

УДК 321.01

Гарник Л. П.

Харківський національний
університет імені В.Н. Каразіна

ДЕТЕРМІНАНТИ ПОЛІТИЧНОГО ПРОСТОРУ ТА ЧАСУ У КОНТЕКСТІ НЕЗАХІДНОГО ПОЛІТИЧНОГО ПРОЦЕСУ

У статті подано огляд класичних ісламських уявлень про місце людини та суспільства у політичному розвитку й здійсненні політичної діяльності, які сформувалися у добу класичного Ісламу, через що стає проблематичною їхня інтерпретація у контексті сьогодення. Серед особливостей близькосхідного політичного процесу можна визначити тенденцію поєднання релігійно-символічного та соціально-політичного елементів, що зумовлюють відмінності у трактовці концептів політичного простору та часу.

Ключові слова: *Іслам, політичний простір та час, нахда, політичні погляди доби класичного Ісламу.*

Гарник Л. П.

ДЕТЕРМИНАНТЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В КОНТЕКСТЕ НЕЗАПАДНОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

В статье сделан обзор исламских классических воззрений на место человека и общества в политическом развитии и осуществлении политической деятельности, которые сформировались в эпоху классического Ислама, из-за чего становится невозможной их интерпретация в контексте современности. Среди особенностей ближневосточного политического процесса можно выделить тенденцию соединения религиозно-символического и социально-политического элементов, что обуславливает различия в трактовке концептов политического пространства и времени.

Ключевые слова: *Ислам, политическое время и пространство, нахда, политические воззрения эпохи классического Ислама.*

Garnyk L.

DETERMINANTS OF POLITICAL SPACE AND TIME IN THE CONTEXT OF NON-WESTERN POLITICAL PROCESS

In article is given the observe of Islamic classical views on the place of the person and a society in political development and realization of political activity developed during an epoch of classical Islam that make the impossibility of their interpretation in a present time context. Among features of Near-Eastern political process it is possible to allocate a tendency of connections of religious-symbolical and sociopolitical elements which causes distinctions in interpretations of concept of political space and time.

Key words: *Islam, political time and space, nahda, political views of a classical epoch of Islam.*

*Час існуючого є сучасність, та я
поза часом й ти поза часом, тому я – твій
час і ти – мій час.*

Ібн Арабі [1]

Політичний простір та час є координатами, що детермінують не тільки буття людини чи соціуму, а також і політичний процес, що є квінтесенцією буття соціуму (соціально-історичний організм) [2, с. 14-25]. Визначений концептуально-географічний простір (країна, регіон, континент, трансконтинентальна єдність) та час (сторіччя, епоха, фіксований хронологічний відрізок) – базові параметри існування будь-якої політики, тобто її структурні рамки, а саму політику у цьому контексті часто інтерпретують як більш чи менш оформлений вплив на більш чи менш чітко окреслений простір та у достатньо точних хронологічних координатах. Історія цивілізації включила еволюцію та розвиток концепції часу до складу різноманітних філософських трактувань його об’єктивних і суб’єктивних інтерпретацій, створивши передумови для розвитку загальної теорії функціонального часу та історичного детермінізму. Тож спробуємо зробити історичний екскурс та стисло подати характеристику інтерпретації часу, простору та місця у ньому суспільства у контексті філософських учень Заходу та Близького Сходу. Вже у добу античності формується уява про час, простір, суспільство та стадіальність/циклічність і фрагментарність його історичного розвитку. Ідеї античних авторів набули розвитку не тільки у країнах Заходу, ініціювавши перехід суспільств до модерну, але й були інтерпретовані представниками різних філософських шкіл на Близькому Сході не тільки у містико-релігійному контексті. Філософська система, яка склалася у добу класичного Ісламу [3], була діалектичним поєднанням релігійної віри (іман) та інтелекту особистості (акль).

Питання щодо точного визначення початку існування Ісламської філософії є досить дискусійним, хоча за визначенням О. Леамана [4], вона зароджується та формується ще у перші роки становлення Ісламу, коли виникають різноманітні правові та теологічні питання філософського характеру чи такі, що потребували філософської аргументації для їхнього розуміння та пояснення. За часів династії Аббасидів, коли розбудовувалася ісламська імперія, а її було перенесено столицю з Дамаску до Багдаду, Іслам як релігія вже домінував у Єгипті, Сирії та Персії – регіонах, які зазнали повного занурення у Грецьку культуру. Нові правителі вирішили залучити існуючі у імперії знання на власну користь. Більшість цих знань мала прикладний характер та

базувалася на медицині, астрології, астрономії, математиці та інженерії. Халіф Аль-Мамун заснував у 832 році в Багдаді Дім Мудрості (Байт аль-Хікма), який слугував обсерваторією, книгарнею та центром перекладу грецьких текстів арабською мовою. Багато перекладачів були християнами й робили переклади з грецької мови арамейською, а потім вже з арамейської – арабською. Значний вплив на формування арабської філософії також здійснили переклади персидських [4, с. 144] та індійських джерел арабською мовою. Подальша розбудова імперії сприяла виникненню широко розгалуженої мережі науково-духовних центрів у Єгипті (Аль-Азхар), Ірані (Кум, Нішапур) [5], Андалусії, Північній Африці та регіоні Аш-Шам [6, с. 18-19].

