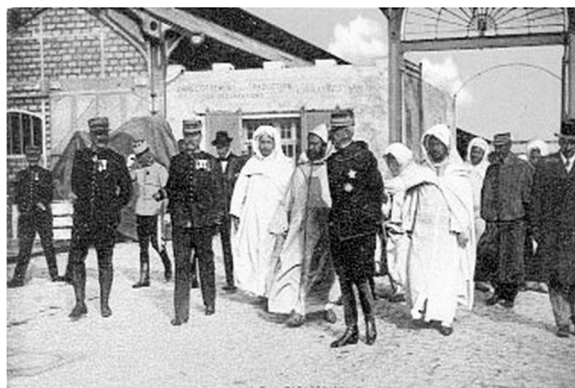
го превосходства в культуре, а также в религии. Это не могло не вызвать специфического противодействия в первую очередь сквозь призму культуры и религии. Это именно те сферы, где можно обнажить шпаги и начать сражение; они тверды и прочны, и в них в известной степени присутствует существенный внутренний потенциал, порождаемый духом забытых и актуальных свершений, возвышенных убеждений, то есть всего того, что с трудом можно подчинить любой «внешней», «чуждой» силе.

Если военное покорение исламского мира давалось тогда очень нелегко, то подчинить его в культурном и религиозном отношении было гораздо труднее. Эта истина не была очевидной для европейского сознания вообще и колониального сознания в частности. В этом смысле европейское сознание во многом пребывало в плену иллюзий, отождествляя военное и технологическое превосходство с превосходством культурным и духовным. Оно не осознавало той истины, что культура – это мир, обладающий собственным бытием, особенно если речь идёт о культуре с древней историей, подчас не менее древней, чем европейская, внесшей во всемирную историю не меньший вклад, чем европейская, и во многом превосходящей её в том смысле, что именно она заложила крупные первоначальные основы человеческой культуры вообще.

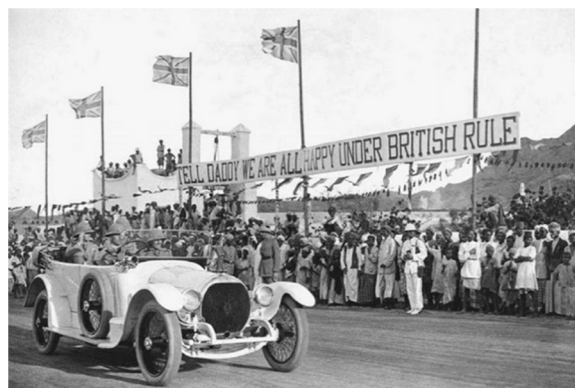
Но в истории случаются кратковременные периоды, когда сознание оказывается неспособным видеть правду своего бытия. Так произошло и с европейским сознанием. Оно забыло или закрыло глаза на историческую природу своей культурной сущности, разложившейся в ходе предшествующей эволюции. Однако если такая ситуация казалась европейскому сознанию, противостоявшему на рубеже XIX–XX вв. миру ислама, частью исторической игры, навязанной логикой цивилизационного принуждения, то исламскому культурному сознанию она представлялась одной из перипетий исторической судьбы. В обоих случаях это породило противоречивые, противоположные представления, но происходило это на путях самосознания, или на путях углублённого осознания исламским миром своей культурной идентичности<sup>1</sup>.

Поскольку же эта идентичность не могла вобрать в себя все свершения и достижения древнего и современного бытия, оформив их в новую систему сознания с чётко намеченными целями и способами их достижения, постольку было необходимо восстанавливать мозаику исламского целого. Именно это могло стать реальным путём к «собираанию» раздробленного на части мира. Данный процесс был не лишён сложности и громадных противоречий, однако в конечном счёте он был отражением характера культурного и религиозного бытия на обширнейшем пространстве. Как только возникла потребность подчинить это пространство задачам практической политики, начала создаваться психология воли и решимости. Этому неизбежно сопутствовали попытки извлечь возвышенные идеалы из собственной истории. Во многих случаях эти попытки способствовали возникновению политического радикализма, который, постепенно нарастая, возобладав в исламском мире с начала XX века и до его середины.

