

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ



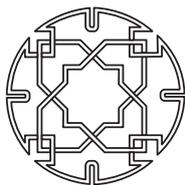
ООО «САДРА»

Москва 2015

# ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии  
*член-корреспондент РАН*  
А. В. Смирнов

Исследования



Том 8

Е. А. ФРОЛОВА

ДИСКУРС  
АРАБСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

*Монография*



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2015

УДК 008-027.21=411.21  
ББК 71.0(0)=611.31  
Ф91

16+

*Утверждено к печати решением  
Ученого совета Института философии РАН*



*Издание осуществлено при поддержке  
Фонда исследований исламской культуры*

Рецензенты:

д. ф. н., проф. Н. В. Мотрошилова  
д. ф. н., проф. Н. С. Кирабаев

Ответственный редактор тома  
А. В. Смирнов

Ф91 **Фролова Е. А.** Дискурс арабской философии / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. — 312 с. — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 8).

ISBN 978-5-906016-76-8

По форме книга сродни энциклопедическому словарю. Однако отбор статей в ней не подчинен строгой системе, а напоминает скорее стихию культурной жизни стран Арабского Востока, которая представляет собой спонтанный процесс, выдвигающий то одни, то другие проблемы и предлагающий их разное решение. Автор книги попытался довериться мудрости этой стихии. Поэтому масштаб проблем, предлагаемых читателю, неодинаков и присутствие их в современной культуре непостоянно — настоятельные вопросы одного времени сменяются другими, вызванными к жизни новыми потребностями, одни из них устойчивы и доминируют, другие оказываются «временщиками», хотя все они составляли и составляют плоть культурной жизни и потому важны как для истории, так и для сегодняшнего дня.

УДК 008-027.21=411.21  
ББК6 71.0(0)=611.31

ISBN 978-5-906016-76-8



9 785906 016768

© Фролова Е. А., 2015  
© Фонд исследований исламской культуры, 2015  
© ООО «Садра», 2015  
© Языки славянской культуры, оформление,  
макет, 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

Из предисловия к изданию первой части «Дискурса современной арабской философии» Е. А. Фроловой . . .	9
Предисловие . . . . .	11
Абсолют, абсолютное ( <i>мутлақ, absolute</i> ) . . . . .	14
Альтюсерианство ( <i>ал-алтўсириййа</i> ) . . . . .	16
Антропология ( <i>ал-’антрўбулўджиййа</i> ) . . . . .	17
Арабский разум ( <i>’ақл ’арабийй</i> ) . . . . .	24
Афро-азиатизм . . . . .	31
Век записи ( <i>’аср ат-тадвїн</i> ) . . . . .	34
Вера ( <i>’имән</i> ), вероубеждение ( <i>’имән ’ақā ’идийй</i> ) . . . . .	35
Вождь ( <i>қā ’ид</i> ) . . . . .	43
Возрождение ( <i>ба’с, иҳйā’, йақза, нахда</i> ) . . . . .	45
<i>Гāдиййа</i> . . . . .	58
Гипотетико-дедуктивный метод, гипотеза ( <i>фардиййа</i> ) . . . . .	59
Гуманизм ( <i>инсāниййа</i> ) . . . . .	62
Демократия ( <i>дїмукрāтиййа, шўрā</i> ) . . . . .	66
Джахилийя, джахилийное сознание ( <i>джāхилииййа</i> ) . . . . .	71
Джихад ( <i>джихāд</i> ) . . . . .	73
Джувванийя ( <i>джуввāниййа</i> ) . . . . .	74
Диалог ( <i>хивār</i> ) . . . . .	83
Дискурс ( <i>хитāб</i> ) . . . . .	86
Догматизм религиозный, фидеизм ( <i>вусўқиййа фї-л-фикр</i> ) . . . . .	88
Другой ( <i>’āхар</i> ), Я и Другой ( <i>’анā ва ’āхар</i> ) . . . . .	90
Европеизация, Запад, западничество . . . . .	92
Закономерность общественного развития ( <i>қāнўн иджтимā ’ийй</i> ) . . . . .	97
Запад как Другой ( <i>’āхар</i> ) . . . . .	100
Идеализм ( <i>мисāлиййа</i> ) . . . . .	103
Идеология ( <i>’идийўлуджиййа, ’ақā ’идиййа</i> ) . . . . .	106
Индивид, индивидуальность ( <i>фард, фардиййа, зāt фардиййа</i> ) . . . . .	111
Ислам, исламизм ( <i>ислām, ислāmāниййа</i> ) . . . . .	115
Исламский разум ( <i>’ақл ислāmийй</i> ; см. также Арабский разум) . . . . .	123
Историческое сознание ( <i>ва’й та’рїхийй</i> ) . . . . .	125

Кантианство ( <i>фалсафат к̄ант̄</i> ) . . . . .	132
Картезианство ( <i>фалсафа д̄ик̄арт̄ий̄я</i> ) . . . . .	133
Кораническая философия ( <i>фалсафа кур 'ан̄ий̄я</i> ) . . . . .	138
Критика ( <i>нақд</i> ) . . . . .	140
Либерализм ( <i>лӣбир̄алӣий̄я</i> ) . . . . .	145
Личность, лицо ( <i>шахс, шахс̄ий̄я</i> ) . . . . .	147
Логический позитивизм ( <i>мант̄иқ вад 'ий̄й</i> ) . . . . .	151
Марксизм ( <i>м̄аркс̄ий̄я</i> ) . . . . .	154
Материализм ( <i>м̄аддий̄я, мазхаб м̄аддий̄й</i> ) . . . . .	158
Материя и дух ( <i>м̄адда ва рӯҳ</i> ) . . . . .	163
Методология, метод ( <i>манхадж ал-бахс</i> ) . . . . .	166
Модернизация ( <i>тахд̄иς, 'асрана</i> ) . . . . .	173
<i>Насл̄амий̄я</i> . . . . .	175
Наследие ( <i>тур̄ас</i> ) . . . . .	176
Наука ('илм) . . . . .	183
Наука и религия ( <i>ал-'илм ва ад-д̄ин</i> ) . . . . .	187
Нация ( <i>қавм, қавмий̄я</i> ) . . . . .	190
«Новая социальная наука» . . . . .	194
Ориентализм ( <i>истишир̄ақ</i> ) . . . . .	197
Персонализм ( <i>шахс̄ан̄ий̄я</i> ) . . . . .	199
Поражение в войне 1967 года . . . . .	204
Прагматизм ( <i>бирағм̄атий̄я</i> ) . . . . .	206
Прогресс ( <i>тақаддум</i> ) . . . . .	208
Просвещение ( <i>танв̄ир</i> ) . . . . .	210
Равновесия теория ( <i>та 'адулий̄я</i> ) . . . . .	214
Разум модерна и постмодерна, разум новый и разум современный ('ақл ҳад̄иς ва 'ақл м̄ ба 'д ал-ҳад̄аса, 'ақл ҳад̄иς ва 'ақл му 'ақир) . . . . .	216
Растерянность ( <i>зуҳул</i> ), тревога ( <i>қалақ</i> ) . . . . .	219
Рационализм ('ақл̄ан̄ий̄я) . . . . .	223
Реализм ( <i>вақи 'ий̄я</i> ) . . . . .	226
Революция ( <i>саура, инқил̄об</i> ) . . . . .	228
Религиозная философия . . . . .	232
Реформизм ( <i>исл̄аҳий̄я</i> ) . . . . .	233
Самобытность — подражание ('ас̄ала — тақл̄ид) . . . . .	237
Светскость, секуляризм ('алм̄ан̄ий̄я, дун̄явий̄я) . . . . .	241
Свобода, освобождение ( <i>хуррий̄я, таҳаррур</i> ) . . . . .	243
Современная арабская философия ( <i>ал-фалсафа ал-'арабий̄я ал-му 'ақира</i> ) . . . . .	236
Современность ('ақрий̄я — в отличие от ҳад̄аса, <i>modernité</i> ) . . . . .	252

---

Социализм ( <i>иштирāкиййа</i> ) . . . . .	255
Справедливость (' <i>адл</i> , ' <i>адāла</i> ) . . . . .	258
Средиземноморская культура . . . . .	260
Тавхид ( <i>тавхīд</i> ) . . . . .	262
Творчество (' <i>ибдā</i> ') . . . . .	264
Терминология . . . . .	267
Терпимость ( <i>тасāмух</i> ) . . . . .	272
Техника, технология ( <i>такнīк</i> , <i>такнūлūджийā</i> ) . . . . .	274
Традиция ( <i>тақлīд</i> ), традиционализм ( <i>тақлīдиййа</i> , <i>салафиййа</i> ) . . . . .	277
«Третий мир». . . . .	282
Универсальность ( <i>джāми 'иййа</i> , ' <i>умūмиййа</i> ) и особенность ( <i>хāсса</i> , <i>хусūс</i> ) . . . . .	284
Упадок, падение ( <i>суқūt</i> ) . . . . .	286
Философия милосердия ( <i>ал-фалсафа ар-рахмāниййа</i> ) . . . . .	289
Философия и религия ( <i>фалсафа ва дīн</i> ) . . . . .	290
Фундаментализм (' <i>усūлиййа</i> ) . . . . .	292
Цивилизация ( <i>хадāра</i> , ' <i>умрāн</i> , <i>тамаддун</i> ) . . . . .	298
Человек (' <i>инсāн</i> ) . . . . .	300
Экзистенциализм ( <i>вуджūдиййа</i> ) . . . . .	302
Язык ( <i>луға</i> ) . . . . .	305



## ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ИЗДАНИЮ ПЕРВОЙ ЧАСТИ «ДИСКУРСА СОВРЕМЕННОЙ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ» Е. А. ФРОЛОВОЙ

Современная арабская философская мысль, имеющая уже полуторавековую историю, до сих пор остается у нас в стране своеобразной *terra incognita*. Буквально по пальцам можно пересчитать работы, посвященные ей. Последней из них стала книга Е. А. Фроловой «Арабская философия: прошлое и настоящее», вышедшая в нашей серии в 2010 году. Настоящая публикация имеет свои особенности, и прежде всего — тот жанр, в котором она выполнена. Выделить в современном арабском философском дискурсе основные темы, привлекающие внимание арабских интеллектуалов, систематизировать рассуждения арабских философов вокруг центральных концептов — очень эффективный прием, который позволит читателю сразу оказаться в средоточии философских дебатов в арабском мире. Этот жанр не заменяет, а скорее удачно дополняет традиционные историко-философские исследования современной арабской философии, в том числе и выполненные автором публикуемой работы.

Современная арабская философская мысль поднимает вопросы, которые во многом формируют сегодня философский и околофилософский дискурс и у нас, в России. Это прежде всего отношение к западной цивилизации, проблема собственного культурного наследия и своего места в современном мире. Современная арабская философия начала обсуждать эти проблемы полтора века назад, немного позже, чем они были подняты в русской философии; правда, в отличие от нас, арабский мир не знал вызванного идеологическими причинами перерыва, продлившегося почти три четверти века. Российские философы и интеллектуалы, как правило, плохо знакомы или совсем не знакомы с решениями, которые были предложены в арабской мысли при обсуждении вопросов, удивительно схожих с теми, что считаются традиционными для русской мысли: *кто виноват и что делать*. И напрасно: они могли бы почерпнуть много интересного и небесполезного в богатом опыте, накопленном арабскими философами. Общность проблематики естественна: она вызвана общностью цивилизационного вызова, с которым столкнулась и Россия, и арабский мир

примерно в одно и то же время. Есть, конечно, и различия; возможно, одним из важнейших является то, что арабские интеллектуалы не испытывают в своей массе столь характерного для их российских коллег соблазна безоговорочно назвать себя европейцами и, не проходя весь болезненный и тяжкий путь духовного развития, который одолела Европа за полторы-две тысячи лет, на ходу вскочить в вагон люкс современной западной цивилизации. Различие и в том, что современный арабский интеллектуал вовсе не отрезан от своего необыкновенно богатого культурного наследия последних четырнадцати веков: классические авторы для арабских философов — собеседники ничуть не менее близкие, нежели современные западные мыслители, известные и изученные в арабском мире не хуже, чем в современной России.

Хочется выразить надежду, что знакомство российских читателей с этой книгой откроет для них новые интеллектуальные горизонты, предоставит в их распоряжение — хотя бы отчасти — тот фонд рассуждений, полемики и решений, который создан арабской философской мыслью последних полутора веков и который способен помочь в продумывании их собственных позиций.

*А. В. Смирнов,  
май 2012*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

### ПРОЛЕГОМЭНЫ К ТЕЗАУРУСУ

Жанр, в котором я задумала данное исследование, никак не укладывался в привычные определения. Это не словарь — у такой формы изложения материала существуют достаточно определенные, строгие нормы, которым не соответствуют мои замыслы. Это и не группирование понятий по смежным темам — результатом подобного замысла стал бы набор статей, посвященных отдельным вопросам, и картина интеллектуальной жизни рисовалась через выбранные мною ракурсы. Мне же хотелось представить ее в том виде, как она функционирует — иногда кажется сумбурной, свидетельствующей о предпочтениях того или иного автора, но в то же время и концентрирующей на обсуждении проблем, которые в данное время выражают общий «национальный» интерес, являются главными для общества. Они составляют дискурс культуры.

Марокканский философ Мухаммад Абид аль-Джабири, назвавший одну из своих книг «Современный арабский дискурс» (1982), настаивает на том, что основным исходным элементом дискурса (здесь речь идет о философском дискурсе) является язык, а точнее — язык мыслителя, в данном случае язык арабский, на котором автор мыслит, и мыслит, опять же, в горизонте арабской культуры. Аль-Джабири даже полагает, что арабские мыслители, пишущие на иностранных языках, подчиняют свою речь понятийному инструментарию, работающему вне проблем арабского разума и потому отдаляющему читателя от этих проблем или вносящему в них дополнительные чуждые наслоения. Язык как объективная структура как бы ограждает и самого автора и читателя от идеологических толкований, воспроизводит исходные смыслы слов. Эта особенность языка накладывает печать и на понимание дискурса как формально свободного от идеологических намерений автора. Язык сам задает содержание рисуемой картины духовной жизни. Именно эту связь языка и обсуждаемых проблем я и сочла возможным выделить при определении понятия дискурса, положить в основу задуманной работы.

При выборе названия книги я исходила из того, что данное понятие позволяет, как отмечается в статье «Дискурс» в «Новой

философской энциклопедии» (М., 2000), дать «характеристику особой ментальности и идеологии, которые выражены в тексте, обладающем связностью и целостностью и погруженном в жизнь, в социокультурный, социально-психологический и др. контексты» (С. 670).

Слово «дискурс» (*хитāб*) достаточно широко используется арабскими авторами, желающими подчеркнуть специфику содержания отдельных понятий, выраженных в арабском языке, в котором происходит обсуждение важных проблем («возрождение», «революция», «демократия» и др.). Оно фиксирует и факт организации многочисленных дискуссий вокруг некоторых проблем, постоянного присутствия их в разных исследованиях. Такие темы, как отношение к культурному наследию, а значит, и исламу, отношение к западной мысли, оценка современного состояния собственной мысли, становятся центральными в этих обсуждениях. Аль-Джабири, один из наиболее видных философов арабского мира последних десятилетий, выделяя в качестве основного предмета своего интереса тему возрождения (*нахда*), отмечает: «Дискурс как предмет нашего исследования классифицируется в соответствии с четырьмя категориями: возрожденческий, охватывающий проблемы возрождения вообще и духовного особенно, а также культурного обновления; дискурс политический, споры вокруг “светскости” (*‘алмāниййа*) и того, что с ней связано, в том числе демократии и ее проблематики; дискурс национальный и, как следствие, наша сосредоточенность на проблеме “необходимой связи” (*талāзум дарūрийй*), которую создает арабская мысль между единством (*вахда*) и социализмом (*иштирāкиййа*), с одной стороны, и между этими двумя и освобождением Палестины — с другой» (*Ал Джāбирӣ*. Ал Хитāб ал ‘арабийй ал му‘āсир (Современный арабский дискурс). Бейрут, 1982. С. 14).

Книга аль-Джабири породила диспуты, продолжавшиеся многие годы. Интерес к рассматриваемым ее автором вопросам не ослабевает до сих пор. То же можно сказать о статьях и книгах египетского исследователя Хасана Ханафи, настойчиво поднимающего тему самобытности и подражания в истории культуры.

Таким образом, имеется комплекс вопросов, образующих стержень интеллектуальной жизни, который обрастает множеством не менее значимых и тесно сплетенных с ним других вопросов. Рассуждение об одной теме совершенно органично переходит в раскрытие другой. Например, понятия «ислам» и «революция», имеющие разное содержание, в концепции джувваниййи Османа Амина соединены воедино, составляют неотъемлемые части его кредо.

У других же авторов они разведены, рассматриваются каждое под своим углом зрения, требуют самостоятельного обсуждения и потому отдельного расположения в словарном списке понятий.

И все же я надеюсь, что в кажущемся сумбуре слов, понятий, концепций и тем читатель обнаружит определенную логику, позволяющую создать картину философской жизни в арабских странах второй половины прошлого и начала нового века, периода, который сами арабы переживают и обозначают как современность. К сожалению, жанр работы — рассмотрение проблемы не в ее целостности, в полном объеме, а через выделение отдельных ее аспектов, в свою очередь представляющих важные темы, естественная переплетенность проблем — порождает некоторые повторения в рассуждениях или цитировании используемых источников.

Основанием для использования вслед за арабскими авторами широкого понятия «современность», которое охватывает вторую половину XX века и начало нового столетия, являются несколько обстоятельств. Первое — философские концепции требуют времени для своего зарождения, развития и распространения. Идеи «нахды», появившиеся более ста лет назад, конечно, претерпели изменения, но свою главную направленность сохранили и в наши дни. Более того, многие идеологи считают, что именно сейчас важно добиться их воплощения в жизнь. Второе — что-то из прошлых учений потеряло свою привлекательность, устарело, но что-то продолжает жить и потому даже в своем истоке имеет право на память как о значимом историко-культурном факте. Что же касается выдающихся философских событий, то их пока что нет и они едва ли появятся без реконструкции уже существующих концепций и тенденций, наиболее влиятельные из которых, надеюсь, представлены в данной книге.

## АБСОЛЮТ, АБСОЛЮТНОЕ (МУТЛАҚ, ABSOLUTE)

Это понятие употребил Мурад Вахба в докладе «Пещера и догма», зачитанном на 4-й Международной философской конференции «Корни догматизма» (октябрь 1982, Каир). Он предложил анализ темы догматизма на основе платоновского образа пещеры, в которой наскальные рисунки замещали реальные вещи и создавали иллюзию безопасности. Подобно эйдосам Платона, догмы выступают в качестве абсолютов, и история становится таким образом «борьбой за существование» уже этих догм-абсолютов, сменой фаз догматизации и дедогматизации. Завершается же эта борьба появлением «космического сознания», «космического человека», все творчество которого направлено «против догмы, или, точнее говоря, против абсолюта» (*Mourad Wahba. The Cave and the Dogma. Proceedings of the Fourth International Philosophy Conference. Roots of Dogmatism. Cairo, 1984. P. 236*).

Понятие «абсолют» подробно рассматривается и в докладе Моны Абусенны (*The absolute in T. S. Eliot's thought*) (Египет) на той же конференции. Поводом для обсуждения темы абсолюта стали работы Т. С. Элиота (*Eliot T. S. Notes Towards the Definition of Culture, The Idea of a Christian Society* и др.), в которых, как считает М. Абусенна, Элиот совершает «инкарнацию абсолюта», то есть абсолютизирует некоторый вид догмы, корни которой находятся в религиозном сознании. Таковой он видит христианскую догму: «Если общество желает быть прочным, благополучным, оно должно быть обществом догматическим». Догма по своей истинной природе есть некий абсолют, поскольку она объедает все элементы и ступени реальности, будь то онтологические или культурные. Абсолют есть то, сверх чего нет ничего, он вневременен, безусловен, не зависим ни от чего. Абсолют в этом смысле ультимативен. Иранская революция и установление Иранской республики может рассматриваться как результат соединения национальной идентичности и религиозного Абсолюта.

Мона Абусенна вспоминает высказывание одного из основателей «Братьев-мусульман» Сейида Кутба в книге «Вехи»:

Ислам знает только два вида обществ: исламское общество и общество языческое. Исламское общество — это общество, в котором ислам воплощен как культ, догма, закон, дисциплина,

мораль и поведение. Языческое же общество — это общество, в котором ислам не воплощен, в нем не правит вера, у ислама нет власти над концепциями, ценностями, дисциплиной, Законом, моралью и поведением. Языческое общество может принимать различные формы; оно может принимать форму общества, которое отрицает существование Бога и толкует историю диалектико-материалистически и умудряется называть это научным социализмом. Оно может принимать форму общества, которое не отрицает существование Бога, но ограничивает Его небесным царством и изолирует от царства земного. Таким образом, оно не апеллирует к закону Божьему, к соответствующему ему образу жизни, не судит в соответствии с моральными нормами, которые он определяет как вечные ценности в жизни людей. Такое общество позволяет людям молиться в религиозных местах, церквях, мечетях, но запрещает им следовать нормам шариата. Оно, таким образом, лишает Бога божественности на земле.

(*Qutb S. Milestones. Cairo, 1964. Первое издание книги, арабское название которой — Ма‘алим фй-т-тарйқ. В последующем используются оба названия в зависимости от издания, предпочитаемого тем или иным автором.*)

Не обращаясь к понятию «догма», но по сути дела об антидогматизме рассуждает Кемаль Абд аль-Лагыф при рассмотрении позиции М. Аркуна (см. его книгу: *Pour une critique de la raison islamique. P., 1984*). Он обращает внимание на значимость такого элемента культуры, как «слушание», умение вести беседу, стараясь понять, но и критически воспринять излагаемое собеседником. Разговор, обмен мнениями уменьшает власть мысли текстуальной, имеющей налет, хотя бы на время, окончательности закрепленных через текст идей. Беседа же способствует видению относительности обсуждаемых ценностей, незаконченности истины, ее историчности, отказу от фидеизма в мысли и монизма во взгляде, терпимости и критичности (см.: *‘Абд ал-Латйф К. Қира’ат фй ал-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘аҗира. Бейрут, 1994. С. 55*).

## АЛЬТЮСЕРИАНСТВО (АЛ-АЛТЌСІРІЙЯ)

Профессор философии Рабатского университета Кемаль Абд аль-Латыф обратил внимание на то, что в 70-е годы в Марокко выросло влияние идей Альтюсера: появились публикации о нем, была переведена и опубликована его книга «Ленин и философия» (ж. «Ақлām». № 1—3. 1976; № 5. 1977). Абд аль-Латыф пытается объяснить внезапное стремительное увлечение французским философом, сменившее столь же бурное увлечение идеями Маркузе (см. **Маркузеанство**)<sup>1</sup>. Причину этого он видит прежде всего в том, что арабские интеллектуалы никак не могут освободиться от идейной власти западной философской продукции и не всегда понимают суть принимаемой ими концепции, игнорируют то, что «мысль Альтюсера образует идейное явление, связанное с судьбой марксистской мысли» (*‘Абд ал-Латїф К. Қирā’ат фи-л-фалсафа ал-‘арабийя ал-му‘аџира*. Бейрут, 1994. С. 36), в частности, с полемикой среди французских и вообще западных марксистов, критикующих ленинскую трактовку Маркса.

Данная полемика и тем самым проблема, ассоциирующаяся с именем Альтюсера, не имеет никакого отношения, в частности, к марокканской действительности. Если среди западных марксистов обрели силу настроения, связанные с возвращением от Марксовой «Немецкой идеологии» к его «Экономическо-философским рукописям 1844 года», то Альтюсер решительно отказывался признавать эту раннюю работу немецкого мыслителя в качестве имеющей отношение к последующей судьбе марксизма и определяющей его настоящее идейное содержание, его историко-материалистическое ядро. Абдалла Аруви в работе «Кризис арабских интеллектуалов» находит все же значимость идей Альтюсера для стран «третьего мира» и обращает внимание на то, что для них подходит скорее прочтение марксизма, близкое к альтюсеровскому, — через призму именно «Немецкой идеологии» как исходного философского труда Маркса (*Laroui, Abdellah. La Crise des Intellectuels arabes*. Paris, 1974. С. 34, 36, 37).

---

<sup>1</sup> Названия статей данной книги, на которые дается ссылка (помета «см.»), выделены полужирным шрифтом.

## АНТРОПОЛОГИЯ (AL-’АНТРŪBŪLŪDJĪĀ)

*Не вполне очевидным является ответ на вопрос о месте человека в арабо-исламской культуре — каким оно виделось в прошлом и каким представляется в наше время. Что касается прошлого, то об этом я довольно развернуто рассуждала в своей статье, опубликованной в коллективной монографии «Средневековая арабская философия. Проблемы и решения» (М., 1998). В ней отмечался вклад в развитие учения о человеке, сделанный суфиями, которых, однако, человек интересовал только как посредник между миром и Богом, как обращенный прежде всего к Богу, и именно в этой плоскости раскрывались ими те или иные стороны человеческого существа. Земные его качества интересовали скорее поэтов. Были также немногие мыслители, которых волновал человек как таковой, и здесь прежде всего приходит на ум Абу Хайан ат-Тавхиди, глубоко и тонко чувствовавший человеческую натуру.*

Египетский философ Абд ар-Рахман Бадави делает человека центральной фигурой мироздания. Человек стоит над всем. Не Бог — творец природы, а по сути дела человек, который устанавливает над ней свою власть, она существует как объект, в котором человек реализует себя. В общении человека с природой, считает Бадави, есть два аспекта:

Первый из них — это завоевание объекта субъектом, навязывающим ему свои ценности и пользующимся им как орудием для осуществления своих возможностей постольку, поскольку этот мир объектов выступает как мир инструментов. Второй — противопоставление природы, после ее завоевания, божеству, с тем чтобы она помогла человеку в штурме единственного остающегося царства — царства божия (цит. по: Сагадеев А. В. Ибн Рушд. М., 1973. С. 92).

Так, созидательные, гуманистические идеи экзистенциализма переходили в пафос абсолютного ниспровержения.

Опасные выводы, которые нес такой экзистенциализм, вызвали критику даже среди его поклонников.

Хасан Ханафи в книге «Исламские исследования» ставит вопрос: «Почему в нашем старом наследии отсутствует изучение человека?»

Он учитывает мнение некоторых исследователей, обращающих внимание на то, что во всех науках, которые оставили предки, присутствует человек.

Разве нет хадисов о свободе и выборе, разве не присутствует он во взглядах на красоту и безобразии, в вере и надежде, в учении об имамае и политике, в науке об основах религии? Разве не говорили философы о теоретических и практических способностях человека, о его потребности в совместном труде? Разве суфизм не анализирует человека и способности его души? Разве не занимаются поведением человека факихи?

Да, это верно, но человек, его существование не были объектом рационального исследования, человек не воспринимался как стержень жизни, как полюс бытия. И когда я говорю о человеке, то имею в виду не имама, не господина или владыку, властителя, а человека, обладающего индивидуальностью, которая не повторяется в другом (Ханафи Х. Дирасат исламийя. Бейрут, 1982. С. 299).

Ханафи подчеркивает:

Наша современная жизнь строится на принадлежности человека к большому числу разных объединений, группировок... где человек становится объектом принуждения со стороны власти, общества, семьи. Для индивида нет места, разве что в виде исключения... Кризис человека в наш век состоит в отказе от человека (Там же. С. 300);

Наша задача состоит в том, чтобы снять завесу и увидеть человека, перевести нашу культуру из относящейся к прошлому фазы «божественности» в новую фазу «человечности». Вместо того чтобы сосредоточивать нашу культуру на Боге, помещая человека внутри, нужно переместить его вовне и сделать его средоточием культуры. Это нелегкая задача, так как она нацелена на перенос центра культуры с Бога на человека, на сдвиг ее полюса с теологии на антропологию. Но это направление в наш нынешний век отстаивает большое количество людей, и это цель нашей национальной мысли (Там же. С. 300).

Прежнюю исламскую философию Ханафи рассматривает в трех основных аспектах, которые представлены «тавхидом»: теория познания, теория существования (осмысление познаваемого) и теория ценностей (истина, добро, красота, священное). «Мы пытались

изучать человека, который распластался под этими тремя частями философии, и нашли человека погребенным под ними. Нужно новое его изучение». Отчасти такое изучение можно найти уже у перипатетиков. Ибн Сина, например, в трех своих энциклопедиях: «Шифа», «Наджат» и «Ишарат» — утверждает фактически, как считает Ханафи, приоритет естественного над божественным, реальности над мыслью (см.: *Ḥanafī Ḥ. Dirāsāt islāmīya*. Бейрут, 1982). Человек является сущим, и он может сам удостовериться в существовании своей сущности, как говорил Ибн Сина, рассуждая о «парящем человеке». В учении о душе «фалясифа» акцентировали внимание на ее состояниях, степенях. Человек присутствует в социально-политической теории аль-Фараби, и особенно явственно он выступает у Братьев чистоты, которые к традиционным частям «хикмы», науки мудрости (логика, естественные науки и науки божественные), добавляют четвертую — науки о душе и разуме; в них человек появляется как независимый объект исследования (см.: Там же. С. 309).

Еще больше, чем в философии и науках о природе, человек представлен в фикхе. За оболочкой заповедей, законов человек выступает в своих различных измерениях, в практической жизни, жизни с самим собой, со своей семьей, обществом, государством (С. 309). И тем не менее во всех этих науках человек не становится особым объектом изучения, все они лишены печати личности человека. Увидеть его в качестве средоточия теоретической и практической жизни — задача современной культуры.

