

Глобализация: единство и многообразие (опыт философского анализа)

© Н.С. Кирабаев

Российский университет дружбы народов, Москва, 117198, Россия

Рассмотрены глобализация как теория модернизации и идеальная конструкция (единство в многообразии), а также как эмпирический процесс и локализация (многообразие в единстве). Отмечено, что в глобализации как идеальной конструкции заложен оптимистический миф о прогрессе, в то время как множественность практик глобализации показывает, что этот миф зачастую используется для демонизации всего того, что противоречит проявлению в реальной жизненной практике идее «прогресса». Подчеркнуто, что «исламский фактор» в политике и культуре стал считаться источником конфликтов в современном мире. Анализ мусульманской цивилизации показывает необходимость рассмотрения ислама как единства в многообразии, поскольку ислам в разных странах всегда имел неповторимое собственное лицо. Для понимания потенциала диалога мусульманского Востока и Запада, а также преодоления стереотипов в понимании парадигмы ислама и мусульманской культуры важно выявление в ней, с одной стороны, устойчивого и неповторимого, а с другой — изменяющегося и переходящего.

Ключевые слова: глобализация, локализация, ментальность, мусульманская цивилизация, Ислам, социальные конфликты, диалог культур

Сегодня можно точно сказать, что современность развивается в контексте двух противоречивых тенденций: глобализации и локализации. Глобализацию можно рассматривать как идею и как идеальную конструкцию, в которой заложен оптимистический миф о прогрессе. Глобализация как дискурс самораспространяется и самоутверждается. В рамках этого дискурса глобализация представляет собой идеологическую риторику и эмпирический процесс, который позволяет говорить о дискурсивной множественности. Являясь в то же время эмпирической и идеологической неопределенностью, глобализация свидетельствует о недостаточности знаний и, соответственно, понимания глобализованного пространства современности. Опасность усиления идеологической риторики о глобализации приводит зачастую к ее мистификации как эмпирического процесса. Важно иметь в виду, что глобализация описывается и как конечный процесс, и как цельность. Кант, размышляя о конечности истории как о достижимом феномене, писал о «глобальной федерации», а для Гегеля идея «конца истории» была связана с Великой французской революцией; К. Маркс связывал ее с идеей коммунизма. Действительно, глобализация как необратимый процесс создает единое простран-

ство через науку и технологии, СМИ и торговлю, финансы и туризм, миграцию, которые развиваются в беспрецедентной степени. В то же время распространенность и глубина локальной идентичности определяются в терминах языка, территории, этничности, религии и традиции — все это реальная картина современности. Безусловно, рынок, демократия, гражданское общество и права человека как характеристики общества модернизации приняли глобальное значение, в то же время сила традиции в современном мире действительно играет все бóльшую роль.

Сосуществование и взаимопроникновение между глобализацией и локализацией и усиление роли традиций заставляют выйти за пределы ментальности в дихотомии «либо — либо», поскольку сегодня очевидно усиливающееся противоречие между глобализацией как теорией модернизации и глобализацией как эмпирическим процессом, и позволяют говорить о мультилинейности всемирно исторического процесса [1]. Отметим, что, по крайней мере, три оптимистических постулата глобализации как теории оказались несостоятельными: уменьшение роли национальных государств; открытость границ для беспрепятственного передвижения товаров, капитала и людей; установление однородного либерального мироустройства. Кроме того, необходимо иметь в виду, что множественность практик глобализации породила ответную реакцию, в том числе повышение роли религиозного фактора в мировой политике и экономике, что привело к усиливающейся роли так называемого религиозного фундаментализма и экстремизма. Вместе с тем, именно на уровне идеологической риторики фундаментализм стал использоваться для демонизации, например, мусульманской цивилизации.

Слияние религии, национализма, этничности и трайбализма в своевременном мире вызывает угрозу существования и стабильности национальных государств и правительств. Конфликты в ряде стран Африки (Судан, Руанда, Сомали, Нигерия), Восточной Европы (Босния, Косово), Азии (Индия, Пакистан, Афганистан) и т. д. подчеркивают не просто уязвимость этих государств, но и отсутствие перспективы стабильного развития. Выход Великобритании из Европейского союза (Brexit) и выборы президента во Франции в 2017 г. показывают, что негативные факторы глобализации подрывают устойчивость и стабильность стран Западной Европы. Дискредитация и даже в некоторых случаях развенчание секулярной парадигмы развития государств, в частности, ярко проявляется в исламском мире. Исламский фактор используют в своих интересах как правительства, так и оппозиционные движения.

Представляется важным ответить на следующий вопрос: если всю мусульманскую цивилизацию стали считать в Европе потенци-

альным источником конфликтов, то возможен ли сегодня диалог между Востоком и Западом? Ответ на этот вопрос предполагает ответ на еще один: почему всю мусульманскую цивилизацию стали считать в Европе потенциальным источником конфликтов в современном мире?

Рассмотрим данный вопрос с точки зрения проблемы понимания мусульманской цивилизации. Существует утверждение, что тот, кто знает историю, знает будущее. Действительно, прошлое во многом определяет вектор развития. Мусульманская цивилизация сыграла значительную роль в мировой истории и продолжает оказывать существенное влияние на различные области жизни разных стран мира. Сегодня в мире насчитывается более 1,5 млрд мусульман, 57 стран с населением около 1,5 млрд человек являются членами Организации Исламского сотрудничества. Существуют многочисленные мусульманские диаспоры в Европе. Так, их число с 29,6 млн человек в 1990 г. увеличилось до 44,1 млн в 2010 г. Доля мусульман среди населения возросла с 4,1 до 6 %, т. е. увеличилась почти на 50 %. По примерным прогнозам, в 2030 г. 8 % жителей Западной Европы будут мусульманами, а в 2100 г. — каждый четвертый. Официальной статистики численности мусульман в США не существует, поскольку по законам этой страны религиозная принадлежность в национальной переписи, которая проводится один раз в 10 лет, не фиксируется. Именно поэтому количество мусульман в США оценивается приблизительно. Согласно докладу Статистической ассоциации американских религий об изменении религиозного состава населения США, за 10 лет (2000–2010) наблюдается рост американцев, исповедующих ислам. Так, за этот период численность мусульман в США увеличилась с 1 млн до 2,6 млн человек. Число граждан США, исповедующих ислам, согласно прогнозу Pew Research Center (PRC), к 2050 г. вырастет с 3,3 млн до 8,1 млн человек, что составит около 2,1 % от общей численности населения страны. В России численность мусульман — 21 513 046 (15 % населения), в Турции — 68 963 953 (99 % населения), в Индонезии — 207 000 105 (88,2 % населения), в Индии — 151 402 065 (13,4 % населения).