Этот процесс привел к появлению нового исламского мира как молодого политического мира, лишённого, однако, крупной культуры<sup>2</sup>. Он (процесс) заставил традиционалистские силы временно от-



*Генерал Луи-Юбер Лиоте, командующий французскими колониальными войсками в Марокко, и султан Мулай Абд аль-Хафид. Касабланка. 1912 г.*



*Визит Эдуарда, принца Уэльского в британский протекторат Аден (ныне Йемен) в 1921 г. На приветственном транспаранте надпись: «Скажи папе, что мы все счастливы под властью Британии».*

<sup>1</sup> Колониализм и отзвуки крестовых походов способствовали возникновению европоцентризма, противоречивого и антагонистического изнутри, но объединённого против исторического врага (мусульманского). Следует здесь отметить и нарастание экономической мощи капитализма, оказавшее заметное влияние на политические и культурные подходы; это наглядно просматривается в психологии и менталитете захвата, оккупации, грабежа и «экспорта человеческих излишков».

<sup>2</sup> Данная ситуация объяснялась историческими перипетиями, среди которых выделяются такие, как крестовые походы, монгольское завоевание, поражение арабов в Испании и турецко-османская оккупация, довершившая начавшееся ранее разрушение исламских культурно-политических центров и полностью маргинализировавшая их. Османская империя не была исламским халифатом в культурном значении этого слова. Она представляла собой империю силы. Отсюда – её мощное возвышение и стремительное растворение в пыли истории. В результате исламский мир остался большим, но обнажённым телом перед

ступить, однако в дальнейшем, в условиях неудачи светских национальных проектов, они вызвали к жизни альтернативы «политического ислама» (националистического) – как призывая вернуться к первоначальным истокам, так и путём подчинения различных компонентов и составных частей исламской культурной истории. С тех пор начали оформляться черты нового общественно-политического и культурного движения, воплощённого в исламистских силах, которые представляли собой новый идейный и практический элемент этапа перехода к состоянию религиозно-политического сознания.

### **Исламская политическая идея: цикличность и динамика роста**

#### **Исламоцентризм – возвращение к «первоосновам»**

Один из крупных парадоксов, связанных с подъёмом современного исламистского политического движения, заключается в том, что оно возникло и возобладавало в то время, когда общим и нарастающим настроением был настрой на «торжество революционного подхода», секуляризма, науки и прогресса, то есть всего того, что накопилось на протяжении столетней модернизации. Исламистское движение возникло словно по мановению волшебной палочки. Это чем-то напоминало язычество, мифологию, в которой утверждается, что богов непросто отвести от намеченных ими целей.

Ещё совсем недавно ислам с его традиционными общественными силами казался давно отжившим миром, ставшим лишь воспоминанием, растаявшим в холодном времени бытия. И вдруг он начинает поднимать голову, расширяться, проявлять невиданную активность – так что в обыденном сознании его образ ассоциируется с джином, разрушителем, бандитом, фундаменталистом, террористом, предстаёт в виде наиболее безобразного из лиц прекрасной либеральной цивилизации и светской глобализации! Во всём, что он говорит и делает, он выглядит как сила, устремлённая назад, в былые миры, пробуждающая воспоминания, стремящаяся к тому, что кажется абсолютно противоречащим логике прогресса и модернизации, то есть всему тому, что ещё недавно казалось логичным, научно обоснованным и почти аксиоматичным.

Это демонстрировало – и будет со временем демонстрировать – что аксиомы политической и культурной истории являются не более чем аксиомами частного опыта, соответствующим образом запечатлёнными в простых умах и радикально настроенных душах, когда воля лишена самосознания как имманентного осознания реальных проблем и перспективных альтернатив.

В культурном отношении это в первую очередь указывает на проблему соотношения времени и истории, истины и иллюзии, наследия и современности, глобальной и национальной культуры. На практике же это свидетельствует о том, что великие исторические события имеют собственную «логику», то есть развиваются по собственному сценарию. Чтобы разглядеть мотивы того или иного феномена, причины его разрастания, характер его воздействия и взаимодействия с проблемами настоящего и будущего, а следовательно и его перспективы как естественного исторического явления, необходимо рассматривать его в реальном контексте эволюции наций и культур. Нужно освободить подход к нему от груза теологического настроения, трактовать его без вмешательства «божественной науки», коварства «абсолютного разума» и тому подобных вещей.

