

## Арабское “возрождение” как проект модернизации

Е. А. ФРОЛОВА

Может ли возродиться когда-то блестящая культура арабского Востока? На этот вопрос, начиная с XIX в. и по настоящее время, пытаются ответить арабские философы, политические и религиозные деятели. В зависимости от их позиции тема “возрождения” оказывается связанной с понятиями модернизации, революции, просвещения, воскрешения культуры прошлого, установлений раннего ислама. В центре внимания идеологов “возрождения” – отношение к культуре Запада, самобытность собственной культуры, а также изменение сознания нации, многие века находившейся в оковах консервативной религии.

Shall we ever see a revival of a one-time brilliant culture of Arabian East? From 19th century and up to the present day Arabian philosophers, politicians and religious figures try to answer this question. Attitude-dependent topic of Revival turns out to be linked to the concepts of modernization, revolution, enlightenment, resurrection of past culture and institutions of the earlier Islam. The treatment of the Western culture, the singularity of their own culture, as well as the demand for changing the nation’s consciousness, all these issues, which for many centuries remained in the fetters of a conservative religion, comes now into the focus of the ideologists of Revival attention.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** ислам, традиция, культурное наследие, возрождение, “нахда”, модернизация.

**KEY WORDS:** Islam, tradition, cultural heritage, revival, “nahda”, modernization.

«Минуло столетие, которое прошлое поколение прожило как период созревания “проекта возрождения”; а теперь живем мы, временами под той же вывеской, временами под лозунгом “революции”. Содержанием же века является передышка, когда совершенно законно и необходимо происходит пересмотр проблематики», – так ставит одну из самых важных для сегодняшнего развития арабского мира проблем, – проблему его возрождения, М.А. аль-Джабири [аль-Джабири 1982, 5].

В истории арабского мира известен период бурного его развития, расцвета, который был определен образованием на основе новой, монотеистической религии ислама огромной империи, включившей в себя многие народы и культуры. Коран, записанный на арабском языке, положил начало письменной культуре всей империи, а обсуждение проблем,

вызванных становлением богословия, развитием фикха, запросами нового общества, породило огромный спрос на теоретическое их оформление и обоснование. Колоссальная переводческая деятельность, использование античной мысли для осмысления собственных проблем, комментирование, интерпретирование этой мысли, поиски и нахождение самостоятельных решений – все это в результате дало не просто оживление, но настоящий расцвет исламской культуры. Некоторые исследователи (см., напр., [Мец 1973]) применяют к этому феномену термин “возрождение”, однако то было *не возрождение* (иначе – возрождение чего?), а *рождение и расцвет* новой культуры.

В XX веке с обретением арабскими странами политической независимости, с появлением надежд на быстрое экономическое развитие и социальные преобразования понятие “возрождение” (*нахда*) стало отждествляться с понятием “революция”. Привлекшее к себе внимание еще в самом начале века, теперь оно наполнилось программным содержанием (насеризм), а всемирные упования на научно-технический прогресс усилили значимость в нем рационального и научного компонента.

В 1968 г. в Багдаде вышла книга Мухаммада Сабира Салима и Саада Абд аль-Вахаба Надира “Новое в преподавании наук” (Ал-джадид фи тадрис ал-‘улум). Многое в ней напоминает лозунги, которые провозглашались в Советском Союзе в эпоху строительства социализма. “Наша страна, – пишут авторы, – переживает эпоху возрождения в различных областях производства, будь то сельское хозяйство или промышленность. И если каждый соотечественник не засучит рукава во имя счастья отчизны и не сыграет роль в защите этого возрождения, промышленное и сельское развитие страны затормозится. Фабрики и заводы нуждаются в десятках тысяч рабочих рук, способных развивать производство” [Салим, Надир 1968, 48].

Наука и техника оцениваются в книге как определяющий фактор мощи страны. Говоря о содержании науки, о богатстве добытых знаний, авторы выступают против традиционного, характерного для средневековья понимания *науки как суммы накопленных сведений*, истин, выдвигая на первый план не количественный их прирост, а *методологию* как самый важный аспект научного знания. В качестве практического вывода авторы предлагают методику преподавания естественных наук, а также социальных и гуманитарных дисциплин, формирующих научное мышление.