Традиционно принято считать, что понятие «цивилизация» связано с какой-либо страной или континентом, например, Европой, Китаем, Индией и т. д. и только мусульманская цивилизация не соотносится напрямую с каким-либо географическим местоположением, а фактически охватывает весь современный континентальный и субконтинентальный мир. Таким образом, народы и страны, причисляющие себя к мусульманской цивилизации, идентифицирующие себя как часть мусульманского мира, консолидированы именно особенностью ислама и мусульманской цивилизации. Мусульманская цивилизация объединяет народы, которые принадлежат к различным

этносам, культурам, языкам и традициям, проживающим от Сирии до Малайзии, от Татарстана до ЮАР. При этом трудно говорить о какой-то единой исторической общности судеб этих народов. Ислам необходимо рассматривать как единство в многообразии. Видимо, следует говорить об особом рода солидарности, основывающейся не только на вере в Аллаха, но и едином мироощущении и мировидении. Однако эта цивилизационная солидарность не монолитная и бесконфликтная, она не существует в каком-то чистом виде, а в основе своей является результатом кросскультурного взаимодействия в широком смысле этого слова. Мусульманскую цивилизацию скорее можно рассматривать как эпифеномен, т. е. как результат кросскультурного взаимодействия различных цивилизаций. Ее особенностью является тесная сопряженность с религией, которая есть и образ жизни, и система ценностей, и социально-политические и экономические институты. Ислам можно назвать одной из самых жизнеспособных мировых религий, динамично адаптирующейся к особенностям традиций различных народов. Увеличение количества мусульман в современном мире больше связано с привлечением новых адептов, зачарованных привлекательностью и простотой культурной практики ислама. Вместе с тем, ислам в широком смысле этого слова привнес в современный мир большое количество проблем и на уровне межгосударственных отношений, и на уровне взаимоотношений с другими религиями, и на уровне международной политической и экономической жизни. После 1967 г. в средствах массовой информации и в исследовательской литературе часто употребляли термин «мусульманский фактор», а после иранской революции 1979 г. исламом начали связывать с угрозой мировому порядку (в первую очередь в западных странах), а в 1980-е годы ислам стали связывать с экстремизмом и терроризмом. После опубликования в 1993 году известной статьи С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» всю мусульманскую цивилизацию стали считать как потенциальным источником конфликтов в современном мире.

Необходимо отметить, что при оценке ислама большую роль играют стереотипы, которые определяются попыткой описать реалии мусульманского мира в терминах христианской традиции, а также связанные с особой идеологическо-познавательной установкой и методологией так называемого европоцентризма. Принято считать, что современность — это полнота бытия, но исторически это не совсем так. Изучение состояния мусульманской культуры показывает, что не только недостаточно знаний о ней, но и ее образ зачастую весьма искажен. Рассматривая проблему стереотипов, необходимо отметить, что вплоть до настоящего времени по отношению к мусульманской цивилизации в исследованиях различного рода, как, впрочем, и в со-

знании широкой публики, господствуют ложные культурно-философские и политико-идеологические стереотипы. Достаточно указать на широкое использование в средствах массовой информации такого термина, как исламский фундаментализм, содержание которого толкуется достаточно широко и произвольно и понимается скорее как религиозный экстремизм. Поэтому необходимо различать исламский фундаментализм и исламский экстремизм. В целом, стереотипы являются результатом либо недостаточного знания, либо неадекватной методологии, либо формируются в соответствии с идеологическими и социокультурными установками познающего субъекта. В исламе, как правило, ищут по аналогии с христианством ортодоксию, теологию, церковную идеологию и т. п., между тем этих феноменов мусульманской культуры просто не существует. Однако на основе данных стереотипов, в исследовательской традиции так называемого европоцентризма сформировалось устойчивое представление о том, что, например, калам является ортодоксией и господствующей теологией в мусульманской философии и культуре. *Неправомерным представляется и абстрактное рассуждение об исламе и исламской культуре без учета того, что ислам и мусульманская культура в разные исторические эпохи и в разных странах имели и имеют свое собственное лицо.*

Политизация исламского фактора началась еще в 1970-х годах после того как арабские страны, в первую очередь Саудовская Аравия, наложили эмбарго на поставку нефти в те страны, которые поддерживали Израиль в войне с Египтом в 1973 г., что привело к так называемому первому энергетическому кризису. Период эмбарго длился недолго, но в исторической памяти западных стран виновником кризиса стали считать ислам и арабские страны. После исламской революции в Иране в 1979 г. стереотип мусульманской угрозы становится доминирующей темой в западных СМИ. После 1991 г. военная реализация евроамериканской модели демократии либерального мироустройства на Ближнем Востоке привела к необратимым и тяжелым последствиям в Афганистане, Ираке, Ливии, Сирии и Йемене, а массовая миграция из стран Ближнего и Среднего Востока и Африки — к значительному усилению европейского чувства страха и угрозы со стороны ислама.

Ислам, как и христианство, принадлежит к мировым религиям, соответственно как мировая религия он несет установки на универсальное видение мира. Очевидно, что со времени публикации статьи С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» утверждается идея о столкновении западной и мусульманской цивилизаций, претендующих на универсализм. Представляется, что данная позиция является некорректной, с учетом того, что исламская и западноевропейская христианская цивилизации на протяжении многовековой истории со-

седствовали в рамках единой средиземноморской цивилизации. Таким образом, основное различие между исламом и Западом связано с различием систем ценностей и нормативными различиями. Каждая из цивилизаций имеет свое собственное понимание мира. И если в основе мусульманского мировидения лежат определенные религиозные принципы, то европейское мировидение отличается секулярностью. Видимо, только на этом уровне и можно говорить о диалоге двух универсалистских мировоззрений и основой данного диалога станет признание культурного и религиозного плюрализма, т. е. речь может идти о поисках и установлениях кросскультурного взаимодействия, включающего и моральные основания. При этом важно иметь в виду, что именно политизация универсалистских мировоззрений является основой для рассмотрения и утверждения идеи столкновения или конфликта мусульманской и западноевропейской цивилизаций. Предлагаемый подход в поиске диалога ислама в контексте Восток — Запад требует знания и понимания Западом и мусульманским Востоком того исторически общего, что лежало в формировании и развитии этих цивилизаций в ареале Средиземноморской цивилизации. Важно не только то, что ислам и христианство принадлежат к авраамистической религиозной традиции, но и то, что античная культура является составной частью этих цивилизаций. При этом следует иметь в виду, что для арабского Востока первым учителем всегда был Аристотель. Основные различия в их историко-культурном развитии, особенно после эпохи Возрождения, видимо можно искать в соотношении светского и религиозного. Классическая мусульманская культура сохранила баланс между религиозным и светским, и именно этот баланс определял основные мировоззренческие и ценностные принципы и лежал в ее основе.

