



УДК 37+81

ИСЛАМСКИЙ МИР В ЛИНГВОКУЛЬТУРНОЙ КАРТИНЕ МИРА**MUSLIM WORLD IN LINGUOCULTURAL VIEW OF THE WORLD****М.К. Козырева****M.K. Kozyreva**

*Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85*

Belgorod National Research University, 85, Pobeda Str., Belgorod, 308015, Russia

E-mail: goodluck_flovers@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается специфика возникновения лингвоконфессиологии. Автор отмечает, что национальные языки могут быть разными, но общая конфессиональная культура обуславливает наличие в них общих базовых лингвоконцептов. Описана история возникновения арабо-мусульманской культуры как одной из самых распространенных на Земле, рассмотрены истоки интуиции ислама. Автор делает попытку объяснить сущность, устойчивость и влияние ислама на мировое сообщество.

Abstract. The article deals with the specifics of origin of the linguistic confessionalism. The author notes that national languages may be different, but the overall confessional culture determines the presence of common basic linguistic concepts. The history of the Arab-Muslim culture is described as one of the most popular in the world and the origins of Islam intuition are considered. The author makes an attempt to explain the essence of sustainability and the impact of Islam on the world community.

Ключевые слова. Теолингвистика, лингвоконфессиология, ислам, арабо-мусульманская культура
Keywords. Theolinguistics, linguistic confessionalism, Islam, the Arab-Muslim culture.

В настоящее время, как показывает анализ, актуальность исследований национальных картин мира в рамках лингвоконфессионального подхода существенно возрастает, так как под «натиском» глобализации пришло понимание того, что именно каждая из них содержит, хранит и передаёт новым поколениям носителей родного национального языка все сокровенные смыслы и значения вербальных и знаковых систем, в которых навечно запечатлён образ национальной души, раскрыта цивилизационная эволюция самого этноса и его нравственно-духовные и конфессиональные ценности, стереотипы, опыт, мудрость; разработана и имплицитно выражена национальная программа обустройства своего мира и жизни.

Сегодня отечественной филологией накоплен большой и достаточно репрезентативный научный материал, свидетельствующий о возникновении нового самостоятельного направления (комплексной дисциплины) в рамках лингвокультурологии, связанного с исследованием онтологии и корреляции таких взаимосвязанных и взаимообусловленных феноменов, как язык и конфессия (религия), которое постепенно набирает силу. Во многом становлению этого направления способствовали и способствуют экстралингвистические факторы, важнейшим из которых выступает, по нашему мнению, начавшийся с конца 20-го столетия процесс религиозно-православного и духовно-нравственного возрождения всего российского социума, чему в первую очередь способствовало усиление духовного и морально-нравственного влияния на общество Русской Православной Церкви, прерванное в 20-е годы прошлого столетия.

Российские учёные, также отмечающие важность подобного подхода, предлагают разные термины для номинации соответствующих исследований.

Так, В. Постовалова пишет о том, что «в настоящее время высказывается мысль о необходимости создания комплексной дисциплины на стыке лингвистики и теологической антропологии – теолингвистики, направленной на изучение языка и религии. При дальнейшем методологическом углублении можно было бы говорить также о создании теолингвокультурологии, посвящённой изучению взаимосвязи языка и конфессиональной культуры, и теоконцептологии, посвящённой изучению религиозных концептов в духовном мире человека» [Постовалова 2010: т. 2, с. 267].

На наш взгляд, предлагаемые сложные термины-номинации в функциональном плане отражают своей внутренней формой прагматическую сущность и векторы исследований несколько иной гносеологической области (акцент на понятии «теология»), сужая её «лингвокультурные» границы.

Полагаем, что есть все основания назвать подобное направление лингвоконфессиологией: гносеологический акцент исследований в рамках этой дисциплины «падает» на выявление и описание тех или иных языковых феноменов и уровней национальных языков в зависимости от конкретной конфессиональной принадлежности этноса, преломившейся и отразившейся в первую очередь именно в языке как артефакте культуры.

Кроме того, этот лингвистический термин органично включает в себя все необходимые смыслы: ведь религия народа репрезентирована в рамках конкретной конфессии, без чего она не может существовать; таким образом, любая конфессия всегда религиозна.

Как одно из лингвокультурологических направлений лингвоконфессиология органично включает в себя все вышеперечисленные аспекты исследования соотношения и специфики языковой репрезентации феноменов язык и религия. Подобный подход, как нам видится, позволит сегодня именно через комплексное исследование языка той или иной конфессии осознать, почувствовать, понять и принять её религиозно-культурную эксклюзивность и универсальность (например, православие – ислам; ислам – иудаизм и т. д.), воплощающуюся не только лингвистически, но и экстралингвистически.

Понимание конфессиональной обусловленности многих религиозных аспектов, воплощённых в языке, всё яснее прослеживается в работах современных лингвистов. Например, Л. Григорьева отмечает, что «религиозная картина мира отличается у представителей различных конфессий» [Григорьева 2009: с. 180].

Предмет лингвоконфессиологии – вербально-семиотическая экспликация, взаимокорреляции и взаимообусловленность национального языка (всех его ярусов), конфессии и культуры; цель – изучение тех когнитивно-семиотических, прагматических, ментально-деривационных и иных механизмов, средств и способов, с помощью которых язык актуализирует в своих единицах, сохраняет и передаёт от поколения к поколению конфессиональную культуру того или иного социума, а также многофакторное исследование специфики языкового воплощения, презентации феномена конфессиональной идентичности; систематизация и лексикографическая упорядоченность не только религиозно, но и, главным образом, конфессионально маркированных языковых средств на фонетическом, лексическом, фразеологическом и грамматическом уровнях, в пространстве сакрального текста.

Способность национального языка осуществлять вербально-семиотическую репрезентацию конфессии и культуры обуславливает возможность его воздействия на ментальность и модус мировоззрения и миропонимания, типичный для той или иной лингвоконфессиональной общности.

В отечественном языкознании одним из первых на религиозную сферу обратил внимание Л. Крысин, который отметил необходимость выделения в стилистической системе современного русского литературного языка религиозно-проповеднического стиля [Крысин 1996].

В последующих работах этот стиль стал называться другими терминами: церковно-религиозный, церковно-проповеднический, церковно-библейский, богослужебный, литургический и др.

О. Прохвятилова справедливо отмечает, что при попытках описания религиозного стиля возникают трудности, так как «уникальность этого явления не позволяет подходить к нему с привычными мерками» [Прохвятилова 2006: с. 75].

Подчеркнём, что национальные языки могут быть разными, но общая конфессиональная культура обуславливает наличие в них общих базовых лингвоконцептов, конфессиональных концептов и/или иных языковых явлений. Например, ключевым понятием православия и православной этики (русский, украинский, белорусский языки) выступает религиозный концепт «Душа»; протестантизма (английский, немецкий и др. языки) – концепт «Успех» и т. п. [см., напр.: Буянова 2009; Буянова (2) 2009; Буянова 2011].

Каждый национальный язык не только закрепляет, аккумулирует и хранит в своих единицах смыслы, символы, образы, ассоциации, знаки, концепты, постулаты, заповеди и установки конкретной конфессии, но и способствует тому, что все они воспроизводятся в конфессиональной памяти и менталитете народа из поколения в поколение.

Религия – особая форма духовного осознания мира, обусловленная верой в Бога. Она является одной из форм бытия человека, регулятором его жизнедеятельности, составляет базу духовной культуры и концентрирует в себе глобальные понятия человечества, определяющие бытие как верующих людей, так и неверующих.

Этнокультурной и национально-культурной формой воплощения, бытия религии в каждом социуме выступает конкретная конфессия. На этой базе в знаково-языковой форме формируются



специфические для неё отношения, стереотипы действия, культовая практика и организация. Главный признак религиозной картины мира – разделение мира на сверхъестественный и естественный, при абсолютном господстве первого над вторым.

Специфичным является язык религиозной картины мира и способы её семиотико-вербальной передачи, обусловленные, в свою очередь, особенностями конфессиональной культуры и конфессионального сознания конкретного социума.

По нашим наблюдениям, универсализму религиозной картины мира противопоставлена семиотико-языковая специфичность конкретной конфессиональной картины мира (ККМ) (например, в семиотике ислама отсутствует знак креста, важнейший в семиотике православия, и т. п.). Она выполняет ряд важных функций в жизни человека и общества, важнейшими из которых выступают объяснительная, упорядочивающая, аксиологическая, профетическая; является мировоззренческим и методологическим ориентиром в познании конкретных явлений природы, общества и человеческой жизни, представляя собой основу конструирования новых знаний на базе завершённой догматической картины мира в целом.