Еще раньше Таха Хусейн настаивал на реформе образования, без которой неммыслимо возрождение нации. В книге “Будущее культуры в Египте” (Мустакбал ас-с акафа фи миср) [Хусейн 1939] он детально разрабатывает соответствующую программу, ориентированную на аль-Азхар, на обучение в начальных и средних школах, на высшее образование. Многие из его идей нашли воплощение, когда он в 1942–1944 гг. был советником в министерстве образования.

Крах надежд на быстрые научные и экономические преобразования и усиление движений, выступавших против модернизации исламского общества, за сохранение традиционной социальной системы и культуры, определяемой исламом, заставили арабских интеллектуалов принять эти процессы как непреложную реальность. Они вновь стали обсуждать тему “нахды”, но теперь их усилия сосредоточились на оценке социальной роли религии, на поиске путей очищения ее от негативных элементов и раскрытия ее позитивного содержания, которое способно стать стержнем, основой национального возрождения.

Хотя обсуждение понятия “возрождение” прочно связано с культурой XIX – нач. XX в., в реальности тогда имело место скорее пробуждение (*йакза*) арабских народов, долгое время находившихся под турецким притеснением – оживление (*ихйа*) экономической деятельности, сопровождавшееся бурными процессами в области культуры и движением за реформу религии. Если до того арабский мир был обращен к османскому Востоку, то теперь снова, как когда-то в Средние века, он вступил в тесный контакт с Западом, успевшим за прошедшие столетия достичь огромных успехов. Восторг перед его успехами, стремление познакомиться с “новым” Западом и взять от него все лучшее – это, пожалуй, основной пафос “нахды” в тот период. Разум, наука стали главными ее символами. С помощью западной культуры представители арабской культуры надеялись модернизировать свой мир.

Речь прежде всего шла о возрождении рационалистической традиции, выразившемся в увлеченном изучении соответствующих философских направлений Запада, новых научных теорий, учений о западных формах устройства общества и т.д. Даже виднейшие теологи-реформаторы Джемаль-ад-Дин аль-Афгани и Мухаммад Абдо в ранний период своей деятельности (тем более, что какое-то время они жили в эмиграции во Франции) находились под влиянием европейской мысли. Их усилия, направленные на реформирование ислама, поиск возможностей его совмещения с современностью определили основное идейное содержание “нахды”. Мухаммаду Абдо, ставшему муфтием Египта, удалось провести некоторые реформы, в частности, модернизировать систему образования в аль-Азхаре, дополнив программу обучения естественно-научными дисциплинами. Однако по-настоящему глубокие преобразования не состоялись. Сделав достаточно много для пробуждения нации, движение “нахды” в начале XX в. ослабло, а восторг перед Западом, наукой и разумом несколько утих. И все же оно дало толчок к осмыслению культурной ситуации, что выразилось также и в интересе к своей собственной культуре.

Этот аспект “нахды” выявлял не только культурную тенденцию, но и изначально двойственную природу явления возрождения. Арабские страны, освободившиеся от владычества Османской империи, сразу же ощутили экономический и политический нажим со стороны западных стран. “Колониализм”, “империализм” – эти понятия прочно вошли в сознание арабских народов, определили настороженное, а нередко и враждебное восприятие Запада. Желание сохранить свою самостоятельность побуждало настаивать на ценности и самодостаточности собственной культуры, память о величии которой постоянно присутствовала у арабов.

В таком амбивалентном виде идея “нахды” продолжает и поныне волновать сознание араба-интеллектуала. Но в ситуации второй половины XX в., она приобрела новое содержание и поэтому часто называется “новой нахдой”. Понятие “нахда” стало относиться к целому комплексу проблем: отношение к христианской культуре и к своей собственной, религия и ее современное состояние, наука и ее связь с религией, пути преобразования общества. В XIX в. речь шла прежде всего о “пробуждении от спячки”, в которую был погружен весь социум, теперь термин получил двоякий смысл: отчасти сохранилось прежнее его значение (возродить страну, величие народа на современной основе), но появилось и другое, имеющее смысл *возрождения исконного* – первоначальных основ организации общества, заложенных Мухаммадом, “истинного”, не испорченного последующей историей ислама. Это направление исследователи в отличие от “возрождения” называют “возрожденчеством”.