На початку золотого століття ісламської імперії (6-12 століття) формуються два напрями соціально-політичної думки: перипатетичний або раціоналістичний (фалсафа) та схоластичний (калам). Представники першого напрямку намагалися популяризувати спадок грецьких та античних філософів і використовуючи його методологію, інтерпретувати сучасність крізь призму релігійної догматики. Другий *напрямок* – комплекс прикладних теологічних, гуманітарних і суспільних наук. Його головним завданням було забезпечення стабільності розвитку суспільства (невідхильне дотримання релігійних догм), що реалізовувалося подекуди у вигляді жорсткого контролю всіх сфер суспільного життя та репресій стосовно інакомислячих [3, с. 166].

Значний внесок у розвиток політико-філософської думки в ісламському світі зробив Якуб Ібн Ісхак аль-Кінді (801-873), відомий ще як *батько філософії арабів*. Він був ключовою фігурою заснованого у Багдаді халіфом Аль-Мамуном університету, представником школи перипатетиків, напрямку, який розвивався під впливом шіїтської доктрини ісламського віровчення. Основним напрямом його праць виступав порівняльний критичний аналіз теології, ортодоксальних ісламських наук і раціоналістичної філософії.

Абу Наср Мухаммад аль-Фарабі (872-951) продовжив розпочату своїм попередником традицію та у серії праць намагався висвітлити низку питань, пов’язаних з устроєм суспільства та ціннісно-психологічних основ його розвитку: „Доброчесне місто” (соціально-політичні та соціально-психологічні аспекти побудови ідеального

доброчесного міста-держави), „Вступ до знання” (засудження філософів-ідеалістів, здобутки яких не мають користі, бо їх неможливо застосувати на практиці для розв’язання проблем сучасності, що постають перед суспільством), „Висновок щодо ідей двох філософів” (критичний аналіз ідей Аристотеля та Платона) [7]. У його доробку простежується вплив Аристотеля, Платона, Порфирія, Птолемея та Аль-Кінді. Наслідуючи манеру Платонової „Республіки”, аль-Фарабі стверджує, що ідеальне суспільство подібне до організму людини, який вдало функціонує лише за умови злагодженої роботи всіх його органів, а також це суспільство керується метою досягнення „дійсного щастя” шляхом самовдосконалення та отримання освіти, накопичення знань. Але досягти окресленого ідеального стану може лише мала кількість суспільств (це зумовлено загальними соціально-історичними чинниками та локальними особливостями, які мають різний вплив на кожну із спільнот). Щодо історично-часових координат політичного процесу та історичного розвитку суспільства, аль-Фарабі виділяє три його виміри: спільнота, місто-держава та світ. У своїй праці вчений протиставляє доброчесному суспільству три види „хибних” його форм: неосвічене, аморальне та неправедне. До розряду неосвіченого суспільства (де вища мета досягнення загального добробуту замінена на егоїстично-індивідуалістські цілі – прагнення збагачення та абсолютної влади) автор відносить й демократію, як таку, що не має достатніх базових принципів і є історично-нестабільною (реальна демократія може існувати лише у історично-короткий проміжок часу). Аморальні та неправедні суспільства визнають сутність буття та еволюційну спрямованість суспільного розвитку, але свідомо їх відкидають, бо лідери цих суспільств обманюють та дезінформують народ з метою протистояння прогресивному розвитку суспільства. Таку класифікацію можна використовувати як універсальну для аналізу різноманітних історичних форм суспільств [8, с. 101-105]. На відміну від Платона та Аристотеля, аль-Фарабі знайшов історичний аналог описаного ним „ідеального суспільства” у Мединській громаді, очолюваній Пророком Мухаммадом, де замість царя-жерця (грецька трактовка харизматичного лідера) на чолі суспільства стоїть пророк-воїн, що є зразком чеснот та мудрості. Аль-Фарабі отримав прізвисько „другий вчитель” (після

Аристотеля) [9] за внесок у розвиток політико-філософської думки в ісламському світі та переосмислення класичних коняктруктивів філософії у контексті ісламського віровчення та релігійної догматики, його роботи сприяли подальшому розвитку філософської думки (ібн-Сінна, ібн-Рушд, ібн-Баджа, Яхья ібн-Аді, абу Сулейман Сіджистані, Сахаб аль-Дін Шухраварді, Мулла Садр, аль-Амірі, абу Хаян аль-Таухіді) та поступової десакралізації політичної складової людського буття.