С культурной и с исторической точек зрения обращение к старым моделям есть не что иное, как чёткое свидетельство того, что теоретическое и практическое сознание не преодолело пережитков культурно-религиозного этапа, его теологического менталитета при оценке существующей действительности и её перспектив. Оно ещё не в состоянии рассматривать настоящее сквозь призму будущего, равно как не в силах рассматривать будущее сквозь призму настоящего. В связи с этим обращение к прошлому становится актом, императивно присущим сознанию и поведению. В то же время оно становится необходимым действием, способствующим преодолению доминирования религиозно-теологического подхода и переходу от него на более высокую ступень исторического развития наций и сознания. Этот чёткий механизм просматривается в практике крупных наций и цивилизаций – как древних, так и современных. Тем более что этот процесс неизбежно сопровождается накоплением развития и имманентное отрицание его ступеней.

Что касается современного исламского феномена, то он «повторяет» этот концептуальный ход, однако на практике преодолевает его как часть и уровень современного исламоцентризма. В доктринальном плане идея исламских «корней» представляет собой «вечный» живой источник обращения к про-

---

лицом энергичного европейско-колониального вторжения, обречённым на материальное и моральное поражение. Относительным исключением стал Иран, сумевший благодаря своей относительной изоляции и национально-шиитско-сефевидской истории сохранить огонь, тлеющий под обломками шиитского философствования и суфийского мудрствования. Поэтому, едва начав появляться вновь, исламский мир предстал в виде разрозненных, обособленных и противоборствующих областей, реальные центры которых находились за их пределами. Исконные же и вдохновляющие его политические центры были лишь воспоминанием, пребывая в памяти, ещё не восстановившей свои интеллектуальные силы. Иначе говоря, исламский мир заново родился, но не имел крупной культуры; он обладал большими размерами, но маленьким умом и ограниченным опытом.

шлому. Корни всегда изначальны и постоянны. Следовательно, они и старые, и новые. Неизбежным становится обращение к первоначальным истокам, их возобладание в салафитском теоретическом и практическом сознании, при постепенном ослаблении в других областях через их выхолащивание на различных уровнях посредством истолкования, вынесения суждений в силу необходимости или исходя из соображений пользы. В результате содержание и действенность «первоначальных истоков» и «корней» меняются. Мы имеем дело с двумя тенденциями, двумя путями, присущими исторической эволюции во всех сферах, включая историю цивилизаций и наций: тенденцией религиозно-теологического (салафитского) менталитета и тенденцией рационально-философской мысли, или тенденциями традиционной мысли (с её различными типами и образами), с одной стороны, и критической мысли, с другой.

Не случайно период первоначального пророчества оборачивается началом и концом исламской истории, культурного и духовного национального самосознания мусульман. Объясняется это в основном четырьмя влияниями: влиянием пророка Мухаммеда как центральной фигуры в исламе, влиянием исламской мысли, соответствующей смыслу всеобъемлющего вероучения, влиянием тех или иных расходящихся между собой доктринальных школ и сект и, наконец, влиянием идейных парадигм на общие интересы и достижения культурного консенсуса. Эти влияния стали производными четырёх институциональных этапов, которые, в свою очередь, породили четыре идейных волны и четыре крупных направления в исламской политической мысли, которые сохраняют свою актуальность для исламского религиозно-политического сознания и его крупных современных образов.

Взаимосвязь между исламом и политикой, формирование исламской политической мысли являлись элементами и проявлениями хода исторического накопления религии ислама и его универсальной системы. Иными словами, это стало теоретическим и практическим отражением непосредственного видения проблем порядка и единства как идеального воплощения метафизической и экзистенциальной идеи единобожия. Свое непосредственное и глубокое выражение идея нашла в парадигме «один Бог – одна умма». Это привело к нарастанию широты и уровней исламского юнионизма и его культурно-исторической формулы единства исламского государства и исламской цивилизации. В ходе мощного драматического процесса накопились крупные образы теоретического обоснования, богословско-юридических суждений и практических (политических и этических) позиций. Они были различны во всём и по отношению ко всему, в том числе в отношении проблем самой политической мысли как естественного процесса создания традиций теоретической и практической политической мысли в исламе.