Иногда (и на это есть основания) в “возрожденчестве” видят сходство с протестантизмом, полагая его аналогом лютеровской Реформации. Различия между ними, разумеется, больше, чем подобия: главное – то, что “возрожденчество” не имеет характера мощного культурно-религиозного движения, которое могло бы сейчас оказать глубокое воздействие на развитие арабских стран. Всплески интереса к идеям “возрожденчества” не свидетельствуют о неизменной устойчивости последних, об их определяющей роли в развитии арабского мира. Стоит прислушаться к мнению видного философа Садика аль-Азма, который, анализируя явления исламизма и фундаментализма, оцениваемые как своего рода контрреформация, советует делать при этом акцент не на “контр”, а на “реформации”. За возвратным движением он видит облеченное в религиозные формы поступательное развитие и ту же модернизацию общества [аль-Азм 1993, 1994].

Религиозные движения современности, даже исламизм и фундаментализм, являются весьма сложными, неоднородными и неоднозначными. В них участвуют и очевидно радикальные, экстремистски настроенные традиционалисты, и идеологи, вносящие в привычные формы сознания новое содержание. Научные идеи часто опережают возможности “преваривания” их обществом, превышают потенции неподготовленного социума, а потому губительны для него. Когда действовавшие прежде в качестве социальных ферментов культурные образования приобретают гипертрофированные формы и масштабы, в работу включаются охранительные, на первый взгляд кажущиеся консервативными, идеологии. Это не что иное, как противовес негативным процессам, наблюдаемым в странах запад-

ной цивилизации, призыв к передышке в стремительном развитии, дающей возможность оглянуться и поразмыслить над подчас страшными итогами этого развития, соразмерить свой разум и свои возможности.

Какими бы ни были ныне подходы к культуре ислама: критической ли ее оценкой с позиций достижений западной экономики и науки, или (с оговорками) реабилитацией ее как стабилизирующего механизма, – принадлежащие ей, живущие в ней люди хотят видеть свои общества экономически и научно развитыми при том, что осуществление этого желания вступает в противоречие с их же предполагаемой общечеловеческой спасительной миссией. Вновь и вновь встает альтернатива: отстаивать ли свое “настоящее-прошлое” как перспективу развития всего мира, выступая носителями прообраза будущего – или признать путь, по которому шел и пока что идет западный мир.

Один из виднейших арабских философов второй половины XX в. (ум. 2010) Мухаммад Абид аль-Джабири в книге “Современный арабский дискурс” [аль-Джабири 1982] обозначил основные темы, обсуждаемые в последние десятилетия в арабском мире. Центральная и, пожалуй, объединяющая все остальные, является новое арабское возрождение, “новая нахда”.

Почему эта тема так актуальна сейчас и почему возникает дополнительное определение возрождения как нового? Аль-Джабири отмечает, что “нахда” XIX в. не принесла кардинального изменения сознания араба-мусульманина – его ценности остаются традиционными. Идеологи прошлой “нахды” (имеются в виду М. Абдо и аль-Афгани) оказались не способны изменить культуру, воспрепятствовать ее упадку, успешно развернуть ее в сторону будущего. “Мир в целом за это время совершил гигантские шаги в развитии жизни человека во всех сферах, и вместе с тем участие арабов в этих шагах большей частью остается несоразмерным их честолюбию” [Там же, 5]. Будет ли продолжаться спячка, в которой арабы находились в девятнадцатом столетии, выполнит ли поколение конца века двадцатого пока еще не осуществленный проект возрождения (который может приниматься и как проект революции), сделает ли оно поступательные шаги и не даст обществу соскальзывать назад, – эти вопросы в качестве главных ставит аль-Джабири перед собой и своими читателями.

Это отмечал ранее и М. Беннаби. Возрождение, которое переживало арабское общество в конце XIX – нач. XX в., не дало, писал он, эффективных результатов из-за “испорченной социальности”, из-за того, что фундаментальная проблема исламской цивилизации была заслонена задачами важными, но нередко сиюминутными. Болезнь мусульманского общества состоит в том, что оно хотело осуществить “ренессанс”, не освобождаясь от факторов, которые привели к длившемуся последние столетия “декадансу”. Это уведило в сторону от насущной задачи исследования условий цивилизации, от проблем культуры как таковой, которая не воспринималась мусульманским миром как фундаментальная, требующая постоянного внимания, осознания ее в качестве таковой (см. [Беннаби 1956, 299–300]).