Абу Хамід Мохаммад ібн Мохаммад аль-Газалі (1058 – 1111) зробив у своїй книзі „Заперечення філософів” значний поворот у ісламській епістемології, критикуючи погляди Аристотеля та Платона та їхню інтерпретацію у роботах перипатетиків, що наслідували античній грецькій філософії. Він звинувачує Аристотеля, Сократа, Платона та інших грецьких філософів у відсутності віри та викриває тих, хто намагається застосовувати їх методологію та ідеї для викривлення ісламського віровчення. Тобто, коли аль-Газалі, використовуючи найбільш логічні та стандартні логічні й філософські аргументи [10, с.18-19], виступає з критикою філософів на захист традиційного патримоніального панування, то він намагається засудити відхилення від традиційної релігійно-містичної догми у бік раціоналізму, звинувачуючи своїх опонентів перипатетиків (Ібн Сінну та його послідовників) у ересі („кафр”) та нововведеннях („бід’а”). Концепція аль-Газалі, незважаючи на традиціоналістську риторику, не заперечує модернізації суспільства шляхом переосмислення притаманних йому цінностей у контексті Ісламу для пошуку відповіді на виклики сучасності [10, с. 47-50], користується сьогодні значною популярністю серед осередків ісламських фундаменталістів. Хоча до приєднання до однієї з суфійських шкіл в Ірані, Ал-Газалі був симпатиком течії ашарітів (див. схему релігійно-ідеологічних течій) та суворо критикував відхилення від канонічної сунітської догматики. У наступному сторіччі Авероїс спростував критику античних філософів та їх послідовників, надавши вагомні аргументи у своїй книзі „Спростування спростування”, наголошуючи на значущості раціонального підходу та критичного аналізу.

Послідовник аль-Фарабі й останній з числа перипатетиків Абу-л-Валід Мухаммад бін Ахмад бін Рушд (ібн-Рушд), знаний у Європі як Авероїс, працюючи над

коментарями до політико-філософського спадку (використовував оригінальні грецькі тексти першоджерел) Аристотеля, у своїх роботах („Джамі”, „Талкхіс” та „Тафсір”) він подає не тільки огляд першоджерел, а й надає розгорнуті коментарі та глибокий аналіз філософії Аристотеля у контексті Ісламу. Коментуючи Платонову „Республіку”, він наводить вагомні аргументи щодо подібності ідеальної держави Платона до оригінального суспільного ладу арабів. Історико-політичний процес він описує як логічну поступову зміну суспільств. Роботи Авероїса (він належав до правової школи малікітського мазхабу) мали широкий вплив не лише на ісламський світ, але й опосередковано сприяли розвитку європейської філософсько-політичної думки у добу Ренесансу (Марсилій Падуанський, Вільям Окам). Це стало можливим завдяки низці перекладів: Якоба Анатолі (переклад з арабської єврейською мовою – 13 ст.), Якоба Мартіно та Абрахама Балмса (з єврейської мови латинською – 14-15 сторіччя) [11, с. 271-273]. Для сучасності лишається актуальною теза Ібн-Рушда про необхідність прискіпливого аналізу об’єктів дослідження та дотримання рамок обраного дискурсу особливо у процесі наведення аргументів. Згадана теза наведена у книзі „Заперечення заперечення” (Тахафот аль-Тахафот), яка отримала визнання в Європі у латинському перекладі і znana як *Destructio Destructions*.

Після смерті Ібн-Рушда естафета політико-філософської думки переходить до Ісламської Іспанії та Північної Африки (країни Магрибу). Виникають численні такі філософські школи, як: школа просвітництва, школа трансцендентної теософії, суфійські течії, а також віддаляється від суфізму та уособлюється теологічна догматична школа (калам). Полеміка, що виникає між представниками шкіл теологічної схоластики та чистої філософії (фалсафа) сприяє розвитку різноманітних поглядів стосовно ролі й місця спільнот-соціумів у історичному процесі. Поступово ускладнюється та десакралізується [12, с.15-20] уявлення про релігійно-містичне сприйняття часу (Ібн-Арабі) [13], розділяючи час на оточуючу індивіда реальність (маада аль-інсан) та його буття (істілаб ал-джамаа), детерміновану поняттями місця (макамат), спрямованого руху (баракят) та відмінністю якісних характеристик соціальної формації (тафсіль табакатіхі). А також він розвиває думку туніських суфіїв (зокрема аль-

Махдаві) про те, що час має свої закони та структуру (будут), а людина – лише є намісником-васалом (малух) Аллаха на землі, яка цілком належить богу (мусакххар)[14, с. 30-31]. У своїй книзі „Скарб мислителів” (аль-Канз аль-Уммаль), розвиваючи ідеї Аристотеля про нескінченність часового кола та погоджуючись із тезою Платона про походження часу та простору, Ібн-Арабі, ще за сім сторіч до А. Ейнштейна висловив гіпотезу про відносну природу часу [15, с.17-18]. Окрім цього, він концептуалізує традиційний ще для доісламського періоду (джахілії) поділ часу на сучасність, фізичне буття (дунья) та кінець фізичного буття (ахіра), а також досить умовний концептуальний поділ політико-історичного простору на: дар аль-Іслам (землі Ісламу, тобто імперію), дар аль-Харб (землі війни, ворожі держави) та дар ас-Сульх (землі угоди, перехідна стадія між категоріями дар аль-Ісм та дар аль-Харб) [16, с. 367-369].