Ценности мусульманской культуры, как, впрочем, и культуры любой другой цивилизации, во многом определяются так называемыми базовыми ценностями, составляющими основание ценностного сознания в их целостности. Базовые ценности мусульманской культуры характеризуются особенностями становления и развития Арабского халифата. Отличительные черты классической мусульманской культуры как парадигмы мусульманской культуры в целом обусловлены тем обстоятельством, что она сформировалась как составная часть единой средиземноморской культуры и цивилизации, сохранила и преумножила культурные, научные и философские традиции античности, а также развивала гуманистический характер средиземноморской культуры (но в иных исторических условиях). Неудивительно, что на арабском Востоке античное наследие рассматривалось как исток и неотъемлемая часть культуры мусульманского мира.

Развитие мусульманской цивилизации тесно связано с зарождением и укреплением ислама и Арабского халифата, обширное про-

странство которого стало новым центром взаимодействия и взаимообогащения различных культурных и религиозных традиций. Золотой век мусульманской цивилизации пришелся на IX–XII вв., когда именно мусульманская культура стала определять уровень мировой культуры — как духовной, так и материальной.

Одной из важных характеристик классической мусульманской культуры является то, что ее основными структурными элементами выступают не столько науки (как в западноевропейской мысли), сколько ценностно-идеологические течения, которые определяют характер познания, интерпретации и сферу допустимого понимания гносеологической картины мира. Эти течения имеют общую парадигму, в основе которой лежит определенная совокупность оценок и представлений, относящихся к предельным основаниям бытия человека в мире, его собственной природы и связи с космосом, отраженных исламским мировоззрением. Именно в проблемном поле знания (основанном на идеале знания в исламе) мыслители мусульманского средневековья решали каждую проблему в отдельности — вопросы культуры и политики, этики и эстетики, философии и права. Все основные философские и общественно-политические течения мусульманского средневековья, не ограничиваясь только одним специфическим предметом познания, по отношению к политическим проблемам выступали как политические теории, к философским — как философские, к правовым — как юридические, к нравственным — как этические и т. д.

Особенности идеала знания в мусульманской культуре определялись Шариатом, в соответствии с которым вера и разум не только должны не противостоят, но и взаимодополнять друг друга в проблемном поле знания. Таким образом, идеал знания в средневековой мусульманской культуре — это знаниецентричность. Например, работу известного средневекового мыслителя аль-Газали (1058–1111) «Возрождение религиозных наук» можно одновременно считать и философской, и юридической, и религиозной, и лингвистической, и культурологической, т. е. междисциплинарной в современном понимании [2].

Недаром известный философ Аверроэс (1126–1198) писал, что аль-Газали с философами — философ, с суфиями — суфий, с мутакаллимами — мутакаллим [3]. Многие представители калама писали труды не только по религиозным, но и философским и естественнонаучным проблемам. Это является следствием не слабой дифференциации наук, а особой духовной установки мусульманской культуры, основанной на известном высказывании, которое приписывается пророку Мухаммеду: «Ищите знания даже в далеком Китае».

В средневековой арабо-мусульманской цивилизации, как подчеркивает американский ориенталист Ф. Роузентал, знание приобрело

такую значимость, которой нет равных в других цивилизациях [4]. Знание, о котором идет речь, — это и светское, и религиозное. О характере ценностной ориентации образованной части средневекового мусульманского общества можно судить по адабной литературе. Речь идет об адибах (тех, кто владеет адабом), воплощавших в себе образ культурного и образованного человека. Адаб, т. е. совокупность норм образованности и воспитанности, предполагал знание как светских, так и религиозных наук, в частности философии, астрономии, математики и определенную модель поведения.

Немаловажное значение для понимания парадигмы мусульманской культуры имеют такие особенности ислама, как отсутствие института церкви и, соответственно, церковной идеологии, признание законотворческой роли только за Богом и отсутствие ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимаются в христианстве, а также религиозный и правовой плюрализм в рамках единого исламского мировоззрения. При описании парадигмы мусульманской культуры и цивилизации представляется важным выделение как минимум двух доминирующих составных: ислама и эллинизма. В своей истории данная культура показывала и показывает как «западное лицо», поскольку содержит элементы иудаизма, христианства и эллинизма, так и «восточное» — когда отходит от сущности этих составляющих. Учет последнего обстоятельства позволяет понять гуманистический характер мусульманской культуры, связанный с попыткой сделать человека человечнее и способствовать раскрытию его величия. Речь идет о трех аспектах гуманизма в средневековой мусульманской культуре:

- религиозный гуманизм, провозглашающий человека высшим из божественных творений;
- адабный гуманизм, идеал которого — адаб, сформировавшийся в IX в., — соответствует характерному для Европы XVI в. идеалу *Humanitas*, т. е. идеалу развития физических, нравственных и умственных способностей человека во имя всеобщего блага;
- философский гуманизм, более концептуализированный, суть которого Абу-Хайян ат-Таухиди кратко выразил в словах: «Человек стал проблемой для человека» [5].

Признавая существование универсальных черт и принципов гуманизма, можно в то же время говорить о том, что каждая культура и цивилизация, переживающая эпоху расцвета, вырабатывает собственную модель гуманизма. Даже в рамках мусульманской культуры гуманизм обнаруживается в разной форме. На Востоке это явление впервые дало о себе знать во времена правления Хосрова Ануширвана и было представлено Барзуде, Павлом Персом и др. Далее следует гуманизм, развивавшийся под влиянием эллинистического

гностицизма, герметизма и неоплатонизма; это гуманистические искания, концентрировавшиеся вокруг темы «совершенный человек» и представленные именами ибн Араби, ал-Джили (1365–1417), аль-Халладжа (857–922) и Ш. ас-Сухраварди (1154–1191). Наконец, гуманизм, акцентирующий внимание на величии человеческого разума (как в хадисах, где пророку Мухаммеду приписываются слова: «Всякий познающий Бога, познает и себя»; «Первая вещь, сотворенная Богом, — разум»), обнаруживается в творчестве Мухаммеда ибн Закария ар-Рази (850–925), отвергавшего Откровение и утверждавшего автономию человеческого разума в духе европейского Просвещения.

