

Е.А. Фролова

(Институт философии РАН, Москва)

КОНЦЕПЦИЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО РАЗРЫВА У АЛЬ-ДЖАБИРИ

Важное место в полемике, которая идет сегодня в арабских странах относительно роли наследия, занимает марокканский философ Мухаммад Абид аль-Джабири, являющийся одним из наиболее известных арабских философов. Его труд по критике арабского разума вызвал и до сих пор вызывает большой интерес в интеллектуальных кругах арабских стран. После выхода в свет первой части этого труда под названием «Структура арабского разума» (1984) в марте 1985 г. в Рабате (Марокко) состоялся симпозиум, организованный Союзом писателей Магриба. На нем обсуждались проблемы современного состояния философской мысли в арабском мире и ее роль в новой «нахде»¹, в подготовке условий для достойного будущего.

Преобразования, необходимые для арабского и исламского мира, существенным образом связаны с преобразованием общественного сознания, поэтому основное внимание аль-Джабири обращает на характер этого сознания, на его структуру и настаивает на необходимости радикального ее изменения. Но чтобы понять, что должно быть изменено, нужно проанализировать прошлое, его основные параметры, его потенции, возможные пути трансформации.

Аль-Джабири, пожалуй, один из немногих арабских философов, который пытается дать анализ структуры арабской философии, как прошлой, так и современной. Выделяя основные элементы ее дискурса, он приходит к выводу о существовании уже в средневековой арабо-исламской мысли «эпистемологического разрыва». Термин «разрыв» в философской литературе в последние десятилетия встречается нередко. Он стал темой книги «Великий разрыв» Фрэнсиса Фукуямы; использует его и тунисский фило-

¹ «Нахда» (Возрождение) — возникшее в конце XIX в. в арабских странах движение за их возрождение после освобождения от власти Османской империи. Цель «новой нахды» — осмысление причин незавершенности прежней и выработка новых идейных оснований для современного развития.

соф Тахер Лабиб, говорящий о «прогессе как разрыве». Аль-Джабири, возможно, заимствует это понятие у Альтюзера, хотя применяет его, соотносясь со своими задачами. В его понимании разрыв, совершенный в арабской философии в Средние века, свидетельствует или должен свидетельствовать о происходивших тогда и востребованных настоящим временем коренных изменениях в развитии философии, о ее новых тенденциях.

В прошлом такой разрыв, считает аль-Джабири, возник между философами Магриба и Машрика. Он был ознаменован появлением на западе арабского мира фигур Ибн Рушда и Ибн Халдуна, а на востоке — аль-Фараби и Ибн Сины. Ибн Рушд в своей критике «восточников» обозначил достаточно радикальный разрыв с имевшимися в их учениях тенденциями в сторону неоплатонизма и суфизма, включения в философию религиозной тематики, в сторону сближения, если не союза, философии и религии. На западе же исламского мира интеллектуальная мысль, наоборот, шла по пути разведения философии и религии. Ибн Рушд более решительно выделил аристотелевское ядро «фальсафы». Его учение породило новое направление аверроизма, или, как предпочитает говорить аль-Джабири, «рушдизма», оказавшего влияние на состояние европейской философии. А «восточные» философы остались во многом обремененными теологическими проблемами, пытались найти философский аналог теологии, что впоследствии привело к тому, что учение Ибн Сины стало частью ишракизма, философии озарения. Значимость же аль-Фараби ограничилась его социальными трудами.

Противоположность путей развития философии аль-Джабири объясняет различием политического климата в двух частях когда-то единой империи.

В восточной ее части все больше начинает доминировать исламская «ортодоксия», догматизация религии, связанная с задачей укрепления единства сохранившейся здесь части халифата и утверждения единой власти. В этом плане аль-Джабири рассматривает усилия ашаритов, которые были направлены на то, чтобы придать религиозной доктрине характер закона, обосновывающего правление халифата. В этом же плане он подходит и к оценке учения аль-Фараби о Добродетельном городе, а также к творчеству Братьев чистоты и даже философскому учению Ибн Сины, называя их соглашательскими².

В Магрибе же, как считает аль-Джабири, усиливалась «либеральная» политика Альмохадов, направленная против традиционалистов Альморавидов и провозгласившая проводимый Ибн Тумартом (ум. 1130) лозунг «поощрения добродетели и порицания дурных дел». Особенностью Магриба было то, что он не был разделен религиозно — населявших его арабов

² См.: *ал-Джабири, Мухаммад 'Абид*. Нахну ва-т-турас (Мы и наследие). Бейрут, 1980. С. 260–261.

и берберов объединял ислам одного, маликитского, толка. Арабы, пришедшие в VIII в. на Пиренейский полуостров, преобразили этот населенный вандалами край, превратив Андалусию в один из культурных центров Европы. Процветание науки породило соответствующую ей философию, которая ассоциировалась с учением Аристотеля. Так возникла идея вновь обратиться к сочинениям Стагирита, результатом чего стали комментарии и труды Ибн Рушда, его собственное учение, известное как аверроизм, или «рушдизм».