Оригінальну трактовку сприйняття часу ми можемо знайти у Ібн-Сіні, який присвятив цьому питанню низку глав у своїх працях, де порівнював погляди згаданих нами схоластів (мутакалімун, тобто теологів каламу) та попередні філософські теорії як ісламських, так і неісламських мислителів. Важливим його внеском можна вважати критичне переосмислення різноманітних онтологічних поглядів своїх попередників і висловлення ідеї про дискретність часу та ймовірності повторення часових циклів у контексті історії. Його бачення цілком відповідали переконанням школи ашаритів (виникає у VIII ст. як відгалуження школи теологічної схоластики калам), які стверджували, що розвиток суспільства має цілком підпорядковуватися догмам релігії та спиратися на висновки (фатви) авторитетних учених Ісламу [17, с. 32-52]. Як бачимо, перші ісламські філософи поділялися на дві великі групи: перші вважали, що час лімітується сьогоденним буттям (дунья) і майбутнім, що приносить кінець буття (ахіра); другі теорії багатовекторності часу. Вперше тезу про граничність часу було вербально оформлено єврейським мислителем Рамбамом (відомим ще як Маймонід) у його книзі „Тринадцять основ віри”, написану арабською мовою, а потім перекладену на іврит. А згідно з Торою час було створено Богом для того, щоб дати людині змогу виправити свої помилки, змінити себе, тобто здійснити *тишуву*,

покращити себе та весь навколишній світ як у минулому, так і в майбутньому.

Мір Дашад (вчитель Мули Садра) виокремлює три буття-простори та два незалежні одне від одного типи часу – безкінечність (дахр) та лімітований час (сармад), що було запозичено ним у Платона. Наслідуючи ібн-Сіну, Мір Дашад поєднує три типи простори-буття та час і наводить класифікацію часу-буття (див. рис. 1).

Подібні ідеї простежуються й у його колег XI ст., зокрема у роботах Абулбаракята, який запропонував вважати час – інструментом виміру буття. Учень Мір Дашада, Мула Садр, засуджував методологію перипатетиків і базував свою ідею на доісламському спадку Ірану, що частково був тотожним до теорій Геракліта, Плотіна та Святого Августина, які в свою чергу зазнали значного впливу філософської школи Ішракі (ілюмінати) [4, с. 132-133].

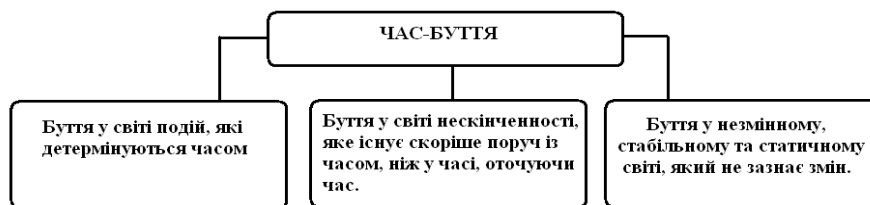


Рис.1.1. Класифікація часу-буття Мір Дашада.

Слід зупинитися на вченні Валі ад-Діна абд ар-Рахмана ібн-Мухаммада ібн-Хальдуна (1332-1406), яке поєднало у собі релігійну догматику й спробу здійснити системний аналіз (теологічні, соціологічні, економічні, культурологічні, політико-антропологічні та історико-географічні фактори) розвитку й занепаду суспільства та було викладене в книзі „Аль-Муккадіма” („Вступ до великої історії”). Ключовою категорією аналізу виступає „ассабія”, яку у вітчизняній та зарубіжній літературі часто інтерпретують як „племінна солідарність”, „кривний зв’язок”, „трайбалізм”, „комунітаризм”, „єдність соціуму” [22, с. 133-134]. „Ассабія”, на мою думку, може також інтерпретуватися як політія, що існує у певних історично-просторових координатах, а її зародження, розвиток, могутність, занепад та зникнення детермінують чіткі причинно-наслідкові закони [23, 24].

Отже, тут доцільно зупинитися на кількох сучасних концепціях, що характеризують простір та час політичного буття соціуму, бо як ми бачимо, у різні часи та епохи суб’єктами політично-історичного процесу виступали: асабії (ібн-Хальдун), культурно-історичні типи (М. Данилевський), культури (О. Шпенглер, Л. Фробеніус), цивілізації (А. Тойнбі, Ф. Беглі, К. Квіглі, А. Тарговський, С. Гантінгтон, Ф. Фукуяма),

етноси (С. Широкогоров), етноси та суперетноси (Л. Гумільов, Е. Кульпін), раси (Л. Вольтман), політії (Д. Розенау, Е. Земпель, А. Пфаллер, Р. Маншбах, Й. Фергюсон) та соціально-історичні організми (Ю.Семенов, Н.Розов, Б. Нібур, Г. Мейн, Л. Морган), світ-системи (Ф. Бродель, І. Валлерстайн). На поч. XX ст. перед науковою спільнотою постає питання щодо пошуку оптимального категоріального апарату та методологічного інструментарію для проведення досліджень у галузі соціально-політичних наук не тільки у рамках прозахідного дискурсу [25, с. 19; 26].