Амбивалентность мусульманской культуры, основанная на принципах Шариата и исторического бытия Арабского халифата, предполагает ее исследование как с точки зрения соотношения в ней мирского и сакрального, так и эзотерического и экзотерического. Принимая во внимание огромную роль Шариата в мире и преобладание мирских установок в поведении и мысли человека, необходимо отметить, что мусульманская культура сохранила и сохраняет устойчивую связь между представлениями о космосе и этикой. Именно это обстоятельство позволило в свое время рассматривать чужеземную науку — философию, ориентированную на античную традицию, — как неотъемлемую часть своей собственной культуры, а также позволяет и сегодня оставить открытыми двери для современной европейской науки и культуры.

Изучая соотношение эзотерического и экзотерического в контексте проблемы разума и веры, следует обратить внимание на характер их взаимодополняемости. Анализ теолого-философского уровня решения проблемы соотношения разума и установлений веры показывает, что, несмотря на различия в позициях разных мыслителей, их объединяет то, что в совокупности своей они шли в русле эзотерической традиции, связанной с приоритетом разума. Тем самым они подготовили почву для суфийского эзотерического знания и его интеллектуальной попытки гармонизировать Шариат и Тарикат в качестве обоснования собственного подхода к данной проблеме. Суфизм не рассматривал соотношение разума и веры как «саму по себе сущую проблему», а включил ее в общую систему соотношения установлений веры, пути и истины (шариат — тарикат — хакикат). При этом система шариат — тарикат — хакикат организовала логическую форму действия познающего субъекта в поиске своего собственного абсолюта, способствуя тем самым появлению множества вариантов, одним из которых является учение аль-Газали. Отдавая себе отчет в том, что суфизм есть явление историческое и целостное, автор статьи полагает, что важно его исследование с учетом архетипов собственно суфийской культуры.

Философский анализ мусульманской культуры требует выявления в ее парадигме устойчивого и изменяющегося в ходе исторического развития. Это следует учитывать при анализе концепций по так называемому реформированию или модернизации ислама. Как правило, предпринимавшиеся до сих пор попытки создания западных моделей исламского развития терпели неудачу именно из-за того, что традиционные основоположения, составляющие дух мусульманской культуры, принимались за то, что исторически может быть преодолено.

Между тем, социально-исторические и политические реалии показывают, что понимание сути традиционного и современного тесно связано с основоположениями политико-правовой культуры ислама и доминирующих идеолого-культурных движений в рамках развивающегося ислама. Проанализировав классические теории государства в исламской политической мысли, представленные именами таких авторов, как аль-Маварди (ум. 1058), аль-Джувайни (ум. 1085), аль-Газали, видно, что принципы Шариата вовсе не мешали учету исторических реалий Арабского халифата и в большей степени опирались на исторические прецеденты [6]. Неизменная составляющая этих концепций — учение о том, что государство есть лишь проводник принципов шариата. Но вопрос заключается в том, кто обладает реальной политической властью, каким образом понимается власть и авторитет и что является консолидирующей компонентой и нравственно-духовной основой гражданского мусульманского общества. Идея единства религии и государства основывается не только на чувстве религиозной солидарности, но и на необходимости понимания того, что от ислама ждут установления равенства и справедливости в социально-политическом и экономическом отношениях. Признание того факта, что ислам есть образ жизни и определенный тип современного мировоззрения позволяет понять идею мусульманского государства по самой своей сути.

Ислам и проблема секуляризма. В философской и политической науках вопрос о секуляризации является одним из самых актуальных, потому что в условиях, преобладающих в постиндустриальном обществе, влияние религии на общество и граждан значительно снижается. В определенной мере это справедливо, но не дает достаточно полной и ясной картины, так как целостное решение этого вопроса почти всегда наталкивается на проблему ислама. За последние несколько десятилетий влияние ислама в странах Ближнего и Среднего Востока не только не снизилось, но и значительно возросло, что свидетельствует не в пользу секуляризма.

Для того чтобы понять проблему секуляризма в различных частях мусульманского мира, рассмотрим его зарождение и развитие в XIX–XX вв. Так, XX в. характеризуется тем, что ответной реакцией на

различные формы секуляризма стало усиление исламских движений, призванных противостоять тем интеллектуальным и политическим проявлениям колониального порядка, которые, на их взгляд, были направлены против ислама и мусульман и предназначались для вестернизации мусульман и лишения их культурной идентичности.

Секуляризм, по-арабски *ильмания* (от *ильм* — наука) или *аламания* (от *алом* — мир), более точно можно выразить словом дунъявийя — земной, мирской или светский. Секуляризм в европейском понимании этого слова пришел в духовную жизнь мусульманского мира наряду с понятиями «современность», «вестернизация» и «модернизация» в эпоху колониального времени. Обычно секуляризм рассматривается как освобождение зависимости и влияния политики от религиозной власти в широком смысле этого слова. Он использовался в различных контекстах для описания процесса, направленного на маргинализацию ислама в течение социально-экономического и политического развития стран мусульманского Востока и в колониальный период, и после обретения независимости. Секуляризация на Ближнем и Среднем Востоке рассматривалась как отказ от культурных традиций мусульманского общества.

Секуляризм как движение протеста, определенная доктрина и идеология возник и развивался в рамках христианской Европы. Его содержательная теория и практика сложились в период христианских реформаторских движений в Европе. Радикальное значение термина «секуляризм», как правило, связывают с его французским эквивалентом — *laïcisme*, который рассматривают как учение о полной свободе общества от религии. Согласно этому учению, те функции, которые ранее выполнял институт монашества, должны быть переданы светским людям, в частности, в сферах образования и юриспруденции. Например, в 1882 г. в государственных школах Франции занятия по религии были заменены на такую дисциплину, как общая этика, а основатель Турецкой Республики К. Ататюрк рассматривал радикальный секуляризм как необходимое условие строительства политических институтов республики.