Профессор Сорбонны арабский философ Мухаммад Аркун свое первое диссертационное исследование посвятил теме, имеющей непосредственное отношение к антропологической проблематике, — гуманизму арабов в X веке (*Arkoun, Mohammed. L'Humanisme arab au IV-e/X-e siècle d'après le «Kitâb al-Hawâmil wa-l-Sâwâmil» // «Studia islamica». V. v. XIV. Paris, 1961*). Творчество Абу Хайана ат-Тавхиди и Мискавейха позволило ему сделать вывод, что в выраженных ими гуманистических идеях человек представлен как центр научно-философского поиска. В сочинениях ат-Тавхиди Аркун видит трагическое восприятие мыслителем жизни, осознание ее абсурда, ощущение полного разрыва между разумом и реальностью, наукой и мистерией. Ат-Тавхиди воплотил в себе все присущие человеку качества: мятежность и безропотность, честность и клевету, неистовый идеализм и реализм, непроверяемый рационализм, скептицизм и ревностную веру, надменность честолюбца и страдания изгнанника, эрудита,

влюбленного в знания, и нигилиста, писателя, готового на уничтожение в огне усилий всей своей жизни. В этом проявился подлинный экзистенциальный опыт (см.: *Arkoun, Mohammed. L'Humanisme arab au IV-e/X-e siècle d'après le «Kitāb al-Hawāmil wa-l-Sāwāmil» // «Studia islamica». V. XIV. Paris, 1961. С. 80*). Не случайно Закария Ибрагим характеризовал его как своего рода предшественника экзистенциализма и фрейдизма (см.: *Ибрāхīm, Закарийā. 'Абу Ҳайāн ат-Тавҳидӣ 'адӣб ал-фалāсифа ва-файласӯф ал-'удаба'. Каир, 1974. С. 117*).

На примере Мискавейха Аркун хочет показать возможность другого, нежели у Тавхиди, подхода к жизни, понимания человеческой миссии в этом мире. Ее он видит в примирении философского и религиозного начал в человеке, в достижении оптимального равновесия между ними. «Для человека она (задача. — *Е. Ф.*) состоит в том, чтобы противостоять разорванности между усилием, которое предписывают ему философские искания, и желанием очищения и глобального осознания значимости примера Пророка». «Закон и разум соперничают, таким образом, в порождении и сохранении динамического напряжения духа» (С. 91).

Со ссылкой на важность для современной исламской мысли понимания достижений антропологии тема человека затрагивается и в работе М. Аркуна «Исконная мысль и невозможность ее исконности. К другой истории исламской мысли» (*Аркун, Муҳаммад. Ал-Фикр ал-'усӯлийи ва истиҳāлат ат-та'сйл. Наҳва та'рих 'āхар ли-л-фикр ал-ислāмийи. Бейрут, 1999*). Здесь он рассматривает ее через призму религиозного опыта. Как и многие другие философы, Аркун исходит из представления о том, что природа человека двояка: он существо, с одной стороны, телесное, а с другой — духовное; с одной стороны, человек направлен на мирскую деятельность, а с другой — устремлен к сфере духовной. Эти два пласта человеческой природы, человеческого опыта помогает раскрыть лингвистика.

Аркун обращает внимание на то, что в немецком языке имеется два слова, обозначающих понятие опыта: *Erfahrung* и *Erlebnis*. Первое из них означает переживание, связанное с выполнением какой-то работы, оно протяженно, длится во времени. Второе связано с

...переживанием человеческим субъектом данного отдельного случая, жизненного события. Оно точно передает состояние, в котором человек находится во время акта посвящения (*тақдӣс*), причастия (*муқаддас*). Именно оно создает, рождает религиозные убеждения субъекта (или верующего). К этому

можно добавить, что арабский язык также различает понятие опытов вообще (*таджариб*) и отдельных опытов (*таджриба*) как эквивалента второго упомянутого немецкого термина. Термин же *ихтибар* используется как эквивалент первого немецкого слова. Когда мы хотим исследовать религиозное явление, исходя из представления о человеческом опыте, переживании божественного (*таджриба*), то есть человеческий опыт **относительно** (выделено мной. — Е. Ф.) божественного, это означает, что мы перемещаемся на почву, относящуюся к науке о душе, лингвистике, социологии, антропологии (*Аркун, Мухаммад*. Ал-Фикр ал-'у'у'лий ва истих'алат ат-та'сйил. Нахва та'рйх 'ахар ли-л-фикр ал-исламийй. Бейрут, 1999 С. 288).

Вся история мысли Средиземноморского региона должна быть, приходит к выводу Аркун, пересмотрена в свете эпистемологии, возникшей теперь благодаря достижениям антропологии. Она позволяет критически оценить современную систему образования, воспитания, по-новому рассмотреть темы нравственности, зла, спасения, смерти и потусторонней жизни, надежды. Последнее понятие, понятие надежды, может выразить содержание программы, идеологии, направленной на новое понимание религии, новую стратегию познания, новую философию то есть, как добавляет в своем примечании переводчик книги с французского на арабский Хашим Салих, — на философию всемирную, философию не отдельно для Европы или только для исламского мира, а именно всемирную.

Защита личности — основной пафос французского персонализма — была воспринята марокканским философом Мухаммадом Азизом аль-Хабابي (Лаббаби). На место Бога, который у Мунье находится на вершине иерархии личностей, аль-Хабابي ставит человека. Постоянное трансцендирование, стремление превзойти себя, стать высшим существом делает человека Человеком, поднявшимся над мирским, но подобный идеал достижим и на земле. Персонализм аль-Хабابي не имеет ничего общего с атеизмом — в нем присутствие Бога просто излишне. «Положенный в качестве постулата в исследование человеческого бытия теизм, так же как и атеизм, мешает исследованию» (*Lahbabi M. A. De l'être a la personne (Essai de personnalisme réaliste)*. Paris, 1956. P. 347). Вместо традиционной религии, вернее традиционных религий — будь то ислам, христианство или какая-либо другая, даже атеизм как перевернутая религия, — аль-Хабابي предлагает толерантную «религию союза личностей».

Этот союз образуется в результате коммуникации личностей, без которой невозможно их существование. Вне общности личность теряет ощущение самой себя и испытывает чувство пустоты. «Я есть дар других». В процессе коммуникации, благодаря коммуникации личность формирует себя, познает себя и окружение — других и природу. Через это познание приходит освобождение, совершается осознанное свободное действие, согласующееся с познанной реальностью. «Свобода состоит в том, чтобы приспособиться, войти в согласие с реальностью такой, какой она предстает перед нами» (*Lahbabi M. A. De l'être a la personne (Essai de personnalisme réaliste)*. Paris, 1956. С. 276).

Свою концепцию аль-Хабابي назвал не просто персонализмом, а персонализмом реальности, рассматривающим персональность в условиях реальной жизни. Позже, в 80-е годы, его заинтересует представление о человеке завтрашнего дня, человеке, которого он видит в мечте. И этот персонализм аль-Хабابي назовет понятием «*ḡādiyyā*», философией грядущего мира (*'ālam al-ḡād, le monde de demain, le demainisme*), в которой реальная персональность представлена на новом уровне. Но эта новая персональность строится на основе персонализма реальности, на основе его понятий.

Эти два персонализма дополняются еще персонализмом исламским. В нем помимо центрального понятия «личность» основными конструирующими понятиями становятся: «персонализация», а точнее, «становление личности» (*ташаххуṣ*), и освобождение (*таḡарруṣ*). Последнее занимает особое положение. В нем воплощается не статичная «свобода», а движение к «завтра», надежда на грядущую свободу, выражающаяся в усилиях личности, направленных на ее достижение. Освобождение — главное в становлении личности, сущность ее деятельности.

Акцентирование значимости личности, с одной стороны, и подчеркивание роли общества как основы для реализации личности, с другой, отличают теорию аль-Хабابي от таких философских учений, как экзистенциализм и марксизм. Марксизм его не удовлетворяет потому, что концентрируется на внешних факторах, помогающих или мешающих освобождению личности. Экзистенциализм же, сосредоточенный на понятии «метафизической свободы», не учитывает реальности, сковывающей свободу личности. Свобода, которую дает человеку либеральное общество, ведет, считает аль-Хабابي, только к его ограблению, поскольку конкуренция, определяющая жизнь этого общества, дает свободу одним, но лишает ее других. В то же время нельзя отрицать важности соперничества — преодолевая сопротивление и препятствия, человек идет к свободе. Аль-Хабابي пытается найти

середины между экзистенциализмом и марксизмом, беря от каждого позитивное содержание.

Наиболее благоприятные условия для становления личности дает ислам, так как он в каждом человеке предполагает личность. Наряду с идеей слепого послушания для ислама столь же важна идея выбора, с которым связано формирование личности, идея разума как высшей ценности. В работе «Исламский персонализм» аль-Хабابي напоминает (см. об этом: *ал-Вақиди М. Хивār фалсафий: Қира'а нақдийа фи-л-фалсафа ал-'арабийа ал-му'ақира*. 1985. С. 99), что идея усилия, столь важная для «освобождения», выражена в исламе в понятии «*джихād*» (от глагола *джāхада* — трудиться, прилагать усилия). И это усилие — «великий джихад» — направлено прежде всего на самосовершенствование. В отношениях с другим необходим диалог. Здесь можно вспомнить, что в Коране сказано: «А если они отойдут от вас, не сражаясь с вами, и предложат вам мир, то Аллах не дает вам никакого пути против них» (4:32) и «Когда отправляетесь по пути Аллаха, то различайте и не говорите тому, кто предложит вам мир: “Ты не верующий”» (4:96).

Для ливанского философа К. Ю. аль-Хаджа отправным пунктом анализа существования человека является довольно традиционное рассмотрение природы человека с выделением в нем материальной и идеальной сторон. Первый вывод, к которому приходит аль-Хадж в результате такого рассмотрения человека, прост и традиционен, и состоит он в следующем: сущность человека заключается в его «разуме, разумеющем, что он понимает». Именно разум образует человека «со всем лучшим, что есть в нем... Благодаря ему человек персонифицировался, стал во главе творений, стал сущностью» (*ал-Хāджж К. Й. Фалсафийāt*. Бейрут, 1957. С. 14).

Как видно из всех приведенных выдержек, которые представляют взгляд современных арабских философов на проблему человека, речь в них идет пока только о признании ее важности, о привлечении к ней внимания.

*Можно ограничиться рассмотрением проблемы в плоскости философии и религии, но целесообразно посмотреть на нее и шире; тогда данная тема предстанет не только как область эпизодических абстрактных рассуждений, а как направление, охватывающее обширный и систематически продуманный комплекс наук, связанных с исследованиями человека (психология, медицина, этнография и т. п.). Однако такой подход к проблеме видится скорее как проект.*

## АРАБСКИЙ РАЗУМ (‘АҚЛ ‘АРАБИЙ)

Это понятие является одним из стержневых при анализе ведущим марокканским философом Мухаммадом Абидом аль-Джабири арабской философии, ее современного состояния и перспектив. Его усилия в этом анализе направлены на глобальную задачу — задачу «критики арабского разума». Она совершается в двух работах: «Современный арабский дискурс. Критический анализ» (ал-Джәбирӣ М. А. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Дирāса тахлӣлиййа нақдиййа. Бейрут, 1982) и четырехтомнике «Критика арабского разума» [ал-Джәбири М. А. Нақд ал-‘ақл ал-‘арабийй; Т. 1: «Становление арабского разума» (Таквйн ал-‘ақл ал-‘арабийй). Бейрут, 1984; Т. 2: «Структура арабского разума» (Бунйат ал-‘ақл ал-‘арабийй). Бейрут, 1986; Т. 3: «Арабский политический разум» (ал-‘Ақл ал-‘арабийй ас-сийāсийй). Бейрут, 1990; Т. 4: «Арабский этический разум» (ал-‘Ақл ал-ахлақийй ал-‘арабийй). Бейрут, 2001].

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

Аль-Джабири отмечает, что «нахда» XIX века не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, когнитивные компоненты его существования остаются традиционными. Идеологи прошлой «нахды» оказались слишком слабы, чтобы радикально изменить культуру, воспрепятствовать ее упадку, очевидным образом повернуть в сторону нового будущего. «Прошло сто лет, которые прошлое поколение прожило как период созревания “проекта возрождения”, в нем живем и мы, временами под той же вывеской, временами под лозунгом “революции”».

Содержанием же века является передышка, когда совершенно закономерно и необходимо происходит пересмотр проблематики». В то время как мир в целом совершил огромный прогресс во всех сферах, арабы в это развитие внесли весьма незначительный вклад (См.: *ал-Джабирӣ М. А. Ал-Ҳитаб ал-'арабийй ал-му'афир*. Бейрут, 1982. С. 5). Перед арабским миром стоит задача выйти из спячки, в которую они были погружены в предыдущие столетия, и осуществить пока еще не выполненный проект возрождения.

Аль-Джабири усматривает две тенденции, существовавшие и продолжающиеся сохраняться в культуре до сих пор: преимущественная ориентация на западные или исламские ценности не дает полной картины интеллектуальной болезни, скорее, она выражает только внешние ее симптомы. Для того чтобы поставить правильный диагноз, нужно изменить метод исследования. Несомненно, существуют объективные факторы, такие как экономика, социальная обстановка, политика, культура, которые определяют развитие нации. Но главное все же — это состояние сознания людей, олицетворяющих эти «факторы», выполняющих работу этих механизмов. Поэтому в центр внимания нужно поставить такое фундаментальное историко-культурное образование, как арабский разум. «Та способность (*қува*), или навык (*малака*), или орудие (*аддат*), посредством которых араб читает, размышляет, мечтает, думает, принимает решения, — это и есть арабский разум» (Там же. С. 6).

*Мне представляется, что постановка этого понятия в центр анализа воспроизводит — если отвлечься от такого понятия, как Бог — культурно-историческое понимание исключительной роли разума как не просто феномена, а находящейся как бы вне человека фундаментальной сущности, определяющей и направляющей его деятельность, видение его в качестве надчеловеческого, надмирского, надмирного Разума.*

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**» (см.) — записи Корана и хадисов, когда оформлялись нормы исламской религии. Аль-Джабири пытается раскрыть логику 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 «главных 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 (см.: *ал-Джәбирӣ М. А. Ал-Хитәб ал-'арабийй ал-му'әсир*. Бейрут, 1982. С. 7).

«Начинать решение всех проблем надо с себя, с ответа на вопрос: “Кто я теперь, чем являюсь?”», надо критически оценить все образцы, на которые я до сих пор ориентировался. Надо в первую очередь познать себя, освободить себя от пут, которыми связывает нас власть образца, власть предков» (Там же. С. 57), освободиться от авторитета традиции, которая становится «давящей, принуждающей властью, поглощающей сущность человека — он утрачивает свою личность и свою независимость» (Там же. С. 56).

Аль-Джабири определяет арабский разум как «фикховый», который суммирует в себе «принципы и правила, созданные арабской культурой для использования в качестве средства познания», образуя эпистемологическую систему (*ал-Джәбирӣ М. А. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй*. Бейрут, 1984. С. 15). Сформированный еще, как считает Джабири, джахилийей, этот разум сохраняет ее эпистемологическую форму и сопротивляется позднейшим изменениям.

В общей эпистемологической системе можно выделить три исторические когнитивные подсистемы: джахилийную, исламскую и «нахдийную». 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, через который происходит общение говорящего и слушающего, книги и читателя. Арабский язык представляет собой внешнюю оболочку, через которую проявляется арабский разум, материю, в которой он функционирует. Сегодняшний арабский ум не имеет лингвистического инструмента, чтобы выразить произошедшие исторические изменения. Язык продолжает выражать традицию, не дает 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. Поэтому же нужно признать, считает аль-Джабири, малопродуктивными для арабского читателя исследования западных ориенталистов и арабских

мыслителей, пишущих на иностранных языках, работы которых выражают состояние умов западных интеллектуалов. «Их речь подчиняется понятийным, мыслительным средствам, относящимся к проблемам, которые находятся вне проблем арабского разума» (*ал-Джабирӣ М. А. Ал-Хитаб ал-'арабийй ал-му'асир*. Бейрут, 1982. С. 13).

Чтобы прояснить свое понимание арабского разума, аль-Джабири обращается к понятию модели, то есть общепринятого, традиционного, где не имеет значения авторство идеи. «Когда рассуждают о какой-то проблеме, то рассуждают о ней внутри этой модели» (Там же. С. 14). «То, что нам важно в модели, которую мы хотим предложить, — это разум, через который она передает себя, но это не разум какой-то личности, какого-то слоя или поколения (*джил*), а арабский разум, который образует дискурс как предмет нашего исследования» (Там же).

Разговор об арабском разуме расширяется, перерастает в обсуждение тем наследия, самобытности и заимствований, о возможностях трансформирования, обновления унаследованного разума, «не оставившаяся у границ либерализма и традиционализма, которые простираются в нашу современную мысль, в более современные направления» (Там же. С. 44).

Да, наверное, ход истории, которую мы прожили за последние сто лет, оставил не всегда учитываемые следы. Некоторые из них имеют своим источником западный цивилизационный вызов, который пробудил нас из спячки, но который привязал нас к себе как «центру», сделав нас «окружностью» (*мухит*) (и в сфере ментальной также). Среди этих следов мы находим и некоторые иные, имеющие источником нашу реакцию на этот вызов, ответные действия, в которых «прошлое» (наше прошлое, мы) становится платой «центру», всей его истории, сохраняющей «окружность». Последние сто лет были для нас как бы другим, еще одним «веком записи» (*'аср тадвин*), когда мы рисовали в нашем сознании очень плохого качества картину прошлого и будущего, «нас» и «другого», претерпевателей и действующих, картину, где «разум» ведет нас, не осознавая себя, когда растерянный разум интересуется тем, насколько прочны его отношения с «разумом» прошлого, вместо того, чтобы связать себя с «разумом» эпохи. То, что мы показали прежде, а именно: главную, сущностную особенность нового и современного арабского дискурса, заключающуюся в неизменном доверии к модели предков, в вере в фиксированный образец, использование идеологии

для прикрытия недостаточности знания и оперирование интеллектуальными возможностями как реальными — поистине, это не что иное, как элементы сети следов, которые оставляет в нас наше долгое движение от истока арабского разума, то есть от «века записи», века арабского культурного созидания вообще, свидетельством которого является арабская культура, начиная со второй половины второго века хиджры. Именно к этой «сети» следов нам нужно обратиться теперь для анализа, изучения и критики. И сегодня, больше чем когда-либо в прошлом, требуется освящение нового «века записи», начальной точкой которого будет критика оружия — критика арабского разума (ал-Джабири М. А. Ал-Хиṭāb ал-'арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1982. С. 190, 191).

Если аль-Джабири оперирует понятием «арабский разум», то другой исследователь арабской культуры, Мухаммад Аркун, использует более широкое понятие — «исламский разум». В ходе истории, считает Аркун, арабский разум теряется в разуме исламском. Сравнение взгляда на разум в Новое время и в наши дни, то есть на разум модерна и постмодерна, позволяет Аркуну выявить одно из препятствий, которое мешает становлению нового разума. Таким препятствием, по убеждению Аркуна, является традиционный исламский разум.

Анализируя историю арабского разума через феномен гуманизма в лице философа X века Абу Хайяна ат-Тавхиди (L'Humanisme arabe au IV/X siecle d'après le «Kitāb al-Hawamil wa-l-Šawāmil». «Studia islamica». V. XIV. P., 1961) и другого философа того же века Мискавейха (L'Humanisme arabe au IV/X siecle. Miskawayh, philosophe et historien. 2 ed. P., 1982), Аркун отмечает, что ат-Тавхиди, можно сказать, констатировал поворот рационализма в сторону критического осмысления статуса разума, — то, что современность обозначила как разум постмодерна.

Интерес Аркуна к теме критики разума, теме критического разума воспроизводится и в более поздних работах, в частности в книгах «Essai sur pansée islamique» (Paris, 1975), «La pansée arabe» (Paris, 1975) и «Islam hier, demain (en collaboration avec Lois Gardet)» (Paris, 1975), «Din, Dunya, Dawla (Islam, religion et politique)» (Paris, 1984), «Le Coran et les pratique critiques contemporaines. Encyclopédie du Coran» (Leiden: Brill, 1999). Разум модерна воспринимается им как «блюститель» (*мухаймин*), охраняющий сложившийся веками уклад жизни, устойчивую структуру сознания, разум же постмодерна —

как новаторский, исследовательский, совершающий прорыв в будущее.

Все больше и больше я стал думать о разуме новом, который превосходит все виды разума, бывшие до этого, а также разум «постмодерна», к которому призывают другие. Однако, когда я говорю об этом, я не забываю, что этот новый разум так же ограничен, как и те, что были до него... и он находится пока что в стадии формирования (*Арқұн М. Ал-Фикр ал-'усұлийй ва истих̣āлат ат-та'сйл. Наҳва та'рйх 'аҳар ли-л-фикр ал-ислāмийй. Бейрут, 1999. С. 292*).

Одним из отличий в понимании разума в новое время (*modernité, ҳадāса*) и время новейшее, или, иначе, разума модерна от разума постмодерна, является, по Аркуну, изменение его отношения к религии. Критики *ratio* замечают, что сыгравший свою великую историческую роль в развии науки и техники разум модерна уверовал в свое всеислие, безграничность своих возможностей и в результате превратился в убийцу веры, религии. Прошло то время, когда достаточно было провозгласить разум как лозунг. Настоящее время, считает Аркун, нуждается в содержательном анализе феномена разума — ведь разум постмодерна является критическим, разумом-испытателем, когда «истина спорит с истиной во имя истины» (Абд аль-КаDIR аль-Джурджани).

*Примечательно, что знаковые работы аль-Джабири («Критика арабского разума») и Аркуна («К критике исламского разума») вышли в свет одновременно — в 1984 году. И та и другая вызвали в последнее десятилетие прошлого века бурные дебаты. В 1985 году в Рабате Союз писателей организовал обсуждение книги аль-Джабири. Полемика не замолкала на протяжении многих последующих лет. Вовлечены в нее были, пожалуй, все пишущие арабские интеллектуалы.*

Ссылаясь на идеи аль-Джабири, о важности научной критики арабского разума пишет также Мухаммад Вақыди (см.: *ал-Вақидй М. Бинā' ан-назариййа ал-фалсафиййа. Бейрут, 1990. С. 107*). В лекциях по современной арабской философии Кемаль Абд аль-Латыф, оценивая критический проект аль-Джабири, приходит к выводу: «Арабский разум, таким образом, в плане его внутренней структуры, его действующего механизма, есть юридическая норма, суфийское откровение и рациональное доказательство» (*ал-Лаṭйф К. А. Қирā'āt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1994.*

С. 85). Абд аль-Латыф отмечает также, что оба проекта (аль-Джабири и Аркуна) направлены на «слом здания господствующего арабского разума и на то, чтобы мы способствовали углублению и расширению понимания роли разума бытийного, космического (*ал- 'ақл ал-кавийй*) и чтобы критика осуществлялась не ради критики, но во имя освобождения от того, что и в разуме и в наследии есть из отжившего и окостеневшего».

## АФРО-АЗИАТИЗМ

Это понятие и эту концепцию связывают с именем алжирского философа и политического деятеля Малека Беннаби, сторонника политики Г. А. Насера, направленной на объединение усилий афро-азиатских народов в отстаивании ими независимости перед угрозой нового, экономического и культурного, колониализма со стороны богатого и сильного Запада. Защите и пропаганде этой политики, анализу идеи «афро-азиатизма» Беннаби посвятил книгу, вышедшую под таким же названием — «L' Afro-asiatisme» (*Bennabi M. L' Afro-asiatisme. Le Caire, 1956*). В ней он, отмечая важность союза народов всего мира, создания общечеловеческой, общемировой цивилизации (возможно, даже с общим мировым правительством), настаивал все же на реалистическом взгляде на положение разных народов, особенности их культур.

Страны ислама Беннаби рассматривал как находящиеся в стадии пред-цивилизации, и их задача — войти в цивилизацию, по законам которой живет Запад. Он был не согласен с концепцией «исламской нации», которую отстаивал Мухаммад Икбал, видевший достаточно мощные потенции в изначальном институте «уммы», выросшей в государство-империю. Беннаби считал, что «социальность» в исламе оставалась в течение веков в зародышевом состоянии. Социальные институты выросли не из ислама, а рядом с ним, а ислам развивался как духовное образование.

Возражая Икбалу, Беннаби говорил об искусственности концепции «мусульманской нации», которая чужда мусульманскому менталитету и понятию уммы. О неправомерности рассматривать халифат как теократическое образование, о необходимости разведения религиозного учения Мухаммада и его политической составляющей, о понимании ислама как прежде всего вероучения о единобожии и т. д. говорят сейчас многие арабские философы и идеологи (М. Аркун и др.).

Социальные же идеи, содержащиеся в кораническом учении, были оставлены без внимания — «прагматическая логика» ислама не была развита. В этом, по мнению Беннаби, и благо ислама, и его беда. Благо — потому что он, ислам, не повинен в исторических, прошлых и современных, несчастьях, с которыми его связывали и связывают. Вина в них не ислам, а политики, взявшие его на вооружение

и оправдывающие им свои действия. А беда ислама в том, что он так и не развил содержащиеся в нем эмбрионы социальных институтов и пришел в новый мир невооруженным. Чтобы войти в цивилизацию, миру ислама надо создавать свою социальную базу, ибо спонтанно складывавшийся социум (нередко в навязываемых извне формах) не отвечает сегодняшним требованиям, он находится в состоянии болезни, наносящей по вере «удары изнутри».

Кризис, который переживает исламское общество, не может быть разрешен, кроме как средствами власти. Но власть не должна допускать произвола — это ограничение поставлено ей Кораном. Аллах устами Мухаммада предостерегает тех, кто творит беззаконие (23:93 — в переводе М.-Н. О. Османова. М., 1995. Все нижеприведенные аяты даны по этому изданию Корана). Однако этот содержащийся в исламе и имеющий политические выходы зачаток государственности, который выразился в создании мусульманской империи, халифата, далек от «колониалистского духа», доходящего до истребления туземных рас, до «сатанизма». Как полагает Беннаби, даже в период завоеваний ислам, вопреки мнению Икбала, не развил колониалистского духа. Коран гласит: «Человеку, которому Аллах даровал Писание, мудрость и пророчество, не подобает говорить людям: “Будьте рабами мне, а не Аллаху”, а [подобает говорить]: “Будьте приверженцами Господа тем, что вы учите Писание и читаете его”» (3:79).

Воля к власти, а точнее, воля к могуществу (*volonté de puissance*), была в исламе ограничена, как считает Беннаби. Как нет в истинном исламе принципа светского гегемонизма, так нет в нем и гегемонизма духовного:

Нет принуждения в вере. Уже [давно] истинный путь различили от ложного (2:256);

Мы ниспослали вам Тору, в которой содержится руководство к прямому пути и свет (5:44);

И мы даровали ему Евангелие, а в нем — свет и праведный путь (5:46);

Каждому из вас Мы установили [различные] законы веры и предписания... Так старайтесь же превзойти друг друга в добрых деяниях (5:48);

Мы даровали почет сынам Адама... и дали им явное превосходство над другими тварями (17:70).

Человек оказывается значимым для Бога творением. Этот пункт Беннаби считает важным для утверждения гуманизма, для перевода духовных ценностей ислама в социальные, для нахождения исламом адекватного и достойного места в новом историческом контексте, для дополнения западной, эллинистической по своему источнику, мысли мыслью мусульманской, ориентированной на благо.

Возрождение, которое переживало арабское общество в конце XIX — начале XX века, не дало, замечает Беннаби, эффективных результатов из-за «испорченной социальности», из-за того, что фундаментальная проблема его 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 уводило в сторону от насущной задачи исследования условий для цивилизации, от проблем культуры как таковой, которая не воспринималась мусульманским миром как фундаментальная, требующая постоянного внимания, осознания ее в качестве таковой. «Философия революции» Г. А. Насера была первой в современном исламском мире попыткой перевести политические идеи в плоскость системно-доктринальную. Мусульманский политик, не понимающий цели своего действия, бесплоден. В сегодняшнем мире планирования мусульмане живут архаично, без программы действия, без понимания стоящей перед ними задачи — сделать «пред-цивилизованное» государство цивилизованным (см.: *Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. С. 308*). Беннаби настаивает на том, что мусульмане должны отказаться от самолюбования, от постоянного вспоминания о своем великом прошлом и оценить свое место в сегодняшней всемирной цивилизации, увидеть свое отставание, включиться в мировую историю, что может быть осуществлено только, в соответствии с Кораном, через изменение сознания, через совершение «великого джихада» (т. е. усилия, направленного на духовное совершенствование. — *Е. Ф.*).

## ВЕК ЗАПИСИ (اَصْرُ اَل-تَاَدْوِيْن)

Одним из основных понятий, которое использует аль-Джабири в критике арабского разума, является понятие «век записи». Исламская эпистема, пришедшая на смену эпистеме джахилийной, возникла прежде всего в результате письменной фиксации содержания Корана и Сунны на арабском языке и утверждения текста Священного писания как окончательного, как незыблемой основы вероучения. Это событие стало исходным пунктом в становлении механизмов арабского сознания: фикховый образец (*қийās*), откровение (*кашф*) и доказательство (*бурхāн*) — и тем самым отправной точкой в развертывании судьбы мусульманских народов. Но, как замечает аль-Джабири, мусульманская эпистема не сломала джахилийную, а впитала ее элементы. В трактате об Ибн Халдуне он пишет:

Структура арабского разума формировалась, следовательно, в связи с веком джахилийи, но даже не веком джахилийи, в котором арабы жили до мухаммаданского возрождения, а веком джахилийи, в котором сознание арабов пребывало и после этого возрождения: век джахилийи с присущими его времени чертами, связями, образованиями воспроизводился и в век записи (цит. по: *Абд ал-Латīф К. Қирā'āt фи-л-фалсафа ал-'арабийя ал-му'āсира*. Бейрут, 1994. С. 83).

Поэтому размышления аль-Джабири о будущем арабской культуры возвращают его к веку регистрации текста, когда закрепился не просто текст, но и его мыслительная структура. С ним прочно сросся и язык, который теперь не может быть адекватен изменениям, произошедшим в последние десятилетия.

К ключевому для арабо-исламской культуры периоду ее истории обращается и другой, достаточно близкий во многих устремлениях к аль-Джабири мыслитель — М. Аркун. Этот период он называет «веком-основоположником» (*му'ассис*), но в оценке его он выступает все же оппонентом, не соглашаясь с намерением аль-Джабири «взломать исламскую эпистему» (*Arkoun M. Pour une critique de la raison islamique*. Paris, 1984. P. 9—10).