У народов ислама было великое прошлое, были великие личности, представлявшие его. Но это величие оказалось утрачено, на протяжении столетий мусульманские страны переживали упадок. В XIX в. были предприняты попытки возродить продуктивный дух ислама, но для успеха возрождения нужно прежде понять причины упадка. Мусульмане должны отказаться от самолюбования, восхищения своей самобытностью и посмотреть на себя через призму интернациональной, универсальной цивилизации, увидеть свое отставание, которое может быть преодолено только через “революцию” – в соответствии с Кораном, изменить состояние души, сознание, совершить тем самым “великий джихад” (который как более важный религиозный акт противопоставляется политическому “джихаду”). У народа надо пробудить “волю к цивилизации”, отказаться от парадигмы цикличности истории и включиться в мировой процесс наравне с Европой, не позволяя истории вращаться по кругу [Там же, 308]. Чтобы войти в цивилизацию, миру ислама надо сознательно создавать свою социальную базу, ибо спонтанно складывавшийся социум (нередко в навязываемых извне формах) не отвечает сегодняшним требованиям, находится в состоянии болезни, наносящей по вере “удары изнутри” (*coups de main intérieurs*) [Там же, 288].

Об этом же социальном аспекте проблемы, но уже с марксистских позиций, писал в середине XX в. ливанский общественный деятель Жорж Ханна, рисовавший утопическую картину времени, когда распространится социализм, а мир, избавившийся от капитализма, отдохнет от войн, капризов личной, классовой и империалистической алчности. Ханна отвергал учения тех, кто уповает на спонтанное совершенствование человека, на улучшение общественной морали. Они, писал он, “мечтают о реформировании человека, реформе общества, политических, социальных и экономических систем, об улучшении жизни обездоленных народов, о помощи отсталым народам и т.д. и т.п., но эти мечты они связывают с такими реформами, которые ставят перед собой весьма робкие и скромные задачи, и осуществить их предполагается посредством увещаний, наставлений, убеждений и благотворительности”, тогда как серьезные изменения может и должен совершить сам народ (“Шумиха в философии”. Бейрут 1960 [Ханна 1960, 28]).

Иной радикальный взгляд, но уже обращенный на решение вопроса религиозного наследия, высказал в конце 60-х гг. прошлого столетия Садик аль-Азм. Никакие усилия в социальной сфере, убеждал он, не приведут к успеху, пока не будет раз и навсегда покончено с религиозным образом мысли, религиозной идеологией, с типичными для мусульманина чертами личности – раболепием и пассивностью.

Что касается аль-Джабири, то он сочувственно вспоминает высказывание арабского марксиста Ясина аль-Хафиза, писавшего в 1979 г., что “арабская нация, испытав полное поражение, идет ощупью, а попытка третьего арабского возрождения потерпела крах”. Да, замечает он, сегодня в объяснении арабскими мыслителями сути возрождения обнаруживается намного больше противоречий и сомнений, чем это было с видением возрождения в прошлом. Но вместе с тем аль-Джабири сомневается в эффективности марксистской надежды на историческую закономерность (и на революцию как политический и насильственный акт). Марксизм, достаточно влиятельный в прогрессивных кругах интеллектуалов, обнаруживает бессилие в решении проблемы возрождения. Призывающие к безбожию, верящие в ленинизм, арабские марксисты в то же время не отвергают религию и тем самым отходят и от научного социализма, и от материализма. Такая претендующая на новизну форма выражения проблематики “нахды” является весьма противоречивой и проку от нее не много.

Стремление увязать “упадок”, “поражение” с действием исторических законов, определяющих неизбежность падения, есть, согласно аль-Джабири, не что иное, как оправдание бессилия, перекладывание собственной вины на “объективность” законов, на промысел, на “колесо истории”, которое, обернувшись, сможет оживить мечту – обречь Запад на неизбежное падение (и тогда исчезнет эта подавляющая внешняя сила) и, наоборот, воскресить прошлое могущество арабской нации.

