

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего
образования
«Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского»

На правах рукописи

Кузьменко Наталия Сергеевна

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИДЕИ ДЖИХАДА

Специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель –
доктор философских наук,
профессор Рыскельдиева Л. Т.

Симферополь – 2021

Оглавление

| | |
|--|------------|
| Отказ от ответственности..... | 3 |
| Введение..... | 4 |
| Раздел 1. Историко-культурные интерпретации понятия «джихад»... | 25 |
| 1.1. Социокультурные стереотипы в решении проблемы определения понятия «джихад»..... | 27 |
| 1.2. Многообразие историко-культурных интерпретаций смысла практик <i>джихāда</i> | 67 |
| | |
| Раздел 2. Интерпретация инокультурного материала как проблема философии культуры..... | 86 |
| 2.1. Проблематика Другого в философии культуры..... | 86 |
| 2.2. Решение проблемы Другого в философском востоковедении ... | 97 |
| | |
| Раздел 3. Идея <i>джихāда</i> в контексте логико-смыслового подхода..... | 120 |
| 3.1. Логико-смысловой подход к интерпретации феноменов арабо-мусульманской культуры..... | 127 |
| 3.2. Социокультурная инаковость «того же» | 145 |
| | |
| Заключение..... | 170 |
| Список литературы..... | 178 |
| Приложения..... | 203 |

Отказ от ответственности: список запрещенных организаций

В соответствии с требованием статьи 4 Закона РФ от 27.12.1991 № 2124-1 «О средствах массовой информации» запрещается распространение информации об общественном объединении или иной организации, включенных в опубликованный перечень общественных и религиозных объединений, иных организаций, в отношении которых судом принято вступившее в законную силу решение о ликвидации или запрете деятельности по основаниям, предусмотренным Федеральным законом от 25 июля 2002 года № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», без указания на то, что соответствующее общественное объединение или иная организация ликвидированы или их деятельность запрещена. Перечень организаций размещен на официальном сайте Министерства юстиции РФ по сетевому адресу: <https://minjust.gov.ru>.

Ниже приводится список организаций, упомянутых в работе, с основанием запрета их деятельности.

Запрещены в РФ на основании решения Верховного Суда Российской Федерации от 29.12.2014 № АКПИ 14-1424С, вступило в силу 13.02.2015: *«Исламское государство»*; *«Джебхат ан-Нусра»* (Фронт победы).

Запрещена в РФ на основании решения Верховного Суда Российской Федерации от 08.02.2010 № ГКПИ 09-1715, вступило в силу 24.02.2010 *«Имарат-Кавказ»* («Кавказский Эмират»).

Запрещены в РФ на основании решения Верховного Суда Российской Федерации от 14.02.2003 № ГКПИ 03-116, вступило в силу 04.03.2003: *«База»* («Аль-Каида»); *«Партия исламского освобождения»* («Хизб ут-Тахрир аль-Ислами»); *«Братья-мусульмане»* («Аль-Ихван аль-Муслимун»); *«Исламская группа»* («Джамаат-и-Ислами»).

Запрещена в РФ на основании решения Верховного Суда Российской Федерации от 15 сентября 2010 г. № ГПИ 10-848 *«Ат-Такфир Валь-Хиджра»*.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Задача выработки комплексного определения понятия *джихāда* существенно актуализируется в связи с устойчивой тенденцией массового сознания представлять *джихāд* исключительно в военно-политическом контексте и абсолютизировать один из его видов – *джихāд* меча, ислам же в таком представлении становится религией кровожадных фанатиков. Однако это не так. Словарные значения «джихад» – «усердие», «старание», «приложение усилий», «борьба на пути Аллаха», «рвение», «усилие», и совокупность этих значений определяет разные семантические уровни *джихāда* в качестве понятия. Такая полисемия не позволяет ограничить область его значения и редуцировать только к одному, связанному с военной практикой. Сужение понимания социальных практик *джихāда* и сведение их к вооруженной борьбе с неверными, предоставляют почву для оправдания экстремистами своих действий. Поверхностное и ограниченное понимание *джихāда* оборачивается дискредитацией ислама как мировой религии и репрезентации его как враждебного нам мира «отрезанных голов» и «кровавых рек».

Исследование данной темы представляет особую важность для поликонфессионального и полиэтничного крымского региона, где наблюдается и наложение, и соприкосновение культурных парадигм, а от корректности интерпретации исламского дискурса может зависеть внутривосточный климат России. В крымском контексте важен учет религиозно-культурных особенностей народа Республики Крым, интеграция Крыма в политико-правовое поле Российской Федерации, роль Крыма в планах про-халифатских радикалов, участие крымчан-сторонников террористических организаций в боевых действиях на стороне террористических группировок, а также использование традиционных исламских представлений в качестве прикрытия и оправдания действий, продиктованных идеологами терроризма. Однако политически ангажированная

публицистика зачастую тиражирует представление *джихāда* как «священной войны», «войны с неверными», тем самым приводит к формированию стереотипов и предрассудков враждебного восприятия Другого как Чужого, представляющего угрозу. Впрочем, у такого *джихāда*-клише есть и обратная сторона, содержательно более богатая. Она включает в себя коннотации «рвения», «старания», «духовного совершенствования», т.е. такие практики дисциплины духа, которые отсылают к духовным поискам первохристианских пустынников, буддийских аскетов, православных исихастов, не имеющих ничего общего со взрывами, насилием и убийствами. В этих условиях всесторонняя философская рефлексия *джихāда*, проясняющая генезис разных социокультурных интерпретаций, особенно востребована. Она усиливается необходимостью разведения понятий терроризма и *джихāда* и потребностью рефлексивного отношения к инокультурным социальным практикам, основанного на анализе стереотипов восприятия Другого.

Особая полисемия выражения «джихад», вариативность его интерпретации в историко-культурном контексте и необходимость осмысления этого понятия средствами европейской философской культуры позволяет в разнообразии его значений выделить смысловое ядро (коннотативную константу), которое является смысловым стержнем семантического многообразия. Это ядро мы видим в том, что аккумулирует множество известных нам социальных и культурных практик и что мы предлагаем называть идеей, в данном случае, идеей «усердия на пути». Эта идея в арабо-мусульманской культуре выражена понятием «джихад», но её иные выражения, по нашему мнению, можно обнаружить в других культурах. Такой подход с помощью познавательных средств европейской культуры позволит, с одной стороны, обнаружить их предельные возможности и, с другой стороны, подойти к осознанию специфики иной, арабо-мусульманской культуры с другими, присущими ей, познавательными средствами, а также поставить вопрос о том, как в ней иначе ставятся и решаются те же проблемы.

Объектом научного исследования является идея *джихāда*, **предметом** – социокультурные интерпретации идеи *джихāда*.

Научная новизна работы заключается в следующем:

- проведено комплексное общетеоретическое изучение *джихāда* как феномена арабо-мусульманской культуры, влияющего на современную коммуникативную повестку дня, исследуя *джихāд* в контексте философии культуры, мы видим в нем «усердие на пути», реализующееся по принципу *то же иначе* в разных культурах;

- выявлена ложность интерпретации идеи *джихāда* последователями псевдо-исламского сообщества «Имарат Кавказ»;

- на основе компаративного анализа вооруженного способа реализации *джихāда* со стороны идеологов псевдо-исламских сообществ и мусульманских ортодоксов уточнено и сформулировано корректное определение «*джихāда* меча»;

- выявлена российская специфика феномена шахидизма;

- осуществлено методологически обоснованное осмысление *джихāда* в качестве идеи «усердия на пути» в сравнении с такими же, но иначе организованными практиками духовной дисциплины в других культурах.

Данные элементы новизны отражены в следующих **положениях, выносимых на защиту:**

1. Проблема определения *джихāда* в качестве термина и понятия демонстрирует различия культурных интерпретаций. Не-арабо-мусульманская традиция понимает под *джихāдом*, прежде всего, «священную войну», тогда как арабо-мусульманская культура базируется на утверждении «усердия» и насчитывает обширное количество его видов (2, 4, 6, 13, 16 и т.д.) с указанием действующего субъекта, способов, средств, условий и сфер реализации.

2. В разнообразии смысловых оттенков *джихāда* на протяжении различных периодов истории ислама на первый план выходило значение, соответствующее социокультурным условиям, однако в наши дни псевдо-исламские деструктивные сообщества ложно трактуют или резко сужают значение практик *джихāда*, сводя их к насильственным акциям, что не соответствует традиционному пониманию практики «*джихāда* меча».
3. Существующие подходы к исследованиям культуры Другого, включая сравнительно-философский и межкультурный, не помогают нам решить проблему понимания *джихāда*, поскольку не учитывают специфику арабо-мусульманской культуры и её логики смыслополагания, а описывают *джихād* средствами европейской культурной традиции.
4. Универсалистский подход к пониманию Другого реализует универсализм одного типа – европейского – и отбрасывает то, что не вписывается и не описывается средствами субстанциальной логики европейской культуры.
5. Логико-смысловой подход, свободный от ориенталистских и оксиденталистских стереотипов, преодолевает универсалистскую установку и дает возможность приблизиться к пониманию арабо-мусульманской культуры, реализуя принцип *то же иначе*.
6. В многообразии значений *джихāда* мы выделяем смыслообразующее ядро и называем его «идеей усердия на пути». Оно аккумулирует известные социокультурные практики и обнаруживается в разных культурах и способах реализации, демонстрируя инаковость бытия смысла.

Степень разработанности. Прежде всего, отметим авторов, стоящих у истоков российского исламоведения, таких как В. В. Бартольд¹, Е. А. Беляев², В. Ф. Гиргас³, И. Ю. Крачковский⁴, И. П. Петрушевский⁵, П. А. Грязневич⁶,

¹ Бартольд В.В. Ислам. Петроград: Изд-во «Огни», 1918. 98 с.

² Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье Москва: Наука, 1966. 280 с.

³ Гиргас В.Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Дисс. канд. факультета вост. языков на степень магистра арабской словесности. СПб.: печатня В. Головина, 1865. 108 с.

⁴ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

⁵ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках (курс лекций) / Отв. ред. В.И. Беляев. Л., 1966. 400 с.

И. М. Фильштинский⁷, М. Б. Пиотровский⁸, С. М. Прозоров⁹, А. В. Сагадеев¹⁰, О. Б. Фролова¹¹, Т. К. Ибрагим¹², С. Л. Агаев¹³. Тематика их работ многоаспектна: история народов Востока, коранистика, мусульманская культура, мусульманская философия, мусульманская теология, тенденции развития ислама и мусульманских стран, вопросы идейно-политических течений и движений. Заметный вклад в комплексное изучение истории ислама внесли Г. Э. фон Грюнебаум¹⁴, А. Массэ¹⁵, М. Ходжсон¹⁶, А. Корбен¹⁷.

В ведущей организации по исследованию исламской культуры, секторе философии исламского мира РАН, осуществляется системное описание классической арабо-мусульманской философии и архитектоники арабо-мусульманской культуры. Исследователи данного направления – А. В. Смирнов¹⁸, Е. А. Фролова¹⁹, Ю. Е. Федорова²⁰, И. Р. Насыров²¹. Изучению и разработке методологических подходов философского востоковедения, сравнительной и

⁶ Грязневич П.А. Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама) / Ислам: Религия, общество, государство. Сборник статей. Отв. редакторы П.А. Грязневич и С.М. Прозоров. М.: Наука. ГРВЛ, 1984. С. 189-203.

⁷ Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). 3-е изд., испр. и доп. Москва: АСТ: Восток-Запад, 2006. 349, [2] с.

⁸ Пиотровский М. Б. Коранические сказания / М. Б. Пиотровский. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. 219 с.

⁹ Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система / С.М. Прозоров; Ин-т востоковедения, С.-Петербург. фил. М.: Восточная литература, 2004. 471 с.

¹⁰ Сагадеев А. В. Мусульманская философия Средневековья / Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 1. Философия древности и средневековья. (АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие). М.: Мысль, 1969. 936 с.

¹¹ Фролова О. Б. Поэтическая лексика арабской лирики: Арабские поэты и народная поэзия. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 174 с.

¹² Ибрагим Т. К. Философские концепции суфизма (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Москва, 1988, С. 85-131.

¹³ Агаев С. Л. Иран между прошлым и будущим. События. Люди. Идеи. М.: Политиздат, 1987. 319 с.

¹⁴ Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600 –1258). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. 216 с.

¹⁵ Массэ А. Ислам. Очерк истории / Пер. с франц., предисл. Е. А. Беляева. М., 1961. 229 с.

¹⁶ Ходжсон М. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / Маршалл Ходжсон; [пер. с англ. А.Н. Гордиенко, И.В. Матвеева, Н. В. Шевченко, под науч. ред. Т. К. Ибрагима]. Москва: Эксмо, 2013. 1088 с.

¹⁷ Корбен А. История исламской философии. Перев. с франц. А. А. Кузнецова. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 360 с.

¹⁸ Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2010. 528 с.

¹⁹ Фролова Е. А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2016. 312 с. (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 8).

²⁰ Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философские исследования. 2014. № 7. С. 99–125. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.7.13036. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_13036.html

²¹ Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

межкультурной философии посвящена работа сотрудников сектора восточных философий РАН М.Т. Степанянц²² и В. Г. Лысенко²³.

Современные исследователи – Р.В. Псху²⁴, М.М. Аль-Джанаби²⁵, Н.В. Ефремова²⁶, Е. А. Резван²⁷ – подвергают комплексному анализу исламскую культуру, философию, арабистику, ставят проблемы адекватного перевода с арабского.

Источниковая база работы, посвященная анализу джихада, требует привлечения публикаций исламоведческой тематики, связанных с исследованиями роли религии (Э. Нортон²⁸, Р. Гайнутдин²⁹), религиозных конфликтов (М. Ю. Зеленков³⁰, К. А. Моргунов³¹, З. В. Силаева³², В. Ф. Федоров³³), религиозно-мотивированного терроризма (Л. Б. Маевская³⁴, А. И. Маточкина³⁵), истории радикальных течений (Д. С. Рязанов³⁶), исламского фундаментализма (С. Е. Бережной³⁷), исламофобии (О. П. Бибикина³⁸,

²²Степанянц М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы; Ин-т философии РАН. М.: Наука – Вост. лит., 2020. 183 с.

²³ Лысенко В. Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7-27

²⁴ Псху Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 15-24.

²⁵ Аль-Джанаби М. М. Ислам. Цивилизация, культура, политика. Москва: Садр, 2015. 407 с.

²⁶ Ефремова Н. В. Ислам: философия, религия, культура. Теолого-философская мысль. М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 2015. 183 с.

²⁷ Резван Е.А. Коран и его толкования: (Тексты, переводы, комментарии). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 208 с. (Серия «Культура и идеология мусульманского Востока», I).

²⁸ Нортон Э. К мусульманскому вопросу. Перев. Лазарев А. Издательский Дом ВШЭ, 2016. 272 с.

²⁹ Гайнутдин Р. Ислам – религия мира. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. 752 с.

³⁰ Зеленков М. Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. 244 с.

³¹ Амелин В., Моргунов К. Этнополитические и религиозные конфликты в современном мире // Россия и мусульманский мир. 2014. № 1 (259). С. 158-168.

³² Силаева З. В. Теологический анализ религиозного конфликта: новые возможности и ограничения // *Minbar. Islamic Studies*. 2018. Т. 11. № 2. С. 350-358.

³³ Федоров В.Ф., Шишова М.И. Стратегии примирения в этно-религиозных конфликтах // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Психология. Социология. Педагогика. 2010. № 1. С. 65-69.

³⁴ См.: Маевская Л.Б. Экстремистские идеи в наследии Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. Отличия ваххабитской идеологии от исламского вероучения // *Культура народов Причерноморья*. 2008. № 144. С. 92-96; Маевская Л. Б. Роль такфира (обвинения в неверии) в учении Ибн Таймийи // *Modern Science*. 2019. № 7-2. С. 236-245.

³⁵ Маточкина А. И. Обращение к идеям Ибн Таймийи в новое и новейшее время // *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2013. № 3. С. 111–119.

³⁶ Рязанов Д. С. «Исламское государство» в творчестве Маудуди и Кутба: сходства и различия. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 7 (13). С. 176–180.

³⁷ Бережной С. Е. Исламский фундаментализм на Юге России: политологический анализ: автореферат дисс. ... канд. полит. наук: 23.00.02 / Бережной Сергей Евгеньевич. Ростов-на-Дону, 2004. 23 с.

³⁸ Бибикина О. П. Исламофобия на Западе и в России. Ислам в современном мире. 2015. № 11 (2). С. 87–100.

М. Н. Сулова³⁹), мультикультурализма (С. Латион⁴⁰), евроислама (А. В. Михалева⁴¹, О. Руа⁴², А. А. Садыхова⁴³, Л. А. Королева⁴⁴), исламского неомодернизма (Д. В. Мухетдинов⁴⁵).

При разработке темы исследования нельзя обойти публикации, М. А. Кирштейна⁴⁶, Г. И. Мирского⁴⁷, Р. Т. Несипбая⁴⁸, анализирующие феномен «джихадизма», под которым понимается «политическое течение, ориентированное на бескомпромиссную вооруженную борьбу»⁴⁹ (И. В. Пашенко), «идеология террористических войн, нацеленных на уничтожение структур светской государственности и установление теократической власти, отрицающей нормы права и морали»⁵⁰ (И. И. Антонович), «применение традиционной исламской концепции джихада в достижении военно-политических целей»⁵¹ (А. В. Поздняков).

Научный интерес к исламу, к исламским социокультурным феноменам только усиливается ввиду возрастающего количества последователей одной из мировых религий, а также манипуляций с использованием религиозного бэкграунда. Исследования *джихāда* проводились и проводятся как отечественными, так и зарубежными авторами. Стоит заметить, что в научной

³⁹ Сулова М. Н. Исламофобия в США и России: социально-политические особенности проблемы. Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2012. № 1. С. 91–97.

⁴⁰ Латион С. Мусульманская молодёжь Европы. На пути к новой идентичности? Ислам в современном мире. 2015. № 3 (35). С. 49–58.

⁴¹ Михалева А. В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан. Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2010. № 1. С. 122–133.

⁴² Roy O. EuroIslam: the jihad within? The National Interest. 2003. URL: <https://nationalinterest.org/article/euroislam-the-jihad-within-517> (Дата обращения 15.05.2021 г.).

⁴³ Садыхова А.А. Евроислам: две концепции и перспективы // Россия и мусульманский мир. 2011. № 3. С. 159-165.

⁴⁴ Королева Л.А., Королев А.А. «Евроислам» в постсоветской России: к историографии вопроса // Омский научный вестник. 2007. № 4 (58). С. 53-54.

⁴⁵ Мухетдинов Д.В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы. Дисс... доктора теологии: 26.00.01 / Мухетдинов Дамир Ваисович. Санкт-Петербург, 2019. 801 с.

⁴⁶ Кирштейн М. А. Религиоведческий анализ джихадистских группировок: на материале Аль-Каиды и ИГ // Вестник Таджикского национального университета. 2020. № 1. С. 130-135.

⁴⁷ Мирский Г. И. Бен Ладен, Аль-Каида и судьба джихадизма // Мировая экономика и международные отношения. 2011. № 12. С. 31–48

⁴⁸ Несипбай Р. Т. Радикальные направления в исламе. Джихадизм и такфир. Религиоведение. 2010. № 4. С. 102–104.

⁴⁹ Пашенко И.В. Экспорт джихадизма на Северный Кавказ: к истории вопроса // Новое прошлое / The New Past. 2017. № 4. С. 190-202.

⁵⁰ Антонович И. И. Радикальный джихадизм – геополитическая угроза цивилизационным основаниям современного миропорядка. Журнал Белорусского государственного университета. 2015. № 4. С. 30–37.

⁵¹ Поздняков А. В. Джихадизм как современная форма исламского утопизма // АBYSS (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). 2018. № 4(6). С. 49-58.

литературе имеются работы, в которых раскрываются лишь определенные аспекты *джихāда*: изучаются вопросы генезиса и эволюции, приводятся трактовки *джихāда* различными мыслителями и деятелями с момента появления ислама до наших дней, анализируется связь *джихāда* с исламистскими, салафитскими, террористическими движениями, предпринимаются попытки классификации *джихāда* по различным основаниям.

Анализ современных публикаций показывает, что *джихād* является предметом исследований в рамках различных направлений социально-гуманитарного знания. Активность в разработке тематики *джихāда* наблюдается в исторических, религиоведческих, политических, философских, лингвистических работах.

Исследованию отдельных аспектов *джихāда* посвящены следующие работы. Еще в 19 веке А.И. Агрономов, студент Казанской Духовной Академии, в работе «Джихад. Священная война мухаммедан» (1877 г.) рассматривал *джихād* исключительно как военную практику – «священную войну» мухаммедан с немухаммеданами. Она изобилует примерами предрассудков в отношении мусульман, подчеркивает «кровожадные инстинкты» арабов, их жажду наживы, склонность к разбоям, презрение к опасности и смерти. Учение Мухаммеда послужило фактором их объединения и переориентации с вражды и истребления друг друга на «истребление и грабеж остального, неарабского, немусульманского мира»⁵².

Тем не менее, в данной работе, пусть и с большой долей субъективизма, исследовано происхождение *джихāда* и дана его дефиниция. *Джихād* здесь – «война за веру; сражение ради Бога; сражение на пути Божьем; вообще война мухаммедан за ислам, как единую истинную религию, которая должна существовать на земле»⁵³. Война важнее поста и молитвы, а обязанность ее ведения возлагается на каждого мусульманина, причем воин должен принимать

⁵² Агрономов А.И. Джихад – «священная война» мухаммедан. Казань: типография Коковиной, 1877. С. 24.

⁵³ Там же. С. 118.

участие в сражении исключительно по «непреодолимому требованию совести..., а не по чьему-либо приказанию, совету или убеждению»⁵⁴. Кроме того, в работе определены категории тех, кому надлежит участвовать в войне, рассмотрен вопрос деления *джихāда* на оборонительный и наступательный, коллективный и индивидуальный; обозначены цели, условия, правила и средства ведения войны; указаны условия ее прекращения. Данная работа демонстрирует **некорректную генерализацию** частных случаев реализации *джихāда* и выражает шаблонные предрассудки в отношении мусульман и исламского мира в целом: от черт характера (кроважандность, нечестность, жажда легкой наживы) до нежелания развиваться до уровня «цивилизованного мира».

Роли и месту *джихāда* в истории ислама посвящена диссертация «Концепция джихада в раннем исламе»⁵⁵ З.С. Арухова. В работе указывается, что *джихād* был ядром реализации внутренних и внешних политических целей различных движений и групп, использовавших мобилизационный фактор *джихāда* для оправдания тех или иных акций. З.С. Арухов справедливо замечает, что рядом авторов *джихād* рассматривается в рамках военно-политической истории ислама, но область практической реализации *джихāда* ею не ограничивается. Автор указывает на многоуровневый характер *джихāда*, приводит деление *джихāда* на различные виды, понимаемые на ранних этапах развития мусульманского общества, прежде всего в мекканский и мединский периоды.

Г. Керимов, исламовед, доктор исторических наук в монографии «Шариат. Закон жизни мусульман» освещает вопросы войны и мира в исламе. Автор указывает на ошибочность понимания *джихāда* только в качестве войны, отмечая принятое деление *джихāда* на большой и малый. Большой *джихād* – это «стремление на пути к Богу, в доброте и искренности, справедливости и в нем нет

⁵⁴ Агрономов А.И. Джихад – «священная война» мухаммедан. Казань: типография Коковиной, 1877. С. 120.

⁵⁵ Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. 159 с.

места насилию и враждебности в отношении свободы вероисповедания»⁵⁶. Большой *джихād* включает защиту и сохранение исламских ценностей, культурного наследия, под малым *джихāдом* Г. Керимов, ссылаясь на богословскую традицию, понимает священную войну, поддерживать дух которой можно не только собственным участием, но также имуществом и словом. В современных условиях малый *джихād* имеет различные формы: «поддержка *джихāда* имуществом, пропаганда *джихāда*, преподавание, обучению *джихāду*, политический *джихād* и т.д.»⁵⁷, при этом автор не дает определение *джихāда* как явления и практики.

Отметим диссертацию К.А. Кадыровой «Джихад: историческая традиция и основные тенденции интерпретации в XX – начале XXI вв.»⁵⁸, в которой исследована историческая традиция генезиса и формирования концепции *джихāда* на основе изучения материалов как на русском, так и арабском, английском и французском языках. Также в работе нашли отражение трактовки концепции *джихāда*, представленные в трудах исламских деятелей XX – XXI вв.

В работе «Джихад многоликий»⁵⁹ реконструировано многообразие пониманий джихада со времени появления ислама до наших дней. Авторы проблематизируют понимание джихада как в мусульманском, так и немусульманском мире, высвечивая сложные и противоречивые аспекты этого явления. Размышления о джихаде, понимание и «рецепт борьбы» разнятся не только среди отдельных представителей, но даже у одного деятеля на протяжении жизни. Общим для них является понимание джихада в качестве «усилия, требующего от человека самоотречения в служении к Богу»⁶⁰, а отличным – ответ на вопрос, в чем заключается это служение. В работе приводятся трактовки и классификации джихада представителями средневекового иранского суфизма –

⁵⁶ Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2012. С. 415.

⁵⁷ Там же. С. 416.

⁵⁸ Кадырова К.А. Джихад: историческая традиция и основные тенденции интерпретации в XX – начале XXI вв. Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Кадырова Кристина Алишеровна. Москва, 2016. 208 с.

⁵⁹ Кадырова К.А., Куделин А.А., Лукашев А.А. Джихад многоликий / К. А. Кадырова, А. А. Куделин, А. А. Лукашев. СПб: Изд-во Культ-информ-пресс, 2015. 193 с.

⁶⁰ Там же. С. 180.

Джалал ад-Дина Руми, Махмуда Харезми, а на примере произведений Ансари Харави «Книга ста этапов», Хасана аль-Худжвири «Раскрытие скрытого за завесой» указано понимание джихада, предполагающее «более высокий статус невоенного джихада, чем военного»⁶¹.

В рамках диссертационного исследования С.А. Рагозиной «Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017)»⁶², проведен комплексный анализ политического образа ислама в российских СМИ, с применением дискурс-анализа и методов корпусной лингвистики. В работе выделены стратегии, в соответствии с которыми формируется негативный образ ислама в политическом контексте, проанализирована специфика исламофобии. Для нашего исследования полученные автором результаты важны с позиции количественного измерения, пусть и не лишенного определенных ограничений. Медийный дискурс – важный элемент социокультурного пространства, который отражает народное мнение и восприятие (конкретно ислама). Такой тип дискурса может исказить / нагнетать обстановку ввиду журналистских и редакционных интересов, при этом оказывая серьезное влияние на другие типы дискурса.

Особого внимания заслуживает работа И.П. Добаева «Радикализация ислама в современной России»⁶³, где автор исследует религиозно-политическую ситуацию, сложившуюся в регионах России, в частности, на Северном Кавказе, также указываются экзогенные и эндогенные факторы разрастания религиозно-политического экстремизма и терроризма, подпитываемых идеологией радикального исламизма.

Ввиду связности в арабо-мусульманской культуре религиозных, правовых, научных, этических и др. аспектов, а также самополагающей неразграниченности

⁶¹ Кадырова К.А., Куделин А.А., Лукашев А.А. Джихад многоликий / К. А. Кадырова, А. А. Куделин, А. А. Лукашев. СПб: Изд-во Культ-информ-пресс, 2015. С. 111.

⁶² Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Дисс. ... канд. полит. наук: 23.00.02 / Рагозина Софья Андреевна. Москва, 2019. 223 с.

⁶³ Добаев И.П. Радикализация ислама в современной России / И.П. Добаев. Москва–Ростов-на-Дону: Социально-гуманитарные знания, 2014. 332 с.

и непротиворечивости духовного и светского, религии и государства, важным подспорьем являются работы Л. Р. Сюкияйнена⁶⁴ в области исламского права.

С.И. Чудинов в работе «Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама)»⁶⁵ подробно разбирает такие термины, как «суицидальный терроризм», «бомбинги смертников», «миссии смертников», с указанием значимых смысловых нюансов, накладывающих отпечаток на восприятие этих феноменов. Эти наработки необходимо учесть, принимая во внимание частое отождествление ислама с идеологией терроризма, а также некорректное использование специфической исламской терминологии.

Среди современных исследователей *джихāда* следует отметить кавказоведа Р. В. Курбанова, который приводит классификацию исламских деятелей современности по вопросу *джихāда*, выделяя западников, дуатов и джихадистов⁶⁶. К западникам относятся, например, проживающие в Западных странах исламские мыслители и общественные деятели, среди которых, Тарик Рамадан – внук основателя «Братьев-мусульман», он является автором концепции «евроислама» и рассматривает *джихād*, прежде всего с точки зрения «великого *джихāда*» (*джихāда* души). По мнению Т. Рамадана, восприятие ислама в качестве оппозиции к Западу может и должно быть преодолено, поскольку исламу не чужды принципы прав человека, гражданского общества, правового государства и т.д. вследствие чего ислам может быть интегрирован в европейские реалии, сохранив исламские базовые принципы. Как утверждает Юсуф Кардави,

⁶⁴ См.: Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. М.: Наука, 1986. 256 с.; Сюкияйнен Л.Р. Исламская правовая мысль о глобализации и перспективах политического реформирования мусульманского мира // Полития. 2007. № 4 (47). С. 76-89.

⁶⁵ Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама) / С.И. Чудинов. М.: Флинта: Наука, 2010. 312 с.

⁶⁶ Курбанов Р. От глобальной войны до глобального созидания. Различия в понимании джихада исламскими мыслителями современности. Часть 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=619> (Дата обращения 02.02.2017).

«каждый мусульманин в той или иной степени является муджахидом, но не обязательно становится *мукатилом*»⁶⁷, т.е. бойцом.

А. Малашенко, российский исламовед, отмечает уровни политизированного религиозного сознания мусульман, среди которых значатся фундаментализм, радикализм и экстремизм. Согласно классификации, фундаменталисты «теоретически рассуждают о перспективах создания исламского государства»⁶⁸, радикалы используют «чрезвычайную» политическую идеологию для реализации цели, обозначенной фундаменталистами, а экстремисты используют оружие.

Из зарубежных авторов отметим Дж. Эспозито, профессора религии и международных дел и исламских исследований в Джорджтаунском университете и директора Центра международных исследований. Основная идея его работы «Несвященная война: террор во имя ислама» заключается в том, что религия может быть использована для оправдания убийства невинных людей. Автор рассматривает *джихād* времен Мухаммада, затем средневековых идеологов, а после – религиозное и политическое движение Ваххаба, представляет реалии XX и XXI вв. Дж. Эспозито указывает на то, что антиамериканизм (и антиевропеизм) является широко распространенным явлением, которое пронизывает арабские и мусульманские общества. Речь идет не только о религиозном фанатизме, но и разочаровании и гневе в политике США. Важно понимать, что большинство мусульман возмущены актами насилия, которые совершаются якобы во имя их веры. Существенно то, что Эспозито различает религию ислам и действия экстремистов. В работе исследуются происхождение *джихāда*, его значимость, трансформации как в мусульманском обществе, так и в межкультурной среде. Автор указывает на многообразие смысла *джихāда*: некоторые считают, что *джихād* – это стремление вести хорошую мусульманскую жизнь, регулярно молиться и поститься, быть внимательным к супругу и родителям. Для других *джихāдом* может быть назван упорный труд в распространении исламского

⁶⁷ Что нового в фикхе джихада Юсуфа аль-Карави? [Электронный ресурс]. URL: http://www.info-islam.ru/publ/stati/obzory/chto_novogo_v_fikkhe_dzhikhada_jusufa_al_karadavi/6-1-0-10478. (Дата обращения 26.12.2020).

⁶⁸ Малашенко А.В. Ислам для России. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 26.

послания. Для третьих под джихадом может пониматься «оказание поддержки угнетенным мусульманским народам Палестины, Кашмира, Чечни или Косово»⁶⁹. Возможен вариант деятельности по свержению правительств в исламском мире. По утверждению Дж. Эспозито, *джихād* – ключевое понятие в исламе, определяющее, «что значит быть верующим и последователем Божьей Воли»⁷⁰. *Джихād* имеет много значений и, вследствие этого, его трудно понять.

В работе «Джихад в исламской истории: доктрины и практика»⁷¹ Майкла Боннера отмечено, что *джихād* представляет собой сложный набор доктрин и практик, которые менялись с течением времени и продолжают развиваться по сей день. Утверждающие, что *джихād* означает только насилие или только мир, в одинаковой мере неправы. Слово *джихād*, буквально означающее «стремление» (*striving*), тесно связано с другими арабскими словами по значению и использованию, такими как «*рибат*», «*китал*», «*харб*». *Рибат* как благочестивая деятельность (*pious activity*), по мнению автора, часто связан с войной, и во многих контекстах, по-видимому, является своего рода оборонительным аналогом более активного, наступательного *джихāда*. Все эти слова, однако, имеют широкий смысловой диапазон, часто пересекаются друг с другом и меняются со временем.

Особое внимание уделяется исследованию нескольких жанров арабской письменности, к которым относятся *магхази* (походы), *Сира* (биография пророка), *тафсир* (толкование Корана), *хадис* (сообщения о высказываниях и деяниях, приписываемых Мухаммеду и окружающим его людям) и *ахбар* (исторические повествования в целом). Так, литература жанров *сира* и *магхази* мало упоминает о внутреннем «*джихāде* против себя», усилиях и борьбе против самого себя. В этих текстах мусульманские воины сражаются с реальными внешними врагами, которых обычно довольно много. Как отметил автор, арабские слова, происходящие от корня *jhd*, что означает «усилие» (*effort*), встречаются в Коране

⁶⁹ John L. Esposito. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford University Press, New York, 2002. P. 26.

⁷⁰ *Ibid.* P. 26.

⁷¹ Bonner Michael David. *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*. Princeton University Press. 2006. 221 p.

сорок один раз. Только десять из них прямо и недвусмысленно относятся к ведению войны. Во всех остальных случаях Коран призывает к преданности Богу, праведному поведению, полной самоотдаче и даже к самопожертвованию.

Кроме этого, следует отметить публикации историков, касающиеся исследования *джихада*: Л. Г. Ямпольской⁷², Г. Н. Валиахметовой⁷³. В связи с изменениями культурных, социальных, политических условий на территории Евразии, актуальными являются исследования политологов: А. В. Малашенко⁷⁴, Л. И. Абдо-Ясинской⁷⁵; религиоведов: М. В. Несправы⁷⁶, Л. А. Баширова⁷⁷; правоведов: Л. Р. Сюкияйнена⁷⁸, А. А. Варфоломеева⁷⁹; социологов: Т. Н. Литвиновой⁸⁰, философов: И. П. Добаева⁸¹, А. А. Игнатенко⁸², М. Т. Якупова⁸³, М. Я. Яхьяева⁸⁴. Лингвистические особенности исламских понятий, специфика «джихадистских» текстов рассматривается М. В. Шибаевым⁸⁵, Л. М. Голиковым⁸⁶. К. Хилленбранд⁸⁷ анализирует *джихад* в контексте крестовых

⁷² Ямпольская Л. Н. Концепция джихада в исламской традиции // Псковский военно-исторический вестник. 2015. №1. С. 183–188.

⁷³ Валиахметова Г. В. Современные трактовки джихада // История и современность. 2010. № 1. С. 178–189.

⁷⁴ Малашенко А. А. Ислам для России. Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 192 с.

⁷⁵ Абдо-Ясинская Л. И. Концепция джихада в идеологии исламского фундаментализма // Грани. 2011. № 4 (78). С. 78–80.

⁷⁶ Несправа М. В. Радикалізація джихадизму в Європі кінця ХХ – початку ХХІ століть: сутність і тенденції. Дисс... доктора філос. наук: 09.00.11 / Несправа Микола Вікторович. Київ, 2019. 430 с.

⁷⁷ Баширов Л. А. Учение ислама о мире и войне // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. Москва: Арт-ПРИНТ медиа. 2011. № 2. С. 186–202.

⁷⁸ Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2016. № 3. С. 185–205. DOI 10.17323/2072-8166.2016.3.185.205.

⁷⁹ Варфоломеев А. А. Терроризм как продукт антиэтатизма // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 23–32.

⁸⁰ Литвинова Т. Н. Информационный джихад в глобальной сети // Власть. 2010. № 9. С. 116–119.

⁸¹ См.: Добаев И. П. Священная война в исламе: сущность, идеология, политическая практика // Россия и мусульманский мир. 2019. № 2 (312). С. 112–128. Добаев И. П. Идеологические конструкты радикального исламизма // Гуманитарий юга России. 2015. № 2. С. 121–129. Добаев И. П., Круглова А. Ю. Идеологические основы радикального исламизма // Философия права. 2015. № 2 (69). С. 15–18.

⁸² Игнатенко А. А. Эпистемология исламского радикализма. URL: http://www.situation.ru/app/j_art_1129.htm (Дата обращения 08.02.2017 г.)

⁸³ Якупов М. Т. Современный джихад (социально-философский анализ) // Вестник Башкирского университета. 2009. Т. 14. № 2. С. 575–579.

⁸⁴ Яхьяев М. Я., Яхьяев А. М. Феномен джихада в исламе // Исламоведение. 2020. Т. 11. № 4 (46). С. 81–94; Яхьяев М. Я. К вопросу об экстремизме в исламе // Исламоведение. 2015. Т. 6. № 2 (24). С. 64–76.

⁸⁵ Шибаев М. В. К вопросу о толковании слова «джихад» в рамках проведения судебной лингвистической экспертизы // Юрислингвистика. 2011. № 1 (11). С. 418–423.

⁸⁶ Голиков Л. М. Жанровое определение джихадистского текста // Вестник Череповецкого государственного университета. 2017. № 5 (80). С. 86–94.

⁸⁷ Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива / Пер. с англ. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2008. 672 с.

походов. Крымский контекст отражен в работах И. П. Добаева⁸⁸, Э.С. Муратовой⁸⁹.

Среди зарубежных публикаций по исследуемому вопросу выделяются Ж. Кепель⁹⁰, Дж. Берки⁹¹, А. Шмид⁹², А. Камарулнизм⁹³, Л. Муравец⁹⁴, М. Легенгаузен⁹⁵. Осмысление *джихāда* и «джихадистских» практик представителями не арабо-мусульманской культуры имеет давнюю историю, в него вовлечен широкий круг исследователей, включающий как специалистов-исламоведов, так и, в целом, гуманитариев и обществоведов.

Работы перечисленных авторов составляют основу комплексного исследования джихада, проясняют и фиксируют его теоретические и практические аспекты. Их материал позволил нам поставить вопрос о специфической теории перевода явлений одной культуры на язык другой (*теории культурного перевода*) и наметить пути его решения. Материал исследования джихада в качестве идеи дал нам возможность увидеть его смысл с помощью принципа «*то же иначе*» и основание утверждать наличие «того же» в качестве «усердия на пути» в иных культурах.

Целью исследования является реконструкция смыслового поля идеи *джихāда* в различного типа социокультурных практиках.

Исходя из цели, определены следующие основные **задачи**:

1. терминологический обзор и классификация дефиниций *джихāда*;

⁸⁸ Добаев И.П. Радикализация ислама в Крыму. URL: <http://evrazia.org/article/2190> (Дата обращения 08.10.2016 г.)

⁸⁹ Муратова Э.С. Политический ислам в Крыму: локальные вариации глобальных проектов // Кримськотатарське питання. 2011. № 2 (39). С. 24–30; Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов / Е. В. Бойцова, В. Ю. Ганкевич, Э. С. Муратова, З. З. Хайрединова. Симферополь : Элиньо, 2009. 432 с.

⁹⁰ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., Ладомир, 2004. 468 с.

⁹¹ Berkey J.P. The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800. Cambridge University Press, 2002. 304 p.

⁹² Alex P. Schmid. Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin? // ICCT – The Hague Research Paper. May 2014. P. 1–31. DOI: 10.19165/2014.1.05.

⁹³ Kamarulnizam Abdullah, Mohd Afandi Salleh. Conceptualizing Jihad among Southeast Asia's Radical Salafi Movements // Journal for the Study of Religions and Ideologies. Vol. 14. Issue 42 (Winter 2015). P. 3–28.

⁹⁴ Laurent Murawiec. The Mind of Jihad. Cambridge University Press, 2008. 352 p.

⁹⁵ Легенгаузен М. Современные вопросы исламской мысли. Перев. Т. Г. Черниенко. Феория; Дизайн. Информация. Картография, 2009. 240 с.

2. реконструкция понимания идеи *джихāда* и практик ее реализации в различные периоды становления и развития мусульманского общества (VII–XXI вв.);
3. реконструкция существующих подходов и методологии исследований культуры Другого;
4. определение роли компаративистских и межкультурных проектов в теоретическом осмыслении отношений «Я – Другой»;
5. анализ особенностей интерпретации арабо-мусульманских культурных феноменов;
6. анализ идеи «усердия на пути» на инокультурном материале.

Методология исследования. Диссертационная работа носит междисциплинарный характер, что предопределило выбор методов и теоретических источников. Исследование строится на следующих принципах: 1) историзма, позволившего проследить эволюцию трактовок *джихāда* в определенных временных рамках (VII–XXI вв.); 2) системности – для цельного представления о трактовках идеи *джихāда*; 3) междисциплинарности – пересечение религиозного, социального, политического, культурного факторов в контексте реализации идеи *джихāда*. Применяются методы историко-философской реконструкции, типологизации, валюативного анализа, герменевтической интерпретации. Также отметим метод анализа словарных дефиниций, который позволил разделить / сгруппировать корпус дефиниций *джихāда*; аналитический метод, связанный с дифференцированным представлением коннотаций *джихāда*; с помощью текстового подхода стало возможным выявление смыслов, содержащихся в традиционном и квазиисламском контекстах *джихāда*. Значимым является логико-смысловой подход, позволивший вывести *джихād*-«усердие» в категорию *того же иначе*, высматривающуюся в других культурах.

Теоретическая база исследования. Источники, которые использовались при подготовке данного исследования можно разделить на три группы:

- 1) собственно исламоведческие работы, касающиеся анализа ислама и его феноменов;

- 2) работы по методологическому осмыслению и интерпретации феноменов культуры *Другого*;
- 3) работы сравнительной философско-культурологической направленности, результаты изучения оснований культур.

Основными источниками первого раздела являются интерпретации Корана и Сунны, составляющих основу практической жизни уммы. К этому блоку также отнесены исследования *джихāда* теоретиками ислама, авторитетными богословами и научные наработки по тематике ислама и *джихāда* в частности. Представлен корпус текстов, репрезентирующих трактовки *джихāда* и классификации. Здесь же представлены словари различной тематики, по материалам которых был проведен терминологический обзор словарных статей.

Источники второго раздела включают публикации по проблемам герменевтики культуры (П. Рикер⁹⁶, Х.-Г. Гадамер⁹⁷); по вопросам анализа ориентализма как исследовательской установки (Э. Саид⁹⁸); по сравнительной / межкультурной философии (В.Г. Лысенко⁹⁹), по проблемам диалога культур (А.С. Колесников¹⁰⁰, В.Н. Бадмаев¹⁰¹), выстраивания отношений типа «Свой-Чужой» (А.П. Романова¹⁰², В.Г. Лысенко¹⁰³), предрассудков и фобий в межкультурном взаимодействии (М.Т. Степанянц¹⁰⁴, Ю.Е. Федорова¹⁰⁵),

⁹⁶ Рикер П. Герменевтика и метод социальных наук // П. Рикер. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М., 1995. С. 3-18.

⁹⁷ Гадамер Г.Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

⁹⁸ Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. изд. 2, исп. и доп. Пер. с англ. и послесловие А.В. Говорунова. СПб.: Русский Мир, 2016. 671 с.

⁹⁹ Лысенко В. Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7-27.

¹⁰⁰ Колесников А. С. Возможна ли интеркультурная философия? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Том 10. Выпуск 3. С. 59-70.

¹⁰¹ Бадмаев В.Н. "Учиться быть человеком": диалог как константа человеческой экзистенции // Вестник Калмыцкого университета. 2018. № 3 (39). С.144-149.

¹⁰² Романова А.П., Хлыщева Е.В., Якушенков С.Н., Топчиев М.С. Чужой и культурная безопасность. М.: РОССПЭН, 2013. 215 с.

¹⁰³ Лысенко В.Г. Ориентализм и проблема Чужого: ксенологический подход // Ориентализм / оксидентализм: языки культур и язык и их описания - Orientalism / Occidentalism: Languages of Cultures vs. Languages of Description / Отв. ред. Е. Штейнер. М.: «Совпадение», 2012. С. 34-42.

¹⁰⁴ Степанянц М.Т. На пути преодоления стереотипов. (Факторы провокации исламофобии) // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 2. С. 121-134. DOI: 10.22311/2074-1529-2019-121-134.

¹⁰⁵ Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философские исследования. 2014. № 7. С. 99-125. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.7.13036. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_13036.html.

толерантности в поликультурной среде (О. А. Грива¹⁰⁶). Помимо этого представлены работы Д. Мёрдока¹⁰⁷, Д. Брауна¹⁰⁸, В. Стёпина¹⁰⁹, М.Т. Степанянц¹¹⁰, посвященные исследованиям культурных универсалий – оснований культуры.

В теоретическом блоке третьего раздела представлен анализ логико-смыслового подхода, предложенного в работах А.В. Смирнова¹¹¹. Помимо преодоления уязвимости универсалистского и цивилизационного подходов, данный подход позволяет рассматривать инокультурные феномены с учетом логики их смыслообразования, а также высмотреть джихад-усердие в других, иначе организованных культурных практиках – например, восточно-христианской, буддийской традиций. Анализ исихастской практики усердия базируется на работах Иоанна Лествичника¹¹², Григория Паламы¹¹³, Никодима Святогорца¹¹⁴, Макария Великого¹¹⁵, С.С. Хоружего¹¹⁶. Буддийская

¹⁰⁶ Грива О. А. Толерантність молоді у полікультурному середовищі. К.: Видавництво Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2007. 275 с.

¹⁰⁷ Мердок Д. П. Общий знаменатель культур // Культурология. 2005. № 1 (32). С. 202-226.

¹⁰⁸ Donald E. Brown. Human Universals. McGraw-Hill, 1991. 222 p. URL: www.gwern.net/docs/psychology/1991-brown-humanuniversals.pdf. (Дата обращения: 20.04.2020); Donald E. Brown. Human Universals, Human Nature & Human Culture // Daedalus. 2004. Vol. 133. Issue 4. p. 47–54. URL: https://www.jstor.org/stable/20027944?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ab2739017122015e31bbb4178a2489353&seq=1#page_scan_tab_contents.

¹⁰⁹ Стёпин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры / Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 431 с. (История восточной философии). С. 14–41.

¹¹⁰ Степанянц М.Т. Проблема универсалий в дискурсе философов Востока XX века / Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 431 с. (История восточной философии). С. 42–57.

¹¹¹ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.

¹¹² См.: Пр. Иоанн Лествичник. О добродетелях и страстях, – и о борьбе с последними – вообще / Добротолюбие: В 5 т. Т. 2. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 736 с.; Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Козельская Введенская Оптина пустынь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Собственная типография, 1898. 381 с.

¹¹³ Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. 384 с. (История христианской мысли в памятниках).

¹¹⁴ Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Издательство Почаевской Лавры. 218 с.

¹¹⁵ Макарий Великий, прп. Состояние трудничества / Добротолюбие: В 5 т. Т. 1. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 608 с.

¹¹⁶ См.: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.; Хоружий С. С. Этика исихазма в ее двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Выпуск 4. С. 8-29.

традиция в данном исследовании представлена работами Ф.И. Щербатского¹¹⁷, В.И. Рудого¹¹⁸, Е.П. Островской¹¹⁹, В.Н. Топорова¹²⁰, Е.А. Торчинова¹²¹.

Теоретическая значимость. Философское осмысление *джихāда* в качестве репрезентативного для арабо-мусульманской культуры феномена выводит на проблемы методологии изучения инокультурного материала и дает основания для критической оценки различных подходов. Применение логико-смыслового подхода в изучении феномена *джихāда* верифицирует его интерпретативные возможности. Систематизация дефиниций *джихāда*, анализ идеи *джихāда* меча и реконструкция культурного портрета «усердствующего» выявляет и критически оценивает генезис современных интерпретаций *джихāда* религиозно-экстремистскими сообществами. **Практическая значимость** работы видится в возможности использования ее результатов в ходе подготовки лекционных материалов, научно-методической литературы. Различные аспекты содержания работы могут быть применены в преподавании философских, социологических, религиоведческих и культурологических дисциплин.

Апробация результатов работы. Полученные в ходе проведенного исследования результаты прошли апробацию на 9 российских и международных конференциях: I научной конференции профессорско-преподавательского состава, аспирантов, студентов и молодых ученых «Дни науки КФУ им. В.И. Вернадского» (Симферополь, 2015), Таврических философских чтениях «Анахарсис» (Новый Свет, 2016, 2017, 2018), Международных научных чтениях «Культура народов Причерноморья с древнейших времен до наших дней» (Симферополь, 2016, 2017), Международной научно-практической конференции «Гуманитарное знание и духовная безопасность» (Грозный, 2016, 2017), III

¹¹⁷ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Пер. с англ. А. Н. Зелинского и Б. В. Семичова. М.: «Наука», ГРВЛ, 1988. 426 с.

¹¹⁸ Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 523 с.