## ВЕРА (‘ЙМАН), ВЕРОУБЕЖДЕНИЕ (‘ЙМАН АҚА‘ИДИЙ)

*Тема веры предполагает два аспекта ее рассмотрения. Первый, очевидный, погружает в область религии, и вера, не являясь здесь специальным предметом анализа, непременно присутствует в разговоре. Второй аспект выводит исследование в сферу отчасти быденную, но соприкасающуюся с широкой сферой познания, его основ, со структурой знания. Ни один арабский философ, если только он не погружен полностью в область логических или близких к ней занятий, не может обойти вопроса о вере как фундаментальной составляющей культуры, жизни общества и человека, структуры знания. Поэтому для ознакомления с тем, как данная проблема обсуждается в философской среде, я обратилась к работам некоторых влиятельных авторов.*

В 50—60-е годы неопозитивист З. Н. Махмуд обрушивался на все виды ненаучного сознания и утверждал, что «слово “Бог” лишено смысла и не имеет значения; оно связано с предрассудком» (Махмуд З. Н. Ал-Фикр ал-исламий ал-му‘асир. Каир, 1960. С. 29). Поэтому одна часть интеллигенции (особенно марксистски и промарксистски настроенная) поддерживала в этом отношении Махмуда, другая же ее часть не принимала его сентенций. Позже Махмуд стал более осторожен в высказываниях относительно роли религии и веры, выделив сферу науки, точнее, науки о природе, где знание верифицируемо, но признав наличие огромной области истории, морали и религии, где действуют и правомерны иные представления о миро- и жизнеустройстве. Поэтому философия, писал Махмуд, не ставит целью закрепление норм религии, но она и не вторгается в чуждую ей область и не утверждает, что «нужно отказаться от религии» (Там же), важно только понять раздельность философии и религии, а также религии и науки. Ученого может волновать проблема божественности мироздания, науку — нет.

Идеи, исповедуемые Махмудом, позволили ему подняться над претензиями науки и религии, занять нейтральную, прагматическую позицию. Он сам как будто не вмешивался в идеологическую полемику, предоставляя другим отстаивать или опровергать притязания религии на абсолютность божественной истины. Классическая концепция двойственной истины приобрела в его работах дополнительный смысл:

теперь «научный разум» осознал свою принципиальную ограниченность, невозможность выйти за пределы человеческой сферы, определить начальную основу бытия. В силу этого современная философия допускает существование для человека двух истин: философской (в прежнем, классическом ее понимании) и религиозной.

Современник Махмуда ливанский философ Камаль Юсуф аль-Хадж, отдавая должное разуму и научному знанию, выступил в защиту высокого статуса веры. Он достаточно детально и всесторонне раскрывает значимость и содержание феномена веры.

Несомненно, наука направлена прежде всего на удержание связи человека с материей, откликаясь на зов его жизненных потребностей. Однако этот «материализм» науки не оставляет ее у границы материи в ее узком смысле, не мешает ей переступить эту границу и обратиться к сокровенному, указав нам духовную цель, к которой должна устремиться мысль (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt* (Философские размышления). Бейрут, 1957. С. 180).

Человеческое сознание, таким образом, стремится выйти за пределы двух измерений (природы и общества), проникая в сферу третьего измерения — Бога. Именно Бог является силой, которая помимо природы и общества определяет человеческое существование. Бог пронизывает все существование. Причем если две первые координаты выводятся из природы человека, то появление Бога никак не связано с ней. Бог выступает как сама собой разумеющаяся предпосылка, нечто данное заранее и уже потом объясняемое через человека, через его сущность. «Сознание направлено на три цели: природу (или вещь), общество (или “другого”) и Бога (или сокровенное)... Сознание устремлено внутрь, к сокровенному — я постигаю, что я постигаю. Это мир Бога» (Там же. С. 178). Природа и общество — видимые, наглядные цели, и они требуют объяснения своего происхождения из невидимого. Только постижение того, что находится за природой и обществом, придает последним ценность.

Бог, о котором говорит аль-Хадж, — это не Бог какой-то определенной религии, а синтез понятий Бога в исламе и христианстве. Аль-Хадж предлагает даже новую, «христианско-исламскую» религию — «*наслāmийа*» (см. соответствующую статью).

Аль-Хадж считает веру основанием отношения человека к миру и рассматривает ее как одно из основных средств постижения мира. Человек сначала воспринимает существование как данное и только

потом исследует, объясняет его с помощью разума. В человеке, помимо разума, имеется какое-то исходное, нутряное отношение к вещам, определяющее всю его деятельность, его поведение, — это интуитивное постижение бытия, вера, спасающая человека от скептицизма, от разрушающего сомнения, которое порождается голой, абстрактной мыслью, разумом. «Разум постоянно нуждается в верховной точке опоры, чтобы получить возможность осуществить свое право. При решении больших проблем разум нуждается в начале неразумном» (ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt (Философские размышления). Бейрут, 1957. С. 215).

Но вера у аль-Хаджа имеет не только охранительный смысл, она приобретает значение основополагающего для человека начала. Она вторгается и в науку: «Сама наука базируется на аксиомах, которые невозможно доказать научно» (Там же), и поэтому наука и религия должны быть союзниками: наука призвана объяснять естественную роль веры, религии, но поэтому же «всякое нападение на знание есть удар в сердце религии, ибо истинная религия никогда не чинит препятствия знанию... истинная наука и подлинная религия — по существу своему братья» (Там же. С. 182).

Рассуждая о необходимости для человека религии, аль-Хадж возражает против «атеистического» экзистенциализма Сартра и Камю. Лишая человека религии, они не дают ему ничего взамен, предоставляют его самому себе. И это, по мнению аль-Хаджа, губительно сказывается на человеке. Удалением Бога из жизни человека они якобы возвышают последнего, а «потом разрезают канат, и человек падает на камни небытия, тревоги, одиночества, отворачивания» (Мин ал-джавхар 'илā ал-вуджūd (ал-Хаджж К. Й. Мин ал-джавхар илā вуджūd (От сущности к существованию). Бейрут, 1958. С. 175). «Мы рассматриваем экзистенциализм, — продолжает аль-Хадж, — как рождающий отчаяние, отворачивание... Согласно экзистенциализму, существование не имеет смысла. У него нет цели. Оно бесполезно, и человек на земле — скитающийся чужестранец... Смерть Бога уничтожает человека» (Там же). Устранение религии ведет к концу прогресса и в обществе, и в науке, поскольку прогресс человечества возможен только при одновременном развитии во всех трех сферах — в обществе, науке и религии.

Вера, как представлял ее в своей интралисистской теории джувванийи египетский философ Осман Амин (см.: 'Амйн 'У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964), есть личное переживание божественных даров. Он отвергал отношения с Богом, построенные на корысти,

когда человек как попрошайка обращается к Богу лишь в беде, нужде. Сложившийся у него новый взгляд на сущность веры, в которой должна выражаться искренность души в отношении к Аллаху, не нуждающемуся в расцветенных словами мольбах и неискренних молитвах, а принимающему только добрые намерения и чистую совесть, выводил к такому аспекту обретения веры, как сомнение. С этим связал Амин свой интерес к Декарту, к его методу сомнения, через которое человек, по природе склонный к простой вере и следованию традиции, обретает истинную веру, дарованную ему в итоге напряженной духовной работы.

Осман Амин вспоминал слова своего предшественника Ахмада Амина о том, что «истинное сомнение является для любого человека нелегким делом, оно требует большой степени смелости, ибо люди по природе своей склонны к вере (*таṣḍīқ*) и традиции, которые избавляют их от напряжения. Именно это объясняет бегство египтян от прошлой реформы, которую проводил Мухаммед Абдо в аль-Азхаре» (‘*Амін* ‘У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 63).

Размышляя в этом же направлении, Амин обращался жизненному опыту и творчеству Абу Хамида аль-Газали, сравнивая его отношение к сомнению с картезианским его пониманием. «Но сколь велико различие между убеждением одного и другого!» — замечает Амин, и с ним нельзя не согласиться, поскольку принцип сомнения Декарта — плод рационального построения, а сомнения у аль-Газали глубоко экзистенциальны, и укрепившаяся в нем вера — результат длительных физических страданий и душевных метаний. В поисках твердой веры средневековым мыслителем Амин находит поддержку и своим раздумьям и переживаниям, своей аргументации веры. Потом, в 1967 году, в полемике с атеизмом он напишет о Канте специально: «Мы согласны с Кантом в том, что если вера в существование Бога нужна, то она не требует специальных рациональных аргументов в пользу его существования»; и далее:

Философию Канта можно резюмировать так: это возрождение и прославление подлинно духовных ценностей после того, как подрывные учения — скептицизм и материализм, которые владели умами в христианской Европе в течение XVIII века, — попрали их (Кант — философ мира // «Ал-Хилāl». № 6. 1967. С. 105).

Через концепцию коранической философии тема религиозной веры представлена в творчестве Яхьи Хувейди. Он писал о вере как

...философии, которая зиждется на углублении онтологического представления о Боге в исламе и делает это представление центральным стержнем философии вообще; через него раскрывается связь Бога со Вселенной и человеком, видится сотворение Богом мира, отношение человека с себе подобными и с обществом (Хувайдй Яхйа. Дирāsāt фй 'илм ал-калām ва-л-фалсафа ал-ислāmиййа. Каир, 1972. С. 8).

Кораническая философия, уверял Хувейди, провозглашает единство целей веры и философии. Эти цели, направленные на счастье человека, достижимы лишь на пути истинной веры (см.: Там же. С. 4).

Обращением к учению Абу-ль-Бараката аль-Багдади Хувейди стремится подтвердить права веры иной, нежели вера в кантовском ее понимании, к которому склоняются многие философы, то есть не веры агностической, а веры, основанной на непосредственном постижении и наполненной утверждающим ее содержанием. Когда душа познает отдельно, разными своими частями и орудиями, когда разделены объект и субъект, между ними возникает много опосредований и вкрадывается возможность ошибок, сомнений, то есть вера разлагается, разрушается разумом. А в непосредственном постижении разум поглощается, растворяется в целокупности единого постижения.

Своеобразный поворот в трактовке веры предложил известный в 50-е годы алжирский философ Малек Беннаби. Судьбу цивилизации Беннаби связывает с наличием в ней «коллективного чувства» — только оно позволяет обществу выступать в качестве феномена социального порядка, а не «сборища индивидов» (*Bennabi M. Vocation de l'islam. Paris, 1954. P. 26*). Воплощается это коллективное чувство в религиозной вере, которая является «единственным источником человеческой энергии» (Там же. С. 25). Такая вера не может быть сугубо индивидуальной. Как только она «сосредоточивается на вере индивидуальной, она становится центробежной и ее историческая миссия кончается, она превращается в веру богомольцев, бегущих от жизни, устраняющихся от исполнения общественного долга. С разобщенностью человека, с появлением человека-корпускулы история кончается» (Там же. С. 28). Испытавший большое влияние персоналистского учения Э. Мунье, Беннаби отдает дань и личной вере, в которой, согласно его пониманию коранической заповеди, не должно быть принуждения, ибо принцип Корана — неприкосновенность человеческого сознания. Но эта вера должна отступать перед коллективными интересами, перед чувством и сознанием общности.

В те же 50-е годы о вере как «первобытном», «первобытийном» компоненте отношения человека с миром писал египетский писатель Тауфик аль-Хахим. Свои мысли, связанные с данной темой, он изложил в книге «Равновесие» (*ал-Ḥākim T. At-Ta'āduliyyā*. Каир, 1955).

Человек является существом и материальным и духовным. Равновесие характеризует связь человека и Бога, науки и религии, знания и веры, предоставляя каждой из составляющих свое поле деятельности.

Человек может видеть вокруг себя следы творения, которые указывают на ум и дух, в миллион раз более могущественные и высокие, чем его собственные ум и дух (Там же. С. 15);

Благодаря внутреннему чувству я ощущаю, что человек не один в этом мире. Это есть вера, и никто не может требовать от веры объяснения причин и доказательств... Здесь нет места уму, доказывающему что-либо. Тот, кто прибегает к помощи разума, не укрепляет веру, а только приносит вред самой вере. Для веры не существует доказательств, пришедших извне веры (Там же).

Разум и вера выражают разные познавательные подходы. Разум

...сомневается, сомнение, то есть движение, его характерная черта. Если он перестанет сомневаться и откажется от пересмотра истин и выводов, он остановит свою работу и исчерпает свое назначение. Характерная же черта сердца — вера, то есть устойчивость (Там же. С. 19, 20);

Человек является единственным существом, которое обладает понятием Всевышнего. Это понятие и сознание достигается им двумя путями: с помощью логики, ума и через веру, идущую из сердца (Там же. С. 16).

Далее аль-Хахим настаивает: «Давайте верить одному только сердцу... Давайте направим наш ум так, чтобы он оставался в пределах своей области» (Там же. С. 62), и тогда человек будет в безопасности.

Что касается религиозной веры, то философия постмодерна различает разные ее аспекты. Мухаммад Аркун центральным понятием считает веру-*ṭīmān*, в сопоставлении с которой он рассматривает веру-*taṣḍīq*. Последняя, полагает он, опирается на авторитет и сама становится авторитарной сущностью, выступающей в виде официального текста, окончательно закрытого, тогда как вера-*ṭīmān* кристаллизовалась на первоначальном тексте и живет, питаясь им. Эта вера прочно

связана с убеждением (*u ʿtiḳād*) — «*ʿīmān ʿaḳāʿидийй*». Это понятие аналогично немецкому понятию Glaube, оно означает внутреннюю, обретенную в переживании, в опыте веру, ставшую твердым убеждением, подкрепленным выводами, сделанными через философское обдумывание знаний о мире и собственного восприятия и понимания бытия. Убеждение (*u ʿtiḳād*) и понимание (*фахм*) взаимосвязаны: наше понимание рождает веру, а наша вера-убеждение помогает понимать мир. Именно такая вера и базирующаяся на ней религия должны, очевидно, стать одной из основ нового возрождения, «новой находки».

Попытку исследования основ религии ислама предложил Хасан Ханафи в своей книге «Исламские исследования» (*Ḥанафӣ Ҳ. Дирāсāt ислāмиййа*. Бейрут, 1982).

Наука об основах религии, — пишет он, — есть наука, которая имеет целью утверждение религиозных убеждений посредством достоверного доказательства, то есть обоснования исламской веры-убеждения (*ʿaḳīда*) через разум и доказательства. Именно они придают убеждению достоверность, объясняют и охраняют веру (С. 11);

На обычном языке вера-*ʿīmān* есть доверие, удостоверение (*тасдīқ*), подтверждение Послаником верности всего, о необходимости наступления чего он знал. Вера означает также убежденность (*u ʿtiḳād*) и совершение действий во имя веры (Там же. С. 29).

Мутазилиты, по Ханафи, учили, что вера есть «удостоверение сердцем, утверждение произнесением, и устои (*аркāн*), выражающиеся в деле, то есть повинование (*имтисāl*) необходимости и воздержание от запретного» (Там же). Вера же как кредо (*ʿaḳīда*) выводит уже в плоскость идеологии, политики. Подробно останавливаясь на оттенках содержания веры, Ханафи замечает и такую реальную возможность в функционировании веры, как окаменение ее в каком-то убеждении, превращение в догму. В то время как живая религиозная мысль толкает человека на продуктивные действия, догма, замыкаясь на самой себе, мешает развитию. Вера — это не только разум и чувство, истинная вера предполагает действие, вытекающее из нее. Еще мутазилиты учили, что деяние является частью веры, что вера без действия лицемерна и бесплодна (см.: Там же. С. 327).

Основная цель философии, обращенной на религию, считает Ханафи, состоит в том, чтобы «основать веру на разуме, религию

на философии, установления шариата на мудрости» (*Ḥанафī Ḥ. Дирāsāt исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 96). Нет ничего в разуме, что противоречит вере. «Разум дает вере основу, философия является критерием религии, а мудрость — мерилom шариата» (Там же). Отношение между философией и пророчеством не есть отношение между самым низким и высочайшим, но есть отношение преемника и главы. И если в средневековой европейской мысли разум следовал за верой, то Ибн Рушд предложил иное понимание в их соотношении — толкование божественной Истины посредством двух истин: философской и религиозной. Вывод, который делает Ханафи: «Прогресс человеческого общества идет от религии к философии, и вера стремится к разуму» (Там же).

## ВОЖДЬ (кә'ид)

*Вождь — понятие, которое достаточно часто встречается в работах представителей разных направлений. Это и естественно — в странах, находящихся в процессе трансформаций, где рядом с традиционными социальными и культурными институтами образуются новые, но еще не сложившиеся окончательно, нередко могут возникать состояния раздора, анархии, когда сталкиваются массовые противоборствующие движения. Поскольку эти движения не институционализированы, они организуются посредством лидера, возглавляющего их. Но лидер может означать и нечто большее, он может стать воплощением идеи, стать вождем движения. И хотя он как будто встает над массой, он не воспринимается как «сверхчеловек», *Übermensch*, как у Ницше. Этот вождь не противопоставлен массе. Они едины в порыве. Разнородные индивиды становятся однородной массой с единой волей, воодушевленной одной идеей, которую требуется воплотить в жизнь. Вождь превращает массу в своего рода коллективную душу. Эта масса способна на героизм, ею руководит вера в идею, сдвигающая горы (правда, нередко в своем фанатизме она способна и на разрушение).*

О роли такого вождя говорит в «Философских размышлениях» К. Ю. аль-Хадж, когда размышляет над историей. История есть творчество человека, который воплощает в ней проект своего будущего: «Что касается будущего, то это область свободы. Оно — возможность и решение. Человек — отец будущего, то есть его властелин» (*аль-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt*. Бейрут, 1957. С. 202). И далее: «Я не верю в неизбежность истории. Воля есть то, что творит ее» (Там же).

Иногда эту волю выражает законодатель. В обществе, в коллективе возникают неосознанные желания, стремления, образующие почву, на которой появляется «мудрый законодатель», осознающий желания масс и ставящий перед ними цель. Так появляется «пророк», создатель нового мировоззрения, новой веры, который у аль-Хаджа получает наименование «вождь». Вождь, согласно концепции аль-Хаджа, — центральная фигура истории. Он объединяет массы, которые без него представляют собой разобщенных индивидов, а не гармоничное целое. «Величественные цивилизации возникают

не благодаря правительствам и не благодаря законам. Каждая величественная цивилизация — глас вождя, то есть глас личности — носителя необыкновенной воли; именно вождь — герой истории» (ал-Хаджж К. Й. Фалсафийāt. Бейрут, 1957. С. 206). Аль-Хаджж проводит параллель между «вождем» и «мудрым законодателем» Декарта: «Мне думается, — пишет аль-Хаджж, — он нарисовал нам картину психологии народа и раскрыл философию вождизма» (Там же. С. 207). Вождь является движущим началом истории, предвидя ее развитие. Оно становится целью, на которую направляются силы масс. «Есть вождь — появляется и единая цель. Энтузиазм проникает в коллективы, и массы повинуются ему во всех своих помыслах» (Там же. С. 208).

Важная роль здесь отводится не столько разуму, сколько вере. Разум уже служит ей, питает ее.

Миссия вождя заключается прежде всего в том, что он вкладывает веру в сердца людей, ибо одна только вера полновластно распоряжается общностями... Вера усыпляет разум. Она прекращает споры, отменяет сомнения, и жизнь мчится в творческом развитии (Там же);

Массы нуждаются не столько в свободе, сколько в подчинении вождю, обладающему исключительной волей, приводящему их к покорности и пробуждающему в них веру (Там же).

С другой стороны, основу появления вождя составляют «неосознанные чувства» коллектива: «Идея должна отвечать настоящей потребности, существующей в сердцах людей» (Там же. С. 209).

Осман Амин, оценивая роль Г. А. Насера, вспоминает его речь, произнесенную при праздновании второй годовщины египетской революции, когда он говорил, что самой большой ее силой было желание египетского народа, безоружного, слабого, потерянного и эксплуатируемого, изменить свое положение, и это желание воплотилось в стремлении к революционным преобразованиям. Персонифицировалось оно в лице президента и официально выразилось в идеологии насеризма, арабского социализма, представившего настроения народа и получившего приверженцев в виде многих видных общественных деятелей и философов.

## ВОЗРОЖДЕНИЕ (БА‘С, ИХЙА’, ЙАҚЗА, НАХДА)

«Минуло сто лет, которые прошлое поколение прожило как период созревания “проекта возрождения”, в нем сейчас живем и мы, временами под той же вывеской, временами под лозунгом “революции”. Содержанием же века является передышка, когда совершенно закономерно и необходимо происходит пересмотр проблематики» — так ставит одну из самых важных для сегодняшнего развития арабского мира проблем, проблему его возрождения, М. А. аль-Джабири (*ал-Джәйбирӣ*. Ал-Хитәб ал-‘арабийй ал-му‘әсир. Бейрут, 1982. С. 5).

*В истории арабского мира известен период бурного его развития, расцвета, который был определен образованием на основе новой, монотеистической религии ислама огромной империи, включившей многие народы с их культурой. 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 применяют к этому феномену термин «возрождение», однако здесь было не возрождение (возрождение чего?), а рождение и расцвет совершенно новой культуры.*

*После обретения арабскими странами политической независимости и появления надежд на скорое экономическое развитие и социальные преобразования понятие «нахда» («возрождение») стало отождествляться с понятием «революция». Привлекшее к себе внимание еще в начале века, теперь оно наполнилось программным содержанием (насеризм), а всемирные упования на научно-технический прогресс придали более значимый смысл концепциям рационального и научного знания.*

В 1968 году в Багдаде вышла книга Мухаммада Сабира Салима и С. Абд ал-Вахаба Надира «Новое в преподавании наук» (Ал-Джадйд фй 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 ее счастья 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 (*Салім М., Надир С.* Ал-Джаид фй тадрис ал-'улум. Багдад, 1968. С. 48).

Наука и техника оцениваются в книге как определяющий фактор силы страны. Говоря о содержании науки, о богатстве добытых знаний, авторы выступают против привычного, традиционного, характерного для средневековой науки понимания ее как суммы накопленных сведений, истин, количественного их роста и выдвигают на первый план значимость методологии, одного из самых важных достижений в истории науки. В качестве практического вывода авторы предлагают методику преподавания естественных наук и социальных и гуманитарных знаний, помогающую формированию научного мышления.

Еще раньше Таха Хусейн настаивал на реформе образования, без которой немыслимо возрождение нации. В книге «Будущее культуры в Египте» (Мустақбал ас-сақāфа фй миср. Каир, 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 годах был советником в министерстве образования.

*Крах надежд на быстрые научные и экономические преобразования и усиление движений против модернизации исламских обществ, за сохранение социальной системы и культуры, определяемой исламом, заставили арабских интеллектуалов признать важность реальных процессов. Они вновь стали обсуждать тему «нахды», но теперь их взоры переместились на оценку социальной роли религии, на поиски возможностей ее очищения от негативных элементов и раскрытие ее позитивного содержания, которое способно стать стержнем, основой национального возрождения.*

*Хотя понятие «возрождение» прочно связано с культурой XIX — начала XX века, однако тогда происходило, скорее, пробуждение (йақза) арабских народов, находившихся долгое время под турец-*

ким притеснением, оживление (ихйā') экономической деятельности, сопровождавшееся бурными процессами в области культуры, движением за реформы в религии. И если до этого арабский мир был обращен к османскому Востоку, то теперь снова, как когда-то, 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» того времени. Разум, наука стали главными ее символами. Помнившие о своем славном прошлом, представители арабской культуры надеялись с помощью западной культуры модернизировать свой мир.

Речь, прежде всего, шла о возрождении рационалистической традиции, которое выразилось в увлеченном изучении соответствующих философских направлений Запада, новых научных теорий, учений о западных формах устройства общества и т. д. Даже виднейшие теологи-реформаторы Афгани и М. 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». Сделав достаточно много для пробуждения нации, движение «нахды» в начале XX века ослабло, восторг перед Западом, наукой и разумом несколько утих. И все же это движение дало толчок к осмыслению культурной ситуации, что выразилось также и в интересе к своей культуре.

Идея «нахды» продолжает волновать сознание араба-интеллектуала и сейчас, но теперь она имеет новое содержание и поэтому часто называется «новой нахдой». Понятие «нахда» стало означать комплекс проблем: это и отношение к христианской культуре, отношение к своей собственной культуре, это и проблема религии, ее современного состояния, проблема науки, это и обсуждение путей преобразования общества и др.

Содержание возрождения представлялось и представляется разным идеологам неодинаково. Если в XIX веке под ним имелось в виду прежде всего «пробуждение от спячки», в которую была погружена социальная жизнь в прошлом, то теперь этот термин получил двоякий смысл — отчасти сохранилось и прежнее его значение (возродить страну, величие народа на современной основе), но появилось и другое, имеющее смысл возрождения исконных, первоначальных основ организации общества, заложенных Мухаммадом,

возрождения «истинного», неиспорченного последующей историей ислама. Это направление исследователи в отличие от «возрождения» называют «возрожденчеством».

Религиозные движения современности, даже исламизм и фундаментализм, являются достаточно сложными, неоднородными и неоднозначными. В них участвуют и очевидные радикальные, экстремистски настроенные традиционалисты, и идеологи, вносящие в привычные стереотипы сознания новое социальное содержание. Признается, что научные идеи часто опережают возможности их практической разработки, превышают возможности общества, не подготовленного в социальном, политическом и нравственном отношении, 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. Общественное сознание, настроенное на иллюзорную прогрессивность продолжающихся процессов, встречает в штыки попытки вернуть общество к «старому», в них усматривается помеха развитию. На самом же деле в них обнаруживается зарождение и рост новых тенденций во внешне традиционных формах. Подобные ситуации складывались на протяжении всей истории. И сейчас в качестве охранительного противовеса негативным процессам, наблюдаемым в странах западной цивилизации, возникают стремления вернуться к уже проверенным человеческой историей приемам спасения цивилизации, которой нужна передышка в стремительном развитии, дающая возможность оглянуться и поразмыслить над подчас страшными итогами этого развития, соразмерить свой разум и свои возможности. И вот тут-то умеренная, кажущаяся творчески неперспективной система мировосприятия, мирообъяснения, характерная для мусульманской культуры, начинает видаться как вполне современная — в свете будущего развития всего человечества.

Можно предложить два возможных сейчас подхода к культуре ислама. Один — критическая оценка мусульманского общества с позиций достижений западной экономики и науки. Другой — реабилитирующий (с оговорками) мусульманскую культуру, через которую история передала современности охранительные идеологические механизмы, стабилизирующие общечеловеческую организацию. Но это — своего рода абстрактная, «сторонняя» оценка культуры. Принадлежащие же ей, живущие в ней народы, люди хотят видеть свои общества экономически и научно развитыми, а осуществление

*этих потребностей вступает в противоречие с их видящейся в качестве общечеловеческой спасительной миссией. И опять встает альтернатива: отстаивать свое настоящее-прошлое как перспективу развития всего мира, выступить носителями прообраза будущего — или признать необходимым путь, по которому шло и пока что идет западное общество.*

Марокканский философ Мухаммад Абид аль-Джабири в книге «Современный арабский дискурс» (Ал-Хитāб ал-'арабий ал-му'āсир. Бейрут, 1982) обозначил основные вопросы, обсуждаемые в последние десятилетия в арабском мире. Центральной и, пожалуй, объединяющей все остальные является тема нового арабского возрождения, «новой нахды».

Почему эта тема так актуальна сейчас, почему возникает дополнительное определение возрождения как нового?

Аль-Джабири отмечает, что «нахда» XIX века не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, оценки им смысла существования остаются традиционными. Идеологи (имеются в виду Мухаммад Абдо и аль-Афгани) прошлой «нахды» оказались неспособны радикально изменить культуру, воспрепятствовать ее упадку, очевидным образом повернуть в сторону нового 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 не отвечающим их честолюбию» (ал-Джāбирī М. А. Ал-Хитāб ал-'арабий ал-му'āсир. Бейрут, 1982. С. 5). Будет ли продолжаться спячка, в которой арабы находились в предыдущее столетие, выполнит ли поколение конца прошлого века пока еще не осуществленный проект возрождения (который может приниматься и как проект революции), проект будущего, 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 — начале XX века, 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 уводило в сторону от насущной задачи исследования условий для цивилизации, от проблем

культуры как таковой, которая не воспринималась мусульманским миром как фундаментальная, требующая постоянного внимания, осознания ее в качестве таковой (см.: *Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. P. 299—300*).

У народов ислама было великое прошлое, были великие личности, представлявшие его. Но это величие было утрачено, на протяжении столетий мусульманские страны переживали упадок. В XIX веке были предприняты попытки возродить продуктивный дух ислама, но для успеха возрождения нужно прежде понять причины упадка.

Мусульмане должны отказаться от самолюбования, восхищения своей особенностью и посмотреть на себя через призму интернациональной, универсальной цивилизации, увидеть свое отставание, которое может быть преодолено только через «революцию», то есть, в соответствии с Кораном, изменить состояние души, сознание, совершить «великий джихад». У народа надо пробудить «волю к цивилизации», отказаться от бытовавшей в прежние века теории цикличности истории и включиться в мировую историю наравне с Европой, не позволяя ей, истории, вращаться вокруг своей оси (см.: *Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. P. 308*). Чтобы войти в цивилизацию, миру ислама надо создавать свою социальную базу, ибо спонтанно складывавшийся социум (нередко в навязываемых извне формах) не отвечает сегодняшним требованиям, он находится в состоянии болезни, наносящей по вере «удары изнутри», *coups de mains intérieurs* (см.: Там же. С. 288).

Социальный аспект проблемы в марксистском его понимании осветил ливанский общественный деятель Жорж Ханна, нарисовав утопическую картину времени, когда распространится марксистский социализм, мир отдохнет от войн, от капризов личной, классовой и империалистической алчности, избавится от капитализма. Ханна отвергал учения тех, кто уповает только на совершенствование человека, на улучшение общественной морали. Они «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 благотворительства», тогда как серьезные изменения может и должен совершить сам народ (*Ханна, Джурдж. Даджжа фй сафф ал-фалсафа (Шумиха в философии). 4-е изд. Бейрут, 1960. С. 28*).

Радикальный взгляд на решение вопроса относительно религиозного наследия высказал в конце 60-х годов 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 типичной для ислама структурой личности — с раболепием, пассивностью, неинициативностью мусульманина.