Существует, отмечает аль-Джабири, и чисто традиционалистская линия истолкования упадка арабского мира, в не меньшей степени тормозящая возрождение. Здесь арабомусульманская цивилизация предстает чистым, богатым по своим ресурсам источником, который стал иссыхать под действием внешних факторов, в частности капиталистического Запада, мешающей развитию арабского Востока. Упадок в этой линии рассуждений предстает исторической случайностью, а неудача нового возрождения возлагается на внешнюю силу, разрушающую великую систему, созданную в прошлом. Согласно традиционалистам, задача состоит, во-первых, в противостоянии этой внешней силе и, во-вторых, в признании того, что возрождение есть просто возврат к тому, что было раньше. Подобно тому как некогда арабский мир расцвел в результате падения Рима и Персии, так и теперь возрождение зависит от ослабления Запада, от устранения его из жизни мусульман. Когда это произойдет, арабы снова возьмут на себя руководство человечеством [аль-Джабири 1982, 30–32].

Эта позиция, обращенная, с одной стороны, к прошлому, которое желательно воскресить, а с другой – к якобы переживающему упадок Западу, дает ложные ориентиры, отвлекая от задачи понять истинные – внутренние – причины, тормозящие осуществление возрождения. Именно они, заключающиеся в традиционном “арабском разуме” (одно из центральных понятий в концепции аль-Джабири), мешают возрождению культуры.

Необходимо совершить “эпистемологический разрыв”, ниспровергнуть старых идолов. “Оружие критики должно сопровождаться критикой оружия, критикой разума, уготовленного для прошлого” [Там же, 7]. Начинать надо с себя, с ответа на вопрос: “Кто я теперь, чем являюсь?” Надо “в первую очередь познать себя, освободить себя от пут, которыми связывает нас власть образца, власть предков”, освободиться от авторитета традиции, которая становится “давящей, принуждающей властью, поглощающей сущность человека [Там же, 56–57].

На Кувейтском форуме 1974 г. египетский философ-неопозитивист Заки Нагиб Махмуд отметил, что одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в стремлении принять современные науку и технику без обосновывающего их мировоззрения, то есть в желании пользоваться всеми достижениями научно-технической революции без изменения обычаев и привычек. Такая позиция, считает Махмуд, бесперспективна. Но легко ли ее изменить? Аль-Джабири справедливо упрекает многих либералов, и в частности З.Н. Махмуда, в том, что в отличие от традиционалистов, которые видят в культуре нерушимое, неизменное, закрытое образование, либералы толкуют ее как то, с чем можно обращаться произвольно, вне связи с традицией. И те и другие смотрят на возрождение не как на творение истории, а как на “впрыгивание” в нее, “наскок”, “набег” (*кафз ала ат-тарих*), будь то возврат к умме до возникновения в ней разногласий или обращение к доколониалистским “европейским принципам”. Нужно освободиться от власти модели, которая связывает возрождение арабов исключительно с возвратом к наследию. Нужно сломать господствующую “фикховую” структуру, расшатать традиции. Но необходимо также преодолеть и власть модели, в которой современность выражена исключительно европейской мыслью: “истинная современность для нас – это мы, и мы должны реализовать ее, сотрудничая с нашим наследием, а наше наследие – это, прежде всего, мы сами” [Там же].

Сейчас, считает аль-Джабири, перед арабскими мыслителями стоит задача выявить корни арабской философии, ее “национальную почву”, а значит, придется признать весомость того, что относится к не-рационалистическому духовному наследию. Это меняет всю окраску возрожденческой мысли, которая в период ее возникновения в XIX в. отличалась радикальной рационалистической настроенностью, заметной даже в теологии. И аль-Джабири спрашивает: если в наши дни добиваться возрождения, базируясь на “нерациональности”, то каким будет это возрождение и состоится ли оно вообще [Там же, 176]?

Стремясь отстоять значимость разума, аль-Джабири замечает, что в его понимание необходимо внести поправки. Прежний “арабский разум” потерпел неудачу в деле нового возрождения [Там же, 181], и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый критический рационализм [Там же, 7, 189]. Только на основе формирования нового “арабского разума” возможны пробуждение и подъем (*нухуд*) культуры [Там же, 24]. В этой же плоскости обсуждается и философская проблематика: будь то тема основ исламской философии, восходящих к средневековью, или включение в разработку вопросов, связанных с отношением религии и государства, ислама и арабизма, секуляризма и демократии и т.п.

Параллельно с аль-Джабири в эти же годы тему нового возрождения поднимает и преподававший в Сорбонне Мухаммад Аркун (к сожалению, тоже уже покойный). Хотя к его высказываниям как высказываниям “отщепенца” многие арабские философы относятся настороженно, его позиция мыслителя, не порывавшего с несомненно близким ему исламским миром, представляет интерес.