¹¹⁹ Васубандху. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III – Лока-Нирдеша. Раздел IV – Карма-Нирдеша / изд. подгот. В. И. Рудой, Е. П. Островская. М.: Ладомир, 2001. 755 с.

¹²⁰ Дхаммапада / Пер. с пали В.Н. Топорова. М.: Издательство восточной литературы, 1960. 160 с.

¹²¹ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. URL: <https://www.torchinov.com/работы/книги/глава-3-догматика-и-мистика-в-христианстве/> (Дата обращения: 31.03.2020).

Международной научно-практической конференции «Общественные и гуманитарные науки: междисциплинарный диалог» (Кемерово, 2021).

Положения и результаты диссертационного исследования нашли отражение в 13 опубликованных работах по теме диссертации, в том числе в 5 научных работах, размещенных в изданиях из перечня ВАК Минобрнауки РФ.

Структура диссертации соответствует целям и задачам исследования и состоит из введения, трех разделов, заключения, списка литературы и приложения.

РАЗДЕЛ 1. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ «ДЖИХАД»

В повседневном опыте современного человека слова «*джихад*», «шахид», «моджахед» – одного смыслового ряда. *Джихад* – «священная война мусульман», «война с неверными». *Шахид* – фанатик-смертник, приводящий в действие взрывчатку в метро, в торговом центре. *Моджахед* – бородатый террорист, в одной руке которого – Коран, в другой – автомат; все сметающий на пути установления *шариатского халифата*. Все это уровень обывательского восприятия другой культуры или культуры Другого, которое может возникать непосредственно при погружении в другую культуру и опосредованно – при обращении к результатам исследований и осмыслений. В теории межкультурной коммуникации¹²² выделяются стадии знакомства с другой культурой: 1) «нулевой уровень» – поверхностная, беглая встреча с другой культурой, которая часто встречается у путешественников; 2) «медовый месяц» – идеализация другой культуры, видение ее в позитивных тонах; 3) «культурный шок» – реалистичный взгляд на другую культуру, выделение проблем, особенностей, сложностей. Третья стадия вскрывает развилку дальнейших стратегий: адаптацию к другой культуре, интеграцию в новый культурный мир, отказ от принятия культуры, бегство. Эта градация стадий и стратегий применима к сфере активной миграции людей в современном мире. А как обстоит ситуация со смыслом и логикой другой культуры? Возможно ли трансмиссивное перенесение смыслов культуры и ее логических оснований? Каким образом возможно понимание смыслов и феноменов культуры Другого?

Для решения задачи по прояснению смысла *джихада*, мы обратились к источникам, которые по-разному его репрезентируют. *Джихад* представляет зародившуюся и укоренившуюся в арабо-мусульманском мире практику, которая

¹²² Боголюбова Н. М. Межкультурная коммуникация и международный культурный обмен : учеб. пособие / Н. М. Боголюбова, Ю. В. Николаева. СПб.: Издательство «СПбКО», 2009. С. 28.

с течением времени вышла за пределы *своей* культуры и обрела превратные интерпретации. В нашем исследовании *джихād* рассматривается с двух сторон: 1) так, как он описан и понят в европейской культуре¹²³; 2) так, как он представлен и охарактеризован в арабо-мусульманской культуре¹²⁴.

Смысл, появляющийся в этих установках, как мы обнаружили, разный. Речь идет не только о том, *что есть* и *как* это представлено, речь о разных вариантах смыслополагания и смыслоотражения. Одна установка дает возможность описания *джихāда* «изнутри» своей культуры, другая – связана с описанием инокультурного феномена, переведенного и *так* понятого в другой культуре. В одном случае мы обнаруживаем один набор значений аутентичного *джихāда*, в другом – сконструированный **образ** *джихāда* и исламского мира, который **нам** кажется правильным, понятным, верно схваченным.

Первая установка выражения смысла *джихāда* опирается на источники отечественного и зарубежного востоковедения вообще и исламоведения, в частности, (в рамках теоретического осмысления), а также на материалы о сообществах и организациях, декларирующих свою деятельность как «джихадистскую» (в рамках практической реализации *джихāда*).

Вторая установка связана с источниками, репрезентирующими арабо-мусульманскую культуру и место в нем *джихāда* – это Коран, Сунна, богословские комментарии в той мере, в какой они оказались доступны автору данного текста.

Большая часть раздела посвящена усилиям по реконструкции аутентичного *джихāда*, поскольку современные социокультурные условия и обстоятельства сформировали однобокое и ангажированное представление об этом культурном явлении. Снятию стереотипных наслоений посвящены рубрики раздела 1.1, в

¹²³ *Шире, вообще в не-арабо-мусульманской культуре.

¹²⁴ Под арабо-мусульманской будем понимать культуру, возникшую и развившуюся в эпоху господства исламского мировоззрения в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации, и включающую три основных этапа: классический, или средневековый (VIII–XIV вв.); постклассический (XIV–XIX вв.); современный (вторая пол. XIX в. – наст. вр.). См.: Шамилли Г. Б. Философия музыки. Теория и практика искусства *maqām* / Г. Б. Шамилли; Отв. ред. И. К. Кузнецов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020. С. 15.

которых исследованы традиционные исламские подходы, регламентирующие *джихād*, в соотношении с псевдо-исламскими «джихадистскими» акциями.

Некорректное использование терминологии («*джихād*»), а также возникающие на его фоне практики (т.н. «джихадистские») влияют на коммуникативную повестку дня в современном мире. При этом в коммуникативном акте, описанном стандартной формулой «адресант – кодирование – сообщение – раскодирование – адресат» происходит своего рода сбой. В строке «адресант» *джихād* прописан как «усердие», «старание», «рвение»; а в строке «адресат» – «священная война», «война мусульман» и т.д. Именно обращение к этимологии выявляет проблему «всем понятного» *джихāда*, у которого есть и обратная сторона, как оказалось, гораздо более существенная.

Поверхностное и ограниченное понимание *джихāда* оборачивается дискредитацией ислама в целом и репрезентацией его как враждебного нам мира «отрезанных голов» и «кровавых рек». В связи с чем возрастает уровень исламофобии, как в Российской Федерации, так и во всем мире. А обращение к культуре Другого, корректное понимание ее феноменов без «культурных призм» и стереотипов служит залогом успешной внутри- и межкультурной коммуникации.

1.1. Социокультурные стереотипы в решении проблемы определения понятия «джихад»

Дескрипция феноменов иной культуры, в нашем случае, *джихāда*, связана с совокупностью внешних обстоятельств. Вынеся за скобки идеологическую, религиозную, политическую компоненты в понимании *джихāда* мы, тем не менее, используем доступные и привычные нам средства. Нам, не вписанным в

арабо-мусульманскую культуру, не включенным в языковую традицию и логику смысла, доступен сконструированный в нашей культурной традиции, языке и логике описания образ *джихāда*. Нам не ясно и неизвестно, что представляет собой собственно феномен арабо-мусульманской культуры, какой он на самом деле. Мы лишь описываем его и понимаем средствами своей культуры, в терминологии Эдварда Холла, смотрим сквозь свои культурные очки (*culture lenses*)¹²⁵. Помимо усвоенных стереотипов о мусульманском диком, авторитарном, иррациональном Востоке, мы сталкиваемся с переводом слова с одного языка на другой и репрезентацией понятия в инокультурной среде.

Слово «*джихāд*» в современном обывательском понимании связано с устоявшимся мнением, что это – «священная война мусульман» (с вытекающим отсюда негативными установками) и нам кажется, что взрывы в торговых центрах, убийства, захват людей и объектов, потоки беженцев – все это и есть *джихāд*. Реки крови, отрезанные головы, орды беспощадных фанатиков – это тоже *джихāд*. Политические катаклизмы, смены правительств, геополитические столкновения, религиозные конфликты – это тоже последствия *джихāда*, который ведется исламскими фундаменталистами. Необходимость постоянно помнить об угрозе терроризма, ограничения личных свобод при досмотре на транспорте, изменения в законодательстве – это тоже реакция на «*джихāд*» «исламистов». Этому стереотипу трудно противостоять, его устойчивость пропорциональна обывательскому страху перед чужаками, однако изучение этого слова в качестве термина, его анализ и интерпретация дают нам более сложную картину.

Для того, чтобы понять, как представлен *джихāд* в не-арабо-мусульманской социокультурной среде, мы обратились к словарным дефинициям *джихāда* с целью выявления содержательных характеристик понятия. Цель данного подраздела – подойти к **решению проблемы значения этого понятия**. Для достижения этой цели мы проанализируем словарное бытие термина «*джихāд*»:
1) составим ряд наиболее устойчивых значений; 2) определим зависимость членов

¹²⁵ Жукова И.Н. Словарь терминов межкультурной коммуникации / И.Н. Жукова, М.Г. Лебедько, З.Г. Прошина, Н.Г. Юзефович; под ред. М.Г. Лебедько и З.Г. Прошиной. М.: Флинта: Наука, 2013. С. 215.

этого ряда от тематики, направленности словаря и его авторов; 3) отметим факторы, способствующие закреплению стереотипов в его понимании.

Слово «джихād» встречается в словарях различной тематики, куда включаются собственно исламские, исторические, политологические, религиоведческие, философские, посвященные борьбе с терроризмом и экстремизмом, и вполне обычные толковые словари. При этом в одних словарях приоритет принадлежит крайне негативным, «**воинственным**» дефинициям *джихāда* («священная война», «война с неверными»), в других – «**мирным**» трактовкам («усердие», «приложение усилий»). В обычной словарной статье приводятся как те, так и другие значения, разница заключается в месте, которое то или иное значение занимает в списке (первое/второе, или вообще единственное), в наличии пояснений, примечаний, исключений использования. В совокупности значений термина «джихād» четко видны две полярные группы, которые назовем соответственно «воинственной» и «мирной». В нашем исследовании представлена еще одна группа, срединная («миксовая»), в которой явно выделить одно приоритетное значение не представляется возможным. При упрощенном делении на две контрастные группы, значения этого блока могут быть отнесены к любой из двух.

Что обуславливает ранжирование значения в словарной статье? Какой принцип определяет место определения этого многозначного термина и почему некоторые словари содержат только одновариантное его толкование? Очевидно, что здесь дело в тенденциозности автора статьи, частоте употребления этого термина, его распространенности в конкретных обстоятельствах, среде, эпохе и проч. Большое значение имеет даже не тематическая направленность словаря, а автор-составитель статьи, который делает акцент на тех или иных характерных признаках определяемого термина и, соответственно, явления, которое за ним стоит. При этом нельзя сказать, что одни определения – правильные, а другие – нет. Словарная статья представляет определенный срез: этимологию, исторические трансформации, отсылки к синонимам или связанным темам. Нам

важно, проанализировав и обобщив различные значения *джихāда*, прояснить саму идею, которую репрезентируют словарные толкования и социокультурные контексты.

Джихāд включен в сферу исследований различных областей гуманитарного знания, этот компонент исламской культуры описывается разными языковыми средствами. Мы рассмотрели 18 словарных статей и поделили на три группы: к первой отнесены определения *джихāда* как вооруженной практики («священной войны»), ко второй – как «позитивные», так и «кровавые» определения, в третьей представлены статьи с доминирующим значением *джихāда* в качестве «усердия».

Суммарное количество значений по 18-ти словарным статьям составило 19: священная война (2); священная война против неверующих / язычников; священная война с противниками ислама; священная война за ислам; священная война против неверных; религиозная война; война за веру; борьба за веру (2); предписанная Кораном борьба за веру; борьба за веру и торжество ислама; борьба на пути Аллаха; борьба против своих дурных наклонностей (*struggle against one's evil inclinations*); внутренняя борьба с неверием (*inner struggle against unbelief*); борьба за моральное улучшение (исламского сообщества) (*struggle for the moral betterment (of the Islam community)*); борьба за приведение исламского сообщества в соответствие с законами Бога (*struggle to bring Islam community in line with God's laws*); стремиться или бороться (на пути Бога) (*to strive or struggle (in the path of God)*); религиозная обязанность мусульман; одна из главных обязанностей мусульманской общины; личное усердие (*personal effort*). В этимологическом блоке представлены 10 вариантов: старание (4); рвение (4); усилие (5); борьба (3); усердие (3); столкновение; сражение (*battle*); сражаться (*to fight*); стремиться (*to strive*); прилагать усилия (*to exert*). В двух вариантах *джихāд* тождественен *газавату*. Помимо этого, в 12-ти статьях указана стилистическая помета *араб.*, в 3-х – помета «букв.».

Табл. 1.

| |
|--|
| <p>Доминирующее «воинственное» значение</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Большой толковый словарь русского языка. 2. Народы и культуры. Оксфордская энциклопедия, 2002. 3. Большой толковый словарь по культурологии, 2003. 4. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 5. Encyclopaedia Britannica. 6. Средневековый мир в терминах, именах и названиях, 1999. 7. Советская историческая энциклопедия, 1964. 8. Большая энциклопедия по психиатрии, 2012. |
| <p>Отсутствие доминирующего значения</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. The Encyclopaedia of Islam, 1991. 2. Encyclopedia of Islamic civilization and religion, 2008. 3. The Oxford Dictionary of Islam. 4. Encyclopedia of Islam. 5. Ислам: Энциклопедический словарь, 1991. |
| <p>Доминирующее «мирное» значение</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Али–заде А. А. Исламский энциклопедический словарь, 2007. 2. Фролова Е.А. Дискурс арабской философии, 2015. 3. Словарь основных терминов и понятий в сфере борьбы с международным терроризмом и иными проявлениями экстремизма, 2003. 4. Исламский толковый словарь / Г.М. Гогиберидзе. 2009. 5. Военный энциклопедический словарь. |

Джихад в качестве **вооруженной практики** определяют:

- 1) «Большой толковый словарь русского языка» – предписанная Кораном «священная война против неверующих, язычников с целью распространения ислама»¹²⁶, что тождественно *газавату*;

¹²⁶ Большой толковый словарь русского языка (БТС) / Кузнецов С.А. [Электронный ресурс]. URL: <https://gufo.me/search?term=%D0%B4%D0%B6%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B4> (Дата обращения: 02.09.2018).

- 2) «Народы и культуры»¹²⁷ – предписанная исламом священная война, война за веру, которая предусматривает *любые* средства распространения и утверждения мусульманской веры;
- 3) «Большой толковый словарь по культурологии»¹²⁸ – священная война, которую, по Корану, должны вести мусульмане против противников ислама;
- 4) словарь Брокгауза¹²⁹ – религиозная война у мусульман. Этот словарь содержит связанные статьи интересующей нас сферы: гази, гяур, шахид, муджтахид, иджтихад.
- 5) «Encyclopaedia Britannica»¹³⁰ – религиозная обязанность, возложенная на мусульман, в деле распространения ислама путем ведения войны (by waging war). *Джихад* означает любой конфликт, ведущийся за принцип или верование (waged for principle or belief), и часто переводится как «священная война».
- 6) «Средневековый мир в терминах, именах и названиях»¹³¹ – священная война за ислам, санкционированная Кораном. Участники *джихада*, павшие в бою, сразу и навсегда попадают в рай, минуя страшный суд;
- 7) «Советская историческая энциклопедия»¹³² – «священная война», в которой по предписаниям Корана (не вполне ясным и противоречивым) полагается участвовать каждому боеспособному мусульманину;
- 8) «Большая энциклопедия по психиатрии»¹³³ – священная война мусульман против «неверных» (синоним – *газават*). В аннотации указывается: «Помимо психиатрических приведены термины ряда смежных и общих дисциплин: общей, клинической и социальной психологии, психотерапии, наркологии, неврологии,

¹²⁷ Народы и культуры. Оксфордская энциклопедия. Под редакцией Р. Хоггарта, 2002 [Электронный ресурс]. URL: <http://cult-lib.ru/doc/encyclopedia/peoples-and-cultures/fc/slovar-196-1.htm#zag-366>.

¹²⁸ Большой толковый словарь по культурологии: словарь / Б.И. Кононенко. Москва: Вече: АСТ, 2003. 511 с.

¹²⁹ Джихад. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. URL: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003924240#?page=76> (Дата обращения 30.07.2019).

¹³⁰ Asma Afsaruddin. Jihad. Encyclopaedia Britannica [Электронный ресурс]. URL: <https://www.britannica.com/topic/jihad> (Дата обращения: 02.09.2018).

¹³¹ Средневековый мир в терминах, именах и названиях / Е. Д. Смирнова, Л. П. Сушкевич, В. А. Федосик. Минск: Беларусь, 1999. С. 115.

¹³² Джихад. Советская историческая энциклопедия / Гл. ред. Е. М. Жуков. М.: «Советская энциклопедия», 1964. (Энциклопедии. Словари. Справочники). Т. 5. Двинск – Индонезия. 1964. С. 172.

¹³³ Джихад. Большая энциклопедия по психиатрии / В. А. Жмуров. 2-е изд. М.: Джангар, 2012. 864 с. URL: <https://vocabulary.ru/termin/dzhihad.html> (Дата обращения: 02.09.2018).

психофармакологии, философии и др., **давно ставших как бы общим достоянием и клинической психиатрии»** (выделено Н.К.).

В данной группе статей этимологический блок связан с «борьбой», «столкновением» [БТС], «усердием», «рвением» [Народы и культуры], «struggle», «battle» [Encyclopaedia Britannica], «старанием» [Средневековый мир], «старанием, рвением, борьбой» [Советская историческая энциклопедия]. В источнике «Encyclopaedia Britannica» представлены четыре варианта реализации *джихāда*: 1) сердцем; 2) языком; 3) рукой; 4) мечом. Отмечено, что в современном мире ислам сосредотачивает внимание на войне с собой, а санкционированная война с другими народами – защитная мера, к которой прибегают в случае опасности для исламской веры. Авторы работы «Средневековый мир» указывают на появление «толкований *джихāда* как духовного самоусовершенствования на пути к Аллаху»¹³⁴ уже в средневековую эпоху.

Вторая группа значений *джихāда* представлена:

1) «The Encyclopedia of Islam» – *джихād* этимологически означает усилие, направленное на достижение определенной цели. Для сравнения предлагается обратиться к статьям *иджтихад* и *муджахада*. Несмотря на «мирную» этимологическую составляющую, далее в источнике под *джихāдом* понимается военная практика («единственная допустимая исламом форма войны», «*джихād* прекращается, как только... соглашаются подчиниться политической власти ислама и платить *джизью*»¹³⁵). *Джихād* как военная практика представляет один из вариантов «ворот рая», акт чистой преданности. Также только в этом источнике мы встретили указание, что «*джихād* – монашество ислама», о котором скажем далее.

¹³⁴ Средневековый мир в терминах, именах и названиях / Е. Д. Смирнова, Л. П. Сушкевич, В. А. Федосик. Минск: Беларусь, 1999. С. 115.

¹³⁵ The Encyclopaedia of Islam: prep. by a number of leading orientalis / under the patronage of the Intern. union of acad. New ed. Vol. 2: C - G / ed. by B. Lewis, Ch. Pellat a. J. Schacht. Leiden: Brill, 1991. P. 538.

2) «Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion»¹³⁶ – личные усилия (personal effort), стремление использовать все свои способности в ответ на призыв Бога участвовать в неустанной борьбе (unremitting struggle) против неверующих и неверия. В немусульманском мире *джихад* обычно понимается как война (Священная война).

3) «The Oxford Dictionary of Islam»¹³⁷ – борьба против злых склонностей (evil inclinations), стремление обратить неверующих или борьба за моральное улучшение исламского сообщества. Указывается, что сегодня часто используется без какой-либо религиозной коннотации со значением, более или менее эквивалентным английскому «крестовый поход» (crusade).

4) «Encyclopedia of Islam»¹³⁸ – стремление или борьба (на пути Бога); часто это относится к религиозно санкционированной войне. *Джихад* не всегда означал настоящую войну (actual warfare). С XII в. суфии определяли его с духовной точки зрения, имея в виду внутреннюю борьбу человека против неверия и греха (individual's inner struggle against unbelief and sin) или борьбу общества (society's struggle) за то, чтобы привести исламское сообщество в соответствие с законами Бога. Также приводится *хадис*, в котором Мухаммед, вернувшись из похода, обращается к воинам со словами: «Мы вернулись с малого *джихада* (войны) к большому (усердию)».

5) «Ислам: Энциклопедический словарь» – «борьба за веру», тождественная «борьбе на пути Аллаха» («джихад фи сабили-ллах»¹³⁹). Отмечено: *джихад* без конкретизации понимается как борьба с неверными. *Джихад* выступал в качестве одного из основных обязательств, которое предписывалось вести «путем

¹³⁶ Encyclopedia of Islamic civilization and religion. Edited by Ian Richard Netton. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008. 846 p. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.routledge.com/Encyclopedia-of-Islamic-Civilization-and-Religion-1st-Edition/Netton/p/book/9780203862049> (Дата обращения: 22.08.2019).

¹³⁷ The Oxford Dictionary of Islam. Oxford: Oxford University Press / John L. Esposito [Электронный ресурс]. URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1199> (Дата обращения: 02.09.2018).

¹³⁸ Encyclopedia of Islam / Juan E. Campo [Электронный ресурс]. URL: https://islamvalley.files.wordpress.com/2011/10/encyclopedia-of-islam_juan_campo.pdf (Дата обращения: 21.08.2018).

¹³⁹ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 66-67.

нанесения ударов, изъятия собственности неверных, разрушения их святилищ, уничтожения их идолов и т. п.»¹⁴⁰;

К **третьей группе** мы отнесли определения, в которых приоритетное значение принадлежит **«усердию»**:

1) «Исламский энциклопедический словарь» – «усилие, борьба за то, что является для человека самой благородной и возвышенной целью на земле»¹⁴¹, которые предписывается вести каждому мусульманину. Эта борьба может принимать вид вооруженной борьбы с врагами исламской веры в случае крайней необходимости. *Джихад* выражается также в постоянном усердии в деле распространения религии, борьбе с духовными пороками, обманом, развращенностью общества и пр., ведении войны с агрессорами;

2) «Дискурс арабской философии» – *джихад* в качестве военной доктрины рассматривается социологами и политиками, философов же интересует его значение в качестве усердия, которое «должен совершать верующий, желающий постичь божественную мудрость, идти по пути, предначертанному Богом»¹⁴². В исламе важным аспектом, наряду с послушанием и подчинением религиозным правилам, является возможность выбора, которая подразумевает свободу действий человека как личности.

Е. А. Фролова, ссылаясь на работу «Исламский персонализм» Мухаммада Азиза аль-Хабابي, указывает на важность свободы выбора, основывающегося на роли разума. И эта разумная деятельность возможна в случае непрерывного труда, в котором совершенствуются нравственные и познавательные качества разума. Это и есть усилия, направленные на самосовершенствование, в отношении другого важен «диалог, умение убеждать другого, а также и умение

¹⁴⁰ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 66-67.

¹⁴¹ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 106-108.

¹⁴² Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. С. 73.

отказаться от собственных амбиций, признать правоту другого»¹⁴³. Вследствие этих усилий, индивид живет в единении с целым, преодолевая замкнутость;

3) «Словарь основных терминов и понятий в сфере борьбы с международным терроризмом и иными проявлениями экстремизма» – «борьба за веру, предписанная Кораном.., которая содержит много аспектов (социокультурный, духовный, морально-нравственный, правовой и т.д.)»¹⁴⁴;

4) «Исламский толковый словарь»¹⁴⁵ – «борьба за веру», которая первоначально была направлена на защиту ислама. Крайние фундаменталисты, террористические и экстремистские группировки целью *джихāда* декларируют торжество ислама во всемирном масштабе.

5) «Военный энциклопедический словарь» – «борьба с полной отдачей сил за веру и торжество ислама; одна из главных обязанностей мусульманской общины»¹⁴⁶. Приводится деление *джихāда* на типы: *джихād* сердца (борьба со своими дурными наклонностями), *джихād* руки (кара преступников), *джихād* меча, или *газавāt* (вооруженная борьба с «неверными») и др. *Газавāt*, по мнению составителей словаря, представляет идейную основу ведения национально-освободительных, межгосударственных и гражданских войн. Авторы словаря приближаются к теме религиозных обязанностей, которые в исламе делятся на коллективные и индивидуальные. *Джихād* меча, как раз, относится к категории *фард ал-кифая* (коллективной обязанности). Об этом речь пойдет далее, в сравнении *джихāда* меча теоретиками умеренного ислама и псевдоисламскими сообществами.

Согласно «Исламскому энциклопедическому словарю», существуют следующие виды *джихāда*: 1) *джихād* против своих пороков; 2) *джихād* своими познаниями; 3) *джихād* материальными средствами; 4) *джихād* на поле боя. В «Исламском толковом словаре» обозначены четыре вида *джихāда*: 1) «*джихād*

¹⁴³ Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. С. 73.

¹⁴⁴ Словарь основных терминов и понятий в сфере борьбы с международным терроризмом и иными проявлениями экстремизма. М.: Эдиториал УРСС, 2003. С. 18.

¹⁴⁵ Исламский толковый словарь / Г.М. Гогиберидзе. Ростов н/Д: Феникс, 2009. С. 57-58.

¹⁴⁶ Военный энциклопедический словарь [Электронный ресурс].

URL: <http://encyclopedia.mil.ru/encyclopedia/dictionary/list.htm> (Дата обращения: 02.09.2018).

сердца»; 2) «джихад языка»; 3) «джихад руки»; 4) «джихад меча». Современные мусульманские ученые отмечают оборонительный характер *джихада*, предполагающий «приложение усилий для достижения экономической и военной мощи, способной противостоять агрессии извне, борьбу за укрепление национальной независимости»¹⁴⁷.

В словаре В. Даля¹⁴⁸ нет статей про *джихад* и *газават*, не используются такие слова как *гяур*, *джизья*, *хаджж*, *шахид*, *кафир*. Но есть статьи «мечеть», «минарет», «муэдзин», «муфти», «намаз», «рамазан», «чадра», «имам», «закят». В словаре М. Фасмера¹⁴⁹ также нет статей под названием «джихад», «газават», «шахид». При этом есть «мулла», «мечеть», «минарет», «алкоран», «калым», «намаз», «Магомет».

В рассмотренных словарных статьях (18, из них 5 англоязычные) различной тематики выявлены определения *джихада* по следующим категориям: усердие, старание, «борьба», «рвение», «священная война», «усилие», «борьба за веру», «борьба на пути Аллаха», «религиозная война», «религиозный долг/обязанность».

Большая роль отводится автору-составителю, его профессиональной направленности, немаловажным являются также время и место публикации, его потенциальная аудитория. Наибольшую профессиональную разбросанность представляет первая группа значений *джихада* с приоритетом в качестве войны, в ней представлены специалисты в области социологии литературы и культуры, филологии, культурологии, истории, психиатрии, а также изучения ближневосточных языков и культур. Данная группа отличается краткой формулировкой определения и наиболее поверхностной, стереотипной трактовкой *джихада*.

Во второй группе (*без доминирующего значения*) представлены определения из энциклопедических словарей, отражающие и «внешнюю» (на другого), и

¹⁴⁷ Исламский толковый словарь / Г.М. Гогиберидзе. Ростов н/Д: Феникс, 2009. С. 58.

¹⁴⁸ Даль В. И. Толковый словарь живаго великорусского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://slovardalja.net/> (Дата обращения: 02.09.2018).

¹⁴⁹ Этимологический онлайн-словарь русского языка Макса Фасмера [Электронный ресурс]. URL: <https://lexicography.online/etymology/vasmer/> (Дата обращения: 02.09.2018).

«внутреннюю» (на себя) направленность *джихāда*. Авторами статей этого блока являются известные специалисты в области истории религии, исламоведения – Ян Неттон, Дж. Эспозито, Тауфик Ибрагим, А. В. Сагадеев – представляющие крупные центры изучения ислама.

Третья группа с приоритетом «мирного» значения разнородна и включает специалистов гуманитарного профиля (Е. А. Фролова, А. А. Али-заде, Г. М. Гогиберидзе) и военной направленности. В этом ряду выделяется словарь, посвященный обзору терминов в сфере борьбы с терроризмом.

Анализ словарных дефиниций вскрывает различные социокультурные практики и средства реализации *джихāда*, позволяя классифицировать репрезентирующие источники и интенции. Но не проясняет сути.

Стереотип 1. «Джихад – война с неверными»

В интерпретации *джихāда* в русскоязычном и англоязычном словоупотреблении заметно доминирование узкого, однобокого понимания этой идеи. Одностороннее толкование ведет к отсечению широкого, сущностного пласта *джихāда* и вызывает тот всплеск негативного отношения к практикам реализации, к иной культуре и к Другому, который автоматически под гнетом информационной агрессии становится Чужим, угрожающим моей безопасности. Репрезентация идеи *джихāда* в арабском варианте гораздо шире и полнее. Используем метафору корня и ветвей (*ас-л-фар*)¹⁵⁰, предложенную А.В. Смирновым для описания связности исламской культуры: *джихād* шире, т.к. раскрывает разные способы следования на пути Аллаха, где корневым элементом выступает «усердие», а ветвления – «усердие в...», «борьба с...», «борьба против...»; *джихād* полнее и «ветвленнее» – т.к. демонстрирует различные подвиды или подтипы в средствах исполнения.

¹⁵⁰ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 365.

Для того чтобы убедиться в этом, рассмотрим прочтение одного из способов реализации «усердия» – военного, полевого *джихада* или «*джихада* меча»: 1) мусульманскими ортодоксами и 2) воинственными фанатиками (радикалами)¹⁵¹. Мы увидим, что террористические организации переинтерпретировали традиционный исламский концепт в квази-исламский в угоду собственным интересам.

Джихад буквально означает «усердие», «старание», «приложение усилий», которое может осуществляться имуществом, временем, жизнью в ее широком понимании и т.д. Борьба с собственными страстями, избавление от зависти, высокомерия, усердие в получении знаний, воспитание в себе стойкости и терпения – все это *джихад*. Не остановивший внутреннего врага, не способен остановить внешнего¹⁵². Подчеркнем, что **большой джихад** (духовное совершенствование) превыше и важнее **малого** (в форме сражения), и начинать следует именно с него. Об этом умалчивают члены экстремистских организаций¹⁵³, ссылаясь на выборочные фрагменты Корана, указывающие на вооруженное сопротивление и выступление против неверных, многобожников. При этом игнорируется важность ознакомления с культурно-историческими и социальными предпосылками ниспослания *аятов*, которые были «ответом» на соответствующее положение дел в общине Мухаммеда. Приведем наиболее популярные среди идеологов и практиков экстремистских сообществ строки Корана: «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истинной – из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей

¹⁵¹ См. Степанянц М.Т. На пути преодоления стереотипов. (Факторы провокации исламофобии) // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 2. С. 121–134. DOI: 10.22311/2074–1529–2019–121–134. В завершение статьи автор ставит вопрос о разграничении воинственных фанатиков (радикалов) и толерантных мусульман (традиционалистов).

¹⁵² О сущности джихада. Часть 1. Интервью с шейхом Усманом Ахмадом Абдурахимом, доктором наук в области корановедения, советником министра вакуфов и по делам Ислама в Республике Кувейт [Электронный ресурс]. URL: <http://islamdag.ru/verouchenie/23622> (Дата обращения 12.09.2016).

¹⁵³ Экстремистская организация – устойчивая группа лиц, объединенных приверженностью к крайним взглядам и действиям, допускающая возможность применения насилия или угроз такового для достижения своих целей. См.: Словарь основных терминов и понятий в сфере борьбы с международным терроризмом и иными проявлениями экстремизма. М.: Эдиториал УРСС, 2003. С 57.

рукой, будучи униженными» (Сура 9, аят 29)¹⁵⁴; «Те, которые уверовали, сражаются на пути Аллаха, а те, которые не веруют, сражаются на пути *тагута*. Сражайтесь же с друзьями сатаны; ведь козни сатаны слабы!» (Сура 4, аят 78)¹⁵⁵.

Последователями радикальных и институционализированных направлений эти *аяты* прочитываются буквально, т.е. «сражайтесь» – используя оружие и насилие, с «неверными» – значит со всеми не-мусульманами и мусульманами, не признающих легитимность преступных объединений, «до установления религии Аллаха» – постоянно и повсеместно. Налицо мимикрия террористического «*джихада*» под ислам, «хотя на самом деле это вовсе не *джихад* в классике его коранического понимания»¹⁵⁶.

Проанализируем ключевые позиции, относящиеся к интерпретации военного *джихада*: дефиниция *джихада* (что понимается), предполагаемые акторы (кому предписано ведение *джихада*), противники (с кем/с чем ведется *джихад*), цели (ради чего), методы (средства) и условия ведения *джихада*. Для сравнения будут приведены две полярные точки зрения на этот вопрос: с одной стороны, обобщенное мнение мусульманских ортодоксов; с другой, совокупный анализ взглядов членов экстремистских организаций.

Джихад меча – только один из видов «усердия» и вести его может тот, кто уже преуспел в усердии в своем нравственном и духовном совершенствовании, т.е. осуществил *джихад* ан-нафс, *джихад* аш-Шайтан¹⁵⁷. Обязательным условием для участника *джихада* меча выступает достижение совершеннолетия, наличия возможности и разрешения правителя и т.д. Недопустимо участие в сражении мусульман, не получивших согласия у родителей. Этот принцип обыгрывается радикалами как отступление родителей от истинного ислама, забывание традиции и истоков – т.е. не знающих можно и не слушать и ослушаться. В практике

¹⁵⁴ Здесь и далее ссылки на текст Корана приводятся в переводе И.Ю. Крачковского по данному изданию: Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Варфоломеев А. А. Терроризм как продукт антиэтатизма // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 23–32.

¹⁵⁷ О сущности джихада. Часть 1. Интервью с шейхом Усманом Ахмадом Абдурахимом, доктором наук в области корановедения, советником министра вакуфов и по делам Ислама в Республике Кувейт [Электронный ресурс]. URL: <http://islamdag.ru/verouchenie/23622> (Дата обращения 12.09.2016).

террористических организаций призыв к вооруженной борьбе обращен ко всем: каждому мусульманину следует оказывать помощь братьям в войне с «неверными». Всем, даже детям: сюжеты о тренировочных базах мальчишек с маленькими, но уверенными в движениях руками, приводящих в исполнение приговоры «старших товарищей» наводнили сеть. Десятки европейских женщин, оправляющихся вслед за мужьями и будущими женихами, с мыслями о выполнении «богоугодного» дела. Никто не должен остаться в стороне, иначе – ты отступник, твоя земная жизнь превыше вечного пребывания в райских садах!

Последователи экстремистских организаций апеллируют к важному понятию обязательных предписаний (*фард*) в исламе, которые делятся на индивидуальные и коллективные. К индивидуальному предписанию относится совершение намаза, соблюдение поста. Оно не может быть переложено на кого-либо, являясь личной обязанностью каждого мусульманина. Коллективная обязанность относится ко всем мусульманам в целом, но «если достаточное количество мусульман занимается ее выполнением, то остальные мусульмане освобождаются от нее»¹⁵⁸, и считается что предписание выполнено всеми мусульманами. *Джихад* меча не входит в категорию индивидуальной обязанности, что пытаются вменить и навязать члены террористических группировок. Так, например, Абдалла Аззам наделял наступательный *джихад* статусом коллективной обязанности до того момента, когда в мире останутся лишь мусульмане или покорившиеся исламу люди¹⁵⁹. В целом, коллективная обязанность выдается за индивидуальную, а все, кто не выступает под «джихадистскими» флагами и лозунгами, считаются изменниками и отступниками, о чем свидетельствуют соответствующие ярлыки – «враги ислама», «муртады» и т.д., хотя к исламу подобные заявления не имеют никакого отношения.

¹⁵⁸ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 333.

¹⁵⁹ Кадырова К.А. Джихад: историческая традиция и основные тенденции интерпретации в XX – начале XXI вв. Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Кадырова Кристина Алишеровна. Москва, 2016. С. 157.

Как утверждает В. Ф. Гиргас¹⁶⁰, участие в *джихāде* меча обязательно для жителей сопредельных с неприятелем территорий, в то время как на других территориях этот же вид *джихāда* не является обязательным. Если по каким-либо причинам этого недостаточно, то к первоначальному «очагу» противодействия врагам добавляются соседние территории и т.д. Впрочем, в зависимости от *мазхаба* имеются разночтения в этом вопросе¹⁶¹: ханафитский, ханбалитский, шафиитский предписывают обязательство *джихāда* меча для жителей отдаленных регионов при наличии необходимых ресурсов, маликитский не видит в этом необходимости. Тактика определения территории войны экстремистскими ячейками хаотична и непоследовательна: Северный Кавказ, Поволжье, а также селективные, точечные террористические акции, угрозы прихода войны в каждый российский дом – все это позволяет говорить о выборочных, разбросанных призывах объявления *джихāда* меча, возвращенных на антиисламской идеологической почве. Цель *джихāда* меча – избавление мусульман и уммы от гнета и притеснения. В России нет территории войны, нет необходимости объявлять и вести *джихād* меча, поскольку курс притеснения, угнетения, унижения мусульман навязан голословными лозунгами «джихадистов».

Усман Ахмад Абдурахим¹⁶² выделяет 5 условий для ведения военного джихада, **первое** из которых заключается в том, что *джихād*-война может быть объявлен только авторитетным среди мусульманской уммы предводителем, деятельность и намерения которого нашли отклик в сердцах мусульман, тот, кому доверяют и за которым последуют. В мусульманской общине это должен быть уважаемый, сведущий, авторитетный человек, который тщательно изучит положение мусульман, посоветуется с учеными и будет убежден, что нет другого пути у общины, кроме сражения. **Второе** условие: войну можно объявлять при наличии собственного исламского государства, субъекты которого компетентны в

¹⁶⁰ Гиргас В.Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Дисс. канд. факультета вост. языков на степень магистра арабской словесности. СПб.: печатня В. Головина, 1865. С. 12.

¹⁶¹ Кадырова К. А. Джихад: историческая традиция и основные тенденции интерпретации в XX – начале XXI вв. Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Кадырова Кристина Алишеровна. Москва, 2016. С. 42.

¹⁶² О сущности джихада. Часть 1. Интервью с шейхом Усманом Ахмадом Абдурахимом, доктором наук в области корановедения, советником министра вакуфов и по делам Ислама в Республике Кувейт [Электронный ресурс]. URL: <http://islamdag.ru/verouchenie/23622> (Дата обращения 12.09.2016).

военных вопросах и имеют силы и ресурсы для ведения военных действий (третье условие). Кураторы и главы террористических сообществ (групп, формирований), именуя себя «амирами» «джамаата» и выступая якобы «от имени» всех мусульман, проводят в действие «практику неадекватного насилия, которую оправдывают общемусульманским понятием “джихад”»¹⁶³.

Джамаат – это немногочисленное объединение единомышленников. Хотя ИГИЛ весьма преуспела в количественном отношении и называла себя не «джамаатом», а «халифатом» с претензией на государственность с главарем-халифом, «навязывая свой халифат силой, принуждая мусульман подчиняться обманом и оружием в условиях войны, в атмосфере страха, насилия и жестокого политического господства»¹⁶⁴. Насколько данные группировки, будь то ИГИЛ, Джебхат ан-Нусра или «Имарат Кавказ», авторитетны для мусульманского сообщества? Безусловно, среди мусульман, а также их представителей на региональном и государственном уровне (имеем в виду глав ДУМ – Духовного управления мусульман) подобные призывы, заявления и амбиции на первенство вызывают только возмущение. Они не выражают воли мусульман, уммы, а лишь продвигают собственные интересы и притязания на преступное властвование, прикрываясь исламом и верой.

Отметим роль России в планах всемирного сообщества радикальных исламских экстремистов по «созданию глобального исламского центра силы (государственно-территориально-идеологического конгломерата) в составе территорий нынешних стран Ближнего и Среднего Востока, Центральной Азии, Северного Кавказа и Крыма»¹⁶⁵. На территории Крымского полуострова «действовали различные исламские организации, ставившие своей целью построение исламского государства в Крыму, в том числе и как составляющей

¹⁶³ Добаев И.П., Круглова А.Ю. Идеологические основы радикального исламизма // Философия права. 2015. № 2 (69). С. 17.

¹⁶⁴ Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2016. № 3. С. 197.

¹⁶⁵ От «Кавказского Имарата» – и дальше... [Электронный ресурс]. URL: <http://flot2017.com/item/opinions/23179>. (Дата обращения 08.10.2016).

части «Кавказского Имарата»¹⁶⁶. Согласно И. П. Добаеву в 2013 г. на территории Крыма существовали не менее 30 ваххабитских групп, не испытывающих «недостатка в оружии и боеприпасах...», а также «открыто действует запрещенная во многих государствах международная исламистская группировка «Хизб ут-Тахрир» («Партия исламского освобождения»), конечной целью которой является создание «всемирного мусульманского халифата»¹⁶⁷. В связи с интеграцией Крыма в политико-правовое поле РФ, «автоматически» изменилось отношение к организациям и объединениям, которые прежде могли свободно осуществлять свою деятельность на полуострове. Но приверженцы протохалифатской ячейки не отказываются от своих взглядов и предпочтений также «автоматически», чему имеются подтверждения об арестах участников запрещенных на территории РФ террористических организаций и в настоящее время, о проверках крымских *медресе* на наличие материалов, признанных экстремистскими.

Важный момент ведения *джихада* меча, связанный с государственной организацией – это отсутствие договорных отношений с противоборствующей стороной¹⁶⁸: последователи радикальных формирований «разрывают» в одностороннем порядке отношения с конституционной системой посредством уничтожения «кафирских» паспортов, сменой имен (и получением «истинно исламских»). В то же время весьма противоположный оттенок получило в 2013 г. обращение сторонников «Хизб ут-Тахрир» (граждан РФ) в Европейский Суд по правам человека с указанием нарушения свободы их вероисповедания, дискриминации их религиозных воззрений. Каким образом, «*тагутский*» суд, отвергаемый как не-шариатский должен был помочь «хизбовцам» в решении этого вопроса? И каким образом решение этого суда имело бы силу для *не признающих* его законность?

¹⁶⁶ От «Кавказского Имарата» – и дальше... [Электронный ресурс]. URL: <http://flot2017.com/item/opinions/23179>. (Дата обращения 08.10.2016).

¹⁶⁷ Добаев И. П. Радикализация ислама в Крыму [Электронный ресурс]. URL: <http://evrazia.org/article/2190> (Дата обращения 08.02.2017).

¹⁶⁸ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 106-108.

В рамках конституционной парадигмы протохалифатские ячейки сами представляют собой и своими действиями угрозу как мусульманскому обществу, так и всему миру. Действия преступных организаций определены поверхностным и ограниченным пониманием *джихāда*, которые оборачиваются дискредитацией и репрезентацией ислама как враждебного мира отрезанных голов и кровавых рек. Террористы сами являются притеснителями и угнетателями, в буквальном смысле терроризируя местное население, налагая под угрозой личной расправы «налоги на *джихāд*» на состоятельных жителей, объявляя награду за «головы» своих врагов, пользуясь не только антиисламскими, но и антигуманными методами.

В качестве **четвертого** условия шейх Усман Ахмад Абдурахим указывает достижение общего для уммы блага посредством ведения *джихāда* меча, недопустимо сражение ради роскоши, славы, похвалы¹⁶⁹. ИГИЛ, позиционируя себя как объединение, отстаивающее интересы мусульман, преследует только личную выгоду от торговли нефтью, культурными ценностями, людьми. Эта выгода прямо противоположна идее общего мусульманского блага. Кроме того, ИГИЛ сегодня очень «модная», престижная организация с миллионными доходами, многотысячной численностью, постоянным освещением мировыми СМИ, что способствует новому притоку молодежи для поддержки «воинов Аллаха».

И, наконец, **пятое** и самое главное условие: *джихāд* меча признается резонным в том случае, когда сражение является единственным средством сопротивления, после того как были предприняты попытки урегулировать ситуацию невооруженным путем, которые продемонстрировали несостоятельность и неэффективность. Но ревностные защитники переосмысленного *джихāда* меча не рассматривают варианты переговоров, перемирия, договора со своими «притеснителями», есть лишь один путь – вооруженный.

¹⁶⁹ О сущности джихада. Часть 1. Интервью с шейхом Усманом Ахмадом Абдурахимом, доктором наук в области корановедения, советником министра вакуфов и по делам Ислама в Республике Кувейт [Электронный ресурс]. URL: <http://islamdag.ru/verouchenie/23622> (Дата обращения 12.09.2016).

Обобщая вышеизложенные условия, можно дать следующее определение:

джихад меча – военная практика, проводимая совершеннолетними мусульманами с притеснителями ислама, санкционируемая авторитетным имамом как единственное (последнее) средство избавления мусульман от гнета и достижения общего блага уммы, при наличии государственности и ресурсов для ее ведения. Все обозначенные штрихи полностью игнорируются апологетами терроризма, практикующими не *джихад*, а именно терроризм. Отметим, что любые попытки сужения понятия *джихад* предоставляют оправдания экстремистским практикам. Террористические группировки, апеллируя к исламу и необходимости ведения *джихада*, на самом деле имеют в виду *джихад меча*, и притом ошибочно понятый.

Призывы к *джихаду*, а также практики его продвижения псевдоисламскими сообществами в России несостоятельны ввиду:

- 1) неправомерности использования исламского концепта «*джихад*» в качестве цели и средства оправдания экстремистской деятельности;
- 2) отсутствия на территории страны *дар уль-харб* (земли войны), а следовательно, и необходимости военного выступления;
- 3) отсутствия представительной власти (с наличествующими ресурсами и возможностями), ратующей от имени мусульманской *уммы* за избавление мусульман от гнета, притеснения и т. д.

Как верно пишет А.А. Варфоломеев, «преступные негосударственные субъекты» при этом не позиционируют себя равными государствам, «а ставят себя выше государств и общества»¹⁷⁰.

Тот смысл, который вложен экстремистами в понимание *джихада*, не редуцируется ни к одному из традиционных смыслов этого концепта. Вскрывая идеологическую сущность *джихада*, его видов, целей и условий, смысл обнаруживается не в сути *джихада*, а в сути именно экстремизма, как гласного

¹⁷⁰ Варфоломеев А. А. Терроризм как продукт антиэтатизма // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 23–32.

или негласного противостояния институту права, конституционному строю с использованием тактики запугивания, насилия, торговли оружием, людьми и т.д.

Экстремистскими группировками *джихад* меча постулируется и тиражируется в качестве единственно допустимого и необходимого. Согласно идеологии терроризма *джихад* вправе объявить глава любого «*джамаата*», в любом регионе страны/мира, привлекая к участию в нем детей и женщин. Тактика, цели, методы *джихад* меча в традиционном понимании абсолютно не соотносимы с целями и методами ведения «*джихада*» экстремистскими организациями. Вместо авторитетного *имама джихад* меча объявляет глава преступной группировки, вместо необходимых ресурсов используются оружие и пропаганда, вместо достижения общемусульманского блага – террор и угрозы личной расправы, нанесение вреда исламу, как на внутреннем его уровне, так и на внешнем его восприятии в кросскультурной коммуникации. Таким образом, представляется очевидной идеологическая мимикрия под ислам террористических группировок, продвигающих собственные цели, несопоставимые ни с *джихадом*, ни с исламом. *Джихад* – концепт, имеющий множество оттенков, а его односторонняя трактовка «*джихада* вообще» порождает ложные аппликации этой социальной практики. Предлагаю при упоминании *джихада* уточнять его вид/тип, дабы исключить неправомерное отождествление одного из видов усердия с совокупностью со-означиваний. Речь идет не столько о ярлыке «*джихад*», сколько о важности его содержательного аспекта, высвечивающего всю его многоохватность и целокупность, способного внести ясность и отделить превратные, навязываемые экстремистами смыслопорождения.

В целях отграничения псевдорелигиозных «джихадистских» практик от аутентичного *джихада* рассмотрим сообщество «Имарат Кавказ», самопровозглашенное исламское псевдо-государственно-территориальное образование на Северном Кавказе. Международная организация, деятельность

которой признана террористической и запрещена¹⁷¹ на территории Российской Федерации, была создана 7 октября 2007 года Докой Умаровым, который провозгласил себя «амиром моджахедов Кавказа», «предводителем *джихада*» и вменял в обязанности мусульман перед Аллахом установить на подконтрольных территориях Закон Аллаха¹⁷².

Непосредственные участники боестолкновений в данном сообществе именуется «*муджахиды*», «*шахиды*». К характерным чертам парадигмального портрета «воина Аллаха» отнесем: якобы доскональное знание и «почитание» Корана (что в сообществе равноценно «правоверному мусульманину»), обладание стойкостью, выносливостью, невзирая на физическую подготовку и возраст, превознесение вечных (посмертных) ценностей вместо нынешних (прижизненных). И главное – ожидание лучшей награды за свои деяния, смерти на поле боя с последующим вечным пребыванием «в садах *Фирдауса*».

Врагами данного сообщества полагаются все, кто препятствуют распространению «зеленого Интернационала»¹⁷³: сотрудники правоохранительных органов, силовых структур, исламские ученые-богословы традиционного толка и все те, кто не соответствует образу «правоверного».

В представленном сообществе выделены несколько категорий людей, с которыми ведется борьба, направленная, как правило, на их физическое уничтожение: «*кафиры*» (неверные) – собирательное именование людей, поддерживающих конституционное право РФ и действующих в соответствии с ним; «*муртады*» (вероотступники) – этнические северокавказцы, задействованные в российских силовых ведомствах и в публичной деятельности¹⁷⁴. Также не остается без внимания инициативность мусульманских

¹⁷¹ Организации, признанные террористическими на основании решений Верховного Суда Российской Федерации. Антитеррористический центр государств-участников Содружества Независимых Государств. URL: <http://www.cisatc.org/134/160/208> (Дата обращения 08.10.2016).