Аль-Джабири вспоминает высказывание арабского марксиста Ясина аль-Хафиза, писавшего в 1979 году, что «арабская нация, испытав полное поражение, идет ощупью, а попытка третьего арабского возрождения потерпела крах». Но, упомянув марксиста, аль-Джабири сомневается в эффективности марксистской надежды на историческую закономерность (и на революцию как социальный, в марксистском понимании, насильственный переворот). Да, замечает он, сегодня в объяснении арабскими мыслителями сути возрождения обнаруживается больше противоречий и сомнений, чем это было с видением возрождения в прошлом. Но бессилие в решении проблемы возрождения обнаруживает, согласно аль-Джабири, и достаточно влиятельный в прогрессивных кругах интеллектуалов марксизм. Призывающие к безбожию, верящие в ленинизм, они не отвергают в то же время религию и тем самым отходят от научного социализма, материализма. Эта новая и претендующая на новизну форма, в которой выражается проблематика «нахды», является внутренне противоречивой смесью и потому бесплодна.

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

Наряду с таким взглядом на упадок и возрождение существует, отмечает аль-Джабири, 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, во-первых, в противостоянии этой внешней силе и, во-вторых, в признании того, что возрождение есть не что иное, как возврат 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 (см.: *Ханнā, Джурдж. Даджда фй шафф ал-фалсафа* (Шумиха в философии). 4-е изд. Бейрут, 1960. С. 30—32).

На Кувейтском форуме 1974 года египетский философ Заки Нагид 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 проблема в том, как изменить эти обычаи и привычки.

Аль-Джабири справедливо упрекает 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 нечто, с чем можно обращаться произвольно, вне связи с традицией. И те и другие смотрят на возрождение как на «впрыгивание» в историю, «наскок», «набег» на нее (*қафз 'alā at-ta'riḫ*), а не как на ее творение, будь то возврат к умме до возникновения в ней разногласий или обращение к доколониалистским «европейским принципам». Он настаивает на необходимости 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» 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» (*ал-Джабири. Ал-Хитāб ал-'арабий ал-му'асир*. С. 56).

Сейчас, считает аль-Джабири, перед арабскими мыслителями стоит задача выявить корни арабской философии, ее «национальную почву», и значительное место в отражающем такие изменения

дискурсе занимает наследие мысли не-рационалистической. Это свидетельствует об изменении структуры возрожденческой мысли, которая в первый ее период, период возникновения в XIX веке, отличалась радикальными рационалистическими настроениями, которые заметны даже в теологии. И аль-Джабири спрашивает: как можно сейчас добиться возрождения, базируясь на нерациональности? Каким будет это возрождение и будет ли оно вообще? (*ал-Джабири*. Ал-Хиғаб ал-'арабийй ал-му'афир. С. 176).

Стремясь отстоять значимость разума, аль-Джабири настаивает на том, что в наши дни в его понимание необходимо внести поправки. Он отмечает, что прежний «арабский разум» потерпел неудачу в деле нового возрождения (см.: Там же. С. 181) и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый критический рационализм (Там же. С. 7, 189). Пробуждение, подъем (*нухӯр*) культуры возможны только на основе формирования нового «арабского разума» (см.: Там же. С. 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. Хотя к его высказываниям как высказываниям «отщепенца» многие арабские философы относятся настороженно, его позиция мыслителя, не порывавшего с проблемами несомненно близкого ему исламского мира, представляет интерес.

Аркун считает, что возрождение не состоялось потому, что либеральные усилия деятелей культуры, попытавшихся его осуществить, были «кратковременными, разрозненными, стыдливими и научно несостоятельными» (*Арқун М.* Ал-Фикр ал-'усулийй ва истихāлат ат-та'сил. Наҳва та'рих 'ахар ли-л-фикр ал-исламийй. Бейрут, 1999. С. 83). Однако идея возрождения, стремление к нему не угасли и во второй половине XX века, только приобрели новое содержание. Измененное отношение к религии является, по Аркуну, одним из отличий новейшего времени от времени нового (*modernité*, *ҳадāса*), или, в современной терминологии, постмодерна от модерна, 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 (см.: Аркун М. Ал-Фикр ал-'усулийй ва истихāлат ат-та'сйл. Наҳва та'рих 'аҳар ли-л-фикр ал-ислаимий. Бейрут, 1999. С. 240—241).

Такой разум ответствен и за усиление фундаменталистских движений, часть которых представляет собой экстремистскую реакцию на негативные радикалистские тенденции, которые прослеживаются в цивилизации модерна (см.: Там же. С. 89). Эта реакция создала, считает Аркун, такое движение, как джихад.

Однако анализ коранической истории показывает, что картина, которую рисует фундаментализм, не может приниматься мыслящими людьми за образец; для них возможно и другое, нетрадиционалистское видение развития религии. Изучение пророческого дискурса, сопоставление священного текста, речи Пророка, сознания тех, кто слушал его, и теоретического осмысления, толкования этих текстов мутакаллимами показывает сложность структуры, с которой соотносятся функционально разные сознания. Это обстоятельство и определяет последующие сложности в развитии религии.

Одну из задач нового возрождения Аркун видит в том, чтобы «пробудить внимание к усилиям старых поколений, 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. С. 9). Постоянное присутствие коранического фактора не позволяет сиюминутным политическим интересам превратить религию в орудие прагматики, подчинить ее власти отдельных групп, лишить духовно-нравственного содержания.

*На практике и в теологии изначально вставал, встает и сейчас политический и теоретический вопрос об исходном тексте как утвержденном окончательно и сложившейся на основе его толкования традиции. Можно отставить в сторону проблему текста, признать его незыблемость (хотя современные лингвисты полагают возможным вмешиваться в него). 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? И 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, который в силу этого не может читать Коран и воспринимает его только на слух. Однако 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? Таким образом, считает Аркун, Священная книга превращается в идола, в культ, а верование создается уже на основе народных традиций, формируется проповедующими религию муллами, компетентность которых не всегда высока. 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 самого 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.

*Чтобы устранить стену, стоящую между верующим 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 года, предписании об обязательном изучении арабского языка во всех школах. 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 рационализмом, осмысленным по-новому, то есть не отвергающим и не опровергающим феномен веры, а предполагающим ее непрременное наличие в сознании человека и даже ориентированной на науку.*

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 Х. Дирасāt исламиййа. Бейрут, 1982. С. 346). Свое видение этой истории ислама и ее перспективы он изложил в только что процитированной работе: «В наше время важно исследовать науку основ религии ('илм 'уқӯл ад-дйн) и ее трансформацию в революционную идеологию, которая станет означать единение нации и интересов масс мусульман» (Там же. С. 32). Ханафи обращает внимание на то, что Европа прошла несколько исторических этапов, начиная с религиозной Реформации и последующего, как он считает, возрождения в шестнадцатом веке, через взлет рационализма семнадцатого века, социальную революцию восемнадцатого, промышленный переворот девятнадцатого и кончая технологизмом двадцатого века. Конечно, арабский мир не должен воспроизводить эту историю в точности, но ему также предстоит пройти путь от религиозного реформирования (ислāх), которое связывается с именем Абдо и движением «первой нахды», через переживаемое сейчас новое возрождение («новая нахда»), чтобы «последующие поколения смогли перейти уже от возрождения к рационализму просвещения, а затем от него к социальной революции» (Там же. С. 279). Реформа начала XX века выражала намерение возврата к первоначальной «чистой» форме религии, ее идеи сохраняют в интеллектуальных кругах свое значение и сейчас. И здесь он упрекает Османа Амина, связывающего и возрождение и революцию только с соответствующими процессами в области религии, то есть с ранними фазами преобразований.

Другой философ, Кемаль Абд аль-Латыф, так же как Ханафи, полагает, что для успеха новой «нахды» важно изучение истоков, но уже не религии, а философии, причем философии современной, истоки которой относятся к концу XIX — началу XX века, когда философская мысль жила не столько в сугубо философских сочинениях — их почти и не было, — сколько в литературе, в философской публицистике, как считает Абд аль-Латыф.

Размышляя над историей, вкладом исламской цивилизации в развитие культуры средневековой Европы, Ханафи упрекает своих соотечественников в небрежении прошлым, в постоянном привязывании своей судьбы к процессам, происходящим на Западе, и невнимании к прошлому и современному народов Востока.

Рассуждая о нашем новом возрождении, мы обращаемся к Западу, а не Востоку. Мы взаимодействуем с западной цивилизацией вне цивилизации восточной. Для нас, в нашей современной культуре, существует один критик философской мысли — французский, немецкий, британский или американский. И мы не видим в своих размышлениях связи с цивилизациями персидской, индийской, китайской, древними или современными. В то же время Запад сам начинает ощущать «ветер с Востока» и отходит от своего нарциссизма, культурного расизма, культурного шовинизма (Ҳанафи Ҳ. Дирāсāt исламийа. Бейрут, 1982. С. 89).

Этот поворот во взгляде на перспективы развития мира вообще предлагает дополнительные характеристики в понимании содержания «нового возрождения».

## ҒАДИЙА

Так обозначил один из аспектов своей персоналистской концепции марокканский философ Мухаммад Азиз аль-Хабabi (Лахбаби). Это понятие не стало предметом широкого обсуждения и заимствования, но оно важно для понимания концепции аль-Хабabi, которую он назвал не просто персонализмом, а персонализмом реальности, в котором персональность рассматривается в условиях действительности и который в 80-е годы, в виде мечты о человеке завтрашнего дня, он назовет понятием «*ғадийа*», философией грядущего мира (*‘алам ал-ғад*, *le monde de demain*, *le demainisme*).

Автор книги «Философский диалог: Критическое прочтение современной арабской философии» (Ҳивар фалсафийй: Қир’а нақдиййа фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘асира. Касабланка, 1985), марокканец Мухаммад Вакиды одну из ее глав посвятил рассмотрению творчества аль-Хабabi. В ней он отмечает, что радикального отличия персонализма «*ғадийа*» от персонализма реальности нет (см.: Там же. С. 90). Один является продолжением другого так же, как «завтра» является продолжением «сегодня».

Эти два персонализма, о которых говорит Вакиды, дополняются еще персонализмом исламским. В нем помимо центрального понятия «личность» основными конструирующими понятиями становятся: «персонализация», а точнее, «становление личности» (*ташаххуҗ*), и освобождение (*таҳаррур*). Последнее занимает особое положение. В нем воплощается не статичная «свобода», а движение к «завтра», надежда на грядущую свободу, выражающаяся в усилиях личности, направленных на ее достижение. Освобождение — главное в становлении личности, сущность ее деятельности.

## ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД, ГИПОТЕЗА (ФАРДИЙЯ)

*В 50—70-е годы в арабских странах, которые «взяли курс» на современное развитие, на первый план выдвигалось научное просвещение, укрепление позиций научного рационализма, рационального, свободного от пристрастий и предрассудков подхода к решению всех вопросов, в том числе и социальных.*

*Надежды подпитывались не только политическими успехами, которых добились арабские страны, освободившиеся от колониальной зависимости, но и общим настроением в мире, многое ждавшим от научного и технического прогресса, способного разрешить все проблемы новой ситуации. И хотя к концу 60-х годов на Западе обозначился отказ от сциентизма, освободившиеся страны, испытывавшие острую потребность в своем научно-техническом развитии, продолжали пропагандировать его принципы. Более того, эта потребность усилилась в результате поражения Египта в войне с Израилем (1967 г.), показавшей явную техническую отсталость арабских стран.*

*В эти годы появляются многочисленные работы, посвященные проблеме научно-технического образования, призывающие к осознанию важности и престижности профессий, связанных с техникой. Последние десятилетия принесли, правда, серьезные разочарования, поскольку поверившая в эти призывы, в возможность бесплатного образования молодежь, особенно из бедных и малосостоятельных слоев, оказалась невостребованной; слабое развитие экономики, промышленности, техники, науки не создало для нее рабочих мест. Но это обнаружилось позже. В те же годы настроение было оптимистичным.*

Наряду с работами пропагандистского характера, призывами обратиться к науке, появлялись и работы, посвященные специальному детальному рассмотрению содержания научной методологии, вносящему коррективы в распространяемые взгляды на науку и научность. Такими были книги профессора логики Багдадского университета д-ра Ясина Халиля, объединенные общей темой — «Теория науки», первая часть которой вышла под названием «Логика научного познания». Вторая часть — «Логика научного исследования» (Мантиқ ал-бахс ал-'илмийй. Багдад, 1974) — содержала вопросы, связанные

с методологией, используемой в математике, логике и теоретической физике. В этом обширном труде (329 страниц) были рассмотрены как узкие вопросы, касающиеся специальных областей знания, так и более широкие, относящиеся к научному знанию вообще.

Большое внимание уделено в книге пониманию научной гипотезы, различных ее уровней, логических условий выбора гипотезы. Основные выводы, которые предлагает Ясин Халиль, состоят в следующем. Методом, которым пользуется современная наука, является гипотетико-дедуктивный метод, преодолевший недостаточность метода индуктивного и воплотившийся в новом понимании эксперимента, соединяющего опытное и теоретическое знание. Различие в понимании опыта уже в средневековой науке зафиксировано в арабском языке в виде двух слов: *ихтибār* (опыт как наблюдение, сумма наблюдений) и *таджриб* (опыт как эксперимент). Подчеркивая значимость теории дедукции, автор, возможно, предостерегает арабских ученых и особенно идеологов от увлечения чистой практикой: «Научная теория не создается из опыта путем индукции» (*Халиль Йасин*. Мантйқ ал-бахъ ал-‘илмийй. Багдад, 1974. С. 21).

Индуктивный метод, который, как отмечает автор, был важен для становления науки в ее борьбе с античной и средневековой умозрительностью, в настоящее время отошел на периферию. Возможно, такая оценка индуктивного метода представляла собой возражение против категоричного утверждения египетского неопозитивиста З. Н. Махмуда, который был прагматиком и противником умозрительных рассуждений: «Что касается теперешнего времени, то на самую вершину оно ставит практическую жизнь, чтобы уже из нее вывести идеи, которые были скрыты в ней» (*Махмуд, Заки Нагиб*. Би-’айй фалсафа насйру? // «Ал-Фикр ал-му‘асир», июнь 1965. С. 7).

Поэтому, не отрицая вообще важность индуктивного метода для науки, Ясин Халиль акцентирует внимание на теоретическом ее аспекте. Анализируя же роль теории, он также предупреждает против понимания ее как адекватного образа мира. Теория, выражающая знание объектов в виде математических и иных формул, схем, символов, знаков, обладающих высокой степенью абстракции, создает мир, как бы параллельный миру природы. Таким образом обостряется проблема адекватности теории объекту, что порождает различие критериев в практической и теоретической науках, которые пользуются разными инструментами в исследовании и по-разному описывают его результаты. Это определяет и понимание современной наукой «законов природы»: «Мы не можем принять, — пишет он, — общераспространенного

взгляда, согласно которому природные законы существуют в природе и являются неизбежными в том смысле, что определяют ход явлений и событий» (*Халил Йасин. Мантиқ ал-бахс ал-‘илмийй. С. 6*).

*Я бы пояснила это утверждение Я. Халиля таким образом. Привычное для нас представление о законах природы не является безусловным для современной науки, в корне изменившей наши взгляды на пространство, время, бесконечность, материю. Законы природы, формулируемые как некие константы, не являются абсолютами.*

Все эти элементы науки: опыт, эксперимент, теория — воплощены, объединены в гипотетико-дедуктивном методе, изложению разных аспектов которого как раз и посвящены книги Ясина Халиля, противника прагматико-позитивистской позиции.

## ГУМАНИЗМ (инсāниййа)

*Данное понятие нередко встречается у современных арабских авторов, но оно не раскрывается теоретически. На мой взгляд, это объясняется несколькими причинами. Во-первых, что понимается под термином «гуманизм» — теория, течение, движение? В качестве теории «гуманизм» может охватывать все, касающееся позитивного отношения к человеку, но как раз поэтому он не столько теория, сколько развернутое изложение идеологического лозунга. То, что в историко-философских концепциях именуется гуманизмом, опять же не столько учение, сколько ориентация мыслителей, их нравственная позиция. Знаменательно, что позиции, представленные, например, Абу Хаяном ат-Тавхиди, Мискавейхом, аль-Фараби (как и установки, отличавшие деятелей эпохи Возрождения в Европе), получили название «гуманизм» значительно позже и в качестве общей оценки умонастроения творцов культуры, их обращения к проблемам человека. Гуманизм в таком случае должен рассматриваться как историко-культурный, нравственно-культурный феномен, характеризующий идейное настроение эпохи, сознание живущих в ней народов, представителей разных сословий, слоев.*

*Разумеется, в религиозных учениях всегда предполагается верующий как исполнитель заповеданных Богом нравственных норм, направленных на сохранение человека и человечности. Однако гуманизм в этом случае не представляет собой самодовлеющей теории, основывающейся на таком понятии о природе человека, которое не было бы подчиненным моментом общего учения о Боге и мире и было бы независимо от конкретно-исторических суждений, касающихся отношения Бога и космоса, творца и творения, греха и спасения.*

*В наше время гуманизм заявляет о себе прежде всего через концепцию прав человека и через понятие морального должностования. Он переходит в плоскость политико-правовой и коммуникативной теории и в этой версии может быть выражен в виде формальных и негативных требований («не лги», «не нарушай обещаний», «не чини насилия», «не будь неблагодарным» и т. д.). Существенно, что только в этом случае гуманизм с его универалистскими притязаниями избегает расхожего обвинения в абстрактности и неисторичности («абстрактный*

гуманизм»). Существенно также, что параллельно и дополнительно к данному усилению в современной философии дается социально-историческое и экзистенциальное толкование таких первоначал гуманности, как сострадание, дружелюбие, понимание и доверие.

Какой же отклик эта многоплановая проблематика находит в творчестве современных арабских философов?

Учение гуманизма связывается во второй половине XX века прежде всего с именем египетского философа Абд ар-Рахмана Бадави (1917—2004).

В 1941 году он защитил магистерскую диссертацию «Проблема смерти в экзистенциализме». Одна из основных работ Бадави «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» (Каир, 1947) посвящена анализу философских концепций прошлого, содержащих идеи, созвучные экзистенциализму. Бадави делает человека центральной фигурой мироздания, которая возвышается над всем. Не Бог — творец природы, а по сути дела человек, устанавливающий над ней свою власть: она существует как объект, в котором человек реализует себя. В общении человека с природой, считает Бадави, есть два аспекта: первый из них — это завоевание объекта субъектом, пользующимся им как орудием для осуществления своих возможностей; второй — противопоставление природы, после ее завоевания, Богу, с тем чтобы она помогла человеку в штурме царства божия.

Одной из работ, анализирующих историю арабского разума, было исследование М. Аркуном феномена гуманизма, рассмотренного через позиции философа X века Абу Хайяна ат-Тавхиди (*L'Humanisme arabe au IV/X siècle d'après le «Kitāb al-Hawāmil wa-l-Šawāmil»*. «Studia islamica». V. XIV. P., 1961) и другого философа того же века Мискавейха (*L'Humanisme arabe au IV/X siècle. Miskawayh, philosophe et historien*. 2 ed. P., 1982). В 1996 году работа была переведена на арабский язык.

Ат-Тавхиди был редчайшим явлением в арабской культуре средних веков. Аркун помещает его творчество в гуманистическую традицию, ставящую человека в «центр всякого научно-философского поиска». Но это не был гуманизм просвещения, торжества разума, он воплощал другое направление в гуманизме — выражение смятения, трагизма сознания, сталкивающегося с проблемами, неподвластными человеку. В этом гуманизме сущность человека определялась через экзистенциальный опыт. Ат-Тавхиди как бы констатировал поворот рационализма в сторону критического осмысления статуса разума, — то, что современность обозначила как постмодерн.

В требовании связать мысль с основополагающими проблемами существования человека, наиболее важными из которых являются проблемы свободы, справедливости, значимости разума, состояло идейное кредо Хади аль-Аляви. Этому кредо он старался следовать, в частности, при изучении и описании личности аль-Маарри в книге «Избранное из Лузумийят [Абу-ль-Аля аль-Маарри]. Критика государства, религии и людей» (*ал-‘Алавӣ, Хадӣ*. Ал-Мунтахаб мин ал-Лузӯмӣят: Нақд ад-давла ва-д-дӣн ва-н-нās).

М. Беннаби свои рассуждения о гуманизме разворачивает также на исторических примерах, на содержании учения Мухаммада. Ислам дает гуманизму метафизический фундамент. «Мы даровали почет сынам Адама, и по Нашей воле они передвигались по земле и по морю, Мы наделили их благами и дали им явное превосходство над другими тварями» (17:70).

Высокое положение человека в мусульманском сознании вытекает из этого первичного почитания, без которого человек не более чем маленькая точка живой материи, столь ничтожная на этой лестнице материи, что одна-единственная бомба может уничтожить его на пространстве в двести миль, как в Хиросиме. Измерение человека глазами ислама — это бесконечность, которую предоставил ему Бог и которую видят в кораническом описании творения, где Бог устраняет Сатану за то, что тот отказывается поклоняться Адаму. Это метафизическое основание важно для построения ойкуменического гуманизма (*Bennabi M. L’Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. P. 294*).

Хасан Ханафи отмечает тот факт, что человек как родовое понятие занимает большое место в исламских науках: в Коране, хадисах, тафсире и фикхе. В Откровении человек предстает как независимый объект изучения, он упоминается в Коране 65 раз, дается указание на сущностные ценности (*хақā’иқ*), которые определяют структуру (*бинā’*) человека. Среди них — сотворение, выведение человека из небытия, становление его психики, вера, ответственность, которую он несет благодаря своей воле, стремление к совершенству (Совершенный человек). Но Ханафи обращает внимание также на то, что при этом человек рассматривается все же через призму богословия, поскольку

...наша культура несет богословскую печать, печать калама, печать шариатскую, сокровенную, веровательную (*ақā’идийй*),

---

историческую, но не печать человеческую... Кризис нашего века состоит также в отсутствии человека как независимого объекта исследования, как центрального стержня жизни, как главной категории существования (*Ҳанафӣ Ҳ. Дирāсāt ислāмиййа*. Бейрут, 1982. С. 313, 314);

Наша задача — снять завесу, чтобы увидеть человека, перевести нашу культуру из фазы старой, божественной в фазу новую, человеческую (Там же. С. 300).

## ДЕМОКРАТИЯ (ДІМУҚРАТІЙЯ, ШҮРӘ)

*Некоторые политологи рассматривают демократию как универсальную модель организации цивилизованного общества. Фрэнсис Фукуяма в книге «Конец истории и последний человек» отмечает, что в 70—80-е годы многие государства Южной Америки, Африки и Южной и Юго-Восточной Азии перешли к демократическим формам правления. Победа Иранской революции, свергнувшей шахский режим, принесла народу демократию, возможность изъявлять свою политическую волю.*

*Демократию по определению характеризует наличие свободных выборов, ограниченность исполнительной власти и подотчетность выборных органов. Демократия, как убеждают многие политологи, является наиболее развитой формой государственного устройства, но даже страны, считающиеся в обыденном сознании демократическими, такие как США или Швейцария, получили статус демократических только в 70-е годы, когда узаконили равноправие женщин, а в США и отменили расовую дискриминацию. Политологами также отмечается, что демократии в чистом виде нет ни в одной стране, в организации жизни она так или иначе обременяется унаследованными обычаями, религиозными установлениями, то есть демократия локальна. В этом свете, очевидно, следует подойти к проблеме, решаемой в арабских странах.*

Острый интерес к демократии возник среди арабских интеллектуалов в конце XIX века на взлете движения за возрождение. Аль-Афгани говорил о необходимости установления в мусульманских странах конституционного образа правления, конституционной монархии, об ограничении власти монарха контролем со стороны народа. Либерально настроенные мусульмане настаивали на близости парламентаризма традиционным исламским институтам, таким как «шӯрә» (совет). О соответствии парламента как совещательного органа принципам ислама писал и Мухаммед Абдо. Он выходил за пределы требований только религиозного возрождения, когда «ставил целью также и политическое возрождение» (цит. по: *Абу-Диййа, Аййүб. Салāма Мӯсā: мин руввād ал-фикр ал-‘илмий ал-‘арабий ал-му‘āсир. Амман, 2006: Дār вард ли-н-нашр ва-т-тавзӣ’*). Политические идеи

реформаторов продолжали жить и отстаиваться на протяжении всей первой половины XX века. Аббас Махмуд аль-Аккад тоже отдал дань либеральным настроениям, работая в начале века в возглавляемой Мухаммадом Фаридом газете под символическим названием «Ад-Дустур» («Конституция»).

Одним из ярких и последовательных сторонников конституционализма и демократии стал Салама Муса. Приверженец английской демократии, существующей уже несколько веков и показавшей свою устойчивость, Муса убеждал в социальной эффективности конституционных систем (*нузум дустūrиййа*) (*Мусā, Салāма* Ал-Йаум вал-ґад. Каир, 1928. С. 112), которые ограничивают деспотию. Если правитель покушается на конституцию, ему грозит революция, поэтому, считал Муса, предпочтительны установление и следование конституции, которая является первым шагом на пути к социализму. Чтобы стать «властью во благо народа», демократия должна развиваться (*Мусā, Салāма* Ад-Дунйā ба'д салāсйн 'āман. Каир, 1961. С. 98). Он был убежден, что в Египте существует почва для социальных изменений, подобных изменениям, совершившимся в Англии, но в отличие от Англии, хотя отчасти, как и в Англии, эти изменения могут стать подобием социалистической демократии. Политическую свободу он связывал с правительствами, заботящимися о благе народа (*Мусā, Салāма* Ал-'Адаб ли-ш-ша'б. Каир, 1956. С.14). Государственная демократия (*д̣имукр̣āт̣иййат ад-давла*) должна быть направлена на демократизацию общества, производства, домашнего уклада, литературы (*д̣имукр̣āт̣иййат ал-муджтама' ва-л-масна' ва-л-байт ва-л-'адаб*)» (Там же. С. 73). Если же речь идет о либеральной демократии, то она предполагает уже развитие толерантности (*тавф̣иқиййа*), свободы совести (*хурриййа д̣иниййа*) — Салама Муса был охвачен мечтой о светском, гражданском государстве (*давла 'алмāниййа*).

Обсуждение темы демократии продолжилось в последующие десятилетия.

В 1964 году Египет объявил о себе как о социалистической демократической республике. Проведенные в стране экономические, политические и социальные реформы были все же частичными и не закончились объявленными глубокими преобразованиями.

В эпоху насеризма речь встала о возможности «социальной демократии», демократии, связанной с парламентаризмом, с задачами осуществления национальной революции. В Хартии национальных действий (1962 г.) было впервые декларировано право народа на власть в стране, право на занятие рабочими и крестьянами

должностей в выборных органах (не менее половины всех мест). Хартия провозглашала ряд гражданских свобод (слова, печати и др.), право на труд и образование, а также равноправие женщин. В ней подчеркивалось, что только социализм может обеспечить экономический и социальный прогресс. «Это означает, что политическая демократия, или свобода в ее политической форме, невозможна без демократии экономической, или свободы в ее социальной форме» (Мйсақ ал-‘амал ал-вағанийй, разд. 5).

Более решительно на значении экономической демократии, а точнее, создании экономических условий для осуществления социальных свобод, настаивали арабские марксисты (Ж. Ханна, М. А. аль-Алим).

В эти же годы тему демократии неоднократно поднимал М. А. аль-Джабири. Но он отмечал, что лозунги экономической демократии при слабом развитии самой экономики, без образования широкого и влиятельного слоя создателей этой базы повисают в воздухе и, более того, отвлекают от борьбы за осуществление политической демократии. А в наши дни именно политическая демократия является насущной необходимостью. В 1994 году была опубликована собранная из создававшихся им в течение тридцати лет статей книга под названием «Демократия и права человека» (ал-Джәбирй М. А. Ад-Дймуқрәтйийа ва ҳуқуқ ал-инсән. Бейрут, 1994). Проблемы, поставленные автором в первой из этих статей (Демократия как средство и цель // «ал-Ақләм». № 6. 1964), являются, считает он, животрепещущими и сегодня. Нельзя лозунгом «социальной демократии» (или социализма) закрывать требование политической демократии, поскольку «демократию социальную нельзя осуществить без демократии политической, без выборов, которые суть средство осуществления цели» (Там же. С. 12). Необходимо, чтобы выборы основывались на демократии, на выявлении равных возможностей, на свободе волеизъявления при выборе правителей. Безусловно, признает аль-Джабири, одна только политическая демократия не может воплотить в жизнь думы и чаяния народа, так как она остается скорее демократией правителей и богатых людей — здесь проявляется связь демократии политической и демократии социальной. Поэтому «борьба трудящегося класса должна идти на два фронта: борьба за всеобщую свободу и политическую демократию как средство, с одной стороны, и борьба за социальную демократию, с другой» (Там же. С. 26).

Слова «демократия», «свобода», «единство» и другие стали, замечает аль-Джабири, расхожими, знаковыми, не нуждающимися в определении. Однако содержание, скрывающееся за этими словами,

видится для разных людей, разных групп также разным. Одни усматривают в демократии институт, корни которого находятся в Европе, а другие прочитывают в этом слове исламскую «шуру» (*ш̣ур̣а̣*, совет). Традиционалисты ставят между данными понятиями практически знак равенства, предпочитая использовать в качестве противовеса иностранному понятию слово *ш̣ур̣а̣* как лучше, на их взгляд, выражающее смысл данного института в исламе. Однако слово *ш̣ур̣а̣*, означающее «совет», не покрывает, убежден аль-Джабири, содержания «демократии», поскольку ограничивает отношения между членами общины и властью порицанием абсолютного деспотизма и желанием справедливого правителя, но не означает обязательной, постоянной ответственности и правителя и выборщиков. Это скорее институт моральный, покоящийся на обычае, его достоинствах (*ма̣х̣āсин ал-‘ад̣ām*). «Таким образом, *ш̣ур̣а̣* остается в исламе чем-то относящимся к разряду доброго совета, разряду достоинств правителя, но не к разряду предписаний и долженствований. *Ш̣ур̣а̣* — это одно, а демократия — другое» (*ал-Дж̣аб̣ир̣и̣ М. А. Ад-Д̣имукр̣а̣т̣ий̣я ва х̣у̣к̣ӯ̣к ал-инс̣āн*. Бейрут, 1994. С. 45). В плане оценки прошлого арабской культуры, а также ее настоящего и будущего *ш̣ур̣а̣* является институтом, который для уммы продолжает представлять в качестве права, но это право должно быть соответствующим веку.