Проблема отношения философии и религии решалась магрибинской философией в лице Ибн Рушда. «Феномен Ибн Рушда не был уникальным. Он был частью общего явления, явления обновительной революции, вызванной призывом Альмохадов в области мысли и культуры в Магрибе и Андалусии, революции против традиции во всех областях — права, грамматики, калама и философии, а также в области литературы и риторики»³. «Защита философии в Магрибе и Андалусии велась не путем их (философии и религии. — Е.Ф.) слияния, а путем их разделения и придания статуса правомерности каждой из них, доказательства того, что они взаимно дополняют друг друга. Это связано с новым „рассуждением о методе“»⁴. Он предстал в виде разработанной теории, которая вошла в оборот под названием теории «двойственной истины», разделяющей сферы философии и религии, определяя специфику каждой из них.

Анализ учения Аверроэса позволил аль-Джабири настаивать на том, что мысль Ибн Рушда была ближе к мысли эпохи Возрождения в Европе, чем к мысли Ибн Сины.

Изложенные рассуждения и доводы аль-Джабири приводят к следующим размышлениям. Да, идея структурного различия мысли Магриба и Машрика достаточно привлекательна для исследователя и в чем-то убедительна. Она вызывает не только желание принять ее, но и «испытать на прочность», разобраться с сомнениями, которые закрадываются еще и потому, что автор идеи — сам магрибинец и его патриотические чувства объяснимы. Однако есть потребность установить объективную историко-философскую правду.

Первый вопрос, который возникает в связи с общей концепцией аль-Джабири, — это вопрос относительно специфики эпистем Машрика и Магриба. Да, Ибн Рушд действительно наследует подлинный аристотелизм. Но, во-первых, Магриб представлен не только Ибн Рушдом, но и Ибн Туфейлем, а последний, как известно, принимал и развивал скорее *неперипатетические* сюжеты Ибн Сины и стоические мотивы в творчестве аль-Фараби, а к аристотелизму, в противоположность своему современнику Ибн Рушду,

³ Там же, с. 298.

⁴ Там же, с. 266.

остался глух. Во-вторых, европейская мысль впитала в себя не только аверроизм. Ей было известно и творчество Ибн Сины — и не только его врачебная наука, но и философские работы. У меня нет доказательств заимствования Декартом авиценновской концепции «парящего человека», но чрезвычайная схожесть образа, на котором Декарт строит свою концепцию *cogito*, наводит на мысль о его знакомстве с трудами Ибн Сины, которые были знакомы европейцам. То же относится и к философским работам аль-Газали, его размышлениям о познавательной и экзистенциальной роли сомнения в становлении достоверного знания и истинной веры. При этом можно сослаться на высказывания арабских исследователей, относящиеся к данной теме, на которой я не хочу останавливаться здесь специально, а сошлюсь на свою статью⁵.

Второй вопрос, встающий при размышлении над компаративистскими утверждениями аль-Джабири, состоит в сомнении, насколько правомерно ставить философскую мысль Магриба выше мысли Машрика. Да, получилось так, что аверроизм вошел именно в европейскую мысль, создавшую основу дальнейшего развития цивилизации. Однако связано это развитие было не только с аристотелевским наследием (которое, кстати, породило не только аверроизм, а также и томизм), но и с платонизмом, о чем писали многие исследователи. В то же время идеи неоплатонизма, проникшие в восточную арабскую философию, предпринятые ею попытки не просто отгородиться от религиозной проблематики (что позволяла сделать теория «двух истин»), а вторгнуться в нее, осмыслить ее, сделали эту философию идейно продуктивной, творческой. Позволю себе сделать здесь отступление и заметить, что, во-первых, теория «двух истин» имела место и в Машрике; на примере аль-Фараби это убедительно показал А.В. Сагадеев. Во-вторых, развитие концепции о вере как личной достоверности, о «равноправии» веры и научного знания в постижении истины были созданы именно на Востоке, европейская же мысль осознала онтологическую ограниченность разума многими веками позже. Что касается научного метода Ибн Рушда и Ибн Сины, то, по существу, не Аверроэс, а Ибн Сина изложил в своих трудах метод, который выводит знание из рамок античного аристотелизма и средневековой парадигмы, сближает его «эпистему» с новым временем, новой наукой⁶.

Можно было бы вспомнить о научных трудах Омара Хайяма и о сочинениях Бируни, в частности, о его «Индии», труде, равному которому не было в то время, хотя он и не нашел преемников. Но виновата в этом уже политическая и идеологическая ситуация, а не «эпистема», не машрикская

⁵ Фролова Е.А. Неокартезианские версии *cogito* (концепция самосознания в арабской философии) // Бессмертие философских идей Декарта. Москва, 1997.