¹⁷² Подробнее в статье автора: Кузьменко Н.С. Валюативная модель джихада на примере сообщества «Имарат Кавказ» // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2015. Том 1 (67). № 2. С. 85–93.

¹⁷³ Сатановский Е. Я. Компромиссы бессмысленны [Электронный ресурс]. URL: http://globalaffairs.ru/number/n_3943 (Дата обращения 08.10.2016).

¹⁷⁴ Квахадзе А. Имарат Кавказ – структура и тактика / Кавказ online [Электронный ресурс]. URL: <http://kavkasia.net/Russia/article/1357869979.php> (Дата обращения 12.10.2015).

общественных и религиозных деятелей. Согласно статистике, «на Северном Кавказе с 2009 по 2016 гг. были убиты 45 мусульманских духовных лидеров»¹⁷⁵.

Мученики, добровольно и осознанно павшие в боях за веру, в данном сообществе именуется «*шахидами*». Идеологи «Имарат Кавказ» *шахидом* обозначают «*муджахиду*», погибшего непосредственно в бою и в ходе проведения спецопераций. При этом, в традиционном исламе существует серьезная оговорка по поводу мучеников: крайне важны мотивы их действий. Сражающийся с врагами по причине мирских интересов и корыстных побуждений (ради денег, славы, мести) может считаться и называться *шахидом* только в этой, мирской жизни¹⁷⁶. Об этом человеке можно говорить как о *шахиде*, после смерти его можно хоронить как *шахида* (в соответствии с точкой зрения соответствующего *мазхаба*). Однако после смерти таких людей ждут отнюдь не обещанные блага, а наказание, ввиду всеведенья Аллаха относительно намерений мусульманина.

Главной ценностью и целью «Имарат Кавказ» выступает *халифат* как «мусульманское государство, правление в котором осуществляется в соответствии с Божьим Законом». Сообщество ставит своей целью объединение мусульман под знаменем *шариата* «от моря до моря» (т.е. от Каспийского до Черного). Долг любого мусульманского государства, или жителя населенной мусульманами территории – установление Божьего закона на данной территории любыми путями, и затем, по возможности, объединение этого региона с другими шариатскими территориями¹⁷⁷.

Сообщество позиционирует себя как регулируемое нормами *шариата*, «омрами» (документами, изданными с созданием исламского государства «Имарат Кавказ» в 2007 году), *адабом* (этическим кодексом), а также, по мнению, И. Текушева, «принципами национальной паритетности и автохтонности»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Убийства исламских деятелей на Северном Кавказе (2009-2016) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/244966/> (Дата обращения 11.05.2017).

¹⁷⁶ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 369.

¹⁷⁷ Квахадзе А. Имарат Кавказ – структура и тактика / Кавказ online [Электронный ресурс]. URL: <http://kavkasia.net/Russia/article/1357869979.php> (Дата обращения 12.10.2015).

¹⁷⁸ Имарат Кавказ как особая исламская «этно – фундаменталистская модель». Текушев И. / Caucasus Times [Электронный ресурс]. URL: <http://www.caucasustimes.com/article.asp?id=21026> (Дата обращения 17.04.2015).

Среди элементов, служащих отличительными признаками для опознавания и деления на «своих-чужих», отмечены внешний вид самих участников (характерные особенности внешности, одежда, оружие), флаг сообщества, интерпретационные маркеры языка. Т.н. «муджахидам» «Имарата Кавказ» свойственен жест, имеющий вид поднятого прямого указательного пальца правой руки при прижатых к ладони остальных четырех пальцев. Данный жест означает признание *таухида* – единобожия, и, тем самым, демонстрирует известное всем свидетельство мусульманина о том, что «нет Бога, кроме Аллаха». Одной из форм репрезентации сообщества, а также его информационного воздействия является литературное творчество, посвященное теме противостояния мусульман «неверным». Языковые маркеры пестрят негативным отношением ко всем инакомыслящим, передавая *свое* отношение, навязывая *свою* точку зрения, *свое* видение происходящего. Характерная черта «имаратовцев» – цитирование выборочных фрагментов Корана. Даже не законченного предложения, а именно отрывка, который, несомненно, можно истолковать по-своему, и точно так же, по фрагментам, найти подтверждение и обоснование.

По мнению И. П. Добаева, особенность современного положения в южно-русском регионе заключается «в сращивании на основе идеологии радикального ислама религиозного, этнического и криминального терроризма, который поддерживается экстремистскими международными структурами исламистского толка»¹⁷⁹. Долг каждого мусульманина, согласно идеологии «Имарата», состоит в борьбе за высшую ценность – исламское государство всемирного масштаба.

На словах цели и действия «имаратовцев» якобы подкрепляются буквой Священного Писания, *шариатом*, реальны же насилие, похищение людей, захват заложников и стратегических объектов, торговля оружием – типично террористические действия. По сути, мы имеем дело с двумя разными феноменами: исламом и деятельностью террористической организации.

¹⁷⁹ Добаев И. П. Радикализация ислама в Крыму [Электронный ресурс]. URL: <http://evrazia.org/article/2190> (Дата обращения 08.02.2017).

Опасность в том, что религия, которая сама по себе гуманистически ориентирована, является лишь средством, инструментом в руках квазиисламских идеологов в претворении в жизнь их собственных корыстных и жестоких целей.

Стереотип 2. «Шахид – террорист-смертник»

Проанализировав военный *джихад* в ортодоксальной и радикальной интерпретациях, остановимся на фигуре агента, действующего в этом виде усердия – «муджахиддах», «шахиддах». Буквально «шахид» (мн. ч. – *шухада*) означает «свидетельство», «свидетельствующий» и применяется «как в отношении свидетеля на суде, так и в отношении верующих, принявших мученическую смерть на войне против врагов...»¹⁸⁰. Вместе с тем *шухада* считаются «все умершие насильственной смертью – убитые человеком, животным, погибшие во время стихийных бедствий, эпидемий, утонувшие, отравленные и т.д.»¹⁸¹.

Понятие *шахид*, которым оперируют последователи экстремистских организаций, нагружено смыслом, не соотносимым с традиционным значением. В средствах массовой информации для обозначения террористов-смертников часто используют такие, ставшие привычными, именованья как «шахиды», «джихадисты», «воины Аллаха», «живые бомбы»¹⁸². Трактовка и использование исламских понятий требует, как минимум, осторожности, поскольку однобокая и неизбирательная трансляция материала способна исказить и затмевать весь спектр значений, высвечивая лишь определенные грани. Ограниченная трактовка *шахида* как обвешанного взрывчаткой террориста-смертника перекрывает значимый, буквальный смысл шахида как «свидетельствующего».

Готовность пожертвовать собой является одним из способов свидетельства покорности воле Творца. Верующий мусульманин, который «собственной

¹⁸⁰ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 369.

¹⁸¹ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 296.

¹⁸² Подробнее в статье автора: Кузьменко Н.С. Формула северокавказского шахидизма: ахират минус дунья. Вестник Волгоградского государственного ун-та. Серия 7, Философия. 2016. № 4 (34). С. 146–155.

жизнью и смертью свидетельствует об искренности своей веры и преданности Аллаху и его Божественным Установлениям признается *шахидом*¹⁸³, его смерть считается мученической и достойной высших наград в потусторонней жизни.

Согласно хадисам, души *шахидов* помещены внутрь зеленых птиц, летающих по раю куда и когда они этого захотят¹⁸⁴. На вопрос Творца «желают ли души чего-либо?», они отвечают лишь, что хотят быть возвращены в свои тела и быть убитыми второй раз на Его пути. Эта позиция традиционного, канонического ислама в отношении мучеников и мученичества ловко обыгрывается теоретиками радикальных псевдо-исламских течений: дескать этот мир погряз в неверии, «неверные» вынуждают жить не по *шариату*, а по *тагутской* Конституции и т.д. Но, пробудившись от слов *шейха-террориста*, есть возможность возвысить слово Всевышнего и отправиться вперед к благоухающим райским садам посредством подрыва себя и тех, кто рядом.

В сообществах псевдо-исламской направленности *шахид* интерпретируется исключительно как «*муджахид*», вышедший сражаться за слово и религию Аллаха и погибший в бою с *кафирами* и *муртадами*.

Идеологи терроризма позиционируют исполнителей террористических атак «*шахидами*», а саму операцию «*истишхадом*»¹⁸⁵ (акцией самопожертвования). Богословы, напротив, не признают подобного мученичества, считая таких «*шахидов*» преступниками и убийцами ввиду того, что они идут не на смерть, а именно на самоубийство, которое считается грехом не только в исламе, но и в других религиях.

Жизнь, как собственная, так и чужая, представляет одну из важнейших ценностей ислама, и посягнувший на нее тем самым посягает на самого Творца, поскольку жизнь – это Его дар, и только Он может подарить и отнять ее у человека. Для верующего считается священной обязанностью жить насыщенной

¹⁸³ Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама) / С. И. Чудинов. М.: Флинта: Наука, 2010. С. 14.

¹⁸⁴ Мекерова М.Д. «Зеленые птицы рая», или мусульманская теология шахидства // Научная мысль Кавказа. 2011. № 1 (65). С. 22-26.

¹⁸⁵ Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама) / С. И. Чудинов. М.: Флинта: Наука, 2010. С. 14.

жизнью, не выступая против предопределения; т.е. даже будучи недовольным своей жизнью и тем, чем наделил ее Творец, все же не расставаться с этим миром. В сообществах же радикального толка смерть приобретает высшую ценность, она становится «долгом» на пути *джихада*, который также трактуется односторонне, без учета его основополагающего значения «усердия» и «старания». Действия т.н. *шахидов* «легитимируются и превращаются из запретного поступка в высшую форму героизма и самопожертвования»¹⁸⁶.

Важно отметить и неправомерность действий «шахидов»: военные атаки могут быть направлены на агрессора, который притесняет, угрожает мусульманам. Но в данном случае жертвами террористических атак становятся безоружные пассажиры, школьники, туристы, посетители концертов – мирные жители, которые не только не объявляли войну, но и не предусматривали нападения.

Также обратим внимание на различия в упоминании столь распространенного определения как «пояс *шахида*». В англоязычных источниках практически не используется слово «шахид», есть смертники, и пояса их – это не пояса *шахидов*, а пояса смертников (например, «bomb-belt» – «пояс-бомба», «suicide bombing belt»¹⁸⁷ – «пояс бомбиста-самоубийцы», «explosive belt»¹⁸⁸ – «подрывной пояс»). Равно и женщины-смертницы, которых русскоязычная традиция именуется «шахидками», в зарубежных источниках обозначаются как «suicide bombers»¹⁸⁹, «suicide car bomber»¹⁹⁰, «suicide terrorists»¹⁹¹.

В сообществах псевдо-исламского толка самоубийство из запретного поступка пере-интерпретируется в акт героического самопожертвования. При этом игнорируется важное обстоятельство: мусульмане, даже в условиях войны,

¹⁸⁶ Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама) / С. И. Чудинов. М.: Флинта: Наука, 2010. С. 14.

¹⁸⁷ Timeline: the Beslan school siege [Электронный ресурс].

URL: <http://www.theguardian.com/world/2004/sep/06/schoolsworldwide.chechnya>. (Дата обращения 03.09.2016).

¹⁸⁸ Karon T. Behind the Moscow Theater Siege [Электронный ресурс].

URL: <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,383909,00.html>. (Дата обращения 03.09.2016).

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Kurz R.W., Bartles C.K. Chechen Suicide Bombers. Journal of Slavic Military Studies. 2007. Vol. 20. Issue 4. P. 546.

¹⁹¹ Ibid. P. 532.

должны приложить максимум усилий, чтобы выйти живыми из сражения, а не умереть. В бою они станут настоящими *шахидами* только тогда, когда погибнут после того, как сделали все от них зависящее во имя победы.

Шахада в понимании мученичества – сложное и требующее существенных пояснений явление: кого считать *шахидом*, при каких условиях, каков был тип смерти, характер намерения и т.д. Исходя из этих критериев, выделяют несколько категорий *шахидов*: «земной жизни, земной и потусторонней жизни, потусторонней жизни»¹⁹².

Шахидом земной жизни (*шахид ад-дунья*) считается воевавший во имя славы, мести, наживы, а не во имя Аллаха, а также убитый во время побега с поля боя, присвоивший себе что-то из трофеев. Они называются *шахидами* среди людей, но на самом деле не являются ими и не будут вознаграждены за свой «подвиг». *Шахидом* земной и потусторонней жизни (*шахид ад-дунья ва аль-ахира*) считается мусульманин, сражавшийся ради возвышения слова (религии, закона) Аллаха. Это люди, которые не преследовали никаких мирских целей и погибли, не убегая от врага, а сражаясь, в бою. К *шахидам* потустороннего мира (*шахид аль-ахира*) относятся те, кто умер ненасильственной смертью (в результате тяжелой болезни, исполнения какой-либо заповеди веры, попытки остановить несправедливость и др.).

В «Энциклопедии ислама»¹⁹³ выделены две категории *шахидов* в понимании мучеников: *battlefield martyrs* (*шахид ад-дунья ва аль-ахира*) и *martyrs of the next world only* (*шахид аль-ахира*). К первой категории относят умерших случайной смертью, убитых мятежниками, самооборонявшихся. Во второй группе отмечено деление на три категории: 1) умерший насильственной смертью или преждевременно умершие (на пути служения Богу (халифы, Мухаммед), убитые за веру (праведники), в результате болезни или несчастного случая); 2) умершие естественной смертью во время *хаджа*, путешествия с целью получения

¹⁹² Ислам о терроре и акциях террористов-смертников / Сост. Эргюн Чапан. Перев. с турецкого. – М.: ООО «Издательство Новый Свет», 2005. С. 144.

¹⁹³ The Encyclopedia of Islam. New edition. Bosworth C.E., E. van Donzel, Heinrichs W.P. and the late G. Lecomte. Volume IX. Leiden: Brill, 1997. P. 204-205.

образования, а также ведущие добродетельную жизнь в борьбе с *нафсом*; 3) подчинившие *нафс* (суфийская трактовка).

Необоснованность обозначения последователей радикальных течений «*шахидами*» и «мучениками веры» исходя из псевдо-мученического характера их намерений очевидна. Смертники или их «контролеры» тщательно планируют самоубийство, а также способ и алгоритм его осуществления с точным расчетом последствий. Мотив действий смертников также отнюдь не бескорыстен. Отметим здесь и личную месть, и желание прославиться, и обещанное вознаграждение родственникам за смерть «мученика». Смертники и организаторы террористических атак считают себя уполномоченными объявлять и вести войну с теми, кого считают «неверными», будь то представители иных конфессий, а также мусульмане, которые не признают легитимность преступных объединений. Все это противоречит исламским правилам ведения войны, в которых оговаривается, кто может принимать участие в военных действиях, при каких условиях возможно начало войны, против кого она ведется, а также недопустимые, даже во время войны, действия.

В ортодоксальном и квази-исламском понимании феномен мученичества существенно различен. Так называемые «акции героического самопожертвования» – не что иное, как умышленное причинение вреда жизни, имуществу, как мусульманскому, так и немусульманскому сообществу. В связи с чем именование «*шахидами*» тех, кто не соответствует этому определению ошибочно и недопустимо.

Стереотип 3. «Джихадисты – убийцы»

«Джихадисты», «шахиды», «джихад-мобили» фигурируют в публицистике применительно к понятным и узнаваемым религиозно камуфлированным группам с соответствующим видом деструктивной активности. Выше мы обозначили неправомерность использования исламской терминологии в отношении преступной деятельности псевдоисламских идеологов, а именно преступлений

под лозунгами якобы *джихād*, смертников под маской шахидов. Понятийный аппарат, сформированный внутри деструктивных сообществ, подхватывается СМИ и формирует ложный терминологический узел, где джихадистами значатся исключительно террористы. Семантика усердия, в которой джихадист, то есть идущий по пути *джихāда*, усердия, при этом оказывается полностью элиминированной.

Мы рассмотрим сферы реализации *джихād* и составим культурный портрет «усердствующего», взяв за основу типологию средневекового теолога Ибн аль Каййим аль-Джаузийя (1292–1350), представившего широкий спектр коннотаций *джихāда* и обозначившего стороны (сферы), в которых проявляется усердие, старание, борьба. В работе аль-Джаузийя «Зад аль-маад»¹⁹⁴ представлены *джихād ан-нафс* (борьба за духовное самоусовершенствование), *джихād аш-Шайтан* (противоборство с дьяволом), *джихād ал-куффар* (борьба с неверными), *джихād ал-мунафикин* (борьба с лицемерами), где каждый из типов имеет свои подтипы (уровни).

Интерпретация *джихād* Каййима Джаузийя предполагает определенные условия и сферы, это «усердие в...», «борьба с...», «борьба за...», «борьба против...»,

Отметим, что среди исследователей нет единого мнения по поводу количества подуровней *джихāда* в типологии Каййима Джаузийя. Ссылаясь на один первоисточник (*Zad al-Maad*), З. С. Арухов указывает 14 подвидов *джихāда*¹⁹⁵, Мухаммад Хишам Каббани – 14¹⁹⁶, Мохаммад Хашим Камали – 16 подвидов¹⁹⁷, Абдулла ибн Абдур-Рахман ибн Джибрин – 13 подвидов¹⁹⁸.

¹⁹⁴ *Zad al-Ma'ad (Provisions of the Hereafter (Abridged) by Imam Ibn Qayyim Al-Jawziyya, summarized by Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab At-Tamimi. The corrector Abdullah Ibn Abdur Rahman Ibn Jibreen. Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors, 2003. 495 p.*

¹⁹⁵ Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. С. 15.

¹⁹⁶ Shaykh Muhammad Hisham Kabbani. Jihad in Islam // *Voices of Islam / Vincent J. Cornell, general ed. Vol. 2. Voices of the Spirit. 2007. P. 206.*

¹⁹⁷ *War and Peace in Islam. The Uses and Abuses of Jihad. Edited by HRH Prince Ghazi bin Muhammad, Professor Ibrahim Kalin, Professor Mohammad Hashim Kamali. National Press (Jordan), 2013. P. XIV.*

Джихад ан-нафс (борьба за духовное усовершенствование) представляет обязательный для каждого мусульманина первый и главный «уровень» борьбы, направленный на противостояние равнодушию, лени, стремлению к наслаждениям, вялости¹⁹⁹. *Нафс* представляется гораздо более сильным врагом, чем сатана, и потакание своему *нафсу* отдаляет мусульманина от райского спокойствия и приближает к адским страданиям («желание превращает правителей в рабов, а стойкость превращает рабов в правителей»²⁰⁰).

Цель данного вида *джихада* заключается в воспитании в себе стойкости и терпения, получении знаний, применении этих знаний в практической жизни, усердие в передаче знания тем, кто им не обладает (т.е. миссионерская деятельность). Например, Али ибн Абу Талибу приписывается высказывание: «Я со своим *нафсом* – как пастух со своим стадом: если он собирает его с одной стороны, то оно разбредается с другой. Того, кто умертвил свой *нафс*, заверну́т в саван милости и погребут на земле достоинства, а того, кто убьет свое сердце, заверну́т в саван проклятия и погребут на земле наказания»²⁰¹. В «Encyclopedia of Islamic civilization and religion» также подчеркивается главенствующая роль борьбы с собой: «The holy war has ten parts: one is fighting the enemy of Islam, nine are fighting the self»²⁰².

Представим культурный портрет «усердствующего» в *джихаде ан-нафс*. Отметим, что актором выступает правоверный мусульман, противодействующий собственным порокам: зависти, тщеславию, неравенству, социальной несправедливости. Ценностной составляющей выступает укрепление веры с перспективой загробного воздаяния (обязанность нравственного совершенствования, обучения, терпения), воспитание стойкости и терпения. В

¹⁹⁸ Zad al-Ma'ad (Provisions of the Hereafter (Abridged) by Imam Ibn Qayyim Al-Jawziyya, summarized by Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab At-Tamimi. The corrector Abdullah Ibn Abdur Rahman Ibn Jibreen. Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors, 2003. p. 249-250.

¹⁹⁹ Маллаев А. Джихад с нафсом [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/42960> (Дата обращения 02.02.2017).

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Encyclopedia of Islamic civilization and religion, Edited by Ian Richard Netton. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008. P. 332.

данном виде *джихада* Коран представляет источник норм и правил, регламентирующий следующие принципы:

1. Терпение, усмирение: «Терпи же, ведь обещание Аллаха – истина, и пусть не считают тебя легкомысленными те, которые не имеют уверенности»²⁰³ (Сура 30, аят 60).
2. Стойкость: «О вы, которые уверовали! Будьте стойкими пред Аллахом, исповедниками по справедливости. Пусть не навлекает на вас ненависть к людям греха до того, что вы нарушите справедливость. Будьте справедливы, это – ближе к богобоязненности, и бойтесь Аллаха, поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете!»²⁰⁴ (Сура 5, аят 11).
3. Просвещение: «Превыше всех Аллах, царь истинный! Не торопись с Кораном прежде, чем будет закончено тебе его ниспослание, и говори: “Господи мой! Умножь мое знание”»²⁰⁵ (Сура 20, аят 113).

Отличительная черта «усердствующего» – познание своей души и исправление ее. «Ничто не насыщает душу так, как голод, и ничто не гарантирует ей безопасность так, как страх, и нет для нее лучшей близости, чем отдаление ее от всего, кроме ее Творца и Создателя, и ничто не оживляет ее так, как умерщвление ее»²⁰⁶.

В Коране и хадисах многократно подчеркивается роль знания и важность его получения. Одной из ценностей ислама является разум, как способность мыслить, понимать, обобщать результаты познания, и вследствие этого – нести ответственность за совершаемые поступки. Лучшая деятельность, способствующая совершенствованию разума – обучение. Каждому человеку следует всемерно стремиться к знаниям, от рождения до могильной плиты²⁰⁷. Высокий статус учености в исламе подтверждается хадисами о том, что следует

²⁰³ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ Там же.

²⁰⁶ Имам Ибн Каййим аль-Джаузий. Фаваид (Полезные наставления) / Отв. ред. шейх Бакр ибн Абдуллах Абу Зейд; пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2013. С. 145.

²⁰⁷ Азбука Ислама. Рамазанов К.А., Султанмагомедов С.Н., Гаджиев М.П. Учебно-методическое пособие по основам Ислама для начинающих. Издание 2-е, дополненное. Махачкала, 2008. С. 247.

завидовать человеку, которому дарована мудрость, в соответствии с которой он живет и передает ее другим²⁰⁸. Мухаммеду приписываются слова о тех, кто вышел на пути поиска знаний, тот находится на пути Аллаха, пока не вернется. А также, что ангелы простирают крылья под тем, кто стремится к знаниям, радуясь его занятиям. В «Большой исламской научной энциклопедии» отмечается необходимость учить и учиться: «для каждого мужчины-мусульманина и женщины-мусульманки является обязанностью овладение наукой»²⁰⁹.

Проявление усердия в получении знания, в борьбе со страстями собственной души, воспитание в себе стойкости, терпения, стремление к преодолению невежества есть *джихād ан-нафс*, вести который необходимо каждому.

Джихād аш-Шайтан, также как и *джихād ан-нафс*, является обязательным для исполнения каждым мусульманином. Данный вид усердия направлен на искоренение сомнений, неясностей, ставших на пути к вере и, также как *джихād ан-нафс*, подразумевает искоренение порочных желаний и страстей. Например, одной из сфер реализации борьбы с Шайтаном и соблазном является торговля, где покупателя и продавца подстерегают опасности легкой наживы. В Коране имеется сура «Обвешивающие», в которой указываются «приемы» необоснованного завышения цен продавцом и необоснованного снижения цен покупателем: «Горе обвешивающим, которые, когда отмеривают себе у людей, берут полностью, а когда мерят им или вешают, сбавляют!»²¹⁰ (Сура 83, аяты 1–3). Одно из главных правил торговли – честность, в хадисах подчеркивается важность этого качества с указанием того, что честный и надежный мусульманин-торговец в Судный день будет рядом с пророками, праведниками и теми, кто погиб на пути Всевышнего.

Поскольку торговля занимала важное место в жизни первых мусульман, были и правила, регламентирующие торговые отношения. Самое главное, чтобы торговля не отвлекала от молитв, в связи с чем ведение торговых дел до рассвета

²⁰⁸ Шейх ‘Умар Дияуддин ад-Дагестани. Зубдатуль-Бухари. Сахих аль-Бухари. Краткое изложение. Казань, «Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие», 2021. С. 34.

²⁰⁹ Билмен Омер Насухи. Большая исламская научная энциклопедия. Нефтечала, 2000. С. 592.

²¹⁰ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

было запрещено. Под запретом находилось ростовщичество (*риба*), имевшее две формы: первая касалась процентных займов, вторая – обмена одинаковыми товарами разного качества с надбавкой. Получение прибыли за счет необоснованного повышения цены запрещается *Шариатом*. Недопустимо приобретать товар и выжидать время для его реализации, создавая тем самым дефицит и повышение спроса (и, как следствие, цены). Полученные в долг деньги возвращаются в том же количестве, поскольку получение средств «сверх нормы противоречит социальной справедливости и приводит к снижению работоспособности и повышению лени»²¹¹. Продавцу стоит быть честным с покупателем, предупреждая его об имеющихся недостатках товара, не вынуждая покупателя к приобретению.

Также в исламе существуют ограничения продажи запрещенных товаров – алкоголя, мяса запрещенных животных, краденых товаров. «И будьте верны в мере, когда отмериваете, и взвешивайте правильными весами. Это – лучше и прекраснее по результатам»²¹² (Сура 17, аят 37), т.е. необходимо заботиться в этой жизни о воздаянии за торговую деятельность. Этому имеется подтверждение: «Богатство не зависит от увеличения материальных благ, истинным богатством является богатство души», которое вновь отсылает нас к связи *джихāда аш-Шайтан* с *джихāдом ан-нафс*. В Коране упоминается пророк Шуайб, посланный к мадянитам и айкитам, чьи племена были известны как искусные обманщики в торговых делах. Они производили замены гирь в зависимости от собственной выгоды: при покупке использовали гири с превышающим весом, а при продаже – с уменьшенным²¹³, чтобы всегда оказаться в выигрыше. Эти племена, согласно исламской традиции, были погублены за свое чрезмерное нарушение правил торговли. По мнению Каййима Джаузийя, «в человеке объединены разум ангела, страсть животного и влечения Шайтана»²¹⁴ и сумевший победить влечения и

²¹¹ Билмен Омер Насухи. Большая исламская научная энциклопедия. Нефтечала, 2000. С. 620.

²¹² Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²¹³ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 372.

²¹⁴ Имам Ибн Каййим аль-Джаузийя. Фаваид (Полезные наставления) / Отв. ред. шейх Бакр ибн Абдуллах Абу Зейд; пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2013. С. 169.

страсти, поднимется выше уровня ангела; тот же, кто поддался страстям и влечениям – опустится ниже уровня собаки.

Портрет усердствующего в *джихāде аш-Шайтан* схож с портретом усердствующего в *джихāде ан-нафс*. Действователем выступает правоверный мусульманин, в качестве противоборствующей стороны – слабости и соблазны (невежество, излишество и расточительство, беспечность, жажда легкой наживы, совершение запретного, равнодушие к вечному). Ценностный аспект реализуется в укреплении веры с перспективой загробного воздаяния (стремление к благам вечного мира). Нормативным подкреплением служат Коран и Сунна, регламентирующие следующие принципы:

1. Скромность и умеренность: «Вкушайте плоды их, когда они дадут плод, и давайте должное во время жатвы, но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!»²¹⁵ (Сура 6, аят 142); «И не ходи по земле горделиво: ведь ты не просверлишь землю и не достигнешь гор высотой!»²¹⁶ (Сура 17, аят 39).
2. Стойкость к соблазнам: «О вы, которые уверовали, терпите и будьте терпимы, будьте стойки и бойтесь Аллаха, – может быть, вы будете счастливы!»²¹⁷ (Сура 3, аят 200); «О вы, которые уверовали! Не запрещайте блага, которые разрешил вам Аллах, и не преступайте. Поистине, Аллах не любит преступающих!»²¹⁸ (Сура 5, аят 89).
3. Усердие имуществом и душой: «Верующие – только те, которые уверовали в Аллаха и Его посланника, потом не испытывали сомнений и боролись своими имуществами и своими душами на пути Аллаха. Они – искренние»²¹⁹ (Сура 49, аят 15); «Те, которые расходуют свои имущества на пути Аллаха, подобны зерну, которое вырастило семь колосьев, в каждом колосе сто зерен. И Аллах

²¹⁵ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²¹⁶ Там же.

²¹⁷ Там же.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Там же.

удваивает, кому пожелает. Поистине, Аллах объемлющ, знающ!»²²⁰ (Сура 2, аят 263).

Характерными чертами усердствующего является следование Корану, Сунне, предпочтение веры неверию, отклонение заблуждений, предпочтение достойного и возвышенного. «Наихудшее заблуждение – заблуждение, в которое впадает человек после того, как следовал прямым путем. Лучшее богатство – богатство души, а лучший запас – богобоязненность. Лучшее, что внушается сердцу, – твердая убежденность, тогда как сомнения – от неверия...»²²¹.

Необходимо руководствоваться доводами сердца, воспитывать в себе стремление к избавлению от излишних привязанностей земного мира. Каждый человек в этой жизни задумывается над конечной природой земного мира (*дуньи*) и вечном характере посмертного (*ахирь*). Мусульманам следует всегда помнить о мнимых прелестях этого мира и их обладанием, и предстоящей расплате за земные поступки в загробной жизни. Необходимо отдавать предпочтение последнему миру, при этом, не игнорируя, но и не превознося мир материального. Поскольку от того как была прожита *дунья* зависит место пребывания души в загробном мире: райские сады уготованы пророкам, *шахидам* и праведникам, отступникам и грешникам гарантировано пребывание в аду. Для того, чтобы оказаться в благоухающих садах, необходимо следовать намеченному пути Аллаха, демонстрировать смирение и решимость совершать поступки с целью «Его довольства». Верующему следует готовиться к вечной жизни так, будто он умрет завтра. И в то же время, ему следует жить для земной жизни так, будто он будет жить вечно. А именно: соблюдая меру в отношении сегодняшней *дуньи* и завтрашней *ахирь* – без полного отстранения и чрезмерной увлеченности мира земного. Поскольку на плечи мусульманина ложится обязанность как перед семьей, так и перед обществом, несоблюдение этих принципов считается прегрешением. Богобоязненность должна демонстрировать всесторонне

²²⁰ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²²¹ Имам Ибн Каййим аль-Джаузийя. Фаваид (Полезные наставления) / Отв. ред. шейх Бакр ибн Абдуллах Абу Зейд; пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2013. С. 327.

насыщенную жизнь и не должна ограничиваться отказом от дозволенных исламом благ. Стремление получать новые знания, реализация их на практике во благо себе и общества – вот угодный образ жизни. *Джихад ан-нафс* и *джихад аш-Шайтан* имеют характер индивидуальной обязанности (*фард ал-айн*), их выполнение невозможно передать или поручить кому-либо другому.

Джихад ал-куффар (с неверными) и *джихад ал-мунафикин* (с лицемерами) в трактовке шейха Абдуллаха ибн Абд ар-Рахмана ибн Джибрина, члена комиссии по изданию фетв королевства Саудовской Аравии, объединены в одну группу «Jihad against the disbelievers and the hypocrites»²²² и насчитывают четыре уровня: 1) *джихад* сердца; 2) *джихад* языка; 3) *джихад* средств; 4) *джихад* тела. Согласно З. Арухову²²³ *джихад* с неверными и *джихад* с лицемерами разведены в две отдельные группы. С неверными *джихад* следует вести силовыми методами (*джихад* руки), в то время как к лицемерам следует применять проповеди, убеждения (*джихад ал-лisan*). *Джихад ал-куффар*, также как и *джихад ал-мунафикин* носит характер коллективной обязанности (*фард ал-кифая*). Это означает, что для его выполнения достаточно немногочисленной группы мусульман, которая ответственна за выполнение этой обязанности, но при этом невыполнение предписания, и, соответственно, ответственность распространяется на всю мусульманскую умму.

Культурный портрет усердствующего в *джихаде ал-куффар* сужается до правоверного мусульманина, совершеннолетнего, свободного, здорового, находящегося в здравом уме, не являющегося должником и способного снабдить пропитанием себя и свое семейство. К врагам такого усердствующего причислены многобожники, враги ислама. Но не относятся: христиане, иудеи, сабии, зороастрийцы. Цель такого *джихада* – подчинение иноверцев законам *Халифата*. Нормами выступает *джихад* руки, *джихад* меча, санкционируемый Кораном: «И

²²² Zad al-Ma'ad (Provisions of the Hereafter (Abridged) by Imam Ibn Qayyim Al-Jawziyya, summarized by Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab At-Tamimi. The corrector Abdullah Ibn Abdur Rahman Ibn Jibreen. Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors, 2003. P. 250.

²²³ Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. С. 43.

сражайтесь с ними, пока не будет искушения, и религия вся будет принадлежать Аллаху. А если они удержатся ... ведь Аллах видит то, что они делают!»²²⁴ (Сура 8, аят 40). «А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то – удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы. Либо милость потом, либо выкуп, пока война не сложит своих нош»²²⁵ (Сура 47, аят 4). «А когда кончатся месяцы запретные, то избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте! Если они обратились и выполняли молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах – прощающий, милосердный! А если кто-нибудь из многобожников просил у тебя убежища, то приюти его, пока он не услышит слова Аллаха. Потом доставь его в безопасное для него место. Это – потому, что они – люди, которые не знают»²²⁶ (Сура 9, аяты 5–6). Таким образом, *джихād ал-куффар* – военная практика, проводимая совершеннолетними мусульманами с притеснителями ислама, санкционируемая авторитетным *имамом* как единственное (последнее) средство избавления мусульман от гнета и достижения общего блага уммы, при наличии государственности и ресурсов для ее ведения.

Абдуллах ибн Джибрин выделяет в четвертой группе «*джихād* против лиц, ответственных за несправедливость, злые дела и нововведения»²²⁷, включающий в себя *джихād* руки, языка, сердца. Согласно изречению Мухаммеда, «увидевшему порицаемое следует остановить его рукой (действием), если это невозможно – то языком (т.е. словом), а если не в состоянии остановить словом – то сердцем»²²⁸. В свою очередь З. С. Арухов утверждает, что *джихād* не является полным без *хиджры* (переселения), а *джихād* и *хиджра* – без *имана* (веры). Таким образом,

²²⁴ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²²⁵ Там же.

²²⁶ Там же.

²²⁷ *Zad al-Ma'ad (Provisions of the Hereafter (Abridged) by Imam Ibn Qayyim Al-Jawziyya, summarized by Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab At-Tamimi. The corrector Abdullah Ibn Abdur Rahman Ibn Jibreen. Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors, 2003. P. 250.*

²²⁸ Ахметов С. Ислам и исламизм [Электронный ресурс]. URL: <http://islam-today.ru/obsestvo/islam-i-islamizm/> (Дата обращения 08.02.2017 г.); Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. С. 40.

понятие *джихāда* «триединое»²²⁹ и этим требованиям в полной мере соответствовали лишь первые мусульмане, которые переселились из Мекки вместе с Мухаммедом.

Следующий вид *джихāда* – *джихād* против лицемеров. Лицемеры (*мунафики*) показывают себя набожными, не являясь при этом верующими. *Мунафикун* происходит от «нафика»²³⁰, что означает закрытый дополнительный вход в норе крота. В случае опасности, зверек не пользуется основным входом (*касия*), а открывает нафику и убегает. В отношении людей, «которые входят в Ислам с одной стороны, а выходят с другой»²³¹, и стало употребляться слово *мунафик*. Лицемерие проявляется в двух формах:

1. в убеждениях (при котором лицемеры распространяют среди верующих ложные слухи, поступают в соответствии со своими собственными интересами, насмежаются над божественными знамениями);
2. в поступках (при этом виде лицемерие не затрагивает убеждение, а касается внешней сферы: лицемер «лжет, не сдерживает обещаний, не сохраняет неприкосновенность доверенного ему другими людьми»²³²).

Практически сразу после переселения Мухаммеда в Медину, появилась группа его противников, внешне представлявшаяся мусульманами, а в действительности настроенная враждебно по отношению к новому мусульманскому порядку. Одним из первых *мунафиков* исследователи считают Абдуллу ибн Убайа, претендовавшего на власть в Медине и формировавшего внутри мусульманского общества тайную оппозицию. Целью *мунафиков* было изгнание Мухаммеда и установление собственного порядка. *Мунафики* сеяли сомнения в отношении основ мусульманского вероучения, распространяли слухи, вели интриги, вступали в союзы с врагами мусульман и т.д. Борьба Мухаммеда с

²²⁹ Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. С. 44.

²³⁰ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь М.: Ансар, 2007. С. 241.

²³¹ Там же. С. 241-242.

²³² Там же.

лицемерами была сведена к «постепенной утрате ими своего политического влияния»²³³ несиловыми методами.

Действователем *джихāда ал-мунафикин* является правоверный мусульманин, совершеннолетний, свободный, находящийся в здравом уме, не являющийся должником и способный снабдить пропитанием себя и свое семейство. Враги его – лицемеры. Цель этого вида *джихāда* заключается в подчинении заблуждающихся законам *Халифата*. Средства – увещания, проповеди, убеждения: «И не повинуйся неверным и лицемерным, и оставь обиды их, и положишься на Аллаха! Довольно доверенным Аллаха!»²³⁴ (Сура 34, аят 47); «Поистине, те, которые не уверовали, – все равно им, увещевал ты их или не увещевал, – они не веруют. Наложил печать Аллах на сердца их и на слух, а на взорах их – завеса. Для них – великое наказание! И среди людей некоторые говорят: "Уверовали мы в Аллаха и в последний день". Но они не веруют. Они пытаются обмануть Аллаха и тех, которые уверовали, но обманывают только самих себя и не знают. В сердцах их болезнь. Пусть же Аллах увеличит их болезнь! Для них – мучительное наказание за то, что они лгут»²³⁵ (Сура 2, аяты 5–9). Итак, *джихāд ал-мунафикун* – практика разъяснения и убеждения без отделения инакомыслящих от мусульманской уммы.

В результате анализа *джихāда* в типологии Каййима Джаузийя выявлены многозначность и вариативность идеи *джихāда* и, вследствие этого, разнообразие способов ее практической реализации. Представленные культурные портреты усердствующих *джихāд ан-нафс*, *джихāда аш-Шайтан*, *джихāда ал-куффар*, *джихāда ал-мунификин* демонстрируют различные сферы проявления «усердия», «старания», начиная с собственного эго и заканчивая выходом на уровень Другого / Чужого. Социокультурная интерпретация идеи *джихāда* Каййима Джаузийя предполагает определенные условия и сферы, а именно: «усердие в...», «борьба с...», «борьба за...», «борьба против...», все больше расширяя границы *джихāда*. Вместе с этим обнаруживается очевидная несводимость *джихāда* к

²³³ Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь М.: Ансар, 2007. С. 242.

²³⁴ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²³⁵ Там же.

одной лишь практике вооруженного сопротивления, а, напротив, выход на первый план позитивной коннотации *джихāда*. Стереотип джихадистов-террористов-убийц размывается в результате анализа одной из многочисленных типологий *джихāда*, в котором действующим (т.е. следующим путем джихада) выступает торговец, миссионер, воин, проповедник, учащийся, борец с собственными слабостями и др.

Итак, набор базовых значений слова «джихād» включает в себя «рвение», «старание», «духовное совершенствование» и это обстоятельство усложняет его перевод. Обращение к словарям с целью уточнения смысла термина «джихād» выводит нас за пределы обыденного и публицистического словоупотребления, но не проясняет его смысл. Публикация словарной статьи всегда связана с особенностями её автора и составителя самого словаря, которые делают акцент на тех или иных особенностях термина и характерных признаках явления, которое за ним стоит.

1.2. Многообразие историко-культурных интерпретаций смысла практик джихада

Анализ трансформации смыслов *джихāда* в различные периоды становления и развития мусульманского общества демонстрирует множество практик реализации этой идеи. В попытке сведения всего многообразия определений *джихāда* к упорядоченной типологии обозначим следующие его виды:

- 1) большой и малый²³⁶;
- 2) оборонительный и наступательный²³⁷;

²³⁶ War and Peace in Islam. The Uses and Abuses of Jihad. Edited by HRH Prince Ghazi bin Muhammad, Professor Ibrahim Kalin, Professor Mohammad Hashim Kamali. National Press (Jordan), 2013. С. 52, С. 99, С. 147.

²³⁷ Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. 159 с.

- 3) мекканского и мединского периодов²³⁸;
- 4) коллективный и индивидуальный²³⁹;
- 5) формальный (борьба против человека) и содержательный (против своей души)²⁴⁰;
- 6) *джихād* сердца; *джихād* языка; *джихād* средств; *джихād* тела²⁴¹;
- 7) гражданский или духовный (деятельность в научной, культурной, социально-экономической, общественно-политической, образовательной, медицинской, экологической и др. сферах) и военный (борьба с агрессором, которая входит в компетенцию государств, а не отдельных лиц)²⁴²;
- 8) против «врагов Аллаха»; против внешних агрессоров; против вероотступников; против «притеснителя»; против разбойников; против немусульман-единобожников, которые отказываются платить налог-*джизью*²⁴³;
- 9) информационный, социальный, идеологический, политический, экономический, военный²⁴⁴.

Посмотрим на генезис *джихāда* в арабо-мусульманской культуре, для этого обратимся к Корану, хадисам и комментариям богословов/правоведов.

Как отмечает К. А. Кадырова, в Коране «термин *джихād* впервые упоминается во 2-й суре в сочетании с выражением *фи сабиль Алла*»²⁴⁵, т.е. на пути Аллаха: «Поистине, те, которые уверовали и которые выселились и боролись на пути Аллаха, те надеются на милость Аллаха, – ведь Аллах прощающ,

²³⁸ Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабинович. Махачкала, 1995. 159 с.

²³⁹ Berkey J.P. The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800. Cambridge University Press. 2002. 304 p.

²⁴⁰ Кадырова К.А., Куделин А.А., Лукашев А.А. Джихад многоликий / К. А. Кадырова, А. А. Куделин, А. А. Лукашев. СПб.: Изд-во Культ-информ-пресс, 2015. С. 136.

²⁴¹ Zad al-Ma'ad (Provisions of the Hereafter (Abridged) by Imam Ibn Qayyim Al-Jawziyya, summarized by Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab At-Tamimi. The corrector Abdullah Ibn Abdur Rahman Ibn Jibreen. Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors, 2003. P. 250.

²⁴² Что нового в фикхе джихада Юсуфа аль-Карадави? [Электронный ресурс]. URL: http://www.info-islam.ru/publ/stati/obzory/chto_novogo_v_fikkhe_dzhikhada_jusufa_al_karadavi/6-1-0-10478. (Дата обращения 26.12.2020).

²⁴³ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 66-67.

²⁴⁴ Хайретдинов М. З. Джихад сквозь призму современной эпохи. ДУМЕР, Моск. исламский ин-т, Нижегород. исламский ин-т им. Х. Фаизханова; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. Москва: Издательский дом «Медина», 2014. С. 117-118.

²⁴⁵ Кадырова К.А., Куделин А.А., Лукашев А.А. Джихад многоликий / К. А. Кадырова, А. А. Куделин, А. А. Лукашев. СПб.: Изд-во Культ-информ-пресс, 2015. С. 31.

милосерд!»²⁴⁶ (Сура 2, аят 215). Заметим, что вторая сура, согласно хронологическому порядку сур, предложенному И. Крачковским, является первой сурой мекканского периода проповедей Мухаммеда. Этой суре предшествовали 90 более ранних мекканских сур. По мнению Ф. М. Бабаева «глагол *джаахада* используется в мекканских аятах 26 раз»²⁴⁷. При этом, столь распространенная трактовка *джихāда* в качестве священной войны, не имеет в мусульманской терминологии такого понятия как «*харб уль-куддус*», что буквально бы означало «священная война». Для обозначения войны в Коране используются слова «*харб*» (война) и «*китал*» (сражение), которые были известны арабам и в доисламские времена. *Харб* упоминается четыре раза как существительное и два раза как глагол «воевать»²⁴⁸. Также необходимо обозначить отличия *джихāда* и *газавата*. *Газават* в доисламские времена означал набеги арабских племен друг на друга без какой-либо религиозной подоплеки и мог объявляться вождем племени. С распространением ислама *газават* из захватнических набегов трансформируется в «борьбу на пути Аллаха» право его объявления принадлежит религиозному лидеру – *имаму, халифу*. Как отмечает А. А. Лукашев, не всякая война, в которой участвуют мусульмане – *джихāд* и для обозначения разных видов боевых действий используются специальные термины: *рибат* (связан с оборонительными военными действиями); *китал* (бой); *харб* (война); *газават* (военный поход); *фитан* (войны конца времен)²⁴⁹.

Мекканский период (610–622) отмечен становлением новообразованного мусульманского сообщества, в основе которого был надплеменной принцип, позволивший объединить разбросанные племена и роды. *Аяты* Корана мекканского периода содержали в основном «мировоззренческие ценностные ориентиры»²⁵⁰, которые касались вопросов укрепления веры, размышлений и описаний будущей жизни, истории о посланниках и пророках. Таким образом,

²⁴⁶ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²⁴⁷ Бабаев Ф.М. Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. С. 44.

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ Кадырова К.А., Куделин А.А., Лукашев А.А. Джихад многоликий / К. А. Кадырова, А. А. Куделин, А. А. Лукашев. СПб.: Изд-во Культ-информ-пресс, 2015. С. 18.

²⁵⁰ Добаев И. П. Радикализация ислама в современной России / И.П. Добаев. Москва – Ростов-на-Дону: Социально-гуманитарные знания, 2014. С. 14.

налицо мирный характер «усердия на пути Всевышнего» – проповеди, уговоры, увещевания, напоминание о Страшном Суде, а также предостережение об опасности многобожия. «Не равны добро и зло. Оттолкни зло тем, что лучше, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет для тебя словно близкий любящий родственник»²⁵¹ (Сура 41, аят 34).

В этот период были выработаны два важнейших принципа, а именно *таухид* (единственность Бога), и *саят* (пятикратная молитва). В данное время реформированию подлежала, прежде всего, духовная составляющая человека (*нафс*), которая заключалась «в почитании старших, помощи бедным и путникам, запрете убийства своих детей из боязни обеднения, запрет прелюбодеяния»²⁵². *Джихад* велся человеком с самим собой, своими пороками, преодолевая прежние дикие обычаи *джахилийской* эпохи. Мусульманину следовало подчиниться и покориться власти единого бога, всему, что повелено богом. Отметим, что в Коране верующие (*муминун*) противопоставляются покорным, подчинившимся (*муслимун*) «Сказали бедуины: "Мы уверовали!" Скажи: "Вы не уверовали, но говорите: "Мы покорились", ибо еще не вошла вера в ваши сердца. А если вы будете повиноваться Аллаху и Его посланнику, Он ни в чем не умалит ваших дел". Поистине, Аллах прощающ, милосерд!»²⁵³ (Сура 49, аят 14). Данный этап в жизни только зарождающегося мусульманского сообщества называют периодом «исправления и увещевания»²⁵⁴.

До переселения Мухаммеда из Мекки в Медину, язычники пытались оказать на него и его последователей экономическое давление, угрожали выселением, смертью²⁵⁵. На данном этапе Мухаммед ни с кем не вступал в сражение, открытую конфронтацию, в отношении инаковерующих предлагались терпение и сдержанность: «И терпи то, что они говорят, и беги от них

²⁵¹ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²⁵² Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. С. 51.

²⁵³ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²⁵⁴ Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. С. 50.

²⁵⁵ Там же. С. 54.

хорошенько»²⁵⁶ (Сура 73, аят 10); «Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ними тем, что лучше! Поистине, Господь твой – Он лучше знает тех, кто сбился с Его дороги, и Он лучше знает идущих прямо!»²⁵⁷ (Сура 16, аят 126). Коранический текст этого периода изобилует заповедями терпения, милосердия в отношении земляков-инаковерцев, не принимающих нового учения и нового посланника. В Коране многократно повторяется, что роль Мухаммеда – всего лишь «напоминателя», «увещателя», но никак не властителя. Этот переходный период принято называть периодом стойкости и терпения.

В мединский период были сформированы еще три принципа – налог, пост и паломничество. В «период *хиджры* и сражения»²⁵⁸, мусульманам было разрешено сначала вести оборонительную войну с врагами «покорившихся», затем была санкционирована и нападающая тактика (за исключением периодов священных месяцев), и позднее – война разрешалась в любое время и всюду. Как отмечает З. С. Арухов²⁵⁹, после смерти Мухаммеда арабийцев к войне подталкивала уже не борьба за веру, а вполне земные цели: получение с завоеванных земель богатой добычи с собираемых дани и налогов, возможность занять руководящие должности, а также владение большими наделами и т.д. Отметим, что добыча в походах делилась не поровну: пятая часть приходилась пророку (которую он делил на близких, сирот, бедных, путников).