Хоча не слід остаточно заперечувати прозахідний дискурс, бо саме визначення географічних та концептуальних кордонів регіону Близького Сходу завдячує європейській та американській політичній географії. Дефініція Близький Схід введена до обігу у 1850 р. чиновниками Ост-Індської Кампанії та набула більш широкого вжитку коли у 1902 р. американець А. Т. Махан використав його для опису території між Аравією та Індією. Далі Британська та Російська імперії, конкуруючи за вплив у центральній Азії, вступили до так званої „великої гри”. А. Т. Махан розглядав не тільки стратегічне значення цього регіону, а й звертав увагу на його центр – країни Перської Затоки, тому відносить до

Близького Сходу країни, що оточують Перську Затоку, що аналізує у статті „Перська Затока та міжнародні відносини”, опублікованій у британському журналі „The National Review” у вересні 1902 р., наголошуючи, що: „після побудови Суецького Каналу визначення регіону Близького сходу є найбільш важливим кроком для Британії на шляху до контролю та запобіганню поширення впливу Російської Імперії та її просування до границь її колоній у Індії та південно-східній Азії” [27, с. 21-22]. Після Другої світової війни дефініція „Близький Схід” почала вживатися для визначення територій навколо Туреччини та східного узбережжя Середземного моря, в той час, коли Далекий Схід пов’язувався переважно з Китаєм, Середній Схід займав регіон від Месопотамії до Бірми, як землі між Близьким Сходом і Далеким Сходом. Згодом у 1930-х роках Британія розгорнула Близькосхідну Компанію, яка базувалася у Каїрі (Єгипет) для забезпечення військового контролю за регіоном. Подальший розвиток, теоретичне обґрунтування та концептуалізація дефініції „Близький Схід” пов’язують із заснуванням у 1946 р у Вашингтоні Інституту Близького Сходу. Часто таке визначення підпадає під критику як вираз тенденції Європоцентризму (Х Ханафі, Е. Шохат). Хоча сьогодні термін „Близький Схід” широко вживається в академічних і медійних колах, проте існують й інші, альтернативні визначення територій цього регіону. Так, наприклад, коли у 1957 р. було запроваджено Доктрину Ейзенхауера, спрямовану на військово-економічну допомогу народам Близького Сходу, перед урядом США постало питання щодо визначення територій, яким буде надаватися ця допомога. Держсекретар Дж. Ф. Дуллес, виконуючи розпорядження уряду, визначив Близький Схід як територію, що простягається та включає в себе Лівію та Пакистан на сході, Туреччину на півночі, Аравійський півострів на півдні плюс Судан та Ефіопія. Таке визначення було одностайно ухвалене Американськими урядовцями. Але рівно рік потому після Ліванської кризи, революційних подій 14 липня в Іраці та розміщення військ США та Британії у Йорданії та Лівані, президент Ейзенхауер скликає надзвичайну сесію ООН з цього питання. У серпні 1958 р. Організацією Об’єднаних Націй було прийнято вважати під категорією „Близький Схід” такі країни, як: Єгипет, Сирія, Ізраїль,

Саудівська Аравія та королівства Перської затоки (Кувейт, Бахрейн та Катар).

Під впливом західної преси в обігу з’являються транслітеровані еквіваленти назви „Близький Схід”: арабською аль-Шарк аль-Авсат та перською – кхаварміянех. Але поряд із цим вживаються й традиційні назви: Левант для визначення східної частини арабомовного світу (Сирія, Ліван, Ізраїль); Машрік – макрорегіон, що поєднує Сирію, Йорданію, Палестину, Ізраїль, Ліван, Ірак і Кувейт, інколи до нього включають Єгипет, Судан та країни Перської затоки (коли термін вживається як протиставлення до країн Магрибу); Магриб – регіон, до якого входять Марокко, Алжир, Туніс, Лівія, Мавританія, Західна Сахара, існує синонімічна йому берберська назва тамазгха; Аш-Шам – історична назва Сирії, Йорданії, Палестини та Лівану. Сучасне тлумачення географічного простору Близького Сходу можна розділити на три категорії: перша – країни, що традиційно вважаються Близьким Сходом; друга – країни, що входять до регіону за визначенням ООН, Великої Вісімки, Freedom House, MENA; третя – країни Центральної Азії, які часто асоціюють з Близьким Сходом [28, с. 4-5].