В XIX в. развитие секуляризма приводило к атеизму, который стал достаточно динамичным и энергичным движением и привел усилиями Ф. Ницше, З. Фрейда, К. Маркса к новому пониманию места человека в мире. Вместе с тем, и сегодня в атеистическом и материалистическом мировоззрении остались определенные элементы религиозного наследия. Как отмечал Ф. Фукуяма в опубликованной 13 марта 2005 г. в *New York Times* статье «Кальвинистский манифест для эпохи глобализации»: «В то же время надо безоговорочно признать, что религия и религиозные чувства не умерли. И не только из-за воинственности исламистов, а также потому, что развивается протестантско-еванге-

листское движение, которое по численности сторонников составляет конкуренцию фундаменталистскому исламу как источник истинной религиозности... Все это говорит о том, что секуляризация и рационализм вовсе не обязательно служат модернизации» [7].

Мусульманская критика секуляризма в целом основывается на идее о том, что этот процесс в Западной Европе обусловлен природой христианства. В христианстве важным принципом является разделение сфер влияния между церковью и государством в соответствии с известной идеей Богу — богово, кесарю — кесарево. Кроме того, посредником между Богом и человеком в христианстве является институт священников, который в своей деятельности выступает в качестве посланника Бога и тем самым ограничивает основные права религиозной общины. Таким образом, христианский клир рассматривался как основное препятствие на пути прогресса и поэтому вполне оправданно, что в процессе секуляризации влияние церкви было ограничено [8]. В мусульманском мире нет института церкви, аналогичного по функциям, как нет в целом идеи посредника между Богом и человеком. В исламе, за исключением пророка Мухаммеда, никто не имел и не имеет права выступать от имени Бога. И фактически вплоть до начала XIX в. — до появления секуляризма в мусульманском мире, арабский Восток не знал деления по принципу Богу — богово, кесарю — кесарево.

Дискуссии по вопросу секуляризма на арабском Востоке велись в основном в двух направлениях: среди авторитетов религиозного знания и среди арабских христиан. Основной тезис мусульманских авторитетов основывался на том, что модернизация и прогресс должны происходить на основе достижений исламской цивилизации. В качестве примера они приводили заслуги в области науки эпохи золотого периода развития Арабского халифата. Так, Р. ат-Тахтави (1801–1873) первым стал утверждать, что возможно заимствование тех элементов европейской цивилизации, которые не вступали в конфликт с принятыми ценностями и принципами шариата. Он пытался доказать, что демократические принципы развития общества вполне совместимы с законами ислама, потому что в исламе существуют в теории и на практике религиозный и правовой плюрализм.

Такие исламские реформаторы XIX в., как Х. аль-Туниси (1810–1899), аль-Афгани (1838–1897), аль-Кавакиби (1854–1902) и М. Абдо (1849–1905) считали, что аналоги европейских идей светского развития общества — принципа справедливости, благосостояния народа, избрания правительства, идеи совершенства человека в обществе и т. п., — можно найти и в истории Арабского халифата.

Джамаль ад-Дин аль-Афгани призывал к следованию основам ислама. Он критиковал тех, кто слепо копировал европейскую модель, и обвинял их в том, что они представляют угрозу суверенитету уммы.

Он считал, что основная причина упадка мусульманской цивилизации связана с отсутствием справедливости и туры (совета), а также несоблюдением правительственными чиновниками и бюрократией Конституции. Особой критике он подвергал деспотизм. Аль-Туниси в свою очередь связывал кризис мусульманской цивилизации с абсолютной властью, которая, как он считал, притесняет народ и, в конечном счете, разрушает цивилизацию. Аль-Кавাকাби считал, что ислам не несет ответственность за деспотическое правление. Сторонником парламентской системы был известный реформатор М. Абдо, который выступал в защиту плюрализма и отождествлял понятие шура с демократией, а иджмаа — с консенсусом, считая, что власть правителя и судей можно рассматривать как гражданские.

Христианское направление преобладало в группе арабов-христиан, которые получили образование в Сирийском протестантском колледже, а затем обосновались в Египте. Наиболее важными фигурами среди арабов-христиан, принявших участие в дискуссии по проблемам секуляризма, являлись Шибли Шумайил (1850–1917), Фарах Антун (1874–1922), Георгий Зайдан (1861–1914), Якуб Суруф (1852–1917), Салама Муса (1887–1958) и Никола Хаддад (1878–1954).

В целом они ориентировались на либеральные идеи Франции и Англии XVIII–XIX вв. и полагали, что именно разум должен устанавливать основные принципы человеческого поведения. Из религиозных традиций они считали приемлемыми лишь те, которые соответствовали проведению модернизации. Ф. Антун, как и Ш. Шумайил, видели свою задачу в создании такого светского государства, в котором было бы полное равенство христиан и мусульман. Они думали, что развитие науки и техники является той основой толерантности, которая позволяет вытеснить религиозный фанатизм. С. Мусса подчеркивал идею необходимости разделения сфер религии и науки, считая, что общество не будет идти по пути прогресса до тех пор, пока не будет ограничена роль религии. В целом, не проводя четкого различия между секуляризацией и модернизацией, арабы-христиане считали вестернизацию единственным средством модернизации.

Сторонников арабского секуляризма критиковали за идею несовместимости модернизации с исламом. Они отстаивали тезис о том, что секуляризм представляет собой объявление войны исламу, его ценностям и принципам, направленным на освобождение человечества, установление справедливости и равенства, утверждая, что ислам по своей природе гарантирует свободу мысли и вероисповедания. Многие современные исламские мыслители, как и мусульманские реформаторы XIX в., придерживаются точки зрения, что научные и технические достижения современной западной цивилизации можно свести к таким категориям, как знание и практика, кото-

рые мусульмане могут изучать и от которых не пострадает их религиозно-национальная идентичность.