Аркун полагает, что возрождение не состоялось потому, что либеральные усилия деятелей культуры, попытавшихся его осуществить, были “кратковременными, разрозненными, стыдливými и научно несостоятельными” (“Исключая арабская мысль и ее трансформация”. Бейрут, 1999 [Аркун 1999, 83]). Однако идея возрождения, стремление к нему не угасли и во второй половине XX в., только приобрели новое содержание. Измененное отношение к религии маркирует, по Аркуну, отличие новейшего времени от нового (*modernité, хадаса*), и связано это изменение с иным пониманием разума. Сыграв свою великую историческую роль, разум модерна превратился в техно-сциентистский,

убивающий веру, религию, не сомневающийся в своей победоносности и, как следствие, порождающий тоталитаризм, деспотизм, варварство [Там же, 240–241]. Такой разум ответствен и за усиление фундаментализма, который в значительной мере является реакцией на негативные тенденции цивилизации модерна [Там же, 89]. Эта реакция создала, считает Аркун, и такое движение, как “Джихад”.

Однако анализ коранической истории показывает, что картина, которую рисует фундаментализм, не может приниматься мыслящими людьми как достоверная и единственная; возможно и другое, нетрадиционалистское видение развития религии. Изучение пророческого дискурса, сопоставление священного текста, речи Пророка, сознания тех, кто слушал его, и теоретического осмысления, толкования текстов мутакаллимами показывает сложность всего этого корпуса, предопределившего последующую многовекторность развития религии.

Одну из задач нового возрождения Аркун видит в том, чтобы “пробудить внимание к усилиям древних, направленным на выработку основ религии, понять корни веры и фикха, возможность обосновать через них истину, будь то религиозную, научную, философскую, моральную, политическую, экономическую или социальную” [Там же, 9]. А постоянное присутствие коранического фактора не позволит сиюминутным политическим интересам превратить религию в орудие прагматики, подчинить ее власти отдельных групп, лишив духовно-нравственного содержания.

Но вопрос о каноническом тексте и сложившейся на основе его толкования традиции вставал издавна, и в теоретической плоскости, и в политической. Можно отставить в сторону проблему текста, как богооткровенного, признав его неизбежность (хотя современные лингвисты полагают возможным вмешиваться в него). Но традиция – это уже сугубо человеческое образование. Что же такое “исламская традиция”? Является ли она единой для всех мусульман – Традицией с большой буквы? Кто ее создавал, или как создавалось ее допускаемое единство? Что такое традиции местных форм ислама, его школ; что объединяет, к примеру, суннитов и шиитов, насколько сильна их общность на основе ислама?

Аркун обращает внимание на очень важный для понимания традиции момент. Известно и принято, что Коран передан Пророку на арабском языке и записан также на языке арабов. Но помимо того, что текст Корана далеко не всегда ясен даже для его знатоков (иначе бы столь остро не вставала проблема толкования), существовала и существует более серьезная трудность – неграмотность того же арабского народа, который не может читать Коран и воспринимает его только на слух. Проблема осложняется еще и тем, что мусульманами являются не только арабы. Для миллионов людей, исповедующих ислам, подлинное кораническое слово попросту недоступно, остается звуком, с которым они пытаются ассоциировать веру в Аллаха. Чем же для них является Коран? – спрашивает Аркун. Священная книга превращается в идола, а верование создается на основе *народных* традиций, формируется проповедующими религию муллами, компетентность которых не всегда высока. Выясняется, что обычное верование рядового мусульманина очень примитивно и оно позволяет политикам и религиозным идеологам манипулировать людьми, подчинять своим корыстным целям. Появляются чуждые учению самого Мухаммада культы святых, вера в чудеса и прочие подобные наслоения. Потому-то и оправданны устремления сторонников возрождения первоначальной веры, очищения ее от вековых наростов, естественно, если они не превращают это возрождение в противостояние разумным требованиям, выдвигаемым сегодняшним днем, но корректируют негативные последствия современного развития. Какими бы ни были процессы, которые переживал и переживает ислам, они не могут и не должны заслонить духовно-нравственного содержания веры, которое, как надеются многие современные интеллектуалы в арабских странах, способно стать основой преобразованного, развитого сознания эпохи постмодерна.