### Историческая трансформация политической идеи

Исследование истории исламской политической мысли и эволюции её крупных школ показывает, что она отражала содержание крупных трансформаций в истории государства и культуры. В ней, в её крупных течениях и концептуальных парадигмах заметен след крупных «учреждающих этапов» развития государства, мировоззренческих убеждений и политической системы. В ней и через неё формировались наиболее сущностные дихотомии – такие, как дихотомия религии и мирской жизни, специфически отобразившаяся в отношении религии к власти и нации (то есть к государству и политической системе) и во многих иных проявлениях.

Данный процесс прошёл через четыре крупных учреждающих этапа, соответствующих крупным периодам структурной трансформации государства и культуры, а следовательно и политических концепций. Это последовательно этап практического пророчества, этап правления «праведных халифов», этап имперской монархии и этап исламского (культурного) султаната.

Первый этап, этап практического пророчества, явился историческим учреждающим моментом для исламского политического сознания и его последующих традиций. Именно тогда произошло специфическое оформление исламской политической идеи или возвышенной мысли и возвышенной идеологии (прикладная религия). Это выразилось в идее «законченности религии», а затем «венца пророков», то есть идее о том, что ислам – завершённая религия, Мухаммед – последний из пророков, а Коран – книга, вобравшая в себя всю мудрость «первых и последних». Была оформлена одна из парадигм органической и постоянной взаимосвязи между религией и мирской жизнью. Это не бы-

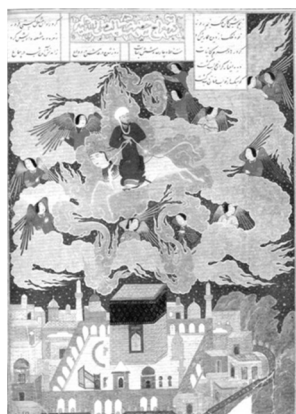


*Прощальное паломничество Мухаммеда.  
Копия XVII в. с миниатюры XIV в.*



ло изолировано от роли религии (ислама) как возвышенной идеологии в объединении Аравии и арабов, создании нации и государства на основе новой идеологии единобожия, связавшей в единое целое абстрактный и прикладной монотеизм.

Именно в этой увязке следует видеть исторические, духовные и метафизические предпосылки торжества магометанского ислама, той первоначальной идеи, которая в дальнейшем, благодаря этой увязанности, превратится в самостоятельную ценность. В ней гармонично сочетаются сила истории и сила божественной метафизики. Вследствие этого она создала разрыв в ходе исторического развития и стала духовным продолжением того, что было прежде, но уже сквозь призму единения и «срединной нации». Впервые оформилась идея «божественного руководства» государством и уммой, в котором должны раствориться все правила и нормы традиционного, условного бытия людей. Были созданы качественно новые традиции, связанные с образами и возвышенными нравственными и духовными принципами и ценностями. Всё это отразилось в идее божественной воли и судьбы, в системе практических ценностей, которых должен придерживаться мусульманин, – таких как джихад, борьба, труд, терпение, мужество, великодушие, и других крупных моральных ценностей, которыми изобилует Коран. Именно исходя из этих ценностей Мухаммеда называли «рабом Бога», а не «царём арабов».



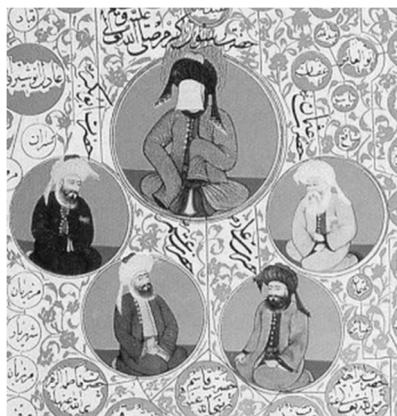
Пророк Мухаммад пролетает над Меккой. Миниатюра. 1494–1495



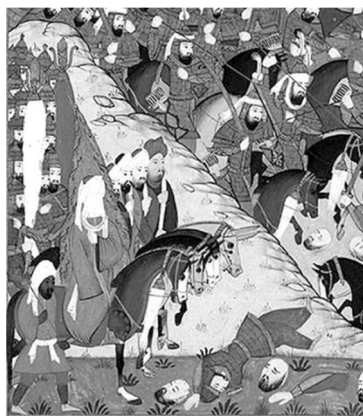
Пророк Мухаммад в Медине. Миниатюра. XV–XVI вв.