Необходимость и право на самостоятельное существование той или иной новой научной области / дисциплины обуславливаются существованием и уровнем сформированности её категориально-терминологического аппарата, системы базовых терминов. По нашему убеждению, теоретико-методологическую и терминологическую базу понятийно-категориального аппарата лингвоконфессиологии образуют сложные феномены «человек верующий», «конфессиональная картина мира», «конфессиональный концепт», «концептосфера конфессии», «семиотика конфессии», лингвогносеологическая разработка которых в рамках лингвокультурологии до настоящего времени полностью не осуществлена.

Исследуя взаимосвязь феноменов религии и языка, В. Телия отмечает, что «мощным культураносным источником для русского миропонимания послужило христианство с его теософией, нравственными установками и ритуалами» [Телия 1996: с. 244].

Н. Мечковская определяет: «язык и религия: две семиотики, два образа мира, две стихии в душе человека, уходящие корнями в подсознание, два самых глубоких, несхожих и взаимосвязанных начала в человеческой культуре...» [Мечковская 1998: с. 36].

При лингвоконфессиональном подходе релевантными, по нашим наблюдениям, также являются следующие корреляции:

- национальный язык и православие;
- национальный язык и протестантизм;
- национальный язык и ислам, национальный язык и иудаизм;
- семиотика православия, семиотика протестантизма, семиотика ислама;
- православная этика, протестантская этика, этика ислама и т. д.

Подобная лингвоконфессиональная стратификация национального языка и культуры, надеемся, позволит в будущем более чётко увидеть, понять, осознать и принять как универсальные этнодуховные и культурные особенности каждого народа, так и эксклюзивные, определяющие своеобразие всего его жизненного и духовного уклада, конфессионально обусловленные – в самом широком смысле этого понятия.

Языковая концептуализация православия и христианской культуры в целом, а также ислама, иудаизма и других конфессий – через религиозное, конфессиональное сознание – это исторически и хронологически длительный и семиотически сложнейший процесс «оязычивания» посредством национальных языков духовно-нравственных основ и этики соответствующей конфессиональной культуры, закрепления в различных языковых единицах и концептах денотативно-сигнификативной специфики феноменов, формирующих картину своего конфессионального мира.

Реалии любой религиозной картины мира находят своё концептуальное воплощение и отражение в национальном языке как в отдельных словах (религиозная лексика), фразеологизмах, пословицах, поговорках, паремиях, концептах, так и в текстах – религиозных, художественных, философских, научно-богословских, сакральных и др.

Каждый национальный язык сегодня следует определить как семиотико-прагматический код духовно-конфессиональной культуры этноса. Будучи уникальным ментально-знаковым основанием национальной культуры, формирующим внутренний, духовный мир языковой личности, человека верующего, он концептуализирует и сохраняет на века основополагающие культурные ценности, репрезентируя национальные формы жизни народа, его психологию, морально-нравственные законы и конфессионально-религиозное сознание. «Концептосфера национального языка тем богаче, чем богаче вся культура нации – её литература, фольклор, наука, изобразительное искусство (оно также имеет непосредственное отношение к языку и, следовательно, к национальной концептосфере), она соотносима со всем историческим опытом нации и религией особенно» [Лихачев 1997: с. 282].



Итак, результаты наших многолетних исследований проблемы корреляции феноменов «этнос» – «язык» – «культура» – «религия» – «конфессия» [см., напр.: Буянова 2009; Буянова 2011; Григорьева 2009; Ильин 2004 и мн. др.] дают все основания сегодня признать глубокий смысл и справедливость идеи о том, что «самое глубокое единение людей возникает из их духовной однородности, из сходного душевно-духовного уклада, из сходной любви к единому и общему, из единой судьбы, связующей людей в жизни и смерти, из одинакового созерцания, из единого языка, из однородной веры и из совместной молитвы» [Крысин 1996: с. 55].

В рамках лингвоконфессиологии также должны стать актуальными исследования лингвоконфессиональных (конфессиональных) концептов, в зависимости от конфессиональной принадлежности формирующих конкретную религиозную картину мира и лингвоментальное и этносемиотическое пространство каждой национальной культуры.

Именно при таком подходе концепт структурируется как этноментальная и этнокогнитивная единица особого типа, характеризующаяся специфическими свойствами и вербально-семиотической репрезентацией, что обусловлено как национальным языком, ментальностью, культурно-историческим опытом, так и конфессиональной принадлежностью этноса и языковой личности верующего.

Арабо-мусульманская культура является одной из самых распространенных на Земле. Хотя корни этой культуры достигают лишь VII в., она считается одной из древнейших культур мира. За сравнительно короткий промежуток времени арабская культура успела удивить мир своими достижениями. Очень быстро арабский язык стал языком широких слоев исламских стран. Она объединила греков, персов, индийцев и другие народы. В этом большую роль сыграла идеология Корана как фундаментальная основа и религиозную подоплеку мусульман. Коран предусматривает развитие науки, искусства и других духовных ценностей. До сегодняшних дней дошли памятники мусульманских мечетей в Дамаске, Архаров, в которых действовали своеобразные институты и выкладывались светские науки.

В X в. арабо-мусульманская культура уже была далеко впереди европейской. Очевидно роль сыграл тот факт, что в своем развитии участвовали все исламские народы. На арабский язык переводилось много литературных произведений с греческого, персидского и других языков. Наука стала главной идеей развития государства. Она находилась под личной защитой эмиров, халифов. В основу науки было положено свободомыслие, поиск истины. Ученые других западных цивилизаций того времени перенимали опыт арабского Востока в области астрономии, географии, медицины.

Огромным достижением арабских ученых в математике стала общеизвестна система счета, которой и сегодня пользуются все народы мира. Арабская философия, в отличие от философии других цивилизаций, набрала очертания общей науки, сочетающей все другие науки. Интересным моментом ее составляющей стала религия. Как известно, культура любого государства тесно переплетается с религиозными аспектами. Основы науки, ее уровень, развитие, духовные достижения мусульман могут свидетельствовать о высоких культурных ценностях ближневосточного региона. Здесь между реками Тигр и Евфрат процветала цивилизация бывшего Древнего Междуречья (Месопотамии), культура которого навсегда вошла в историю человечества. Цивилизация Древнего Междуречья подарила человечеству уникальные достижения: было сделано астрономические наблюдения и вычислен, что продолжительность года составляет 365 дней, 6:00, 15 минут и 41 секунду впервые изготовлено цветное стекло и бронзу, изобретено клинописное письмо, созданные первая профессиональная армия, правовые кодексы, арифметика на основе позиционной системы счисления; в области литературы - «Поэма о Гильгамеше» - одно из первых произведений, составил непрерывную рассказ о событиях [Устав организации исламская конференция: с. 50].

Существует, правда, критическая оценка нынешней арабской науки. Французский философ Мишель Онфре считает, что наука в этом регионе планеты стала на службу религии: «Ислам развивает астрономию, алгебру, математику, геометрию, оптику, но для того, чтобы точнее рассчитывать направление к Мекке за звездами, устанавливает религиозные календари, объявляет часы молитвы. конечно, ислам ценит географию, но для того, чтобы упростить подходы к Каабе во время паломничества верующих со всего мира. Ислам поддерживает медицину, но для того, чтобы избежать нечистоты, препятствует связи с Аллахом. Ислам уважает грамматику, философию и право, но для того, чтобы обогатить комментарии Корана и хадисов. Такая религиозная инструментализация науки подчиняет ум прислужничеству и теократическому использованию. В исламских землях науку практикуют НЕ ради нее самой, а ради совершенствования религиозной практики» [Ислам и общественное развитие... XXI века: с. 85].

В общем Ближний Восток является очень интересным регионом для ученых всех сфер науки, в частности политологов и религиоведов. Здесь возникла национальная религия евреев, которая стала основой двух мировых религий - христианства и ислама.



Сегодня культурно-исторические традиции государств ближневосточного региона планеты играют нередко определяющую, доминирующую роль в развитии международных политических отношений. Этот регион исторически объединил государства с однородными культурно-религиозными ценностями, несмотря на это на его международной арене сложилась довольно непростая политическая ситуация.

Регион Ближнего Востока, по разным подходам к разделению мира на регионы, включая 15 государств, самая крупная из которых Королевство Саудовская Аравия. Во всех ближневосточных государствах доминирует религия ислама, в большинстве из них ислам признан официальной религией. Кроме Саудовской Аравии, - это Объединенные Арабские Эмираты, Ирак, Иордания, Египет, Йемен, Катар, Оман, Бахрейн. В едином неисламском государстве этого региона - Израиле - доминирует религия иудаизма, официально не признана государственной религией, однако играет решающую роль в политической, образовательной, правовой сферах. В системе государственного правления Израиля функционирует высший религиозный орган Раввинат, выступающий духовным наставником, иногда последней судебной инстанцией, руководит религиозным обучением общества и влияет на исполнительную власть государства.