⁶ Опять же сошлюсь на свою статью «Проблема научного метода у Ибн Сины» (Вопросы философии. 1980, № 9).

ментальность. Можно также вспомнить и о не воспринятом в Магрибе социально-историческом труде Ибн Халдуна, оказавшемся совершенно несвоевременным, не вписывающимся в магрибинскую «эпистему».

Если подытожить рассуждения аль-Джабири о различии эпистем Магриба и Машрика, то можно, пожалуй, согласиться с ним — в той и другой была своя специфика.

Как полагал аль-Фараби, оценивая вклад Аристотеля и Божественного Платона, между ними не было существенной разницы, только один акцентировал значимость вещного мира, а другого волновали «идеи», но и в том и другом случае это были попытки ответить на кардинальные философские вопросы. Ибн Рушд был адептом разума с его беспредельными возможностями, а перипатетик и рационалист Ибн Сина увидел ограниченность этих возможностей и выходы в другие сферы сознания, за пределы чистого разума. И вряд ли бесспорным будет ставить Аристотеля или Платона, Ибн Рушда или Ибн Сину одного выше другого. Возможно, разрыв между Западом и Востоком в те далекие времена и произошел, но история нивелировала многое. Да, Магриб дал Ибн Рушда и Ибн Халдуна, но и Машрик знаменит великими именами Ибн Сины и аль-Фараби. И что сделал рушизм для последующего развития Магриба? «Эпистема» Ибн Рушда теплится в культуре Европы, наследие же Ибн Сины живо в культуре мусульманского Востока, и оно, как мне кажется, повлияло на ее дальнейшую судьбу. А как вернее — разъединять веру и знание, религию и философию или, наоборот, оставить их переплетенными друг с другом (при осознании и их различия) — решить непросто.

Тем не менее, изложенные выше рассуждения не умаляют значимости самой проблемы эпистемологии в проектах социокультурных преобразований в современных арабских странах. И это настойчиво утверждает аль-Джабири в последующих своих работах. В них он отходит от темы противостояния Магриба и Машрика. Его усилия направлены на более глобальную и актуальную задачу — на выявление другого «эпистемологического разрыва», связанного с критикой «арабского разума». И это он делает в двух работах: «Современный арабский дискурс» (*ал-Хитāб ал-'арабий ал-му'āсир*. Бейрут, 1982) и «Структура арабского разума» (*Таквйн ал-'ақл ал-'арабий*. Бейрут, 1988).

Стержневой темой, определяющей содержание критического анализа арабской мысли, его остроту, является «нахда», возрождение, идея которого продолжает волновать сознание араба-интеллектуала, но теперь она наполняется новым содержанием и поэтому часто называется «новой нахдой». Понятие «нахды» стало в наши дни означать комплекс проблем: это и отношение к западной христианской культуре, отношение к своей собственной культуре, это и проблема религии, ее современного состояния, проблема науки, это и обсуждение путей преобразования общества и др.

Аль-Джабири отмечает, что «нахда» XIX в. не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, когнитивные компоненты его существования остаются традиционными. Идеологи прошлой «нахды» оказались слабы, чтобы радикально изменить культуру, воспрепятствовать ее упадку, очевидным образом повернуть в сторону нового будущего. «Прошло сто лет, которые прожило прошлое поколение в виде периода созревания „проекта возрождения“, в нем живем и мы, временами под той же вывеской, временами под лозунгом „революции“. Содержанием же века является передышка, когда совершенно законно и необходимо происходит пересмотр проблематики». «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 не отвечающим их честолюбию»⁷. Будет ли продолжаться спячка, в которой арабы находились в предыдущее столетие, выполнит ли поколение конца XX в. пока еще не осуществленный проект возрождения, который превращается на деле в проект революции, крутого перелома, сделает ли оно поступательные шаги и не даст обществу соскальживать назад, — эти вопросы в качестве главных ставит аль-Джабири перед собой и своими читателями.

Две тенденции, существовавшие и продолжающиеся сохраняться в культуре до сих пор: преимущественная ориентация на западные или исламские ценности — не дают полной картины интеллектуальной болезни, скорее, они выражают только внешние ее симптомы. Для того чтобы поставить правильный диагноз, нужно изменить метод исследования. Джабири отмечает, что существуют объективные факторы, такие как экономика, социальная обстановка, политика, культура, которые определяют развитие нации. Но его волнует прежде всего состояние сознания людей, олицетворяющих эти «факторы», выполняющих работу этих механизмов. Поэтому в центр внимания нужно поставить такое фундаментальное историко-культурное образование, как арабский разум.