Ислам и проблема устойчивости межцивилизационного взаимодействия. Представляется, что ислам — это больше чем религия. Даже не являясь государственной религией в ряде стран, он оказывает огромное влияние на политические и социальные институты, образ жизни тех, кто считает себя принадлежащим к мусульманскому обществу. Отметим, что базовые мусульманские ценности и институты ислама лежат в основе этой солидарности. Жизненность данной цивилизации связана с гибкостью, динамичностью и пластичностью различных способов внутреннего согласования ее составляющих, включая способность к самым глубоким инновациям. Разумеется, принятие той или иной инновации связано с идеей ее возможности поддержать и развить жизнестойкость мусульманской цивилизации в целом. Мусульманская цивилизация, несомненно, имеет глубокую историческую память, которая позволила данной цивилизации на протяжении многих веков считать себя способной к диалогу с другими цивилизациями и в этом смысле быть открытой к взаимодействию с ними [9]. Вместе с тем XX в., в частности его вторая половина, принес мусульманам большие унижения — понимание того, что западная цивилизация ушла в своем развитии далеко вперед. Более того, осознание факта, что Запад вторгся во все аспекты жизни мусульман, вызывает у них достаточно болезненную реакцию [10]. И хотя мусульманские модернизаторы-реформаторы пытались соединить достижения западной науки и технологии с базовыми ценностями и институтами ислама, полученные результаты были достаточно удручающими. История свидетельствует о том, что ни одна западная модель не имела успехов в странах, принадлежащих мусульманской цивилизации. Отсюда проистекают многочисленные поиски собственного пути развития, что, в свою очередь, вызывает особую тревогу стран Запада. Поэтому на повестке дня стоит вопрос не только о преодолении дисбаланса между мусульманским и западным миром, но и определение путей их возможного гармоничного взаимодействия. При этом представляется важным, чтобы данные цивилизации пытались понять и услышать друг друга, а не видеть только то, что они хотят видеть.

Нет необходимости объяснять, что ислам нельзя сводить только к религиозному вероучению. Ислам — это целостная система, устанавливающая и регламентирующая как образ жизни и поведение, так и систему нравственных ценностей и психологических установок, поэтому мусульманские мыслители так болезненно воспринимают современные процессы глобализации, которые они отождествляют с новым этапом вестернизации мусульманских стран.

В современную эпоху глобализации человечество при всем своем разнообразии пришло к рубежу необратимого взаимодействия всех сфер жизни — экономической, политической, культурной и духовной. Глобализация как процесс интеграции различных компонентов человечества в ходе его эволюции в противоположность процессу дифференциации человечества, порождает качественно иное понимание человечества, т. е. человечество предстает в виде глобальной общности [11]. Анализ многочисленной литературы по проблеме глобализации показывает, что возрождается в новом виде дихотомическое видение развития современного мира. Два полюса этого процесса можно представить следующим образом. С одной стороны, глобализация неизбежна и фатально предопределена, универсализирует и нивелирует все различия — от экономических до культурных, тождественна вестернизации или американизации, безальтернативна, устраняет понятие суверенного государства; с другой стороны — не неизбежна, а обратима, имеет альтернативу в виде религиозных и национальных идентичностей, противопоставляемых вестернизации и американизации, углубляет неравенства между богатыми и бедными государствами, легализует господство глобального корпоративного капитализма. Автор не ставит задачу дать всесторонний анализ неоднозначно трактуемому понятию и процессу глобализации, а хочет лишь рассмотреть глобализацию как тенденцию к созданию некой единой мировой цивилизации и культуры. Как правило, в многочисленных теориях и политических конструкциях глобализацию не рассматривают как порождающую новую культуру и цивилизацию, а считают, что она должна быть построена либо на господстве ценностей одной из них, либо на преодолении ценностного подхода и сведении проблемы идентичности к идее информационно-культурной.

Каждый из этапов глобализации был непосредственно связан с достижениями науки и техники и поступательной сменой доминирующих социальных укладов. Каждое из выдающихся технических достижений (от паровой машины до современных информационных технологий) открывало новую страницу в истории глобализации. Влияние этих открытий на динамику общемировых процессов оказывалось возможным лишь в том случае, когда они были востребованы обществом. Постоянная модернизация Запада и изменение социального устройства способствовали расширению границ влияния Запада в широком смысле слова на остальной мир. Между тем, специфика социальной структуры мусульманского Востока, которую, в частности, можно рассматривать как консервативную, начиная с XVII в., препятствовала активной экспансии Запада, как политической, так и культурной. При этом собственного потенциала для модернизации она не имела. Поэтому процессы глобализации были направлены от

центра к периферии. Таким образом, понятие глобализации на самом деле есть понятие вестернизации. Подтверждением этому является тот факт, что из 188 стран, входящих в ООН, 36 представляют европейский континент, а 125 в то или иное время находились в пространстве западного колониализма. Видимо, историческая правда не должна приноситься в жертву политической корректности, т. е. можно отметить, что глобализация в ее историческом развитии вплоть до настоящего времени является процессом установления европейского доминирования над миром (США, Канада, Австралия и Новая Зеландия рассматриваются как боковые ветви Запада). И если полагать, что сегодняшний процесс глобализации проходит по сценарию США, то принципиально это сути дела не меняет. Исторические уроки глобализации на протяжении последних 70 лет показывают, что одной из ее особенностей было формирование новой социальной и экономической культуры в отдаленных регионах мира. Так или иначе, этот процесс способствовал ускоренному развитию населявших эти регионы народов. Автор не считает, что европейская колонизация была абсолютным благом для стран третьего мира. Колониализм и его последствия остаются и сегодня достаточно спорной проблемой мировой истории. Не вдаваясь в дискуссию по этому вопросу, хотелось бы отметить, что влияние процессов глобализации на развитие стран третьего мира, включая и мусульманские страны, можно рассматривать, по крайней мере, с двух точек зрения. Во-первых, если исследовать основную цель культуры как средство выражения человеческой универсальности в социальной форме, то можно сказать, что духовно-ценностные основания общественной жизни стран мусульманского Востока так или иначе достаточно жестко привязаны к социальной среде. Но, во-вторых, история развития мусульманской культуры показывает, что ее выдающиеся достижения не являются непосредственным результатом социума. Социум — это нечто производное, а религия и религиозное понимание личности — исходные начала мусульманского сообщества. Однако это противоречит достаточно известной аксиоме о том, что ислам — религия общины. Сегодня нет однозначного понимания влияния процессов глобализации на развитие мусульманской цивилизации, поскольку мусульманский мир весьма неоднороден и дисперсен в различных сферах духовной жизни народов, считающих себя принадлежащими к мусульманской цивилизации. Этот вопрос требует достаточно внимательного и серьезного изучения.

Представляется, что в целом важно ответить на вопрос, что несет с собой глобализация — усиление однородности или разнородности человечества. Весьма заманчиво дать философский ответ — и то, и другое, причем тенденция к нарастанию разнородности не ведет ав-

томатически к распаду целого, поскольку вырабатываются механизмы и принципы соотнесения разнородных частей глобального целого. Однако очевидно, что такой ответ не является удовлетворительным ввиду его максимальной общности и абстрактности.