Дабы устранить стену, стоящую между верующим и Книгой, помочь понять содержание, смысл учения Мухаммада, была признана возможность перевода Корана с арабского на другие языки. Однако наряду с этим в последние десятилетия усилилась тенденция к сохранению статуса арабского языка как единственного языка Корана. Это “возвратное”

движение выразилось не просто в поощрении изучения арабского языка, но в предписании (например, в иранской Конституции 1979 г.) изучать его во всех школах.

Для того чтобы найти пути обновления культуры, ее возрождения, определить роль религии в современном обществе, нужно, считает Хасан Ханафи, заново пересмотреть историю становления и развития основных ее составляющих. “Философия истории есть объяснение сознания через историю и в то же время воспитание, выработка этого сознания” [Ханафи 1982, 346]. Свое видение истории ислама и его перспектив он изложил в работе “Исламские исследования” (1982): “В наше время важно изучать науку основ религии (*‘илм ‘усул ад-дин*) и ее трансформацию в революционную идеологию, которая обозначит единение нации и интересов масс мусульман” [Там же, 32]. Ханафи обращает внимание на то, что Европа прошла несколько исторических этапов, начиная с Реформации и последующего Возрождения в XVI в., через взлет рационализма XVII в., социальную революцию XVIII, промышленный переворот XIX и кончая технологизмом XX в. Конечно, арабский мир не должен в точности воспроизводить эту историю, но ему также предстоит пройти путь от религиозного реформирования (*ислах*), которое связывается с именем Абдо и движением “первой нахды”, через переживаемое сейчас новое возрождение (“новую нахду”), чтобы “последующие поколения смогли перейти уже от возрождения к законченной рациональности, а затем от нее к социальной революции” [Там же, 279]. В реформе начала XX в. выразилось стремление возвратиться к первоначальной “чистой” форме религии – ее идеи сохраняют в интеллектуальных кругах свое значение и сейчас, однако не могут и не должны быть их простым повторением и сводиться к одному только религиозному преображению (упрек в адрес Османа Амина, связывающего и возрождение, и революцию лишь с процессами в сфере религии, что попросту повторяет установки ранней нахды).

Размышляя над вкладом исламской цивилизации в развитие культуры средневековой Европы, Ханафи упрекает своих соотечественников в постоянном привязывании нынешней своей судьбы к процессам, происходящим на Западе, и невнимании к прошлому, а по сути, и современному состоянию народов Востока. “Мы взаимодействуем с западной цивилизацией вне цивилизации восточной. Для нас существует только один критик философской мысли в нашей современной культуре – французский, немецкий, британский или американский. И мы не видим в своих размышлениях связи с цивилизациями персидской, индийской, китайской, какими они были в древности и какими являются сейчас” [Там же, 89]. Экономические и культурные процессы последних десятилетий свидетельствуют о кардинальных изменениях роли Востока в мировом пространстве. Он перестает быть пассивным объектом устремлений Запада и превращается в самостоятельный субъект, заявляющий о своих претензиях на равное партнерство при решении международных проблем. В то же время Запад сам начинает ощущать “ветер с Востока” и отходит от своего нарциссизма, культурного расизма, культурного шовинизма. Так в конечном счете размышления о задачах и предмете “нового возрождения” подводят к перевороту во взгляде на перспективы общемирового развития.

## ЛИТЕРАТУРА

аль-Азм 1993, 1994 – *Al-Azm S. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches* // *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East*. 1993. Vol. XIII; 1994. Vol. XIV. № 1.

аль-Джабири 1982 – *аль-Джабири М.А.* Ал-хитаб ал-арабийй ал-муасир. Бейрут, 1982.

Аркун 1999 – *Аркун М.* Ал-фикр ал-усулийй ал-арабийй ва истихалат ат-тасил. Бейрут, 1999.

Беннаби 1956 – *Bennabi M. L'afro-asiatisme*. Le Caire, 1956.

Мец 1973 – *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1973.

Салим, Надир 1968 – *Салим М., Надир С.* Ал-джадид фи тадрис ал-улум. Багдад, 1968.

Ханафи 1982 – *Ханафи Х.* Ад-дирасат ал-исламиййа. Бейрут, 1982.

Ханна 1960 – *Ханна Ж.* Даджда фи сафф ал-фалсафа. Изд. 4. Бейрут, 1960.

Хусейн 1939 – *Хусейн Т.* Мустакбал ас-сакафа фи миср. Каир, 1939.