В структуре арабского разума аль-Джабири выделяет три исходных компонента: юридическая норма, суфийское откровение и рациональное доказательство. Вместе с тем все они связаны в силу преемственности с джахилийной (языческой) культурой, джахилийным сознанием, которое оказывало свое действие и в «век записи» (Корана и хадисов), когда оформлялись нормы исламской религии. Аль-Джабири пытается раскрыть логику исламского разума, переживавшего тогда становление, логику, которая воспроизводила и в языке и в мысли то, что было прежде, и в то же время определяла мысль будущую. Именно этот феномен позволяет сконцентрировать исследование не на «идеологических вымыслах», а на «глав-

⁷ *Ал-Джабири, Мухаммад 'Абид*. Таквйн ал-'ақл ал-'арабий, с. 5.

ных и трудных проблемах», к которым относится эпистемологический дискурс. «Оружие критики», то есть критика прошлого и настоящего с помощью разума (и именно арабского разума), предполагает обязательную критику самого этого оружия. Нельзя проектировать новое возрождение, используя разум, созданный для прошлого.

Начинать решение всех проблем надо с себя, с ответа на вопрос: «Кто я теперь, чем являюсь?», критически оценить все образцы. Надо в первую очередь познать себя, освободить себя от пут, которыми связывает нас власть образца, власть предков, освободиться от авторитета традиции, которая становится властью давящей, принуждающей, поглощающей сущность человека — он утрачивает свою личность и свою независимость. Арабский разум аль-Джабири определяет как «фикховый» (юридический), который суммирует в себе принципы и правила, созданные арабской культурой для использования в качестве средства познания, образуя эпистемологическую систему. Сформированный еще, как считает Джабири, джахилией, язычеством, этот разум сохраняет ее эпистемологическую форму и сопротивляется позднейшим изменениям.

В общей эпистемологической системе можно выделить три исторические когнитивные подсистемы: джахилийную, исламскую и «нахдийную». Но исламская эпистема не устранила джахилийную, а «нахдийная», противостоящая той и другой, обозначила разрыв с ними, слом внутри общей эпистемы.

Одним из направлений в успешном осуществлении слома эпистемы является преобразование языка, дискурса, через который происходит общение говорящего и слушающего, книги и читателя. И здесь важно, чтобы читатель адекватно воспринимал мысль автора книги. Сегодняшний арабский ум не имеет лингвистического инструмента, чтобы выразить произошедшие исторические изменения. Язык продолжает выражать традицию, не позволяет порвать с ней, он аисторичен, воплощенное в нем сознание продолжает воспроизводить логику разума, сложившегося в век записи. Чтобы понять это сознание, чтобы пробиться к нему, чтобы изменить его, надо, оставаясь в этом языке, переосмысливать имеющийся дискурс. По этой же причине нужно признать, считает Джабири, малопродуктивными для арабского читателя исследования западных ориенталистов и арабских мыслителей, пишущих на иностранных языках, так как их работы выражают ориентации западных интеллектуалов.

Через анализ понятийного содержания основных слов современного арабского дискурса: «нахда» и «саура» (революция), — а последнее понятие в 50–60-х годах XX в. господствовало в теме возрождения, — аль-Джабири хочет показать различие в понимании этих слов в арабской и западной культурах, разное их место в идеологических конструкциях.

Для него, как и для многих других арабских интеллектуалов, понятия «возрождение» и «революция» выступают как «бракосочетающиеся стороны», а иногда и как синонимы. В 50-е годы прошлого столетия, в эпоху насеризма, лозунг «революция» господствовал в мысли, ориентированной на обновление общественной жизни, а тема «нахды» отошла на задний план. В последние же десятилетия века она снова стала доминирующей, отодвинув в сторону идею революции как имеющую «западный» налет.

Уже сами эти языковые сопоставления («саура» — *revolution* и «нахда» — *renaissance*) свидетельствуют о том, что арабская мысль постоянно сталкивается с мыслью западной. Она все время встает перед выбором: брать ли ей за образец эту западную мысль или руководствоваться традиционными мусульманскими установлениями и представлениями. Западная мысль выступает в качестве «шпоры», побуждая к переоценке этих традиций. В то же время она содержит в себе не только идеи свободы и либерализма, но и идеологию подавления, колониализма; она не только стимулировала и стимулирует к пробуждению, но и рождает ощущение, осознание неполноценности. Западная мысль сама по себе амбивалентна, и такую же амбивалентность она вызывает в сознании, в душевном состоянии арабов. Она образует непрменный фон, на котором обсуждается тема возрождения или революции: исламский образец ведет мысль от действительности в прошлое, а европейский образец направляет мысль в будущее, и таким образом создается глубокая и широкая брешь в сознании арабов, думающих о возможностях и путях возрождения.