На протяжении почти шести столетий, с VII по XIII в., мусульманская цивилизация являла собой пример открытости к диалогу с другими культурами и цивилизациями. Не в последнюю очередь этой открытости способствовал дух религиозной и культурной толерантности в ойкумене самого Арабского халифата от Инда до Гибралтара. Важными составляющими духовности мусульманской культуры стали персидская мудрость и греческий разум. В условиях политико-правового и религиозного плюрализма в рамках ислама творцами классической культуры арабо-мусульманского средневековья были не только арабы, но и представители десятка других народов. И несмотря на столкновения и войны между арабо-мусульманским миром и средневековой Европой, как, впрочем, и различного рода коллизии внутри самого халифата, Багдад, Дамаск, Каир, Кордова стали культурными центрами, определявшими ход взаимодействия с другими цивилизациями. Именно открытость к диалогу позволила средневековой Европе рассматривать как составную часть собственной культуры не только наследие античности, сохраненное и переданное арабами, но и многие достижения классической арабо-мусульманской философии, науки и культуры. Интересно отметить, что на стыке междивизиационного взаимодействия сформировались и развивались самостоятельные культуры, которые одновременно принадлежали к мусульманской и европейской цивилизации.

Важно, что открытость к диалогу и плодотворность взаимодействия мусульманской и европейской культур определялась тем обстоятельством, что они сформировались и развивались в ареале единой средиземноморской цивилизации. Устойчивость взаимодействия культур в рамках средиземноморской цивилизации была связана с базовыми принципами единого способа мировидения на основе античной культуры и авраамистической традиции. Представляется, что консолидирующей основой средневекового мусульманского мира, состоящего как минимум из трех халифатов (Багдадского, Фатимидского и Кордовского) и множества различных эмиратов, являлись толерантность и плюрализм. Арабо-мусульманская культура породила великого Ибн Рушда (Аверроэса), основные идеи которого определили ход развития средневековой Европы в учении латинских аверроистов о двойственной истине, но, к сожалению, в самой мусульманской культуре аверроизма так и не было.

XV в. стал поворотным пунктом в истории мусульманского мира, который стоял перед цивилизационной альтернативой. После завое-

вания Византии в 1453 г. и с развитием Османской империи консолидирующей основой мусульманского мира были уже не принципы толерантности и плюрализма, открытости к диалогу с другими цивилизациями, а жесткая консервативная религиозная доминанта. Исторический цивилизационный выбор, определивший не диалог, а противостояние Османского халифата и европейской цивилизации, привел к тому, что мусульманский мир видел и слышал Европу так, как он сам этого хотел. Многие достижения европейской цивилизации с XV в. и почти до XIX в. стали рассматриваться как нечто угрожающее чистоте ислама и разрушающее духовную культуру мусульманского мира. Эта принципиальная установка закрытости к диалогу породила тенденцию к возникновению и развитию радикальных общественно-политических движений. Классическая арабо-мусульманская культура в какой-то мере имела развитие, но уже на периферии Османской империи. Не Каир, не Дамаск, не Багдад, а именно Стамбул стал олицетворением мусульманского мира. И вся история развития Османского халифата была историей заката классической мусульманской культуры и историей борьбы мусульманской периферии за независимость. Видимо, культура османов не стала консолидирующей основой всех составляющих единую мусульманскую цивилизацию. Турецкий халифат так и не увидел, а соответственно и не принял ни достижений европейской науки, культуры и философии, ни переход к индустриальному этапу развития.

В конце XIX — начале XX в. на периферии Османского халифата, в частности в Египте, возникли новые идеи, которые показывали, что наступил период нового цивилизационного выбора. Учения аль-Афгани, М. Абдо и Р. Рашида о национализме и модернизме во многом способствовали кризису и распаду Османской Империи. Хитрость разума в истории сыграла свою роль, когда устами Ататюрка, провозгласившего в 1921 г. светское турецкое государство именно в центре этой империи, победили идеи национализма, возникшие на ее периферии. Османская империя не только не могла, но уже и не хотела быть консолидирующей основой мусульманского мира. Более того, она стала его разрушительницей. Она объявила себя составной частью Европы и приняла Запад с его «розами и шипами». Цивилизационный выбор в условиях начала XX в. привел к возникновению 22 самостоятельных арабских государств, а также Палестины, боровшихся и получивших свою независимость на протяжении первой половины XX столетия.

Цивилизационная альтернатива сегодня во многом определяется, по крайней мере, тремя взаимосвязанными проблемами, решение которых должно позволить некогда единому мусульманскому миру выйти на уровень открытости к диалогу с другими цивилизациями.

Речь идет о попытке гармонизации или согласования ислама, национализма и модернизма. Ислам, как правило, рассматривается как цивилизационная основа, национализм — как государственно-культурная составляющая и модернизм — общим контекстом, который должен позволить мусульманскому миру ответить на вызовы глобализации. В настоящее время можно сказать, что процесс формирования национально-государственной идентичности мусульманских стран еще не завершен, его потрясают радикальные религиозные и общественно-политические изменения, не позволяющие в целом говорить о готовности мусульманского мира к диалогу с другими культурами и цивилизациями. Хотя для справедливости надо отметить, что прорыв на уровне ряда отдельных арабских государств имеет место. Но это уже диалог не столько культурный, сколько технологический. Принимая во внимание, что ислам — это цивилизационная характеристика, необходимо отметить, что он включает в себя культуры многочисленных народов, большая часть из которых не имела единой исторической общности судеб. *И поэтому проблема ислама в контексте диалога Восток — Запад должна учитывать кросскультурное взаимодействие и внутри самой мусульманской цивилизации.* Представляется, что основой диалога в широком смысле слова могут быть теория, практика и политика интеркультурализма. Политику интеркультурализма можно рассматривать как средний путь создания свободных цивилизационных пространств, не разрушая традиционного бытия этносов, сформированных историей локальных цивилизаций.