В сурах мединского периода появляется указание не только давать отпор «неверным», но и выступать инициаторами активных военных действий: «Когда же завершатся запретные месяцы, то убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте их и устраивайте для них любую засаду»²⁶⁰ (Сура 9, аят 5); «Те, которые уверовали, сражаются на пути Аллаха, а те, которые не уверовали, сражаются на пути *тагута*. Посему сражайтесь с

²⁵⁶ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / Арухов Загир Сабирович. Махачкала, 1995. С. 50.

²⁵⁹ Там же. С. 34.

²⁶⁰ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

помощниками сатаны. Воистину, козни сатаны слабы»²⁶¹ (Сура 4, аят 76).

В кораническом тексте можно найти указания на *джихād* в качестве:

1) «усердия»: «О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха, ищите приближения к Нему и усердствуйте на пути Его, – может быть, вы будете счастливы!»²⁶² (Сура 5, аят 39); «Если вы думаете, что будете оставлены, когда Аллах еще не узнал тех из вас, которые усердствовали и не брали себе друзей помимо Аллаха и Его посланника и верующих? Ведь Аллах сведущ в том, что вы делаете!»²⁶³ (Сура 9, аят 16).

2) «борьбы»: «Выступайте легкими и тяжелыми и боритесь своими имуществами и душами на пути Аллаха! Это – лучшее для вас, если вы знаете!»²⁶⁴ (Сура 9, аят 41); «Не спрашивают у тебя позволения те, которые веруют в Аллаха и в последний день, чтобы сражаться своим имуществом и своими душами. А Аллах знает богобоязненных!»²⁶⁵ (Сура 9, аят 44).

3) призыва к «усердию» имуществом и душевными силами: «Вы веруете в Аллаха и Его посланника, боретесь на пути Аллаха своим имуществом и своими душами. Это лучше для вас, если вы знаете!»²⁶⁶ (Сура 61, аят 11); «Те, которые уверовали и выселились и боролись на пути Аллаха своим имуществом и своими душами, – выше они степенью у Аллаха: они – получившие успех»²⁶⁷ (Сура 9, аят 20).

4) призыва к стойкости и терпению в вере: «Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ним тем, что лучше! Поистине, Господь твой – Он лучше знает тех, кто сбился с Его дороги, и Он лучше знает идущих прямо!»²⁶⁸ (Сура 9, аят 20); «Оставь же их, пока они не встретят своего дня, когда будут поражены грозой, – в тот день, когда не поможет им их коварство ни в чем

²⁶¹ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²⁶² Там же.

²⁶³ Там же.

²⁶⁴ Там же.

²⁶⁵ Там же.

²⁶⁶ Там же.

²⁶⁷ Там же.

²⁶⁸ Там же.

и не найдут они помощи»²⁶⁹ (Сура 52, аят 45); «И терпи то, что они говорят, и беги от них хорошенько»²⁷⁰ (Сура 73, аят 10).

5) вооруженного сопротивления до установления ислама: «И сражайтесь с ними, пока не будет искушения, и религия вся будет принадлежать Аллаху". А если они удержатся ... ведь Аллах видит то, что они делают!»²⁷¹ (Сура 8, аят 40); «О, пророк, борись с неверными и лицемерами и будь жесток к ним! Их убежище – геенна, и скверно это возвращение!»²⁷² (Сура 66, аят 9).

Хадисы – еще один источник сведений о *джихāде*. Одно из наиболее распространенных указаний на важность ведения борьбы с собственными пороками: «Наилучший джихад – это борьба со своим нафсом»²⁷³. Воины, возвратившиеся из похода против неверных, утверждали, что «вернулись с малого джихада на большой»²⁷⁴. Великий *джихāд* (*ал акбар*) является более трудным и предпочтительным, поскольку ведется с невидимым врагом и постоянно, в то время как малый *джихāд* (военный) ведется время от времени и с вполне конкретным осязаемым противником. В зарубежных источниках это деление именуется а *major jihad* (большой *джихāд*) и *minor jihad* (малый *джихāд*)²⁷⁵. В хадисах также указывается, что на заданный вопрос Мухаммеду какое дело является самым любимым для Господа, он ответил: совершенная вовремя молитва, затем благочестие и покорность родителям, а после этого – священная война на пути Аллаха.

Отметим, что в большом разнообразии смысловых оттенков *джихāда* в различные исторические периоды на первый план выходила та или иная составляющая, но личное исполнение большого *джихāда* оставалось неизменным. Вряд ли может быть реконструирован опыт большого *джихāда* каждого члена уммы: получение знаний, стремление распространить знания,

²⁶⁹ Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 537, [6] с.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ Там же.

²⁷² Там же.

²⁷³ Маллаев А. Джихад с нафсом [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/42960> (Дата обращения 02.02.2017).

²⁷⁴ Там же.

²⁷⁵ War and Peace in Islam. The Uses and Abuses of Jihad. Edited by HRH Prince Ghazi bin Muhammad, Professor Ibrahim Kalin, Professor Mohammad Hashim Kamali. National Press (Jordan), 2013. P. 154.

борьба с собственными пороками на пути к нравственному совершенствованию и т.д. Истории известны выдающиеся, значимые эпизоды реализации *джихада*, имеющие как внутриисламскую направленность, так и внешнеисламскую.

Малый *джихад* (военный) еще с мединского периода предполагал определенные правила, условия, категории. Мир в средневековом понимании мусульман представлялся двойко, включая *дар уль-ислам* (земля ислама) и *дар уль-харб* (земля войны) или тройко: *дар ас-салам* (обитель мира, ислама), «*сугур*»²⁷⁶ (пограничье) и *дар ал-харб* (обитель войны). По религиозному основанию выделялись следующие категории:

– *ахл ас-сунна* – мусульмане, почитающие Сунну пророка вне зависимости от принадлежности к той или иной школе;

– *аши-шиа* – мусульмане, признающие Али ибн Абу Талиба и его потомков единственными законными халифами, религиозными руководителями и наставниками;

– *ахл аль-китаб* – «люди Писания», к которым относились иудеи, христиане, сабии, зороастрийцы²⁷⁷;

– многобожники;

– отступники от ислама.

В политическом отношении выделялись *муслимы* (мусульмане, пользующиеся всеми гражданскими и политическими правами), *зиммии* (покровительствуемые немусульмане), *мустамины* (чужеземцы, получившие *аман*) и *харби* (враги ислама), в гражданском – свободные и рабы²⁷⁸. Военные действия – *джихад* меча – предписывалось вести с многобожниками, в то время как «людям Писания» сначала предлагалась уплата *джизьи* – налога на исповедание собственной религии. В случае отказа вступал в силу военный принцип.

²⁷⁶ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 127.

²⁷⁷ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 28.

²⁷⁸ Гиргас В.Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Дисс. канд. факультета вост. языков на степень магистра арабской словесности. СПб.: печатня В. Головина, 1865. С. 9.

Военные действия мусульман с иноверцами прекращались заключением мирного договора (*аман, сулх, зимма*). *Аман* заключался мусульманином с одним или несколькими не-мусульманами, подкрепляясь выражением «вы пользуетесь аманом; вам нечего бояться»²⁷⁹. Второй вариант мирного договора – *сулх* («улаживание», «соглашение»), который предполагалось заключать мусульманам с жителями завоеванных земель. *Сулх* отличался от *амана* (индивидуального, личного договора) и заключался мусульманским военачальником с главой города. В соответствии с таким договором за немусульманами закреплялись «неприкосновенность жизни и имущества, сохранность церквей и городских стен при уплате *джизьи*, помощь мусульманам в военных действиях, предоставление им ночлега и пропитания в течение трех дней»²⁸⁰. Как отмечает О.Г. Большаков, к VIII в. «*сулх* перестал играть какую-либо роль, в связи с распространением мусульманского фискального аппарата»²⁸¹. Например, в IX в. богословы-законоеды уже не могли установить, силой или по договору был завоеван Египет.

Третья форма мирного договора – *зимма* («покровительство») – который предусматривал, помимо выплаты *джизьи*, введение определенных ограничений для немусульман. Были сформулированы обязательные условия для *зимми*: «не порицать Коран, не хулить Мухаммада, не хулить мусульманскую религию, не прелюбодействовать и не вступать в брак с мусульманками, не склонять мусульман к переходу в другую веру, не помогать воюющим с мусульманами»²⁸². Помимо этого также имелись условия, включающие запрет строительства домов, превышающих мусульманские постройки, размещение на виду крестов, распятие вина, громкое чтение священных книг при мусульманах. *Зимми* следовало хоронить умерших вдали от мусульманских кладбищ, не звонить громко в колокола, носить отличную от мусульман одежду. Также *зимми* не дозволялось селиться в Мекке и Медине, но они могли посещать эти города по торговым

²⁷⁹ Гиргас В.Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Дисс. канд. факультета вост. языков на степень магистра арабской словесности. СПб.: печатня В. Головина, 1865. С. 15.

²⁸⁰ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 214.

²⁸¹ Там же.

²⁸² Там же. С. 27.

делам сроком не более трех дней. Первоначально *зимма* заключался с христианами, впоследствии стал заключаться и с иудеями.

Военный *джихād* ставился во главу угла, например, у низаритов, представителей исмаилитской ветви шиитского ислама (ставших известными на Западе как ассасины). Низариты использовали военную практику для достижения конкретных политических целей. Ассасины были образованными людьми, в совершенстве владевшими оружием (лук, ножи, сабля), навыками актерского мастерства, знанием языка и обычаев того региона, в котором следовало провести «убийственную акцию», что позволяло им легко перевоплощаться, подчас изменяя свой облик до неузнаваемости. Жертвами низаритов становились государственные деятели – визири, военачальники, муфтии, кадии – известные представители ислама, чье убийство вызывало общественный резонанс. Активная деятельность низаритов продолжалась около двух веков, вплоть до 1256 г. Сохранились упоминания о шейхе Хасане аб-Саббахе (1051–1124), «Горном Старце», наставлявшего готовых к выполнению любых его приказов ассасинов. Есть основания полагать, что *фидаи* жертвовали своими жизнями из-за славы и почета, а вовсе не от обещаний загробного благоденствия, поскольку успешно выполненное задание *фидаина* широко отмечалось в кругу его единомышленников.

О *джихāде* как военном средстве сплочения мусульман в сражениях с крестоносцами говорил правовед Али ибн Тахир ас-Сулами (?–1105), считавший, что религиозный и моральный упадок мусульман – следствие отступления от завета Мухаммеда совершать хотя бы один поход в год на территорию неверных. После смерти Мухаммеда эта традиция была поддержана 4 халифами и их сподвижниками до тех пор, «пока один из халифов из-за своей слабости перестал сам участвовать или назначать от своего имени участника военных экспедиций»²⁸³. При этом ас-Сулами отмечал, что следует отдавать предпочтение *джихāду* с самим собой, и уже затем – *джихāду* с врагами.

²⁸³ Niall Christie. A Translation of Extracts from the Kitab al-Jihad of 'Ali ibn Tahir Al-Sulami (d. 1106) [Электронный ресурс]. URL.: <http://prh3.arts.cornell.edu/447/texts/Sulami.html> (Дата обращения 10.01.2021).

Аверроэс (1126–1198)²⁸⁴ обращается к теме *джихāда*, рассматривая его с юридической точки зрения. Будучи приверженцем Маликитского мазхаба, распространенного в то время в Исламской Испании, он приводит примеры различных юридических решений по этому вопросу, подкрепляя ссылками на Писание. Аверроэс рассматривает *джихāд* как сражение, указывая цели войны, потенциальных участников, категории противников, условия перемирия.

В 1187 г. произошел некоторый спад военного *джихāда* после завоевания мусульманами Иерусалима, роль которого в исламской традиции чрезвычайно важна, т.к. это не только место ночного путешествия (*мирадж*) Мухаммеда, но и будущее место воскресения мертвых в Судный день.

В XIV в. возникла необходимость определения «правильного» ислама, лишённого нововведений. Теолог и правовед Таки ад-дин Ахмад Ибн Таймийя (1263–1328), полагал, что *джихāд* – явление защитное, «которое очищает суннитский мир как от неверных, так и от исламской ереси»²⁸⁵. Ибн Таймийя, как отмечает К. Хилленбранд, не был сторонником военной агрессии, полагая, что мусульманам прежде всего стоит навести порядок в своем доме, т.е. в *дар уль-ислам*. Отсюда и его борьба с недозволенными новшествами (*бида*), культом святых, паломничеством к могиле Мухаммеда, а также попытками привнести в ислам элементы философии, которые присущи эллинистической традиции (фалсафа).

В середине XVIII в. в Аравии оформляется учение Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792), во главе угла которого – идея строжайшего единобожия. Путешествуя по различным регионам Аравии Абд ал-Ваххаб столкнулся с множеством случаев, не совместимых, по его мнению, с «истинным единобожием»²⁸⁶ и свидетельствовавших о том, что мусульмане отошли от

²⁸⁴ Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes Legal Handbook «Bidāyat al – Mudjtahid» and the treatise «Koran and fighting» by the late shaykh Al-Azhar, Mahmūd Shaltūt. Transl. and annot. By Rudolph Peters. E. J. BRILL – LEIDEN, 1977.

²⁸⁵ Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива / Пер. с англ. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2008. С. 251.

²⁸⁶ Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/1745–1818). М.: Наука, 1967. С. 102.

правильного ислама. В практику повседневной жизни мусульман вошли поклонение святым, могилам умерших, появление различных нововведений (*бида*). Ваххабистское учение, возродившее «линию крайней непримиримости, отвергавшей все новшества»²⁸⁷, требовало очищения ислама, возврата к изначальным исламским принципам. Особая роль отводилась *джихāду*, который следовало вести против многобожников, а также против мусульман, отступивших от принципов раннего ислама. Военному *джихāду* должен предшествовать *да'ава* – просветительский этап приведения к исламу (дискуссии, рассуждения, объяснения). Если же обучающиеся не принимают, не признают нового учения, не соглашаются на статус *зимми* с выплатой *джизьи*, тогда мусульманам надлежит сражаться с ними, причем только с теми, кто способен к ведению боевых действий.

Упомянем также неоднозначно воспринимаемую общину ахмадитов (ахмадийя), которую в 1899 г. основал Мирза Гулам Ахмад Кадияни (1835–1908) на территории Британской Индии. С одной стороны, последователи данной организации придерживаются основных исламских предписаний, следуют пяти столпам веры: *шахада*, пятикратная молитва, пост, пожертвование в пользу нуждающихся, а также считают важным совершение паломничества. Ввиду вышесказанного сами себя считают мусульманской общиной. С другой стороны, последователи данного направления подвергаются дискриминации и гонениям со стороны исламской общественности как еретики, впавшие в неверие. Например, на родине ахмадитов – в Пакистане – с 1974 г. им запрещено именоваться мусульманами, а Лига исламского мира объявила ахмадийю «враждебным исламу течением». Ахмади, помимо наделения особым статусом и судьбой Иисуса (Исы), почитания пророков Зороастра, Кришны, Будды, Конфуция, а также ключевых неавраамических религиозных книг (Веды, Авеста), признают основателя общины в качестве *Махди* – Мессии, о появлении которого предрекал Мухаммед. В

²⁸⁷ Васильев А. М. Пуристане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудитов в Аравии (1744/1745–1818). М.: Наука, 1967. С. 104.

российском исламском сообществе ахмадийя фигурирует как псевдо-исламское движение.

В нашем исследовании смысла *джихāда* позиция ахмадитов представляет определенный интерес. В собственной трактовке этой исламской доктрины выделяются следующие виды: 1) большой *джихāд* (*Jihad al-Akbar*) – борьба человека с собственными низменными желаниями; нравственное совершенствование личности; 2) великий *джихāд* (*Jihad al-Kabīr*) – мирное распространение ислама путем проповеди; 3) малый *джихāд* (*Jihad al-Asghar*), предусматривающий применение силы. Примечательно, что данная организация, насчитывающая по разным данным, десятки миллионов последователей, преуспела как раз в «великом» усердии: миссионерские университеты, кабельный телеканал, благотворительность и т.д. Р. Бухараев²⁸⁸, не признанный российским исламским сообществом, ахмади-эссеист подчеркивает мирные средства распространения ислама: «Ахмадийская мусульманская община... выступает против всякого, даже вынужденного, насилия. Но она же, Ахмадийская мусульманская община, – это движение истинного, великого джихада в исламе, того *джихāда*, единственным оружием которого является Священный Коран»²⁸⁹.

В буклете «Британское правительство и джихад»²⁹⁰ основателя общины указано, что в настоящее время (1900 г. – прим. Н.К.) миллионы мусульман готовы убивать других людей под предлогом *джихāда*, но *джихāд* не является заповедью Корана. Автор подчеркивает весьма доброжелательное отношение британского правительства по отношению к мусульманам и ведет речь о формировании или конструировании негативного образа ислама: проповедь христианских священников, которые широко распространили утверждение о том, что *джихāд* является обязательным в исламе и убийство людей других

²⁸⁸ Бухараев Р. Дорога Бог знает куда. (Великий Джихад). Книга для брата. СПб.: Блиц, 1999. С . 18. Цит. по: Мартыненко А.В. Путешествие в ахмадийят: к вопросу об истории одной религиозной общины // Мусульманский мир. 2016. № 2. 47–56.

²⁸⁹ Цит. по: Мартыненко А.В. Путешествие в ахмадийят: к вопросу об истории одной религиозной общины // Мусульманский мир. 2016. № 2. 47–56.

²⁹⁰ The British Government and Jihad (Government Angreizi aur Jihad) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.alislam.org/library/books/BritishGovt-and-Jihad.pdf> (Дата обращения 22.11.2020).

исповеданий признается великой исламской добродетелью. А резкими и несправедливыми публикациями как раз происходило разжигание страстей невежественных масс. Автор призывает мусульман осознать преступления, которые они совершают против своих собратьев, людей.

Современные ахмади подчеркивают, что сегодня нет никакой необходимости вести военные действия. Ислам атакуется противниками не с помощью оружия, а посредством книг, статей, СМИ, поэтому ответ ислама должен быть симметричным. Ахмади выступают за гармоничное сосуществование науки и религии, которые дополняют друг друга. Ярким примером и свидетельством этого для ахмадийской общины является Абдус Салам, пакистанский физик-теоретик, лауреат Нобелевской премии (1979 г.)

В 20-е гг. XX в. центром возрождения *джихāда* становится Египет, а его идеологами – Хасан аль-Банна (1906–1949) и Сайид Кутб (1906–1966). По мнению этих авторов, мусульманскому обществу необходимо вновь вернуться к идее возрождения ислама и мусульманского государства, основанного на *шариате*, поскольку в обществе господствуют чуждые исламу социальные институты и нормы Западного образца. Как отмечал Сайид Кутб: «Ислам в своем продвижении неизбежно сталкивается с *джахилией*, «невежеством», которое царит в мыслях и верованиях, и которое формирует жизненный уклад повседневности»²⁹¹, в связи с этим ислам вырабатывает адекватные, с точки зрения Кутба, методы противостояния этому невежеству. Увещевания и проповеди способны повлиять на умонастроения, но, сталкиваясь с физическим противодействием, ислам прибегает к аналогичным методам. «Оба подхода одинаково важны для воплощения принципов этой религии. Ее главная цель – освободить человека от рабского ига и дать ему возможность служить Одному и Единственному Богу»²⁹². Кутб полагал, что *джихād* неверно понимается как временное явление; напротив, эта борьба длится от начала времен, а «несущий

²⁹¹ Кутб С. Ступени джихада [Электронный ресурс]. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/voyna-mir-i-islamskiy-dzhihad> (Дата обращения 10.01.2020).

²⁹² Там же.

свободу бурный поток *джихада* не остановится до тех пор, пока не сметет все сатанинские силы и религия в чистоте своей не будет всецело посвящена одному Богу»²⁹³. Также Кутб отрицал исключительно оборонительный характер *джихада*. Защита *дар уль-ислама* – только один из способов утверждения Божественного правления, а не истинное предназначение исламского *джихада*. Корни *джихада* в самой природе ислама и его роли в мире, а ежедневная борьба включает противостояние широкому кругу – Сатане, своим собственным страстям, мечтам, намерениям, интересам семьи и народа и проч.

Работы Кутба были очень популярны и в 1978 г. Шукри Мустафа (1942–1978) основал организацию «ат-Такфир ва аль-Хиджра» (обвинение в неверии и переселение), последователи которой полагают, что весь мир находится в состоянии невежества (*джахилийи*), представители традиционного ислама, а также сотрудники правоохранительных органов, поддерживающие светские законы и власть, объявляются вероотступниками (*муртадами*), которым выносятся смертный приговор. Единственно истинно верующими, по убеждению такфиритов, являются они сами. Такфиризм в последствие был подхвачен многими террористическими организациями – «Имарат Кавказ», «Аль-Каида», «Исламское государство».

Абу аль-Маудуди (1903–1979), основатель и идеолог «Джамаат-и-ислами» (Исламское общество) полагал, что само слово «*джихад*» неверно интерпретируется как «священная война», ассоциируясь с «марширующей группой религиозных фанатиков с дикими бородами и огненными глазами, размахивающих обнаженными мечами и атакующих неверных...»²⁹⁴. Источником заблуждений, которые непонятны ни мусульманам, ни иноверцам, аль-Маудуди считал два предрассудка (*misconceptions*): «понимании ислама в качестве религии в общепринятом смысле этого слова и принятии мусульман в качестве нации в

²⁹³ Кутб С. Ступени джихада [Электронный ресурс]. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/voyna-mir-i-islamskiy-dzihad> (Дата обращения 10.01.2020).

²⁹⁴ Abu A`la Maududi. Jihad in Islam. English rendering Abdul Waheed Khan. Islamic Publications (Pvt). 13-E Shah Alam Market, Lahore (Pakistan). P. 1.

техническом смысле слова»²⁹⁵. Религия – нечто большее, чем смесь (*hotch potch*) верований, молитв, ритуала. Ислам же, по мнению ал-Маудуди, это не религия, а революционная программа и идеология, целью которой является изменение социальных порядков в соответствии с исламскими принципами. Таким образом, *джихад* – «революционная борьба и усилия, которые прилагаются исламской партией для реализации своих целей»²⁹⁶. Понятие *джихада* не сводится к войне, а предполагает действия, совершаемые искренне «на пути Господа» и направленные против тирании, безнравственности, беспорядков, несправедливости. К *джихаду* не могут применяться прилагательные «оборонительный», «наступательный», поскольку *джихад* является и наступательным (мусульманская партия атакует власть и авторитет противоположной идеологии)²⁹⁷, и оборонительным (мусульманская партия вынуждена захватить и удержать власть для реализации своей революционной идеологии). *Джихад*, по убеждению ал-Маудуди, попадает в категорию «*аль-кифая*» (коллективной обязанности), при котором участие немногих мусульман освобождает от военной повинности всю мусульманскую умму, и напротив, игнорирование *джихада* возлагает вину на всех верующих. *Джихад* занимает центральное место в исламе и рассматривается в связности трех составляющих: *дин* (послушание и покорность), *Шариат* (закон; как подчиняться и покоряться) и *ибада* (поклонение)²⁹⁸. Конечная цель ислама заключается в отмене власти человека над человеком и подчинение власти Единого Бога. Молитва, пост, раздача милостыни и паломничество только приуготовляют к *джихаду*; сам *джихад* означает необходимость ставить на карту все, что есть, включая свою жизнь, для достижения этой цели.

Такиюддин ан-Набхани, шариатский судья, основатель партии «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» («Партия исламского освобождения»), подразумевал под

²⁹⁵ Ibid. P. 3.

²⁹⁶ Кадырова К. А. Джихад в трудах Абу Аля аль-Маудуди. Вестник РУДН. Серия Всеобщая история. 2015. № 1. С. 48.

²⁹⁷ Abu A`la Maududi. Jihad in Islam. English rendering Abdul Waheed Khan. Islamic Publications (Pvt). 13-E Shah Alam Market, Lahore (Pakistan). P. 23.

²⁹⁸ Sayyid Abul A'la Maududi. Let Us Be Muslims. Part VII. Hajj & Jihad [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/MawdudiLetUsBeMuslims/page/n1/mode/2up>

джихадом «войну со всеми, кто стоит на пути распространения исламского призыва»²⁹⁹, а также устранение этих препятствий. По мнению ан-Набхани, мусульмане отошли от заветов Мухаммеда. Попытки оправдать ислам отделили мусульман от правильного понимания ислама и *джихада* в частности. Цель *джихада* – обращение всех народов в ислам, поскольку ислам отменил постановления предшествующих ему религий. Проповедей в осуществлении исламского призыва недостаточно, т.к. они не приносят видимых результатов – взятия городов, уничтожения врагов и т.д.³⁰⁰. Призыв к исламу обращен к не мусульманам, в то время как призыв к возрождению исламского образа жизни – к мусульманам, которые оказались в *дар уль-куфр* (они должны либо переселиться в *дар уль-ислам*, либо действовать на благо восстановления в *дар уль-куфр дар уль-ислама*). Образцом устройства исламского государства должны стать реалии жизни Мухаммеда, вне зависимости от различий в социальной, культурной сфере, т.к., по мнению ан-Набхани, «сущность и значение вещей не изменились, ...а изменилась только их форма и средства»³⁰¹. *Джихад* обязателен для каждого мусульманина старше пятнадцати лет.

Абдалла Аззам (1941 – 1989 гг.), наставник Усамы бен Ладена, считал, что первейшей обязанностью мусульманина после *имана* (веры) является защита мусульманских земель. Во времена Мухаммеда следование этим правилам позволило стать мусульманам «хозяевами этого мира и учителями человечества»³⁰². Аззам делил *джихад* на наступательный и оборонительный. Наступательный *джихад* предполагал нападение на врага, его территории. Оборонительный *джихад* совершается при нападении неверных на исламские территории, столкновении на поле боя, пленении мусульман. Этот вид *джихада* становится обязательным для каждого (*фард аль-айн*) и ведется не только с немусульманами, но и с «мусульманами-предателями». *Джихад* в трактовке Аззама становится важнее молитв, поста, милостыни и *хаджа*, а пренебрежение им –

²⁹⁹ Кадырова К.А. Джихад: историческая традиция и основные тенденции интерпретации в XX – начале XXI вв. Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Кадырова Кристина Алишеровна. Москва, 2016. С. 129.

³⁰⁰ Там же. С. 131.

³⁰¹ Там же. С. 134.

³⁰² Там же. С. 156.

тягчайшим из грехов. Вопреки запрету на ведение *джихāда* без постановления *имам*, Аззам полагал, что в ряде случаев можно обойти это правило, например, если *имам* препятствует или не позволяет ведение *джихāда*, в случае, когда приступить к *джихāду* требуется немедленно, в то время как получение разрешения потребует времени. Согласно Аззаму, *джихāд* может объявить не *имам*, т.е. не самый авторитетный в мусульманской умме человек, а глава сообщества, организации, как это было во времена т.н. «афганского *джихāда*».

Итак, рассмотренные в исторической ретроспективе трактовки *джихāда* демонстрируют многообразие интерпретаций в зависимости от социокультурных условий, выводя на первый план те или иные смыслы. Ни анализ первоисточников, ни многочисленные попытки дать определение *джихāда*, не дают адекватного понимания этого социокультурного феномена. Арабо-мусульманский мир насчитывает от 4 до 16 подвидов *джихāда* с указанием действующего субъекта (кому надлежит его вести), способов/средств исполнения. Не-арабо-мусульманский мир высматривает в *джихāде* «священную войну», при этом часто указывая в качестве этимологической компоненты «усердие». Именно это обстоятельство вскрывает зазор – разницу смысла и значения.

Джихāд представляет практику усердия, борьбы, которые направлены не только на себя, но и на внешний мир, с использованием самых разнообразных средств. Анализ трактовок указывает на трудности в определении *джихāда* ввиду различных социокультурных практик его реализации. Отсутствие однозначного определения (и соответствующей практики) лишь способствуют появлению ложных трактовок идеи *джихāда*, и, как следствие, тиражированию стереотипных представлений о нем.

Такое многообразие значений *джихāда* позволяет нам утверждать, что практика *джихāда* представляет собой совокупность способов реализации его **константного ядра** в качестве **усердия на пути**. Это значение стягивает к себе или аккумулирует весь спектр интерпретаций этих практик и поэтому

репрезентирует то, что в европейской философии принято называть идеей – **идеей джиха́да**.

Для корректного понимания смысла идеи *джиха́да* обратимся к проблемам интерпретации культуры Другого вообще и к особенностям интерпретации феноменов арабо-мусульманской культуры, в частности.

РАЗДЕЛ 2. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИНОКУЛЬТУРНОГО МАТЕРИАЛА КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Взгляд с европейской стороны, с позиции европейской логики смысла не позволяет нам увидеть *джихād* в полной мере. Мы описываем *джихād* доступными нам средствами, а именно: с точки зрения его сущностной, субстанциальной, «вещной» принадлежности. Рассмотрев дефиниции 18-ти словарных статей, поделив их на условные группы значений, мы, тем не менее, не можем сформулировать **одно** понятие *джихāда*. У нас имеется спектр значений, которые мы, подобно веерным пластинам, продолжаем нанизывать и «скреплять» одной петлей, одним основным значением – усердием. Метафора веера – из европейской репрезентации смысла и значений. Используя метафору корня и ветвей (*ас л-фар*) из арабской культуры, мы выделяем корневую основу – усердие, и ветви-варианты, каждая из которых связана с основой, но допускает противоречие с другой ветвью.

Поиск скрепляющего или корневого элемента инокультурной среды подводит к особым процедурам интерпретации. Для корректного понимания *джихāда*, и в широком смысле феноменов культуры Другого, обратимся к методологии осмысления культуры и рассмотрим существующие подходы к исследованиям культуры Другого.

2.1. Проблематика Другого в философии культуры

Прежде чем обратиться к теме Другого и интересующим нас компаративистским исследованиям, отметим направления, которые предприняли

первые шаги на пути отказа от европоцентристской парадигмы мироустройства. Так, сторонники *общественно-исторического* направления – Освальд Шпенглер³⁰³, Арнольд Тойнби³⁰⁴, Н. Я. Данилевский³⁰⁵ – выступили с критикой европоцентризма и однолинейного развития культур. О. Шпенглер утверждал теорию множественности культур, где каждая культура уникальна, неповторима, имеет свою судьбу. А. Тойнби возражал против концепции единства цивилизации, указывая, что одной из причин этого заблуждения является то, что современная западная цивилизация распространила по всему миру унифицированную экономическую систему, вслед за которой последовала политическая унификация. По убеждению А. Тойнби, западные историки путают унификацию с единством, а тем более с единой цивилизацией (западного типа), преувеличивая сложившуюся ситуацию. Из этого намечается отношение к другим обществам: игнорирование этапов истории других цивилизаций, которые не вписываются в западный сценарий развития; низведение таких обществ в разряд полуварварских или восточных, которые практически элиминированы из истории; сброс со счетов других цивилизаций. Потому исламская, индуистская и дальневосточная цивилизации «вообще отвергаются как «туземные» по отношению к колеснице западного общества...»³⁰⁶.

По Н. Я. Данилевскому, историю каждого из десяти культурных типов следует рассматривать отдельно от других. Попытка обозначить общую всемирную историю приводит к бессмыслице и уподоблению историков астрономам, которые в отношении конкретных небесных тел могут дать точный ответ (будь то орбита планеты, путь кометы), а в отношении движения всей солнечной системы могут сказать лишь то, что она движется. Термины «древняя», «средняя» и «новая история» превращаются в слова без значения и смысла, будучи применимы к истории всемирной, а не к истории отдельных цивилизаций.

³⁰³ Шпенглер О. Закат Европы. М: «Наука», 1993. 592 с.

³⁰⁴ Тойнби А. Дж. Постигание истории. Пер. с англ. Е. Д. Жаркова, под ред. д.и.н., проф. В. И. Уколовой и к.и.н. Д. Э. Харитоновича. Москва: Айрис Пресс, 2002. 640 с.

³⁰⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб.: Тип. Братьев Пантелеевых, 1895. 667 с.

³⁰⁶ Тойнби А. Дж. Постигание истории. Пер. с англ. Е. Д. Жаркова, под ред. д.и.н., проф. В. И. Уколовой и к.и.н. Д. Э. Харитоновича. Москва: Айрис Пресс, 2002. С. 88.

При этом, начала цивилизации одного культурно-исторического вырабатываются самим типом и не передаются народам другого типа. Далее, цивилизация достигает полноты, богатства, только при разнообразии составляющих этнографических элементов, при политической независимости, не будучи поглощена одним политическим целым.

Социокультурный подход, набравший популярность во второй половине XX века, предполагает рассмотрение того или иного явления в связи двух аспектов: общества и культуры. В обозначенной П. Сорокиным триаде высматриваются «личность, общество, культура»³⁰⁷. Эти три составляющие не сводятся одна к другой и не выводимы друг из друга, при этом они взаимодополняют друг друга. Соглашаясь с вышеуказанной точкой зрения, Н. И. Лапин (создатель школы «Социокультурная компаративистика регионов России») дает уточняющее определение: «социокультурный подход, т.е. понимание общества как единства культуры и социальности, образуемых и преобразуемых деятельностью человека»³⁰⁸. Позднее социокультурный подход трансформировался в антропосоциетальный – «понимание общества как антропосоциетальной системы, существующей благодаря социальным действиям и взаимодействиям людей... это подход общей социологии, впитавшей в себя антропный принцип и ориентированной на понимание общества как целого»³⁰⁹. Антропосоциетальный подход в понимании Н. И. Лапина релевантен социокультурному и структурно-функциональному подходам. В нашем исследовании социокультурный подход применим к пониманию феноменов другой культуры в связке «личность, общество, культура», а также в осмыслении теоретических подходов многоцивилизационного мира.

Одним из основополагающих подходов в осмыслении культуры является **герменевтический**. Понимание и интерпретация в современном мире необходимы для успешного взаимного существования представителей различных

³⁰⁷ Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М.: Политиздат, 1992. С. 218.

³⁰⁸ Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социс. 2000. №7.С. 3.

³⁰⁹ Лапин Н.И. Антропосоциетальный подход // Журнал социологии и социальной антропологии. 2006. Т. 9. № 3. С. 25.

культур. Процессы глобализации как никогда высвечивают новые возможности, а вместе с тем, и сложности межкультурной коммуникации. С одной стороны, современность диктует условия глобальной унификации и стандартизации всех сфер жизни, с другой – вскрывается необходимость сохранения (или поиска) национальной идентичности в мире постоянного взаимодействия с культурой Другого.

Герменевтика как искусство толкования предполагает интерпретацию текста, и в результате своеобразной встречи читателя с текстом первому необходимо приложить усилия для понимания текста. Деятельность читателя не является механической, пассивной, направленной просто на перевод, а обладает творческой направленностью, т.к. читателю необходимо «набрасывать смысл» на содержание текста. Таким образом, интерпретация носит диалогичный характер, особенно когда имеются пространственное, временное, языковое отдаление автора и интерпретатора.

Тому, кто хочет понять текст, Г. Гадамер рекомендует постоянно осуществлять «набрасывание смысла». При начинающем проясняться смысле, мы совершаем предварительный набросок всего текста в целом. А этот первый смысл прояснился лишь потому, что, читая текст, мы ожидаем найти определенный смысл. Понимание содержания текста – это разработка предварительного наброска, который мы постоянно пересматриваем в процессе углубления в смысл текста.

На протяжении своей истории герменевтический метод применялся в области теологии, юриспруденции, филологии. В XX в. герменевтика приобретает онтологический базис. Отдавая должное М. Хайдеггеру, Г. Гадамер отмечает: «Понимание является изначальной бытийной характеристикой самой человеческой жизни»³¹⁰, а способ познания естественных наук – некоторый вид

³¹⁰ Гадамер Г. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 311.

понимания, которое «увлеклось законной задачей постижения наличного в его сущностной непонятности»³¹¹.

Тот, кто стремится к пониманию, всегда рискует сбиться с верного пути. Постоянной задачей понимания является разработка правильных набросков, которые отвечают фактам, будучи только лишь предвосхищениями смысла, они должны быть заверены самими фактами. «Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми пред-мнениями, а, напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения оправданности, т.е. с точки зрения происхождения и значимости»³¹².

Г. Гадамер ставит резонный вопрос: как вообще выйти из сферы собственных пред-мнений и как оградить текст от превратного понимания? Ведь содержание текста часто не соответствует нашим собственным мнениям и ожиданиям, содержание текста, напротив, высказывает мнение именно автора. «Мы не можем слепо держаться за собственное пред-мнение»³¹³, поскольку ошибочно понимая чужое словоупотребление, а также чужое мнение, нарушается смысл целого. Слушающий (читающий) другого не должен отбрасывать свои предварительные мнения насчет услышанного (прочитанного). От интерпретатора требуется лишь «открытость к мнению другого или текста... герменевтически воспитанное сознание должно быть с самого начала восприимчиво к инаковости текста»³¹⁴.

Обращаясь к герменевтическому методу, упомянем П. Рикёра, для которого герменевтика представляет «теорию операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов»³¹⁵ или последовательное осуществление интерпретации.

³¹¹ Гадамер Г. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 311.

³¹² Там же.

³¹³ Там же. С. 320.

³¹⁴ Там же. С. 321.

³¹⁵ Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук // П. Рикер. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М., 1995. С. 3-18. https://www.mnogobook.ru/nauka_obrazovanie/filosofiya/46206/str2.htm#book

Понимание – это искусство постигать значения знаков, которые передаются одним сознанием и воспринимаются другим сознанием. Знаки при этом имеют внешнее выражение, будь то невербальные или вербальные. П. Рикёр различает науку о языке, которую интересуется замкнутая система знаков, и философию языка, которая своего рода прорывает эту замкнутость в направлении бытия.

С точки зрения П. Рикёра, проблема языка впервые была обозначена Э. Гуссерлем, указавшим на противоречивость языка: с одной стороны, язык – это вторичное выражение понимания реальности, с другой, именно в языке эта зависимость может быть выговорена. П. Рикёр обращает внимание на роль прошлого и настоящего времени, которые в интерпретации пересекаются, на метафорические выражения, в которых осуществляется человеческая способность к творчеству. На поздних этапах творчества П. Рикёр переходит от исследований фрагментов культуры, зафиксированных в отдельных словах (фразах) к анализу текстов культуры, а затем – к бытию культуры, где важная роль отводится деятельностному подходу, в центре которого – человек как субъект культурно-исторического творчества.

Методологические установки герменевтики применимы к исследованию культуры Другого. Экстраполируя текст на культуру, вслед за Г. Гадамером укажем, что восприимчивость не предполагает ни «нейтралитета», ни самоуничтожения, а «включает в себя снимающее усвоение собственных пред-мнений и пред-суждений»³¹⁶. Следует постоянно учитывать собственную предвзятость, при этом «дать возможность тексту проявиться во всей своей инаковости и тем самым поставить фактическую истину моим собственным пред-мнениям»³¹⁷.

В современном мире тема успешного межкультурного взаимодействия чрезвычайно актуальна, в связи с чем обозначенные «приемы» применимы к сфере Я-Другой (Чужой). Важно быть открытыми к коммуникации, быть

³¹⁶ Гадамер Г. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 321.

³¹⁷ Там же.

готовыми к пересмотру собственных пред-мнений, возникающих под влиянием множественных стереотипов в отношении Другого. Роль стереотипов в большей мере позитивна. Они служат для генерализации образа другого на основе сжатых сведений, и как бы сказали социологи, нерепрезентативной выборки. Нам не нужно знакомиться со *всеми* немцами, арабами, узнавать их привычки, достаточно некоторого количества личных контактов, опыта взаимодействия близких с инокультурием, и, собственно, блока «понаслышке». Стереотипы как упрощенные схемы представления действительности служат ориентиром в окружающем мире, они позволяют «подготовиться» к встрече с Другим.

Совсем иной поляризационный заряд у предрассудков, демонстрирующий предвзятое и враждебное отношение к Другому. Если стереотип – обобщенный образ представителя определенной культуры, который вполне может быть позитивным, то предрассудок представляет исключительно негативную и враждебную оценку Другого (или общности, которой принадлежит Другой), которая основана на приписывании негативных черт. Наше исследование есть попытка рефлексивного осмысления феноменов иной культуры и выхода за пределы «-измов», будь то ориентализм или оксидентализм.

В настоящее время область исследования Другого, получившая название *имагология* или имэджинология (от лат. *imago* – изображение, образ), оформляется в особое междисциплинарное направление. Истоки имагологии уходят корнями во французское сравнительно-историческое литературоведение 1950-х гг.³¹⁸ Одним из первых авторов данного «приема» был Жан Мари Карре, в своей работе исследовавший формирование и эволюцию образа Германии во французской литературе XIX – первой половины XX в. В дальнейшем имагология выходит за рамки литературоведения, будучи востребованной в истории, социальной психологии, культурологии, этнологии. Статус имэджелогии в современном гуманитарном пространстве не до конца определен: для одних это теоретическая или историко-литературная дисциплина в рамках

³¹⁸ Ощепков А. Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 251-253.

литературоведения, цель которой – исследование устойчивых образов Другого (Чужого), объективированных в литературных текстах; для других имагология – раздел исторической науки, исследующий представления о другом народе, стране, складывающиеся в общественном сознании на определенном историческом этапе. Также есть позиции, рассматривающие «учение об образах» как ответвление культурологии или социологии по исследованию представлений участников культурного диалога друг о друге, и, наконец, имагология рассматривается как технология создания имиджей.

На рубеже 1980-90-х годов в отечественных исследованиях нескольких центров (МГУ, РГГУ, ИВИ РАН) получает распространение историческая имагология в рамках исторической антропологии, цель которой – изучение существовавших в прошлом образов и стереотипов восприятия окружающего мира. В 1992 г. была сформирована группа по изучению международных культурных связей России во главе с А. В. Голубевым в рамках вновь созданного Центра по изучению отечественной культуры Института российской истории РАН. На базе Центра с 1994 г. ежегодно проводится междисциплинарный научный семинар по истории взаимовосприятия культур «Россия и мир глазами друг друга».

Проблемам методологии и теории диалога философских культур и философской компаративистики посвящена деятельность Центра философской компаративистики (1992–2014), созданного по инициативе А. С. Колесникова с целью активизации научной и исследовательской деятельности в области сравнительной философии Востока и Запада, а также сравнительных социогуманитарных исследований.

Обращаясь к проблемному полю современного востоковедения, В. Н. Бадмаев указывает на важность философско-методологической базы, «которая способствовала бы смене прежнего понимания дихотомии “Восток-Запад”, “Европа-Азия”, “Север-Юг” на новую научно-гуманитарную картину

мира»³¹⁹. Особая роль отводится диалогу, в котором автор видит «константу человеческого существования»³²⁰. Он возможен между теми участниками, которые способны преодолевать узкий горизонт своей идентичности, включаясь при этом в более широкую коммуникационную систему³²¹. Цель диалога – достижение взаимного согласия, предполагающего осознание своей индивидуальности и непохожести на других и, вместе с тем, осознание связности с другими. Диалог, в котором «пересекаются индивидуальные, коллективные и глобальные категории человеческого существования»³²², наряду с толерантностью выступают в качестве основных принципов коммуникативного дискурса в глобальном масштабе.

В продолжение осмысления темы понимания Другого отметим работы А.П. Романовой, посвященные проблематике межкультурной коммуникации, безопасности в условиях коммуникации, а также анализу Другого/Чужого. Отношение к Чужому – важный показатель общественного развития, которое определяет «гуманитарную составляющую общественного дискурса»³²³. Как полагают авторы, «чужесть» проявляется в трех аспектах – внешний вид (часто гипертрофированный, гротескный), пищевых предпочтениях (что и как ест Чужой) и сексуальных интересах. Категория «Чужой» свидетельствует об определенной зрелости общественных отношений; общество на ранних этапах существования не нуждалось в образе Чужого и элиминировало его. Появление Чужого – свидетельство кризисных явлений в социуме, и – напротив – переломные моменты общества провоцируют «появление» Чужого, которым может оказаться любой Свой. Особое внимание уделяется культурной безопасности, актуализирующейся в момент встречи с не-Своим, Чужим. С одной стороны, человек не может жить в одиночку, не встречаясь с Другим, а с другой,

³¹⁹ Бадмаев В.Н. Россия: большие вызовы и идентификационный поворот на Восток // Вестник Калмыцкого университета. 2019. № 2 (42). С. 97; Бадмаев В.Н. Востоковедение как философский дискурс знания о Востоке // Вестник Калмыцкого университета. 2020. № 1 (45). С. 85.

³²⁰ Бадмаев В.Н. "Учиться быть человеком": диалог как константа человеческой экзистенции // Вестник Калмыцкого университета. 2018. № 3 (39). С. 147.

³²¹ Там же. С. 148.

³²² Там же. С. 147.

³²³ Романова А.П., Хлыщева Е.В., Якушенков С.Н., Топчиев М.С. Чужой и культурная безопасность. М.: РОССПЭН, 2013. С. 4.

эта самая встреча покушается на целостность индивида, включая защитные механизмы от проникновения иного. Как относиться к Чужому, стоит ли его бояться, признать за ним онтологический или эпистемологический статус – вопросы открытые, как на уровне индивидов, так и целых культур.

Один из современных методов, ориентированных на применение в социально-философских исследованиях – валюативный – предложенный в работах Ю. М. Коротченко³²⁴. Автор определяет валюатив как «любое коллективно-субъективное оценочное отношение к социально значимому явлению, процессу или событию, выраженное любыми адекватными этой оценке выразительными языковыми средствами»³²⁵, а также как «объект, выполняющий организующую функцию в отношении устойчивых социальных объединений»³²⁶, который может быть задан как упорядоченный набор элементов. Этот набор автор характеризует такими показателями как: «1) персонификаторы; 2) нормы; 3) ценности; 4) средства репрезентации»³²⁷, которые можно представить в качестве оценочной (валюативной) матрицы. Согласно Ю. М. Коротченко, «уже сформировавшийся и действующий валюатив обладает всеми вышеобозначенными структурными элементами»³²⁸, в моделях социальных конструктов допускаются пробелы в не основных строчках. Как результат общего оценочного осмысления формируется коллективная субъективность – объединенная общими оценками часть общественности. Коллективный субъект могут представлять как кратковременные солидарности, так и длительно устойчивые общности – социальные слои, этносы, религиозные объединения, социальные группы, государства, межгосударственные объединения.

Условиями дифференциации публичной сферы на общности, условием согласия и противоречий внутри нее являются смыслы оценочных высказываний

³²⁴ Коротченко Ю. М. Интегративная роль валюатива // Ученые записки ТНУ им. В.И. Вернадского. Серия: «Философия. Культурология. Политология. Социология». 2012. Т. 24 (65). № 4. С. 19–26.

³²⁵ Рыскельдиева Л.Т., Коротченко Ю.М. Текстовый подход в социальной философии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 164.

³²⁶ Коротченко Ю.М. Валюатив: опыт структурного определения // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: «Философия». «Культурология». «Политология». «Социология». 2011. Том 24 (63). № 3–4. С. 35–45.

³²⁷ Коротченко Ю.М. Валюативное моделирование коллективного сознания // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 1. С. 154.

³²⁸ Там же. С. 155.

коллективного субъекта, адресованные другому коллективному субъекту. Социальные конфликты как раз проходят по линиям интерпретации общественного, например, оценивание одного и того же субъекта в общности №1 в качестве героя и в общности №2 – в качестве врага, достаточно для появления значительного конфликта. Обозначенная прежде валюативная матрица выступает как «модель оценочной и интерпретационной активности коллективного субъекта»³²⁹, выявляется в тексте³³⁰ и играет важную роль в организации и сохранении общности.

В нашем исследовании валюативная методология позволила определить специфику интерпретационной деятельности сообществ, использующих идею *джихāда*, в связи с чем стало возможным представить характеристики непосредственных акторов, выявить нормативные и ценностные интенции, эксплицировать валюативные маркеры в средствах репрезентации (языке, идеологии, художественном творчестве).

Кроме того, валюативный подход позволил выделить ключевые элементы некоторого оформленного ядра (а именно, *джихāда-усердия*), которое организует интерпретационные процессы и обеспечивает относительную устойчивость сообщества, а также составить культурный портрет «усердствующего» на примере типологии средневекового теолога Каййима Джаузийя. Эта методология позволила четко и последовательно выделить и описать существенные компоненты *джихāда* доступными нам средствами. Однако при этом данный подход остается в границах европейской логики смыслообразования, а мы расставляем акценты на отдельном самодостаточном объекте-*джихāде* и таком же отдельном субъекте-усердствующем в *джихāде*. Субстанциальный способ полагания смысла допускает дескрипцию ядра, способного аккумулировать оценочную специфику общности, которая может быть выражена средствами

³²⁹ Рыскельдиева Л.Т., Коротченко Ю.М. Текстовый подход в социальной философии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 166.

³³⁰ Подробно о текстовой компоненте: Рыскельдиева Л. Т., Коротченко Ю. М. Текстовая компонента в современных социально-философских исследованиях // Философская мысль. 2016. № 11. С. 1–10. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.11.2088 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=20884; Рыскельдиева Л.Т. Текстовая культура как объект историко-философских исследований // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 136–153.

языка. Используя квинтиаду А.В. Смирнова «сознание, логика, язык, культура, смысл», учитывающих вариативность логик осмысления, укажем, что механизм языкового выражения не универсален, не идентичен; он отражает нашу «смысловую чувствительность» к оценочным высказываниям. А потому описание *джихāда* средствами не-арабо-мусульманской культуры в широком смысле говорит только об одном субстанциальном варианте дескрипции этого феномена. Валюативный анализ позволил описать *джихāд* и выявил нам позитивный для дела интерпретации зазор между его смыслом и значением понятия. Этот зазор мы уже обнаружили в этимологическом и практическом блоках исследований *джихāда*.