Драматизм положения и сознания отмечается и выражается многими арабскими мыслителями и писателями. Будучи противником преобразований, происходивших в насеровскую эпоху, настроение безнадежности достаточно ясно выразил в свое время Сейид Кутб. «Сегодня мы, — писал он, — находимся в состоянии джахилийи... Все, что вокруг нас, есть джахилийя, это относится к представлениям людей, их убеждениям, обычаям, традициям, к их культуре, искусствам, литературе, их шариатским установлениям и законам. Даже многое из того, что мы считаем исламской культурой и исламскими институтами, исламской философией и исламским менталитетом... является продуктом этой джахилийи»⁸. С конца же 60-х годов, особенно после поражения арабов в войне 1967 г., упадочническое настроение усиливается. Арабские прогрессисты в этих условиях должны были пересматривать свои позиции, иными глазами посмотреть на представшую перед ними реальность.

Стремление увязать «упадок», «поражение» с действием исторических законов, определяющих неизбежность падения, представляет собой, согласно аль-Джабири, оправдание бессилия, перекладывание собственной

⁸ *Сайид Кутб*. Ма'алим фй-т-тарйк (Дорожные знаки). Дамаск, [б.г.]. С. 21–22.

вины на объективность законов. Остается уповать на промысел, на «колесо истории», на то, что прошлое могущество арабской нации может вновь возникнуть в будущем. Аль-Джабири сомневается в эффективности марксистской надежды на историческую закономерность. Философию «национально-освободительного движения» он рассматривает как эклектичную — она принимает безбожие и даже прокламирует его, но одновременно приветствует веру в ленинизм и марксизм.

Замечая, что философия марксизма как общая теория имеет широкое распространение в прогрессивных кругах в арабских странах, аль-Джабири предлагает освободиться от эклектики, которая характерна для арабского варианта марксизма и которая, на его взгляд, придает движению нового возрождения идеологическую окраску, приводит к идеологическим спорам вместо попытки оценить реальную обстановку и выявить реальные задачи. Дискурс «ограбленного сознания», обнаруживающегося у приверженцев этой философии, взоры которых идейно обращены к прошлому, будь то западному или исламскому, должен быть заменен дискурсом, вырастающим из сегодняшней реальности.

Наряду с таким взглядом на упадок и возрождение, бытует и другое их объяснение. В нем арабо-мусульманская цивилизация предстает как чистый, богатый по своим ресурсам источник, который пришел в упадок под действием внешних факторов, в частности наличия капиталистической системы Запада, мешающей развитию Арабского Востока. В этом свете его упадок оказывается делом случая, и здесь рационализация неудачи нового возрождения состоит в усмотрении главной причины происходящего в действии внешней силы, разрушающей великую структуру, созданную в прошлом. Согласно традиционалистам, задача состоит в противостоянии этой внешней силе и в возврате к тому, что было раньше. Подобно тому, как в прошлом возрождение арабов произошло в результате падения Рима и Персии, так и теперь оно зависит от ослабления Запада, от устранения вчерашнего и сегодняшнего Запада из жизни мусульман. Когда это произойдет, арабы снова возьмут на себя руководство человечеством.

Тот факт, что на смену понятиям «революция», «единство», «социализм», которые занимали главенствующее место до 1967 г., пришли понятия, подобные «упадку», «трагедии», свидетельствует, как считает аль-Джабири, об этом дискурсе как о порождении эмоций, а не разума. Но и в том случае, когда идеологи возрождения обращаются к теме разума, он, в зависимости от ориентации мыслителя, приобретает разное содержание. Мухаммад Абдо, один из центральных представителей первой «нахды», подчеркивавший роль разума в обретении веры и в решении проблем религии, ее «осовременивания», ориентировался все же на разум прошлого, разум традиционный, который сдерживает чрезмерные претензии человека, его

непомерные прихоти, произвол, не производит нового знания, поскольку все возможное знание уже содержится в божественном послании.

В противоположность такому взгляду на разум либералы первой половины XX в. (Саяме Муса и др.) пытались оперировать понятием «разум», как оно использовалось в европейской мысли. Но воспринятый таким, казалось бы современный и научный, разум скорее декларировался, чем работал в качестве методологического орудия. К тому же это орудие было заимствовано из другой культуры, органичным продуктом которой оно являлось, и никак не было связано с арабской культурой. Аль-Джабири справедливо упрекает либералов в таком отношении к западной культуре, при котором она предстает в виде конгломерата знаний, институтов, норм, в виде набора, из которого можно якобы выбирать желаемые фрагменты, не считаясь с целостностью, органичностью обеих соприкасающихся систем, — той, которая используется, и той, которая хочет быть пользователем. Если традиционалист смотрит на культуру как на нерушимое, неизменное, закрытое образование, то либерал видит в ней нечто, с чем можно обращаться произвольно, вне связи с традицией. И тот и другой смотрят на возрождение как на «впрыгивание» в историю, как наскок на нее: будь то возврат к умме до возникновения в ней разногласий или обращение к доколониалистским «европейским принципам».