Пересечение культур создает массу проблем, и чтобы их избежать, необходимо, во-первых, решить вопрос о границах, во-вторых, определить то социальное поле, в котором возможен поиск согласия, и, в-третьих, установить дискурс, призванный осуществлять такое согласие. Рассматривая историю с точки зрения интеркультурализма, можно предположить, что теория глобализации с ее ориентацией на линейно-прогрессивное понимание мирового развития требует определенной корректировки и изменения, в частности, принимая во внимание своеобразие мусульманской цивилизации в целом и многочисленных культур внутри мусульманской цивилизации. Таким образом, в современном мире нельзя рассматривать развитие в рамках глобализации только как линейно-прогрессивное, но можно говорить и о колебательном, и спиралевидном, а понятие исторической асинхронности тоже должно занять свое место.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Кирабаев Н.С., ред. *Евразийская идея и современность*. Москва, Изд-во РУДН, 2002, 94 с.
- [2] Аль-Газали. *Ихйя улум ад-дин*. Т. 1–4. Каир, 1937–1938.

- [3] Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. В кн.: *Классики арабо-мусульманской философии*. New York, Edwin Mellen Press, 1999, с. 619–647.
- [4] Роузентал Ф. *Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе*. Москва, Наука, 1978, 324 с.
- [5] Sagadeyev A. Humanistic ideals of the Islamic Middle ages. *Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies*. N. Kirabaev, Y. Pochta, eds. Washington, Council for research in values and philosophy Publ., 2002, pp. 165–198.
- [6] Kirabaev N. The Political and Legal Culture of Medieval Islam. *Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies*. N. Kirabaev, Y. Pochta, eds. Washington, Council for research in values and philosophy Publ., 2002, pp. 135–164.
- [7] Диалог цивилизаций и международные отношения. *ИД «Медина»*. URL: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?2849> (дата обращения 10.09.2017).
- [8] Tamimi A., Esposito J., ed. *Islam and Secularism in the Middle East*. New York, New York University press, 2000, 27 p.
- [9] Values in Islamic culture and the experience of history. *Russian Philosophical Studies*. N. Kirabaev, Y. Pochta eds. Washington, Council for research in values and philosophy Publ., 2002, 49 p.
- [10] Бернард Л. Ислам: что пошло не так? *Россия в глобальной политике*, 2003, т. 1, № 1, с. 94–100.
- [11] Blanchette O., Imamich T., MacLean G., ed. *Philosophical challenges and opportunities of globalization*. N. Kirabaev, Y. Pochta eds. Washington, Council for research in values and philosophy Publ., 2001, vol. 1–2.

Статья поступила в редакцию 22.09.2017

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Кирабаев Н.С. Глобализация: единство и многообразие (опыт философского анализа). *Гуманитарный вестник*, 2017, вып. 12.

<http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2017-12-491>

Кирабаев Нур Серикович — д-р филос. наук, профессор, первый проректор — проректор по научной работе Российского университета дружбы народов.
e-mail: kirabaev@gmail.com

Globalization: unity and diversity (An attempt of philosophical analysis)

© N.S. Kirabaev

Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, 117198, Russia

The article considers globalization as a modernization theory and an ideal structure (unity in diversity) as well as an empirical process and localization (diversity in unity). It is noted that an optimistic myth about progress is laid in globalization as an ideal structure, while the multiplicity of practices of globalization shows that this myth is often used to demonize everything which is at variance with displaying the idea of “progress” in real life practice. It is emphasized that the “Islamic factor” in politics and culture has come to be considered as a source of conflicts in the modern world. Analysis of the Muslim civilization shows the necessity of considering Islam as a unity in diversity, because Islam in different countries always has been having its own unique face. To understand the potential of the dialogue between the Muslim East and West, as well as to overcome stereotypes in understanding the paradigm of Islam and Muslim culture, it is important to identify what is stable and unique in it on the one hand, and what is transient and changing on the other hand.

Keywords: globalization, localization, mentality, Muslim civilization, Islam, social conflicts, dialogue of cultures

REFERENCES

- [1] Kirabaev N.S., ed. *Evraziyskaya ideya i sovremennost*. [The Eurasian idea and the present]. Moscow, RUDN Publ., 2002, 94 p.
- [2] Al-Gazali. *Ihya ulum ad-din*. Vol. 1–4. Cairo, Lajnat Nashr al-Thaqāfa al-Islāmiyya Publ., 1937– 1938.
- [3] Ibn-Rushd. *Rassuzhdenie, vynosyashchee reshenie otnositelno svyazi mezhdou religiey i filosofiey* [The Harmony of Religion and Philosophy]. In: *Klassiki arabo-musul'manskoy filosofii* [Classics of the Arab-Muslim philosophy]. New York, Edwin Mellen Press Publ., 1999, pp. 619–647.
- [4] Rouzental F. *Torzhestvo znaniya. Kontseptsiya znaniya v srednevekovom islame* [The triumph of knowledge. The concept of knowledge in medieval Islam]. Moscow, Nauka Publ., 1978, 324 p.
- [5] Sagadeyev A. Humanistic ideals of the Islamic Middle ages. In: *Russian Philosophical Studies. I. Values in Islamic Culture and the Experience of History*. N. Kirabaev, Y. Pochta, eds. Washington, Council for research in values and philosophy Publ., 2002, pp. 165–198.
- [6] Kirabaev N. The Political and Legal Culture of Medieval Islam. In: *Russian Philosophical Studies. I. Values in Islamic Culture and the Experience of History*. N. Kirabaev, Y. Pochta, eds. Washington, Council for research in values and philosophy Publ., 2002, pp. 135–164.
- [7] *Dialog tsivilizatsiy i mezhdunarodnye otnosheniya* [Dialogue of civilizations and international relations]. Moscow, Nizhniy Novgorod, Medina Publ., 2009. Available at: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?2849> (accessed September 10, 2017).
- [8] Tamimi A., Esposito J., eds. *Islam and Secularism in the Middle East*. New York, New York University press Publ., 2000, 27 p.

- [9] *Values in Islamic Culture and the Experience of History. I. Russian Philosophical Studies*. N. Kirabaev, Y. Pochta eds. Washington, Council for research in values and philosophy Publ., 2002, 49 p.
- [10] Bernard L. *Rossiya v globalnoy politike — Russia in global affairs*, 2003, vol. 1, no. 1, pp. 94–100.
- [11] Blanchette O., Imamich T., MacLean G., eds. *Philosophical challenges and opportunities of globalization*. Washington, Council for research in values and philosophy Publ., 2001, vol. 1–2.

Kirabaev N.S., Dr. Sc. (Philosophy), Professor, First Vice-Rector – Vice-Rector for Research, Peoples' Friendship University of Russia. e-mail: kirabaev@gmail.com