Отметим положительную интенцию вышерассмотренных подходов: ориентация на понимание общества в его связи с деятельностью человека (социокультурный); отбрасывание или, по крайней мере, попытка нивелирования предрассудков в диалоге с Другим (герменевтический); отказ от стереотипных, предрассудочных установок в коммуникации (имагологический); анализ оценочного отношения к социально значимым явлениям (валюативный).

2.2. Решение проблемы Другого в философском востоковедении

XX век ознаменован открытием культурного многообразия, попытками их изучения, систематизации, классификации. Также это время завоевания независимости многими колониальными странами. Насколько самостоятельной была эта независимость, и смогли ли свободные страны развиваться собственным путем? Что подразумевает собственный путь в условиях глобализации, стирания культурных различий, размывания границ, с одной стороны, и попытки сохранения культурной идентичности, сопротивление культурной стандартизации – с другой?

Теоретическое осмысление отношений «Я – Другой» в культурном контексте имеет давнюю историю. **Философская компаративистика**, предметом которой является «сопоставление различных уровней иерархии философского наследия Востока и Запада»³³¹, выросла из исследований в области естествознания и сравнительного языкознания. Среди основоположников компаративистики – П. Массон-Урсель, полагавший, что философия как наука может стать таковой за счет сравнительных исследований и обращения к истории. Метод позитивной философии направлен на выявление общности в разнородном множестве явлений, в то время как исторический метод ориентирован на поиск различий и особенностей. Согласно П. Массон-Урселю³³², в пополнении знаний о других цивилизациях преследовались различные цели: от поиска идей, направляющих мысль в непривычное русло и опоры на зарубежные авторитеты в борьбе с распространенными представлениями до желания найти подтверждение своим взглядам в иной культурной реальности³³³. Среди трех культурных центров автор выделяет Европу, Индию, Китай, рекомендуя в качестве отправной точки считать Европу, поскольку «мы можем понять нашего соседа только относительно самих себя, хотя мы и учимся не судить его по себе»³³⁴. Сопоставление ментальных структур трех видов культур должны составить основу сравнительного исследования.

Межкультурная философия, уходящая корнями в компаративистику, получила институциональное оформление во второй половине XX в. Начало межкультурным исследованиям в широком формате было положено в 1939 г. с организацией Гавайских конференций по инициативе Чарльза Мура. Как отмечает М. Т. Степанянц, это был период «акцентирования внимания на особенностях

³³¹ Шохин В. К. Философская компаративистика. Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH593aa65944166c8097d259>

³³² Masson-Oursel P. Comparative Philosophy. L.: Kegan, Trench, Trubner&Co, LTD, 1926. https://books.google.com/books?id=5CZIZZscP6gC&pg=PP15&hl=ru&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false

³³³ Цит. по: Кротов А.А. Позитивизм и философская компаративистика // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2016. № 2. С. 39.

³³⁴ Моргачева Е.Н., Перепелица Л.В. П. Массон-Урсель о сравнительном методе // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». 2017. № 2 (8). С. 140.

восточных традиций в сопоставлении с философией Запада»³³⁵. На основе базового различия Востока и Запада утверждалось, что: философия тесно связана с религией на Востоке, в то время как на Западе они разведены; восточная мысль находится под влиянием спиритуализма, западная – натурализма; восточный тип рефлексии идеалистичен, иррационален, интровертен, пессимистичен, тогда как западный склонен к материализму, рационализму, экстравертности и оптимизму.

В то же время и в этой же среде появились противники синтеза культур Востока и Запада. Так, Джордж Сантаяна отмечал, что синтез восточной и западной философий достигается опустошением двух этих систем и как раз «различие и несоизмеримость систем делают их интересными, а не компромисс или слияние»³³⁶. С. Радхакришнан подчеркивал: «мы не хотим ни конфликта, ни слияния Востока и Запада. Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого все, что для себя ценно»³³⁷. Джон Дьюи считал важным понимание и уважение различий.

Среди современных исследователей межкультурной философии выделяются Рам Адхар Малл³³⁸, Франц Мартин Виммер³³⁹, Хайнц Киммерле³⁴⁰, Рауль Форнет-Бетанкур³⁴¹. Значимыми работами данного направления исследований являются публикации журнала «Философия Востока и Запада»³⁴², который издается с 1951 г., журнала «Полилог»³⁴³, «Журнала мировых философий»³⁴⁴, «Межкультурная философия. Теория и история» Ф. М. Виммера и

³³⁵ Степанянц М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы; Ин-т философии РАН. М.: Наука – Вост. лит., 2020. С. 11.

³³⁶ Там же.

³³⁷ Там же.

³³⁸ Ram Adhar Mall (р. 1937) – немецкий философ индийского происхождения, основатель и президент Общества межкультурной философии (1992), Кельн.

³³⁹ Franz Martin Wimmer (р. 1942) – австрийский философ-культуролог.

³⁴⁰ Heinz Kimmerle (1930-2016) – немецкий философ, основатель Фонда межкультурной философии и искусства (1996), Зутермеер (Нидерланды).

³⁴¹ Raúl Fornet-Betancourt (1946) – кубинский философ, основатель Международного журнала философии (1982).

³⁴² Philosophy East and West [Электронный ресурс]. URL: <https://muse.jhu.edu/journal/156>. (Дата обращения 20.12.2020).

³⁴³ Polylog [Электронный ресурс]. URL: <https://www.polylog.org/index-en.htm>. (Дата обращения 20.12.2020).

³⁴⁴ Journal of World Philosophies [Электронный ресурс].

URL: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/index>. (Дата обращения 20.12.2020).

др. Проблема межкультурного осмысления философии актуальна и для отечественных исследователей: В. Г. Лысенко³⁴⁵, А. С. Колесникова³⁴⁶, О. А. Назаровой³⁴⁷, Л. В. Полушиной³⁴⁸, М. Т. Степанянц³⁴⁹.

Статус и роль межкультурной философии неоднозначны, поскольку само словосочетание – *межкультурная философия* – не всем ясно. В англоязычных источниках встречаются различные вариации – «Intercultural Philosophy, Cross-cultural Philosophy, Global Philosophy, World Philosophy, Cosmopolitan Philosophy, Fusion Philosophy, Confluence Philosophy, Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy»³⁵⁰.

Р. А. Малл, например, указывает, что философия является межкультурной по самой своей природе и считает, что фраза *межкультурная философия* тавтологична и дает негативное определение предмета исследования, начиная с того, чем межкультурность (interculturality) не является: это не модное выражение, не романтическая идея, которая возникла в эпоху глобального технологического развития и мирового туризма, не компенсаторный шаг неевропейских культур, не реакция на встречи мировых культур, не конструкция и не абстракция, не синкретическая идея. Межкультурная философия не является конкретной системой философии, «она, скорее, философская ориентация или протофилософская традиция, которая позволяет и поощряет реализацию духа философии в различных культурных контекстах»³⁵¹. При этом ни одна философия не должна претендовать на статус «философии для всего человечества».

³⁴⁵ Лысенко В. Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7-27.

³⁴⁶ Колесников А. С. Возможна ли интеркультурная философия? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Том 10. Выпуск 3. С. 59-70.

³⁴⁷ Назарова О. А. Концепция интеркультурной философии и ее возможная рецепция в контексте исследования русской философии // Мысль. 2016. № 20. С. 7-18.

³⁴⁸ Полушина Л. В. К вопросу о сущности межкультурной философии в контексте глобальных проблем // Вестник Чувашского университета. 2010. № 1. С. 133-137.

³⁴⁹ Степанянц М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы; Ин-т философии РАН. М.: Наука – Вост. лит., 2020. 183 с.

³⁵⁰ Белимова В. С. Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // История философии. 2019. Т. 24. № 1. С. 101-111.

³⁵¹ R. A. Mall. Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/26537956/Intercultural_Philosophy_A_Conceptual_Clarification (Дата обращения 26.12.2020)

Межкультурная философия не выражает «особую теорию, дисциплину, школу, она предлагает ориентацию в рамках практики философствования, направленную на утверждение толерантного плюрализма»³⁵². Межкультурная философия означает процесс эмансипации от всех типов «центризмов», будь то европейских или неевропейских. Подобная ориентация призывает к единству без единообразия (unity without uniformity). Речь идет не о единстве в разнообразии (unity in diversity), а о единстве перед разнообразием (unity in face of diversity).

Малл указывает на следующее обстоятельство: «существующие между философиями различия это частные случаи одного по сути явления»³⁵³. Ошибочно утверждать о непереводаемости понятий разных культур, также как утверждать о соизмеримости таковых. Вследствие этого обстоятельства, как полагает Малл, необходимо заменить эти точки зрения «метонимическим тезисом о динамично перекрывающихся структурах»³⁵⁴:

у культур имеются точки разной степени сопряжения; полная идентичность культурного сопряжения представляет тупиковый сценарий, в то же время кардинальные культурные различия не допускают даже минимального согласия в методах философствования,

абсолютистские притязания на исключительность, каковыми отмечена греко-евроцентрическая концепция философии, противоречат открытому и терпимому духу межкультурной философской ориентации,

межкультурная философия – название нового направления в философии и философии, которое сопровождает различные конкретные философские традиции, не давая им занять абсолютную позицию. Кроме того, этот подход декларирует новый вариант историографии философии, которая, во-первых, включает историческую ретроспективу не только истории западной философии, но и всех философских традиций, а, во-вторых, этот вариант историографии

³⁵² Степанянц М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы; Ин-т философии РАН. М.: Наука – Вост. лит., 2020. С. 18.

³⁵³ Там же. С. 19.

³⁵⁴ Там же.

порывает с европоцентрическим, гегелевским способом написания книг по истории философии.

Схожие взгляды и у Ф. М. Виммера³⁵⁵, полагающего, что современное философствование зависит от различных культурных структур (cultural frameworks). По его мнению, утверждение, что философия (in strict sense) развилась только однажды – в европейской, западной культуре, неубедительно. Философия зародилась не только в Европе, но и в других локациях; есть источники, указывающие на развитие философии в Африке, Америке, Азии, Европе. Во всех этих случаях обнаруживаются не монолитные системы, а скорее сеть способов мышления и аргументации. Виммер критикует евроцентризм, равно как и вообще центристский образ мышления и ратует за теорию нецентристской философии, утверждая, что есть все основания полагать, что философия сегодня и в будущем будет иметь существенные недостатки, продолжая обсуждать глобальные вопросы только в рамках концепций и методов, которые получены из западных знаний.

Ф. Виммер указывает на стереотип понимания философии исключительно как западного явления: история философии, которую рассказывают европейские философы и историки философии – это история об уникальном и развивающемся человеческом разуме, главными представителями которого являются мужчины, белые и западные (male, white, and occidental), а если встречаются описания индийского или китайского способа мышления в рамках философии, то они обычно ограничены мыслителями далекого прошлого, т.е. теми, кто, как кажется, не имеет отношения к современности.

Ф. Виммер отмечает зависимость философствования от лингвистических средств и ставит важный вопрос: как философия, которая никогда не может быть выражена независимо от лингвистических и концептуальных средств, которые находятся в рамках определенных языков и культур, все же стремится дать

³⁵⁵ Franz M. Wimmer. Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy? // Interculturality of Philosophy and Religion. Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre 1996, p. 45-57 (перевод с английского мой – Н.К.).

универсально истинные (universally true) или универсально ценные (universally valuable) ответы? У философов никогда не будет ничего, кроме слов, для демонстрации своих мыслей. Слова всегда включены в определенные языки, образованные в определенных культурных контекстах. Вопросы, методы, верования философов берут начало во временных, социальных и культурных рамках, и все же философы пытаются прийти к транскультурному пониманию (transcultural insights). На вопрос, как мы можем достичь глобально значимого культурного понимания или истин, если наши представления о мире, средства выражения являются частными, (если не местечковыми) есть два выхода. Первый – доверие одному языку, который становится исключительным (Г. Гегель, М. Хайдеггер), второй – построение метода (Р. Декарт, Э. Гуссерль, Венский кружок). Решить эту проблему, считает Виммер, непросто, и приводит пример Кваси Вирду, который, на примере осмысления африканской традиции говорит о «концептуальной деколонизации», т.к. значение таких слов как правда, реальность, знание, самость, человек, пространство, время и многие другие на африканском языке *акан* отличается от значения, которые приписывают этим словам носители английского языка.

Сам Ф. Виммер полагает, что деколонизации, т.е. комментария и анализа «столичных» языков средствами разных языков, недостаточно, необходимо перевести (translate) открытия в новую терминологию, так как пересмотр, критика, перевод философских концепций и описаний проблем требует понятных результатов, потому должна быть некоторая стандартизированная терминология, такие стандарты могут сформироваться только в рамках традиций. Мы не можем, полагает он, критиковать или анализировать традиции, не полагаясь на традиции или на создание традиций. Из этой дилеммы он видит два выхода. Первый состоит в поиске единственного метода рассуждений, который выходит за рамки любых культурных условий (И. Кант, К. Маркс, вся аналитическая философия), второй – в культивировании этнических особенностей и именовании всего этого «философией». Первый вариант – картезианская программа метода без опоры на традицию, по его мнению, неосуществим, поскольку любые попытки

философствовать исключительно методологическим способом основаны на критериях и концепциях, укорененных в культурном контексте. Второй вариант он полагает менее жестким: это уверенность в своей позиции в рамках классической традиции, при которой надежными считаются собственный образ рассуждения, терминология и методы аргументации, но это не более чем «этнофилософия», даже если она ясная, дифференцированная и хорошо задокументированная.

Есть, по Ф. Виммеру, и третий путь – альтернатива евроцентризму и сепаратизму этнофилософии – процедура, которая не является просто сравнительной или диалогической (*dia-loical*), она, скорее, полилогична (*polylogical*). В этом случае вопросы философии должны обсуждаться таким образом, чтобы решение не распространялось до тех пор, пока не произошел полилог между как можно большим количеством традиций.

Во введении Ариндама Чакрабартти (директора направления «Восточная философия сознания и гуманитарные науки» Гавайского университета в Маноа) и Ральфа Вебера (профессора в университете Базеля, редактора серии книг «Философии Востока и Запада») к сборнику работ, посвященному сравнительно-философским исследованиям, указывается, что межкультурная философия представляет следующую стадию сравнительной философии, на которой *сравнение философий* сменяется философским сравнением³⁵⁶. При этом межкультурная философия становится философией слияния (*fusion philosophy*), с задействованием методологически разных приемов и традиций без предзаданного противопоставления. Сравнительная философия, по их мнению, посвящена возведению, обнаружению, размыванию и разрушению границ между философскими традициями, имеющими происхождение из разных частей мира, разных периодов времени, разных дисциплинарных слияний.

³⁵⁶ Comparative Philosophy without Borders. Ed. By A. Chakrabarti and R. Weber [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/18968035/Comparative_Philosophy_without_Borders_together_with_Arindam_Chakrabarti (Дата обращения 26.12.2020) (перевод с английского мой – Н.К.).

А. Чакрабарти и Р. Вебер считают существующие определения сравнительной философии нечеткими и не проясняющими ее сущности, например: 1) область философии, в которой философы работают над проблемами, намеренно вводя в диалог источники из разных культурных, лингвистических и философских направлений; 2) раздел философии, который исследует и противопоставляет различные философские традиции (африканскую, буддийскую, китайскую, индийскую, мусульманскую, западную). При этом возможно сравнение между субтрадициями и внутри одной традиции; 3) сравнительная философия объединяет философские традиции, которые развивались в относительной изоляции друг от друга и определялись довольно широко по культурным и региональным линиям. Имеются ли у сравнительной философии свойственные только ей объект и методы – вопрос открытый, и авторы приводят доводы в пользу того, что представление о сравнительной философии как уникальной самодостаточной дисциплине – не более, чем миф, поскольку философия всегда была сравнительной. В то же время сравнительная философия, по их мнению, может выступать как исключительная область в ее более правильном понимании, в деле служения межкультурному диалогу.

Авторы отмечают стереотипное восприятие не-западных философий: только упоминание не-западных теорий разума, индийской теории знания, например, отзывается вежливым исключением (*polite exclusion*) при хорошо сохранившемся незнании других культур (*well-preserved prestigious ignorance*) и сопровождается монокультурным высокомерием, определяющим мейнстрим профессиональной философии в Евро-Америке³⁵⁷. Также они указывают позицию Р. Рорти и Т. Уильямсона, утверждавших, что западная аналитическая философия ничему не может научиться у азиатской мысли. Не-западная философия со своей собственной оригинальной терминологией, которая чужда западной философии, по их мнению, не представляется собственно философией, при этом формулировка не-западных мыслей средствами западной терминологии рискует

³⁵⁷ Comparative Philosophy without Borders. Ed. By A. Chakrabarti and R. Weber [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/18968035/Comparative_Philosophy_without_Borders_together_with_Arindam_Chakrabarti (Дата обращения 26.12.2020).

оказаться повторением того, что уже есть на Западе – «If it is alien it is not philosophy, if it is philosophy we already have it, why bother?»³⁵⁸.

А. Чакрабартти и Р. Вебер настаивают на новом подходе в сравнении как таковом, надо сравнивать не две традиции или культуры, а три, третий элемент (*tertium*) – некоторый стандарт сравнения: когда мы сравниваем *A* и *B*, то должны указывать в отношении чего, тогда, получается, что *compare* – это не двухзначный, а трехзначный глагол. Они отмечают важную роль сравнительной философии как ступеньки лестницы (*rung in a ladder*), которую должны отбросить наши потомки, чье общение, вероятно, когда-нибудь станет возможным.

Может ли сравнительная философия быть жесткой (*hard-core*)? Не только может, но и должна. Если, например, сравнительная религия не претендует на роль религии и не может ею быть, сравнительная политика – не политика, то сравнительная философия должна быть философией, причем не второстепенной, а абсолютно центральной (*absolutely central*) по отношению к философской деятельности.

В своей работе авторы выделяют три этапа в истории сравнительной философии:

- 1) поиск в не-западных философиях эквивалентов западной философии. Основная идея этого периода – универсализм.
- 2) поиск контрастов, особенностей не-западных философий, а также выявление конкретных недостатков по сравнению с западной традицией. Основная идея этого периода – локализм.
- 3) текущий этап находится на стыке универсализма и локализма, с характерной необходимостью переосмысления не-западных философий в терминах западных философских идей. Возможен и четвертый этап – поворот, который выведет за

³⁵⁸ Comparative Philosophy without Borders. Ed. By A. Chakrabarti and R. Weber [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/18968035/Comparative_Philosophy_without_Borders_together_with_Arindam_Chakrabarti (Дата обращения 26.12.2020).

пределы сравнительной философии. Это возможность заниматься философией как каждый считает нужным для достижения истины путем присвоения элементов из всех известных философских взглядов и традиций, при этом не претендуя на единственно правильное изложение, а просто решая нерешенные до сих пор проблемы и, возможно, нигде ранее не поднимавшиеся вопросы.

Как же нам выстраивать диалог с Другим? Как нам понимать его и как понять? Э. Холенстайл, например, предлагает «Дюжину практических правил, позволяющих избежать межкультурного недопонимания»³⁵⁹. Предваряющим перечнем правил выступает принцип герменевтической справедливости (Principle of hermeneutic fairness), состоящий в том, чтобы каждый человек серьезно относился к представителям чужих культур (*members of alien cultures*) и скорее сомневался бы в собственном восприятии, чем в их способности к логической последовательности, целенаправленной рациональности и этической ответственности.

1. Правило логической рациональности, при котором мы не только не должны рассматривать другие культуры как алогичные или дологичные, но и в качестве интерпретаторов способны изменить свою точку зрения. Холенстайл цитирует М. Вебера, согласно которому можно рационализировать жизнь очень разными способами.

2. Правило телеологической рациональности. Люди не только выражают себя с помощью логической рациональности, они также преследуют определенные цели. Причем часто действия могут быть расценены как иррациональные. Важно также не только то, что говорится, но и как говорится.

3. Правило гуманности (естественности), которое соотносится с принципом герменевтической справедливости. Перед тем, как приписывать бессмысленное, нечеловеческое или незрелое поведение (и соответствующие ценности) в качестве

³⁵⁹ Elmar Holenstein. A Dozen Rules of Thumb for Avoiding Intercultural Misunderstandings [Электронный ресурс]. URL: <https://them.polylog.org/4/ahe-en.htm> (Дата обращения 20.12.2020).

атрибутов представителей других культур, лучше начать с сомнения в адекватности собственных суждений и знаний.

4. Правило смотреть на самих себя (we-do-it-too-rule, правило «мы тоже»). При столкновении с чем-либо в чужой культуре, что невозможно принять без противоречий, вполне вероятно, что и в собственной культуре обнаружатся сопоставимые или худшие явления, как в прошлом, так и в настоящем.

5. Правило смотреть на самого себя (you-do-it-too-rule, правило «вы тоже»). вполне вероятно встретить в другой культуре не только не принимаемое безоговорочно явление, но также можно встретить людей внутри той культуры, которые также отвергают или осуждают подобные явления.

6. Правило против скрытого расизма. Скрытый расизм склонен проявляться при возникновении угрозы чувству собственного превосходства.

7. Правило личности. К представителям других культур следует относиться как к равноправным партнерам по исследованию, а не как к объектам или средствам исследования.

8. Правило субъективности. Представление о себе не должно быть номинальным без впечатления стороннего человека, поскольку людям по своей природе свойственны переоценка или преувеличение своей роли, равно как и недооценка или принижение.

9. Правило онтологии/деонтологии. Регламентирующие поведение документы отражают не действительное положение вещей, а должное, представляя интересы определенной социальной группы. Познающий другие культуры по библиотечным источникам, не всегда различает сущее и должное.

10. Правило деполяризации. Культурный дуализм позволяет классифицировать вещи и отражать их с точки зрения полезности, а не в том виде, в котором они существуют. Такое упрощение, преувеличение, исключительность преодолевается сравнением не двух, а нескольких культур.

11. Правило неоднородности. Удобно и соблазнительно предполагать однородность культуры, это дает возможность располагать в одном порядке разнообразные эпохи так, как будто они не являются оригинальными сами по себе.

12. Правило агностицизма, в соответствии с которым «существуют загадки, которые так и останутся в качестве загадок для всех культур (in all cultures) и между всеми культурами (across cultures, transculturally)»³⁶⁰.

Подытожив теоретическое осмысление роли и значения межкультурной философии, отметим, что под таковой, как правило, понимается не конкретная дисциплина, а «философская ориентация» (Р. Малл), «собственно философия, для создания которой необходим полилог» (Ф. Виммер), «стадия развития сравнительной философии» (А. Чакрабарти, Р. Вебер). Ни одна философская традиция не должна претендовать на универсальный статус философии для всего человечества. Современный мир требует пересмотра философской историографии, не абсолютизируя западную философскую традицию и не принижая роль традиций, не вписывающихся в привычную европейскую схему теоретического рассуждения. Авторы, вторя друг другу, говорят о смене Western-центрированной парадигмы на полилогичный хор, в котором слышатся голоса всех участников. Сама процедура сравнения должна включать не два сопоставляемых / противопоставляемых элемента, а три, где третий элемент выступает неким стандартом сравнения.

Исследования межкультурного характера до недавнего прошлого несли отпечаток колониализма. В. Г. Лысенко отмечает, что критика ориентализма вызвала череду постколониальных исследований: 1) «анти-ориентализм», связанный «с некритическим применением подхода Эдварда Саида к разным областям востоковедения»³⁶¹ и 2) «пост-ориентализм», который отмечен

³⁶⁰ Elmar Holenstein. A Dozen Rules of Thumb for Avoiding Intercultural Misunderstandings [Электронный ресурс]. URL: <https://them.polylog.org/4/ahe-en.htm> (Дата обращения 20.12.2020).

³⁶¹ Лысенко В. Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 8.

«критическим переосмыслением “анти-ориентализма” и выходом на новый уровень осмысления позиции исследователя инокультурных традиций»³⁶².

Однако, при всех позитивных достижениях по преодолению предрассудков восприятия культуры Другого, межкультурная философия, которая на данный момент синтезировала достижения активного развития сравнительной философии в XX веке, не помогает нам понять феномен «*джихад*». В арсенале сравнительной и межкультурной философии Другой остается абстракцией. Несмотря на учет инокультурной специфики, практических рекомендаций по межкультурному коммуникативному взаимодействию, межкультурная философия не учитывает специфику именно арабо-мусульманской культуры, инаковость ее **логики образования смысла**.

Одной из попыток приближения к Другому, снятия культурного напряжения стал поиск общего, присущего *моей* культуре и культуре Другого. Поиск таких точек взаимодействия выразился в понятии культурной универсалии (cultural universal, anthropological universal) – элемента (паттерна), который является общим для человеческих культур. Исследователи данной категории – Д. Мёрдок, К. Леви-Строс, Д. Браун, В. С. Стёпин, М. Т. Степанянц. Что представляет собой культурная универсалия?

Из более чем полутора тысяч определений культуры примем ставшее классическим: комплекс «знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»³⁶³. Культурный – значит, неприродный, рукотворный, созданный человеком. Культура противопоставляется природе (natura) как естественному, данному миру. Универсалии (universalia – мн.ч., universale – ед.ч.), в свою очередь, представляют общие понятия, т.е. свойства и виды в противоположность партикуляриям, отдельным конкретным вещам. В

³⁶² Лысенко В. Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 8.

³⁶³ Тэйлор Э. Первобытная культура / Э. Тэйлор; пер. Д. А. Коропчевский, А. Ивин; под. ред. В. К. Никольского. М.: Издательство Юрайт, 2019. С. 37.

средневековые тема общих понятий и их существования вызвала оживленные дискуссии, в ходе которых появилось несколько направлений – реализм, номинализм. Вопрос *как* (в каком смысле) существуют универсалии – в природе или в мысли, телесны они или бестелесны, а также как соотносятся общее и единичное, предполагал несколько ответов. Реалисты считали, что общее существует до вещей (*ante res*) и независимо от них. Крайние реалисты придерживались позиции Платона в отношении существования общего, т.е. идей. Умеренные реалисты (Ансельм Кентерберийский) исходили из реального существования общего в вещах (*in rebus*), но не вне их, при этом единичное участвует в существовании абсолютного. Номиналисты (Иоанн Росцеллин) считали, что реально существуют лишь единичные вещи, а общее не имеет никакой собственной реальности и является лишь некоей абстракцией (именем) человеческого мышления, которая если и существует, то «после вещей» (*post res*). Фома Аквинский примиряет противоположные традиции и высказывается о тройке существования универсалий: до вещей (божественные универсалии), в вещах (непосредственные универсалии), в человеческом уме (мысленные универсалии).

Нас интересует не онтологический характер универсалий, а социокультурный: универсалии как основания культуры. Универсалии культуры (УК) также называют культурными универсалиями или мировоззренческими универсалиями. Помимо УК философия использует другие универсальные понятия: общенаучные, метанаучные, трансценденталии, экзистенциалы, философские категории³⁶⁴.

Интерес к исследованию мировоззренческих универсалий появился сравнительно недавно, но быстро набрал популярность в области философских наук, культурологии, истории, языкознания. Все больше феноменов и концептов становятся предметом научного исследования. Приведем некоторые примеры:

³⁶⁴ Данилова В.С., Кожевников Н.Н.. Система мировоззренческих универсалий современной философии // Вестник Якутского государственного университета. 2005. Т. 2. № 1. С. 47-52.

храм³⁶⁵, национальный характер³⁶⁶, рыцарство³⁶⁷, толерантность³⁶⁸, «Драгоценности Востока»³⁶⁹, духовный учитель³⁷⁰, реклама³⁷¹ и многие другие. Как видно, спектр того, что может быть условно обозначено в качестве культурной универсалии, достаточно широк.

Обратимся к истории вопроса, а именно к самому понятию культурной универсалии. Д. П. Мёрдок под культурными универсалиями подразумевал нормы, правила, ценности, традиции, присущие всем культурам, вне зависимости от географической локации, времени и социального устройства. В работе «Общий знаменатель культур»³⁷² (The common denominator of cultures, 1945) представлены разнообразные по способу реализации, но присущие многим культурам элементы, такие как жилище, брак, воспитание, изготовление орудий труда, календарь и др. Они общие не содержательно, а классификационно и насчитывают около восьмидесяти групп. Это не означает, что в той или иной культуре мы можем обнаружить полностью аналогичный пример, это подразумевает лишь то, что некий универсальный паттерн присущ всем культурам, простым и сложным, древним и современным, в то время как форма или способ его реализации, как и реальное поведение людей, варьируются от культуры к культуре. Например, всем культурам присущ элемент, который Мёрдок называет «funeral rites» – погребальный обряд, но в каждой культуре он по-разному проводится: ингумация, кремация, предание умершего воде, использование дахм («башен молчания»), воздушное погребение и др.

³⁶⁵ Авдеев В.М. Храм как универсалия культуры // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 3. С. 227-233.

³⁶⁶ Мухамед Т.В. Национальный характер как культурная универсалия // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 6 (50). С. 108-111.

³⁶⁷ Орлова Е.И. Рыцарство как культурная универсалия традиционных обществ // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2008. № 3 (27). С. 21-25.

³⁶⁸ Панченко А. И. Толерантность как культурная универсалия» (обзор материалов конференции) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: Реферативный журнал. 1996. № 4. С. 116-129.

³⁶⁹ Пронина И.В. «Драгоценности Востока» как культурные универсалии человечества // Аналитика культурологии. 2005. № 1 (3). С. 103-106.

³⁷⁰ Эрендженова Ю.Ю. Духовный учитель как универсалия тибетской буддийской культуры // Вестник Калмыцкого университета. 2019. № 2 (42). С. 128-134.

³⁷¹ Козловский В.И. Реклама как культурная универсалия // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2013. № 6 (56). С. 67-72.

³⁷² Мердок Д. П. Общий знаменатель культур / Д. П. Мердок // Культурология. 2005. № 1(32). С. 202-226.

Дональд Браун, антрополог, исследователь культурных универсалий, в книге «Human universals»³⁷³ не дает им четкого определения. В статье «Человеческие универсалии, человеческая природа и человеческая культура» он указывает, что «человеческие универсалии... состоят из тех особенностей культуры, общества, языка, поведения и ума, которые... встречаются у всех народов, известных этнографии и истории»³⁷⁴. Среди многочисленных примеров КУ Браун выделяет в собственно культурной сфере – мифы, легенды, украшения тела; в социальной – семья, системы родства, разделение труда; в языке – грамматика, полисемия, фонемы; в области поведения – агрессия, жесты, мимика; в ментальной сфере – эмоции, настороженность или страх перед змеями, эмпатия и механизмы психологической защиты. Многие универсалии не принадлежат одной сфере, а находятся на пересечении нескольких областей и Браун приводит деление универсалий на абсолютные (*absolute universals*), близкие универсалии (*near universals*), условные (*conditional universals*), статистические (*statistical universals*) и универсальные объединения (*universal pools*). На наш взгляд, классификация Брауна демонстрирует психологизм, потому как, во-первых, он отмечает врожденные универсалии (*innate universals*), а во-вторых, по словам самого автора, именно эволюционная психология должна стать основой в исследованиях человеческой природы, мотивации и деятельности.

По определению К. Г. Исупова, «универсалии культуры – общечеловеческие репрезентации культурного опыта и деятельности, символически отраженные в эйдетической памяти, образно-мировоззренческих конструкциях, этимологических ценностях языка, “имажах” искусства и словесности»³⁷⁵.

Прежде чем представить определение мировоззренческих КУ в трактовке В. С. Стёпина, остановимся на некоторых предварительных замечаниях, а именно

³⁷³ Donald E. Brown. Human Universals [Электронный ресурс]. URL: www.gwern.net/docs/psychology/1991-brown-humanuniversals.pdf. (дата обращения: 20.04.2020).

³⁷⁴ Donald E. Brown. Human Universals, Human Nature & Human Culture // *Daedalus*. 2004. Vol. 133. Issue 4. p. 47–54 [Электронный ресурс]. URL: https://www.jstor.org/stable/20027944?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ab2739017122015e31bbb4178a2489353&seq=1#page_scan_tab_contents.

³⁷⁵ Культурология. XX век: энциклопедия / гл. ред., сост. С. Я. Левит. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998. <http://psylib.org.ua/books/levit01/txt114.htm>

на разделении культурных и природных программ. Культура определяется как «смесь взаимодействующих знаний, предписаний, норм, образцов деятельности, идей, проблем, верований, обобщенных видений мира»³⁷⁶, а также как «сложноорганизованный набор надбиологических программ человеческой жизнедеятельности»³⁷⁷ в противоположность биологическим программам – инстинктам самосохранения, питания, половому, предрасположенности к общению и т.д.³⁷⁸ В этих программах, задающих тон конкретной деятельности, поведению и общению, выделены три уровня. К первому относятся реликтовые программы – те, которые в современном мире утратили свою исходную ценность, но, тем не менее, воспроизводятся и транслируются в современной культуре (обычаи, приметы, суеверия). Роль программ второго уровня – определение специфики данного типа общества, обеспечение воспроизводства жизненно важных форм и видов деятельности. Третий уровень представляют программы, которые закладывают фундамент будущих форм поведения, деятельности. Они часто опережают события современности либо не вписываются в нее.

Изменения в культуре происходят за счет ухода на задний план одних программ и выходом на первый план других. При этом в огромном многообразии культурных феноменов можно выявить некоторые «основания культуры, которые определяют тип общества... являются предельно обобщенной системой мировоззренческих представлений... своего рода глубинные программы социальной жизнедеятельности, которые пронизывают все другие феномены и элементы культуры и организуют их в целостную систему...»³⁷⁹. В. С. Стёпин называет эти основания мировоззренческими универсалиями культуры, которые, впрочем, не тождественны философским категориям. Универсалии культуры могут существовать вне философского знания, как это было, например, в Египте, Месопотамии. Философская рефлексия, выводя за скобки присущий универсалиям культуры эмоциональный аспект, делает их особым предметом

³⁷⁶ Стёпин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры / Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 14.

³⁷⁷ Там же.

³⁷⁸ Там же.

³⁷⁹ Там же. С. 15.

изучения. Универсалии историчны, т.е. они могут изменяться, наполняться новым содержанием и смыслом в рамках даже одной культуры. Смыслы универсалий усваиваются индивидом, служа ориентиром его поступков и действий. В схематичной иерархии смыслов категориальных структур человеческого сознания В. С. Стёпин выделяет три уровня: всеобщий, особенный, единичный. На уровне единичного УК приобретают конкретный характер, дополняются индивидуальными и групповыми ценностями, приобретают персональные особенности. Именно эта личностная вариативность служит основой пересмотра, преобразования, изменения смыслов УК. Трансформация фундаментальных смыслов УК сопряжена с переломными моментами истории, поскольку влечет не только изменение образа жизни, но и продуцируемых типов личности, а также их отношение к действительности. УК, их система и смыслы сохраняются до тех пор, пока могут выполнять свои функции «воспроизводства, сцепления необходимых обществу видов деятельности, поведения и общения»³⁸⁰.

Для человека, сформированного в рамках определенной культуры, по Стёпину, смыслы культурных универсалий являются сами собой разумеющимися и не воспринимаются как глубинные основания миропонимания и мироощущения. К функциям культурных универсалий относятся: во-первых, сортировка многообразного, исторически изменчивого социального опыта, благодаря чему возможна его передача от человека к человеку, поколения к поколению; во-вторых, универсалии культуры являются базисной структурой человеческого сознания; в-третьих, взаимосвязь универсалий культуры составляет обобщенную картину человеческого мира (мировоззрение эпохи). Подытоживая сказанное, приведем совокупное определение КУ – «система категорий, лежащая в основании культуры и выступающая в качестве ее фундаментальных мировоззренческих структур, выражающая наиболее общие, присущие данной культуре представления об основных компонентах и сторонах человеческой

³⁸⁰ Стёпин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры / Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 33.

жизнедеятельности и обеспечивающая воспроизводство определенного образа жизни и определенных типов личности»³⁸¹.

Для нашего исследования феномена усердия представляет интерес обозначенный В. Стёпиным определенный образ жизни (реализация идеи, практика) и тип личности (культурный портрет).

Возможно, именно в связи с трансформацией понимания «усердия» и происходят нынешние социокультурные метаморфозы. Мы предполагаем, что в европейском мире идея мусульманского усердия (т.е. *джихād*) воспринимается однобоко, как практика вооруженного сопротивления не из-за того, что сама западная культура утратила смысл «усердного», ревностного стремления к достижению цели и не из-за того, что в западном мире – рациональном, практичном, ориентированном на прагматику – нет места духу «священного безмолвия» и «умного делания». В европейской культуре реализация идеи усердия представлена *иначе*, не схожим образом, она может стать предметом отдельного интересного в аксиологическом и культурологическом отношении исследования, предметом которого окажется, скорее всего, мировоззренческое влияние протестантизма на всю европейскую цивилизацию.

Ранее мы указали, что набор значений *джихāда* весьма многообразен: «усердие», «старание», «борьба», «рвение», «священная война», «усилие», «борьба за веру», «борьба на пути Аллаха», «война за веру». Из всего набора значений, на наш взгляд, именно «усердие на пути» способно и «стянуть» в один узел всю их совокупность, и служит основой для множества «ветвей». Именно «усердие-на-пути», на наш взгляд, позволяет увидеть в других культурах то же, а также попытаться составить культурный портрет «усердствующего на пути». Как определить, что такое это «усердие»? Является ли оно культурной универсалией?

В ответе на эти вопросы выявляется определенная ограниченность подхода к изучению культуры на основе исследования культурных универсалий. Дело в

³⁸¹ Стёпин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры / Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 24.

том, что сами понятия «универсалия» и «универсальный» – понятия, так сказать, «с обременением», стойко ассоциирующиеся с европоцентризмом как способом мыслить, с понятием «универсальные ценности» и «общечеловеческое».

Иммануил Валлерстайн, например, указывает на европейский универсализм в противовес глобальному, который еще предстоит выработать и «который был бы подлинно коллективным и поэтому подлинно глобальным»³⁸². У истоков европейского универсализма – колониальная политика панъевропейского мира, настаивавшая на защите прав человека, утверждении превосходства западной цивилизации над другими цивилизациями ввиду того, что западная цивилизация основывается на универсалистских ценностях. И. Валлерстайн анализирует европейский универсализм, идущий в паре со способом осуществления вмешательства – правом, которое трудно легитимизировать и применение которого всегда можно оспорить как с моральной, так и политической точки зрения. Валлерстайн сравнивает испанскую интервенцию в Америку (XVI в.), с одной стороны, и интервенцию США и Великобритании в ряд стран – Югославию, Ирак, Индию (XX-XXI вв.), с другой стороны: в первом случае основанием вмешательства служило т.н. «варварство» народов и необходимость их христианизации, во втором – недемократическое устройство и связанная с ним необходимость защиты прав человека. Общей проблемой для двух эпох и эпизодов является «вопрос определения преступления и того, кто может давать такие определения»³⁸³. Противятся интервенции, с одной стороны, меньшинство, оспаривающее моральную сторону вмешательства, и сами объекты этого вмешательства. При этом моральное оправдание интервенции заключается в объявлении ценностей интервентов в качестве универсальных, но «эти ценности – социальный продукт доминирующей страты в конкретной мир-системе»³⁸⁴. Используемый критерий универсализма не является глобальным, а только европейским, т.е. «набором доктрин и этических взглядов, возникших в Европе и претендующих на то, чтобы быть или выглядеть как глобальные универсальные

³⁸² Валлерстайн И. Европейский универсализм: риторика власти // ПРОГНОЗИС. 2008. № 2 (14). С. 22.

³⁸³ Там же. С. 18.

³⁸⁴ Там же. С. 21.

ценности»³⁸⁵. Валлерстайн указывает, что это морально двусмысленная доктрина, в рамках которой осуждаются преступления одних и игнорируются преступления других. При этом он не отрицает существование универсальных ценностей, которые не даны нам, но создаются нами и выражает надежду на появление следующего за европейским универсализмом этапа – множественности универсализмов. Эта некая возможная «сеть универсальных универсализмов»³⁸⁶ последует за выходом из нынешнего европейского универсализма и подлинным всеобщим пониманием блага.

В целях элиминации такого контекста, не способствующего пониманию особенностей феноменов арабо-исламской культуры, мы будем использовать слово-термин-понятие «идея» в том смысле, которое оно имеет со времен Платона: идея представляет умопостигаемое в противоположность чувственной и изменчивой вещи (предмета), мир идей – мир неизменных, вечных, совершенных сущностей, которые служат «лекалом» вещей чувственного мира и без которых единичные вещи не существуют. В этом отношении «идея» фиксирует предельный уровень познания этого вида вещей, постижение его типа или сущности. Идея, эйдос или сущность может быть неисчерпаемой и иметь бесконечное количество коннотаций, но как предел познания она способна его остановить и указать на то, что его продолжение пойдет по иному пути – не К сущности, а ОТ неё. Если оставаться в рамках той же логики, которая привела нас к идее-сущности, то дальнейшее познание будет дорогой назад – к миру явлений, но если увидеть то, что эта логика в данном случае исчерпана и становится диалектикой, то можно будет понять то, что существует и иная.

В каком же смысле «джихād» может быть понят в качестве универсалии культуры? Если исходить из критикуемой ныне идеологии «универсализма», то ни в каком. Если видеть в универсалиях предел познания в сущностной логике образования смысла, то идея *джихāда* как «усердия-на-пути» привела нас к поискам той логики образования смысла, которая может дать методологическую

³⁸⁵ Валлерстайн И. Европейский универсализм: риторика власти // ПРОГНОЗИС. 2008. № 2 (14). С. 21.

³⁸⁶ Там же. С. 55.

основу изучения и интерпретации *того же*, но представленного *иначе* в разных культурах.

РАЗДЕЛ 3. ИДЕЯ ДЖИХАДА В КОНТЕКСТЕ ЛОГИКО-СМЫСЛОВОГО ПОДХОДА

Обращение к интеллектуальному наследию т.н. «восточных культур» часто ведет к попыткам подогнать его под понятные нам модели и рассмотреть с точки зрения демократии, рыночной экономики, прав человека и пр., как бы подтянуть к способам успешной жизнедеятельности, используемым в т.н. «западной культуре». В свою очередь Восток видит в Западе попытки вмешательства в сложившийся порядок восточного мироустройства. По мнению Эдварда Саида, ориентализм представлял собой исследование Востока, основывающееся на установках и стереотипах западного сознания.

Ориенталистика (или востоковедение) представляет комплекс гуманитарной, социально-экономической и политической областей знаний, объектом изучения которого является Восток в широком смысле слова, языки и тексты, памятники материальной и духовной культуры, религия, экономика, политика, международные отношения. Принято различать научное и практическое востоковедение. Научное (академическое) востоковедение в Европе появляется в XVIII в. и в большей мере развивается в колониальных империях в связи с расширением внешнеполитических, военно-стратегических, экономических интересов стран. Главными направлениями научного востоковедения стали филология, текстология, история и философия. Практическое востоковедение в значительной мере отвечало интересам внешней политики и торговли.

В последнее время наряду с *ориентализмом* принято вести речь об *оксидентализме* как совокупности установок и стереотипов в восприятии Запада на Востоке. Впрочем, он представлен в куда меньшей мере и более политически ангажирован. В оксидентализме условно различают позитивный – определяющий Запад как желаемый ориентир, и негативный – критикующий западный образ жизни, ценности и пр.

Хасан Ханафи видит в оксидентализме науку о Западе (истиграб³⁸⁷), которую можно развивать на Востоке для изучения Запада с точки зрения незападного мира. Ориентализм, зародившийся в этно-расистской культуре, и выражающий евроцентристские установки, создал множество образов Востока, среди которых деспотизм, примитивный склад ума, насилие, фанатизм, отсталость, зависимость, традиционализм и пр³⁸⁸. Запад создал этот образ карикатурного Другого для поддержания комплекса неполноценности со стороны Востока. Оксидентализм может заменить этот тип отношений с противоположными ролями на обратные отношения и роли. Конец ориентализма и начало оксидентализма означают обмен ролями в субъект-объектных отношениях, при которых Запад перестает быть субъектом и становится объектом, а Восток перестает быть объектом и становится субъектом.

Очевидно, что обе эти «призмы» восприятия иной культуры – явление пост-колониальное. Масштабная критика колониализма началась именно с публикации книги Э. Саида «Ориентализм»³⁸⁹, в которой автор резко отзывался о западном подходе к исследованию Востока, о явном колониальном отношении, необъективности и предвзятости к объекту исследования. «Восток» в ориенталистской интерпретации, по мнению Э. Саида, – это не Восток сам по себе, а модель, сформированная Западом, символ доминирующего влияния Запада в мировом масштабе и доминирования Запада над Востоком.

А. В. Говорунов и О. П. Кузьменко указывают основные «методологические черты ориентализма»³⁹⁰, среди которых использование обобщений («восточный характер», «восточная женщина») без конкретных примеров и пояснений; описание Востока вне времени и пространства; «книжный» характер иллюстрации Востока, при котором личная встреча с Востоком не изменяет отношения к нему;

³⁸⁷ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 319.

³⁸⁸ Hanafi H. From Orientalism to Occidentalism // Ишрак: Ежегодник исламской философии. 2010. № 1. С. 16.

³⁸⁹ Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. изд. 2, исп. и доп. Пер. с англ. и послесловие А.В. Говорунова. СПб.: Русский Мирь, 2016. 671 с.

³⁹⁰ Говорунов А. В., Кузьменко О. П. Ориентализм и право говорить за другого // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 2 (11). Империя: сценарии общности и практики различий. С. 28-30.

ограничение роли индивидуального начала, репрезентация «восточного человека» в связи с сообществом – общиной, кланом; всевозможное представление Востока в качестве обратной стороны Запада.

В современных реалиях провал политики мультикультурализма, «нетолерантная» толерантность и доведенная до абсурда политкорректность являются своего рода расплатой за колониальную политику прошлого. Европейский мир становится театром борьбы традиционной европейской культуры с этническими меньшинствами, использующими риторику долженствования в отношении стран-реципиентов. Общинам мигрантов не нужно знать язык, интересоваться и принимать новую культуру и ценности, встраиваться в новый для них мир. Можно жить в «своем» европейском мире: этому способствует наличие специальных школ для этнических меньшинств, открытие культовых сооружений, сегрегация общественных мест, районы *no-go*, де-факто не подчиняющиеся правовому регулированию в пригородах Парижа, Берлина, Лондона.

Ориенталистский подход к знакомству с культурой Другого пытается «подправить» не укладывающийся в рациональную европейскую модель Восток, подогнать под привычные «европейские» рамки. В словаре синонимов русского языка З. Е. Александрова (2011) «азиат» в одном ряду с «варваром», а «азиатчина» – с «отсталостью». Оксиденталистский подход, в свою очередь, демонстрирует недоверие, и вследствие этого, враждебность по отношению к Западному миру, превращаясь в оксидентофобию. Обе позиции представляют набор предрассудков в отношении Другого, а в нашей работе являются моделями того, как не следует подходить к исследованию *джихāда*.

Ориенталистская репрезентация Востока, в конечном счете, объявляет его диким и нуждающимся в адаптации, исправлении и осовременивании: его предпочтения в одежде, питании, способе устройства быта, отношении к старшим и пр. С одной стороны, мы пленены романтикой чарующего Востока, с другой – чужаемся его отсталости и дикости. История демонстрирует массу примеров,

когда срабатывали шаблонные, стереотипные суждения в отношении Востока в Ливии, Ираке, Афганистане, Сирии. Средства массовой информации служат мощным идеологическим рычагом не только в условиях информационных войн. В связи с актуализировавшейся проблемой мирового терроризма (исламского), нас убеждают, что большинство мусульман (если не все) – мракобесы, фанатики-головорезы, у которых за пазухой острый нож. Например, информационный стенд НАК РФ в блоке «Кто такие террористы» дает следующее определение: это люди, помешанные на религиозном фанатизме, готовые «огнем прокалить мир, погрязший в грехе и пороке». Все это дополнено иллюстрацией мужчин, вооруженных автоматами, с зелеными повязками на головах, «арафатками» и Кораном в руках. Они хотят захватить весь мир и нам нужно этого не допустить: действовать на опережение, ограничить въезд, «перекроить» их сознание на свой лад. Но ведь это – точечные селективные действия, при которых даже численный перевес и техническая оснащенность не решат этот вопрос комплексно. Как выстраивать диалог с таким Другим? Ответ не лежит на поверхности, он нуждается в рефлексивном переосмыслении основных параметров межкультурной коммуникации.

Философское осмысление культуры Другого неизбежно связано с решением проблемы перевода текстов и смыслов с языка одной культуры на язык другой. Проблема перевода, понимания, интерпретации кодов одной культуры средствами другой многоаспектна и привлекает внимание широкого круга специалистов гуманитарной сферы. Так, в *лингвистике* на первый план выведена сама возможность успешного перевода. Как полагал еще В. Гумбольдт, переводчик непременно сталкивается со сложностями, «слишком точно придерживаясь либо своего подлинника за счет вкуса и языка собственного народа, либо своеобразия собственного народа за счет своего подлинника»³⁹¹.