Але впродовж ХХ ст. простежується розмивання прив’язки політичного простору до конкретної території, тобто географічний простір перестає сприйматися як територія політики. Безперечно, що політика залишається територіальною та значною мірою сприймається як оволодіння, оформлення та переформатування визначеного простору, де структуруються та встановлюються ті чи інші форми та види взаємозв’язків. У сфері міжнародних відносин ключовими акторами залишаються національні держави, що мають просторово-територіальний вимір і є категоріями геополітичного аналізу [29, с. 120]. Втім, як зазначає А. Мельвіль [25], об’єктивні та суб’єктивні параметри політичного простору та часу не є константами (ібн-Хальдун, наприклад, чітко визначав строк існування королівської династії – 120 років, що було більш надбанням його власних емпіричних спостережень, ніж історичним законом). Традиційно вважається, що глобалізація стискає простір та прискорює час, але у глобалізації існують також свої власні протифази і антитенденції, які попри свою парадоксальність, сприяють розширенню сучасного політичного простору та стримують хід політичного часу. Наприклад, збільшується кількість локусів політичного

переважно за рахунок появи та розширення субнаціональних та транснаціональних політичних просторів, що є природними побічними продуктами глобалізації [30, с. 117].

Тут постає питання: „чи можна вписати суспільства, фази, типи, світові системи та цивілізації у єдину несуперечливу концептуальну модель, яка б враховувала історичну динаміку та взаємопереходи”? Фази розвитку суспільства не ізольовані одні від одного, а, навпаки, тісно взаємопов'язані, хоча їх рухи подекуди мають не симетричну зумовленість. Сукупність закономірностей такої динаміки суспільств є логікою історичного розвитку. Емануїл Валлерстайн базуючись на геоісторії Ф. Броделя та розробках представників школи Анналів, теорії залежності А.Г. Франка (яка пов'язана з марксистськими теоріями імперіалізму) та неокласичній економічній теорії К. Поланьї, Й. Шумпетера та М. Кондратьєва, розглядає історичні системи як цілісні об'єкти, які мають у своїх просторово-часових межах єдину логіку, тому вчений ототожнює історичні системи та світ-системи. Але такий підхід доцільно буде використовувати лише для макрополітичного аналізу, бо коли ми спробуємо дослідити певні локальні особливості обраного нами регіону (а він складається з низки „історій” різних спільнот та суспільств), то можемо отримати хибні результати без урахування деталей та місцевих особливостей. Але глибина явищ та суспільних процесів лежить на поверхні історичного розвитку у самотності досліджуваних об'єктів і на глобальному рівні політика завжди сприймалася як безперервна (гомогенна) сітка, яка поєднувала у собі багато компонентів. Політичний всесвіт був більш комплексним та мінливим, та інтегрованим, ніж традиційна картина відображення міждержавної системи (Вестфальська система). Вона концептуалізується у визначеннях відносин та еволюції множини політик, соціальних організмів різних видів, політій, які часто займають одне й те саме місце. Визнання наявності множинності політик, які взаємодіють між собою у просторі та часі, є логічним містком до сприйняття сучасності (модерніті) як продукту цієї складної взаємодії, тобто сприйняття багатомірної сучасності та різних шляхів до неї.

Теоретичне осмислення співвідношення історичного розвитку різних суспільств та сучасності у контексті розширеного

порівняльного аналізу політичного простору було запропоновано С. Ейзенштадтом. Для вивчення модернізації у контексті порівняльного аналізу політичних систем та інших інституціональних об'єктів він використовує методологію соціологічної теорії для дослідження соціальної солідарності, що базується на аналізі харизматичного лідерства (М. Вебер) та централізації влади (Е. Шилз): центр суспільства є пов'язаним зі спробами реалізувати міфологічно-ідеалістичні уявлення про суспільство на практиці у формуванні соціальних інститутів, джерелом існування яких були люди, їхнє життя та його умови. На основі теоретичних розробок Ейзенштадта та його послідовників наприкінці ХХ ст. у рамках соціально-політичного дискурсу розгортається широка полеміка стосовно процесу динаміки цивілізацій і зміни політичних режимів у рамках історично-соціальних темпоральних циклів. Так виникають теорії альтернативних сучасностей та узагальнюючих теорій історично-стадіального розвитку суспільств (під впливом учення марксизму та лєнінізму, неомарксизму, а також різноманітних трактовок теорій світового соціально-історичного процесу).

Альтернативою подібним моделям є альтернативні теорії сучасності, що зародилися на Заході, кілька століть тому внаслідок обставин, що змінили соціально-історичний процес західних суспільств, сучасність-модерніті поширювалася всюди, поступово просуваючись разом із встановленням нових економічних, політичних та культурних контактів між представниками різних спільнот, торкаючись усіх сфер соціуму та проявляючись в ідеях західної глобальної сучасності, де зміни відбуваються у двох площинах: соціально-політичній (соціально-політична модернізація) та культурній (культурні трансформації), зв'язок між якими у контексті близькосхідного дискурсу є більш тісним, ніж на Заході [31, с.1-7].