Эта кульминация, раскинувшаяся между метафизикой монотеизма и историей мусульманского сообщества, объединённого в «срединную нацию», отразила духовную эволюцию практической (политической) мысли. Духовный ислам и его политическая практическая мысль стали одними из проявлений магометанской личности; в них можно усмотреть истинный смысл и содержание реального накопления идеи и модели «политического действия». Во временном отношении они нашли своё воплощение в том, что называют мекканской и мединской историей, как историей духовной и историей политической. Хотя в рамках эволюции теоретической и прикладной мысли они остаются единым целым.

Как в Мекке отразилась борьба духа во имя духа, так в Медине выразилась борьба Медины во имя Медины – то есть государства, управляемого божественными установлениями. Отсюда – проявление здесь признаков политического действия как метода, соединяющего частные и универсальные решения, преходящую идею с постоянством, то есть метода объединения духа и тела ради построения единой общины, единой уммы. В ходе процесса оформилось содержание исламского представления о единстве религии и мирской жизни. Окончательная победа Мухаммеда заложила также и основы исторического торжества исламской политической идеи, то есть идеи необходимости единства религии и мирской жизни, той идеи, которая предопределила дальнейший ход истории и систему её парадигм.



Пророк Мухаммад (в центре) и четыре первых («праведных») халифа. Миниатюра XVI–XVII вв.



Пророк Мухаммад и четыре первых халифа в битве при Ухде. Фрагмент миниатюры. 1594

Магометанская революция была исламской революцией, поставившей знак равенства между идеей живой воли и идеей возвышенных парадигм. В результате она стала абсолютной идеальной и практической моделью, нашедшей своё отражение в превращении Корана и сунны в два важнейших источника, существеннейших корня знания и действия.

Второй этап – это этап «праведных халифов», или учреждающий момент для идеи возвышенной парадигмы религии и мирской жизни, а следовательно, практический этап, дополняющий этап пророческий. Здесь доминировала идея преемственности по отношению к пророку Мухаммеду. А отсюда оформилась идея таклида (следования

авторитетам) и иджитхада (самостоятельного решения вопросов богословско-правового комплекса), которая в последующем пронизала крупную дихотомию исламской мысли, касающуюся единства предания и познания, рационального и передающегося от предшественников. В её русле как политической истории параметры «сакральной идеи» переносились из непосредственных источников (из «ниши пророчества») путём введения их в практический иджитхад. Апогея это достигло в идее, сформулированной и воплощённой в жизнь третьим халифом Османом ибн Аффаном<sup>1</sup>, который сказал: «Чего Бог не дал в Коране, Он дал во власти».

Данное высказывание обернулось и основополагающей идеей, и системным действием; согласно этой идее, религия должна служить политической целесообразности. Вследствие этого после смерти Мухаммеда наглядным и в то же время скандальным образом задействовалась идея использования опыта и приёмов политической борьбы за власть (за пост имама или халифа). Так, приход Османа к власти в халифате стал внешним следствием идеи и практики, накопленной во время правления Абу Бакра<sup>2</sup> и Омара ибн аль-Хаттаба<sup>3</sup> – в том смысле, что он вышел из той же свиты, которая выдвинула его, покровительствовала и благоволила ему. Среди прочего, после убийства Османа он был объявлен «первым мучеником» ислама! На деле же это было ложное мученичество, свидетельство большой фальши в истории духа; в то же время это реальный документ, касающийся становления политической мысли как заговора и одновременно авантюры. Данный этап не только сформулировал комплекс понятий, органично присущих исламской политической мысли – таким, как присяга на верность, приятие правителя массой мусульман, беспрекословное подчинение ему, идея «повелителя правоверных», опеки, консультативного органа (шуры), выборности правителя, имама как предстоятеля на молитве и имамата как формы правления. Речь также шла о политической деятельности, которой в значительной степени присущи коварство, обман, оправдание порочных поступков, произвольное истолкование.