Все это говорит о том, что сознание современного араба разорвано. «Эпистемологический разрыв» отделяет настоящее и от прошлого, и от западной культуры, и для того, чтобы понять ситуацию, в которой находится арабское сознание, надо по-новому, вооружившись новым, критическим, разумом, оценить и это сознание, и мысль прошлого.

Мне представляется, что разрыв с традицией, как показывает история, возможен — об этом свидетельствует создание надконфессиональной, преодолевшей национальные, клановые привычки и интересы общенациональной американской государственности и культуры. Конечно, это утверждение требует уточнений, поскольку европейские переселенцы принесли на новый континент взгляды и обычаи, религиозные установления, развившиеся в европейской среде, в религиозных традициях христианской культуры. Но у каждой группы переселенцев эти обычаи и установления были различны, а освоение новой территории требовало совместных усилий и, следовательно, терпимости в отношении взглядов друг друга. Выработывалась эта терпимость в трениях и столкновениях, но все же возникла. Иное дело, когда ставится вопрос о сохранении или преодолении традиций в обществе, веками живущем в них, и когда радикальная их ломка решает только краткосрочные, прагматические проблемы, но негативно сказывается на будущем такого общества.

«Перед нами просвещенный арабский человек, который все время повторяет вопрос: что мы должны брать из наследия и что нам нужно брать

у Запада? Начинать же надо в первую очередь с познания самих себя»⁹. Это значит, что надо, считает аль-Джабири, освободиться от идеологической направленности на образец прошлого или Запада и исходить из требований реальности и критического осмысления социального и культурного опыта. Нужно освободиться от власти модели, которая связывает возрождение арабов исключительно с возвратом к наследию. Нужно сломать господствующую «фикховую», юриспруденческую, структуру, расшатать традиции. Но необходимо также и преодолеть власть модели, согласно которой современность предстает только как европейская мысль, надо понять, что «истинная современность для нас — это мы, и мы должны реализовать ее, сотрудничая с нашим наследием, а наше наследие — это, прежде всего, мы сами»¹⁰.

Общекультурному возрожденческому дискурсу соответствует дискурс философский. Он позволяет выявить корни арабо-исламской философии, определить ее историческое место в создании современной арабской философии, то есть это дискурс, касающийся прошлого, но обращенный к будущему.

Прошлое ознаменовано борьбой между разумом и традицией, которая, согласно аль-Джабири, закончилась для философии с освящением текстов суннитского, салафитского (традиционалистского) дискурса, направленного на удаление из культуры чужеродных компонентов, «новшеств» и «отклонений».

Не удовлетворяют аль-Джабири и оценки многими арабскими исследователями современного состояния арабской философии. Он вспоминает высказывание Джамиля Салибы о том, что «новый арабский мир еще не породил крупного арабского философа, подобного Платону, Аристотелю, Ибн Сине, Ибн Рушду, Лейбницу, Спинозе, Канту и Бергсону»¹¹. В 1974 г. появилась статья Амира Искандери «Есть ли на самом деле арабская философия?»¹², в которой говорится: «То, что называется современными арабскими философскими течениями, есть не более чем арабские издания — благодаря языку, на котором они написаны, — чисто западных направлений»¹³. Это напомнило аль-Джабири вынесенный когда-то Э. Ренаном приговор, гласивший, что арабская философия есть не что иное, как греческая философия, написанная арабскими буквами. Сейчас, настаивает аль-Джабири, перед арабскими мыслителями стоит задача изменить пренебрежи-

⁹ *Аль-Джабири*. Критика современного арабского дискурса, с. 57.

¹⁰ Там же, с. 56.

¹¹ *Ал-фикр ал-фалсафий фй ми'а сана* (Философская мысль за сто лет). Бейрут, 1962. С. 399.

¹² *Амир Искандери*. Есть ли на самом деле арабская философия? // *Кадая арабийя*. 1974, № 5.

¹³ Там же, с. 41.

тельное отношение к арабской философии. Что касается средневековой философии, то отношение к ней уже претерпело изменение и благодаря исследованиям самих арабских историков, и благодаря более глубоким изысканиям ориенталистов.

Рассмотрев разные течения в современной арабской мысли: либеральные и традиционалистские, в том числе позитивизм, марксизм, экзистенциализм, «джуванийю» и др., — аль-Джабири отмечает их обязательный компонент — апелляцию к прошлому. Выявление корней арабской философии, потребность в нахождении «национальной почвы» составляет непреходящую характеристику современного дискурса философии, и значительное место в нем занимает наследие мысли нерационалистической. Это, как считает аль-Джабири, свидетельствует об изменении структуры возрожденческой мысли, которая в первый ее период, период возникновения в XIX в., отличалась радикальными рационалистическими настроениями, которые заметны даже в теологии. В связи с этим аль-Джабири спрашивает: как можно сейчас добиться возрождения, базируясь на нерациональности? Каким будет это возрождение и будет ли оно вообще?