³⁹¹ Цит. по: Федоров А. В. Основы общей теории перевода (лингвистические проблемы): Для институтов и факультетов иностр. языков. Учеб. пособие. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; М.: ООО "Издательский Дом "ФИЛОЛОГИЯ ТРИ", 2002. 416 с. (Студенческая библиотека).

В рамках междисциплинарных поисков стратегий теории перевода учитывается и *культурологическая* специфика, ныне оформляющаяся в качестве лингвокультурологии³⁹². Данное направление сталкивается с проблемой передачи культурного контекста содержания исходного текста, с необходимостью ответить на вопрос о том, что первично: культурная адаптация (сильная или слабая) или сохранение культурного своеобразия текста. На пути приближения к коммуникативно эквивалентному переводу исходного и переводного текста исследователь обращается к приемам перевода, анализу переводческих ошибок, преодолению лингвоэтнического барьера, а также обозначению границ «культурологической переводимости»³⁹³. Лингвокультурологический подход в переводческой деятельности зависит от жанрово-стилистического оформления текста, времени его появления и других особенностей.

В силу предметной специфики осмыслению переводческой деятельности много внимания уделяют историки философии, которые анализируют проблему смысла философского текста и саму возможность перевода³⁹⁴, вопросы, связанные с переводимостью, адекватностью, эквивалентностью³⁹⁵. Выделим в этой связи позицию Р.В. Псху, разрабатывающую оригинальную авторскую «**ситуативную герменевтику**»³⁹⁶.

Р.В. Псху ставит вопрос о классификации текстов, где философский вынесен в отдельный класс с внутриклассовым делением на: 1) «текст, идеи которого выражены в ясной логичной форме, вызывая в читателе интеллектуальное согласие или несогласие; и 2) текст с сильной художественной образностью языка, пробуждающий в читателе эмоциональное сочувствие излагаемым идеям,

³⁹² Елифанцева Н. Г. Межкультурный подход к переводу: теоретическое обоснование и сфера применения // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. 2017. № 5. С. 40–47. DOI: 10.18384/2310-712X-2017-5-40-47.

³⁹³ См.: Илюшкина М. Ю. Теория перевода: основные понятия и проблемы: [учеб. пособие]. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. 84 с.; Тимко Н. В. Фактор «культура» в переводе. Курск: Курск. гос. ун-т, 2007. 154 с.

³⁹⁴ Псху Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 15-24.

³⁹⁵ Псху Р.В., Данилова Н. Философские тексты на немецком языке: трудности и радости перевода (на примере статьи Г. Оберхаммера “Место, где свершается Бог”) // Вопросы философии. 2016. № 11.

³⁹⁶ Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов. Дисс... доктора филос. наук: 09.00.03 / Псху Рузанна Владимировна. Москва, 2017. 289 с.

вдохновение к действию»³⁹⁷. При этом, текст религиозно-философской направленности не относится ни к первому, ни второму типу, т.к. такие тексты обращены к читателю с использованием в том числе логических средств и подводят к определенному действию. Помимо этого, историку философии, обращенному к тексту иной культуры, по её мнению, в переводческой деятельности важно оперировать не только лингвистическими приемами, но и учитывать терминологический аппарат (поиск эквивалента многозначного слова), авторское присутствие (метафоры, стиль), а в отношении переводов текстов арабо-мусульманской культуры важны принципиальные детали: отсутствие глагола, не зависящего от самости, подобно глаголу-инфинитиву в европейских языках³⁹⁸; возможность избегать указания на точные временные характеристики в арабском языке³⁹⁹, специфическое отношение между категориями «выговоренность» и «смысл» (шире – между категориями «явное» и «скрытое»)⁴⁰⁰, образующих единство и др. По замечанию Н.Д. Финкельберг, «межкультурная коммуникация не сводится к преодолению лингвистической «чужеродности» двух культур, но подразумевает также и преодоление экстралингвистической инаковости, проявляющейся, прежде всего, в мышлении»⁴⁰¹.

Проблема смысла, поиска средств адекватного перевода исследуется коллективом специалистов сектора философии исламского мира Института философии РАН, в частности, разрабатывается ряд тем, посвященных анализу влияния языковых структур на когнитивные процессы (С. Ю. Бородай). В свою очередь, соотнесение языка, мышления, познания, сознания и смыслополагания стало предметом исследований в рамках недавно образованного *Центра*

³⁹⁷ Псху Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 15-24.

³⁹⁸ Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. С. 306.

³⁹⁹ Псху Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 15-24.

⁴⁰⁰ Лукашев А.А. Философский текст на фарси: опыт перевода отрывка из работы Али Шариати «Революционное самосовершенствование» // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2014. № 5. С. 449-466.

⁴⁰¹ Псху Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 15-24.

философии сознания и когнитивных наук (С. Ю. Бородай, И.Ф. Михайлов, К.А. Павлов-Пинус, А.В. Смирнов). Проблеме смысла посвящены работы Л.Т. Рыскельдиевой⁴⁰².

Невозможность выбора единой стратегии перевода, в лингвистическом аспекте включающая спор буквалистов и интерпретаторов, в культурологическом – учет этнокультурных факторов, в философском – осмысление и принципиальную невозможность точного перевода, формируют бэкграунд теории межкультурного перевода, на котором, вероятно, станет возможным приближение к корректному пониманию Другого. Понимание, по сути, и есть перевод, по мысли Н. С. Автономовой, поскольку понимание невозможно без перевода и предполагает «соотнесение моих слов и понятий со словами и понятиями других людей, иногда других языков»⁴⁰³. Перевод представляет один из культурно-исторических механизмов, которые нацелены на понимание себя через понимание другого и предполагает выход за пределы языка – как родного, так и иностранного – и дает возможность приблизиться к универсальному, но не заданному, а искомому и лишь частично достижимому⁴⁰⁴. Сам перевод задает целый комплекс новых отношений, таких как перевод и подлинник, перевод и другие переводы (в своей и другой культуре), перевод современный и прошлый, а также будущий.

Как подчеркивает Е.А. Фролова, в отношениях «Я – Другой», помимо «пересмотра понятий, на которых выстраивается антиномия Я и Другого»⁴⁰⁵, важным компонентом диалога выступает терпимость. Проявление этого элемента наиболее ярко выражается в устной речи, беседе поскольку именно в живом разговоре возможны уточнение, корректировка позиций участников. Автор противопоставляет текст как источник, предлагающий как бы окончательную

⁴⁰² См.: Рыскельдиева Л.Т. Антиципация смысла, или о цели философского текста // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 116-127; Рыскельдиева Л.Т. О деонтологии и лексике смысла // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 76-85; Рыскельдиева Л.Т. О грамматике и метафизике смысла // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 70-80.

⁴⁰³ Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка / Н. С. Автономова. 2-е изд., испр. и доп. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. (Серия Humanitas). С. 9.

⁴⁰⁴ Там же. С. 501.

⁴⁰⁵ Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. С. 84.

истину, означающий «молчаливое принятие или непринятие мнения автора»⁴⁰⁶ и беседу, в которой возможны обсуждения проблем и совместный поиск истины.

3.1. Логико-смысловой подход к интерпретации феноменов арабо-мусульманской культуры

Итак, стереотипное осмысление инокультурных феноменов в сфере философии культуры не помогает нам понять арабо-мусульманский феномен «*джихād*», поскольку не учитывает именно арабо-мусульманскую специфику. Для ее учета требуется принципиально иной, не только свободный от стереотипов, но направленный на их преодоление и борьбу с предрассудками, подход, который давал бы возможность, с одной стороны, видеть нередуцируемую культурную специфику, а с другой, способствовал бы человеческому взаимопониманию. В контексте подобных поисков мы рассмотрим представленный А. В. Смирновым⁴⁰⁷ логико-смысловой подход в качестве методологической основы анализа логики европейского типа и логики арабо-мусульманской мысли. Это масштабный проект, преодолевающий недостатки компаративистики и межкультурной философии, он может дать начало разным теориям, в том числе, нужной нам **теории межкультурного перевода**, с помощью которой мы можем приблизиться к пониманию столь непонятной для европейца идеи *джихāда*.

Обозначим ключевые положения логико-смыслового подхода.

1. Принцип утверждения «всечеловеческого» в противовес универсализму и регионализму. Актуализация проблематики *джихāда* в связи с терроризмом и экстремизмом – не предмет нынешнего исследования. Впрочем, эта проблема не решается и средствами современной политики а, как верно

⁴⁰⁶ Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. С. 84.

⁴⁰⁷ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 26.

отметил А. Макинтайр, «современная политика есть гражданская война, проводимая другими средствами»⁴⁰⁸.

А. В. Смирнов, затрагивая вопрос о текущем положении в исламском мире, указывает на необходимость различения четырех его уровней: силового (армия и спецслужбы); политического; социально-экономического; культурно-цивилизационного⁴⁰⁹. Причем, культурно-цивилизационный уровень – это то, «что спрятано в глубине, что составляет сущность, определяет то, что появляется на поверхности»⁴¹⁰.

В основе нынешней ситуации, сложившейся на Ближнем Востоке, лежат события, происходившие задолго до этого. На протяжении почти 13 веков политическое устройство исламского мира было воплощено в *халифате*. С 1920-х гг. появляются веяния, в которых все чаще звучит идея светского правления в исламских странах. В ответ на преобразования ислама и ограничение его только лишь культурно-духовной функцией, появляются активисты т.н. «политического ислама» (например, «Братья-мусульмане»), которые провозглашают «использование религии в целях изменения политического устройства общества»⁴¹¹. Попытка исламских стран перестроиться по модели западного цивилизационного образца принесла выгоды в экономическом отношении, но не в культурно-цивилизационном. По сути, это был почти столетний «гигантский эксперимент... поставленный в исламском мире... причем самими мусульманами»⁴¹².

Исламские страны, освобождаясь от колониальной зависимости, выбрали две стратегии собственного развития – модель западных цивилизаций и модель социалистического образца. Оба эти варианта не были проектами собственно исламскими, а были привнесены извне. С 70-80-х гг. XX в. начался «процесс мощного и повсеместного роста исламского сознания – желание вернуться к

⁴⁰⁸ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 342.

⁴⁰⁹ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 13.

⁴¹⁰ Там же. С. 12.

⁴¹¹ Там же. С. 15.

⁴¹² Там же.

собственным моделям жизненного устройства».

Халифат как способ устройства исламского общества базируется на гармоничном и сбалансированном взаимодействии земного и небесного, которые не могут существовать друг без друга. «Халифат – не светская власть, такая, какая существует в западном обществе и вместе с тем, это не теократия, не священная власть»⁴¹³. *Халифат* – это особая форма, которая характерна для исламского мира, обеспечивающая гармонию различных интересов мусульман – земных и небесных, мирских и религиозных. А идея светского ислама как раз нарушает эту гармонию, поскольку в светской модели религия должна выполнять только духовную функцию и не вмешиваться в другие сферы общества, в частности, в политику.

Рост исламского самосознания, возникший как реакция на неестественное для исламской культуры «разрубание» земного и небесного и воплотившийся в течениях политического ислама, говорит о том, что исламские страны нуждаются в цивилизационном проекте, новом или забытом старом. Этот цивилизационный проект вовсе не обязательно должен проходить все пункты развития общества по западному образцу. А возврат к собственно исламским истокам – не обязательно регрессивный поворот в средневековье. Возможно, третий вариант предполагает в исламском мире собственный актуальный цивилизационный проект. Мы имеем дело с особым типом рациональности, который не похож на привычный и, казалось бы, образцовый европейский.

Арабо-мусульманская культура представляет, во-первых, совокупность достижений народов исламского мира – как духовных, так и материальных, реализовавшихся в науках, искусстве, ремеслах; во-вторых, представления, определяющие поведение носителя культуры – социальное и политическое устройство, роль человека и его места в мире, систему ценностей и др., в-третьих, определенный способ осмысления мира, который выражается в картине мира⁴¹⁴.

⁴¹³ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 16.

⁴¹⁴ История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020. С. 9.

Арабо-мусульманская культура тесно связана с исламом, но не ограничивается только исламским периодом, включая и доисламскую традицию. Это традиция, культура, в которой тесно взаимосвязаны или, если быть точнее, переплетены религия, этика, право, наука, искусство и т.д. Сложно представить их по отдельности, в отрыве друг от друга. Ислам не знает четкого разграничения светских и духовных функций и способствует сохранению неразделенности духовной и светской власти, религии и государства⁴¹⁵. Это обстоятельство – неразделенность, а если говорить терминологией А. В. Смирнова, связность и взаимное полагание друг друга – коренная характеристика арабо-мусульманской культуры и способа смыслополагания. Уловив этот принцип связности, становится возможным не только рассмотрение этой культуры на равных, но и как проявление самобытной картины мира, которая, да, не вписывается в привычный для нас способ осмысления мира, человека в нем, его связи с другими людьми и пр.

Отметим сложившиеся на протяжении истории подходы к осмыслению культуры Другого в варианте А. В. Смирнова:

1. универсалистский, который «исходит из существенного единства человечества и рассматривает культуры и цивилизации как формы единой линии развития»⁴¹⁶;
2. цивилизационный, который «исходит из содержательно выраженных отличительных черт отдельных цивилизаций, которые делают каждую из них уникальной и несводимой ни к какой другой»⁴¹⁷;
3. логико-смысловой, определяющий «культуру как способ смыслополагания»⁴¹⁸.

Представим отличия подходов по текстам А. В. Смирнова в таблице.

⁴¹⁵ Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. М.: Наука, 1986. 256 с.

⁴¹⁶ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 25.

⁴¹⁷ Там же. С. 26.

⁴¹⁸ Там же.

Табл. 2.

| | | |
|---|------------------------|--|
| Универсалистский подход | Цивилизационный подход | Логико-смысловой подход |
| Общее | Единичное | Логика культуры |
| Содержательно зафиксированные характеристики культуры | | Принцип построения содержания |
| Интерпретация отдельных фактов и моментов культуры | | Сплошная интерпретация культуры |
| Концепция общечеловеческого, предполагающая монологичность культуры | | Концепция всечеловеческого, признающая самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур |
| Проект моноцивилизационного мира | | Проект многоцивилизационного мира |

Универсалистский и цивилизационный подходы оперируют категориями общего и единичного соответственно, при этом допуская интерпретацию отдельных фактов. Также эти подходы отличаются акцентуацией на содержании, характеризующем культуру. Логико-смысловой подход, напротив, говорит о принципе построения содержания (о технологии) и о сплошной (а не отдельной) интерпретации культуры. Цивилизационный и универсалистский подходы не предусматривают полноценного культурного диалога: в одном случае подразумевая уникальность каждой цивилизации, а потому, инаковость и непостижимость друг для друга, в другом – единую линию развития культур, где имеются более и менее развитые. Логико-смысловой подход преодолевает уязвимости первых двух подходов и потому уместен в исследованиях незападных культур, поскольку предполагает возможность построения многоцивилизационного проекта. Для общечеловеческого важно проявление общего, характерная особенность этого подхода – выставлять одну «культурно-обусловленную позицию за некую над-культурную и потому универсальную»⁴¹⁹. Из этого и проистекает дух конкуренции и самосовершенствования, который выбраковывает все, что не приводится к общему знаменателю и не вписывается в рамки общечеловеческого.

⁴¹⁹ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 108.

2. Логика смысла как набор логических операций, объясняющих особенности образования смысла. Корни логико-смыслового подхода уходят к специфически человеческой «способности образовывать субъект-предикатную склейку»⁴²⁰. Мы воспринимаем мир как определенную систему вещей, а наше сознание устроено так, что совершает субъект-предикатную связку, например, когда мы говорим о вещах, то используем для этого предложения, т.е. связку подлежащего и сказуемого. Но *как* мы это связываем, и *как* происходит интуитивное схватывание – мгновенно наступающее понимание – реализуется по-разному в европейской и арабо-мусульманской традиции.

Ключевым понятием логико-смыслового подхода выступает указанная выше способность к осуществлению субъект-предикатной склейки, которая проявляется «как минимум на трех уровнях: чувственного восприятия, речи, мышления»⁴²¹. Второе, «эпистемная цепочка, т.е. последовательность эпистемно-определенных когнитивных актов»⁴²². Прохождение эпистемной цепочки есть осмысление, где общим стержнем выступает субъект-предикатное склеивание, которое осуществляется по определенной технологии. А технологий или логик, как минимум, две: субстанциальная (европейская) и процессуальная (арабо-мусульманская), причем каждая «выбирается» как альтернативная.

Краеугольным понятием для А. В. Смирнова является логика смыслополагания, которая разворачивается в разных системах. Так, европейская логика – субстанциальная, она имеет дело с субстанциями, сущностями вещей. В этой системе для обозначения субъект-предикатной связи привычно и удобно использовать круги Эйлера, с помощью которых схематически изображаются высказывания естественного языка. А.В. Смирнов предполагает, что «наше сознание... действует таким образом, что развернутая речь... сворачивается сознанием в такую вот точечную интуицию, которая может быть изображена графически. И наоборот, наше сознание способно пройти обратный путь: от этой

⁴²⁰ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 203.

⁴²¹ Там же. С. 53.

⁴²² Там же. С. 54.

интуитивной, точечной свернутости – к речевой, развернутой форме, превратить точку в речевую развернутость»⁴²³. Интуитивное схватывание – категория субъективная, т.к. существует только в сознании носителя. Моя интуиция – в моем сознании. Но каждый из нас может развернуть эту интуицию в речевую форму и сообщить другому. Другой, в свою очередь, проделывает обратную операцию свертывания очевидности, и понимает ее. Порождение и понимание речи – это процессы «разворачивания из свернутости и сворачивания в свернутость»⁴²⁴. Круги Эйлера, таким образом, служат иллюстрацией интуиции, которая лежит в основе аристотелевской силлогистики, а также демонстрируют нам базовую форму предложения – связку «есть» в индоевропейских языках («А есть В»). Использование тем или иным языком данной формулы указывает на то, что мышление такого «юзера» оперирует данной интуицией, «сворачивая речь в эту интуитивную форму»⁴²⁵.

К чему эти пространные рассуждения о мышлении, сознании, речи? К тому, что столь понятный, привычный и очевидный для нас способ субъект-предикатного склеивания является не единственным, **не универсальным**, не общечеловеческим. Есть другие способы осмысления. Арабо-мусульманская традиция имеет дело с совершенно другой эпистемной цепочкой, и потому, с другой – иначе выстроенной – логикой культуры. Тем не менее, для разных типов смыслополагания общим является полагание связности субъекта и предиката, которое все же проявляется по-разному.

Арабо-мусульманская **интуиция свернутости** носит непространственный характер и потому не может быть представлена в виде рисунка, как, например, европейская логика смыслополагания, которую можно выразить графически (кругами Эйлера). В качестве исходной реальности интуиции протекания (интуиции процессуальности) выступает действие.

Эта **процессуальность** и связность пронизывает все сферы жизни.

⁴²³ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 42.

⁴²⁴ Там же. С. 42.

⁴²⁵ Там же. С. 50.

А. В. Смирнов на примере правовой традиции убедительно это показывает, используя растительную метафору «корень»-«ветвь». В исламском праве сформированы различные правовые школы, но решения этих школ могут существенно отличаться и порой даже противоречить друг другу. Корень – коранические нормы, единые для всех; ветвление – рациональная операция возведения к основе. Потому легитимным является не вписанность в общую рамку, а способность рационального возведения к основе. Это и непонятно с точки зрения привычного римского права, где один и тот же случай решается одинаково, предполагая взаимозаменяемость абстрактных субъектов, иначе не будет справедливости.

Даже в речи, в предложении прослеживается эта связность. Если в европейской традиции предложение рассматривается «как некая законченная конструкция, у которой есть начало и конец»⁴²⁶, то в арабском языкознании даже нет термина аналогичного европейскому понятию предложения. Есть понятие *джумла* – совокупность, которая не имеет внешних границ и потому предложение завязывается как узелок. А. В. Смирнов приводит аналогию исламского орнамента, у которого нет внешней рамки, нет границ, и непонятно, где он начинается и где заканчивается.

В то время как греческая традиция объясняет мир, сводя все многообразие вещей к неизменным сущностям, т.е. устраняя протекание процессов, акций, арабская культура объясняет мир, «сводя все многообразие к трехчастной структуре: действитель, действие, претерпевающее, т.е. овладевая протеканием, делая его закономерным... делая его предметом теории»⁴²⁷. При этом кажущиеся на первый взгляд несовместимости (действитель и претерпевающее) принципиально не противопоставлены, более того, они требуют и полагают наличие друг друга. Представляя по отдельности действителя и претерпевающего, разрушается и само действие, процесс. Для арабской мысли естественной является процессуальная логика, которая оперирует действиями, а

⁴²⁶ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 69.

⁴²⁷ Там же. С. 68.

не субстанциями. Она дает знание о действиях, процессах, которые протекают, а не знание о том, что есть. Объяснить мир, значит определить действующего, который запустил процессы.

Осмысление одной и той же ситуации зависит от того, в какую именно эпистемную цепочку будет встроена когниция. Нельзя избавиться от интуиции свернутости, это привело бы к утрате разумности вообще. Сознание – это, прежде всего, «связность», связанное сознание и есть сознание как таковое, бессвязное – то, которое потеряло целостность⁴²⁸.

3. Три «оси» исламской этики. Связность действий пронизывает всю арабо-мусульманскую культуру, как отношения человека с самим собой, так и с другими людьми и Богом.

А. В. Смирнов выделяет в мусульманской этике три «оси»: «божественное-человеческое», «человеческое-человеческое», «внутри-человеческое», которые не сводятся друг к другу, и образуют смысловое пространство только в своем единстве.

В оси «божественное-человеческое» ярко высвечивается образ человека в исламской традиции: человек – раб, раб Бога. Причем данная традиция не нагружает рабство негативными ассоциациями; это не отсутствие свободы, не отрицание свободы. В арабском языке слово раб (*абд*) связано с поклонением, почитанием (*ибада*). Раб – понятие позитивное, поскольку предполагает не лишение чего-либо, а, напротив, нагруженность содержанием. Раб – тот, кто способен к поклонению. Поскольку речь идет о процессуальной логике культуры, то процесс, который связывает человека и Бога – поклонение, утверждающее Бога в роли Бога и человека в роли раба (Бога). Кроме этого, в отличие от субстанциональной логики, разводящей два этих понятия как взаимоисключающие, процессуальная логика утверждает понимание этих понятий как взаимно-предполагающих. Также имеются различия в устремленности этих понятий: вертикальная (однонаправленная) характерна для

⁴²⁸ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 53.

С-логики, горизонтальная (взаимная) – для П-логики. Бог и человек в процессуальном понимании представлены троичной структурой: Бог – абсолютный и неограниченный действитель; человек – сотворенное, претерпевающее; само творение – постоянный процесс, который связывает Бога и все мироздание. Обратная связь человека с Богом – поклонение. Это специфическая характеристика арабо-мусульманского смыслополагания.

Соотношение мира земного и небесного также включено в дискурс П-логики, предполагая связность друг друга. Они не устанавливают иерархии, не выводят на первый план один компонент связки, не элиминируют и не принижают роль другого компонента. Земное (*дунья*) и небесное (*ахира*) утверждают связанность, согласованность, переход одного в другое. Принижение роли земной жизни, которое мы наблюдаем в христианских практиках и предполагающее получение высшей награды в следующей жизни, характерно для С-логики, но не приживается в процессуальной. Иерархия тела и души, мирского и церковного, града земного и града небесного – характерные черты христианской культуры и пример С-логики.

Арабо-мусульманская культура, как мы отмечали ранее, демонстрирует связность светского и религиозного, земного и небесного. В рамках С-логики эти понятия иерархизированы и исключают друг друга. Лучшая жизнь – небесная – должна вытеснить худшую, и как замечает автор, сознание, которое привыкло к такому разделению, и, соответственно, смыслополаганию, если не находит ожидаемой иерархизации в пользу одного начала, «оно автоматически решает, что имеет место иерархизация в пользу противоположного начала, потому что одно из двух непременно должно быть»⁴²⁹.

Иначе, чем в С-логике, представлено соотношение телесного и душевного П-логикой. Это связано с тем, что исламская традиция понимает изначальную человеческую природу как не имеющую изъянов, а также, что отсутствует факт грехопадения и причастность телесности ко злу. Отношение к имуществу в

⁴²⁹ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 260.

исламской культуре также обосновано процессуальной логикой связности, потому не считается порицаемым или запретным, а принадлежит категории благого.

Взаимодополнение двух миров – земного и небесного – можно обозначить в негативных характеристиках: не стоит пренебрегать этим миром, и не стоит излишне устремляться в тот мир. Этот принцип мы рассматривали при анализе сообществ, эксплуатирующих псевдо-джихад, указывая, что последователями этого направления как раз принижается роль земной жизни, и возвеличивается загробная, которая достигается посредством псевдо-самопожертвования. Апеллируя якобы к засилью неисламского образа жизни, отступлению от образа правоверного, экстремисты указывают на необходимость «не слушать мирскую лгуню» и отправиться к райским высям.

Не только индивидуальный характер отношений подчинен процессуальной логике, но и общественные отношения выстраиваются по этому типу. А. В. Смирнов использует **понятия С-общество и П-общество**, как основывающиеся на субстанциональной и процессуальной логиках соответственно. Если в С-логике человек воспринимается как субстанция, единичный носитель атрибутов, то в П-логике человек – действитель или претерпевающее, который связан различными процессами с другими людьми или Богом. В то время как для С-общества характерна иерархизация множества социальных групп, классов с подчинением друг другу, П-общество – это сеть процессов или взаимодействий.

Вторая ось «человеческое-человеческое» проявляется во взаимодействии с Другим, причем для такого типа действия характерны уступчивость и солидарность, что можно обозначить как «перевешивающий баланс»⁴³⁰. Эта уступчивость – не эквивалентное равенство, не получение того же, что даешь, а смещение интереса в пользу другого. В исторической ретроспективе этот принцип прослеживается с самого начала становления мусульманской уммы: мекканский период проповедничества Мухаммеда называют «периодом стойкости и

⁴³⁰ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 284.

терпения». В Коране многократно упоминается о том, что Аллах любит терпеливых (Сура 3, аят 140), Аллах близок терпеливым (Сура 2, аят 250), (Сура 8, аят 48), терпеливые будут вознаграждены (Сура 16, аят 98), (Сура 2, аят 150), похвале в адрес терпеливых (Сура 2, аят 172), (Сура 4, аят 30), призывах к проявлению терпения (Сура 46, аят 34), (Сура 42, аят 41) и др. Терпение в исламе причислено к лучшим качествам, мы говорили об этом при анализе коранического текста мекканского периода.

Возможность смещения в пользу другого – положительное качество, парадигма, которой следует придерживаться, и напротив, необходимо избегать таких качеств, которые препятствуют уступчивости и тем самым угрожают связности с другим – гордости, заносчивости, клятвопреступления, предательства, вероломства, нарушения обещаний, сомнений, препирательств⁴³¹. Важностью связности с другим объясняется отсутствие в исламской традиции монашества в привычном для нас виде. Монашество в европейском понимании, предусматривающее аскетическую богоугодную жизнь, сосредоточенную на приближении к Богу и предполагающее уединенный, затворнический образ жизни, именно в последнем обстоятельстве противоречит исламской традиции. Монашество в случае ухода, уединения нарушает связность с другим, разрывает процесс.

Третья ось «внутри-человеческое» отображает соотношение между намерением и действием и является основой мусульманской этики. Особенность связности намерения и действия в том, что намерение всегда переходит в действие, причем незамедлительно, без оттягивания во времени и сохраняется на протяжении всего этапа совершения действия. Действие, совершаемое без намерения, не может считаться действием по определению, а намерение без последующего действия – намерением. Они существуют только во взаимной связи и также соотносятся с парой явное-скрытое, упомянутой ранее. (*Захр* и *батин* буквально могут пониматься как спина/живот, внешняя/тыльная сторона ладони.)

⁴³¹ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 292.

Скрытое и явное также понимаются в связности, которая не принижает роль одной категории и не возвышает вторую. И действие, и намерение не рассматриваются сами по себе, по отдельности друг от друга. Для намерения быть самим собой, «сохранять свою природу»⁴³², значит переходить в действие. И если в европейской традиции сущность фиксируется застывшей, неподвижной, главной, то в П-логике самость как раз утрачивается, будучи остановленной. Действие осуществляется с помощью тела, а средоточие намерения – сердце. Это подтверждается упоминаемым ранее хадисом о том, что увидящему порицаемое следует изменить это своей рукой, при отсутствии возможности – языком (словом), а если и это невозможно – то сердцем, поскольку это минимальное проявление веры.

4. Целостность и «то же иначе». Исходное положение логики смысла, по А.В. Смирнову, основано на интуиции **Целостности**, которая не может быть отождествлена с целым, состоящим из частей, и которую полагает разум, осуществляющий связь «того» с «этим». Так понимаемая целостность – это свернутость, разворачивание которой ничего не прибавляет и не отнимает, изначальное единство всего со всем, а «этого» с «тем», в мышлении выражающееся связью или связностью. Логика смысла или смыслообразование есть инструмент мышления, разворачивающий сознание в соответствии с исходной интуицией, конституирующий субъект и определяющий способ субъект-предикатной связи, отождествления нетождественного, уравнивания различного. Это логика формально-содержательная, в ее контексте то же – это связь субъекта и предиката, которая может осуществляться иначе – в этом разница культур как разных способов образования смысла.

С-логика полагает связность субъекта и предиката, где субъект необходимо представить в определенном срезе, застывшем виде, отбросив от него множественность и текучесть. П-логика полагает связность триады «действователь-действие-претерпевающее». Одно и то же событие может быть

⁴³² Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 300.

воспринято и осмыслено в системе как субстанциально-устроенных, так и процессуально-устроенных вещей⁴³³. В нашем исследовании реализуя процессуальную схему *джихāда*, представим действующим (тем, кто запустил процесс действия) Аллаха, претерпевающим – человека, действием – усердие на пути Аллаха. Это действие воспринимается как связность, некий «комплекс мер» по осуществлению усердия: имущество, время, жизнь и пр. В С-логике понятие *джихād* представлено классической схемой – содержанием (усердие/ *джихād* на пути Бога) и объемом (*джихād ан-нафс*, *джихād аш-Шайтан*, *джихād ал-мунификин*, *джихād ал-куффар*, *джихād сердца*, *джихād руки* и др.).

Повторимся, нельзя избавиться от интуиции свернутости вообще, но можно опираться на *другую* интуицию свернутости. Каждая из интуиций субъект-предикатной свернутости (будь то субстанциальная или процессуальная) «дает полноценную метафизику, полноценное мировоззрение, определяет строение культуры – и в этом смысле задает логику культуры... каждая из них полноценна в своих пределах»⁴³⁴. И современный мир не должен быть однополярным, монологичным, где есть только один способ задания логики и осмысленности.

Способность субъект-предикатного склеивания определяет все сферы общественной жизни (право, этику, политику). А индивидуальное сознание, реализуемое на трех уровнях – восприятие мира, язык, теоретическое мышление, включено в ту или иную систему культурных практик.

Те же культурные практики, которые имеют смысл в С-логике, будут *иначе* разворачиваться в другой системе смыслополагания. В этом суть формулы *то же иначе*, которая позволяет увидеть «Другого как *того же*, что и мы, но иного..., утверждая тождество и инаковость»⁴³⁵.

Потому задача сравнительной философии для А. В. Смирнова – проделать *то же, но иначе*, поскольку корректное компаративное исследование проливает

⁴³³ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 85.

⁴³⁴ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 203.

⁴³⁵ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 344.

свет не только на исследуемую культуру, но и дает новое представление о своей культуре.

5. Когнитивное коллективное бессознательное. «В основании системы ценностей, картины мира и нормативных систем лежит ККБ (когнитивное коллективное бессознательное)»⁴³⁶ – интуиция, способность субъект-предикатного склеивания, которая, с одной стороны, связана со скрытой нерациональной областью бессознательного, а с другой – характерна для больших групп людей. ККБ обеспечивает осмысленность жизненного мира человека. Несмотря на устоявшуюся традицию смыслополагания, характерную и привычную для определенного культурного ареала, у каждого есть возможность выбора, своеобразного «переключения» на развилке существование/действие. «Вживание в культуру – практика постепенного освоения чужого ККБ и его принятия как своего»⁴³⁷ возможно ввиду естественного стремления человеческого сознания к целостности. Устойчивость субстанциального бытия и устойчивость действия – две альтернативные установки, с разными основаниями, но одной задачей – «выстроить устойчивость мира, схватить его как закономерный»⁴³⁸. Мы наблюдаем постоянно изменяющийся мир, в каждое следующее мгновение он уже не тот, которым был прежде. Для того, чтобы ориентироваться в мире, уметь прогнозировать, необходимо «останавливать его постоянную подвижность... но так, чтобы сохранить при этом возможность изменения... которое оставит мир тем же самым, представив его иначе, изменившимся»⁴³⁹.

Следуя такой рекомендации «приостановить» мир, сохранив при этом возможность его изменения, «приостановим» *джихād* для дальнейшего теоретического осмысления. Ранее мы говорили о том, что множество значений *джихāда*, не проясняющих его сути, привело нас к пониманию *джихāда* в качестве идеи, многочисленные способы реализации которой – разновекторные

⁴³⁶ Смирнов А. В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник Российской академии наук. 2017. Т. 87. № 10. С. 868.

⁴³⁷ Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика / А.В. Смирнов, В.К. Солондаев. М.: ООО «Садра», 2019. С. 41.

⁴³⁸ Там же. С. 21.

⁴³⁹ Там же. С. 21.

джихадистские практики.

Полагаем, для продуктивного диалога представителей различных культур необходима определенная стратегия: принятие другой культуры без установки на универсальную правильность собственной, понимание другой культуры, наличие «герменевтически воспитанного сознания», предусматривающее пересмотр и отказ от своих пред-мнений, открытость поиску «общего» (антропологических констант).

Выделим детерминанты, на наш взгляд, влияющие на понимание идеи джихада:

- 1) язык, речь. Стереотипное, «привычное» восприятие джихада в качестве «священной войны мусульман», «войны с неверными», а самих «джихадистов» – в качестве террористов;
- 2) Терминологическая путаница и смешение понятий. Частое отождествление джихада (как усердия вообще) с газаватом (военные походы под руководством Мухаммеда или без него);
- 3) и, самое главное, логика культуры, её смыслообразование. Как убедительно показано А. В. Смирновым, логики европейского и арабо-мусульманского форматов принципиально разные. Европейская логика – субстанциональная, оперирующая сущностями, вещами, неизменными и константными. Логика арабо-мусульманская имеет процессуальный характер, в её рамках мыслят действиями и претерпеванием (этого действия)⁴⁴⁰. В этом контексте джихад как феномен, сформировавшийся в арабо-мусульманской культуре, представляет собой не предмет, не вещь и не сущность, каковыми привыкла оперировать европейская традиция. Определение в нашем понимании это о-пределивание, положение пределов, остановка, прекращение, что для арабо-мусульманской культуры «нелогично».

Как же **нам** понимать джихад? Учитывая широкий спектр

⁴⁴⁰ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 68.

словоупотреблений, отсутствие терминологической определенности, многозначность понятия и его коннотаций в разных исследовательских контекстах мы предлагаем видеть в нем идею, по-разному воплощающуюся в разных контекстах. Как отмечает Р. Р. Вахитов, «каждая культура имеет свой эйдос, принцип организации, внутреннего устройства и выстраивания»⁴⁴¹, при этом содержание культуры находится в постоянном изменении. И соединение эйдосов в систему более общего эйдоса не устраняет и не поглощает отдельные эйдосы, а реализует «диалектическое единство – наличие всего во всем, единство в многообразии, неслиянное тождество»⁴⁴².

На первый взгляд, мы навязываем иной культуре европейскую логику смысла, сформированную платонизмом. Это так. Но мы не можем мыслить иначе! В том-то и дело, что необходимо помыслить, в соответствие с формулой А. В. Смирнова, «то же, но иначе»⁴⁴³. Идея для нас представляет умопостигаемую структуру в противоположность чувственной и изменчивой вещи, при этом идея – предел генерализации нашего знания, на уровне идей оно способно выйти к собственным границам, к пределу познания, к необходимости саморефлексии. Именно в процессе изучения других культур мы достигаем такого предельного уровня познания, на котором уже не работают привычные для европейского исследователя средства – слова, термины или понятия. Тогда на помощь может прийти платоновская идея. Она для нас является неподвижным «типом» или «эйдосом», «тем же самым» в многообразии находящегося перед нами мира вещей, она их в себе как бы концентрирует, оставляя только сущность – именно тогда мы начинаем видеть сущность как сущность, а субстанцию как субстанцию. И тогда мы способны, по совету Л. Витгенштейна⁴⁴⁴, который он дал в конце своего Трактата, «отбросить лестницу» познания, увидев сколь мало оно

⁴⁴¹ Вахитов Р.Р. Всечеловечность и диалектика. Размышления о книге А.В. Смирнова «Всечеловеческое vs. Общечеловеческое». М.: ООО «Садра», Издательский дом ЯСК, 2019. 216 С. // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т. 2. № 1. С. 164.

⁴⁴² Там же. С. 165.

⁴⁴³ Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика / А.В. Смирнов, В.К. Солондаев. М.: ООО «Садра», 2019. С. 22.

⁴⁴⁴ Витгенштейн Л. Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В. Руднева. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 218.

проясняет смысл. Так, предел познания в качестве идеи может «указать» **нам** на «то же», но что в другой логике выражается «иначе».

Мы полагаем, что в разнообразии значений джихада можно выделить его ядро или коннотативную константу, смысловую детерминанту понятийного многообразия. Это ядро связано с тем, что как бы аккумулирует все известные социокультурные практики в качестве «усердия на пути». Усердие как добросовестное исполнение и прилежание, в данном случае, мы связываем с такими идеями как «жизнь», «человек» и «путь». Индивидуальная человеческая жизнь и коллективное бытие часто описываются метафорой пути, например, жизненный путь, исторический путь. Важным является не только следование пути, но и само знание пути (на путь могут указать; его можно найти/обрести самостоятельно), а также знание цели, результата пути (к чему идти). Дальнейший шаг за знанием – следование намеченному пути. Здесь «путника» жизни подстерегают различные препятствия (распутия?), в силу чего возможны варианты: 1) выстоять перед лицом трудностей (стать сильнее на пути; идти дальше своим путем); 2) сбиться с пути; 3) идти ложным путем. Что касается результата этой деятельности, пожалуй, можно говорить о некоторых промежуточных точках (завершить путь). Путей много, в выборе «своего» вновь возвращаемся к категории знания, осознанного и ответственного отношения к жизни, концентрации и сосредоточенности. В потоке жизни большая часть времени (если не вся) занята действиями, выполняемыми автоматически, не осознанно, «по умолчанию», по привычке, без усилий. Такой способ проживания экономит и силы, и время. Другой способ проживания пути более трудоемкий – осознанный, предполагающий «включенность», сосредоточенность, которые немислимы без приложения усилий, без усердствования.

Осознавать путь, понимать и следовать ему – не просто плыть по течению и волоком тащиться по жизни, а быть включенным в жизнь, в жизнь, у которой есть смысл. Проживание со смыслом, осознанное следование пути – способ приближения к цели. Сам же путь усердия по-разному претворяется в

социокультурной жизни, представляя «то же, но иначе», при этом сохраняя всеохватность, универсальность.

В этом смысле, по нашему мнению, идея «усердия на пути» является тем, что можно обнаружить в разных культурах, реализуемым иначе.

3.2. Социокультурная инаковость «того же»

То, что мы принимаем в качестве основной интенции *джихāда*, т.е. «усердия на пути» – это явление, присущее исключительно арабо-мусульманской культуре или в других культурах высматривается нечто аналогичное или подобное в своем наборе культурных оснований? Существуют ли в культурах некоторые основания, образующие ядро или фундамент, вокруг которых выстраивается общая или специфическая культурная модель? Будут ли эти основания строго специфическими для каждой из них в отдельности?

Попытаемся ответить на эти вопросы, опираясь на исследования инокультурного материала. Высмотрим ли мы нечто похожее на *джихāд* в качестве усердия, например, в восточно-христианской или индийской традиции?

На наш взгляд, практическим воплощением идеи «усердия» («усердие на пути») в арабо-мусульманской культуре является *джихāд*, в восточно-христианской – «духовное делание», в индийской – йогические практики. «Усердие» сохраняется, принимая иные черты в зависимости от социокультурного контекста, цели, способов, форм. Например, в исихастской традиции цель «усердия на пути» – обожение (всцелое соединение человека с Богом), что совершенно немислимо в арабо-мусульманской традиции, где одним из наитягчайших прегрешений выступает *ширк* – приписывание Богу товарищей,

признание подобного Богу. При этом сама идея усердия *та же*, но реализуется *иначе*: в различных сферах и делах с «целью его довольства». А вот такой универсалии как «борьба с неверными» нет, и «военный» *джихад* – это специфическая интерпретация усердия.

В восточно-христианском ареале идея усердия воплощается в исихастской практике «духовного делания». Как известно, исихазм (от греч. ἡσυχία – покой, безмолвие) представлен несколькими значениями: 1) уединенное монашество, протекающее в безмолвии (молчальничество); 2) особая школа и техника молитвы – «умное делание» (πρᾶξις νοερά) с непрерывным произнесением в уме Иисусовой молитвы; 3) учение Григория Паламы (1296–1359), или паламизм; 4) явление в религиозной жизни России XIV–XVI вв., отразившееся в монашеской жизни и духовной культуре. Христианская аскеза появилась в IV в. в Египте, Палестине и прошла ряд этапов в своем становлении. Среди характерных черт исихастской традиции выделим диалектику уединения-единения, на раннем этапе которой преобладал уход и отрыв от мира, а впоследствии – напротив, обращенность подвижников к народу и получившая с ней распространение практика духовного наставничества. Среди представителей этого периода Антоний Великий, Макарий Великий, Иоанн Златоуст, Евагрий Понтийский. В период V–IX вв., часто именуемого «синайским исихазмом», видными представителями были Иоанн Лествичник, Исихий, Филофей. На данном этапе исихазм оформляется как метод духовной практики. В XIV в. исихазм на время стал важным фактором светской истории Византии, прошел путь «исихастских споров», получив обоснование в учении Григория Паламы, вышел за пределы монашеской среды. Период XIX–XX вв. связан с возрождением исихазма, созданием влиятельных духовных очагов – Оптина Пустынь, Валаам, Саров и др. Значимыми фигурами были Тихон Задонский, Серафим Саровский, Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, Силуан Афонский.

Исследованиям исихазма посвящены работы религиоведов, философов религии, историков. Отметим таких авторов, как Иоанн Майендорф⁴⁴⁵, В. Лосский⁴⁴⁶, С. С. Хоружий⁴⁴⁷, С.С. Аванесов⁴⁴⁸, В.В. Бычков⁴⁴⁹, А.Ю. Григоренко⁴⁵⁰, А.Ф. Замалеев⁴⁵¹, О.С. Климков⁴⁵², Г.М. Прохоров⁴⁵³.

Иностранные источники об исихазме представлены, с одной стороны, греческой традицией, с другой – европейской (англосаксонской). Вторая связана, как правило, с учением Григория Паламы и содержит переводы русскоязычных работ В. Лосского, Г. Флоровского, Н. Бердяева, С. Булгакова, а также переводы с греческого, в частности «Добротолубия». Среди немногочисленных ученых укажем на Тимоти Уэра (Каллиста)⁴⁵⁴, Х. Яннараса⁴⁵⁵, Дж. Романидеса⁴⁵⁶, К. Афанасопулоса⁴⁵⁷.

Исихазм как особая духовная практика «усердия на пути» включает, помимо непрерывного повторения «умной молитвы», методы психосоматической организации (регуляция дыхания, специфические положения тела). Наиболее значимым и предшествующим молитве этапом в исихастской практике является, как пишет Григорий Палама, «низведение ума в сердце» («собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, мы приводим его к внутреннему средоточию, к сердцу,

⁴⁴⁵ Мейендорф И.Ф. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии, 2007. 336 с.

⁴⁴⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.

⁴⁴⁷ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

⁴⁴⁸ Аванесов С. С. Мистический аспект православно-христианского религиозного опыта // Идеи и идеалы. 2012. Т. 1. № 4 (14). С. 756-83.

⁴⁴⁹ Бычков В.В. Исихастская мистика как основа византийско-древнерусской эстетики // Философия и культура. 2009. № 1 (13). С. 23-30.

⁴⁵⁰ Григоренко А.Ю. Исихазм в пространстве русской религиозно-философской мысли // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2. № 3. С. 51–60.

⁴⁵¹ Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI–XX вв. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. ун-та, 2007. 208 с.

⁴⁵² Климков О.С. Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб.: Алетейя, 2001. 285 с.

⁴⁵³ Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII. 1968. С. 86-108.

⁴⁵⁴ Ware K. The Debate about Palamism // Eastern Churches Review. 1977. Vol. IX. P. 45-63.

⁴⁵⁵ Christos Yannaras. Elements of Faith, An Introductuion to Orthodox Theology. Transl. by Keith Schram. Edinburgh: T&T Clark, 1991. 168 с.

⁴⁵⁶ Ioannes S. Romanides. Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society. Holy Cross Orthodox Press, 1981. 98 p.

⁴⁵⁷ Athanasopoulos C. Orthodox Mysticism and Asceticism: Philosophy and Theology in St Gregory Palamas' Work. Cambridge Scholars Publishing, 2020. 243 p.

хранилищу помыслов»⁴⁵⁸). Ум и сердце, как составные силы души, согласно христианской традиции, должны быть подчинены Богу. Это подчинение является залогом или условием пребывания в человеке Божественной благодати. «Мы, противостоя «закону греха», изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа»⁴⁵⁹.

В рамках настоящего исследования нас интересует усердие, реализуемое в дисциплине ума (трезвение), которое можно условно выразить формулой: хранение ума плюс чистота сердца, умноженные на Божественную благодать («Всякому духовному деланию, видимому или умственному, предшествует собственное намерение и усерднейшее желание, при Божием в оных содействии; ибо если не будет первых, то и второе не последует»⁴⁶⁰). Трезвение представляет глубокое, осознанное, «трезвое» внимание к тому, что происходит в нашей душе. Как отмечает Палама, «мы совершенствуем рассуждающую способность души, выгоняя все, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем “трезвением”»⁴⁶¹. Работа ума и сердца важна в комплексе. По утверждению Паламы: «наша способность мысли расположена не внутри нас... (поскольку бестелесна) и не вне нас (т.к. сопряжена с нами), а находится в сердце как своем орудии»⁴⁶², поскольку именно сердце есть «сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения»⁴⁶³.

«Надо бодрствовать в песнопениях, молитвах и молениях к нашему Создателю, Богу и Господу, в них упорствовать, ими заниматься, поднимать таким путем сердце и ум к непостижимой высоте величия Божия, глядеть на красоту Солнца Славы, просвещаться приобщением и участием в Небесном Царстве и по нашему внутреннему и по внешнему человеку, упиваться

⁴⁵⁸ Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 43-44.

⁴⁵⁹ Там же. С. 42.

⁴⁶⁰ Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Козельская Введенская Оптина пустынь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Собственная типография, 1898. С. 190.

⁴⁶¹ Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 42.

⁴⁶² Там же. С. 43.

⁴⁶³ Там же.

неизреченной славою в посильных наших созерцаниях и узрениях ее и наполняться поистине несказанной и божественной радостью...»⁴⁶⁴.

Проанализируем ключевые позиции, относящиеся к исихастской практике усердия на пути, а именно: что понимается под этой практикой, предполагаемые ее акторы (кто) и противники (с кем / чем ведется), цели (ради чего), методы (средства) и условия проведения.

Цель этого усердия – обожение (теосис) – всецелое соединение человека с богом, «совершенная соединенность человеческих энергий с Божественной энергией, благодатью»⁴⁶⁵. Обожение подразумевало перенесение на душу атрибутов бессмертия, блаженства, сверхчеловеческой полноты и интенсивности жизни и состояло из трех этапов⁴⁶⁶:

- 1) «очищение (катарсис) – мироотречение, отречение от всего мирского;
- 2) просветление (фотисмос) – просвещение души божественным светом;
- 3) целеобретение (телейосис) – обретение мистического совершенства, единение с Богом»⁴⁶⁷.

Главный **субъект** исихастской практики «духовного делания» – монах, послушник. Деятельность его проходит, как правило, в уединении, в келье или пустыне. Исихия предполагает кинувийное монашество (общежительное) и анахоретское (пустынножительное). Имеются случаи полного затворничества, как, например, Варсонофия Великого, существование которого вообще было под сомнением, поскольку никто его никогда не видел, а тот допускал в свою келью только игумена. Если выходить за рамки исихазма как аскетического учения, и

⁴⁶⁴ Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 37.

⁴⁶⁵ Хоружий С. С. Исихазм. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01a2e37ab7712af6cbbe65a2> (Дата обращения: 31.03.2020).

⁴⁶⁶ Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.torchinov.com/работы/книги/глава-3-догматика-и-мистика-в-христианстве/> (Дата обращения: 31.03.2020).

⁴⁶⁷ Там же.

обращаться к практике «непрестанной молитвы», то в современном мире «практикующим» может быть и мирянин под руководством духовника⁴⁶⁸.