В останнє десятиріччя, особливо після подій 11 вересня 2001 р., набуло знов актуальності вивчення так званого політичного ісламу (або ісламізму), який є формою інструменталізації Ісламу (як релігії та теології) окремими індивідами, групами та організаціями, що мають на меті політичні цілі. Таким чином, політичний іслам передбачає політичну можливість сучасних соціальних змін шляхом моделювання майбутнього, що базується на

переосмислених концепціях, запозичених з ісламської традиції. Представники кіл політичного ісламу дуже часто не можуть дійти згоди щодо формулювання загальної стратегії та практики її реалізації, що є необхідною умовою для конструювання майбутнього на основі їх уяви про золоту добу раннього Ісламу, й тому вони закликають до повернення у майбутнє шляхом переосмислення минулого, яке апріорі складається з їх тлумачення фундаментальних релігійних текстів [31, с. 59-60].

Повернення до минулого та відродження традицій (нахда) у рамках ідеалізованої „ісламської золоті доби” криється у витоках інструменталізації Ісламу. Нахда відкриває шлях до використання інструментарію для деісторизації Ісламу та його сепарації від суміжних із ним різноманітних контекстів – у часі та просторі – у яких він розвивався останні чотирнадцять століть. Деконтекстуалізація Ісламу сприяє політично зацікавленим колам та групам ігнорувати соціальні, економічні та політичні категорії, якими оперують мусульманські спільноти, що надає ісламістам ідеологічні інструменти для встановлення рамок очищення цих спільнот від хибних новацій та чужорідних компонентів (бідда), які, як відомо, є безпосередніми та природними супутниками історичного та соціально-політичного процесів розвитку суспільства. Але подібного роду абстракції сприяють практичній реалізації прагнень і теоретизованих проєктів ісламістів, які подекуди представляють з тебе утопії. Так, П. Крон характеризує їх уявлення про „золоту добу ісламу” як примітивну утопію, що зображує минулі часи як найкращі, апелюючи до тези, що більш просте суспільство є найкращим. Золота доба лімітована роками життя Пророка Мухаммада та правлінням чотирьох праведних халіфів, хоча це уявлення вже існувало за часів ранньої епохи Ісламу. Сучасні ісламісти вважають за можливе створити знов золоту добу тут і зараз, і тому мусульманські спільноти по всьому світу мають присвятити себе досягненню цієї мети, реформуючи та перебудовуючи свої політії за зразком та подобою першої ісламської політії – міста-держави Медини [29, с. 59-60].

Інший дослідник, Карл Браун, вважає що мусульманська політична думка сприймає ранню спільноту як модель реальності, до якої треба прямувати. Але у термінології сучасної політичної науки максими, що

відносяться до подібної ідеальної моделі, не готові для практичного вживання. Зловживання цією моделлю сприяє примиренню мусульман з реальністю, яка включає у себе недосконалі політичні елементи, такі як: несправедливі порядки, дискримінаційні закони, авторитаризм і правління тиранів. І лише декілька невеликих груп (харіджити та ранні ісмаїліти) захищали реалізацію цієї моделі „золотої доби” в історичному часі, подекуди навіть стимулюючи рухи поступу. Велика група шиїтів-ісмаїлітів вважала, що народ буде під гнітом правління деспотичного правителя аж до приходу дванадцятого імама Махді, який встановить у світі та серед мусульманської спільноти справедливе правління. Поняття справедливості та рівноправ'я, що містяться у моделі золоті доби, встановили пріоритет тих, хто захищав ієрархію, стабільність, які були за часів імперії Омеядів та Аббасидів, а також більшість полікультурних мусульманських політії, які були після них. Але модель міста-держави Медини, яка виникла у перші роки мусульманських завоювань, показала на практиці свою нежиттєздатність в умовах крупних аграрних та іригаційних імперій, де для забезпечення стабільності потрібно було встановити династичне правління і тому відступити від ідеальної моделі задля практичного втілення реальних цілей [29, с. 86]. У контексті поточних подій на Близькому Сході стає все дедалі суперечливішим питання щодо сумісності демократичних та ісламських цінностей й можливості здійснення демократичного транзиту на теренах окресленого регіону, бо традиційним для близькосхідних суспільств є те, що поточні зміни у суспільному житті мають своє коріння у міфологізованому минулому, до якого вони апелюють для набуття легітимності та запозичуючи з минулого лінгвокультурні компоненти, які отримують нове семантичне та семіотичне забарвлення, подекуди діаметрально-протилежне відносно своїх первісного змісту та тлумачення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ibn Al-Arabi M. The Meccan Revelations: vol. 1. / M. Ibn Al-Arabi M; [ed. by M. Chodkiewicz / transl. by W. C. Chittick and J. W. Morris]. – Pir Press, 2002. – 374 p.
2. Семенов Ю. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) /