Отношение прошлого и современности новый арабский дискурс фиксирует в связывании наследия аль-Газали и Бергсона. Если в 50–60-е годы XX в. прошлое арабской нации виделось в мутализме и аверроизме, то в последние десятилетия произошел поворот к арациональности, интуитивизму. Если ранее в учении Ибн Сины упор делался на его связь с наукой и, соответственно, с аристотелевской традицией, то теперь отмечается его интерес к суфизму, исмаилизму, что нашло отражение в системах Фахриддина ар-Рази, Сухраварди и Садриддина аш-Ширази.

Понятно стремление аль-Джабири отстоять значимость разума, хотя при этом он сам настаивает на коррекции в понимании его содержания в наши дни. Очевидно, нельзя игнорировать изменения и в концепциях великих представителей прошлого — эти изменения углубляют, обогащают видение мира, жизни, корректируют понимание самой рациональности, ее возможностей, восполнение ее другими формами познания. К тому же аль-Джабири неоднократно подчеркивал, что исследование прошлого не должно руководствоваться идеологическими интересами. Поэтому вопрос о содержании современного возрожденческого дискурса, о новом видении задач и путей «нахды» достаточно сложен, и не мне, стороннему человеку, судить о том, какими они должны быть, я могу только регистрировать и пытаться понять для себя характер происходящих процессов. Аль-Джабири же фиксирует, что «арабский разум» потерпел неудачу в выработке дискурса, связанного с проблемой нового возрождения, и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый критический рационализм.

Близкие с аль-Джабири взгляды на наследие высказывает ныне покойный Мухаммад Аркун, живший и работавший не одно десятилетие во Франции, но связывавший свою творческую судьбу с бывшей родиной, Алжиром, и размышлявший и писавший о проблемах, которые он считал насущными для арабо-исламского мира.

Его, как и многих других, волнует вопрос, почему идея возрождения арабов, обозначившая яркую эпоху в их истории конца XIX — начала XX в., так и осталась идеей и не превратилась в действительный проект, хотя усилия в этом направлении и делались. В чем были слабости этой идеи и что делать? Вопрос, который не перестает обсуждаться в культурных кругах.

Аркун считает, что возрождение не состоялось потому, что либеральные усилия деятелей культуры, попытавшихся его осуществить, были «кратковременными, разрозненными, стыдливими и научно несостоятельными»¹⁴. Во второй половине XX в. сохранившаяся в своих главных устремлениях идея возрождения приобрела новое содержание, которое состояло в переосмыслении места и сущности религии, в поисках возможностей для очищения ее от негативных сторон и в раскрытии позитивного содержания, которое способно стать стержнем, основой национального подъема.

Измененное отношение к религии является, по Аркуну, одним из отличий новейшего времени от времени нового (*modernité*, *ҳадақа*), или, в современной терминологии, постмодерна от модерна. Важнейшее измерение модерна в отношении к религии — это понимание 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. Такой разум ответствен и за усиление фундаменталистских движений, часть которых представляет собой экстремистскую реакцию на негативные радикалистские тенденции, которые прослеживаются в цивилизации модерна. Эта реакция создала, считает Аркун, такое движение, как «Джихад». Именно в традиционном исламском разуме Аркун усматривает одно из препятствий для выработки нового разума, разума постмодерна.

Разум модерна воспринимается сегодня как «блюститель» (*мухаймин*), охраняющий сложившийся веками уклад жизни, устойчивую структуру сознания. Разум же постмодерна выступает как новаторский, исследовательский, совершающий прорыв в будущее. Этот разум «превосходит все виды разума, которые были до этого»¹⁵. Но и он может стать разрушительным, если будет противиться таким добродетелям, как скромность, осозна-

¹⁴ Аркун М. Ал-Фикр ал-'уṣūlī ва истихāла ат-та'ṣīл (Исконная исламская мысль и ее трансформация). Бейрут, 1999. С. 83.

¹⁵ Там же, с. 292.

ние небезграничности своих притязаний, но одновременно и таким как философская озабоченность, неуспокоенность.

В последние десятилетия в арабских странах ведется широкая дискуссия на тему исламского разума. В 1998 г. в Бейруте была опубликована книга под характерным названием — «Проблемы критики религиозного разума» (*Қадаїя фї нақд ал-‘акл ад-дїний*). В ней так же, как и в работах Аркуна, речь идет о критическом переосмыслении того, что собой представляет этот разум. Авторы замечают, что прошло то время, когда достаточно было провозгласить разум в качестве лозунга. Настоящее время нуждается в содержательном анализе феномена разума, и для понимания его теперешнего состояния необходимо обратиться к истории его становления — здесь модерн и постмодерн сближаются, современность постмодерна не только противостоит прошлому, модерну, но и определяется последним, рождается из него. Так, в центр внимания ставится история формирования исламской веры, критическое прочтение этой истории — ведь разум постмодерна является критическим.