Создание демократического общества является трудным и постепенным процессом, но борьба за демократию как насущную потребность необходима — такой вывод делает аль-Джабири.

В конце 70-х годов он снова возвращается к теме демократии, обращает внимание на проблемы, поднятые им в более ранних работах — в статьях, содержание которых было рассмотрено раньше. Среди основных тем философского (а точнее — политического) дискурса этого времени тему демократии аль-Джабири выделяет в качестве «главного вопроса» арабской действительности (см.: *ал-Дж̣аб̣ир̣и̣*. *Ал-Х̣ит̣āб ал-‘арабий̣й̣ ал-му‘āс̣ир*. Бейрут, 1982. С. 78). Исследователи традиционной мысли, отмечает он, обращают внимание на то, что «“демократия” не является для исламской культуры чем-то новым, поскольку она составляет сердцевину ее основ. Она была фактором первого возрождения (конец XIX — начало XX в. — *Е. Ф.*), и, несомненно, она является одной из причин второго признанного ее возрождения» (Там же). Традиционалисты, салафиты, отождествляли демократию, настойчиво повторяет свою мысль аль-Джабири, с институтом «*ш̣ур̣а̣*» (совет), обозначая этим самым факт отсутствия в учении ислама «абсолютного деспотизма», но не деспо-

тизма вообще, который может быть представлен, по мнению М. Абдо и «отца нового арабского идейного возрождения и родоначальника арабского либерализма» (очевидно, имеется в виду Салама Муса. — *Е. Ф.*), в образе «справедливого деспота, возрождающего Восток». Аль-Джабири полагает, что в таком взгляде на демократию проявляется «разорванность сознания», не могущего решить проблему власти и противопоставляющего справедливость разуму. Ту же неразрешимость проблемы аль-Джабири видит и в попытке совместить идею национализма, единства нации и демократии, предполагающей децентрализацию власти, признание прав национальных меньшинств. Вместе с тем допустим и такой национальный консенсус (*иджмā'*), когда участие (*мусāхама*) всех индивидов в построении централизованной власти сохраняется, но при условии добровольного подчинения ей.

Тема демократии составляет содержание многих появившихся в последние десятилетия книг. В 1986 году вышла в свет работа Хусейна Джамиля «Права человека в арабском мире» (*Хуқӯқ ал-инсāн фй ал-ваṭан ал-‘арабийй*), в которой излагается история демократии, ее развитие в странах Запада, закрепление ее принципов в Декларации прав человека и гражданина, во французской конституции 1793 года. Автор рассматривает разные формы демократии (политическую, экономическую, социальную), разные ее названия: «либеральная демократия», «социалистическая демократия», «народная демократия» и др. Сущность демократии он видит в осуществлении суверенитета народа (*сийāдат аш-ша‘б*).

В ноябре 1983 года в Бейруте состоялся организованный Центром изучения арабского единства симпозиум по теме «Кризис демократии в арабском мире», материалы которого были опубликованы в виде большой по объему (928 стр.) книги (*‘Азмат ад-д̣имукр̣а̣т̣иййа фй ал-ваṭан ал-‘арабийй*). Она позволяет познакомиться со взглядами на проблему разных ее исследователей, с их пониманием социально-экономической структуры демократии, связи идей национализма и демократии, демократии и арабского единства, разных форм осуществления демократии в арабских странах, прав человека. Авторы даже пытались ответить на вопросы: «С чего начинать?» и «Что делать?»

## ДЖАХИЛИЙЯ, ДЖАХИЛИЙНОЕ СОЗНАНИЕ (ДЖАХИЛИЙЯ)

*В данном случае джахилийя обсуждается не как исторический этап в развитии арабского общества, то есть не как социально-политическое образование, а как феномен культуры, выражающий определенный строй психологии, ментальности. Концептуально тема джахилийи в этом плане акцентируется, в частности, у двух мыслителей второй половины XX века: у Сейида Кутба и М. А. аль-Джабири.*

Сегодня, писал С. Кутб, мусульмане «окружены джахилией, которая по природе своей такая же, какой она противостояла исламу в первый его период, только несколько слабее». Ислам находится в тисках джахилийи, ее «дух пронизывает нашу веру и идеи, наши обычаи и наш образ действия, нашу культуру, литературу и искусство, философию, правила и законы настолько, что все это оказывается продуктом джахилийи» (*Qutb S. Milestones. Karachi, 1981. P. 61*).

Аль-Джабири убежден в том, что современные мусульманские проблемы должны решаться через анализ компонентов, которые образуют «исламское сознание», «арабский разум» (*ал-Джабири*. Таквйн ал-‘ақл ал-‘арабийй. Бейрут, 1984). И этот «арабский разум», доказывает аль-Джабири, складывался под воздействием джахилийи, сохранял ее «эпистемологическую форму», которая сопротивлялась более поздним историческим изменениям.

Структура арабского разума, — пишет он, — формировалась как связанная с веком джахилийи. Однако речь идет не о веке джахилийи, в котором жили арабы до Мухаммада, и связанном с ним возрождении, а о джахилийи, в которой жили в своем сознании арабы после этого возрождения, то есть о джахилийи, черты которой через разные связи и образования воспроизводились в «век записи» (Там же. С. 61).

История арабской мысли не устранила джахилийную структуру, продолжающую существовать в том числе и в языке, который анахроничен и не отражает исторические изменения, волнующие сегодня арабский мир. Современная арабская мысль должна освободиться от такого устаревшего языка.

На значимость данных рассуждений обращает внимание в «Лекциях по современной арабской философии» Кемаль Абд аль-Латыф, отмечая, что гипотеза аль-Джабири делает «век записи» исходным пунктом в становлении механизмов арабского сознания (‘Абд ал-Лаṭīф К. Қирā’āt фī ал-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира. Бейрут, 1994. С. 83). На эту же концепцию ссылается в своей обзорно-аналитической статье Ибрахим М. Абу-Раби (*Abu-Rabi’ I. M. The Arab World // Routledge History of World Philosophy / Ed. S. H. Nasr, O. Leaman. Vol. I: History of Islamic Philosophy. London; New York, 1996*).

## ДЖИХАД (джихад)

*Джихад как военная доктрина является скорее предметом обсуждения социологов и политиков. В философских же текстах это понятие используется в другом его значении — как усердие, которое должен совершать верующий, желающий постичь божественную мудрость, идти по пути, предначертанному Богом. Наряду с идеей послушания, подчинения требованиям религии, в исламе подчеркивается важность темы выбора, который предполагает уже свободное действие человека как личности, видение им себя как творца этой личности.*

В работе «Исламский персонализм» Мухаммад Азиз аль-Хабابي при рассмотрении темы освобождения напоминает, что оно связано с признанием свободы выбора, то есть с осознанием роли разума, способного найти правильное решение. Но такая способность разума возможна только в случае, когда человек находится в постоянном труде, ведущем к развитию, совершенствованию нравственных и познавательных качеств разума. Это усилие, «великий джихад», направлено не против другого, а на самосовершенствование. И в отношении с другим нужен прежде всего диалог, умение убеждать другого, а также и умение отказаться от собственных амбиций, признать правоту другого (*ал-Вақиди М. Ҳивār фалсафийй. Бейрут, 1985. С. 99*). Благодаря этому усилию индивид выводит себя из изоляции и живет как личность в единении с целым.

Размышляя над значимостью джувванийи как морального учения, Х. Ханафи обращает внимание на различие малого и великого джихада. Последний в противовес малому джихаду, то есть преследованию врагов, направлен на борьбу с пороками внутри души, на ее совершенствование (*Ҳанафи Ҳ. Дирасат исламиййа. Бейрут, 1982. С. 273*).

## ДЖУВВАНИЙЯ (ДЖУВВĀНИЙЯ)

*Понятие «джувванийя» и связанная с ним концепция прочно ассоциируются с именем египетского философа середины прошлого столетия Османом Амином, хотя Х. Ханафи видит начало джувванийи в учении М. Абдо, в его стремлении перейти от религии внешней к вере внутренней, преодолеть через суфизм фикхвое сознание.*

*Перевести на русский язык слово джуввĀнийя трудно: оно образовано от «джуввĀ» («внутри»), которое является словом разговорного, а не литературного языка. В европейской культуре имеется термин «имманентизм», но в данном случае его использование будет выводить на проблемы, сторонние для читателя, желающего понять устремления Амина. Поэтому можно ввести другое, искусственное, но нейтральное понятие, образованное на основе латинского, — «интрализм», которое передает отчасти его предполагаемое содержание. Предпочтительным же мне представляется остаться в пределах арабского языка, но при этом иметь в виду философский смысл слова.*

Джувванийя для меня — это философия, скорее даже — «способ философствования»... Джувванийя — философствование, открытое душе, миру, во всякое мгновение подверженное дунованиям неба ('Амин 'У. Ал-ДжуввĀнийя. Б. м.: Дар ал-қалам, 1964. С. 113);

Философия джувванийи зародилась у меня в ходе размышления над духом религии и морали вообще и из размышления над стихами Корана и хадисами сунны в частности («Аль-Араби», Кувейт, октябрь 1961. С. 56).

Амин вырос в деревне, где религия ислама бытует в виде «народного» суфизма, в котором наряду со следованием внешней обрядности, верностью традициям присутствует устремление к Богу душой, ощущение того, что в вере есть еще внутренний смысл, уважение к нравственным началам, к таким качествам, как верность, истинность, справедливость. Жизнь крестьян проста и открыта, она дает возможность непосредственного ее «усмотрения», возможность почувствовать ее «сердцем». Все это Амин воспринял, унаследовал

от предков и выразил в своей приверженности идее народных истоков, вере в народ, чувстве патриотизма.

*Главное же, что сразу вводит в суть концепции джувванийи Амина, состоит в «дневниковой» форме ее изложения. Она погружает читателя во внутренний мир ее автора и в события, которые воспринимаются уже не как что-то внешнее, а как то, из чего возникает сам этот читатель, что становится им самим и через что он видит себя, других и все окружающее, все смыслы вещей, событий, выступающих в виде иероглифов, в которых кроются разные, не видимые сразу значения, — и эти знаки ведут шаг за шагом к скрытой за ними сущности, к сокровенному. Так изнутри, из своих переживаний Амин выстраивает и свой метод познания, и содержание своей концепции.*

На эту особенность формы изложения теоретических взглядов обратил внимание Х. Ханафи, защищая право автобиографии как способ передачи автором его духовного опыта, рационализации этого опыта (Ханафи Х. Дирāsāt исламиййа. Бейрут, 1982. С. 269).

Настроения и размышления Амина нашли поддержку у уважаемого им профессора Мустафы Абд ар-Разика, который был учеником Мухаммада Абдо и много сделал для пропаганды его учения. В трудах Абдо Амин нашел то, что искал, — это было одно из «джувванийных» побуждений. Темой докторской диссертации, защищенной в Сорбонне, стала именно философия Абдо.

Вера, как видел ее Амин, есть личное переживание божественных даров. Он отклонял отношения с Богом, построенные на корысти, когда человек как попрошайка обращается к Богу лишь в беде, нужде. У него сложился свой взгляд на сущность веры, в которой должна выражаться искренность души в отношении к Аллаху, не нуждающемуся в расцвеченных словами мольбах и неискренних молитвах, а принимающему только добрые намерения и чистую совесть. Мы, повторяет Амин, должны понять, что дух религии — это совесть, искренность в отношении с Аллахом и людьми. «Религия есть религия сердец» — в этом джувванийный взгляд на нее и суть самой джувванийи, умение отличать сущность от акциденции.

Стремление понять явления через проникновение в их внутреннее содержание объясняет и видение Амином отношения между наукой и моралью. Нельзя обвинять науку во всех грехах цивилизации, нужно понимать, что наука — плод деятельности людей и общества. Мораль людей и мораль общества, политическая этика — вот внутренние пружины, которые определяют социальные последствия достижений науки и ее цели. Поэтому надо выступать не против науки, несущей

людям блага, предъявляя претензии к науке и требуя от нее быть нравственной — это не ее забота, не ее функция, — а думать, печься следует о нравственности ученых и политиков, и тогда наука станет милосердной силой и благодатью. «Дружба науки с человеком или враждебность ему — это человеческая проблема», она возвращает нас к заботе о душе, о ее чистоте и добродетели. Статья заканчивалась призывом к тому, что на послевоенном языке назовется мирным сосуществованием, призывом к жизни в согласии и мире, необходимым перед лицом «спящего безумия». В 1930 году Амин запишет в дневнике: «Я ожидаю, что исчезнет мнимая пропасть между наукой и религией» (*‘Амин ‘У. Ал-Джуввāниййя. С. 110*). Позже он так сформулирует свое понимание отношения философии и науки: философия помогает науке понять ее пределы, а наука, направленная на никогда не завершающийся процесс исследования, помогает постижению метафизики. Ограждая науку от несправедливых нападков, Амин своими рассуждениями об ином, нежели научное, роде познания, связанном с метафизикой, старался защитить знание от ограничения его содержания со стороны логических позитивистов, прагматиков. Как бы правильно и точно ни воспроизводила наука с помощью разума изучаемый объект, это воспроизведение никогда не сможет передать целостность этого объекта: он всегда будет распадаться или выступать в виде голой схемы.

Но у человека помимо разума есть еще и способность чувствовать, способность проникать в вещь, в жизнь вещи благодаря соучастию в ней, симпатии. Такое познание не противоречит научному, но дополняет его, обогащает, делает «духовным». Джувванийя содержит в себе некий род метафизики, которую мы можем назвать метафизикой интеллектуального видения, наиболее близкого художественному видению.

На различении внешнего и внутреннего строится в джувванийя и концепция познания. Познание — это внутренняя работа, итог переживаний человека, которых не могут заменить ни другие люди, ни научные приборы. В философии джувванийя, как в суфизме и у аль-Газали, мысль направляется на знание, составляющее достояние индивида, на знание, облеченное в плоть личных переживаний и просветленное личным проникновением, узрением, интуицией. Хотя интуиция и дополняется разумом, но только она воспринимает объект в его целостности, тогда как разум его дробит, расчленяет (см.: Там же. С. 25).

Человека и вещи нужно рассматривать духовным взором, то есть рассматривать самого сообщителя, а не останавливаться только на яв-

лении (см.: Амйн 'У. Ал-Джуввāниййа. С. 113). «Читатель, который застревает на буквальном смысле слов и не стремится проникнуть в понимание того, что “между строк”, не может сопровождать меня в этом долгом философском путешествии» (Там же. С. 14). «Это видение не является физиологически-чувственным, но является душевно-духовным, видением посредством внутреннего зрения, духовных очей» (Там же. С. 127) или, как говорили великие философы прошлого, посредством «очей духа» (Платон), «интеллектуального усмотрения» (Декарт), «трансцендентального сознания» (Кант). Таким образом, знание (и философия) всегда является знанием «внутренним» и потому индивидуальным. Даже если оно приходит извне, просто само его принятие, восприятие определяется внутренней сутью человека, его настроен на принятие того или иного знания. И воспринимает человек окружающее — вещи, других людей, — стараясь проникнуть в их «нутро», «вчувствоваться» в них, усмотреть их суть с помощью «света, который Бог бросил в сердце».

Внутренняя жизнь человека определяет и истинность веры. По природе склонный к простой вере и следованию традиции, он обретает подлинную веру только в итоге напряженной духовной работы. Здесь Амйн следовал завету своего учителя профессора Абд ар-Рафика, который, развивая тему декартовского сомнения, говорил, что истинное сомнение является для любого человека нелегким делом, оно требует большой степени смелости, ибо люди по природе своей склонны принимать на веру (*таґдйқ*) чужие мнения и следовать традиции, что избавляет их от напряжения. Это опасение слома традиции объясняет слабость реформы, которую проводил Мухаммед Абдо в аль-Азхаре (см.: Там же. С. 63).

Труды Декарта Осман Амйн перечитывал постоянно. «Я согласен с Декартом, сказавшим, что те, кого Бог наделил разумом, несомненно используют его в стремлении к познанию Всевышнего и познанию самих себя» (Там же. С. 96). В трудах этого французского философа он находил мысли, созвучные с его видением проблем арабской культуры и философии, проблем, которые волновали и предшественников, в частности аль-Газали: критика косности, стремление к обновлению и освобождению от пут традиций, смятение и сомнения в поисках истины, твердого убеждения, веры. «Но сколь велико различие между убеждением одного и другого!» — замечает Амйн. Принцип сомнения Декарта — плод рационального построения, тогда как сомнения у Газали глубоко экзистенциальны, и укрепившаяся в нем вера — результат длительных физических страданий и душевных метаний. В поисках твердой веры

средневековым мыслителем Амин находит поддержку и своим раздумьям и переживаниям, своей аргументации веры.

Наибольшей ценностью в собственной культуре Амину представилась суфийская мысль. Через нее он попытался объяснить свое понимание всех компонентов человеческой жизни — жизни, являющейся взору, и жизни внутренней. Суфизм помог ему выразить основное его отношение к вере — неприятие веры внешней покорности и преданность вере внутренней.

С этой точки зрения Амин прочитывает Коран, аяты которого — знаки, свидетельства скрытого в них смысла. Мусульман, чтящих внешнюю набожность, он отсылает к стихам Писания:

Благочестие состоит не в том, чтобы вы обращали ваши лица на восток и запад, но благочестив тот, кто уверовал в Аллаха, в Судный день, в ангелов (2:177) (пер. М. Н. Османова);

Бедуины сказали: «Мы уверовали». Скажи [, Мухаммад]: «Вы не уверовали и лишь потому говорите: Мы предались [Аллаху], — что вера еще не вошла в ваши сердца» (49:14).

Смысл веры — совесть, сокровенная жизнь. «Размышление — это не рассматривание глазами. Глаза могут лгать их хозяину, а разум не обманывает того, кто просит у него совета» (*Амйн* 'У. Ал-Джуввāниййя. С. 122). В подтверждение своих мыслей Амин приводит слова М. Абдо:

Размышление — это работа разума в поисках правильности. Он ведет к ней, отталкиваясь от лицемерия. Но если зрение может обмануть своего хозяина и представить отдаленное большое маленьким, может дать увидеть прямое кривым, например в воде, то разум не лжет, когда у него ищут совета. Знание (*'илм*) не ограничивается свидетельствами чувств (Там же).

Сосредоточенность Амина на «духе» дала основание его критикам заметить, что в его работах нет должного внимания к рациональным теориям, единственно гарантирующим объективность (См. *Ҳанафи Ҳ. Дирасāt исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 267). «Джувваниййная теория познания является чисто интуитивистской, а теория существования — чисто чувственной... Внутренняя жизнь есть одновременно и субъект и объект познания» (Там же. С. 271).

Подытоживая опыт своей интеллектуальной жизни начиная с 1927 года, Осман Амин в книге, вышедшей в 1964 году, излагает

кредо философии джувванийи. О ней он пишет не как о сложившейся философской системе, а как о «способе философствования», который выражается в открытости души миру во всякое мгновение. Это путь, простирающийся перед сознанием, и по нему следует личность, которую нужно рассматривать духовным взором, пытаясь отыскать в ней (и в себе) сокровенное, скрытое за являющимся.

Через внутреннюю работу сознания очищается и сам человек, очищается и вера. «Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними» (13:11) — этот аят убеждает Амина в том, что изменения в жизни человека определяются не только, а может быть, и не столько внешними, «барранийными» (от араб. разгов. *баррā* — «вне», «снаружи», *баррāнийй* — «внешний», «наружный»), обстоятельствами, сколько внутренними, «джувванийными». Он призывает к исцелению сердца — к великому джихаду, очищению души. Амин вспоминает слова Абу Хайана ат-Тавхиди: «Ты ядро (*лубб* — сердцевина, душа, разум) в скорлупе, и твое ядро охраняется через сохранение твоей скорлупы, но не сохранишь ты свою оболочку, если потеряешь свое ядро. Я знаю, что ты обладатель одного ядра и обладатель многих оболочек, и твое очищение от твоих оболочек тяжело, и твое дело трудно». Пока человек не приложит усилия к изменению своего сознания, пока он не исправит нравственность, нельзя рассчитывать на совершенствование общества. Сердцевину отношений человека с миром образует душа, разум, и им предстоит трудная работа по устройению «материи», гармонизации ее с духом, с нравственными ценностями.

Амин считает, что «утвердить в своей душе веру в Бога и в самого себя» он смог благодаря размышлениям относительно истории и религии.

В годы студенчества Амин погружается в изучение европейской культуры. Но уже тогда он начинает понимать, что для того, чтобы правильно определить свой путь, который он связывал с судьбой своей родины, нужно освоить достижения не только западной культуры, но и собственной, арабской, найти свои корни. Позже, после того как Амин углубился в историю исламской философии, познакомился с ней поближе, он смог критически оценить исследования ориенталистов, их характеристики этой философии как чисто подражательной, не давшей ничего по сравнению с античной мыслью. Он увидел в исламской мысли самостоятельность и своеобразие в подходе ко многим вопросам.

Под руководством профессора исламской философии Каирского университета Мустафы Абд ар-Разика Амин «со страстью и воодушевлением» стал читать то, что сохранилось от мутакаллимов,

сочинения аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Газали, Ибн Рушда и ар-Рази. Перед ним встали вопросы понимания, что такое сущность, а также что собой представляют разные виды сущностей, что такое суфизм у Ибн Сины и учение Ибн Рушда о примирении мудрости и шариата. Воодушевление, правда, скоро пропало, потому что и эти мыслители не отвечали прямо на мучившие его вопросы. Тема развития сознания, способного (как он видел по роли французских просветителей в подготовке революции) привести к преобразованию общества, обратила его внимание на концепцию «активного разума» у аль-Фараби, Ибн Сины и других — в ней Амин увидел философию, могущую пробудить «“высокое” национальное сознание и распространить в наших юношах дух борьбы за вывод из нашей страны захватчиков» (см.: 'Амин 'У. Ал-Джуввāниййя. Б. м.: Дар ал-қалам, 1964. С. 51).

Если первой составляющей философского кредо Амина была вера, то второй его компонентой является революция. Но, следуя внутренней логике своего учения, он, настаивая на необходимости революции, имеет в виду преобразование сознания, и прежде всего религиозного, решительные изменения в понимании сути веры и мер, направленных на такое преобразование. Акцент делается на умеренных действиях, на обращении их в направлении перемен, преобразований. Именно трансформации в сфере духа являются, согласно убеждениям Амина, определяющими для развития общества. Поиск «внутренних» оснований для национальной «революции» определяет философское становление и позицию Османа Амина.

Амин также настаивает на изменении роли индивида в обществе, значимости социального действия. Но и здесь он исходит из определяющей роли внутренних побуждений, из «системы возможностей», то есть скрытых потенций, с одной стороны, и скрытых интересов и идеалов — с другой (см.: Там же. С. 22). Важность системы возможностей выявляется во времена бедствий и кризисов, и первым ее проявлением в египетском обществе была революция 1952 года. Дальнейшие события: Суэцкий кризис и война 1956 года — продемонстрировали переход из области «возможностей» в область «дела», переход от индивида к обществу, социальным действиям, протесту, социальной критике, от идеологии любви к идеологии революции.

Общественно значимая позиция Османа Амина, пространно изложенная в многочисленных работах, может быть сформулирована в нескольких тезисах: во-первых, консолидация арабской нации, возрождение «национального духа»; во-вторых, сохранение и укрепление ее как нации верующей; в-третьих, как нации, которая имеет собствен-

ную достойную историю, и, в-четвертых, как нации, которая не утратила внутренние возможности продолжить свою великую в прошлом историю.

На этот аспект учения Амина — прочтение проблем «социализма» и «революции» — обращает внимание М. А. аль-Джабири: «Джувванийя не является только личным опытом, она “философия национальная”, она есть “дух социализма” (*рух иштирāкийя*)». Более того, «арабская нация, — убежден Амин, — несет джувванийную миссию».

Арабская нация идеалистична, и ее идеализм покоится на двух джувванийных началах: разум и великодушие. Разум, в который верит араб, есть очевидная вера в истину и культ справедливости... что касается великодушия, то это арабская добродетель (*'Амин 'У. Ал-Джуввāнийя. Б. м.: Дар ал-қалам, 1964. С. 225*).

Опора Амина скорее на не-разум сближает его учение, считает аль-Джабири, с некоторыми тенденциями в современной западной философии, с ее критикой сциентизма и обращением к «духовности» (*ал-Джабири. Ал-Хитāб ал-'арабий ал-му'āсир. Бейрут, 1982. С. 165*).

Философия Амина справедливо видится как близкая позиции его учителя Абд ар-Разика, духу его школы, идеям реформирования морали. Как передает Амин, эта позиция выражается словами Мухаммада Абдо: любовь в мире человека подобна всемирному тяготению, она поддерживает общество и предотвращает его разрушение (см.: *Amin U. Lights on Contemporary Moslem Philosophy. Cairo, 1959, P. 120*). Однако, в отличие от Абдо и Абд ар-Разика, которые, по мнению Амина, хотели примирить исламскую и западную цивилизации, сам Амин такой задачи перед собой не ставил и, даже будучи поклонником культуры Запада, свои усилия устремлял в направлении преобразования собственной культуры ислама на основе реформирования последнего.

Хасан Ханафи также рассматривает Османа Амина как продолжателя Мухаммада Абдо, который соединил идеи «джувванийи» и «бarrанийи», духовного и мирского, перешел от религии внешне-го к религии внутреннего и озаменовал «победу суфизма над факихами» (см.: *Ханафи Х. Дирāсāt ислāмийя. С. 273*). Амин подхватил устремления Абдо, развил их и способствовал рождению поколения «джувванийцев» — его концепции в течение многих лет обсуждались, признавались, критиковались (см.: Там же. С. 267; *Anawati G. En memoriam: Osman Amine. Melanges, 14. 1980*). Весь 5-й раздел книги

Ханафи «Исламские исследования», посвященный анализу современной исламской мысли, является по сути дела попыткой раскрыть содержание учения джувванийи, выявить его истоки в прошлом ислама, параллели в европейской философии. Помимо этого, Ханафи отмечает значение джувванийи для современных египтян, для

...перехода от реформы к возрождению, чтобы последующие поколения смогли перейти уже от возрождения к рационализму просвещения, а затем от него к социальной революции. Значение нашего поколения состоит в переходе от М. Абдо к Афгани, от Ганди к Джавахарлалу Неру, от Конфуция к Мао Цзэдуну. Здесь и непрерывная цепь звеньев от Абдо к Мустафе Абд ар-Разику, от него — к Осману Амину и к нашему поколению (*Ханафи Х. Дирāsāt ислāмиййа. С. 279*).

Значение джувванийи Ханафи определил так:

Джувванийя по своим возможностям есть перевод религии от культа к делам (Там же);

...развитие протеста в социальную критику, охватывающую различные явления в нашей жизни и далее создание культуры патриотической, «революционной идеологии», которая сможет решить проблемы, показав отсталость нашей жизни и возможности осуществления прогресса (Там же. С. 286);

Джувванийя является посланием многим будущим поколениям, если не философским проектом для всех цивилизаций, отдаленной целью человечества (Там же. С. 268).

«Все мыслители, связанные с движением мусульманского реформизма, прошли через первоначальную суфийскую практику того или иного уровня. Все они в разной степени испытали влияние суфизма, его великих духовных и философских традиций». Все они были связаны с «видимой и внутренней трансформацией, нашедшей отражение в замене индивидуальной суфийской практики индивидуализмом, отражающим общественное целое... из чего следовал отказ от сугубо личного дохода, утверждение приоритетности крупных социальных, политических и культурных проблем» (*аль-Джанаби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М.: ООО «Садра», 2014. С. 80, 81*).

## ДИАЛОГ (ҲИВӀР)

*Слово «диалог» стало сейчас модным, обозначая идеологическую позицию вступающих в отношения групп, партий, государств, их намерение признавать паритет сторон, самостоятельность в экономической, политической и культурной деятельности. Книги и статьи на эту тему неисчислимы. Ближе к философской проблематике (хотя и обнаруживая идеологический оттенок) стоят работы, обращающие внимание не столько на столкновение культур, сколько на выявление в них оснований для совместного, не-противоборствующего решения многочисленных глобальных и локальных задач современной жизни.*

В 2002 году в Ливане состоялась конференция «Диалог культур: опыт России и Левантийского Востока», на которой были предложены для обсуждения вопросы о роли исламской цивилизации в отношениях между Западом и Востоком, о перспективах диалога ислама и христианства и поисках условий, позволяющих устранять столкновение культур (см.: Диалог культур: опыт России и Левантийского Востока. ҲивӀр ас-сақӀфӀат. Таджриба рӯсийӣ ва-л-машриқ ал-‘арабийӣ. Бейрут, 2002). Участники конференции отмечали, что непринятие противоположной или просто отличной точки зрения наблюдается в отношениях не только между разными культурами, но и внутри одной культуры; эти отталкивания, казалось бы, близких позиций бывают более острыми, чем отношение к чужой культуре.

Диалог между христианством и исламом — производный процесс. Первичное значение имеет воплощенная в нем проблема отношения между Я и Другим... Суть ее в следующем: может ли человек реализовать свое право на отличие, разумно и корректно защитив свою индивидуальность? Такая проблема стоит перед любым обществом, большим и малым, архаическим или современным, чему бы ни были привержены его члены — христианству или исламу, иудаизму или буддизму, даосизму или марксизму... С экзистенциальной точки зрения — это проблема отношения между Мной и Другим: готов ли Я допустить, что Другой может быть подобен мне и в то же время отличаться от меня (Али Харб. Философия и условия диалога: ливанский опыт // Диалог культур: опыт России и Левантийского Востока. Бейрут, 2002. С. 23, 24).

Тема Я и Другого получает иное звучание, когда отношения между ними рассматриваются как отношения чуждости, враждебности; этот аспект темы освещается в другой статье (см. **Другой**). В данной же статье понятие диалога излагается в его близости с понятиями «беседа», «разговор», которые придают новый оттенок проблеме.