Если предположить, что не было бы первого в исламе исторического мятежа, то всё равно произошло бы нечто подобное тем событиям, в ходе которых Омейяды<sup>4</sup> захватили власть, и всё равно не обошлось бы без вероломства и предательства. Это говорит о том, что как начало, так и конец этапа «праведных халифов» характеризовались такими понятиями и поступками, которые оправдывали коварство, вероломство, обман и преступления. Это можно видеть на примере того, как завершился данный этап, как Омейяды добились политического триумфа. Эволюция государства эпохи «праведных халифов» предполагала неизбежность появления и торжества политического «омейядства». Первый исламский мятеж и убийство Османа на время прервали развитие по такому пути. Это была практическая попытка возродить, восстановить идеальную форму единства религии и мирской жизни, то есть той возвышенной идеи и реальной жизни, которые воплотились в восшествии Али ибн Аби Талиба<sup>5</sup> на халифский престол. Однако дальнейшее политическое поражение Али привело к



Смерть халифа Омара на руках у Османа и Али. Миниатюра конца XVI в.

<sup>1</sup> Осман (или Усман) ибн Аффан (574–656) – третий «праведный» халиф (с 644 по 656 гг.). При Османе завершилось собирание письменного текста Корана в единую книгу. Был убит во время бунта против него.

<sup>2</sup> Абу Бакр ас-Сиддик (572–634) – первый «праведный халиф». Был мягким человеком, лишённым властолюбия, вёл скромный образ жизни, являясь идеалом скромности и государственности. Абу Бакр ас-Сиддик был другом Мухаммеда. Благодаря своему мягкому, кроткому нраву, искренности и верности новой религии, он способствовал обращению в веру многих выдающихся сподвижников.

<sup>3</sup> Омар ибн аль-Хаттаб (585–644) – второй «праведный халиф», выдающийся государственный деятель. Омар был жёстким и требовательным правителем, обладал суровым характером и до 616 г. был ярким противником ислама. В день принятия ислама Омаром пророк Мухаммед прозвал его «Аль-Фарук», что означает «различающий истину от заблуждения». Принятие ислама Омаром благоприятно сказалось на настроениях мусульман. Незаурядные личные качества Омара, его талант и умелое управление государством привели к великим успехам арабского халифата. Он сыграл исключительную роль в деле распространения ислама. Благодаря его завоеваниям население обширных территорий от Персии до Северной Африки ознакомилось с исламом и мусульманами. Спустя некоторое время многие из этих народов примут ислам. Будучи халифом Омар носил титул «повелитель правоверных». Он является идеалом справедливости, законности и государственности.

<sup>4</sup> Омейяды – династия халифов, основанная Муавией в 661 г. Омейяды Суфьянидской и Марванидской ветвей правили в Дамаском халифате до середины VIII в. В 750 г. в результате восстания их династия была свергнута Аббасидами, а все Омейяды были уничтожены, кроме внука халифа Хишама Абд ар-Рахмана, основавшего династию в Испании (Кордовский халифат).

<sup>5</sup> Али ибн Аби Талиб (600–661) – четвёртый «праведный халиф» и первый имам в учении шиитов; двоюродный брат и зять пророка. Али был первым из мужчин, принявший ислам. В дальнейшем он был активным и неизменным участником всех событий ранней истории ислама и всех битв, которые пророку пришлось вести с противниками своего вероучения. В историю ислама он вошёл как трагическая фигура. Кроме пророка Мухаммеда, нет никого в истории ислама, о котором столько написано как о нём. Али был глубоко верующим человеком, преданным делу ислама и идее верховенства правосудия в соответствии с Кораном и Сунной. Он является идеалом совершенства всех добродетелей и духовности.

подъёму и политическому триумфу «омейядства». В этом состоял и состоит секрет драматизма, присущего политической истории исламской идеи, и внутреннего противоборства, имевшего место на протяжении всей истории ислама и продолжающегося до сих пор. В то же время это обернулось громадной структурной трансформацией, положившей начало третьему этапу эволюции политической идеи в исламе – идее монархии (Омейядской).



Муавия ибн Абу Суфьян, основатель династии Омейядов. Фрагмент арабской миниатюры X в.



Битва при Сиффине между Муавией и халифом Али (657). Миниатюра XVI в.