Ислам - самая молодая из мировых религий, возникшая в VI в. на Аравийском полуострове, учредителем ее считается пророк Магомет. Сегодня наблюдается динамика роста верующих мусульман, что свидетельствует о постоянном росте популярности этой религии.

В истории развития ислам разделился на две основные ветви - суннизм и шиизм, однако для обеих течений обязательны пять требований, на которых основывается ислам, их еще называют столбами - это саят (Молитва), закят (пожертвование), саум (пост), хадж (паломничество), пятым столпом девиз каждого мусульманина: «Нет другого божества, кроме Аллаха». В большинстве течений или сект ислама, которые преимущественно связанные с почитанием святых, этот догмат расширяют, рядом со словами о единственности Аллаха, используют «и Магомет - пророк его» или «и Али посланник Божий» [Климович 1988: с. 153-164].

Священным письмом ислама является Коран, по религии, его пророк Магомет получил в 40 лет от Аллаха через архангела Джебрайла в устной форме перевод священных установок. До самой смерти Магомета содержание этих установок передавался устно, однако после смерти пророка Коран был записан.

Мусульмане верят, что оригинал Корана хранится у трона Аллаха в виде золотого свитка.

Сейчас Коран находится под пристальной защитой ислама, богословов, верующих фанатиков, заучивают наизусть священные писания, чтобы в нужный момент использовать их против неверных.

Он находится в поле зрения ученых, исследующих аяты в сечении истории человечества, его культурных традиций, социального или ментального феномена. Как книга учения, составляющие основу шариата, Коран имеет большое значение для юридической практики, экономики и политологической науки.

Шариат - это законодательная система, основанная на религиозно-правовых нормах, правилах и является обязательным к подражанию в исламском мире. В отдельных исламских странах на этих законах построено всю правовую систему, в частности в Саудовской Аравии, другие нормы шариата переплетаются со светским законодательством европейского образца. Из всех ближневосточных государств только в Турции действует светская законодательная система. Основу шариата составляют положения Корана, который служит своеобразной конституцией, и Сунь - сборники хадисов о жизни, деятельности и помыслы пророка Магомета. Коран и Сунна взаимодополняют друг друга и совместно толкуют положения ислама, поэтому у них трудно найти любые возможные противоречия, в отличие от христианской Библии, противоречия встречаются на каждой странице.

Приверженцы ислама считают, что шариатские законы обеспечили народа мир и безопасность. Эти законы спущен с неба в чистой книге - большом Коране и человеческий разум не имеет ни силы, ни компетенции, чтобы изменить их. Священный Коран - лучшая конституция для всех правоверных, больше того, утверждается, что Коран был создан раньше всех конституций [Ислам на современном Востоке 2004: с. 118].

Если учесть, что первая светская конституция, утвержденная в Сан-Марино, датируется 1600 годом, стоимость Корана как законодательной основы действительно переоценить трудно. В нем существуют регламентации по целому ряду гражданско-правовых отношений. Например, 11 аят 4 суры устанавливает порядок завещания имущества детям: Аллах заповедует вам относительно ваших детей: мужчине достается часть, равная долям двух женщин. Если все дети являются женщинами численностью более двух, то им принадлежат две трети того, что он оставил. Если есть всего одна дочь, то ей принадлежит половина. Каждому из родителей принадлежит одна шестая того, что он оставил, если у него есть ребенок. Если же у него нет детей, то его наследниками являются родители, и матери достается треть. Если у него есть братья, то матери посвящается шестая часть. Такой расчет после вычета по завещанию, которое он завещал, или



выплаты долга [Ислам на современном Востоке: с. 11]. Дальнейшие аяты регламентируют еще много других сторон жизнедеятельности мусульманина, но они скорее интересны для юридической науки.

Известно, что создатели Корана были образованными людьми, которые были хорошо знакомы с религией христианства. К тому времени, когда создавалась религия ислама, христианство существовало более шести веков. В отдельных государствах христианство было государственной религией, и, следовательно, прошло определенную апробацию на государственно-религиозное общежитие. Ислам расплавил христианские ценности через призму государственности, заимствовал христианских персонажей и продолжил мировую историю, порожденную Библией. В теологических беседах христиан и мусульман последние не исключают историй Авраама, Ноя, Иисуса и др., не отрицают то, что Землю создал Господь, только уточняют, что этот Господь – Аллах, который, кроме библейских пророков, послал еще одного – Магомета, и через него дал новые законы и правила, установки, обучения.

Итак, ислам, хотя и возник в VI в. н.э., достигает значительно более глубоких временных границ и сравнивается с христианством в историческом пространстве. Пересказав христианство через пророка Магомета, ислам оказался на ступень выше в эволюционном процессе, получив религиозную правонаследственность и политическую победу. Венцом этой победы стал исламский Стамбул, возникший на месте православного Константинополя.

Таким образом, можем говорить о том, что мусульманство в современный мир вошло, в первую очередь, на своих религиозных постулатах. Именно от религиозных постулатов и отталкивается концептуализация исламского мира в современном сознании человека. Именно в этом контексте принято говорить об оксидентальной ментальности как основе построения концептуального поля.

Одной из существенных особенностей оксидентальной ментальности, с ее тяготением к рационально развитому, логикоцентричному, аналитическому знанию, является попытка подвести любые феномены под четкие определения, обобщения, концепты. Естественно, что одним из аспектов «западного» восприятия и понимания ислама является стремление выделить и сконцентрировать в одном сжатом и одновременно емком определении существенные черты ислама, это «существо мусульманства».

Следует сказать, что западное исламоведение четко осознало тот факт, что ислам просто не вписывается в рамки такого понятия как «религия» (т.е. в пределы того, что считается религией в западной духовно-интеллектуальной традиции); ислам возник как несколько более религиозное, более-мировоззренческое, тотальное в своем функционировании, «матричное» по всем сферам жизни общества нечто. Ислам – государство и семья, власть и политика, экономика и социальная организация, образование и этика, религия и право. Поэтому чрезвычайно распространенным и в принципе общепризнанным среди исламоведов становится определение ислама как «образа жизни». Многочисленными инвариантами такого подхода становятся дефиниции ислама как «неразрывного единства религии, культуры, социально-политического строя и образа жизни», «религии образа жизни», «тотальной системы, всеохватывающей жизни человека и общества» и др.

Вторым аспектом, который чаще всего акцентируется при попытке объяснить сущность, устойчивость и влияние ислама, феномен ислама в целом, является доминирующий в нем нормативно-регулятивный дух и содержание, выразительная «ортопраксичность» ислама, его нацеленность на упорядочение и регулирование жизнедеятельности сообщества единоверцев, прочная сопряженность (или не сопряженность даже, а неразличимость) религиозных, нравственных и правовых установок до своеобразного синкретизма «этико-права». Нередко ислам определяется фактически одним словом – «номократия» (ввел Луи Гарде), то есть власть Божественного закона, законоустановочная религия, преданность Богу-законодателю.

Наконец, еще один момент, который стал предметом обостренного внимания исламоведов и исходной основой для концептуального постижения ислама, является генетически заложенная сопряженность в исламе религиозного и политического начал. Отсюда – определение принципиальных особенностей ислама в понятиях политической науки. Так, Луи Масиньон вводит в обращение определение ислама как «эгалитарной светской теократии» [Журавский 2004: с. 14] («эгалитарная» – потому что все мусульмане равны пред законом, «светская» – потому что в исламе отсутствует церковь и духовенство, то есть институты «официального посредничества» между Богом и человеком, «теократия» – в том смысле, что верховная законодательная власть в исламе принадлежит исключительно Богу), а многочисленная когорта исследователей интерпретирует ислам в терминах «эгалитаризма» и «волонтаризма» [Хантингтон 2003], «авторитаризма» и «унитаризма», «радикализма» и «экстремизма», «джихадизма» и «халифатизму» и др.

Безусловно, все указанные выше аспекты, и в не меньшей степени еще не обозначенные – психологические, культурологические, ментальные и т.д. – являются важными ступенями восхождения к пониманию сущности ислама.