Али Харб развивает свой тезис:

Отношения между Я и Другим являются многоликими и многоуровневыми в той мере, в какой бытию присуще расщепление, смыслу — неясность, мысли — напряжение. Поэтому, говоря я, отношение с Другим — это экзистенциальная проблема, и диалог нуждается в пересмотре понятий, на которых строится антиномия Я и Другого. Первое — нужно разрушить связь между мыслью и диктатурой истины, так как никто не в состоянии полностью постичь истину бытия такой, какова она на самом деле... Второе — освобождение от диктатуры истины предполагает отказ от тирании смысла и уникальности идей (*Али Харб*. *Философия и условия диалога: ливанский опыт // Диалог культур: опыт России и Левантийского Востока*. Бейрут, 2002. С. 45, 46).

Переосмысление этих понятий создает новые и плодотворные условия для диалога.

Такова одна сторона дела. Ее дополняет другая — такой компонент диалога, как терпимость. «Понятие терпимости дополняет понятия критики и научности наряду с отказом от фидеизма» (*Абд аль-Латиф К. Қира`ат фи-л-фалсафа ал-`арабийя ал-му`а`сира*. Бейрут. Дар ат-талй`а, 1994. С. 55). Абд аль-Латыф отмечает особую значимость устной речи, а именно — беседы, в которой спорящие стороны находятся *vis-à-vis* по отношению друг к другу, в разговоре они могут слушать и слышать один другого. Если книга, текст означают, при всех оговорках, молчаливое принятие или непринятие мнения автора как виртуального собеседника, то живой разговор позволяет уточнять, корректировать позиции, а если этот разговор не публичный (конференции, семинары и т. п.), то он включает и помогающие сближению позиций личностные элементы: если не симпатию к собеседнику, то во всяком случае терпимость. Текст предлагает как бы окончательную истину, беседа же — именно беседа, по природе своей настроенная на спокойное, вдумчивое прислушивание к противоположному мнению, — позволяет обсуждать проблему и совместно искать истину. Диалог как беседа «уменьшает власть мысли текстуальной и идей окончательных» (Там же).

В одной из своих работ Мухаммад Вакиды, обращаясь к книге Абд ар-Рахмана Тахи «Об основах диалога и обновлении науки калама» (Фй усӯл ал-ҳивър ва таждид ‘илм ал-калām, 1987), рассуждает о положении философии «между доказательством, диалогом и дискуссией» (*ал-Вақидӣ М. Бинā’ ан-назарийя ал-фалсафийя: Дирāsāt фи-л-фалсафа ал-‘арабийя ал-му‘ақира*. Бейрут, 1990. С. 169). Абд ар-Рахман Таха ссылается на исламскую мысль прошлого, которая, как пишет он, «широко использовала метод диспута. Нет более полезного вида разговора, чем диалог. В нем присутствуют обе позиции: позиция говорящего и позиция слушающего, выполняющие две функции: убеждающего и убеждаемого» (Там же. С. 97).

В этом же ракурсе воспринимаются и некоторые другие тексты, и в частности книга того же Мухаммада Вакиды «Разговор о философии» (*Вақидӣ М. Ҳивър фалсафийй*. Бейрут, 1987). И хотя подзаголовок ее — «Критическое прочтение современной арабской философии» — говорит, казалось бы, о нелицеприятности, остроте разговора, книга призывает читателя к серьезному, но спокойному обдумыванию проблем, через которое автор надеется найти понимание своих мыслей.

## ДИСКУРС (ХИТĀБ)

Абд аль-Латыф привлекает внимание исследователей к теме появления современного философского дискурса, то есть к теме «нахды» конца XIX — начала XX века. Недостаточное, по его мнению, представление о зарождении этого дискурса связано с отсутствием «философской упорядоченности» и философской оригинальности, своеобразия мысли того времени, с поглощенностью ее мыслью западной. Но, считает Абд аль-Латыф, необходима работа по выявлению имевшихся в отдельных статьях и книгах уже в начале XX века самостоятельных философских концепций, пусть даже не новаторских. Философские размышления, присутствовавшие в трудах реформаторов, в литературных произведениях и разного рода статьях формировали философский язык, рождали новую для арабского мира философию. Тогда же складывались черты этой философии, возникали темы, которые составили ее основное содержание в последующие десятилетия: критическая оценка отечественной мысли прошлого и одновременно выявление в ней позитивного содержания; перемещение главного интереса с западной культуры на проблемы собственной культуры, отход от слепого поклонения чужому (см.: *Абд ал-Латиф К. Қира'ат фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'асира*. Бейрут: Дар ат-талй'а, 1994. С. 8—11).

Помимо философского дискурса, имеется дискурс религиозный. Абд аль-Латыф считает их противоположными друг другу, поскольку один из них историчен, связан, пусть даже относительно, с политической и социальной жизнью, а другой основывается на откровении, универсальности, вневременном характере данного исходного основания (см.: Там же. С. 24, 25).

Иногда дискурс, обращенный к вопросам религии, дискурс салафитский, приверженный незыблемости традиции, он называет «соглашательским», «примирительным» (*тавфйқийй*), признающим наличие исламской эпистемы, а дискурс, напоминающий о времени империалистического диктата, называется им «зависимым», «подражательным» (*табу'а*) (см.: Там же. С. 29). К последнему Абд аль-Латыф относит распространявшийся в 50—60-х годах в арабских странах экзистенциализм, персонализм, неопозитивизм, альтюсериянство

(в Магрибе). Однако в последующие десятилетия, как отмечает Абд аль-Латыф, появились признаки возникновения собственного философского дискурса, определяемого усилением критической оценки и прошлого, и западной мысли, попыткой сформировать собственный взгляд на происходящее — это и новая философская тематика, и новый философский язык, учитывающий и влияние исторических корней, и влияние мировой философии (см.: *‘Абд ал-Лаṭīф К. Қирā’āt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира*. Бейрут: Дар ат-ṭали‘а, 1994. С. 38).

На необходимости выработки нового арабского дискурса настаивает М. А. аль-Джабири в работе «Современный арабский дискурс» (*ал-Джāбирӣ*. Ал-Ḥитāб ал-арабийй ал-му‘āсир. Дирāса таḥлилиййа нақдиййа. Бейрут, 1982). Его особенность он видит в критической направленности и беспристрастной, неидеологической эпистемологии (см.: Там же. С. 13). Аль-Джабири замечает изменения, происходившие в течение 70—80-х годов в культурологической проблематике и в языке, когда на смену понятиям «революция», «единство», «социализм» пришли понятия «упадок» (*суḫṭ*), «трагедия» (*фаджй‘а*). Этот дискурс еще не оформлен, достаточно противоречив и выражает «ограбленное сознание» (*хитāб мусталаб*) (Там же. С. 55). Ограбленность его состоит в том, что попытки выстроить новую арабскую философию не имеют опоры в ее истории, стремление придать ей статус «всемирности» (*‘аламиййа*) ведет к забвению ее национальной природы. Желание создать «философию» вступает в противоречие с желанием видеть ее «арабской», а это последнее обстоятельство уводит философию от философии, даже порождая враждебное отношение к ней, уводит ее в сторону выяснения отношений с фикхом и мистическими течениями.

Противоречивость современного арабского дискурса аль-Джабири усматривает также в том, что выполнение поставленных рациональных целей осуществляется на основе мышления, имеющего, как он считает, нерациональную природу. Такой дискурс непродуктивен, поскольку он рожден не разумом, а настроением, интуицией (см.: Там же. С. 33). Становление же современного дискурса аль-Джабири связывает с новым пониманием возрождения, с обновлением арабского разума (см.: Там же. С. 34).

## ДОГМАТИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ, ФИДЕИЗМ (*ВУСУЌИЙА ФЙ-Л-ФИКР*)

В 1984 году под редакцией профессора Каирского университета Мурада Вахбы вышла в свет книга «Корни догматизма», составленная по материалам международной конференции, посвященной этой теме (Roots of Dogmatism. Proceedings of the Fourth International Philosophy Conference. Cairo). В ней выражены точки зрения на эту проблему представителей разных стран (Бельгии, Египта, Германии, Голландии, Замбии, Индии, Иордании, Кении, США, Турции, Швейцарии и Швеции).

В докладе «Философия против религиозной догмы» Адель Дайе (Иордания) попыталась опровергнуть некоторые философские утверждения неовитгенштейнианцев, характеризующих религиозную догму как не подверженную критике извне. Амира Хелми Матар (Египет) оценила сократовский метод как противоядие от догматизма.

Организатор конференции М. Вахба предложил и свой доклад — «Пещера и догма». В своих рассуждениях он отталкивался от образа пещеры, миф о которой содержится в «Государстве» Платона. Пещерные призраки, считает Вахба, выступали в качестве заместителей вещей, заполняющих «брешь, возникшую из невозможности рационально и научно понять отношение человека к природе» (Там же. С. 234). Эти призраки, эйдосы, превращались в абсолюты, дающие надежду на стабильность, но одновременно становились догмами, которые заменили действительность и в которые люди стали верить как в истинную реальность. Потом возникала «борьба абсолютов за существование», которая кончалась «теологическим убийством», победой одного абсолюта над другим. В наши дни война ведется, с одной стороны, между человеком-машиной, находящимся в «техно-пещере», погруженным в магию технологии и возлагающим на нее все свои надежды, и, с другой стороны, представителем фундаменталистской этики (Там же. С. 235). Догматизация и де-догматизация — фазы, которые взаимосвязаны и сменяют одна другую. Решение проблемы Вахба видит в рождении нового вида человека, «*space man*» или «*cosmic man*», человека, наделенного космическим сознанием;

на этом пути человек возвращается к органическому единству с природой.

Хасан Ханафи фиксирует обращение философской мысли к религии, однако, замечает он, «религиозная мысль застывает и окаменевают в вероучении... Вероучение замыкается на самом себе» (*Ḥанафий Ḥ. Дирāsāt исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 87). Но вероучение может рассматриваться и как система, связанная с реальной жизнью уммы, составляющая ее внутреннее духовное содержание, и тогда возможно открытие «врат иджитхада», благодаря чему эта система становится доступной критике.

М. А. аль-Джабири говорит просто о догматизме как препятствии для развития: нужно освободить себя от «власти образца, власти предков, чтобы можно было критически взаимодействовать со всеми образцами — это путь наследования истоков и принятия современности одновременно» (*ал-Джāбирӣ*. Ал-Ḥитāб ал-‘арабийй ал-му‘āṣир. Бейрут, 1982. С. 57).

Рассуждая о сознании, ориентированном на научность, о ценности терпимости и роли критики, К. Абд аль-Латыф настаивает на важности отказа от фидеизма в мысли (*рафḍ ал-вуṣūḳиййа фй-л-фикр*), на позиции антидогматизма (см.: *‘Абд ал-Латййф К. Қирā’āt фй-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āṣира*. Бейрут, 1994 С. 55).

О догматизме, отвергающем всякое действие, направленное на обновление, и требующем безусловного согласия с буквальным прочтением текста изначального учения, пишет ливанский ученый Сухейль Фарах. Он обращает внимание на характерные черты догматизма: «Признание невозможности существования противоречий внутри доктринальной системы и сокрытие факта наличия внутри нее каких-то острых проблем... отсутствие готовности к подлинному диалогу, возможности сомнения, критики, противоречия» (*Фарах, Сухейль*. Христианство и ислам. Опыт секуляризации. Нижний Новгород, 1999. С. 86). «Носителям догматики важно утвердить идейное господство над паствой, создать ореол непререкаемости вокруг своих идеологов. Догматизм, будь то внешне религиозный или тоталитарно-партократический, налагает на приверженцев обязанность полного подчинения религиозному или политическому вождю» (Там же). Изживание догматизма, убеждает автор книги, требует взаимодействия с политикой, религией, экономическими и культурными течениями без претензии на обладание абсолютной истиной.

## ДРУГОЙ (‘АХАР), Я И ДРУГОЙ (‘АНА ВА ‘АХАР)

Общество «всегда охватывает человека, где бы он ни был... Изолированность от общества является голой идеей, которой нет места в действительности. Человек находится в постоянном диалоге с Другим, будь это кто-то помимо него или он сам» — таким образом описывал проблему К. Ю. аль-Хадж (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt. Бейрут, 1957. С. 184*). Но охватывающее человека общество даже в условиях пугающего многих мыслителей засилия техники не виделось аль-Хаджу силой, противостоящей человеку, подавляющей его, обедняющей, нивелирующей, «овеществляющей». Он подходил к проблеме общества иначе, чем его современники — арабские экзистенциалисты и персоналисты. Чужд аль-Хаджу поэтому и аскетизм с его стремлением изолироваться от общества. Общество, Другой, считал ливанский философ, не уничтожают свободы человека. Порождаемый обществом разрыв между человеком и его индивидуальностью завершается браком человека со своей личностью. «Личность — это человек, после того как он вернулся к своей высшей самости через Другого. Индивидуализм представляет собой один из аспектов эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим Я» (Там же). Через общность с Другим человек приходит к пониманию своей сущности, к пониманию свободы. «Человек персонифицируется по мере того, как социализируется» (Там же).

Следствием взаимодействия различных Я в обществе «является демократическое Мы, без которого не может быть ни Я, ни Ты, то есть сообщества равных людей. Люди — братья по крови» (Там же). Если сущностью, которая объединяет все вещи, является в природе закон, то сущность, объединяющая людей, выражается в Мы.

Османом Амином отношения Я и Другого видятся скорее в социальной плоскости, и прежде всего в осуществлении свободы Я, которая зависит главным образом от характера политической власти (*султа*). Она может быть «даром, благодаря которому личность или общность способны добиться довольства для людей, свободить их от насилия» (*‘Амин ‘У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 19*), но в руках алчных узурпаторов она может быть и силой подавления, принуждения людей к подчинению, когда человек полностью

зависит от распоряжающегося его судьбой деспота (см.: *ʿAmīn ʿU.* Ал-Джувванийя. Б. м.: Дар ал-қалам, 1964. С. 13). При этом угнетателем может быть Чужой, «ненавистный чужеземец», но Другого как насильника может воплощать и внутренний угнетатель.

Другая сторона свободы, отмеченная О. Амином, состоит в очевидной роли разума, который вводит свободу в определенные рамки, и такими рамками для Я становится наличие Другого. На место возвышения над Другим, господства над ним («баранийя» — см. **Джувванийя**) приходит «жизнь с Другим и ради Другого, отношение симпатии и любви, которое надлежит установить между Я и Другим», а это и есть джувванийная свобода, «условие самой веры» (Там же. С. 114, 115).

Понятия Я и Другого являются одними из центральных в «новой социальной науке» Хасана Ханафи (см.: *Hanafi H.* *New social science. Some reflections // Etudes orientales.* № 5/6. Paris, 1990. P. 69—83). Новая социальная наука, пишет он, фиксирует наступление нового цикла истории — вне Европы, в другом культурном сознании. Страны «третьего мира» бросили вызов гегемонии великих держав. Прежние «достижения», такие как разговоры о колониализме, африканском социализме, арабском социализме, «Зеленой книге», «черной теологии», философии освобождения, философии революций, идеологии возрождения, реформационных движениях и т. д., — все эти донаучные формулировки освобождения Я от Другого, вся эта риторика, использовавшаяся политическими лидерами и «национальными героями», в новой социальной науке преобразовались в строгое знание.

Проблема Я и Другого предстает у Х. Ханафи в виде отношений между «третьим миром» и Европой. Он признает, что в самой европейской культуре, в ее философии, наличествуют два сознания — субъекта и объекта, стремящихся понять друг друга; европейское сознание как бы раскололось на два. В это сознание уже включено и сознание «третьего мира», которое образует своего рода фон, заставляет реагировать на свое существование.

## ЕВРОПЕИЗАЦИЯ, ЗАПАД, ЗАПАДНИЧЕСТВО

*Тема «Запада» — видение роли западной культуры в развитии мировой цивилизации, значения экономических, технических, научных, политических достижений Запада, ставших символом возможных успехов человечества, символом «современности»; стремление задержавшихся в своем развитии арабских народов подняться на уровень этой современности; обвинение западной колониальной системы в удержании этих народов в состоянии униженности и пораженности и попытки объяснить, найти причины отсталости внутри собственной культуры — все эти острые и болезненные проблемы на протяжении вот уже двух веков продолжают дискутироваться в среде арабских интеллектуалов — как социологов и политиков, так и философов. Первоначальное преклонение многих литераторов и публицистов перед Западом сменилось стремлением трезво оценить его прошлую и сегодняшнюю роль в судьбе арабских народов, а также понять себя в отношении к Западу.*

И все же 30—50-е годы двадцатого столетия характеризуются в основном попыткой ознакомить арабского читателя с главными направлениями философской мысли Запада, «примерить» их значимость для арабской ситуации. Эту просветительскую миссию выполнял профессор университета аль-Азхар Мустафа Абд ар-Разик (ум. 1947), который, по выражению Ибрагима Мадкура, «приблизил аль-Азхар к Сорбонне» и создал школу образованных египетских философов. Неопозитивизм, персонализм, экзистенциализм, проникшие в арабскую культуру в 50—60-е годы, представлены З. Н. Махмудом, М. А. аль-Хабоби, Р. Хабаша, А. Бадави и др. Их роль в развитии современной арабской философии высоко оценивается их соотечественниками и в наши дни. Последние десятилетия прошлого века и начало века нового отмечены стремлением найти собственные идеи, отвечающие потребностям развития арабских народов и стран.

Саляма Муса вспоминает о своем первом, состоявшемся в 1908 году, знакомстве с западной культурой: «Я был ослеплен европейской цивилизацией, свободой женщины, и не нужен был уже никакой Якуб Сарруф, никакой Фарах Антун, чтобы открыть это мне» (цит. по: *Абу Диййа, Аййўб. Салама Мўса: Мин руввад ал-фикр ал-‘илмий ал-‘арабий ал-му‘афир. Амман: Дар вард ли-н-нашр ва-т-тавзй’, 2006.*

С. 28). Откровенными западниками-просветителями были также Таха Хусейн, Фуад Закарийя. Ф. Закарийя эту позицию выразил в статье «Научность — цивилизационная необходимость» (Қадайға фикрийя. № 8. 1989).

Увлечение европейской литературой и философией захватило и молодого Османа Амина. Его дневниковые заметки и статьи, относящиеся к 20—30-м годам прошлого, двадцатого, столетия, отражают восторг перед богатством культуры Европы. Он поглощен идеями Декарта, Спинозы, Лейбница, Руссо, Вольтера, Канта, О. Конта, Бергсона. Но со временем интерес Амина — и это относится не только к нему — начинает распространяться и на историю собственной культуры, прославившейся именами аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда, Абу Хамида аль-Газали и других мыслителей. Начинается новый этап, определяемый трезвым, критическим взглядом и на западную, и на собственную мысль. Творчество Османа Амина явилось результатом переосмысления мусульманского наследия, продуманного и прочувствованного через знание литературы европейской.

Вышедшая в 1954 году работа египетского философа Али Сами ан-Нашшара «Возникновение философской мысли в исламе» выдержала добрый десяток изданий. В этой книге он утверждает, что «кораническая метафизика ислама по своей сущности противоположна духу греческой философии» (*Ан-Нашишар, 'Али Сами*. Наш'ат ал-фикр ал-фалсафийй фй ал-ислам. 9-е изд. Каир: Дар ал-ма'ариф, б. г. С. 102) и ставит целью найти собственно исламские истоки философии, не зависевшие от греческого влияния. Искажая его позицию, Т. Тизини утверждает, что ан-Нашшар фактически солидаризируется с Э. Ренаном, когда настаивает на том, что «мусульманские мыслители полностью приняли античную философию, не внося в нее никаких творческих изменений» (*Тизини, Таййиб*. Мин ат-турас илā-с-саура. Б. м., 1976. С. 197). К числу мыслителей, занимающих позицию европоцентризма (*марказиййа ѓурӯббиййа*), Т. Тизини относит и Абд ар-Рахмана Бадави, считавшего, что арабская мысль не была оригинальной, оставшись под влиянием греческой. В неоправданном превознесении греческого влияния упрекает Тизини и Фуада Закарийю (см.: Там же. С. 199).

В 1970-е годы заявляет о своей идейной позиции Хасан Ханафи. Его трудно упрекнуть в непоследовательности, хотя оттенки в выражении этой позиции меняются. Анализируя ход истории исламской мысли, Ханафи отмечает ее преимущественную связанность в прошлом с персидской и греческой (в меньшей степени с римской) мыслью. В средние века

... западная философия не отворачивалась от арабо-исламской культуры, ее опыта, ее истории. Таким образом, через наследование культурами успехов друг друга происходило их обогащение, что в конце концов воплотилось в общечеловеческом наследии (*Ханафи Х. Дирасат исламийа*. Бейрут, 1982. С. 89);

Что касается нашего отношения с Западом в Новое время, то именно благодаря Западу произошло обновление нашего философского наследия (Там же. С. 88).

Ориентация на Запад сохраняется и во все последующие десятилетия. Но Ханафи уже с первых своих работ предостерегает против безоглядного заимствования западных идей. В статье «Наша современная культура между самобытностью и подражанием» он отмечает, что в современной ситуации арабские страны не должны бездумно внедрять все модные идеи западной философии — некоторые из них могут противоречить потребностям их развития.

Ханафи обращает внимание, в частности, на различие ориентиров в отношении к технике. Задавленный техникой западный человек (речь идет о середине XX века) ведет на нее атаку. Ханафи вспоминает чаплинский фильм «Новые времена», в котором ярко выражена власть техники над человеком, вспоминает он и предостережение Бергсона о возможной гибели человечества, обессиленного под бременем прогресса, размышления персоналистов о подавлении человека техникой. Но это — переживания людей западного мира, и странным представляется Ханафи, когда критика техники звучит со стороны арабских философов, ведь арабский мир страдает от засилия в нем ручного труда.

Мы не претерпеваем тиранию техники в отношении человека, но испытываем ее недостаток. Нападкам на технику у нас нет никакого оправдания, наша действительность скорее требует обожествления техники (*Ханафи Х. Сақафату-на ал-му'асира байна ал-'асāла ва-т-тақлїд* // *Ал-Адаб*. 1970, май. С. 150).

Этот же упрек арабским интеллектуалам бросает и Амин аль-Алим. Они, писал он, увлеклись обличением западной культуры со стороны Герберта Маркузе, обвиняющего в бедах современного Запада науку и технику. Но арабский мир не может вторить Маркузе, поскольку развитие науки и техники, опирающиеся на научную рациональность, является жизненно важным вопросом для арабских стран (*ал-'Алим М. А. Мәркийўз ав фалсафат ат-тарїқ ал-масдўд* (Маркузе, или Философия тупика). Бейрут, 1972. С. 181).

Увлечение «восточным» мистицизмом, интуитивизмом и т. п. также вызывает возражение у Ханафи. «Критика разума, — пишет он, — вышла из общества, пресыщенного рационализмом, достигшего крайнего предела рационализма, но исламский Восток страдает от отсутствия закона, рациональности, а не от их тирании» (*Ханафи Х. Сақафату-нā ал-му'āсира байна ал-'ақāла ва-т-тақлīд* // Ал-Адаб. 1970, май. С. 151).

Осознание того, что Арабский Восток не может и не должен воспроизводить модель западного развития, что в исламской цивилизации сложилась своя специфика, которая в одних случаях позволяет добиваться серьезных экономических и социальных результатов, тогда как в других результаты весьма скудны, что требует выяснения причин успехов и неудач и более пристального изучения путей развития как западного общества, так и арабских стран, осмысления опыта христианской и исламской культур. На это в последние десятилетия и было направлено внимание всех видных арабских философов.

Хусейн Мрувве настаивает на необходимости изучения находящихся в «глубинах исторической и социальной земли» корней арабской культуры, понимания ее самобытности, которая стоит за всеми превратностями ее судьбы. Самобытность не препятствовала и не препятствует ее открытости культурам других народов, взаимодействие с которыми обогащает и усиливает арабскую культуру, сохраняя «логику и внутреннюю диалектику» ее развития (см.: *Мурувва, Хусайн. Ал-Мавқиф мин ат-турās фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вāқи'ийа ва-с-саура ас-сақāфиййа* // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970).

Культурологическая тематика составляет основное содержание работ Хасана Ханафи. В них проблема арабской цивилизации ставится в связь не только с западной, но и с общечеловеческой. Он бросает упрек и себе, и своим соотечественникам:

Рассуждая о нашем новом возрождении, мы обращаемся к Западу, а не Востоку. Мы взаимодействуем с западной цивилизацией вне цивилизации восточной. Для нас, в нашей современной культуре, существует один критик философской мысли — французский, немецкий, британский или американский. И мы не видим в своих размышлениях связи с цивилизациями персидской, индийской, китайской, древними или современными. В то же время Запад сам начинает ощущать «ветер с Востока» и отходит от своего нарциссизма, культурного расизма, культурного шовинизма (*Ханафи Х. Дирāsāt ислāмиййа. Бейрут, 1982. С. 89*).

Ханафи порицает арабских интеллектуалов, которые «отрекаются от собственной истории, не производят ничего нового, и культура оказывается бесплодной. Но из ничего получается ничто» (*Ханафӣ Ҳ. Дирāsāt исламийа. Бейрут, 1982. С. 89*).

Перед арабскими, как и вообще перед афро-азиатскими, исследователями национальных культур встает задача пересмотреть роль и законы развития неевропейских цивилизаций, понять их в масштабах всемирных. Реализация этой задачи превращает цивилизации Востока из объекта их изучения со стороны ориенталистов в субъект (см.: *Ханафӣ Ҳ. Мавқифу-нā ал-ҳадāрийй // Ал-Фалсафа фӣ ал-ваған ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Баҳс ал-му’тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-’аввал. Бейрут, 1985. С. 35, 36*). В качестве вывода из этих размышлений Ханафи предлагает наряду с ориентализмом, востоковедением (или в противовес им) создать западоведение, оксидентализм, который ставит Запад перед критическим взором Востока, пристально и придирчиво изучает европейскую культуру неевропейским сознанием. Это направление в исследовании Ханафи называет «новой социальной наукой», содержание которой он подробно излагает в статье «New social science» (*Etudes orientales. № 5/6. 1990*), но которая ему самому видится пока еще как чисто идеологическая установка. (См. также **Запад как Другой**).

М. А. аль-Джабири, делающий акцент на значимости «арабского разума» как внутреннего фактора социального и культурного развития народа, не склонен преувеличивать проблемы Запада. Он не принимает позиции тех идеологов, которые в качестве условия возрождения арабов рассматривают «освобождение от Запада», с исторической надеждой констатируют «свидетельства» приближающегося «краха» западной цивилизации, приближения момента «рождения (*қийām*)» будущей арабской цивилизации, которая займет свое место в управлении миром» (*ал-Джāбирӣ. Ал-Ҳитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Бейрут, 1982. С. 22*). Это скорее свидетельство «мечты». «Чтобы представить красивый образ возрождения, который рисует в арабской душе “сознание-мечтатель”, и увидеть другой образ, который откапывает в своих душах “сознание-кошмар” относительно падения, нужно признать, что понимание первого образа возможно только вместе со вторым» (Там же. С. 23). К сожалению, считает аль-Джабири, арабы до сих пор стоят перед двумя разными культурными образцами — европейской цивилизацией и арабской, и европейская остается для них «шпорой», напоминающей о насущности проблемы «нахды».

## ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ (*ҚАНҰН ИДЖТИМӘ'ИЙЙ*)

Размышляя о соотнесенности любых философских систем с нациями и обществами, образующими почву, на которой те вырастают и развиваются, Хусейн Мрувве характеризует их как находящихся

...внутри исторического движения, которое совершается в соответствующем месте и времени... Такова природа общих объективных законов, которые определяют развитие общественного сознания, его различные формы и проявления в литературе, искусстве, религии, философии и т. д., а также и само развитие общественного бытия (*Мурувва, Хусайн. Ал-Мавқиф мин ат-турās фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вāқи'иййа ва-с-саура ас-сақāфиййа // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970*).

К. Абд аль-Латыф обращает внимание на то, что используемый Хусейном Мрувве марксистский, диалектический, историко-материалистический, метод позволяет изложить историю арабо-исламской философии как закономерный процесс, когда эпоху джахилийи сменяет культура, основанная на новой религии, религии ислама, в которой возникают разные философские направления, выражающие разные тенденции развития общества, среди которых имела место и материалистическая философия. Этот используемый Мрувве метод дает возможность рассмотреть философское наследие не как разрозненное творчество отдельных личностей, а как последовательный процесс постановки и разработки проблем, выдвигаемых жизнью общества. Таким образом, выявляются «реальные условия познавательного производства» (см.: *Абд ал-Латїф К. Қирā'ат фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут: Дār ат-тали'а, 1994. С. 65, 66*). И все же, считает Абд аль-Латыф, историко-материалистическая установка Мрувве не дает убедительной картины закономерного развития философии, поскольку ее анализ тенденциозен и покоится в значительной степени на цитатах из работ Маркса, Энгельса, а также на догматических работах советских ученых. Принятые Мрувве, а также Тайибом Тизини понятия, такие как «первобытное производство», «рабство», «торговая аристократия», «феодализм», «республика», «демократия», только

по видимости придают картине истории вид стуктуры. Т. Тизини пишет: «Арабское общество в эпоху джахилии было обществом племенным, затем, в исламскую эпоху, оно развилось в феодализм, минуя рабовладение». Или:

Законы арабо-исламского идейного развития таятся в противостоянии двух главных противоположных идейных направлений — направления ортодоксального, связанного с идеалистической, то есть веровательной, религиозной, метафизической философией, и направления, связанного с материалистической философией, приверженной еретическому рационализму и диалектике (цит по: *Абд аль-Латйф К.* Там же. С. 74, 75).

Но данные утверждения в текстах Тизини (так же, как и в текстах Мрувве), как отмечает Кемаль Абд аль-Латыф, не опираются на исторические данные, а просто постулируются. И в целом такие историко-материалистические понятия, как «общественное производство», «приоритет экономики», «способ производства», «борьба классов», не раскрывают действительных закономерностей развития ни общества, ни культуры, ни философии (Там же. С. 78).