Исихастская практика носит характер последовательных этапов: «покаяние – борьба со страстями – исихия – «сведение ума в сердце» – бесстрашие – чистая молитва – созерцание нетварного Света – преобразование и обожение»⁴⁶⁹. Отметим борьбу со страстями как объектное поле подвижника, то, что противостоит ему и на что направлена его активная деятельность. Как отмечено в работе «О восьми помыслах» Евагрия Понтийского, существует восемь главных помыслов (страстей), от которых производны все остальные: чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие, гордость. Иоанн Лествичник приводит рассуждение «О добродетелях и страстях, и о борьбе с последними – вообще», в котором также выделены восемь страстей. Он указывает на «три бесовские ямы», которые подстерегают угождающего Богу: 1) воспрепятствование доброму делу; 2) старание о том, чтобы сделанное было не по Богу; 3) ублажение нас, как живущих богоугодно. Также указаны способы устранения этих искушений: «первому сопротивляется ревность (о спасении) и попечение о смерти; второму – повиновение и уничтожение; а третьему – всегдашнее укорение себя самого»⁴⁷⁰.

Борьбе со страстями посвящена работа Феофана Затворника (1815–1894) «Невидимая брань»⁴⁷¹. В 1589 г. в Венеции вышла книга итальянского католического священника Лоренцо Скуполи (1530–1610) «Il combattimento spirituale» («Бой духовный»), в которой рассматриваются различные бесовские препятствия, козни, нападения бесов на людей. Цель книги – научить разбираться в препятствиях и подбирать соответствующие средства борьбы с ними. В 1796 г. Никодим Святогорец (1749–1809) перевел эту книгу на греческий и со своими

⁴⁶⁸ Могут ли миряне быть исихастами? [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/mogut-li-miryane-byt-isixastami/> (Дата обращения: 31.03.2020).

⁴⁶⁹ Хоружий С. С. Исихазм. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01a2e37ab7712af6cbbe65a2> (Дата обращения: 31.03.2020).

⁴⁷⁰ Пр. Иоанн Лествичник. О добродетелях и страстях, – и о борьбе с последними – вообще / Добротолюбие: В 5 т. Т. 2. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 485.

⁴⁷¹ Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Издательство Почаевской Лавры. 218 с.

дополнениями издал под названием «Ο Αόρατος Πόλεμος» («Невидимая брань»). В 1888 г. в Москве Феофан Затворник опубликовал книгу «Невидимая брань», пользуясь греческой работой Никодима Святогорского. Он редактировал текст, о чем говорит в предисловии и призывает читателя считать его труд не столько переводом, сколько вольным переложением. «Настоящая душеполезная книжица... поучает не о какой-либо чувственной и видимой брани и не о врагах явных и телесных, но о брани мысленной и невидимой, какую каждый христианин воспримлет с того часа, как окрестится и даст пред Богом обет – воевать за Него во славу божественного имени Его даже до смерти...»⁴⁷².

Обращает внимание лексика книги: борьба, брань, воин, combattimento (борьба, битва), бранное поле, оружие. (В словаре В. Даля, брань – не только «ссора, перекоры, свара, раздор, несогласие, разлад, вражда, враждование»⁴⁷³, но также «драка, колотня, свалка, рукопашная, побоище; война, сражение, бой, битва»⁴⁷⁴.) В контексте битвы и сражения примечательна позиция Феофана Затворника: «Воины, ведущие борьбу в этой невидимой брани... суть все христиане; военачальником их изображается Господь наш Иисус Христос...; поприще брани, бранное поле, место, где происходит сама борьба, есть собственное наше сердце и весь внутренний человек; время брани – вся наша жизнь»⁴⁷⁵. Отмечаются внешние и внутренние черты, присущие воину «невидимой брани»: «шлем – совершенное себе неверие и совершенное на себя ненадеяние, щит и кольчуга – дерзновенная вера в Бога и твердое на Него упование; броня и нагрудник – поучение в страданиях Господа; пояс – отсечение плотских страстей; обувь – смирение и немощности своей постоянное признание и чувство; шпоры – терпение в искушениях и отгнание нерадения; меч, который непрестанно держат они в одной руке, – молитва, как словесная, так и мысленная – сердечная; копьё трехострийное, которое держат они в другой

⁴⁷² Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Издательство Почаевской Лавры. С. 2.

⁴⁷³ Брань. Толковый словарь живаго великорусского языка [Электронный ресурс]. URL: <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=2096> (Дата обращения: 01.04.2020).

⁴⁷⁴ Там же.

⁴⁷⁵ Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Издательство Почаевской Лавры. С. 2-3.

руке, – твердая решимость отнюдь не соглашаться на борющую страсть, отрывать ее от себя с гневом и ненавидеть от всего сердца; средства и пища, которыми подкрепляются на сопротивление врагам, – частое причастие Богообщения, как таинственного от таинственной жертвы, так и мысленного; светлая и безоблачная атмосфера, дающая возможность издали усматривать врагов, – всегдашнее упражнение ума в познании того, что право есть пред Господом, всегдашнее упражнение воли в вожделевании одного того, что благоугодно Богу, мир и спокойствие сердца»⁴⁷⁶.

Макарий Великий отмечает, что желающий прийти к Богу и быть его последователем, «должен приходиться с тою целию, чтобы перемениться, показать себя лучшим и новым человеком, неудержавшим в себе ничего из свойственного ветхому человеку»⁴⁷⁷. «После долговременного борения, после опытов великаго терпения и великодушия, после искушений и испытаний, когда свободное произволение испытано будет всякими скорбями»⁴⁷⁸ будет достигнуто действие Божьей благодати.

О «возделывании и хранении своего сердца под водительством отцов» говорит и Г. Палама в «Триадах о защите священнобезмолвствующих», о «трудном покаянии и напряженном борении, которыми изгоняются из собственного ума гордость и лукавство»⁴⁷⁹, поскольку именно с этого начинается успешное познание себя. Он отмечает изменения, происходящие во время «упорного моления к богу»: «в напряженной молитве... зажигается умопостигаемая лампада и томление ума вспыхивает воздушным пламенем духовного виденья, тело тоже странно легчает и разогревается до того, что... при взгляде на него кажется словно вышедшим из жара чувственной печи»⁴⁸⁰. Он сокрушается о том, что некоторые уверяют о бесовской природе этого жара:

⁴⁷⁶ Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Издательство Почаевской Лавры. С. 3.

⁴⁷⁷ Макарий Великий, прп. Состояние трудничества / Добротолюбие: В 5 т. Т. 1. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 189.

⁴⁷⁸ Там же. С. 195.

⁴⁷⁹ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 73.

⁴⁸⁰ Там же. С. 94.

«Неужели все равно будут учить молитве без борения, без напряжения, лишь бы только тело как-нибудь не обнаружило, соразмерно происходящей в душе борьбе, осуждаемого ими жара?»⁴⁸¹. Наиболее полно **методы** этой борьбы представлены в «Лестнице» Иоанна, тридцатиступенчатом пути восхождения к совершенству. Среди «ступеней» отметим послушание, покаяние, борьбу с чревоугодием, борьбу со сребролюбием, нестяжание, отсутствие боязливости и укрепление в вере, искоренение тщеславия, отсутствие гордыни, низложение страстей и укрепление добродетелей и др. За исключением некоторых ступеней (связанных непосредственно с особенностями христианской религиозной традиции, и монашества в частности, – отречения от мирской жизни, странничества, целомудрия), указанные «шаги» соответствуют практике *джихāда ан-нафс* как «усердия на пути».

Обратимся к **нормативной** части вопроса. Исихастская этика, в представлении С. Хоружего, не похожа на классическую европейскую этику Нового Времени. Она базируется не на отвлеченных постулатах, а на опыте, который понимается широко, включая в себя духовный, религиозный опыт. Определяющая роль исихастского дискурса принадлежит конститутивному опыту, в котором формируется личность человека и структуры его идентичности. Это опыт «восхождения к соединению со Христом в Святом Духе»⁴⁸², уникальный опыт онтологического трансцендирования – претворения человека в совершенно иной способ бытия, именуемого в православии «превосхождение естества». Такой опыт урывочно можно получить в обычной мирской жизни, но как специальная практика получения и трансляции во всей его полноте и чистоте оформляется в исихастской аскезе. Помимо собственно узкой исихастской, сформированной «внутри» аскетической традиции, существовала этика широкого православного сообщества. Далее, уже в самой исихастской этике, появляются

⁴⁸¹ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 94.

⁴⁸² Там же.

другие «этические формации»⁴⁸³, каковой, по сути, являлось русское старчество. Структуру православной этики можно представить концентрической схемой в порядке убывания: общехристианская этика, этика примыкающего слоя (старчество), внутренняя исихастская этика.

Этика исихазма – всецело этика христианской любви к ближнему, несмотря на присущий, на первый взгляд, эгоистический мотив, включающий полный разрыв с миром и элиминацию всякого общения. Исихастская этика – никак не «этика спасения одного себя, не этика эгоизма и самоизоляции»⁴⁸⁴, это этика, предусматривающая спасение всех. Евагрий Понтийский в «Слове о молитве» отмечает: «Праведно молиться не о своем только очищении, но и об очищении всякого человека... Монах тот, кто от всех отделяясь, со всеми стоит в единении... Любовь к ближнему находит свое основание в любви к богу и от этой любви питается...»⁴⁸⁵.

Этическое учение, как правило, включает блок пороков и добродетелей. Исихастская этика – не исключение в данном вопросе, но значительный перевес все же имеется у пороков (страстей) человека, которые квалифицируются как противоестественное устройство души. По мысли Лествичника, страсти не являются естественным состоянием души, человек природные свойства к добру превращает в страсти. Например, гнев дан человеку для обрушения на «древнего оного змия», а не на ближнего; ревность дана, чтобы мы «ревновали о доброделях», а не пороках; способность к деторождению превращена в «беззаконное сладострастие» и др. Страсти имеют онтологическое измерение, т.к. представляют своего рода такое взаимоположение человеческих энергий, которые множатся и тем самым блокируют преобразование себя, т.е. делают невозможным духовное восхождение. Напротив, аретология (учение о добродетели) не столь проработана и систематизирована, как учение о пороках и борьба с ними.

⁴⁸³ Хоружий С. С. Этика исихазма в ее двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Выпуск 4. С. 8-29.

⁴⁸⁴ Там же. С. 14.

⁴⁸⁵ Цит. по: Хоружий С. С. Этика исихазма в ее двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Выпуск 4. С. 13.

Исихастскую этику по праву можно назвать «этикой борьбы со страстями, нежели этикой добродетели»⁴⁸⁶.

В исихастской этике негативные аспекты человеческой жизни, как то: скорби, страдания, унижения, принимают положительный оттенок, являются как бы неотъемлемой средой жизни монаха: «Возлюбите скорбь больше, чем отдохновение, и бесчестие более славы...». В отношении к этой теме стоит отметить предтеч исихастов – стоиков, которые также указывали на положительное влияние ударов судьбы. Но в исихазме этот принцип доведен до крайности, он представлен в приумноженном остром виде – это опыт сближения с Христом, его жертвой. Стоик искал неподвластности страстям, его цель – внутренняя свобода, исихаст желает полностью искоренить страсти, его цель – «бытийное претворение себя, энергийное соединение со Христом в Святом Духе»⁴⁸⁷.

Среди добродетелей отметим главные – покаяние (μετάνοια) и смирение (ταπεινότης). С покаяния – метанойи – как «перемены ума», «перемены мыслей» начинался путь подвижника. Смирение – тапейнос – подразумевалось как внешнее, которому способствовала нищета, так и внутреннее, ведущее к победе над одним из основных пороков – гордостью. В греческом прилагательное тапейнос означало вообще что-то низкое – низкое звание, лодка с низким бортом. Смирение или смиренномудрие предполагает «сознательное самоуничужение с целью борьбы с тщеславием и гордостью»⁴⁸⁸. В основе слова смирение – «мир», т.е. «пребывание в мире с богом, самим собой и другими»⁴⁸⁹.

Человек в силу греховный природы может и должен стремиться к совершенствованию, но самому ему это не под силу, поэтому остается уповать на божественную милость.

⁴⁸⁶ Хоружий С. С. Этика исихазма в ее двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Выпуск 4. С. 15.

⁴⁸⁷ Там же. С. 17.

⁴⁸⁸ Смирение [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/smirenje> (Дата обращения: 01.04.2020).

⁴⁸⁹ Там же.

В христианском понимании усердия важен внутренний мотив «делания», намерение, интенция. Усердие здесь идет рука об руку с искренностью (лат. Sinceritate, устар. рус. чистосердие – то, что идет от сердца). Как указывает И. Лествичник: «Во всех твоих начинаниях и делах, и наружных и внутренних, испытывай, истинно ли в угодность Богу предпринимаются они и совершаются. Признаком того, что делание наше благоугодно Богу, в новоначальных служит преуспевание в смирении, в средних – прекращение внутренних браней, а в совершенных – умножение и изобилие Божественного света»⁴⁹⁰.

Рассмотрим также **репрезентативный образ** монаха, подвижника. К характерным чертам «священнобезмолвствующего» отнесем безбрачие, бедность, уединение, безмолвие; в случае духовного наставничества и старчества – напротив, обращенность к миру, и в некоторых случаях немощь, болезненность. Самое главное – ревностное стремление на пути восхождения к божественному: «Успокоение всей деятельности ума и потом единение с вышним светом, будучи совершенным состоянием и полнотой богодействия, дано только тем, чье сердце очистилось и наполнилось благодатью»⁴⁹¹. Так представляет устремленного к трофеям безмолвия Евагрий Понтийский «...таким подобает быть иноку, то есть, чтоб он, удаляясь от жены, не творил сынов и дочерей... и не это только, но чтоб был и воином Христовым, не веществулюбивым, свободным от забот, чуждым помышлений и дел многомятежного мира... Пищу назначь простую, удобоприобретаемую и не требующую много о себе забот, а не разнообразную и ввергающую в развлечения...»⁴⁹². Евагрий советует в отношении одежды ограничиться только той, что необходима потребностям тела. Если имеется нужда в одежде или пище, следует не стесняться принимать от других, поскольку обратное действие – проявление гордыни. При излишках в пище и одежде следует давать их нуждающимся. Не стоит заботиться о необходимом наперед (на день,

⁴⁹⁰ Пр. Иоанн Лествичник. О добродетелях и страстях, – и о борьбе с последними – вообще / Добротолюбие: В 5 т. Т. 2. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 493-494.

⁴⁹¹ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 78.

⁴⁹² Авва Евагрий. Евагрия монаха изображение монашеской жизни, в коем преподается, как должно подвизаться и безмолвствовать / Добротолюбие: В 5 т. Т. 1. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 555.

неделю, год), достаточно того, что имеется на текущий момент: «Когда настанет завтрашний день, время то само доставит тебе потребное...»⁴⁹³. Необходимо заботиться только о своей пользе, «отказываться от отрока» ввиду появления привязанности и необходимости заботы о другом. Монаху следует держаться подальше от людей вещелюбивых и хлопотливых. Проживание с таковыми, по Евагрию, ведет к перениманию их привычек: пустым разговорам, злым делам, гневу, страху. Также отмечается непозволительность «развлекаться родительскими заботами и родственными дружбами»⁴⁹⁴. От частых встреч с ними необходимо отказаться, чтобы «они не похитили твоего келейного безмолвия и не ввергли тебя в обычные им хлопоты»⁴⁹⁵. Более того, даже если келия будет многомолвна – следует бежать от нее. Странничество – неотъемлемая часть исихазма. Евагрий рекомендует искать другую страну, если нет возможности безмолвствовать в своей. Необходимо избегать городов, предпочтительнее пустынножителство. Умеренность в пище, а точнее пощение, очищает грехи и беззакония, делает душу степенной и важной, освящает, отгоняет бесов, приближает бога. Наконец, спание на голой земле, бдения необходимо выдерживать с охотой. Самое главное – помнить о смерти, Судном дне, наказании и воздаянии и совершать молитвы «со страхом и трепетом, с болезнованием сердца, трезвенно и бодренно»⁴⁹⁶.

Отметим методы психосоматического регулирования в исихастской традиции: положение тела, сосредоточенность на конкретном участке, дыхательные упражнения. Как отмечает С. Хоружий в работе «К феноменологии аскезы»⁴⁹⁷: в основной молитвенной позе голова должна быть склонена, подбородок на груди, взгляд неподвижно направлен в область сердца. Кстати, это обстоятельство послужило появлению насмешливого отношения к исихазму как омфалоскопии и исихастам как омфалопсихам («пуподушникам»). Палама сетует:

⁴⁹³ Авва Евагрий. Евагрия монаха изображение монашеской жизни, в коем преподается, как должно подвизаться и безмолвствовать / Добротолюбие: В 5 т. Т. 1. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 557.

⁴⁹⁴ Там же.

⁴⁹⁵ Там же.

⁴⁹⁶ Там же. С. 562.

⁴⁹⁷ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

«разве кто-нибудь из молитвенников когда-либо говорил, что душа в пупке?»⁴⁹⁸. При этом дыхательные практики и сосредоточение вовсе не являются обязательными. Феофан Затворник указывает на вспомогательный характер этих акций: «Сведение ума в сердце путем дыхания указывается на тот случай, если ты не знаешь, где остановиться вниманием, или где сердце; а если и без этого знаешь, как найти сердце, делай как знаешь»⁴⁹⁹.

Сердце в христианской антропологии воспринимается как средоточие сил человеческой души. Сердце – середина, сердцевина, у В. Даля: «нравственно, сердце есть представитель любви, воли, страсти, нравственного, духовного начала, противоположно умственному, разуму, мозгу; всякое внутреннее чувство сказывается в сердце»⁵⁰⁰. Сердце также означает «индикатор» честности/искренности. Например, фразеологизмы «от чистого сердца», «положа руку на сердце». Впрочем, источником греховных помыслов и злобы выступает так же сердце. В «Невидимой брани» отмечено, что «мир сердца возмущают страсти; не допускай страстей до сердца, и оно всегда будет мирно»⁵⁰¹, а также: «Борец в невидимой брани стоит во всеоружии у врат сердца и отражает покушающихся войти в него и возмутить его. И пока мирно сердце, победа над нападающими незатруднительна. Мир сердца – и цель брани духовной, и самое мощное средство для одержания победы в ней. Посему, когда страстное смятение прокрадется в сердце, не бросайся на страсть, чтобы побороть ее, а сойди поскорее в сердце и напрягись умирить его. Как только умирится сердце, и борьбе конец»⁵⁰².

«Сердце человека похоже на гирию часовую и на руль корабельный. Облегчи или утяжели гирию – тотчас изменится движение всех колес часовых, и стрелки часов перестанут быть верными указателями времени. Подвинь направо или

⁴⁹⁸ Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. С. 51.

⁴⁹⁹ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 124.

⁵⁰⁰ Сердце. Толковый словарь живаго великорусского языка [Электронный ресурс]. URL: <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=37518> (Дата обращения: 02.04.2020).

⁵⁰¹ Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Издательство Почаевской Лавры. С. 189.

⁵⁰² Там же.

налево руль – тотчас изменится движение корабля и он сойдет с того направления, которого держался прежде. Так, когда сердце приходит в смятение, все внутреннее наше приходит в беспорядочное движение и самый ум теряет правость умствования своего. Вот почему необходимо поскорее умирять сердце, как только оно смутится чем-либо внутренним или внешним во время ли молитвы или во всякое другое время»⁵⁰³. Поэтому задача подвижника – хранение ума и сердца, т.е. дисциплина ограждения от греховных помыслов, возникающих в сердце. Эта дисциплина лишь частично по силам одному человеку, полностью она может быть только с помощью Божественной благодати, именно поэтому практика «хранения ума и сердца» неразрывно связана с непрерывным повторением молитвы. Различают молитву устную (словесную), умную, сердечную. Первая произносится устно и часто мысль человека при этом отвлеченно блуждает, вторая – предполагает сосредоточенность и сконцентрированность молящегося, третья включает произнесение молитвы словом, понимание умом и чувствование сердцем. Иисусова молитва, которая также имеет значения «делания сердца; умной молитвы; тайной молитвы; священной молитвы; сердечной молитвы; затвора ума и сердца; трезвения; хранения ума»⁵⁰⁴, с необходимостью подразумевает объединение ума и сердца.

Так, усердие буквально значит «у сердца», «идушее от сердца». Потому практика исихастской аскезы есть воплощение идеи «усердия на пути», реализуемой подвижником путем непрерывного повторения молитвы, хранения ума и сердца, упования на Божественную милость с целью бытийного претворения человеческой природы.

Наличие «того же, но иначе», используя терминологию А.В. Смирнова, позволяет утверждать, что *джихād* в своей главной интенции «усердия на пути» присущ не только арабо-мусульманской культуре. Усердие – то же, а практики его претворения в жизнь – иные. Исихастская традиция усердия предполагает, как

⁵⁰³ Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Издательство Почаевской Лавры. С. 189.

⁵⁰⁴ Молитва Иисусова [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/molitva-iisusova> (Дата обращения: 02.04.2020).

мы говорили выше, безбрачие, бедность, уединение. Арабо-мусульманская вариация усердия на пути Бога, напротив, связывает земное и потустороннее, имущество и жизненные блага, связность с Другим ввиду выстраивания этих отношений в процессуальной логике смыслополагания.

Из хадисов известно о том, что «монашества в исламе нет», также как и о том, что «монашество ислама – *джихад*». Монашества в исламе нет в рамках привычного нам полагания субстанциональной логики, т.е. с обязательной дифференциацией и противопоставлением земного и небесного, светского и религиозного и, далее, вытеснением земного, телесного в пользу небесного и духовного. Монашество в исламе – *джихад* – реализуется иначе – это усердствование на пути Бога своей душой, имуществом, временем и т.д. «Муджахид... препоручает Богу распоряжение собственной жизнью или имуществом, делает его действителем вместо себя»⁵⁰⁵. Контраст этого и того мира, земного и небесного, проявляется не в субстанциональном значении, а в значении действия. Именно поэтому исламская традиция не предполагает превращения или преобразования.

Е. А. Торчинов в исследовании запредельного опыта религий мира приводит в качестве аналога византийского «трезвения» буддийское «самадхи» как идею всецелой осознанности. Практика буддийского усердия в нашей работе рассматривается с учетом ее вписанности в учение о восьмеричном благородном пути, учение о карме и связанности с учением о тапасе (рвение, жар). Усердие в индийской традиции соотносится с понятием *тапас* – самодисциплиной, способностью к аскетической практике, обладанием непоколебимой воли. Тапас – это жар, пыл, тепло, воплощение благочестия и аскетического рвения. Накапливаемый аскетом жар способен воздействовать на окружающий мир на различных уровнях.

⁵⁰⁵ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 261.

В системе йога тапас представляет одну из ступеней ниямы (культурной составляющей восьмеричного пути) и включает в себя умерщвление плоти, способности переносить холод, жару, а также соблюдение аскетических обетов. В «Бхагаватгите»⁵⁰⁶ выделены несколько видов тапаса: тапас тела, тапас речи, тапас сердца. Тапас тела подразумевает почитание богов, брахманов, старцев, чистоту, прямоту, целомудрие и невреждение. Тапас речи реализуется в доброй, необидной, полной правды речи, постоянное повторение Вед. Сердечный тапас выражен дружелюбием, ясностью сердца, очищением душевной природы, молчаливостью.

В культивируемом тапасе важным аспектом является намерение/искренность: тапас, осуществляемый корыстно, без веры или во вред другому, приобретает качества гуны-тамас, т.е. становится тамасным, «темным» и не имеет «пользы ни здесь, ни по смерти»⁵⁰⁷. Напротив, саттвичный тапас – совершение трех видов тапаса «с великой верой, плодов не желая»⁵⁰⁸, является благим и похвальным, ведущим к очищению. Раджасный (страстный) тапас совершается лицемерно, ради почета, славы.

Усердие, включенное в структуру восьмеричного благородного пути, демонстрирует проявление «того же, но иначе». Индийская традиция следования срединному пути пролегает между мирской, привязанной к чувственной, жизнедеятельностью и строгой аскезой самоумерщвления. Она включает этическую (*шила*), психологическую (*самадхи*) и познавательную (*праджня*) стороны правильной тактики освобождения от страданий. *Шила*, в свою очередь, содержит рекомендации правильного применения слова (речи), действия, образа жизни. Этот блок, включающий воздержание от лжи, сквернословия, воровства, убийства, прелюбодеяния и вообще недолжного поведения, на наш взгляд, соотносится с исламской практикой *джихāда*, а именно с «*джихāдом языка*» и «*джихāдом сердца*». В исламской традиции, в соответствии с примером

⁵⁰⁶ Бхагаватгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 85.

⁵⁰⁷ Там же. С. 87.

⁵⁰⁸ Там же. С. 86.

Мухаммеда, порицаемое следует остановить рукой, при отсутствии такой возможности – словом, и, наконец – сердцем.

Правильное усилие, равно как и правильное осознание и концентрация составляют триаду психологического блока «пути». Усилие здесь непосредственно связано с учением о дхармах – элементах-состояниях, имеющих изменчивый характер, и проявляется в устранении и предотвращении возникновения неблагоприятных дхарм, и появлении и сохранении благоприятных. Ведь и сам человек – это поток дхарм, развернутая во времени процессуальность. При этом, *самадхи* – не просто сосредоточенность и концентрация внимания, это перенаправление познавательных импульсов с внешнего на внутреннее, цель которого – элиминация прежних атрибутов «внешнее-внутреннее» и замыкание сознания на самом себе.

Вышеобозначенные вехи пути связаны с правильными взглядами (знанием четырех благородных истин) и правильными намерениями (отказом от мирских удовольствий, насилия, ненависти). Образ усердствующего в индийской традиции представлен и йогом, использующим психотехнические приемы и аскетом-шраманой⁵⁰⁹ (*śramana* – букв. «старание, усилие»⁵¹⁰).

Поскольку буддизм имеет ярко выраженные анти-креационистские черты, то основное внимание уделяется человеку как деятельному субъекту. В основе деятельности, или вернее, действия (*карма*), лежит ментальный импульс-побуждение (*четана*) и действия, порождаемые этим импульсом. Действия образуют три вида активности: ментальную (осознание), вербальную (говорение) и телесную.

Важная характеристика буддийской картины мира – отрицание души, как мировой, так и индивидуальной, что отмечено категорией не-душа (*анатма*). В связи с этим живое существо рассматривается в контексте учения о дхармах –

⁵⁰⁹ Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия: учеб. пособие / В. Г. Лысенко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2003 (ЦОП ИФРАН). С. 55.

⁵¹⁰ Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. Под ред. В.И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. М.: Издательство «Русский язык», 1978. С. 657.

«моментальных причинно-обусловленных элементарных состояниях, конституирующих индивидуальный поток психосоматической жизни»⁵¹¹. Дхармы возникают и уничтожаются мгновенно, их разрушение не связано ни с какой внешней причиной. Среди живых существ выделяются группы богов-небожителей, обитателей ада, голодных духов, животных, людей. И только у человека особое место в этой классификации, поскольку человеческая «форма» (воплощение) дает возможность трансформировать сознание. Живые существа, состоящие из постоянно появляющихся и исчезающих дхарм, невечны. Но смерть «физическая» не прекращает деятельность сознания, которое снова и снова обретает форму и блуждает по колесу сансары. Только лишь устремленное к религиозному преображению сознание способно прервать эту цепь.

Жизнь живых существ есть страдание (дукха), в какой бы успешной, на первый взгляд, форме она не проходила. Рождение ведет к смерти, а смерть – к новому рождению; по этому основанию благая форма рождения (человеком или божеством) ни сколь не лучше неблагодой (животным, голодным духом, обитателем ада). Причина страданий заключается в аффектах, которые замутняют сознание. Прекратить страдание – значит остановить приток аффектов и дальнейшую ложную мотивацию и активность. Немаловажное внимание уделяется идее решимости – первичной установке воздерживаться от безнравственных поступков, которая вызывает решимость и в дальнейшем следовать этому побуждению. Именно этим объясняется причина следования дисциплине Пратимокши (своду правил буддийских монахов и монахинь). Различается самодисциплина (самвара), отсутствие дисциплины (асамвара) и ни то, ни другое, т.е. деятельность лишенная религиозно-ценностной окраски⁵¹². Дисциплина насчитывает три вида: дисциплина Пратимокши (нравственность мира чувств), дисциплина йогического сосредоточения (нравственность мира форм) и чистая дисциплина (без притока аффектов). Среди носителей дисциплины отметим восемь вариантов: монах (бхикшу); монахиня (бхикшуния); претендующая на

⁵¹¹ Васубандху. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III – Лока-Нирдеша. Раздел IV – Карма-Нирдеша / изд. подгот. В. И. Рудой, Е. П. Островская. М.: Ладомир, 2001. С. 384.

⁵¹² Там же. С. 403.

статус монахини (шикшамана); послушник (шраманера); послушница (шраманерика); мирянин (упасака); мирянка (упасика); соблюдающий очистительный пост (упаваса). Мирянину полагается соблюдение 5 обетов (запрет убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, употребления одурманивающего сознание), послушнику – 5 обетов мирянина и 10 шраманеры, монаху – 5 требований мирянина, 10 требований шраманеры и 250 правил Пратимокши. Количество требований Пратимокши для бхикшунь увеличено до 500, т.к. женская природа с буддийской точки зрения более подвержена аффективному влиянию. Различные виды дисциплины принимаются человеком благодаря добровольно выраженному обету следовать им. Небуддисты (бахьяка) не обладают дисциплиной Пратимокши, хотя и могут обладать добродетелями. Этим еще раз подтверждается, что разрыв цепи перерождений возможен при признании триады «Будда, Дхарма, сангха».

Дисциплина Пратимокши обретается путем сообщения о ней другим или от других, т.е. вербальным коммуникативным способом. В монашеском варианте распространяется на всех живых существ и на все пути деятельности. Отсутствие дисциплины – дурное поведение, безнравственность, действие и путь деятельности, вообще отсутствие самоконтроля над речью и телом. Васубандху определяет состояние укоренения в «отсутствии дисциплины»⁵¹³, которому принадлежат индивиды, например, исходя из рода занятий: забойщики животных, рыбаки, охотники на оленей, разбойники, палачи, тюремщики, царствующие особы, судьи, чиновники и др.

Аллегорически восьмеричный благородный путь уподобляется колесу Дхармы (Дхармачакра), где спицы – истинные воззрения, помышления, усилия, памятование; ступица – истинные речь, деятельность, способы жизнеобеспечения; обод – истинное йогическое сосредоточение. Колесо Дхармы, или путь видения, представляет три поворота и двенадцать аспектов, поскольку каждая из четырех благородных истин рассматривается вследствие тройственного подхода к ним.

⁵¹³ Васубандху. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III – Лока-Нирдеша. Раздел IV – Карма-Нирдеша / изд. подгот. В. И. Рудой, Е. П. Островская. М.: Ладомир, 2001. С. 422.

«[Относительно первого]: это –страдание, [его] возникновение, прекращение, путь [к прекращению страдания]; оно должно быть полностью познано, [возникновение] –устранено, [прекращение] – достигнуто, [путь] – реализован. [И, наконец, третий аспект подхода: страдание] полностью познано, [возникновение] устранено, [прекращение] достигнуто, [путь] полностью пройден»⁵¹⁴.

Поскольку весь мир – комплекс комбинаций различных видов дхарм, которые подвержены постоянной изменчивости (возникновению-уничтожению), задача идущего путем освобождения – понять и осознать всеизменчивость, остановить «волнение дхарм», «успокоить сознание». Триада йогического сосредоточения включает праведное усилие, правильное памятование и праведное сосредоточение сознания. Истинное усилие направлено на предотвращение возникновения неблагих дхарм, на избавление от уже возникших неблагих дхарм, на возникновение благих дхарм и на удержание уже возникших благих дхарм. Отмечается дхарма «прилежание» – внимание, бдительность, трезвость, отсутствие небрежения.

Рассмотренная в буддийском ареале практика духовной дисциплины, проведенные параллели с *джихādом* как усердием на пути и исихастским трезвением выводят на уровень философского осмысления бытия этой понятной идеи в разных культурах.

Непризнание Божественной благодати, роли и участия извне противопоставляет индийскую традицию христианской и исламской. «Сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя... В небе нет пути, нет отшельника вне нас» (165; 254)⁵¹⁵. Таким образом, спасение – результат сознательных усилий самого человека, и только его одного, как отмечено в известном наставлении Гаутамы: «Не ищите опоры ни в чем, кроме как в самих себе».

⁵¹⁴ Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 397.

⁵¹⁵ Дхаммапада / Пер. с пали В.Н. Топорова. М.: Издательство восточной литературы, 1960.

Усердствующий в исламе – джихадист, а в христианской традиции – исихаст прилагают максимум своих усилий; один – препоручает себя Богу-действователю, другой – трансформирует человеческую природу, совершает буквально *подвиг*, и все же этого недостаточно, поскольку важная роль отведена Божественной благодати / милости Аллаха. В обоих случаях важна искренность рвения, поскольку ничто не скрыто от Божественного всеведения. Цель исихаста – обожение, приобщение к Божественному, трансцендентальному, цель джихадиста – та же, но иначе. Исихастский набор, состоящий из хранения ума, чистоты сердца и Божественной благодати, есть **тот же**, но **иначе** выраженный принцип «*фи сабиль Алла*».

Кроме того, в указанных культурах иначе выражен смысл того, что мы называем монашеством. В исламской культуре монашество как практика уединения не поощряется, поскольку уединением, разорванностью с миром нарушается процессуальная связность действующего и претерпевающего. В хадисах подчеркивается, что монашества в исламе нет и монашество ислама – это джихад. Представляемое на первый взгляд противоречие в отношении монашеской практики снимается реализацией принципа *то же иначе*, как его формулирует А.В. Смирнов.

Инаковость «усердия на пути» проявляется в способе его реализации: в исихастской традиции на раннем её этапе предполагается уединение, на позднем – диалектика уединения-единения (С.С. Хоружий), в исламской традиции усердие вписано в связность с Другим и с Богом, она не элиминируется, а, напротив, предусматривает взаимное полагание двух сторон (Другого).

Первая часть принципа – *то же* – и есть общее, а точнее, реализующаяся «тожесть», здесь – «усердие на пути». Его понимание в субстанциальной (европейской) логике разворачивается в иерархической вертикальной системе с четким противопоставлением двух миров, земного и небесного; в процессуальной (арабо-мусульманской) логике то же усердие на пути развернуто в горизонтальной системе действий, процессов. Разные способы реализации

усердия задействуют и разные средства описания, исходя из логики Большой культуры.

Как убедительно показано А. В. Смирновым, логики европейского и арабомусульманского форматов принципиально разные. Европейская логика – субстанциональная, оперирующая сущностями, вещами, неизменными и константными. Логика арабо-мусульманская имеет процессуальный характер, в её рамках мыслят действиями и претерпеванием (этого действия)⁵¹⁶. В этом контексте *джихад* как феномен, сформировавшийся в арабо-мусульманской культуре, представляет собой не предмет, не вещь и не сущность, каковыми привыкла оперировать европейская традиция.

Можно ли говорить о примерах без-усердных (бес-старательных, без-усильных) практик? Что выступает антиподом усердия-старания – лень (недостаток трудолюбия), безучастность (отсутствие интереса), апатия (буквально «бесстрашие»), безразличие? На первый взгляд, иллюстрацией без-усердного примера будет основополагающая категория китайской культуры – у вэй (недеяние) и связанный с ней субъект – совершенномудрый. У вэй как «принцип невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий»⁵¹⁷ предполагает не бездействие, не праздное ничего-не-делание, а особое действие: «...совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние; осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменения вещей [он] не осуществляет их сам; создавая, не обладает [тем, что создано]; приводя в движение, не прилагает к этому усилий...»⁵¹⁸ (§2). На наш взгляд, здесь реализуется процессуальный действенно-деятельный аспект, используя терминологию А. В. Смирнова. Действователем выступает дао, а претерпевающим – совершенномудрый, т.е. тот, кто дает возможность естественному ходу вещей реализоваться посредством него самого. Совершенномудрый не борется, не сопротивляется, не совершает бесполезных действий: «Он ничему не противоборствует, поэтому он непобедим

⁵¹⁶ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 68.

⁵¹⁷ Кобзев А.И. У вэй. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0c141705923d7e0f63380c>.

⁵¹⁸ Дао дэ цзин / пер. и прим. Ян Хин-Шуна. СПб.: Азбука-Аттикус, 2014. С. 18.

в Поднебесной»⁵¹⁹ (§22), «Поскольку [он], так же как и вода, не борется с вещами, [он] не совершает ошибок»⁵²⁰ (§8).

При этом даосская практика у *вэй* не лишена мистического флера, при котором все происходит само, т.е. следуя естественности. Отсутствие целенаправленной деятельности и стремления достижения конкретного результата, тем не менее, приводят к позитивному итогу: «...совершенномудрый не ходит, но познаёт [всё]. Не видя [вещей], он проникает в их [сущность]. Не действуя, он добивается успеха»⁵²¹ (§47), он «...бездеятелен, и он не терпит неудачи»⁵²² (§64), «...не имеет страсти, не ценит труднодобываемые предметы, учится у тех, кто не имеет знаний, и идет по тому пути, по которому прошли другие. Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать»⁵²³ (§64), «Человек с высшим *дэ* не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен... он бездеятелен и осуществляет недеяние...»⁵²⁴ (§38). Даосская традиция отличается от рассмотренных нами исламской и христианской антикреационистской позицией; место Бога-творца занимает Дао-Небо как высшая сила, источник миропорядка, для существования которого нет никакой причины. Дао следует самому себе, т.е. естественности. Своеобразие этой традиции проявляется в спокойствии, размеренности, созерцательности, отрешении, отсутствии целенаправленного действия.

Так идея *усердия-на-пути* обнаруживает себя по-разному в разных культурах – арабо-мусульманской, восточно-христианской, индийской.

Таким образом, проделанная нами работа состояла из следующих этапов:

1. фиксация проблемы, констатация факта непонимания того, как может культура содержать в себе такое «мрачное» и «зловещее» для нас понятие как *джихад*;

⁵¹⁹ Дао дэ цзин / пер. и прим. Ян Хин-Шуна. СПб.: Азбука-Аттикус, 2014. С. 38.

⁵²⁰ Там же. С. 24.

⁵²¹ Там же. С. 63.

⁵²² Там же. С. 80.

⁵²³ Там же. С. 80.

⁵²⁴ Там же. С. 54.

2. поиск адекватного контекста и верной методологии для интерпретации этого понятия;
3. применение логико-смыслового подхода к анализу и интерпретации идеи *джихāда*;
4. поиск того, что и *джихāд*, но выраженного иначе в других культурах.

Можно предположить, что такой процесс:

от непонимания и недоумения – через обнаружение логико-смысловых особенностей – к поиску того же, но выраженного иначе в другой культуре, может описывать структуру работы «герменевтически воспитанного сознания», процесс решения проблемы, возникающей в европейских исследованиях инокультурного материала, исследованиях культуры Другого в целом. Такая внутренняя логика исследований может позволить сформировать основы теории межкультурного перевода, которая, в свою очередь, избавит нас от ошибок и крайностей: как от стереотипов ориентализма, так и от некритического усвоения и принятия т.н. «восточной культуры». Только так можно будет уйти от европоцентризма и оценки всех культур по степени «развитости» и близости к Западу, на этом же пути – столь желанное для нас исчезновение стереотипов оксидентализма. В какой степени на это способна культура и философия нынешней Европы и какую роль в этих поисках предстоит сыграть России – это предмет отдельного исследования в области современной философии культуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В соответствии с целями и задачами исследования были получены следующие результаты:

У «привычного» нам слова *джихад* в качестве «войны с неверными», «священной войны мусульман» есть гораздо более обширная и существенная сторона в значении практики «усердия». Глагол «джахада» означает «отдавать все силы», «напрягать усилия», «трудиться», «бороться», «воевать» и др. В связи с чем *джихад* переводят как «усердие», «старание», «приложение усилий», а также как «борьбу с духовными или социальными пороками», которые могут осуществляться в любой области, сфере, деле.

Анализ основных положений Корана и Сунны позволил выделить несколько групп текстов, указывающих на *джихад* в качестве: «усердия», «борьбы», призыва к «усердию» имуществом и душевными силами, призыва к стойкости и терпению в вере, вооруженного сопротивления до установления ислама. В Коране содержатся указания на *джихад* как в мекканский, так и в мединский периоды проповедей Мухаммеда. В мекканский период шло становление новой общности, основывающейся на над-племенной основе и позволяющей объединить разбросанные племена и роды. Вследствие чего аяты Корана содержали в основном мировоззренческие ценностные ориентиры, касаясь вопросов укрепления веры, размышления о будущей жизни, историй о посланниках и пророках. На данном этапе коранический текст изобилует заповедями терпения, милосердия в отношении иноверцев, не принимающих нового учения и нового посланника. В Коране многократно повторяется, что роль Мухаммеда – всего лишь «напоминателя», «увещателя», но никак не властителя. Этот переходный период принято называть периодом стойкости и терпения. В Медине с появлением мусульманского протогосударства, возникают вопросы, касающиеся управления новой общиной, в связи с чем именно в это время были получены откровения по урегулированию экономической,

политической, общественной жизни мусульман. Аяты мединского периода предписывали мусульманам сначала ведение оборонительной войны с врагами «покорившихся», затем была санкционирована нападающая тактика (за исключением периодов священных месяцев), и позднее – война разрешалась в любое время и всюду, но не со всеми. После смерти Мухаммеда к вооруженному *джихаду* арабийцев подвигала уже не борьба за веру, а вполне земные цели: получение с завоеванных земель богатой добычи с собираемых дани и налогов, возможность занять руководящие должности, а также владение большими наделами и т.д.

Терминологический анализ словарных статей, посвященных *джихаду*, позволил выявить специфику определений по категориям «усердия», «старания», «борьбы», «рвения», «священной войны», «усилия», «борьбы за веру», «борьбы на пути Аллаха», «войны за веру». Рассмотренные словарные статьи условно были поделены на три группы: к первой отнесены определения с доминирующим «воинственным» значением, во второй представлены определения без доминирующего значения, в третью включены трактовки с доминирующим «мирным» значением. Огромный разброс значений и отсутствие однозначного, точного и единого определения *джихада* позволяют выводить *джихад* на уровень общекультурной генерализации и рассматривать в качестве идеи.

Установлено, что в различные исторические периоды понимание *джихада* менялось в зависимости от характера условий, в которых проживали мусульмане, их взаимоотношений с окружением или же конкретных жизненных ситуаций. Например, низариты одними из первых использовали *джихад* в качестве военной практики, направленной на ликвидацию известных людей ислама – государственных деятелей, муфтиев, кадиев. Для ибн Таймийи *джихад* также представлял вооруженную практику очищения мусульманского мира и самих мусульман, определения «правильного ислама», лишено нововведений. Со временем позитивные аспекты *джихада* сменяют воинствующую риторику. Каййим Джаузийя предлагает классификацию *джихада* с выделением четырех типов «усердия»: *джихад ан-нафс* (борьба за духовное самоусовершенствование),

джихад аш-Шайтан (противоборство с дьяволом), *джихад ал-куффар* (борьба с неверными), *джихад ал-мунафикин* (борьба с лицемерами). *Джихад* Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба был направлен против многобожников, а также против мусульман, отступивших от принципов раннего ислама. Военному *джихаду* должен предшествовать просвещенческий этап приведения к исламу (дискуссии, рассуждения, объяснения), при этом *джихад* не должен превращаться в разбойные набеги и быть средством обогащения. Согласно воззрениям Хасана аль-Банни и Сайида Кутба мусульманскому обществу следует избавляться от навязанных Западом социальных институтов и норм, чуждых по своей природе исламу; а также стоит возродить ислам и мусульманскую государственность, основанную на Шариате. В этой связи *джихад* – практика повсеместного установления исламского образа жизни. Шукри Мустафа считал, что весь мир находится в состоянии невежества (*джахилийи*), а поддерживающие светские законы и власть, объявляются вероотступниками (*муртадами*). Абу аль-Маудуди полагал, что ислам – это не религия, а революционная программа и идеология с целью изменения социальных порядков в соответствии с исламскими принципами. А *джихад* – революционная борьба и усилия, которые прилагаются исламской партией для реализации своих целей. При этом *джихад* не сводится к войне, а предполагает действия, совершаемые искренне «на пути Господа» и направленные против тирании, безнравственности, беспорядков, несправедливости. С точки зрения Такиюддина ан-Набхани *джихад* – война, которую необходимо вести со всеми, кто препятствует распространению исламского призыва. Целью *джихада* является обращение всех народов в ислам, т.к. ислам отменил постановления предшествующих ему религий. Образцом для устройства исламского государства служат реалии жизни Мухаммеда, вне зависимости от различий в социальной, культурной сфере, т.к., по мнению ан-Набхани, сущность и значение вещей не изменились, ...а изменилась только их форма и средства. Как видно, на протяжении истории и в современном мире богословы обращаются к позитивным практикам *джихада*, в то время как для

многих (если не для всех) других – *джихад* предполагает не усилие, а насилие в отношении Другого.

В качестве практической реализации *джихада* как гипертрофированной «священной войны» в понимании современных псевдоисламских организаций, представлена модель *джихада* на примере сообщества «Имарат Кавказ». В данном сообществе *джихад* трактуется как неизбежное в нынешней ситуации вооруженное противостояние «воинов Аллаха» с теми, кто препятствует установлению Шариата, и «усердствовать» необходимо именно в этом. Деструктивный потенциал сообщества проявляется в проведении якобы одного из многих видов *джихада*, а именно «*джихад меча*», на деле же – в демонстрации бескомпромиссного террористического противостояния и насильственных методов устранения несогласных. В результате сравнительного сопоставления «*джихада меча*» теоретиками умеренного направления ислама и идеологами экстремистских организаций, обоснована неправомерность ведения вооруженного *джихада* террористическими группировками. Согласно идеологии терроризма *джихад* вправе объявить глава любого «джамаата», в любом регионе страны/мира, привлекая к участию в нем детей и женщин. Тактика, цели, методы *джихада меча* в традиционном понимании абсолютно не соотносимы с целями и методами ведения якобы «*джихада*» экстремистскими организациями. Вместо авторитетного имама *джихад меча* объявляет глава преступной группировки, вместо необходимых ресурсов используются оружие и пропаганда, вместо достижения общемусульманского блага – террор и угрозы личной расправы, нанесение вреда исламу, как на внутреннем его уровне, так и на внешнем его восприятии в кросс-культурной коммуникации. В результате проведенного анализа понятия «*шахид*» получено интерпретационное обоснование северокавказского шахидизма как извращения классического понимания исламского мученичества с привнесением собственных смыслов в прочтении данного феномена.

В целях выработки корректной интерпретации феномена «джихад» реконструированы существующие подходы в области исследований культуры

Другого. Так, сторонниками общественно-исторического направления (О. Шпенглер, А. Тойнби, Н. Я. Данилевский) предприняты первые шаги на пути отказа от европоцентристской парадигмы мироустройства. Социокультурный (антропосоциетальный) подход предполагает рассмотрение явлений в связи двух аспектов: общества и культуры. Герменевтический метод в сфере «Я – Другой», включающий снятие собственных пред-мнений и пред-суждений, в коммуникативных практиках позволяет выйти за пределы стереотипов и предрассудков, будь то ориентализм или оксидентализм. Методология валюативного анализа позволяет реконструировать оценочное отношение к социально значимым явлениям со стороны социальных групп (сообществ). XX век, время активизации открытий других культур, их изучения, систематизации, классификации вывел на первый план философско-компаративистский подход, подготовивший почву появлению межкультурным исследованиям.

Компаративистские и межкультурные проекты, ориентированные на теоретическое осмысление отношений «Я – Другой», до недавнего прошлого несли отпечаток колониализма. Пытающаяся избавиться от него межкультурная философия понимается не как конкретная дисциплина, а «философская ориентация» (Р. Малл), «собственно философия, для создания которой необходим полилог» (Ф. Виммер), «стадия развития сравнительной философии» (А. Чакрабарти, Р. Вебер). При этом ни одна философская традиция не должна претендовать на универсальный статус философии для всего человечества. Современный мир требует пересмотра философской историографии, не абсолютизируя западную философскую традицию и не принижая роль традиций, не вписывающихся в привычную европейскую схему теоретического рассуждения. Интенция межкультурных исследований в этом контексте сводится к смене вестерн-центрированной парадигмы на полилогичный хор, в котором слышны голоса всех участников, учитываются специфические особенности, в частности, феноменов арабо-исламской культуры.

Широкий спектр значений *джихāда*, отсутствие единой однозначной трактовки указывают на то, что всевозможные интерпретации *джихāда* – только

лишь практики реализации и воплощения, а сам *джихад* выступает в качестве идеи. Ответ на вопрос: «как правильно изучать *джихад*?» выводит нас к двум позициям – взгляду на Восток (ориенталистский) и взгляду на Запад (оксиденталистский). Ориенталистский подход к знакомству с культурой Другого пытается выправить не укладывающийся в рациональную модель Восток, подогнать под привычные «европейские» рамки. Оксиденталистский подход демонстрирует недоверие, и вследствие этого, враждебность по отношению к Западному миру, превращаясь в оксидентофобию. Обе позиции представляют набор предрассудков в понимании Другого, а в нашей работе являются маркером того, как не следует подходить к исследованию *джихада*.