Третий этап – этап имперской монархии, или учреждающий момент для идеи чисто имперского государства. Возобладала идея и традиции царской власти, что означало постепенный отход от традиций и содержания идеи халифата как живой модели преемственности по отношению к пророку в том, что касается единства религии и мирской жизни, или шариата и уммы. Практическая политика, идея прагматических интересов и целесообразности превратились в самостоятельную ценность при выработке отношения ко всему и вся. События, связанные с восстанием против власти халифа, объявление войны под лозунгом «рубашки Османа»<sup>1</sup>, поднятие свитков Корана на копьях, ситуация с третейским судом представляют собой типичные образцы такого подхода, при котором всё сущее подчинялось идее узких интересов<sup>2</sup>. Следовательно, это типичные образцы политического обмана, вследствие которого религия

обернулась средством, инструментом достижения чисто политических целей. Это привело к закладыванию новых основ качественного отрыва от традиций изначального халифата – отрыва, который выразился в знаменитом высказывании Муавии ибн Абу Суфьяна<sup>3</sup> о том, что он назвал «отнятие уммы от груди посягательства на власть». Отсюда проистекает оценка, выданная в форме хадиса, согласно которому пророк Мухаммед изрёк: «Халифы будут править тридцать лет, а после них – цари»<sup>4</sup>.

Это сопровождалось всевозможными расколами, смутами, идейными и практическими спорами относительно всех крупных понятий ислама и его предыдущей политической истории. Для данного этапа характерны масштабные политические «эксперименты», в ходе которых всё было поставлено на службу достижению политических целей и идей имперского государства. Наиболее значимым из таких экспериментов стало прагматическое политическое использование религии, религиозной идеи, религиозных лозунгов, в особенности «выведение» Бога на арену борьбы за достижение конкретных политических целей, в авантюры противоборствующих сил – между тем прежде Он рассматривался как возвышенная сила, находящаяся «за седьмым небом»<sup>5</sup>. «Божественную во-

<sup>1</sup> Имеются в виду события первой фитны – раскола из-за убийства Османа и гражданской войны в первом («Праведном») Арабском халифате в 656–661 гг., приведших к установлению власти Омейядов и положивших начало разделению мусульман на хариджитов, суннитов и шиитов. Тогда после убийства Османа ибн Аффана Али ибн Абу Талиба, избранного халифом и признанного во всем халифате, кроме Сирии и Палестины, обвиняли в том, что он не наказал убийц Османа. В мечети Дамаска была выставлена окровавленная рубашка Османа, а наместник в Сирии и Палестине Муавия ибн Абу Суфьян объявил, что не признает Али халифом. Выражение «рубашка Османа» в переносном смысле по сей день используется применительно к Ближнему Востоку в смысле «символ борьбы», «то, что можно использовать в качестве символа (знамени) борьбы». (Прим. ред.).

<sup>2</sup> Омейяды были соперниками другого родственного им клана Хашимитов. Это соперничество временно было упразднено после пророчества Мухаммеда, однако затем вспыхнуло с новой силой, начиная с периода правления халифа Али, против которого выступил представитель Омейядов Муавия ибн Абу Суфьян. В ответ халиф Али двинулся со своей армией против него и, в 37 г. хиджры стороны сошлись в кровопролитной битве при Сиффине, где, в конечном итоге, ни одна из сторон не сумела одержать окончательной победы. К победе был близок Али, однако сирийцы нанесли на свои копья свитки Корана и призвали к Божественному суду, который решено было провести посредством третейских судей. Однако этот суд не решил проблемы, и противостояние между сторонами продолжилось.

<sup>3</sup> Муавия ибн Аби Суфьян (603–680) – сын известного курайшитского лидера Абу Суфьяна, который на протяжении длительного времени выступал против пророка Мухаммеда и его первых последователей, но, в конце концов, в результате завоевания Мекки мусульманами принял ислам. После убийства халифа Османа в 656 г. Муавия присоединился к требованиям немедленного наказания его убийц и по этой причине отказался признать власть четвёртого халифа Али ибн Аби Талиба. После смерти халифа Али его сын Аль-Хасан передал Муавии все свои полномочия, после чего тот официально стал новым халифом. Муавия перенёс столицу халифата в Дамаск; отличался прагматизмом, вероломством и коварством. Он превратил халифат в монархическо-деспотическое государство.