Но среди тех имманентных свойств, обуславливающих своеобразие бытия и формопроявлений ислама в контексте нашего исследования, отдельного разговора требует та, которую мы предварительно определим как «максимализм». Речь идет об определенном образе миропонимания, мировосприятия и миропребывания, который тяготеет к определенному максимуму в идейном и практическом смыслах, что воплощается в обостренное чувство предельности, граничности в ее самых кардинальных проявлениях: от предельной тотальности и категоричности религиозного сознания, уверенности в завершенности, окончательности и превосходстве собственной истины – до крайней преданности и бескомпромиссности ради достижения возложенных целей, дихотомичности по иному (не мусульманскому) миру. Подчеркнем, определенные максималистами парадигмы имплицитно содержатся в каждой религиозной системе уже через саму природу религиозности как таковой, но становятся присутствующими они не столько из вероучительного, духовного содержания религии, сколько в силу специфики его освоения на уровне обыденного индивидуального сознания, с его когнитивной ограниченностью, неизбежным упрощением и «огрубением» вероучения, укоренившимися стереотипами, чувствительностью к внушению, склонностью искать простые и четкие ответы на сложные вопросы. Именно это, в сочетании и под влиянием социальных факторов приводит к тому, что «земное воплощение» наиболее духовных религиозных установок нередко оборачивается в их прямую противоположность – насилие, диктат, безжалостность, «несвободу совести».

Возможно, сам термин «максимализм» и не является наиболее удачным и емким, однако он лишен такой насыщенности негативных коннотаций, которая присуща подавляющему большинству понятий, которыми европейские исламоведы привычно клеймят ислам.

Бывший Генеральный секретарь «Организации – Исламская Конференция» М. Шатти неоднократно подчеркивал: «... ислам для нас больше, чем объективный социологический параметр, больше, чем абстрактное культурное значение, это – опыт существования, способ быть, бороться, надеяться ... Мы с прискорбием видим, что почти везде в западном мире наша вера приравнивается к болезненному фанатизму, наша дисциплинированность сводится к неумолимой ограниченности взглядов, а наша юрисдикция унижается до уровня архаического и варварского деспотизма» [цит. по: Жданов 2003: с. 85].

В любом случае, европейским исследователям чрезвычайно трудно понять ислам и открыть его во всей полноте для широкой публики уже из тех соображений, что они ограничены своим исследовательским инструментарием, прежде всего – вынуждены «подгонять» ислам под религиозоведческие понятийные конструкты, произведенные в другой (неисламской) культурной среде, и предназначены в основном для концептуального освоения другого типа религии (христианства) [Игнатенко 2009: с. 130].

С другой стороны, инвариантность, сложность и уникальность тех процессов, которые происходят в религиозно-исламском дискурсе, вообще трудно поддаются генерализации и являются объектом продолжающихся теоретических дискуссий.

Конечно, попытка избежать ряда христианоцентрических понятий, вроде «фундаментализма», «ревайвализма», «радикализма», «традиционализма», не сильно исправит научную ситуацию, но позволит, по нашему мнению, хотя бы несколько нейтрализовать их предзаданную критико-негативистскую наполненность.

Непреодолимый европоцентризм, светское и секулярное мировоззрение, в постсоветских условиях наслонилось на кризис отечественного исламоведения, методологическую аномию и концептуальную диффузию, и стали значительным препятствием для понимания и исследования современных процессов, происходящих в исламе и с исламом. Принципиальная невозможность вписать ислам в локальную матрицу, заданную историческим развитием христианства, прежде всего, органическая сопряженность в исламе религиозного и политического, воспринималась западным менталитетом как доказательство его регрессивности, отсталости и фанатизма; обусловила склонность сводить все богатство ислама как образа жизни к религиозному фундаментализму и исламизму, а фундаментализм, в свою очередь, – к религиозному радикализму и экстремизму. Одиночные голоса апологетов ислама (в том числе, современного «политического» ислама) среди европейских исследователей и призывы к объективности и беспристрастности редко находят отклик в научном общем и медиа-среде.

Очевидно, подобная ситуация будет сохраняться еще длительное время, и будет тем острее, чем динамичнее будет развиваться мировая мусульманская община. Но, возлагая за исходные принципы религиозоведческих исследований беспристрастность и внеконфессиональность, стоит начать, по крайней мере, с рефлексии над понятийно-терминологическим аппаратом и отстранением от стереотипизированных оценочных клише.

Поэтому попробуем выделить и обобщить те особенности ислама, которые фиксируются в понятии «религиозный максимализм».



Начнем с того, что понятие «ислам» (الإسلام, Islam) имеет несколько значений. Наиболее распространенный в западном дискурсе и, возможно, наиболее неточный перевод с арабского – «покорность», более адекватный – «предание себя (предания, вверение, подчинение себя) Богу». Другое значение – «мир», «мирный», поскольку слова «ислам» и «салам» (что в переводе означает «мир») имеют общий корень и близкие по своему философскому содержанию. Таким образом, само понятие «ислам» уже несет в себе целую нашарованность смыслов.

Безусловно, духовным стержнем ислама является идея единого Бога, абсолютной и бесконечно совершенной трансцендентной силы. Как и любая другая монотеистическая традиция, ислам имеет свое исходное и определяющее положение то, что Господь (Бог) является Творцом мира и человека, а все сущее является результатом и проявлением Промысла Божьего, однако, для ислама характерно более акцентированное, однозначное и безоговорочное постулирование единства и единства Бога, определенной «духовной вертикали» между Богом и миром, Богом и человеком, имеющим абсолютный, «внедоговорной», сверхъестественный и сверхчеловеческий характер [Запад и Восток 1993]. Это обстоятельство придает мусульманской духовной традиции и мусульманскому менталитету выразительной специфики – последний становится сплошь религиозным менталитетом, где нераздельно светское и религиозное, сакральное и земное, где каждый объект, явление или действие соотносится с его религиозно заданным смыслом, в контексте значений, предписаний и норм ислама. Поэтому мусульманин «мыслит языком ислама», взгляд на религию «со стороны» для него просто невозможно [Запад и Восток 1993] (скажем, отношение к Корану как к памятнику культуры, составленной и записанной людьми - недопустимым и кощунственно). Поэтому любые проявления пренебрежительного, легкого, гротескного, иронизируя восприятия базовых исламских ценностей (Книги, личности Мухаммеда, культовой практики) воспринимаются чрезвычайно остро и возмутительно.

Для ислама присуще чувство неизмеримой онтологической, этической, гносеологической дистанции между человеком и потусторонним Богом - настолько непреодолимой, что к Богу неприменимы любые человеческие мерила и качества. В конце концов, это заставляло «считать его решение столь обширными для человеческого понимания, его абсолютную всемогущество над его творениями настолько безграничной ... применение критерия человеческой справедливости к его делам настолько невозможным, что проблема теодицеи как таковая вообще отпадает» [Вебер 1994: с. 185].

Специфика ислама как типа религиозного мировоззрения и мироощущения заключается в том, что такое утверждение абсолютной супрематии и безграничной суверенности Бога по отношению к человеку приобретает гипертрофированно императивный характер, что «прочитывается», прежде всего, в концептах властности, подчиненности, законопослушности и т.д. (а не в концептах, скажем, «любви к Богу», «единения с Богом», «стремлением подняться к Творцу» «сообщения Божественной и человеческой природы» и т.п.). Сущность добра мусульманина – послушание перед Божественным законом, доверительное и несомненное принятие мудрого Божественного руководства.

Согласно аятам Корана, отношения между Богом и человеком строятся на бесконечном милосердии со стороны Бога и добровольной покорности и послушании со стороны человека. Поэтому смысложизненным становится неуклонное следование велению Бога или пророка, служение и самоотречения ради Творца. Соответственно, высшим идеалом такого служения является превращение всего мира, погруженного в грех, язычество, невежество, ради Всевышнего и согласно его установкам.

В этой связи обратим внимание на некоторые аспекты, которые могут быть трактованы как истоки интуиции ислама.

1) Ислам представляет не просто монотеистическое мировоззрение, но мировоззрение с обостренным чувством своего «совершенства» и «завершенности», «предельности», «окончателности» (пророчества, миссии, Божьего Откровения, Корана), определенной «надломности» в отношениях между человечеством и богом. Думается, такое осознание ислама как «последней Божьей попытки» обратить человечество на истинный путь, а мусульман как исполнителей возложенной на них святой миссии – генерировало в духовной атмосфере эпохи, безусловно насыщенной геополитическими, экономическими, классовыми интересами, еще и специфическую духовно-религиозную составляющую – ощущение особой ответственности за реализацию Божественных наставлений, а, следовательно, и направленную на окружающий социальный мир гиперактивность. Ценность действенного, усердно, отчаянного служения Аллаху становится своеобразной «религиозной оболочкой» пассионарностью мусульман, которая волнами выплескивалась в ходе исторического развития мусульманской цивилизации. И именно эта особенность всегда мешала компаративистами однозначно отнести мусульманский мир к восточному вектору мирового развития и находить в нем «типичные характеристики» Востока (например, аскетизм, отстранение от мирского, мистический интуитивизм, субъективизм, инертность и др.), зато заставляла говорить о близости мусульманской и иудейско-



зороастрийской-христианской социально-экономической и общественно-политической этики. В контексте этих духовных традиций, как отмечает Ю. Павленко, «социальное поведение человека воспринимается как высоко значимое и для судьбы мира, и для будущего самого человека, которому предоставлена свобода выбора между добром и злом». Это предполагает установку на активную, рационально-волевою позицию человека по отношению к внешнему миру и право человека на преобразование окружающей среды в собственных интересах [Павленко 2001: с. 286]. Понятно, что подобная религиозная, нравственная и социальная установка, именно из-за своего ценностного для человека содержания, способна воплощаться при определенных условиях в действии радикального, экстремистского характера.