В исламских обществах Коран продолжает оставаться безусловным высшим авторитетом. Это поддерживает фундаменталистские настроения. В качестве элемента фундаменталистской идеологии, коранический фактор делает ее привлекательной для народных масс, не рефлектирующих по поводу глобальных исторических вопросов. Но в то же время постоянное присутствие коранического фактора не позволяет сиюминутным политическим интересам превратить религию в орудие прагматики, подчинить ее власти отдельных групп, лишить духовно-нравственного содержания.

Складывавшаяся в 50–60-е годы XX в. стратегия переосмысления развития, ориентированная на науку, была отклонена событиями 70–80-х годов в Иране. Они придали иное направление развитию арабо-исламского мира. Но этот кризис не означает, что проблема прочтения Корана сегодняшним взглядом снята. Наоборот, изучение пророческого дискурса, сопоставление священного текста, речи Пророка, сознания тех, кто слушал его, и теоретического осмысления, толкования этих текстов в последующие времена показывает сложность проблемы, с которой сталкиваются исследователи, и появление разных интерпретаций результатов их работы.

На практике и в теологии изначально вставал, встает и сейчас, политический и теоретический вопрос об исходном тексте, утвержденном и «закрытом», и сложившейся на основе его толкования традиции. Можно отставить в стороне проблему текста, признать его незыблемость. Но традиция — это уже сугубо человеческое образование. И что такое «исламская традиция»? Является ли она единой для всех мусульман, то есть Традицией с большой буквы? Кто ее создавал или как создавалось ее допускаемое единство для всех? И что такое традиции местных форм ислама, его школ;

что объединяет хотя бы 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 не вставала бы остро проблема толкования), существовала и существует более серьезная трудность — неграмотность того же арабского народа, в большой своей массе не могущего читать Коран и воспринимающего его только на слух. Но проблема осложняется еще и тем, что мусульманами являются не только арабы. Для миллионов людей, исповедующих ислам, подлинное кораническое слово просто недоступно, остается звуком, с которым они пытаются ассоциировать веру в Аллаха. Чем для них является Коран? Священная книга превращается в идола, в культ, а собственное их верование создается на основе народных традиций, формируется проповедующими религию муллами, компетентность которых не всегда высока. К тому же толкования тоже зависят от принадлежности к той или иной секте. Так какой ислам исповедуют эти мусульмане? Оказывается, что обычное верование обычного мусульманина очень примитивно, оно дает возможность политикам и идеологам от религии манипулировать людьми, подчинять их своим корыстным целям. Появляются чуждые для учения Мухаммада культы святых, вера в чудеса и другие наслоения. Поэтому оправданны устремления сторонников возрождения первоначальной веры, очищения ее от вековых наростов, конечно, если они не превращают это возрождение в противостояние разумным требованиям к религии, выдвигаемым сегодняшним днем, если они корректируют негативные последствия современного развития. Хотя стоит заметить, что этот возрожденный, очищенный ислам, обращенный к Корану, вряд ли будет доступен в полной мере, а не будет усечен до нескольких основных догматов и ритуальных установлений.

Чтобы устранить стену, стоящую между верующими и Книгой, помочь им понять содержание, смысл учения Мухаммада, была признана возможность перевода Корана с арабского на другие языки. С другой стороны, в последние десятилетия наметилась тенденция к сохранению статуса арабского языка как единственного языка Корана. Это «возвратное» движение выразилось не только в поощрении изучения арабского языка, но и, как в иранской Конституции 1979 г., в предписании об обязательном изучении арабского языка во всех школах.

Понимание «исламской традиции» имеет много аспектов. Это и политическая борьба сект за «истину», за истинное видение содержания традиции (вспомним хотя бы «михну»), и идейные столкновения сторонников нововведений и традиционалистов, и складывание в этой борьбе нередко оспариваемого понятия ортодоксии. Однако внешние процессы, которые

переживал и переживает ислам, не могут заслонить духовно-нравственного содержания веры, которое, как надеются многие современные интеллектуалы в арабских странах, способно стать основой преобразованного, развитого сознания эпохи постмодерна. Они исходят из иного, нежели у представителей модерна, понимания веры, ее органичной совместимости с новым осмысленным рационализмом, не отвергающим и не опровергающим феномен веры, а предполагающим ее непременно наличие в сознании человека.

«Нахда» XIX в. не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, когнитивные компоненты его существования остаются традиционными. Содержанием же XX в., полагает аль-Джабири, является передышка, когда совершенно законно и необходимо происходит пересмотр культурной и философской проблематики. Но это не отменяет главных вопросов: будет ли продолжаться спячка, в которой арабы находились в предыдущее столетие, выполнит ли поколение конца XX — начала XXI в. пока еще не осуществленный проект возрождения и какими станут шаги в направлении к нему.