- Ю. И Семенов. – М.: „Современные тетради”, 2003. – 777 с.
3. Сурдель Д. Цивилизация классического Ислама / Д. Сурдель, Ж. Сурдель; [пер. с фр. В. Бабинцева]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 544 с.
 4. Leaman O. An Introduction to Classical Islamic Philosophy / O. Leaman. – Cambridge University Press, Second Edition, 2004. – 271 p.
 5. Khamenei S. Time, temporal and temporality / S.M. Khamenei // Timing and temporality in Islamic philosophy and phenomenology of life; [ed. by A. Tymieniecka]. – Springer, 2007. – P. 129-136.
 6. Black A. The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present / A. Black – New York: Routledge, 2001. – P. 18–19.
 7. Al-Fārābī [Електронний ресурс] // Encyclopedia Britannica. – Режим доступу: www.britannica.com/EBchecked/topic/20168/0/al-Farabi
 8. Bonelli G.M. Farabi’s Virtuous City and the Plotinian World Soul: A new reading of Farabi’s «Mabadi ara Ahl Al-Madina Al-Fadila» / G.M. Bonelli. – MCGILL University, 2010. – 222 p.
 9. Yousef M.N. Ibn-Arabi – time and cosmology / M.N. Yousef. – NY: Routledge, 2008. – 223 p.
 10. Al-Gazali Abu Hamid Muhammad. The incoherence of philosophers / Al-Gazali Abu Hamid Muhammad; [translated by M.E. Marmura]. – Birmingham Young University Press, 2000. – 580 p.
 11. Себайн Дж. Історія політичної думки / Дж. Г. Себайн, Т.Л. Торсон. – К.: Основи, 1997. – 838 с.
 12. Norris P. Sacred and secular: religion and politics worldwide / P. Norris, R. Inglehart. – Cambridge University Press, 2004. – P. 15–20.
 13. Воробьёв Д. Время-вечность в учении ал-Халладжа и ибн-Араби / Д.А. Воробьёв // Историко-философский ежегодник. – М., 2004. – С. 366-377.
 14. Muhyidin Ibn Al-Arabi. The Meccan Revelations: vol. 1 / Muhyidin Ibn Al-Arabi; [ed. by M. Chodkiewicz/ transl. by W. C. Chittick and J. W. Morris]. – Pir Press, 2002. – 374 p.
 15. Adamson P. The Cambridge companion to Arabic philosophy / P. Adamson, R.C. Taylor. – Cambridge university press, 2005. – 448 p.
 16. Мусаелян Л. О концепции философии истории ибн-Хальдуна / Л.А. Мусаелян // Философия и общество. – №3. – М., 2003. – С. 133-154.
 17. Араби Б. Ибн-Хальдун – основоположник арабской социологии / Б. Араби // Социологические исследования. – 1990. – № 11. – С. 107–109.
 18. Dhaouadi M. The Concept of the Cognitive Aql-Naql Muslim Mind [Електронний ресурс] / M. Dhaouadi // Iranian sociological association. – Режим доступу: <http://en.isa.org.ir/content/mahmoud-dhaouadi-concept-cognitive-aql-naql-muslim-mind>
 19. Гаджиев К. Мир в начале тысячелетия. О пользе и ущербыности «универсальных ценностей» / К. Гаджиев // Мировая экономика и международные отношения, 2008. – №5. – С. 19-29.
 20. Саїд Е. Орієнталізм / Е. Саїд; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511 с.
 21. Adelson R. London and the Invention of the Middle East: Money, Power, and War, 1902-1922 / R. Adelson. – New Haven: Yale University Press, 1995. – 244 p.
 22. Anderson W. The Middle East: geography and geopolitics / W. Anderson. – NY: Routledge, 2000. – 235 p.
 23. Davison R. H. Where Is the Middle East / R. H. Davison // Foreign Affairs. – Vol. 38. – No. 4 (Jul., 1960). – P. 665–675.
 24. Anderson E.W. An Atlas of Middle Eastern Affairs / E.W. Anderson, L.D. Anderson. – NY: Routledge, 2010. – 278 p.
 25. Мельвиль А. Пространство и время в мировой политике / А. Мельвиль // Комполис. – №2(18). – лето 2007. – С. 117-122.
 26. Lewis B. The Arabs in History / B. Lewis. – NY: Oxford University Press, 1993. – 450 p.
 27. Ferguson Y.H. Politics: authority, identities and change / Y.H. Ferguson, R.W. Manshbox. – University of South Carolina Press, 1996. – 495 p.
 28. Gaonkar D. P. Alternative modernities / D.P. Gaonkar. – Duke University Press, 2001. – 363 p.
 29. Ayoob M. The many faces of political Islam: religion and politics in the Muslim world / M. Ayoob. – University of Michigan Press, 2008. – 213 p.
 30. Crone P. Pre-industrial societies / P. Crone. – Willy-Blackwell Press, 1989. – 214 p.
 31. Brown L.C. Religion and state: the Muslim approach to politics / L.C. Brown. – Columbia University Press, 2000. – 256 p.