2) На всю историю формирования и институционализации ислама сильный отпечаток наложила его пуповинная связь с иудео-христианской традицией, осознание исламской идентичности равным образом и через сообщения, и через выделение этого монотеистического руслу. Будучи молодой среди религий, которым суждено стать мировыми, ислам, однако, своей молодости не понимал, зато идентифицировал себя с давней авраамической традицией, возвращением к истоковому монотеизму (*ad fontes*, «возвращение к истокам», которое заложило архетип бытия ислама вообще на все последующие века его существования). Отказ иудейских и христианских общин поддержать деятельность Мухаммеда, которую тот позиционировал как возрождение начального и истинного однобожия, исцеления «сломанной ветки Ибрагима (Авраама)», способствовал формированию у мусульман острого ощущения своей духовной исключительности, отличия от других монотеистов, носителей истинного и окончательного пророчества в среде заблудившихся «людей Книги».

Можно согласиться с выводом, что религиозная самоидентификация Мухаммеда начинается именно через соотнесение его с авраамической духовной традицией, с осознания того факта, что Авраам, не будучи ни иудеем, ни христианином, был уже верующим в единого Бога, иначе говоря, есть и возможна религия единобожия «вне десяти заповедей Моисея и евангельских блаженств» [Журавский 2004: с. 17]. Без этой религиозной интуиции и «исторического сдвига к истокам», возможно, и не было бы ислама во всем его своеобразии, и кто знает, что произошло бы с хиджаским общественным движением, если бы оно, а не завоевав себя, попало в зависимость от уже существующих мощных монотеистических религий, с их богатым и сложным духовным опытом.

3) Этика ислама построена в координатах фаталистической модели. И акцентированная нормативность этической системы, и жесткая нормативность социального бытия человека в исламской культуре – строятся на представлениях о полной зависимости всего сущего от Абсолюта, который не допускает ничего случайного, неизвестного, хаотического. Предопределенность судьбы и поведения человека утверждается многочисленными аятами Корана. Естественно, что уже со времен первых халифов шли споры о границах передзаданности судьбы и поступков человека, проблемы личного выбора и ответственности перед Аллахом, теодицеей и тому подобное. Такая полемика между сторонниками абсолютного фатализма и сторонниками хотя бы умеренной свободы воли наблюдалась по сути на протяжении всей истории мусульманства – однако аксиологемы персонализма, индивидуализма, личной свободы, безусловной ценности и бытийной самостоятельности личности не были и не стали исламскими. Религиозный смысл ислама неотделим от веры в тотальную детерминированность жизни людей, предвечную заданность их судьбы.

4) Особенностью мусульманского вероучения и менталитета становится глубокое убеждение в том, что посланное Господом арабскому народу через пророка Мухаммеда Откровение не просто является первобытно-истинным и совершенным в своем словесном воплощении, но последним и окончательным, которое самим своим существованием отменяет все ранее переданные Откровения. Коран для мусульманского сообщества является главным и несомненным источником мировоззрения и миропрактики, компендиумом этических, религиозных, правовых, политических норм, необходимых и достаточных для регулирования жизни общества. Культ Корана приобретает в исламе исключительности и тотальности, а наличие Книги становится критерием жесткой дифференциации религий и их исповедников.

Указанные особенности раннего ислама, с имплицитно присущими им элементами максимализма, определили его религиозно-духовный облик во все будущие века существования.

Во-вторых, с выходным концептам «мусульманской идеи» принадлежит идея общины единоверцев как сверхэтнической, сверхгосударственной целостности, независимой от конкретных форм государственного устройства, и понимание мусульманской идентичности вне соотнесения с конкретной партией, социальным слоем, этнической или конфессиональной общности, в смысле сакральной принадлежности к «спасительной группе», наиболее правильного и верного пути, утвержденного «праведными предшественниками» общины (ас-саляфы ас-Салих). Поэтому отличительной чертой мусульманского менталитета и общественно-духовных традиций становится его корпоративность – непосредственным объектом регулятивного воздействия ислама

становится прежде всего праведная община, умма, как целостный коллектив единоверцев. Умма, следовательно, выступает как форма социальной организации сверхэтнического, сверхкультурного, сверхтерриториального типа, объединяет единоверцев в единую религиозную общину-объект Божественного плана спасения. Прототипом ее всегда служила первоначальная мекканская община Мухаммеда, которая до сих пор остается для мусульман идеалом социально-политического объединения людей, сплоченных одной верой.

В исламе индивид будто растворяется в целом – благочестие отдельного индивида определяется не столько его персональным духовным подвигом, сколько участием в делах уммы, интегрированностью в жизни сообщества; умма как коллективный носитель святости предусматривает комплексное регулирование социальной и личной жизни на основе шариата, что является социальным и правовым гарантом для мусульман, основой их самосознания.

Такое обостренное чувство общности единоверцев (выросшее на почве разрыва и трансформации семейных и племенных связей), универсальной сопряженности мусульман, усиливает действие объективных механизмов социальной интеграции (достаточно полно изученных в области социальной психологии) – таких, как групповой фаворитизм, групповой эгоизм, групповое давление, групповая фасилитация, эффект причастности к группе, эффект эмоциональной поддержки, а вместе с тем и неизбежно – определенную где-индивидуализацию и стереотипизацию «группомышления» (Г.Теджфел, М. Шериф), стандартизацию восприятия значений и смыслов. Поэтому, с объективной точки зрения, феномен уммы становится воплощением максималистского-ориентированной парадигмы на уровне социума: собственно, сообщество воспринимается как лучшее и самое ценное среди других конфессиональных (этноконфессиональных, социорелигиозных) сообществ, преимущество своей группы и ее членов в социальной среде усматривается уже по факту принадлежности к ней.

В-третьих, классический ислам, который не различает духовное и мирское, стал таковым, что в равной мере не отделял религиозное, политическое, правовое этическое, культурное начала и тому подобное.

Заметим, что специфической особенностью распространения и институционализации ислама по сравнению с другими крупными религиозными системами, стала генетическая сращенность процессов духовно-религиозного, идеологического противоборства (столкновение личной харизмы пророка и проповедуемого им учения с доминирующими традициями) и практики социально-политического реформирования и создания новой правовой системы. Пожалуй, в истории и практике религии проблема власти и ее использования не стояла так остро, как в исламе. Ни Будда или Иисус, ни Моисей или Заратуштра не интересовались социально-политическим реформированием общества как практической задачей. Мухаммед, в отличие от них, является пророком, который стремится (или был вынужден?) заниматься политическими вопросами с вполне конкретной целью, которая должна и земное, и священное значение – увеличить, сплотить и упорядочить сообщество единоверцев: сначала – в условиях обороны и активного противостояния с иноверцами, затем – выполнения задания политического единения арабских племен и государства, затем – ради расширения территории влияния единой уммы перед лицом Единого Бога. Нераздельность духовной и светской власти в лице Мухаммеда порождает специфическую форму мусульманской теократии, которая с тех пор становится для презентатора примером должного, правильного образа бытия уммы в мире. Показательно, что после смерти Мухаммеда именно проблема власти стала причиной конфессионального раскола, повлекла за собой временную политическую дезинтеграцию, распад мусульманской общины на враждующие этно-религиозно-политические группировки, вызвав в конце концов огромное влияние на политическую судьбу всего мусульманского мира (и - формирование политической идеологии ислама).

Срошенность религиозного, политического, этико-правового компонентов в мусульманском мировоззрении воплощается в целом ряде чрезвычайно крепких идеологем и усиливает как дихотомичность восприятие мира общественностью рядовых верующих («верующий» - «неверный», «гражданин» - «негражданин», «моральный» - «аморальный», «преданный» - «вероотступник»), так и дихотомичность реализованного на практике общественного устройства (четкое различие между правами мусульман и немусульман, с градацией на «защищенные» сообщества). Поэтому послушание, преданность, дисциплинированность и другие нормы этики взаимоотношений внутри сообщества получали смысл не только моральных заповедей и обязанностей, но и политических и правовых императивов. Государство в этом случае выступает не только как политический, но и религиозный институт, она – носитель единой религиозной идеи, исполнитель задачи укрепления и распространения веры. Ислам не признает различия между религиозной общиной и политическим сообществом, нет отдельного «Кесарева» и «богова», всякое политическое участие связано с религиозной принадлежностью. Поэтому и изменение религии в исламском обществе – неизбежно превращается из личного в общественные, правовые, гражданские и политические вопросы. Благодаря исламу и через ислам арабский этнос



осознал себя как геополитический субъекта и одновременно получил идейную силу, которая способствовала расширению, интеграции и относительной унификации контролируемого им геополитического пространства. Идеал динамической государственности в виде халифата является актуальным и по сей день, так как именно эта форма идентификации для мусульманского мира наиболее соответствует его историческим и цивилизационным основам.