На закономерность, определяющую социальные и политические события, на примере поражения Египта в 1967 году, обращает внимание Гали Шукри. В книге «Современный египтянин» за драматическими для Египта событиями, за «внешней частью айсберга» он видит глубинные причины поражения, связанные с развитием производства, экономикой, с социальным, политическим и культурным состоянием общества. В этом поражении проявилось действие социального закона (см.: *Шукри, Гали*. Ал-Мисрийй ал-ҳадйс. Бейрут, 1978. С. 17, 261<sup>1</sup>).

Другая распространенная концепция развития истории усматривает закономерности этого развития в смене периодов упадка и подъема, в своего рода «колесе истории». Главные понятия, характеризующие данную концепцию: «упадок», «поражение», «умирание» и т. п., — противостоят, по М. А. аль-Джабири, понятию «возрождение». Аль-Джабири в ставшей бестселлером книге «Современный арабский дискурс» отмечает, что историей и человечеством руководит промысел. Нередко его действие видится в связывании «подъема» Арабского Востока с «падением» Запада, с необходимостью этого па-

---

<sup>1</sup> Видимо, имеется в виду изданная в 1978 году книга Г. Шукри «Возрождение и упадок египетской мысли нового времени» (ан-Нахда ва ас-суқўт фй ал-фикр ал-мисрийй ал-ҳадйс. — *Прим. ред.*).

дения. Получается, что за упадок арабской цивилизации ответственны не сами арабы, а внешние силы — Запад, империализм, колониализм: ответственность перекладывается на них, и, соответственно, надежды на «подъем» связываются с устранением внешнего зла, с «падением» Запада (см.: *ал-Джәбирӣ*. Ал-Ҳитәб ал-'арабийй ал-му'әсир. Бейрут, 1982. С. 26—28). Когда падет Запад, то есть «исчезнет внешняя сила, сдерживающая наше возрождение, тогда мы возьмем на себя руководство человечеством». Но, как замечает аль-Джабири, все это «мечта без будущего», не имеющая под собой объективных условий для осуществления (Там же. С. 31, 32).

## ЗАПАД КАК ДРУГОЙ (‘ĀḤAR)

Как констатирует Мухаммад Вакиды, «разговоры арабов об их сущности связаны всегда с размышлением о Другом, который ассоциируется с Западом. Это понятие постоянно присутствует в современном арабском сознании» (*ал-Вақидӣ М. Ҳив̄ар фалсафийй*. Бейрут, 1985. С. 140).

Марокканский философ Абд аль-Кабир Хатиби отмечает, что интеллектуальная жизнь в арабских странах в XX веке более богата и профессиональна, чем в веке предыдущем. Изменяется и взгляд на Запад как Другой; происходит отход от резко негативного к нему отношения, связанного с наследием эпохи колониализма. Содержание понятия Другой применительно к Западу становится более объемным (см.: *Khatibi A. K. Double Criticism: the Decolonization of Arab Sociology // Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*. Washington DC, 1985. P. 14). И тем не менее негативные оценки Запада полностью не исчезают.

Показательна в этом плане статья Хасана Ханафи «Третий мир и новая наука. Некоторые замечания» (*Etudes orientales*. № 5—6. Paris, 1990). Используя понятия Я и Другой, Ханафи прежде всего наделяет их совершенно определенным социально-политическим, идеологическим смыслом. Я — это или «третий мир», или самобытная национальная культура, традиция. Другой же — это противостоящая афро-азиатскому миру культура Европы, и их отношения достаточно напряженные, конфликтные. Конфликт между Я и Другим исторически существовал в виде противостояния подавляющего и подавляемого, колонизатора и колонизируемого, центра и периферии. От воспринимаемого в качестве враждебного по отношению к Я Другого Ханафи, утрируя, думается, не столько свою позицию, сколько популярный в массах взгляд, предлагает, хотя бы в мыслях, безжалостно избавиться от этого Другого таким образом:

Как змею я вытащил бы его на свет, детально описал и измерил... построил бы всех философов Запада в одну колонну и командовал бы ими, заставлял двигаться, совершать перебежки, перестраиваться, маршировать и салютовать. Каждую из тех колонн я посадил бы в отдельную темницу и запер бы за ними

тюремные ворота, и тогда в наших душах более не возникло бы страха перед врагами (*Ḥanaḫfī Ḥ. Muḫaddima fī 'ilm al-istiḡrāb. Kaир, 1991. С. 787*).

Варьируется тема Я и Другого и в более поздних статьях Ханафи: «Cogit ergo sum, которое провозглашает Запад в качестве мыслящего субъекта, превращает третий мир в *studeo ergo sum*», то есть в ученика (*Hanaḫfī H. From Orientalism to Occidentalism // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2010. № 1. М.: Вост. лит., 2010. С. 16*).

Другой для Я всегда есть некий образ. Образ же всегда есть некая карикатура, которая помогает прицелиться в мишень. Ориентализм создает многочисленные образы Востока: «черные», «желтые», «восточный деспотизм», «примитивный менталитет», «дикарское мышление», «семитский ум», «арабский ум»... С другой стороны, Я само создает свой образ, представив себя в лучшем виде: «белые», «западные», «демократия», «логическое мышление», «цивилизация», «арианизм», «мир», «толерантность», «развитие» и «сверхразвитие», «независимость», «секуляризм», «модернизация», «прогресс» (Там же).

Тунисский исследователь Тахер Лабиб напоминает, что в средние века, в период могущества Халифата, Европа вообще не представляла как Другой — она виделась арабам безликой и аморфной, не вызывающей интереса, не угрожающей, и только позже, когда ослабевший исламский мир столкнулся в крестовых походах с усиливающейся Европой, она приобрела облик враждебного Другого. Культурное пространство исламского мира стало сокращаться. «Культура, которая ушла в себя, потрясенная внешней опасностью, строит иные, чем прежде, более ограниченные и плоские представления о мире и о Другом» (*Тахер Лабиб. Как «Другой» стал Западом // Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Материалы Междунар. конф. Бейрут, 2002. С. 129. На рус. яз.*). Исторически возникшая отчужденность сохраняется до сих пор, об этом свидетельствуют и опросы тунисских студентов, 90% которых воспринимают в качестве Другого именно Запад (см.: Там же. С. 131).

Я стремится освободиться из-под гнета Другого, отстаивает себя через реконструкцию своей традиции. Столкновение настроений вестернизации и девестернизации, осознание собственной исторической идентичности и критика Другого порождают в национальной культуре оздоровительный процесс модернизации Я, который, считает

Ханафи, должен выражаться в становлении противоположной ориентализму и нацеленной на девестернизацию «новой социальной науки» — в «оксидентализме». «Когда Я освобождается от Другого, его самоутверждение превращается из негативной реакции в позитивную позицию через реконструкцию собственной традиции как эндогенной, заменяющей предыдущую, экзогенную» (*Etudes orientales*. № 5—6. Paris, 1990. P. 77).

На эту проблему откликается и М. А. аль-Джабири. Но его взгляд на нее совершенно иной. Нельзя, считает он,

...освобождение от Запада рассматривать как условие нашего освобождения, которое в наших умах перепутано с выражением «падение Запада». Освобождение от Запада означает критическое с ним взаимодействие, то есть вхождение в критический диалог с его культурой, которая предстает как мировая; с другой стороны, освобождение должно идти через борьбу внутри своей историчности и понимания себя... Таким образом, битва нужна в виде критики, и начинать надо с устранения тумана в понимании прошлого, чтобы прояснить видение настоящего и будущего (*ал-Джэбири*. *Ал-Ḥiṭāb al-‘arabīy al-mu‘āṣir*. Бейрут, 1982. С. 189).

Тема Другого развивается также в статье ливанского мыслителя Али Харба «Философия в условиях диалога: ливанский опыт». Как показывает исторический опыт Ливана, диалог между Я и Другим — это и политическое, и экзистенциальное измерение жизни людей, это отношение не только между мусульманином и христианином, но и между мусульманином и мусульманином, христианином и христианином, ливанцем и ливанцем, арабом и арабом. Кого мы считаем Другим? — спрашивает Али Харб.

Кто Другой для мусульманина-курда — Израиль или мусульманские страны, не признающие его прав? Кто Другой для мусульманской женщины — западная женщина или мужчина-араб, не признающий за ней никаких прав? (*Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока*. Ливан, 2002. С. 45).

Такие рассуждения сталкиваются опять же с неотвратимой для современной арабской культуры проблемой самобытности и заимствования.

## ИДЕАЛИЗМ (МИС'АЛИЙЯ)

Понятие «идеализм» редко встречается в арабской философской литературе; предпочтение отдается понятию «духовность», которое противопоставляется «материальности».

«В нашей современной мысли мы следуем за Западом в этом традиционном разделении материи и духа. То, что Запад считает материальным, мы истолковываем таким же образом, и то, что Запад считает духовным, мы считаем таким же» (Ханафи Х. Саф'афатунā ал-му'āсира байна ал-'аф'ала ва-т-тақлīд // Ал-'Адаб. № 5. 1970. С. 153). «Аль-Афгани, — отмечает Ханафи, — критиковал Дарвина за то, что он упрямый материалист, и отвергал Руссо и Вольтера, потому что они безбожники». Он упрекал научное мышление за то, что оно уходит от разговора о «духовной жизни, душе, духе, о религии в ее традиционном значении» (Там же). В то же время Спиноза говорил о возможностях изобразить мир как мысль, Лейбниц — рисовал его как совокупность чистых возможностей, а в «рационалистическом идеализме» XIX века шла речь об абсолютном совершенстве и совершенном абсолюте (см.: Там же. С. 153).

Размышления об идеализме можно найти также у М. Вакиды:

В идеалистическом рационализме мы видим подчеркивание важности разума перед действительностью... Мы склоняемся к этому рационалистическому идеализму, в котором видим философию, соответствующую положению «третьего мира», стремлению изменить экономическую и политическую систему в направлении создания формы более справедливой. Разуму в отношении «третьего мира» надлежит оставаться источником истины как таковой. Прямая и косвенная эксплуатация, которой подвергаются народы «третьего мира», обязывает смотреть на современную международную ситуацию как на ситуацию неразумную и внимательно отнестись к рационализму, отвергающему эту ситуацию, не принимающему ее. Идеалистический рационализм позволяет возвыситься над ситуацией, и тем самым в нынешней ситуации он в большей степени соответствует устремлениям народов огромной части земного шара. Все философии как теории, которые ориентировали на изменение действительности, мы относим

к этому рационализму. Идеализм в определенном нами значении объединяет все философии, которые обнаруживают стремление к преобразованию действительности (*ал-Вақидӣ М. Бинā* ан-назариййа ал-фалсафиййа: *Дирāсāt фй-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘азира*. Бейрут, 1990. С. 9);

Когда мыслители «третьего мира», — рассуждает далее Вакиды, — поддерживают сегодня рационалистическую философию, делают они это на основе рационалистической позиции, которая является европейским рационализмом эпохи Возрождения, отклоняя проблемы, которые этот разум бессилён решить (Там же. С. 24).

Мурад Вахба в «Философских и политических статьях», обращаясь к учению Османа Амина, видит в нём склонность к идеализму (*Вахба М. Мақālāt фалсафиййа ва сийāсиййа*. Каир, 1971. С. 9). Х. Ханафи также оценивает джувванийю как идеалистическое по сути направление, поскольку она превозносит человеческое сознание, жизнь духа (см.: *Ханафӣ Х. Дирāсāt исламиййа*. Бейрут, 1982 С. 273). Сам же Амин, рассуждая о соотношении материальной и духовной сторон в жизни человека, пишет:

Мирская жизнь не является забавой и развлечением... И если Коран порицает этот тип жизни, то не потому, что порицается и презирается материальное благоденствие, но потому, что ошибочно делать его целью жизни человека и пренебрегать стороной жизни, связанной с сознанием... Мы говорим, что джувванийя — это философия, опирающаяся на очищение человеческого сознания, занятие жизнью души, она стремится к углублению нашего понимания целей, смысла и ценности (*‘Амин ‘У. Ал-Джувваниййа*. Б. м.: *Дār ал-қалам*, 1964. С. 123).

Эта философия видит в арабах нацию, выполняющую высокую миссию, и один из компонентов, определяющих содержание этой миссии, состоит, по утверждению Амина, в том, что

...это нация идеалистическая (*миц̣āлиййа*) в том смысле, что она является нацией, жаждущей своей идеи и своего действия в осуществлении начертанного совершенного образа и высшей цели. Иначе говоря, она идеалистическая, так как верит в могущество мысли и чувств, направленных на устранение порчи и исправление индивидов и обществ. Арабская нация идеалистична,

и ее идеализм базируется на двух джувванийных принципах: разум и щедрость. Разум, на который опирается араб, проявляется в вере в истину и в почитании справедливости... ('Амин 'У. Ал-Джувваниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 223);

Идеалистическая арабская нация верит, что потребностью, которую нельзя чем-то ограничивать, является высшая идея (Там же. С. 226).

Я. Хувейди в статьях М. Вахбы характеризуется как сторонник позитивного нейтралитета, компромисса между идеализмом и материализмом: между образом и материей существует соответствие, в котором не отдается предпочтение одному над другим, «материя есть реальный факт, так же существующий, как и образ» (*Вахба М. Мақālāt фалсафиййа ва сийāsиййа*. Каир, 1971. С. 16). Позицию же Фуада Закарийи Вахба описывает следующим образом: «Внешний мир, вещи существуют сами по себе, независимо от чего бы то ни было». Тем самым Закарийя выступает против идеализма, который не признает независимости мира... Он говорит, что идеализм лжет, поскольку основой практической жизни людей является только естество (Там же. С. 18).

Х. Мрувве отводит идеализму в истории философии место оппонента материализма. Он не приемлет подходы к истории философии тех историков, которые пытаются обнаружить в разных философских учениях прежде всего и только

...идеалистические их стороны и скрыть стороны материалистические, временами даже искажая, извращая учения с целью трансформации их основной тенденции. Так, в философии Аристотеля, например, ее основная материалистическая тенденция заменяется чисто идеалистической. Мы видим и другой род «познания», который, наоборот, концентрируется на материалистической тенденции в аристотелизме, не замечая в нем идеалистических брешей и игнорируя эклектичность аристотелевской философской системы (*Мурувва, Х. Ан-Наза'āt ал-мāддиййа фй ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-ислāмиййа*. Бейрут, 1978. С. 18).

Что касается развития философии в целом, то оно, утверждает Мрувве, «на всех стадиях эволюции общества, будь то Европа или арабские страны, страны ислама или Индия, Китай, шло путем борьбы между материализмом и идеализмом» (Там же. С. 21). Таков основной тезис Мрувве в его исследовании истории философской мысли.

## ИДЕОЛОГИЯ (‘идий̄улуджий̄а, ақ̄а’идий̄йа)

Существеннейшей, если не определяющей, чертой современной арабской философии является ее идеологичность. Конечно, есть немало исследований, которые, казалось бы, далеки от нее. В университетах, на отделениях и кафедрах философии ведутся историко-философские изыскания, идут работы по изданию философского наследия. В Иорданском университете (Амман), например (его я выделяю здесь, потому что труды работавших и работающих в нем моих коллег мне более знакомы), издается много статей и книг, посвященных анализу творчества мыслителей далекого и недавнего прошлого (Мискавейха, ат-Тавхиди, Ибн Баджжи, Шибли Шмейла, Саямы Мусы и др.). Иорданские философы занимаются подготовкой и изданием энциклопедии арабской философии, которая включает обширный материал. Появлялись и появляются и в других странах отдельные работы, рассматривающие, как кажется, частные проблемы: в 50-х годах было опубликовано несколько статей Фарида Джабра, анализирующих некоторые аспекты в философии Плотина, аль-Газали, работы Ж. Ханы об арабских предшественниках Декарта. Иорданский ученый Фахми Джадаан написал обширные труды о роли мутазилизма в общественной жизни того времени, о теме развития, прогресса в истории арабской мысли. Профессор Университета дружбы народов (Москва), но постоянно издающийся в арабских странах, Майсем аль-Джанани написал и частично издал фундаментальный семитомный труд по творчеству Абу Хамида аль-Газали. Можно было бы привести и многие другие философские исследования, стоящие в стороне от идеологических задач. Но большинство из них все равно косвенно выражают идейную позицию авторов. Хусейн Мрувве, выпустивший двухтомный труд по истории арабо-исламской философии, обозначил, что речь в нем идет о восстановлении подлинного места материалистической философии. Даже поставив в своем труде «Исламские исследования» целью освобождение от идеологии и объективный, беспристрастный анализ истории исламской мысли, Хасан Ханафи уже самим обращением к этой теме обозначает ее приоритетную значимость в современной культурной жизни.

Еще на раннем этапе своей деятельности Саяма Муса заявил о приверженности идеям утопического социализма, а после египетской

революции 1952 года — идеям демократии, секуляризма, толерантности. Он настаивал на осознании важности индустриализации для преодоления отсталости, а несколько позже, в связи с угрозой ядерной войны, призывал уже к обузданию научно-технического развития. Отойдя от революционных мечтаний, он обратился к теме важности наследия, о чем свидетельствует его книга «Самовоспитание». На смелую первоначальному призыву отказаться от религии пришло признание значимости религии в жизни человека и настаивание на необходимости разграничить сферы религии и науки. Последние же годы его деятельности характеризовались эволюцией от религиозного национализма к патриотизму и арабскому национализму.

Выразителем социальной и политической мысли арабов был на протяжении всей своей жизни Таха Хусейн. Желая, чтобы Египет стал свободной, демократической страной, подобной европейским, он настаивал на важности усвоения европейской культуры, а в качестве министра просвещения способствовал развитию образования, учреждая новые университеты, институты и школы и сделав среднее образование бесплатным.

Откровенными выразителями идеологических позиций были А. Бадави, отказывавшийся видеть самобытность, оригинальность классической арабской философии, З. Н. Махмуд, пытавшийся в начальный период своей деятельности не критически пересадить на арабскую почву идеи логического позитивизма. Вполне идеологическую направленность имели философские устремления персоналиста А. Хабаби, учение джувванийи, в котором О. Амин старался соединить религию с революцией, веру с наукой, интуитивизм с рационализмом.

Об осознании, признании правомерности такой характеристики современной арабской философии пишут сами арабские авторы, об этом свидетельствуют и названия многих работ или их разделов: «Понятие идеологии» («Мавхūм ал-идйūлūdжийā») и «Современная арабская идеология» («Ал-Идйūлūdжийā ал-‘арабиййа ал-му‘āсйира») А. аль-Аруви, глава «Полемика между познанием и идеологией в современной магрибинской мысли» в книге М. Вакиды «Конструирование философской теории» и его же книга «Исламские науки и идеология».

Такой интерес к теме идеологии вполне объясним, так как занятие философией, как правило, направлено на поиск решений проблем, стоящих перед большинством арабских стран. Философия воспринимается не как область отвлеченных умствований, а как

способ объяснения сегодняшней реальности, она выступает в качестве инструмента ее познания.

Как отмечает М. Вақыди, «идеология является одним из внешних условий, которые обрамляют познание, но она больше, чем внешние условия, она один из его элементов... Познание не есть идеология, но она — один из факторов, его проясняющих» (*ал-Вақидй М. Бинә’ ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирәсәт фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘әсирә. Бейрут, 1990. С. 185*). Идеология вторгается в спор относительно того, какую роль играет наследие в современной культуре, можно ли относиться к нему бесстрастно, как к нейтральному историческому достоянию, или же нужно рассматривать его как активный компонент, участвующий в формировании новой жизни общества, позволяющий использовать те или иные фрагменты и даже массивы его содержания в интересах прогресса или, наоборот, противостояния ему (см.: Там же. С. 114). Анализируя творчество М. А. аль-Джабири, М. Вақыди опять размышляет о том, насколько понимание наследия в его историчности согласуется с принятием его в качестве инструмента, пригодного для решения сегодняшних идейных задач, и насколько далеко распространяется его пригодность, если признать, что доступно оно таким, каким сохранилось, то есть не в полном объеме (см.: Там же. С. 194).

Исследуя дискурс, который позволяет обрисовать состояние проблемы самобытности и современности, аль-Джабири признает, что оценки наследия различны, и различны они в силу идеологических позиций ученых — либералов, марксистов, националистов, традиционалистов.

Философский дискурс в новой и современной арабской мысли — это дискурс явно идеологический. Философский дискурс не только не может отделяться от идеологии, но правильное сказать, что философский дискурс вообще в наибольшей степени представляет идеологический дискурс, и скрывать его идеологическую природу недостойно, надо только по возможности превращать идеологию в теорию (*ал-Джәбйрй. Ал-Хитәб ал-‘арабийй ал-му‘әсир. Бейрут, 1982. С. 153*).

Проблемы идеологические должны стать проблемами философскими.

Одна из насущных задач философии, которая концентрирует внимание на реальных вопросах, состоит при этом в том, чтобы видеть их глубинное, сущностное содержание, исследовать их через изучение моделей, в которых формируется культура. В качестве примера

аль-Джабири рассматривает значение текстов как важнейшего, казалось бы, нейтрального фиксатора состояния культуры в тот или иной период. Однако, замечает он, даже обращение к текстам является идеологически выборочным. Заслоном же произволу должна стать апелляция к такой высокой инстанции, как разум, но это должен быть не разум личности и даже не разум поколения, а «арабский разум» в целом, который выражает, воплощает внутреннюю сущность культуры народа.

Так же аль-Джабири оценивает идеологические течения, распространенные в арабских странах: поскольку они принадлежат к общей для всех них социально-исторической ситуации, то можно отказаться от обозначения их как идеологий «классовых» и

...описать современную арабскую идеологию как «бесклассовую». И это не потому, что она выражает интересы и устремления всех современных арабов, но потому что... она отражает неопределенность и мутность идеологической свалки, в которой находят свое место и реакционное направление, и социально-историческое, далекие от современной арабской действительности. Главные функции того и другого состоят в сокрытии ущербности сознания. Иными словами, новый и современный арабский дискурс утаивает или стремится утаить свою познавательную немощь и скрыть свои логические бреши при помощи идеологических смыслов (*ал-Джāбирī*. Ал-Хитāб ал-'арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1982. С. 184).

Х. Ханафи определенно пишет об идеологической направленности историко-философских исследований:

От нас не требуется научное исследование, но требуется изучение патриотическое и национальное. Научное изучение призывает к абстрагированию от цели и объективному взгляду... Научная теория, которая стремится к разделению субъекта и объекта, не приемлема, так как наследие является частью нас (*Ханафī Х*. Дирāсāt исламиййа. Бейрут, 1982. С. 85, 86).

Далее он развивает это положение:

Мы не нуждаемся в критике наследия, нам важно его развитие через очищение его от недостатков и загрязнений, которые наш век считает препятствием для своего развития (Там же. С. 86).

С этих позиций Х. Ханафи анализирует историю исламской культуры: науку основ религии ('илм 'уṣūл ад-дīн), фикх, фальсафу (особенно подробно учение аль-Фараби, доказывая его самостоятельность в отношении к античной мысли), суфизм, ишракизм. Выделяя среди современных философских течений доктрину джувванийи как наиболее самобытную, Ханафи отмечает склонность ее автора к суфизму, преувеличение познавательного значения интуиции и напоминает в связи с этим об аль-Газали как «разрушителе рациональной науки», играющем до сих пор роль «наркотика». Одновременно Ханафи видит недостаток джувванийи в невнимании к важнейшим рационалистическим теориям прошлого (см.: *Ҳанафи Ҳ. Дирāсāt исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 270). Обращаясь от современности к прошлому, он замечает сохраняющееся от этого прошлого пренебрежение к проблеме человека, которая стояла и продолжает стоять на втором плане, отодвинутая туда основополагающей религиозной идеей приоритета божественности и рассматриваемая только внутри религиозной проблематики, тогда как современность требует сделать человека центром цивилизации, перенести акцент с богословия на антропологию (см.: Там же. С. 300). Ханафи обращает внимание и на отсутствие, как он говорит, философии истории, «изучения в нашем наследии истории, на отсутствие в нашей современной ментальности сознания исторического» (Там же. С. 346).

Это рассуждение, свидетельствующее о вполне заинтересованном, пристрастном взгляде на наследие, говорит о невозможности для философов отвлечься от идеологии.

## ИНДИВИД, ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ (ФАРД, ФАРДИЙЯ, ЗАТ ФАРДИЙЯ)

Придерживавшийся в 60-е годы радикальных позитивистских взглядов Заки Нагиб Махмуд, утверждавший, что моральные нормы относительноны и потому не являются обязательными для всех, писал в книге «Несколько дней в Америке»:

В силу моего идейного убеждения я приветствую все, что укрепляет индивидуальность индивида и разрушает общество, коль скоро оно цементируется за счет индивидов. Я не могу представить себе реальность иначе, как свое личное существование. Все остальное есть не что иное, как средства укрепления этого существования (цит. по: *Вахба М. Мақълāt фалсафийя ва сийāsийя*. Каир, 1971. С. 12).

Эта крайняя индивидуалистическая позиция не нашла поддержки среди арабских философов, за исключением экзистенциалиста А. Бадави.

Осман Амин, провозглашая, что «арабская нация является носителем миссии», одним из ее завоеваний видел

...заботу о человеческом достоинстве: арабская нация признает ценность человеческой личности, она верит, что человек есть не только плоть и ее проявления, но и дух и опыт; иначе говоря, человек во всей его полноте есть «нравственная личность» (*шахсийя 'ахләқийя*). Нравственная личность хочет быть свободной. В свободе человека нет смысла, если она не опирается на разум и совесть, на достоинство и долг. Поэтому арабская нация рассматривает человека как «цель в себе» (*'Амин 'У. Ал-Джуввāнийя*. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 228).

Но если допустить, что в арабской культуре признается достоинство личности, то почему, спрашивает Х. Ханафи, «в нашем старом наследии отсутствовало изучение человека? Почему он был брошен между природным и божественным? Почему природное было перевернутым божественным?» (*Ханафӣ Х. Дирāsāt исламийя*. Бейрут, 1982. С. 281).

Некоторые говорят: человек присутствует в нашем наследии во всех науках, которые оставили предки. Разве нет хадисов о свободе и выборе, красоте и безобразии, вере и надежде, имама-те и политике, разве нет этого в науке об основах религии? Разве не говорили философы о теоретических и практических способностях человека, о его потребности в сотрудничестве? Разве суфизм не анализировал человека и способности его души? Разве не занимались факихи поведением человека? Да, это верно, но там нет человека как объекта рационального исследования, как стержня жизни, как полюса бытия. Когда я говорю о человеке, я имею в виду... не имама или владыку, не господина или властителя, а человека, имеющего индивидуальность, которая неповторима в другом... В нашем современном сознании для человека нет места, кроме как в виде исключения. Кризис человека в наш век заключается в отказе от человека (*Ханафи Х. Дирасат исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 300).

Задачу общества Ханафи видит в том, чтобы перевести культуру из фазы «божественности», где все сосредоточено на Боге и где человек находится внутри этой «божественности», в новую фазу — человеческую, переносящую центр с Бога на человека, сдвигающую полюс с теологии к антропологии (см.: Там же). Тема человека, настаивает Ханафи, должна стать самостоятельным, независимым направлением исследования (см.: Там же. С. 315).

Философы-марксисты, например Х. Мрувве, признавая в соответствии с учением исторического материализма роль субъективного, то есть человеческого, фактора в истории, предпочтение отдают, тем не менее, объективным законам развития общества — зависимости идей и поступков человека от социальных условий соответствующей эпохи:

Наша уверенность во взаимосвязи между мыслителями и философами, с одной стороны, и их обществом и эпохой — с другой, не означает, что мы не признаем роли субъективного фактора у индивидов, особенно — обладающих разумом и большими творческими дарованиями. Но, считаем мы, роль этого субъективного фактора не является решающей в формировании философского сознания, и что касается идей, философий и их основных направлений, то решающая роль во всем этом принадлежит исторической и социальной реальности (*Мурувва Х. Ал-Мавқиф мин ат-турас̣ фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вақи'иййа ва-с-саура ас-сақāфиййа* // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 139).

*Мрувве правильно излагает точку зрения марксизма на роль человека в историческом процессе, и в этом с ним трудно не согласиться. Но почему-то эта точка зрения никогда не фокусируется на отдельном человеке, интерес представляют только универсальные законы. Индивид со всеми его особенностями отдается на откуп специальным наукам, литературе и опять же религии. Это значит, что какие бы реверансы ни делал марксизм в сторону значимости человека, — о ценности его здесь вообще речи нет, — он видит его лишь участником и регистратором объективных исторических процессов. Здесь можно было бы вспомнить о месте отдельных особей в мире животных, где судьба этих особей (особенно когда они многочисленны, как у насекомых, в стаях птиц, рыб) ничего не значит, где их гибель — ничто перед лицом биологической задачи сохранения вида. Что представляет собой отдельный человек перед лицом грандиозных исторических событий, законов развития? Интересы общества важнее, поскольку человека нет вне общества, оно доминирует над ним. Но все же человек создавал общество для себя, а не во имя чего-то или кого-то другого, и поэтому, сознавая свою общественную природу, он может в развитом обществе претендовать на отношение к себе как к равному компоненту в паре «человек — общество» и на соответствующее место в идеологии, в общественном сознании.*

То же, «общественное» по сути, видение человека и у поклонника экзистенциализма К. Ю. аль-Хаджа. Человек как особь его не интересует. Человеческое существование он рассматривает в глобальном, вселенском масштабе, через принцип единства сущности и существования, который требует признания смысла существования не только за человеком, но и за имеющимися помимо человека другими сущностями, поскольку без них нельзя понять и человека. Мир представляет собой единый «всеобъемлющий сосуд» — «сущностное существование», в которое включено и человеческое существование. Самого человека аль-Хадж рассматривает весьма традиционно: природа человека — материя и дух. В силу этого он устремляется, с одной стороны, к материи, представленной наукой и техникой, обеспечивающими его существование, а с другой — к познанию «сокровенных вещей», к «находящемуся вне его» (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййат*. Бейрут, 1957. С. 180). Следующим выводом из принципа единства сущности и существования является опять же традиционное положение о неразрывной связи человека с обществом (см.: Там же. С. 184). Поэтому «личность — это человек, после того как он вернулся к своей высшей самости через Другого. Индивидуализм представляет собой один

из аспектов эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим Я». Через общность с Другим человек приходит к пониманию своей сущности, к пониманию свободы. «Человек персонализируется по мере того, как социализируется» (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййат. Бейрут, 1957. С. 185*).