<sup>4</sup> См.: аль-Бухари М. [Свод хадисов имама аль-Бухари] (Мухтасар полный вариант) / Пер. с араб. В.А. Нирша. М.: Умма, 2003.

<sup>5</sup> То есть у престола Аллаха. Седьмое небо (небо Авраама) – наивысшее из семи небес мусульманского рая. На седьмом небе находится Бейт аль-Мамур («посещаемый дом») – небесная Кааба ангелов, расположенная прямо над Каабой, выше седьмого неба – трон Аллаха. (Прим. ред.).

лю» принуждали спуститься с далёких метафизических высот на землю сиюминутных интересов. Отсюда – появление крупных понятий, связанных с проблематикой сущности и атрибутов Бога, и особенно – с божественной волей и человеческими возможностями, с произволением Бога и судьбой человечества, с «предустановлением и предопределением», детерминированностью и свободным выбором, рациональным подходом и следованием традиции, то есть всех тех вопросов, которые отражали проблему соотношения политики и нравственности, или теоретического и практического осмысления политических и этических понятий.

Что касается четвёртого этапа, то это – этап султаната, или учреждающий момент для идеи исламской (культурной) империи, который по времени совпал в истории ислама с правлением династии Аббасидов<sup>1</sup>. На данном этапе началось концептуальное обоснование политической истории через обобщение собственного опыта и практики предшествующих наций, которое выразилось в выработке идейно-политических систем.

Эти крупные исторические этапы с их учреждающими моментами сформировали признаки и традиции исламской политической идеи. Можно сказать, что всякому учреждающему моменту был присущ особый подход к политической идее государства (халифат и имамат), власти (система правления) и нации. С ними были связаны многочисленные проблемы и понятия; здесь соединялись методы и практические подходы разнообразных группировок и школ, с их разнообразными науками и искусствами (как религиозными, так и светскими).

*Продолжение следует*

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Бухари М. [Свод хадисов имама аль-Бухари] (Мухтасар полный вариант) / Пер. с араб. В.А. Нирша. М.: Умма, 2003.
2. Аль-Джанаби М.М. К пониманию сущности феномена современного «политического ислама». Часть 1 // Пространство и Время. 2015. № 4(22). С. 43–53.
3. Большаков О.Г. История Халифата: В 4 т. М.: Восточная литература, 1989–2010.
4. Грюнебаум Э., фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М.: Наука, 1982.
5. Полонская Л.Р., Вафа А.Х. Восток. Идеи и идеологи. М.: Наука, 1982.
6. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982.
7. Фильштинский И.М. Халифат под властью династии Омейядов. М.: Северо-принт, 2005.
8. Lewis B. *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. London: Alcovy Press, 1973.
9. Lewis B. *The Arabs in History*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
10. Lewis B. *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge: W. Heffer, 1940.
11. Lewis B. *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2002.
12. Lewis B., Churchill B.E. *Islam: The Religion and the People*. Indianapolis: Wharton School Publishing, 2008.
13. Meyer K.E., Brysac S.B. *Kingmakers: The Invention of the Modern Middle East*. London: W.W. Norton & Co, 2008.
14. Nasr S.H. *Islam: Religion, History, and Civilization*. San Francisco, CA: HarperOne, 2003.
15. Said E.W. *Power, Politics, and Culture*. New York: Vintage, 2007.
16. Von Grunebaum G.E. *Der Islam in seiner Klassischen Epoche*. Stuttgart: Artemis Verlag, 1966.
17. Von Grunebaum G.E. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
18. Von Grunebaum G.E. *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
19. Watt W.M. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
20. Watt W.M. *What is Islam?*. London. Harlow, 1968.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Аль-Джанаби, М. М. К пониманию сущности феномена современного «политического ислама». Часть 2 / М.М. Аль-Джанаби // Пространство и Время. — 2016. — № 1—2(23—24). — С. 40—51. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271provstl\_2-23\_24.2016.13.

<sup>1</sup> Аббасиды – вторая (после Омейядов) династия арабских халифов (750–1258). В 750 г. Аббасиды свергли Омейядов на всей территории халифата, кроме Андалусии. Багдадские халифы правили халифатом на протяжении более чем пяти веков. С халифатом Аббасидов ассоциируется могущество и величие мусульманской культуры и цивилизации.