Итак, политическая и социальная ориентированность, присущая исламу от его первых начал, становится неотъемлемой частью его духовного содержания. Как следствие, то, что сегодня западный менталитет воспринимает как «политизации религии», для бытия ислама является органичным и естественным, является перепрочтением собственной идентичности.

В-четвертых. Одна из специфических черт исламского монотеизма – это актуализированное восприятие Бога – Единого, Абсолюта, Творца, Промыслителя, судьи, Милосердия, Истины – еще как Законодателя. Роль права в мусульманской культуре трудно переоценить: оно не только определило уникальные особенности мусульманской культуры, но и по сей день является одним из главных защитных механизмов резистентности этой культуры инокультурным, прежде всего, западным влияниям. Исламский закон – это компендиум исламской мысли, концентрированное выражение мусульманского образа жизни; нередко мусульманские правоведы принимают шариат как синоним ислама, его концентрированную сущность. Исламскому закону присущ религиозно-тотальный характер: 1) как универсальная (по вере мусульман – завещанная Богом) нормативно-санкционированная система он охватывает все без исключения сферы жизни; 2) религиозные и юридические нормы ислама имеют единственный источник и похожую структуру, юридические предписания ислама по сути не отличаются от культовых, а культовые является неотъемлемой сферой правового регулирования. Отсутствие в исламе «земного» законодателя привело на практике к присвоению законодательных и частично исполнительных функций улемами, Факих и муфтиями – знатоками богословия, перевода, закона, права и судопроизводства, которые наделены правом выносить авторитетные решения по спорным религиозно-правовым вопросам.

Поэтому известный лозунг, выдвинутый в свое время идеологами «Братьев-мусульман»: «Нет конституции, кроме Корана», что остается раздражающей «красной тряпкой» для либерально-демократических политиков Запада и десятилетиями служит образцом т.н. «Исламского фундаментализма», на самом деле органично соответствует и «духу», и «букве» классического ислама.

В-пятых. Одним из способов сохранения самоидентичности мусульманской цивилизации и ее адаптации к новым историческим, культурным, геополитическим вызовам стал традиционализм. Именно он становился в большинстве случаев религиозно-идеологической основой многочисленных общественно-политических, политико-религиозных, гражданских движений, течений, организаций, через которые осуществлялась динамика цивилизационного развития. В настоящее время суннитский традиционализм, все чаще обозначаемый в научной литературе автохтонным термином «салафизм» (араб. Салафия), относится к числу самых влиятельных мусульманских движений, определяющих «лицо» исламского мира. В отличие от иудео-христианской традиции, традиционализм в исламе появился абсолютно специфическим доктринальным, идеологическим, политико-правовым явлением [Максуд 2002].

Феномен традиционализма в исламе заключается в том, что при общем признании всеми мусульманскими течениями сакруму Корана и примера Пророка и одновременно при отсутствии единого и всеавторитетного, творческого институционального центра, практика «возвращение к витковому исламу» становится: а) распространение, осуществляемой многими духовными лидерами в различных обстоятельствах места и времени; б) надлежащим и даже необходимой, как единственный способ найти правильные и несомненные ответы на все запросы времени; в) идеологически плюрально, применимой при соответствующих условиях для обоснования и апологетических и реформаторских и радикальных взглядов, а следовательно – и различных форм социально-политической активности мусульман. Поэтому термин «традиционализм» по суннитскому исламу имеет скорее процессуальный, а не «ортодоксально-статический» содержание: традиционализм приобретает рис не столько явления, сколько процесса, характерного для разных исторических периодов, географических и субцивилизационных границ.

Отсутствие единого института «узаконивание» догматов, единой и общепризнанной богословской школы или института, исключительных прерогатив духовенства на толкование вероучения, единой главы мусульманской уммы или общепринятых авторитетов – все это, в совокупности, становится постоянным детерминирующим фактором и генератором «исламского плюрализма». Формированием общественного мнения занимались религиозные деятели (улемы и факих), которые, не имея официального статуса в духовном иерархии (при отсутствии таковой), являлись, по сути, частными лицами и свой авторитет получали исключительно религиозными знаниями. Мнение такого духовного лидера и его школы, при условии принятия халифом, становилась «официальной» на короткий промежуток времени, не будучи общепризнанной и

обязательной для всего мусульманского мира. Учитывая противоречивость источниковой базы, актуализировались самые разные инварианты толкования религиозных вопросов.

Такое функционирование традиционализма частично объясняет природу современного религиозного радикализма в мусульманской среде. Заметим, что в научном общем столкнулись две полярные точки зрения по поводу наращивания в современном мире тревожных процессов сообщения исламской (или квази-исламской) идеологии и экстремистской, террористической практики. Сторонники первого видения уверены в том, что исламу имманентно присущи концепты и учение радикального характера, исторически обусловленные образом жизни и менталитетом арабских племен, в среде которых и формировался ислам, во всем комплексе своих базовых религиозных, политических, правовых, семейных институтов. Сторонники альтернативной позиции вместо считают, что каждая группировка, осуществляющая экстремистские, насильственные, террористические акции и позиционирующая себя при этом как исламская, - на самом деле таковой не является, а только прикрывается, маскируется «оболочкой» ислама, имеющей целью вполне определенные идейные, политические или финансовые выгоды. Поэтому на повестку дня выдвигается задача уберечь настоящий ислам как миролюбивую и гуманную религию от дискредитации и искажения. Не отвергая категорически указанные взгляды (в любом случае, аргументов в пользу второй позиции немало и факты инструментального использования ислама не подвергаются сомнению), считаем, что причина исторического воспроизведения в мусульманском мире доктрин радикального характера заключается, в частности, в полиморфности традиционализма, который в силу специфики своего функционирования служит почвой, в том числе, и для радикально-максималистских интерпретаций. При этом, современный салафизм трансформируется, приобретает транснациональных рис и становится гораздо сложнее и шире общественно-религиозным явлением, чем его предыдущие исторические формы.

В-шестых. Как уже отмечалось, для мусульманской ментальности свойственно убеждение в неразрывности «духовного» и «действенного» компонентов ислама: для мусульман любые абстрактные теоретизирования и доктрины абсолютно лишены смысла, если их нельзя перенести в сферу практического действия, использовать для надлежащего направления человеческой жизни тщательного выполнения воли Аллаха, тщательное следование Сунне Пророка и принципам, установленным исламской общиной [Максуд 2002].

Ислам, так же как и христианство, заявил о своей глобальной миссии и призвании служить примером для народов мира, средством распространения и триумфа Божьего царства. Однако ислам бросил вызов не на уровне теологических дискурсов и дебатов, его вызов был действенный, практический и политический. Исламским идеалом было создать мир, в котором по мусульманскому правления был бы положен конец идолопоклонению и многобожию, а все люди Книги могли бы жить в обществе, регулируемом и защищенном мусульманской властью.

Впрочем, историческая конкретика безжалостна: молниеносное распространение ислама происходило изначально как политическая, территориальная и экономическая экспансия, а не из-за мощного религиозно-культурного влияния, способная быстро победить многовековые религиозные традиции, определяли духовную жизнь цивилизационного пояса Евразии и Северной Африки. (Первые исторические походы ислама принесли победы, полученные силой меча, а не миссионерства: в 635 году упал Дамаск, 638 г. - Иерусалим, 642 г. - Мусульманскими воинами захвачен весь Египет, далее - Ирак, а за ним большая часть Центральной Азии, 649 г. - Кипр, в течение 645-653 г. захваченные Родос, Азербайджан, Армения, Грузия, Афганистан и Персия и т.д. Менее чем за столетие, гигантские территории от Марокко и Испании в Индию становятся территориями единого государства, где все привилегированные и властные должности занимают арабы-мусульмане).