Среди детерминант, на наш взгляд, влияющих на понимание идеи *джихада*, выделим:

а) язык. Стереотипное, «привычное» восприятие *джихада* в качестве «священной войны мусульман», «войны с неверными» (террористической акции, проводимой фанатиками), а самих «джихадистов» – в качестве террористов;

б) терминологическую путаницу и смешение понятий. Частое (и в обыденном, и в теоретическом сознании) отождествление *джихада* как усердия вообще с газаватом (военные походы под руководством Мухаммеда или без него);

в) логику культуры. Отличие логик европейского и арабо-мусульманского форматов. *Джихад* как феномен, сформировавшийся в арабо-мусульманской культуре, представляет собой не предмет, не вещь, не сущность, каковыми привыкла оперировать европейская традиция. Это – действие, динамика, процесс, для определения которого в нашем понимании его надо приостановить, задержать. В качестве методологической основы анализа логики европейского типа и логики арабо-мусульманской мысли мы применяем логико-смысловой подход, представленный А. В. Смирновым. Это масштабный проект, преодолевающий недостатки компаративистики и межкультурной философии, который может дать начало разным теориям, в том числе, нужной нам теории

межкультурного перевода, с помощью которой мы можем приблизиться к пониманию столь непонятной для европейца идеи джихада.

Помимо трудностей, встающих на пути восприятия и понимания другой культуры, существуют фактор(ы), способствующие корректному пониманию инокультурных феноменов. Таковым является принцип *«то же иначе»* – схожее и в то же время отличное, схватываемое и выражаемое разными логиками смыслополагания. Значение термина *«джихād»* «усердие» и «старание» – указывает на наличие **того же** смыслового феномена в других культурах, только реализованного **иначе**. Например, идея усердия и практики ее реализации обнаруживаются в восточно-христианском ареале (в качестве исихастской практики «духовного делания»), в буддийском (с учетом «восьмеричного благородного пути», учения о карме и тапасе – рвении). Усердствующий в исламе «джихадист», а в христианской традиции исихаст прилагают максимум своих усилий, трансформируют человеческую природу, совершают буквально *подвиг*, и все же этого недостаточно, поскольку важная роль отведена Божественной благодати / милости Аллаха. В обоих случаях важна искренность рвения, поскольку ничто не скрыто от Божественного всеведения. Цель исихаста – обожение, приобщение к Божественному, трансцендентальному, цель «джихадиста» – та же, но иначе. Исихастский набор, состоящий из хранения ума, чистоты сердца и Божественной благодати, есть **тот же**, но **иначе** выраженный принцип *«фи сабилъ Алла»*. Таким образом, категория «усердие» обнаруживает себя в рассмотренных нами культурах – арабо-мусульманской, восточно-христианской, индийской.

Коммуникативная роль *джихāда* реализуется по двум векторам, к сожалению, разнонаправленным. На уровне публицистического словоупотребления интерпретация *джихāда* сводится к узкому, однобокому пониманию этой идеи в качестве «войны с неверными». Одностороннее толкование ведет к отсечению сущностного пласта идеи *джихāда* и вызывает тот всплеск негативного отношения к реализации идеи, к иной культуре и к Другому, который автоматически под гнетом информационной агрессии становится Чужим,

угрожающим моей безопасности. Уровень философской рефлексии, выводящий за рамки стереотипных шаблонных ярлыков в отношении *джихāда*, а также «герменевтически воспитанное сознание» позволяют говорить об идее усердия (на пути) в ключе *того же иначе*, и о *джихāде* как одном из вариантов этой «инаковости».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдо-Ясинская Л.И. Концепция джихада в идеологии исламского фундаментализма // Грани. – 2011. – № 4 (78). – С. 78–80.
2. Аванесов С. С. Мистический аспект православно-христианского религиозного опыта // Идеи и идеалы. – 2012. – Т. 1. – № 4 (14). – С. 75-83.
3. Авва Евагрий. Евагрия монаха изображение монашеской жизни, в коем преподается, как должно подвизаться и безмолвствовать / Добротолюбие: В 5 т. – Т. 1. – 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 608 с.
4. Авдеев В.М. Храм как универсалия культуры // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2017. – Т. 18. – № 3. – С. 227-233.
5. Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка / Н. С. Автономова. 2-е изд., испр. и доп. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 736 с. – (Серия «Humanitas»).
6. Агаев С. Л. Иран между прошлым и будущим. События. Люди. Идеи. – М.: Политиздат, 1987. – 319 с.
7. Агрономов А.И. Джихад – «священная война» мухаммедан. – Казань: типография Коковиной, 1877. – 152 с.
8. Азбука Ислама. Рамазанов К.А., Султанмагомедов С.Н., Гаджиев М.П. Учебно-методическое пособие по основам Ислама для начинающих. Издание 2-е, дополненное. – Махачкала, 2008. – 270 с.
9. Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. – 400 с.
10. Аль-Джанаби М. М. Ислам. Цивилизация, культура, политика. – Москва: Садра, 2015. – 407 с.
11. Амелин В., Моргунов К. Этнополитические и религиозные конфликты в современном мире // Россия и мусульманский мир. – 2014. – №1 (259). – С. 158-168.

12. Антонович И. И. Радикальный джихадизм – геополитическая угроза цивилизационным основаниям современного миропорядка. // Журнал Белорусского государственного университета. – 2015. – № 4. – С. 30-37.
13. Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Махачкала, 1995. – 20 с.
14. Арухов З. С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис... канд. филос. наук / Арухов Загир Сабирович. – Махачкала, 1995. – 159 с.
15. Ахметов С. Ислам и исламизм. URL: <http://islam-today.ru/obsestvo/islam-i-islamizm/> (Дата обращения 08.02.2017 г.)
16. аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. – М., 1984. – 270 с.
17. Бабаев Ф.М. Джихад как феномен в исламе // Исламоведение, 2009. – № 1. – С. 40-49.
18. Бадмаев В.Н. "Учиться быть человеком": диалог как константа человеческой экзистенции // Вестник Калмыцкого университета. – 2018. – № 3 (39). – С. 144-149.
19. Бадмаев В.Н. Востоковедение как философский дискурс знания о Востоке // Вестник Калмыцкого университета. – 2020. – № 1 (45). – С. 84-90.
20. Бадмаев В.Н. Россия: большие вызовы и идентификационный поворот на Восток // Вестник Калмыцкого университета. – 2019. – № 2 (42). – С. 93-99.
21. Бартольд В.В. Ислам. – Петроград: Изд-во «Огни», 1918. – 98 с.
22. Баширов Л.А. Учение ислама о мире и войне // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. – Москва: Арт-ПРИНТ медиа, 2011. – № 2. – С. 186–202.
23. Белимова В. С. Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // История философии. – 2019. – Т. 24. – № 1. – С.101-111.
24. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье / АН СССР. Ин-т народов Азии. – 2-е изд. – Москва: Наука, 1966. – 280 с.

25. Бережной С. Е. Исламский фундаментализм на Юге России: политологический анализ: автореферат дисс. ... канд. полит. наук: 23.00.02 / Бережной Сергей Евгеньевич. – Ростов-на-Дону, 2004. – 23 с.
26. Бибикова О. П. Исламофобия на Западе и в России // Ислам в современном мире. – 2015. – № 11 (2). – С. 87–100.
27. Билмен Омер Насухи. Большая исламская научная энциклопедия. – Нефтечала, 2000. – 899 с.
28. Боголюбова Н. М. Межкультурная коммуникация и международный культурный обмен : учеб. пособие / Н. М. Боголюбова, Ю. В. Николаева. – СПб. : Издательство «СПбКО», 2009. – 416 с.
29. Большой толковый словарь по культурологии: словарь / Б.И. Кононенко. – Москва: Вече: АСТ, 2003. – 511 с.
30. Большой толковый словарь русского языка (БТС) / Кузнецов С.А. URL: <https://gufo.me/search?term=%D0%B4%D0%B6%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B4> (Дата обращения: 02.09.2018).
31. Брань. Толковый словарь живаго великорусского языка [Электронный ресурс]. URL: <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=2096> (Дата обращения: 01.04.2020).
32. Бухараев Р. Дорога Бог знает куда. (Великий Джихад). Книга для брата. – СПб.: Блиц, 1999. – 277 с.
33. Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 256 с.
34. Бычков В.В. Исихастская мистика как основа византийско-древнерусской эстетики // Философия и культура. – 2009. – № 1 (13). – С. 23–30.
35. Валиахметова Г.Н. Современные трактовки джихада // История и современность. – 2010. – № 1. – С. 178–189.
36. Валлерстайн И. Европейский универсализм: риторика власти // ПРОГНОЗИС. – 2008. – № 2 (14). – С. 3–56.

37. Варфоломеев А. А. Терроризм как продукт антиэтатизма // Вопросы философии. – 2011. – № 6. – С. 23–32.
38. Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/1745–1818). – М.: Наука, 1967. – 264 с.
39. Васубандху. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III – Лока-Нирдеша. Раздел IV – Карма-Нирдеша / изд. подгот. В. И. Рудой, Е. П. Островская. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.
40. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 523 с.
41. Вахитов Р.Р. Всечеловечность и диалектика. Размышления о книге А.В. Смирнова «Всечеловеческое vs. Общечеловеческое». М.: ООО «Садра», Издательский дом ЯСК, 2019. 216 С. // Проблемы цивилизационного развития. – 2020. – Т. 2. – № 1. – С. 155-167.
42. Витгенштейн Л. Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В. Руднева. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.
43. Военный энциклопедический словарь. URL: <http://encyclopedia.mil.ru/encyclopedia/dictionary/list.htm> (Дата обращения: 02.09.2018)
44. Гадамер Г.Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
45. Гайнутдин Р. Ислам – религия мира. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. – М.: Эксмо, 2011. – 752 с.
46. Гиргас В.Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Дисс. канд. факультета вост. языков на степень магистра арабской словесности. – СПб.: печатня В. Головина, 1865. – 108 с.
47. Говорунов А.В., Кузьменко О.П. Ориентализм и право говорить за другого // Международный журнал исследований культуры. – 2013. – № 2 (11). Империя: сценарии общности и практики различий. – С. 26–43.

48. Голиков Л.М. Жанровое определение джихадистского текста // Вестник Череповецкого государственного университета. – 2017. – № 5(80). – С.86-94.
49. Грива О. А. Толерантність молоді у полікультурному середовищі. – К.: Видавництво Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2007. – 275 с.
50. Григоренко А.Ю. Исихазм в пространстве русской религиозно-философской мысли // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2010. – Т. 2. – № 3. – С. 51–60.
51. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. – М.: Канон, 1995. – 384 с. – (История христианской мысли в памятниках).
52. Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600 –1258) / Пер. с англ. И. М. Дижур. Предисл. В. В. Наумкина. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 216 с.
53. Грязневич П.А. Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама) / Ислам: Религия, общество, государство. Сборник статей. Отв. редакторы П.А. Грязневич и С.М. Прозоров. – М.: Наука. ГРВЛ, 1984. – С. 189-203.
54. Даль В. И. Толковый словарь живаго великорусского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://slovardalja.net/> (Дата обращения: 02.09.2018).
55. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – СПб.: Тип. Братьев Пантелеевых, 1895. – 667 с.
56. Данилова В.С., Кожевников Н.Н. Система мировоззренческих универсалий современной философии // Вестник Якутского государственного университета. – 2005. – Т. 2. – № 1. – С. 47-52.
57. Дао дэ цзин / пер. и прим. Ян Хин-Шуна. СПб.: Азбука-Аттикус, 2014. – 144 с. – (Азбука-классика. Non-fiction).

58. Джихад. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. URL: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003924240#?page=76> (Дата обращения 30.07.2019).
59. Добаев И.П. Идеологические конструкты радикального исламизма // Гуманитарий юга России. – 2015. – № 2. – С.121–129.
60. Добаев И.П. Радикализация ислама в Крыму. URL: <http://evrazia.org/article/2190> (Дата обращения 08.10.2016 г.)
61. Добаев И.П. Радикализация ислама в современной России / И.П. Добаев.– Москва – Ростов-на-Дону: Социально-гуманитарные знания, 2014. – 332 с.
62. Добаев И.П. Священная война в исламе: сущность, идеология, политическая практика // Россия и мусульманский мир. – 2019. – № 2 (312). – С. 112-128.
63. Добаев И.П., Круглова А.Ю. Идеологические основы радикального исламизма// Философия права. – 2015. – № 2 (69). – С. 15–18.
64. Дхаммапада / Пер. с пали В.Н. Топорова. – М.: Издательство восточной литературы, 1960. – 160 с.
65. Епифанцева Н. Г. Межкультурный подход к переводу: теоретическое обоснование и сфера применения // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. – 2017. – № 5. – С. 40–47. DOI: 10.18384/2310-712X-2017-5-40-47.
66. Ефремова Н. В. Ислам: философия, религия, культура. Теолого-философская мысль. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 2015. – 183 с.
67. Жмуров В. А. Большая энциклопедия по психиатрии / В. А. Жмуров. – 2-е изд.– М.: Джангар, 2012. – 864 с. URL: <https://vocabulary.ru/slovari/bolshaja-enciklopedija-po-psihiatrii-2-e-izd.html>
68. Жукова И.Н. Словарь терминов межкультурной коммуникации / И.Н. Жукова, М.Г. Лебедько, З.Г. Прошина, Н.Г. Юзефович; под ред. М.Г. лебедько и З.Г. Прошиной. – М. : Флинта: Наука, 2013. – 632 с.
69. Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI–XX вв. – СПб.: Изд. Дом С.-Петербур. ун-та, 2007. – 208 с.

70. Зеленков М. Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. – 244 с.
71. Ибрагим Т.К. Философские концепции суфизма (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. – 1988. – С. 85-131.
72. Игнатенко А.А. Эпистемология исламского радикализма. URL: http://www.situation.ru/app/j_art_1129.htm (Дата обращения 08.02.2017 г.)
73. Илюшкина М. Ю. Теория перевода: основные понятия и проблемы: [учеб. пособие] / М. Ю. Илюшкина; [науч. ред. М. О. Гузикова]; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 84 с.
74. Имам Ибн Каййим аль-Джаузийя. Фаваид (Полезные наставления) / Отв. ред. шейх Бакр ибн Абдуллах Абу Зейд; пер. с араб. Е. Сорокоумовой. – М.: Умма, 2013. – 480 с.
75. Имарат Кавказ как особая исламская «этно – фундаменталистская модель». Текушев И. / Caucasus Times. URL: <http://www.caucasustimes.com/article.asp?id=21026> (Дата обращения 17.04.2015).
76. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов / Е. В. Бойцова, В. Ю. Ганкевич, Э. С. Муратова, З. З. Хайрединова. – Симферополь : Элиньо, 2009. – 432 с.
77. Ислам о терроре и акциях террористов-смертников. / Сост. Эргюн Чапан. Перев. с турецкого. – М.: ООО «Издательство Новый Свет», 2005. – 176 с.
78. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
79. Исламский толковый словарь / Г.М. Гогиберидзе. – Ростов н/Д: Феникс, 2009. – 266 с.
80. История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020. – 623 с. – (Классический университетский учебник).

81. Кадырова К. А. Джихад в трудах Абу Аля аль-Маудуди // Вестник РУДН. Серия Всеобщая история. – 2015. – № 1. – 47-64.
82. Кадырова К.А. Джихад: историческая традиция и основные тенденции интерпретации в XX – начале XXI вв. Дис. ... канд. ист. наук. – Москва, 2016. – 208 с.
83. Кадырова К.А., Куделин А.А., Лукашев А.А. Джихад многоликий / К. А. Кадырова, А. А. Куделин, А. А. Лукашев. – СПб.: Изд-во Культ-информ-пресс, 2015. – 193 с.
84. Квахадзе А. Имарат Кавказ – структура и тактика / Кавказ online. URL: <http://kavkasia.net/Russia/article/1357869979.php> (Дата обращения 12.10.2015 г.).
85. Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. / Пер. с франц. В. Ф. Денисова. – М.: Ладомир, 2004. – 468 с.
86. Кириштин М. А. Религиоведческий анализ джихадистских группировок: на материале Аль-Каиды и ИГ // Вестник Таджикского национального университета. – 2020. – № 1. – С. 130-135.
87. Климов О.С. Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов. – СПб.: Алетейя, 2001. (Византийская библиотека. Исследования). – 285 с.
88. Кобзев А. И. У вэй. Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0c141705923d7e0f63380c>.
89. Козловский В.И. Реклама как культурная универсалия // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2013. – № 6 (56). – С. 67-72.
90. Колесников А. С. Возможна ли интеркультурная философия? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. – Том 10. Выпуск 3. – С. 59-70.
91. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. – Ростов н/Д: Феникс, 2010. – 537, [6] с.
92. Корбен А. История исламской философии. Перев. с франц. А. А. Кузнецова. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 360 с.

93. Королева Л.А., Королев А.А. «Евроислам» в постсоветской России: к историографии вопроса // Омский научный вестник. – 2007. – № 4 (58). – С. 53–54.
94. Коротченко Ю. М. Интегративная роль валюатива // Ученые записки ТНУ им. В.И. Вернадского. Серия: «Философия. Культурология. Политология. Социология». – Симферополь. – 2012. – Т. 24 (65). – № 4. – С. 19–26.
95. Коротченко Ю.М. Валюатив: опыт структурного определения // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: «Философия». «Культурология». «Политология». «Социология». – 2011. – Том 24 (63). – № 3–4. – С. 35–45.
96. Коротченко Ю.М. Валюативное моделирование коллективного сознания// Философия науки и техники. – 2016. – Т. 21. – № 1. – С. 152–168.
97. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. Под ред. В.И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. – М.: Издательство «Русский язык», 1978. – 896 с.
98. Кротов А.А. Позитивизм и философская компаративистика // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2016. – № 2. – С. 38–46.
99. Кузьменко Н.С. Валюативная модель джихада на примере сообщества «Имарат Кавказ» // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. – 2015. – Том 1 (67). – № 2. – С. 85–93.
100. Кузьменко Н.С. Формула северокавказского шахидизма: ахират минус дунья. Вестник Волгоградского государственного ун-та. Серия 7, Философия. – 2016. – № 4 (34). – С. 146–155.
101. Культурология. XX век: энциклопедия / гл. ред., сост. С. Я. Левит. - Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998.
102. Курбанов Р. От глобальной войны до глобального созидания. Различия в понимании джихада исламскими мыслителями современности. Часть 1. URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=619> (Дата обращения 02.02.2017).

103. Кутб С. Ступени джихада. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/voyna-mir-i-islamskiy-dzhihad> (Дата обращения 10.01.2020).
104. Лапин Н.И. Антропосоциетальный подход // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2006. – Т. 9. – № 3. – С. 25–42.
105. Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социс. – 2000. – № 7. – С. 3–12.
106. Латион С. Мусульманская молодёжь Европы. На пути к новой идентичности? Ислам в современном мире. – 2015. – № 3 (35). – С. 49–58.
107. Легенгаузен М. Современные вопросы исламской мысли. Перев. Т.Г. Черниенко. – Феория; Дизайн. Информация. Картография, 2009. – 240 с.
108. Литвинова Т. Н. Информационный джихад в глобальной сети // Власть, 2010. – № 9. – С. 116–119.
109. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
110. Лукашев А.А. Философский текст на фарси: опыт перевода отрывка из работы Али Шариати «Революционное самосовершенствование» // Ишрак. Ежегодник исламской философии. – 2014. – № 5. – С. 449-466.
111. Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия: учеб. пособие / В. Г. Лысенко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2003 (ЦОП ИФРАН). – 244 с.
112. Лысенко В. Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. – 2017. – № 5. – С. 7-27.
113. Лысенко В. Г. Ориентализм и проблема Чужого: ксенологический подход // Ориентализм / оксидентализм: языки культур и язык и их описания - Orientalism / Occidentalism: Languages of Cultures vs. Languages of Description/ Отв. ред. Е. Штейнер. – М.: «Совпадение», 2012. – С. 34–42.
114. Маевская Л. Б. Роль такфира (обвинения в неверии) в учении Ибн Таймии // Modern Science. – 2019. – № 7-2. – С. 236-245.

115. Маевская Л.Б. Экстремистские идеи в наследии Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. Отличия ваххабитской идеологии от исламского вероучения // Культура народов Причерноморья. – 2008. – № 144.– С. 92-96.
116. Макарий Великий, прп. Состояние трудничества / Добротолюбие: В 5 т. – Т. 1. – 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 608 с.
117. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
118. Малашенко А.В. Ислам для России / Алексей Малашенко. Моск. Центр Карнеги. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 192 с.
119. Маллаев А. Джихад с нафсом. URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/42960> (Дата обращения 02.02.2017).
120. Мартыненко А.В. Путешествие в ахмадийят: к вопросу об истории одной религиозной общины // Мусульманский мир. – 2016. – № 2. – 47–56.
121. Массэ А. Ислам. Очерк истории / Пер. с франц., предисл. Е. А. Беляева. – М., 1961. – 229 с.
122. Маточкина А. И. Обращение к идеям Ибн Таймийи в новое и новейшее время. // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. – 2013. – № 3. – С. 111–119.
123. Мейендорф И.Ф. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Минск: Лучи Софии, 2007. – 336 с.
124. Мекерова М.Д. «Зеленые птицы рая», или мусульманская теология шахидства // Научная мысль Кавказа. – 2011. – № 1 (65). – С. 22-26.
125. Мердок Д. П. Общий знаменатель культур / Д. П. Мердок // Культурология. – 2005. – № 1(32). – С. 202-226.
126. Мирский Г. И. Бен Ладен, Аль-Каида и судьба джихадизма // Мировая экономика и международные отношения. – 2011. – № 12. – С. 31–48.

127. Михалева А.В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2010. – № 1. – С.122-133.
128. Могут ли миряне быть исихастами? URL: <https://www.pravmir.ru/mogut-li-miryane-byt-isixastami/> (Дата обращения: 31.03.2020).
129. Молитва Иисусова [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/molitva-iisusova> (Дата обращения: 02.04.2020).
130. Моргачева Е.Н., Перепелица Л.В. П. Массон-Урсель о сравнительном методе // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». – 2017. – № 2 (8). – С. 135-144.
131. Муратова Э.С. Политический ислам в Крыму: локальные вариации глобальных проектов // Кримськотатарське питання. – 2011. – № 2 (39). – С. 24–30.
132. Мухамед Т.В. Национальный характер как культурная универсалия // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2012. – № 6 (50). – С. 108-111.
133. Мухетдинов Д.В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы. Дисс... доктора теологии / Мухетдинов Дамир Ваисович. – Санкт-Петербург, 2019. – 801 с.
134. Назарова О. А. Концепция интеркультурной философии и ее возможная рецепция в контексте исследования русской философии // Мысль. – 2016. – № 20. – С. 7–18.
135. Народы и культуры. Оксфордская энциклопедия. Под редакцией Р. Хоггарта, 2002 год. URL: <http://cult-lib.ru/doc/encyclopedia/peoples-and-cultures/fc/slovar-196-1.htm#zag-366>
136. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
137. Несипбай Р. Т. Радикальные направления в исламе. Джихадизм и такфир // Религиоведение. – 2010. – № 4. – С. 102–104.

138. Несправа М.В. Радикалізація джихадизму в Європі кінця ХХ – початку ХХІ століть: сутність і тенденції. Дисс... доктора філос. наук / Несправа Микола Вікторович. – Київ, 2019. – 430 с.
139. Нортон Э. К мусульманскому вопросу. / Перев. Лазарев А. – Издательский Дом ВШЭ, 2016. – 272 с.
140. О сущности джихада. Часть 1. Интервью с шейхом Усманом Ахмадом Абдурахимом, доктором наук в области корановедения, советником министра вакуфов и по делам Ислама в Республике Кувейт. URL: <http://islamdag.ru/verouchenie/23622> (Дата обращения 12.09.2016).
141. Организации, признанные террористическими на основании решений Верховного Суда Российской Федерации. Антитеррористический центр государств-участников Содружества Независимых Государств. URL: <http://www.cisatc.org/134/160/208> (Дата обращения 08.10.2016).
142. Орлова Е.И. Рыцарство как культурная универсалия традиционных обществ // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2008. – № 3 (27). – С. 21-25.
143. От «Кавказского Имарата» – и дальше... URL: <http://flot2017.com/item/opinions/23179>. (Дата обращения 08.10.2016).
144. Ощепков А. Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 1. – С. 251–253.
145. Панченко А. И. Толерантность как культурная универсалия» (обзор материалов конференции) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: Реферативный журнал. – 1996. – № 4. – С. 116-129.
146. Пащенко И.В. Экспорт джихадизма на Северный Кавказ: к истории вопроса// Новое прошлое / The New Past. – 2017. – № 4. – С. 190-202.
147. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках (курс лекций) / Отв. ред. В.И. Беляев. – Л., 1966. – 400 с.
148. Пиотровский М. Б. Коранические сказания / М. Б. Пиотровский. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – 219 с.

149. Поздняков А. В. Джихадизм как современная форма исламского утопизма // *ABYSS (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии)*. – 2018. – № 4(6). – С. 49-58.
150. Полушина Л. В. К вопросу о сущности межкультурной философии в контексте глобальных проблем // *Вестник Чувашского университета*. – 2010. – № 1. – С. 133-137.
151. Пр. Иоанн Лествичник. О добродетелях и страстях, – и о борьбе с последними – вообще / *Добролюбие: В 5 т. – Т. 2. – 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 736 с.*
152. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Козельская Введенская Оптиная пустынь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Собственная типография, 1898. – 381 с.
153. Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Издательство Почаевской Лавры. – 218 с.
154. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система / С.М. Прозоров; Ин-т востоковедения, С.-Петербург. фил. – М.: Восточная литература, 2004. – 471 с.
155. Пронина И.В. «Драгоценности Востока» как культурные универсалии человечества // *Аналитика культурологии*. – 2005. – № 1 (3). – С. 103-106.
156. Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // *Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII*. – 1968. – С. 86-108.
157. Псху Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции // *Вопросы философии*. – 2010. – № 12. – С. 15-24.
158. Псху Р.В., Данилова Н. Философские тексты на немецком языке: трудности и радости перевода (на примере статьи Г. Оберхаммера “Место, где свершается Бог”) // *Вопросы философии*. – 2016. – № 11.
159. Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов. Дисс... доктора филос. наук / Псху Рузанна Владимировна. – Москва, 2017. – 289 с.

160. Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Дисс... канд. полит. наук / Рагозина Софья Андреевна. – Москва, 2019. – 223 с.
161. Резван Е.А. Коран и его толкования: (Тексты, переводы, комментарии). – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. – 208 с. (Серия «Культура и идеология мусульманского Востока», I).
162. Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук // П. Рикер. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М., 1995. – С. 3-18.
https://www.mnogobook.ru/nauka_obrazovanie/filosofiya/46206/str2.htm#book
163. Романова А.П., Хлыщева Е.В., Якушенков С.Н., Топчиев М.С. Чужой и культурная безопасность. – М.: РОССПЭН, 2013. – 215 с.
164. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 528 с.
165. Рыскельдиева Л. Т., Коротченко Ю. М. Текстовая компонента в современных социально-философских исследованиях // Философская мысль. – 2016. – № 11. – С. 1–10. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.11.2088 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=20884.
166. Рыскельдиева Л. Т., Коротченко Ю. М. Текстовый подход в социальной философии // Эпистемология и философия науки. – 2017. – Т. 51. – № 1. – С. 153–170. DOI: 10.5840/eps201751116.
167. Рыскельдиева Л.Т. Антиципация смысла, или о цели философского текста // Вопросы философии. – 2020. – № 4. – С. 116-127.
168. Рыскельдиева Л.Т. О грамматике и метафизике смысла // Вопросы философии. – 2018. – № 7. – С. 70-80.
169. Рыскельдиева Л.Т. О деонтологии и лексике смысла // Вопросы философии. – 2019. – № 6. – С. 76-85.
170. Рыскельдиева Л.Т. Текстовая культура как объект историко-философских исследований // Философский журнал. – 2017. – Т. 10. – № 1. – С. 136–153.
171. Рязанов Д. С. «Исламское государство» в творчестве Маудуди и Кутба: сходства и различия // Исторические, философские, политические и

- юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 7 (13). – С.176–180.
172. Сагадеев А. В. Мусульманская философия Средневековья / Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. Философия древности и средневековья. (АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие). – М.: Мысль, 1969. – 936 с.
173. Садыхова А.А. Евроислам: две концепции и перспективы // Россия и мусульманский мир. – 2011. – № 3. – С. 159-165.
174. Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. изд. 2, исп. и доп. Пер. с англ. и послесловие А.В. Говорунова. – СПб.: Русский Мирь, 2016. – 671 с.
175. Сатановский Е.Я. Компромиссы бессмысленны. URL: http://globalaffairs.ru/number/n_3943 (Дата обращения 08.10.2016).
176. Сердце. Толковый словарь живаго великорусского языка [Электронный ресурс]. URL: <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=37518> (Дата обращения: 02.04.2020).
177. Силаева З. В. Теологический анализ религиозного конфликта: новые возможности и ограничения // Minbar. Islamic Studies. – 2018. – Т. 11. – № 2. – С. 350-358.
178. Словарь основных терминов и понятий в сфере борьбы с международным терроризмом и иными проявлениями экстремизма. – М.: Эдиториал УРСС, 2003. – 66 с.
179. Смирение [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/smirenie> (Дата обращения: 01.04.2020).
180. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК. – 2019. – 216 с.
181. Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. – 448 с.
182. Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика / А.В. Смирнов, В.К. Солондаев. – М.: ООО «Садра», 2019 – 160 с.

183. Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник Российской академии наук (ранее: Вестник Академии наук СССР). – 2017. – Т.87, № 10. – С. 867–878.
184. Советская историческая энциклопедия. Гл. ред. – Е. М. Жуков. – М.: «Советская энциклопедия», 1964. (Энциклопедии. Словари. Справочники). – Т. 5. Двинск – Индонезия. – 1964. – 960 столб. с илл. и карт., 6 л. илл. и карт.
185. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М.: Политиздат, 1992. – 544 с.
186. Средневековый мир в терминах, именах и названиях. Е. Д. Смирнова, Л. П. Сушкевич, В. А. Федосик. – Минск: Беларусь, 1999. – 390 с.
187. Степанянц М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы; Ин-т философии РАН. – М.: Наука – Вост. лит., 2020. – 183 с.
188. Степанянц М.Т. На пути преодоления стереотипов. (Факторы провокации исламофобии) // Ислам в современном мире. – 2019. – Т. 15. – № 2. – С. 121–134. DOI: 10.22311/2074–1529–2019–121–134.
189. Степанянц М.Т. Проблема универсалий в дискурсе философов Востока XX века. Универсалии восточных культур. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 431 с. (История восточной философии). – С. 42–57.
190. Стёпин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры / Универсалии восточных культур. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 431 с. (История восточной философии). – С. 14–41.
191. Сулова М. Н. Исламофобия в США и России: социально- политические особенности проблемы. // Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. – 2012. – № 1. – С. 91–97.
192. Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2016. – № 3. – С. 185–205.
193. Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. – М.: Наука, 1986. – 256 с.

194. Сюкияйнен Л.Р. Исламская правовая мысль о глобализации и перспективах политического реформирования мусульманского мира // Полития. – 2007. – № 4 (47). – С. 76-89.
195. Тимко Н. В. Фактор «культура» в переводе / Н. В. Тимко; Курск. гос. ун-т. – 2-е изд., дополн. – Курск: Курск. гос. ун-т, 2007. – 154 с.
196. Тойнби А. Дж. Постижение истории. Пер. с англ. Е. Д. Жаркова, под ред. д.и.н., проф. В. И. Уколовой и к.и.н. Д. Э. Харитоновича. – Москва: Айрис Пресс, 2002. – 640 с.
197. Толковый словарь живаго великорусского языка. URL: <http://slovardalja.net/> (Дата обращения: 02.09.2018)
198. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. URL: <https://www.torchinov.com/работы/книги/глава-3-догматика-и-мистика-в-христианстве/> (Дата обращения: 31.03.2020).
199. Тэйлор Э. Первобытная культура / Э. Тэйлор; пер. Д. А. Коропчевский, А. Ивин; под. ред. В. К. Никольского. – М.: Издательство Юрайт, 2019. – 742 с. – (Серия: Антология мысли).
200. Убийства исламских деятелей на Северном Кавказе (2009-2016). URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/244966/> (Дата обращения 11.05.2017).
201. Федоров В.Ф., Шишова М.И. Стратегии примирения в этно-религиозных конфликтах // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Психология. Социология. Педагогика. – 2010. – № 1. – С. 65-69.
202. Федоров А. В. Основы общей теории перевода (лингвистические проблемы): Для институтов и факультетов иностр. языков. Учеб. пособие. – 5-е изд. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; М.: ООО "Издательский Дом "ФИЛОЛОГИЯ ТРИ", 2002. – 416 с. – (Студенческая библиотека).
203. Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философские исследования. – 2014. – № 7. – С. 99–125. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.7.13036. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_13036.html

204. Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). – 3-е изд., испр. и доп. – Москва: АСТ: Восток-Запад, 2006. – 349, [2] с.
205. Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. – 312 с. – (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 8).
206. Фролова О. Б. Поэтическая лексика арабской лирики: Арабские поэты и народная поэзия. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 174 с.
207. Хайретдинов М. З. Джихад сквозь призму современной эпохи. ДУМЕР, Моск. исламский ин-т, Нижегород. исламский ин-т им. Х. Фаизханова; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. – Москва: Издательский дом «Медина», 2014. – 150 с.– (Ислам как он есть).
208. Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива / Пер. с англ. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2008. – 672 с.
209. Ходжсон М. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / Маршалл Ходжсон; [пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко, под науч. ред. Т. К. Ибрагима]. – Москва: Эксмо, 2013. – 1088 с.
210. Хоружий С. С. Исихазм. Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01a2e37ab7712af6cbbe65a2> (Дата обращения: 31.03.2020).
211. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
212. Хоружий С. С. Этика исихазма в ее двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. – Том 12. – Выпуск 4. – С. 8-29.
213. Что нового в фикхе джихада Юсуфа аль-Карадави? URL: http://www.info-slam.ru/publ/stati/obzory/chto_novogo_v_fikkhe_dzhikhada_jusufa_al_karadavi/6-1-0-10478 . (Дата обращения 26.12.2020).

214. Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама) / С.И. Чудинов. – М.: Флинта: Наука, 2010. – 312 с.
215. Шамилли Г. Б. Философия музыки. Теория и практика искусства maqām / Г. Б. Шамилли; Отв. ред. И. К. Кузнецов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020. – 552 с., ил., вкладка. – (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 5).
216. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2012. – 512 с.
217. Шейх ‘Умар Дияуддин ад-Дагестани. Зубдатуль-Бухари. Сахих аль-Бухари. Краткое изложение – Казань: «Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие», 2021. – 896 с.
218. Шибяев М. В. К вопросу о толковании слова «джихад» в рамках проведения судебной лингвистической экспертизы // Юрислингвистика. – 2011. – № 1 (11). – С. 418–423.
219. Шохин В. К. Философская компаративистика. Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH593aa65944166c8097d259>
220. Шпенглер О. Закат Европы. – М: «Наука», 1993. – 592 с.
221. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Пер. с англ. А. Н. Зелинского и Б. В. Семичова. – М.: «Наука», ГРВЛ, 1988. – 426 с.
222. Эрендженова Ю.Ю. Духовный учитель как универсалия тибетской буддийской культуры // Вестник Калмыцкого университета. – 2019. – № 2 (42). – С. 128-134.
223. Этимологический онлайн-словарь русского языка Макса Фасмера. URL: <https://lexicography.online/etymology/vasmer/> (Дата обращения: 02.09.2018)
224. Якупов М. Т. Современный джихад (социально-философский анализ) // Вестник Башкирского университета. – 2009. – Т. 14. – № 2. – С. 575-579.

225. Ямпольская Л. Н. Концепция джихада в исламской традиции // Псковский военно-исторический вестник. – 2015. – № 1. – С. 183–188.
226. Яхьяев М. Я., Яхьяев А. М. Феномен джихада в исламе // Исламоведение. – 2020. – Т. 11. – № 4 (46). – С. 81-94.
227. Яхьяев М.Я. К вопросу об экстремизме в исламе // Исламоведение. – 2015. – Т. 6. – № 2 (24). – С. 64-76.
228. Abu A`la Maududi. Jihad in Islam. English rendering Abdul Waheed Khan. Islamic Publications (Pvt). 13-E Shah Alam Market, Lahore (Pakistan). URL: https://books.google.com/books?id=-TQt_0xYzIQc&pg=PA1&lpg=PA1&dq=fanatics+with+savage+beards+and+fiery+eyes+brandishing+drawn+swords+and+attacking+the+infidels%E2%80%A6C2%BB&source=bl&ots=Y5VE79Yyo2&sig=ACfU3U34DqcCN0LMEBsw82bwnCS2UdgpGg&hl=ru&sa=X&ved=2ahUKEwiL4MeqtYnvAhXLk4sKHU9fB8wQ6AEwB_XoECAYQAw#v=onepage&q=fanatics%20with%20savage%20beards%20and%20fiery%20eyes%20brandishing%20drawn%20swords%20and%20attacking%20the%20infidels%E2%80%A6C2%BB&f=false
229. Alex P. Schmid. Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin? // ICCT – The Hague Research Paper. – May 2014. – P. 1–31. DOI: 10.19165/2014.1.05
230. Athanasopoulos C. Orthodox Mysticism and Asceticism: Philosophy and Theology in St Gregory Palamas' Work. – Cambridge Scholars Publishing, 2020. – 243 p.
231. Berkey J.P. The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800. Cambridge University Press, 2002. – 304 p.
232. Bonner Michael David. Jihad in Islamic history: doctrines and practice. – Princeton University Press. – 2006. – 221 p.
233. Christos Yannaras. Elements of Faith, An Introductuion to Orthodox Theology. Transl. by Keith Schram. – Edinburgh: T&T Clark, 1991. – 168 c.
234. Comparative Philosophy without Borders. Ed. By A. Chakrabarti and R. Weber. URL: https://www.academia.edu/18968035/Comparative_Philosophy_without_Borders_together_with_Arindam_Chakrabarti_

235. Donald E. Brown. Human Universals, Human Nature & Human Culture // Daedalus. – 2004. – Vol. 133. – Issue 4. – p. 47–54. URL: https://www.jstor.org/stable/20027944?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ab2739017122015e31bbb4178a2489353&seq=1#page_scan_tab_contents.
236. Donald E. Brown. Human Universals. McGraw-Hill, 1991. – 222 p. URL: www.gwern.net/docs/psychology/1991-brown-humanuniversals.pdf. (Дата обращения: 20.04.2020).
237. Elmar Hohenstein. A Dozen Rules of Thumb for Avoiding Intercultural Misunderstandings. URL: <https://them.polylog.org/4/ahe-en.htm> (Дата обращения 20.12.2020).
238. Encyclopedia of Islam / Juan E. Campo, 2009. URL: https://islamvalley.files.wordpress.com/2011/10/encyclopedia-of-islam_juan_campo.pdf (Дата обращения: 21.08.2018).
239. Encyclopedia of Islamic civilization and religion, Edited by Ian Richard Netton. – London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008. – 846 p. URL: <https://www.routledge.com/Encyclopedia-of-Islamic-Civilization-and-Religion-1st-Edition/Netton/p/book/9780203862049> (Дата обращения: 22.08.2019).
240. Franz M. Wimmer. Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy? // Interculturality of Philosophy and Religion. Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre 1996, pp. 45-57.
241. Hanafi H. From Orientalism to Occidentalism // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2010. – № 1. – С. 15–22.
242. Ioannes S. Romanides. Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society. – Holy Cross Orthodox Press, 1981. – 98 p.
243. Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes Legal Handbook «Bidāyat al – Mudjtahid» and the treatise «Koran and fighting» by the late shaykh Al-Azhar, Mahmūd Shaltūt. Transl. and annot. By Rudolph Peters. E. J. BRILL – LEIDEN, 1977.

244. Asma Afsaruddin. Jihad. Encyclopaedia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/jihad> (Дата обращения: 02.09.2018).
245. John L. Esposito. Unholy War: Terror in the Name of Islam. – Oxford University Press, New York, 2002. – 209 p.
246. Journal of World Philosophies. URL: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/index> (Дата обращения 20.12.2020).
247. Kamarulnizam Abdullah, Mohd Afandi Salleh. Conceptualizing Jihad among Southeast Asia's Radical Salafi Movements // Journal for the Study of Religions and Ideologies, vol. 14, issue 42 (Winter 2015). – P. 3–28.
248. Karon T. Behind the Moscow Theater Siege. URL: <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,383909,00.html> (Дата обращения 03.09.2016).
249. Kurz R.W., Bartles C.K. Chechen Suicide Bombers. Journal of Slavic Military Studies. – 2007. – Vol. 20, Issue 4. – P. 529–547.
250. Laurent Murawiec. The Mind of Jihad. – Cambridge University Press, 2008. – 352 p.
251. Masson-Oursel P. Comparative Philosophy. – L.: Kegan, Trench, Trubner&Co, LTD, 1926. https://books.google.com/books?id=5CZIZZscP6gC&pg=PP15&hl=ru&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false
252. Niall Christie. A Translation of Extracts from the Kitab al-Jihad of 'Ali ibn Tahir Al-Sulami (d. 1106). URL.: <http://prh3.arts.cornell.edu/447/texts/Sulami.html> (Дата обращения 10.01.2021).
253. Philosophy East and West. URL: <https://muse.jhu.edu/journal/156>. (Дата обращения 20.12.2020).
254. Polylog. URL: <https://www.polylog.org/index-en.htm>. (Дата обращения 20.12.2020).

255. R. A. Mall. Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification. URL: https://www.academia.edu/26537956/Intercultural_Philosophy_A_Conceptual_Clarification. (Дата обращения 26.12.2020).
256. Roy O. EuroIslam: the jihad within? The National Interest. – 2003. URL: <https://nationalinterest.org/article/euroislam-the-jihad-within-517> (Дата обращения 15.05.2021 г.).
257. Sayyid Abul A'la Maududi. Let Us Be Muslims. Part VII. Hajj & Jihad. URL: <https://archive.org/details/MawdudiLetUsBeMuslims/page/n1/mode/2up> (Дата обращения 15.11.2020).
258. Shaykh Muhammad Hisham Kabbani. Jihad in Islam // Voices of Islam / Vincent J. Cornell, general ed. Vol. 2. Voices of the Spirit. – 2007. – P. 205-256.
259. The British Government and Jihad (Government Angreizi aur Jihad). URL: <https://www.alislam.org/library/books/BritishGovt-and-Jihad.pdf> (Дата обращения 22.11.2020).
260. The Encyclopaedia of Islam : prep. by a number of leading orientalisks / under the patronage of the Intern. union of acad. - New ed. Vol. 2: C - G / ed. by B. Lewis, Ch. Pellat a. J. Schacht. Leiden: Brill, 1991. – 1146 p.
261. The Encyclopedia of Islam. New edition. Bosworth C.E., E. van Donzel, Heinrichs W.P. and the late G. Lecomte. Vol. IX. Leiden: Brill, 1997. – 946 p.
262. The Oxford Dictionary of Islam. Oxford: Oxford University Press. John L. Esposito, ed. (2014). URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1199> (Дата обращения: 02.09.2018).
263. Timeline: the Beslan school siege. URL: <http://www.theguardian.com/world/2004/sep/06/schoolsworldwide.chechnya> (Дата обращения 03.09.2016).
264. War and Peace in Islam. The Uses and Abuses of Jihad. Edited by HRH Prince Ghazi bin Muhammad, Professor Ibrahim Kalin, Professor Mohammad Hashim Kamali. National Press (Jordan), 2013. – 524 p.

265. Ware K. The Debate about Palamism // *Eastern Churches Review*. – 1977. –Vol. IX. – P. 45–63.
266. *Zad al-Ma'ad (Provisions of the Hereafter (Abridged)* by Imam Ibn Qayyim Al-Jawziyya, summarized by Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab At-Tamimi. The corrector Abdullah Ibn Abdur Rahman Ibn Jibreen. – Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors, 2003. – 495 p.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ В РАБОТЕ ПОНЯТИЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

При подготовке работы автор не вводил новых терминов, однако общеизвестные понятия арабо-мусульманской культуры зачастую имеют несколько значений, нуждающихся в пояснении*.

адаб: Исламский этикет; нормы поведения, включающие хорошие манеры, правила приличия, порядочность.

аман: («безопасность») гарантия безопасности, которую мусульманин дает немусульманину.

амир: Титул главы.

ахира: Будущая жизнь, потусторонний мир.

ахл ас-сунна ва'ль-Джамаа: («Люди сунны и согласия общины») самоназвание большей части мусульман, суннитов – одного из основных течений ислама (наряду с шиитами и хариджитами).

ахль аль-Китаб: Люди (обладатели Писания), иудеи, христиане, сабии, зороастрийцы.

аят: Наименьший выделяемый отрывок коранического текста, «стих» Корана.

бид'а: Новшество, нововведение.

гази: Мусульмане, участвующие в войне за веру; оставшиеся в живых участники войны.

газават: Поход против врагов. Военная экспедиция против язычников, в которых участвовал Мухаммед. Различные походы мусульманских отрядов, в которых он лично не участвовал, называют *сария*.

гяур: Неверный.

дар аль-харб: («территория войны») Немусульманские страны за пределами дар ас-сулх, которые рассматривались мусульманскими правоведами как

* При составлении использованы материалы изданий: Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 400 с.; Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.; Исламский толковый словарь / Г.М. Гогиберидзе. Ростов н/Д: Феникс, 2009. 266 с.; аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984. 270 с.

находящиеся в состоянии войны с мусульманами, а отсутствие военных действий считалось перемирием.

дар аль-ислам: («территория ислама») Собираетелное обозначение всей совокупности мусульманских стран, находящихся под властью мусульманских правителей, жизнь в которых полностью регулируется шариатом.

джамаат: Община, объединение группы мусульман.

джахилия: («неведение, невежество») языческая эпоха в истории Аравии до появления ислама. В широком смысле – неисламское состояние общества.

джизья: Подушная подать с иноверцев в мусульманских государствах, рассматривавшаяся правоведами как выкуп за сохранение жизни при завоевании.

джихад: Усилие, борьба за веру.

джихад ал-куффар: Борьба с неверными.

джихад ал-мунафикун: Борьба с лицемерами.

джихад ан-нафс: Борьба за духовное самоусовершенствование.

джихад аш-Шайтан: Противоборство с дьяволом.

джихад меча: Вооруженная борьба за веру.

дунья: Земной, материальный мир.

закят: Налог в пользу нуждающихся мусульман.

зимми: Немусульманские подданные исламского государства, жизнь и имущество которых находилось под защитой закона.

иджтихад: («усердствование», «большое старание») деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых им при этом исследовании, а также степень авторитетности самого ученого (*муджтахид*) в знании, интерпретировании и комментировании богословско-правовых источников.

имам: Руководитель общественной молитвы; глава мусульманской общины.

иман: Вера, неотъемлемая часть мусульманской религии (*дин*).

истишхад: Акция самопожертвования.

кафир: Неверующий, неверный.

китал: Сражение.

Коран: Главная священная книга мусульман, запись проповедей, произнесенных Мухаммадом в форме «пророческих откровений» главным образом в Мекке и Медине между 610 и 632 гг.

мазхаб: Богословско-правовая школа, толк.

муджтахид: Ученый-богослов, имеющий право выносить самостоятельные решения по важным вопросам *фикха*.

муджахада: Борьба человека со своими недостатками и страстями, плохими поступками.

муджахида: Усердие, совершение джихада во имя Аллаха посредством имущества, праведного поведения, борьбы со своими страстями, борьбы за справедливость в обществе, войны с внешними врагами.

мукатала: Реальные боевые действия; **мукатил:** боец.

муминун: Верующий, правоверный.

муслимун: предавший себя Аллаху

мунафик: Лицемер, который, не являясь верующим, внешне себя показывает набожным мусульманином.

муртады: Вероотступники, которые отреклись от ислама и перешли в другие религии либо в другие формы неверия.

нафс: Сущность человека, его «я»; страсти, все отрицательные черты души, присущие людям и джиннам.

риба: Ростовщичество.

саят: Каноническая молитва.

сунна: Пример жизни Мухаммеда как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина.

сура: Глава Корана.

тагут: Объект поклонения помимо Аллаха.

таухид: Монотеизм.

умма: Религиозная община.

фард: Обязательное для исполнения религиозное предписание.

фард ал-айн: Индивидуальная обязанность, предписание, которое является обязательным для каждого мусульманина (например, молитва, помощь нуждающимся, соблюдение поста и др.)

фард ал-кифая: Коллективная обязанность, предписание, которое является обязательным для мусульман в целом, и если достаточное количество мусульман занимается выполнением этой обязанности, то остальные мусульмане освобождаются от нее

фикх: Мусульманское право в широком смысле.

Фирдаус: Райский сад.

хадж: Паломничество в Мекку.

хадис: Предание о словах и действиях Мухаммеда, затрагивающее различные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины.

халиф: Глава мусульманской общины, замещающий посланника Аллаха.

халифат: Институт власти, объединяющий светскую и духовную ветви.

харадж: Земельный налог.

харб: Война.

хиджра: Переселение Мухаммеда и его сторонников из Мекки в Медину (Йасриб); точка отсчета исламского летоисчисления.

шариат: Основной свод правил, норм и воззрений, регулирующий жизнедеятельность мусульман.

шахид: Свидетель; пожертвовавший собой за веру, погибший мученической смертью.

шахид ад-дунья: Шахид земной жизни.

шахид ад-дунья ва аль-ахира: Шахид земной и потусторонней жизни.

шахид аль-ахира: Шахид потустороннего мира.