Очевидно, что истоки такой экспансионности следует искать не в идейном смысле ислама (или не только в нем), но и в самом способе функционирования тогдашнего арабского общества. Его признаками были: длительное отсутствие государственности (причем в геореалии, где институты государства существовали не одно тысячелетие) господство произвола и силы в межплеменных отношениях, непрерывная шеренга войн, которая тянется через всю доисламскую историю арабов; культ добычи как средства к существованию, преобразования грабежа особое и признанное «ремесло»; низкий статус в социальной иерархии оседлого образа жизни, земледелия; доминирование институтов племенного общества - власти родовой верхушки, клановости, кровной мести, обычного права и тому подобное [Агрономов 2002]. Этими обстоятельствами, наверное, нельзя пренебрегать, оценивая социокультурные предпосылки и среду генезиса ислама, который формируется одновременно и как духовно-религиозный протест против существующих реалий, и как их «виртуальный слепок», отражение в религиозной форме господствующих исторических обстоятельств и архетипов этноментальности.

Потребность в расширении земель и подвластных территорий вполне закономерна в случае, когда основой существования и воспроизводства социальной системы является не столько



продуктивное производство, сколько внешние материальные и финансовые источники (налоги, пошлины, добыча, захваченные ресурсы и т.д.). И дело здесь не в субъективных и предвзятых оценках: исторические факты не оставляют никакого сомнения именно в экспансионистском характере образования Арабского халифата.

С этой точки зрения, религиозное учение и пророческая миссия Мухаммеда могли быть удачными в тех исторических обстоятельствах только при условии, если бы они давали возможность такого их понимания и интерпретации, которые объясняли и определенным образом оправдывали (а значит и наполняли ценностным смыслом, нормирующим) экспансионистскую практику. Это и нашло свое воплощение в учении о борьбе во имя Аллаха и «джихад меча». Оговорить, что идея «джихада» – настолько важная концептуальная часть ислама, ее значимость коррелируется со «столпами веры». Причем, среди всех аспектов ислама именно учение о джихаде испытывает наибольшее количество искаженных и ложных интерпретаций. (Этому вопросу специально посвящен подраздел «Концепция джихада в исламе и способы ее применения»).

В силу наличия различных идейных школ, противоречия письменных источников, сомнений в достоверности определенных хадисов, трудно утверждать, что вообще существует общепризнанная «классическая доктрина» джихада. Большинство ранних толкователей ислама сошлись во мнении, что обязанностью каждого мусульманина является участие в священной борьбе, которая рассматривалась, скорее, как средство распространения ислама или как оборонительная, превентивная защита от нападения. Цитаты из Корана и исламского Предания (особенно мединского периода) свидетельствуют, что священной борьба – не только обязательная для каждого мусульманина, но является особой добродетелью, за которую мусульманин может обрести духовное одобрение Аллахом, прощение грехов, уважение единоверцев и даже на материальную вознаграждение в виде трофеев. Однако, уже в ранний период распространения ислама не было единого мнения относительно обязательности джихада для мусульманской общины. Такая неопределенность остается константной: ведь в исламе в конце концов отсутствуют механизм или инстанция, которая могла поставить точку в дискуссии относительно богословских толкований, или же предложить общепринятое решение.

Рассуждая об особенностях «пророческой религии», Макс Вебер подчеркивает, что прямой связи между служением религии и борьбой с неверием появляются только в исламе (эта концепция еще отсутствует в религиозных учениях и во всех религиях Азии, кроме зороастризма, но и в нем опосредованно). По мнению Вебера, предшественником и образцом для Мухаммеда в этом смысле было учение иудаизма, которое имплицитно содержало идеологему о том, что священная война позволяет «народу Израиля» утвердить среди врагов свой престиж, возвыситься над всеми, кто с тех пор должен служить Яхве. «Мухаммед, – указывает Вебер, – вывел из этого требование религиозной войны вплоть до подчинения неверных политической власти и экономическому господству верующих в Аллаха» [Вебер 1994: с. 143]. Трудно согласиться с классиком, что это требование «вывел» именно Мухаммед и подобная идея изначально имела характер «требования», но практика послемухаммедовых времен показала, что господство над «подданными» требовало не столько их обращения в ислам, сколько политического подчинения народов, исповедующих чужие религии, и обложения их налогами, обеспечение ислама и мусульман высокого общественного престижа.

Достигнув доминирующего общественного статуса, ислам, впрочем, веками демонстрировал достаточно высокую степень толерантности (в любом случае, несравненно выше той, на которую смогло в аналогичные исторические времена христианство). Вместе с тем, нельзя и не признать, что в раннем исламе формируется специфическая концепция спасения, в которой синкретично соединены обещание мирового господства и мусульманского рая, награды за участие в войне против неверных и надежды на освобождение от угнетения и страданий. Те элементы раннего ислама, которые придавали ему характер этической религии спасения, в массовом сознании отодвигались на маргинес, пока ислам оставался религией добровольно или вынужденно вовлеченного в военные действия сообщества. [Вебер 1994]. При этом «священная» [Медведко 2003: с. 36] война на выполнение заповедей Господних, война за веру, всегда отделяется от всех остальных, чисто светских военных мероприятий. Как следствие, возникала и своеобразная «теодицея смерти» в отношении членов мусульманской общины, религиозного братства – отношение к смерти на войне, как к полной смысла священной действия, своеобразный способ переживания близости к Богу. Ценность жизни дополнилась ценностью смерти. Все эти «выточенные» в горниле ислама концепты становились востребованы каждый раз, как только внутренние или внешние конфликты побудили к активным социальным действиям широкие массы мусульманства.

Поэтому отношение ислама к мировому сообществу – активное. Идеологема распространение ислама как религиозного долга и миссии уммы и исламского государства является инспирацией на общественно-религиозную активность. Конечно, эта священная по



своему происхождению побуждение на практике нередко ведет к последствиям, далеких от духовного содержания ислама.

Следует отметить, что западные политологи почти единогласно констатируют невозможность целиком и полностью вписать систему взглядов ислама, прежде всего по вопросам войны и мира, в современную демократическую модель международных отношений. С одной стороны, такая невозможность объясняется неуниверсальным характером западных образцов, под которые в принципе нельзя подогнать все разнообразие социокультурных традиций человечества. Но, с другой – поразительное отличие между истинами, провозглашенными в священных для ислама источниках, и ежедневной реализацией этих истин в политической практике. Очень хотелось бы верить, отмечает М.Жданов, что по учению ислама – войны должны быть исключительно превентивными и оборонительными, что ислам всегда стоит на стороне мира, выступая против войн и агрессий за мир и гуманизм. Однако, это – лишь один среди возможных подходов современного многоликого ислама к проблеме войны и мира [Жданов 2003: с. 85].

Многие мусульмане вовсе не стремятся доказывать, что понятие джихада имеет миролюбивый контекст, и, ссылаясь на тексты Корана и Сунны, не собираются принимать ненасильственную интерпретацию джихада, ни в коем случае не сомневаясь в истинности своей позиции.

Признаем, множественность интерпретаций делает джихад очень удобной концепцией мобилизации общества под зеленым знаменем ислама. В основном из-за того, что он: а) позиционируется как общий долг, земная миссия уммы или государства; б) имеет не только мобилизующий, но и оправдательный и ценностный характер, выше санкционирования во имя истины и верховенства слова Аллаха; в) через обширность и противоречивость трактовок может быть распространен на любые действия или средства.

Идея джихада, следовательно, стала источником комплексной философии действия, способной производить мировоззренческие максимы и сильные побудительные мотивы, пригодные для инструментального использования в политических целях (при необходимости на этой идейной почве можно вырастить все – и концепцию защиты ислама от политической и идеологической агрессии Запада, и концепцию спасения мира, который жадно ждет «исламской панацеи» от своих проблем, и концепцию возрождения чистоты ислама времен Пророка и мединской уммы, и концепцию военно-политической стратегии и тактики в современных условиях, и ...).

Основным каналом распространения радикальной идеологии и пропаганды терроризма, в частности побуждение к совершению актов смертников, в последние годы стал Интернет. Виртуальное пространство для экстремистов – средство коммуникации, «школа», «клуб». С использованием сети Интернет культивируют «мученичества», превозносят акты смертников, молодежь подстрекают последовать их примеру. Активность экстремистов в использовании сети, очевидно, обусловлена ее особенностями, в частности: глобальным характером, свободным доступом, анонимностью, ограниченностью возможностей государственного контроля и регулирования.

Таким образом, идеологи экстремистов для восхваления актов смертников применяют ряд пропагандистских приемов:

- Дегуманизации «врага», обвинения его в ужасных преступлениях, тайном сговоре, навешивание ярлыков;
- Моральное оправдание совершенного акта благородной и священной целью, а также особыми обстоятельствами;
- Снятие ответственности с исполнителя (он, мол, выполняет волю Бога);
- Толкование последствий совершенного акта как однозначно положительных (например, утверждается, что не только исполнители таких актов, но и случайные невинные жертвы попадают в рай).

Однако аргументы идеологов транснационального экстремистского движения «салафитского» направления, в попытке дать нравственное и правовое оправдание актам смертоносной самопожертвования, содержат немало спорных положений. Разве можно приравнять теракты, то есть целенаправленное убийство гражданского населения, к проявлениям воинской доблести на поле боя? Или являются врагами мусульман жители городов западных государств и сами мусульмане, которые становятся жертвами терактов? Тожественно стремление убить себя и других в гостинице, общественном транспорте, театре или школе готовности к самопожертвованию во исламской традиции? Неужели кровавые теракты приносят пользу мусульманской общине? Разве они способствуют распространению ислама в мире? Перечень таких почти риторических вопросов можно продолжить.

Борьба с терроризмом – это в определенном смысле борьба интерпретаций. В этом контексте определение «фундаментализм» для идеологии экстремистов, которые пытаются в своеобразный способ использовать символы ислама, считают себя авангардом мусульманского



сообщества, последователями «праведных предков», кажется неконструктивным. Так же не целесообразным представляется использование для определения субъектов и характера деятельности этого движения понятий, положительных для мусульман, таких как «шахиды», «джихад» и другие.

Вместе с тем эскалация деятельности экстремистских группировок, которые пытаются апеллировать к религии, в условиях кризиса идентичности молодежи в западных (да и не только в западных) странах, предопределяет необходимость переосмысления места и роли религии в обществе, взаимоотношений между церковью и государством. Традиционные религии могут оказать значительное положительное вклад в воспитание молодежи, оказывать конструктивное влияние на политическое сознание людей.

Эффективное противодействие распространению радикальных идей, побуждающих к массовым убийствам и прославлению смертников, возможно только при условии объединения усилий государств и гражданского общества на основе норм международного права, уважения к правам и фундаментальным свободам человека, общечеловеческих ценностей и нравственных принципов, воплощенных во всех мировых религиях. Масштабный международный движение последних лет, направленный на развитие диалога религий и культур, отражает стремление народов мира к утверждению в обществе атмосферы гуманизма, толерантности, политического плюрализма, неприятие радикальных доктрин, сеют ненависть и оправдывают насилие. Осознание проблемы и стремление международного сообщества к ее преодолению вселяют оптимизм, дают надежду на то, что совместными усилиями удастся преодолеть непростые противоречия.

Таким образом, вышеперечисленные особенности, которые в целостном единстве воплощают уникальность ислама в области религиозного опыта человечества, вместе с тем являются презентатором религиозно-максималистской парадигмы, способной идеологически детерминировать радикализацию сознания и деятельности. Их искреннее исповедание или инструментальное использование поныне является отличительной чертой мусульманской среды.

Литература

1. Richstad J., Michael H. Crisis in International News: Policies and Prospects – New York: Colombia University Press, 1981. – 473 p.P-19
2. Said E. Declaring War on Islam: The Leagacy of Shaem El Sheikh // The Progressive Vol. 60, No 5, 1996. – p. 32
3. Mazrui A. Islam: Between globalization & counter-terrorism – Trenton, NJ: Africa World Press, 2006. – 331 p.
4. Геополитический словарь: уч. пособ. / [кол. авт.: Саух П. Ю., Бурковская Н. Ю., Герасимчук А. А., и др.]. – К.: «МП Леся», 2010. – 327 с.
5. Merriam-Webster Dictionary [Электронный ресурс] – режим доступа: www.merriam-webster.com
6. Oxford Advanced Learner's Dictionary, 8th edition – Oxford University Press, 2010 – 1865p.
7. Longman Dictionary of American English – Pearson Education Limited, 2009. – 1167 p.
8. Islamophobia and right-wing terrorism [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://articles.latimes.com/2012/sep/01/opinion/la-le-0901-postscript-islamophobia-20120901>
9. Tibi B. The challenges of fundamentalism: political Islam on the new world order – Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002. – 293 p.
10. Jerichow A., Simansen J.B. Civilizations: Clash or Cooperation? Islam in a changing world. Europe and the Middle East – Routledge, 2013. – 220p.
11. The United States and the Muslim World [Электронныйресурс] – режимдоступа: <http://www.nytimes.com/2012/09/20/opinion/the-united-states-and-the-muslimworld.html?action=click&module=Search®ion=searchResults%20&mabReward=relbias%3Aw&url=http%3A%2F%2Fquery.nytimes.com%2Fsearch%2Fsite%2Fsearch%2F%3Faction%20on%3Dclick%26region%3DMasthead%26pgtype%3DHomepage%26module%3DSearchSubmit%26contentColle%20action%3DHomepage%26t%3Dqry400%23%2Fislamic%2Bworld%2F>
12. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М.: Русские словари, 1997. – 416 с.
13. Григорьева Л. Л. Фразеологическое отражение христианской и мусульманской религиозных картин мира (на материале русского, английского и арабского языков) / Л. Л. Григорьева // Учёные записки Казанского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2009. – Т. 151, кн. 3. – С. 180–183.
14. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М.: Междунар. отношения, 2003. – С. 85.
15. Журавский А.В. Ислам. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – С. 14.
16. Запад и Восток. Традиции и современность. Курс лекций для негуманитарных специальностей. – М.: О-во «Знание» Российской Федерации, 1993. – С. 162-163.
17. Ислам и общественное развитие в начале XXI века / отв. ред. В.Я. Белокреницкий, А.З. Егорин, Н.Ю. Ульяновко. – М.: Крафт+, 2005. – 496 с.
18. Ислам на современном Востоке: Регион стран Ближ. и Сред. Востока, Юж. и Центр. Азии / отв. ред. В.Я. Белокреницкий и А.З. Егорин; Ин-т востоковедения Рос. акад. наук, Ин-т изучения Израиля и Ближ. Востока. – М.: Ин-т востоковедения РАН: Крафт+, 2004, – 440 с.



19. Климович Л. Книга о Коране, его происхождении и мифологии / Л. Климович. – М.: Политиздат, 1988. – 286 с.
20. Кох В. А. Предварительный набросок дискурсивного анализа семантического типа / В. А. Кох // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1978. – Вып. VIII. – С. 149–171.
21. Красавский Н. А. Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах / Н. А. Красавский. – Волгоград: Перемена, 2001. – 495с.
22. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка / Д. С. Лихачев // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология. М.: Akademia. – 1997. – С. 280 – 287
23. Макаров М. Л. Основы теории дискурса / М. Л. Макаров. – М. : ИТДГК –Гнозис, 2003. – 280 с.
24. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика: учебное пособие / В. А. Маслова. – Минск: Тетра Системс, 2004. – 256 с.
25. Мечковская Н. Б. Язык и религия : учеб. пособие / Н. Б. Мечковская. – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.
26. Мусульмане в публичном пространстве Америки: Надежды, опасения и устремления Пер. с англ. И. Мюрберг [Электронный ресурс] – режим доступа: http://www.igpi.ru/bibl/other_articl/muslims_in_america/
27. Степанов Ю. С. «Интертекст», «интернет», «интерсубъект» (К основаниям сравнительной концептологии) / Ю. С. Степанов // Изв. РАН. сер.: Лит и яз. – М., 2001. – № 1. – С. 3 – 11.
28. Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка: семиотические проблемы философии, лингвистики, искусства / Ю. С. Степанов. – М. : Наука, 1985. – 335 с.
29. Стернин И. А. Когнитивная интерпретация в лингвокогнитивных исследованиях / И. А. Стернин // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2004. – № 1. – С. 65 – 70.
30. Стернин И. А. Методика исследования структуры концепта / И. А. Стернин // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: научное издание; под ред. И. А. Стернина. – Воронеж: ВГУ, 2001. – С. 58 – 65.
31. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Телия. – М.: Школа «ЯРК», 1996. – 286 с.
32. Толочко О. В. Образ как составляющая концепта ШКОЛА / О. В. Толочко // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики: сб. научн. тр. – Волгоград: Перемена, 1999. – С. 178 – 181.
33. Хабермас Ю. Коммуникативное действие и дискурс – две формы ежедневной коммуникации / Ю. Хабермас // Первоисточники коммуникативной философии. – К. : Льбидь, 1996. – С. 84–90.
34. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – С. 328.
35. Чернявская В. Е. Дискурс как объект лингвистических исследований / В. Е. Чернявская // Текст и дискурс. Проблемы экономического дискурса : сб. науч. тр. – СПб. : Изд-во СПбГУЭФ, 2001. – С. 11–22
36. Шевченко И. С. Дискурс как мыслекоммуникативное образование / И. С. Шевченко, Е. И. Морозова // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2003. – №586. – С. 33–38.
37. Шейгал Е. И. Семиотика политического дискурса / Е. И. Рейган. – М.: Гнозис, 2004. – 326 с.
38. Шмелев А. Д. Русский язык и неязыковая действительность / А. Д. Шмелев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.