Приоритет общества перед индивидом защищал и М. Беннаби. Судьбу цивилизации он связывал с наличием «коллективного чувства», только оно позволяет обществу быть воплощением порядка, а не «сборищем индивидов» (*Bennabi M. Vocation de l'islam. Paris, 1954. P. 26*). Так же и вера, если она хочет быть действенной, не может быть индивидуальной. Как только она «становится индивидуальной, центробежной, ее историческая миссия кончается, она превращается в веру богомольцев, бегущих от жизни, устраниющихся от исполнения общественного долга. С разобщенностью человека, с появлением человека-корпускулы история заканчивается» (Там же. С. 28). Отдавая дань личной вере, Беннаби возражает против ее индивидуализации, она не должна превращать мусульманское сознание в драму. Персоналистское сознание не должно противостоять общности, разъединять мусульман.

Не отличается от позиции Беннаби и взгляд Тауфика аль-Хакима, изложенный им в книге «Равновесие»: свобода индивида уравновешивается осознанием его общественной сущности (см.: *ал-Хаким Т. Ат-Та'адулиййа. Каир, 1955. С. 20*).

Основной идеей работ всех последующих арабских философов является отстаивание первенства общественных интересов и минимальный интерес, на что обращал внимание Х. Ханафи, к проблеме индивида и индивидуальности.

## ИСЛАМ, ИСЛАМИЗМ (ислām, ислāmанийя)

*Целью этой статьи не является рассмотрение ислама в полном его объеме, задача ее — освещение отдельных культурологических и философских аспектов ислама, которые наиболее остро обсуждались и обсуждаются в современной философской литературе, и даже точнее — в последние десятилетия и четыремья наиболее связанными с этой темой видными философами: Хасаном Ханафи, Мухаммадом Абидом аль-Джабири, Мухаммадом Аркуном и Садилом аль-Азмом. Для всех них ислам служит главной и определяющей частью культуры, и хотя рассматривается он в контексте проблемы «наследие и современность», речь идет прежде всего о понимании места и роли ислама в современном обществе. Что касается термина «исламизм», то его вряд ли можно считать эпонимом, поскольку он употребляется по отношению к обозначаемому им направлению не самими его представителями, а сторонними его исследователями (С. аль-Азмом, например). В данной статье исламизм представлен через содержание концепций, которые выражают его идеологию, направленную на возвеличивание, превознесение всего исламского в противовес другим религиозным идеологиям. Правомерным кажется и переплетение рассуждений об исламизме с темой фундаментализма (кратко об этом см. в ст. **Фундаментализм**). Поскольку значимость ислама как структурирующего всю культуру образования признается почти всеми, то интерес скорее представляет оценка его, излагаемая бывшими его оппонентами — марксистами.*

В статье «Отношение к наследию в религии и реалистической философии и культурная революция» Хусейн Мрувве отмечал:

Ислам был исходным пунктом постановки различных вопросов и проблем, которые волновали арабскую мысль, вызвав ожесточенную борьбу, начавшуюся с середины первого века хиджры, вернее, с кончины пророка, и касающуюся способа их рассмотрения, практического и теоретического решения. Теперь нам становятся понятными высказывания о том, что различные идейные решения разных вопросов и проблем, которые порождали ислам: вера, шариат, политическая система, — составляют не только базу арабского идейного наследия, но также и его внутреннюю

конструкцию. Таким образом, ислам является первым и основным началом этого наследия. И это его значение определяет с тех пор природу нормальной научной позиции в отношении арабского наследия в области веры, то есть в исламе (*Мурувва Ҳ. Ал-Мавқиф мин ат-турās фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вақи'иййа ва-с-саура ас-сақāфиййа // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 133*).

Но этот марксист выразил сжато свой взгляд на ислам и более категорично: «Ислам пришел в мир своевременно и неотвратимо». «Он — великое историческое событие, и он — революционный смысл этого великого исторического события» (*Мурувва Ҳ. Муқаддамāt 'асāsиййа ли-дирāsāt ал-ислām // Дирāsāt фй-л-ислām. Бейрут, 1980. С. 7*).

Преобладающую точку зрения высказывал в то время видный философ-марокканец Аллаль аль-Фаси в книге «Защита шариата»:

В объединении общества в этой важной точке (значение религиозной веры. — *Е. Ф.*) заключается его подлинная человечность и прочность его цивилизации... Вера есть тот предел, который связывает общество во имя сохранения его бытия и осуществления изначальных целей, необходимых для правильно развивающейся и стабильной социальной жизни. Пока есть вера, сохраняется общество; если она исчезнет, общество истощится и прекратится его существование (*ал-Фāsī, 'Аллāl. Дифā' 'ан аш-шарī'а. Рабат, 1966 (2-е изд. — 1972). С. 38*).

Фактически то же самое утверждал и Садик аль-Азм в книге «Критика религиозной мысли», хотя в прессе она была названа «зловредной», «противной исламу»:

Когда я говорю здесь о религии, я не имею в виду ее как чисто духовный феномен, значимый для жизни лишь ничтожно малого количества людей, таких как святые, суфии и некоторые философы... Религия является колоссальной силой, составляющей сердцевину нашей жизни и влияющей на суть нашей мыслительной и душевной организации. Она определяет способ нашего мышления, нашего отношения к миру, в котором мы живем. Поэтому мы объясняем религию как совокупность убеждений, установлений, основоположений, обрядов, ритуалов, которые охватывают жизнь человека... Несомненно, религия входит в сердцевину нашей жизни (*ал- 'Азм, Сāдиқ. Нақд ал-фикр ад-дīнийй. Бейрут, 1969. С. 17*).

В более поздней статье «Ориентализм и ориентализм наизнанку» аль-Азм отмечает:

Разве не верно в целом, что и в настоящее время потусторонний мир для жителей Дамаска и Каира во многих отношениях фактически более насущный, близкий, чем для жителей Парижа или Лондона? Разве не верно, что для марокканского, алжирского и иранского феллаха религия означает все, и не может быть, чтобы такое же значение она имела в наши дни для американского фермера или советского колхозника? (ал-‘Азм, *С̄адиқ*. Ал-Иштишрāқ ва ал-истишрāқ ма‘кӯсан // Ал-Ҳайāt ал-джадїда. № 3. 1981. С. 18).

Констатация этого факта не снимает проблемы роли ислама в современной жизни, в которой огромное место занимают вопросы экономического и социального развития, прогресса науки, и здесь снова встает задача определить, как вписывается в новую ситуацию традиционный ислам.

Хасан Ханафи заметил, что выражение «религия — опиум народа» возникло в определенных условиях, когда религия использовалась для одурманивания народа. Но нужно помнить, что вера была и остается также и «воплем угнетенных». В 1970 году в статье «Наша культура между самобытностью и подражанием» Ханафи писал:

В наше время... религия обратилась к социальной революции, служители культа присоединились к восставшим, из монастырей они вышли к вершинам гор, как это сделал Камилью Тавриз, религия обратилась к социальной революции, как это произошло в Алжире... Революция — это религия эпохи. Она занимает особое место в нашем третьем мире — восстание против оккупации, восстание против отсталости, восстание против империализма, восстание против феодализма (*Ҳанафӣ Ҳ. Сақāфатуна ал-му‘ақсира байна ал-‘ақала ва-т-тақлїд* // Ал-’Адаб. № 5. 1970. С. 152).

Аль-Азм же считает, что укорененность ислама в сознании и жизни простого араба не может служить основанием для того, чтобы рассматривать это сознание как нечто сущностное, определившее раз и навсегда социальную организацию араба, природу арабской культуры и ислама как принципиально несовместимых с культурой и религией народов Запада. Один из исламистов (именно так характеризует его и других, ниже называемых идеологов аль-Азм. — *Е. Ф.*), Валид

Нувайхад, заявляет, что иранская революция обнаружила и подтвердила, что «законы развития, борьбы и единства в нашей стране и на Востоке иные, отличные от законов Европы и Запада» (цит. по: *ал-‘Азм, Сāдиқ. Ал-Истишрāқ ва ал-истишрāқ ма‘кўсан // Ал-Ҳайāt ал-джадїда. № 3. 1981. С. 42*). Другой исламист, Сухайль аль-Кашш, считает, что «восточные» законы позволили Хомейни «выразить простые исламские идеи о социально-политических потрясениях, перед которыми бессильны самые прогрессивные и совершенные философские системы» (Там же).

Эти взгляды аль-Азм расценивает как вывернутый наизнанку, перелицованный в соответствии с этническими вкусами и интересами, устаревший плоский ориентализм, согласно которому Восток и Запад никогда не сойдутся. В этом новом «ориентализме» Восток с его сущностными особенностями, с его особой духовностью приобретает как бы качественное превосходство перед Западом.

Нельзя, убежден аль-Азм, принимать и позицию, выраженную в «Ас-сафир» (20.1.1979) еще одним исламистом, Саадом Махью:

Разве не необходимо арабскому левому предельно уважительно отнестись к системе приоритетов как к идеологическим и культурным факторам, которые движут массами, и на этом основании отдать им преимущество в системе научных, экономических и социальных истин и в освободительных движениях? (цит. по: Там же).

Среди защитников ислама аль-Азм упоминает Шаркави, автора книги «Мухаммад — посланник свободы», который рассуждениями о близости ислама идеям арабского социализма прикрывает стремление защитить ислам от посягательств на незыблемость (см.: *аш-Шарқāвї, ‘Абд ар-Раҳман. Мухаммад — расўл ал-хуррїйя. Б. м.: Дār аш-ша‘аб, 1972. С. 46, 47*). Оценивая позиции исламистов, аль-Азм приходит к выводу, что они означают «попрание демократии и новизны». Определение Египта как «республики» также теряет смысл, ибо «изгнание исламистами секуляристской идеи с нашей арабской земли значит попросту полное поглощение арабизма исламизмом... ведь исламисты ничего не говорят о последствиях, вытекающих из этой позиции для арабов-немусульман, христиан, иудеев и др.» (Там же. С. 46).

С. аль-Азм не соглашается со взглядом на ислам как находящийся в гармонии с наукой, он не принимает и утверждений о том, что конфликт между исламом и наукой является чисто внешним, поверхностным:

Что касается идеи примирения между ними, то это сплошная выдумка, к которой на определенном историческом этапе склоняют нас некоторые мыслители, не желающие отказаться от своих религиозных убеждений (ал-'Азм, *Сāдиқ*. Нақд ал-фикр ад-дīний. Бейрут, 1969. С. 33).

Столь же неприемлемым для аль-Азма как защитника науки перед лицом религии является стремление ливанского теолога Юсуфа Мрувве представить ислам содержащим изначально, в многочисленных аятах, позднейшие научные открытия в областях математики, физики, атомистики, климатологии, геологии, теории относительности.

На эту сторону в позиции некоторых богословов обращает внимание и Фуад Закарийя, характеризую одну из форм,

... которую принимает атака на научную мысль в нашем обществе, — это расширение толкования религиозных текстов до пределов, позволяющих интерпретировать через них новейшие научные теории... Они защищают форму «современного толкования Корана», выуживая из него истины, понятия и научные теории, касающиеся онтологии, физики, биологии и даже наук о космосе (*Закарийя, Фӯ'ад*. Ал-Фалсафа ва-д-дйн фӣ ал-муджтама' ал-арабийй ал-му'āсир // Ал-Фалсафа фӣ ал-ваṭан ал-'арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1985. С. 52).

И С. аль-Азм, и Х. Ханафи, и все ориентирующиеся на «новое» мыслители понимают, что ислам требует преобразований, задуманных еще ранними реформаторами, такими как аль-Афгани, М. Абдо, аль-Кавакиби. Снова встает проблема отношения ислама к науке, к роли разума, к философии.

Фуад Закарийя в докладе на Первом арабском философском конгрессе, организованном Иорданским университетом, раскрывая свое понимание отношений между философией и религией ислама, сразу сделал оговорку, отметив, что его слова обращены не против ислама как такового, его целью является обсуждения различие методов, которыми пользуются философия и религия: их различие

... является различием не в содержании, но в методах, и оно заключается в том, что метод философского мышления является критическим, в то время как метод мышления религиозного является веровательным (*īmāнийй*). Философия все постулаты оспаривает и принимает только то, что выдерживает испытание строгий

логикой, тогда как вера, то есть принятие на веру (*таслīm*), есть в основе своей религиозная вера (*ал-’имāн ад-динийй*), и конечные цели этой веры связаны всегда с принятием убеждения без обсуждения, тем более без критики мысли... Человек верит потому, что верит, и в запрещении допускать противоречие видит красноречивое доказательство прочности веры. Философский метод следует путем сомнения и предельной точности, тогда как вера опирается на принятие (*кубул*) и доверие (*тасдиқ*)... на допущение утвержденных религиозных постулатов, которые потом дополняются рациональным доказательством. Таким образом, изначально диалог между философией и религией не имеет твердой почвы, и это потому, что философ стремится все обсудить, тогда как богослов допускает обсуждение только в определенных границах, и если расширяет их, то для того, чтобы они включили все основные постулаты... Теолог настаивает на том, что логике не место в его кредо, и он ведет себя так не из ненависти к логике, — ведь в других областях, нерелигиозных, он принимает логику и логическое мышление (*Закарийя, Фӯ’ад*. Ал-Фалсафа ва-д-дин фй ал-муджтама’ ал-арабийй ал-му’асир // Ал-Фалсафа фй ал-ваҗан ал-’арабийй ал-му’асир. Бейрут, 1985. С. 43, 44).

Закарийя снова ставит вопрос:

Возможен ли в нашем современном обществе действительный диалог между религией и философией? Я считаю, что политические условия для такого диалога отсутствуют, поэтому наиболее правильно охарактеризовать отношения между ними не как диалог, а как противостояние. Первое условие для диалога — это наличие равенства, насколько возможно. Однако это условие относительно философии и религии утрачено. Философия предполагает плюрализм взглядов, их обсуждение, их критику... Что касается религии, то она сконцентрирована на идее абсолютной истины... Обсуждение основ и первых принципов составляет суть философии, тогда как в религии такое обсуждение запрещено (Там же. С. 45).

Особое место, по мнению Ф. Закарийи, занимает религиозная философия, которая

...развивается в наших обществах; она является одной из ветвей философии, близкой верующим и в то же время имеющей общее с философией... Эта ветвь затрагивает, например, вопрос

природы религиозного опыта и его важности, различные выражения религиозной веры (*īmān*) сравнительно с другими видами веры, место веры в культуре, природу религиозного символа и религиозного языка... По моему убеждению, рациональному изучению интеллектуальных проблем, связанных с религией, надлежит занимать важное место во всяком «исламском сознании (*саḥва*)» (*Закарийā, Фӯ'ād*. Ал-Фалсафа ва-д-дйн фӣ ал-муджта' ал-арабийй ал-му'āсир // Ал-Фалсафа фӣ ал-ваṭан ал-арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1985. С. 63).

Именно эту задачу попытался выполнить Хасан Ханафи в книге «Исламские исследования», обратившись к философскому анализу «науки об основах религии» (*'ilm 'uṣūl ad-dīn*), которая «имеет целью утверждение религиозных убеждений через достоверное доказательство» (*Ḥanafī Ḥ. Dirāṣāt islāmīyya*. Бейрут, 1982). В раскрытие темы Ханафи обращается к науке калама, предметом которой являются вопросы, связанные с Кораном, в частности проблема его вечности или сотворенности. Его интересуют вопросы, относящиеся к доктринам ислама, их изложение в поздних книгах по догматике; это наука, которую Абу Ханифа назвал «большим фикхом» в противовес «малому фикху», то есть практическим заповедям. Внимание Ханафи привлекло также учение «тавхида» и другие фундаментальные проблемы ислама: существование, сущность, природа творения, пророчество, загробная жизнь и пр. Особое внимание в истории и традиции ислама Ханафи привлекает понимание роли разума, и в связи с этим он обращается к учениям мутазилитов, суфиев, фаласифа, к концепциям связи разума и веры, Бога как принципа, бессмертия всеобщей души, вечности мира, теории эманации. Он раскрывает огромные пласты философских и религиозных учений в исламе, показывающих взлеты, достижения этой культуры и ее исторические утраты, и обращает внимание на важность изучения всех исламских наук для адекватного понимания сложных проблем современности.

Тема роли ислама в жизни арабского общества и в связи с этим — тема исламизма волнует С. аль-Азма. Прежде всего он отмечает, что исламистские движения, обозначаемые как фундаменталистские и возрожденческие, не являются продуктом сугубо исламским. Подобные движения существовали и существуют и в западных обществах, исламизм имеет «фамильные сходства с фундаментализмом и возрожденчеством, возникшим в Европе и вообще на Западе» (*ал-'Азм, Ḥādīq. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Ahhroaches* // Reprinted from: South Asia Bulletin,

Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98; Reprint. P. 9).  
Сегодняшний исламизм является не более чем «исламом в кризисе», каким был и папский фундаментализм в конце XIX века, означавший кризис католицизма, который, как допускает видный богослов из аль-Азхара Али Абд ар-Разик, мог бы в 1870 году закончиться упразднением папства, к чему стремились итальянские националисты. Аналогичные события произошли в 1925 году в Турции, когда Мустафа Кемаль Ататюрк упразднил халифат и провозгласил светское государство (см.: Там же. С. 24).

Оценивая реформаторское движение начала XX века и последующие религиозные процессы, аль-Азм видит в новых тенденциях рождение движения контрреформаторского, реставрационного, направленного против модернизации, реформирования религии. И все же, полагает аль-Азм, акцент при этом правильнее делать не на «контр», а на «реформации», потому что реформация продолжается, хотя и с коррекцией представлений и задач, которые имели место и ставились в предыдущие годы (см.: Там же. С. 8).

## ИСЛАМСКИЙ РАЗУМ (*АҚЛ ИСЛАМІЙЙ*; СМ. ТАКЖЕ АРАБСКИЙ РАЗУМ)

Если М. А. аль-Джабири в своем видении структуры арабской культуры и путей возрождения арабской нации центральным понятием делает «арабский разум», то М. Аркун обращается к более широкому и делающему упор на религиозной стороне понятию «исламский разум», которое выводит проблему из плоскости этнокультурной в плоскость культурно-конфессиональную. Чтобы подчеркнуть и объяснить этот аспект разума, Аркун характеризует его как явление постмодерна. Разум нового времени, в отличие от времени новейшего, то есть разума модерна, воспринимается как охранявший сложившийся веками уклад жизни, как окостеневшая структура сознания. Разум же постмодерна выступает как новаторский, исследовательский, устремленный в будущее. «Этот разум превосходит все виды разума, которые были до этого» (*Аркун М.* Ал-Фикр ал-'уṣūлий ва истихāлат ат-та'ṣйл. Наҳва та'рїх 'āхар ли-л-фикр ал-исламіїй. Бейрут, 1999. С. 292). Его новизна состоит не только в критике старого разума, но и в ориентации на иные ценности, и прежде всего на измененное понимание места религии в современном обществе и современном сознании. Религия уже не оценивается как преграда в развитии научно-технологического общества, ослепленного безграничными возможностями разума, наоборот, в самом «старом» разуме видятся изъяны, возникает потребность в его корректировке, в ограничении его притязаний на решение всех вопросов. В дополнение и в помощь разуму предлагается новое понимание веры и религии. В этом свете предстает и значение ислама, «исламского разума», анализу которого посвящены в том или ином виде все работы М. Аркуна, в том числе: «La pansée arabe» (Paris, 1975), «Essai sur pansée islamique» (Paris, 1975), «Ал-Фикр ал-'уṣūлий ва истихāлат ат-та'ṣйл. Наҳва та'рїх 'āхар ли-л-фикр ал-исламіїй» (Бейрут, 1999).

Целью, поставленной в последней книге, было

...пробудить внимание к усилиям старых поколений, 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 (Аркун М. Ал-Фикр ал-'усулийи ва истихалат ат-та'сйил. Нахва та'рйх 'ахар ли-л-фикр ал-исламийй. Бейрут, 1999. С. 9).

Аркун выделяет три стадии в становлении исламского разума: 1) стадия классическая, стадия основания и складывания первых принципов; 2) стадия схоластическая, стадия традиции и ее освящения; 3) стадия новая и современная, стадия сегодняшнего представления о возрождении. Эти стадии воплощают становление структуры исламского разума. Его история, начавшаяся с проблемы происхождения Корана, с толкования его природы, с осознания вопроса о том, что первоначальное его содержание подвергалось вмешательству человека, когда происходила запись текста Книги, внесение в нее исправлений и канонизация. Последующие века, составляющие вторую стадию развития исламской мысли, показывают, что она «довольствовалась повторением того, что позволяли язык и тексты, культурные символы, решения уммы, интересы государства» (Arkun M. L'Islam, religion et société. Paris, 1982. P. 11), и все это господствовало над разумом. Заложенные в исламе принципы допускают, с одной стороны, возможность вносить изменения в понимание его первоначальных основ и противостоять фундаменталистским настроениям. Но вместе с тем, замечает Аркун, постоянное присутствие коранического фактора в сознании не позволяет сиюминутным политическим интересам превратить религию в орудие прагматики, подчинить ее власти отдельных групп, лишить духовно-нравственного содержания. Это содержание веры способно стать основой преобразованного сознания эпохи постмодерна, в котором вера совместима с по-новому осмысленным рационализмом, не отвергающим феномен веры, а предполагающим ее неперемненное наличие в сознании человека. Эта вера-'иман, исходящая из живого первоначального текста, противоположна веретасдйк, опирающейся на авторитет и выступающей от имени окончательно закрытого официального текста. Именно вера-'иман и базирующаяся на ней религия должны, по мнению Аркуна, стать одной из основ нового возрождения, «новой находки».

## ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ (ВА'Й ТА'РЙХИЙЙ)

Хасан Ханафи в книге «Исламские исследования» ставит острый и провокационный вопрос: «Почему в нашем наследии отсутствует история?» Так он подчеркивает важность исследования истории и значимость исторического сознания и сразу же замечает, что

...развиваются те народы, которым присуще чувство (*шу ъур*) своей истории, поскольку они определяют свою историческую роль на каждой стадии истории, в которой живут. Историческое ощущение есть условие исторического сознания (*ва'й*) (*Ханафи Х. Дирасат исламийя*. Бейрут, 1982. С. 317);

Мы не видим себя в истории... у нас нет исторического сознания, оперирующего прошлым и настоящим историческим моментом; у нас нет осознания будущего наших народов; мы живем в промежутках истории, которые, как у салафитов, разорваны; мы живем в исторических промежутках, где все еще сохраняется старина. Мы продолжаем оставаться в темноте и сомнении относительно современного исторического момента: является ли он оживлением, реформированием, возрождением, революцией или банкротством, угасанием? (Там же. С. 111).

Причины этого Ханафи видит в прошлой истории:

Исламская цивилизация возникла после ниспослания откровения и записи Корана. До этого арабская культура была представлена джахилийным чувством. Однако на нем не выросли науки... и в этом смысле у арабов до ислама не было цивилизации. У них была городская культура (*маданиййа*), создающая лишь условия жизни (Там же. С. 319).

Откровение стало источником, из которого возникли все науки, — не из прочтения природы, не из формального разума, но из Корана. Возникла наука основ религии как обоснование откровения с помощью разума.

Но возможно ли исследование истории, основы которой составляет откровение; возможно ли, чтобы история возникла

в цивилизации, сохраняющей принципы, исходящие от Дарителя; можно ли исследовать развитие, рост, совершенствование в цивилизации, распространяющейся от центра к периферии? История возникает в цивилизации, только если в ней есть понимание прогресса, того, что есть что-то сзади и впереди, предыдущее и последующее... История не знает стандартов и готовых форм, она против цивилизационных «уз»... она возникает не в божественной цивилизации, а в цивилизации человеческой. Поэтому у нас не появилось ни изучения истории, ни исторического сознания (Ханафи Х. Дирасат исламиййа. Бейрут, 1982. С. 321);

Вместо того, чтобы мир был позитивным, он становится негативным. Вместо того, чтобы ислам был утверждением мира, он становится его отрицанием (Там же. С. 322);

История проявляется только через действие в мире, через выбор его ценностей и ответа на этот выбор (Там же. С. 323).

Ханафи обращается к разным направлениям в культуре прошлого, в том числе к философии, и отмечает, что ни одно из них не проявляло интереса к истории. Правда, в «Классификации наук», в «Гражданской политике» аль-Фараби появляются некоторые темы истории в связи с гражданской наукой, фикхом и каламом. Но Совершенный город, нарисованный им, — это город «вне времени и места, идеальный город, существующий только в сознании философа» (Там же. С. 330). Не возникло истории и у Братьев чистоты, так же как и у аш-Шахрастани, у которого история народов представлена в виде описания сект.

Суфизм, как пишет Ханафи, был, согласно своим принципам, отвернут от истории. История в лучшем случае, как у Ибн Араби в «Геммах мудрости», предстает чередой ниспосланий божественной мудрости в виде смены пророков, начиная с Адама и кончая Мухаммадом. Но это история о прошлом, о «небесном граде» (как у Августина), в ней нет «земли» (Там же. С. 332). Суфиев, сосредоточенных на спасении души, не интересовал реальный мир и его спасение. В суфизме внутреннее главенствует над внешним, скрытое над явленным, а история нуждается во внешнем, наличном. Если суфии и стремятся к изменению в мире, то видят его только в изменении сознания индивидов, тогда как история направлена на изменение систем, обществ, политики, экономики. Суфийский путь спасения стал прибежищем для обездоленных людей, иллюзорно освобождая их от мира, изолируя в сектах, замещающая реальную жизнь участием в зикре. Сознание суфия погружается

в «абсолютную Оность», где «ты есть Ты», «он есть Он», «я есть Я», тогда как мир в это время бурлит вне его (см. *Ḥanaḫī Ḥ. Dirāṣāt islāmīyā*. Бейрут, 1982).

Вместе с тем возникновению понимания времени должна, как полагает Ханафи, была способствовать работа «усулитов» (*‘uṣūliyyūn*) над текстами, их переписыванием, которое «означало устранение власти прошлого властью позднейшего» (Там же. С. 334). История, считает Ханафи, могла появиться в «‘uṣūl al-ḥikm». Это обуславливалось также тем, что *ḥikm* связан непосредственно с практической жизнью, которая претерпевает изменения. «Шариат — это не что-то изначально постоянное, прочное, но, сопутствуя законодательству, он связан с развитием общества, изменением ситуации» (Там же. С. 334). Действительность сама как бы навязывает сознанию, закону ощущение времени, истории (см.: Там же. С. 335). Однако даже при обращенности закона к обществу, к умме, осознания истории как развития общества все же не произошло.

И в науках Ханафи также видит представший в разных обличьях человеческий дух, исследующий сам себя, независимо от места и времени. Даже Ибн Халдун, создавший труд о законах возникновения и гибели цивилизаций, «не дал формулировки философии истории» (Там же. С. 345).

Рассуждая о сегодняшнем времени, Ханафи признает наличие развитой философии истории в западной культуре, однако считает устаревшей центрированность ее на идее Запада, когда «мировая история описывалась, как если бы Запад был истинным центром универсума и концом истории. История древних цивилизаций сводится к минимуму, история же Нового времени на Западе раздувается до максимума» (*Hanaḫī H. From Orientalism to Occidentalism // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2010. № 1. М.: Вост. лит., 2010. С. 17*). Такое положение было оправданно, когда Запад действительно определял мировое развитие. Но во второй половине XX столетия положение стало меняться, и сейчас страны Востока выходят из тени и приобретают важное значение в дальнейшей судьбе человечества. Поэтому и историческое сознание изменяется, ориенталистская концепция дополняется оксиденталистской, в которой Восток из объекта превращается в субъекта и может на паритетных началах изучать и рассматривать Европу и Америку.

Ориентализм был создан, чтобы изобразить незападные культуры как объект, а Европу как субъект. Однако ориентализм

начал так или иначе дискредитировать себя уже со стороны самой Европы, но в наибольшей степени извне, антропологически, физически, а также культурно... В соответствии с сегодняшней трансформацией мира пришло время подумать о более сбалансированном, справедливом и обновленном законе прогресса (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. P. 81*);

Создание целостной концепции мира, новой методологии и получение новых результатов требует и процесса полной девестернизации и одновременной инициации всех прежних направлений исследования. Пока что «**новая социальная наука**» (см.) является только реакцией на западную социальную науку, она помогает процессу самоутверждения, минимализации внешнего давления и максимизации внутренней свободы (Там же. С. 82).

Одно из направлений утверждения исторического сознания представлено философами-марксистами, руководствующимися учением исторического материализма, по которому историей движут материальные, в основе своей экономические силы, иногда называемые «основным историческим ложем», «почвой» (см.: *Мурувва Х. Ал-Мавкиф мин ат-турас фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вақи'иййа ва-с-саура ас-сақāфиййа // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 139*).

Любая философия, — пишет Мрувве, — принадлежит самой нации или самому обществу, и невозможно, чтобы она не выросла из земли, в которой развивалась, и не имела основой действительность этой земли... Такова природа общих объективных законов, которые определяют развитие общественного сознания, его различные формы и проявления в литературе, искусстве, религии, философии и т. д. (Там же).

В соответствии со своим взглядом на историческое сознание строит историко-философские исследования палестино-иорданский философ Фахми Джадаан. Он исходит из понимания откровения как феномена, который имеет внемирскую и надвременную природу и поэтому выводится из-под суда науки. Все же остальные сферы жизни Джадаан рассматривает как подлежащие научному анализу. Доступным анализу и критике является и ислам как исторически развивавшаяся религия, включившая в себя не только откровение. Мирские образования связаны с потребностями людей в этой жизни, с их интересами, которые возникают «здесь и сейчас», то есть определяются объективными

историческими условиями. «Поскольку исторические обстоятельства различны, то, естественно, различны и плоды», в частности понимание жизненных ценностей, в силу их связи с соответствующими историческими условиями (см.: *Джад 'ан, Фахмī. Назариййат ат-турās ва дирāsāt 'арабиййа ва исламиййа ухрā. Амман, 1985. С. 27*). В одних случаях эти условия он называет «эпистемологическими и историко-культурными» (Там же), в других — «социокультурными» (см.: *Jadaan F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. V. XXXVIII. Paris, 1973*).

Наследие, рассуждает Джадаан, есть творение прежде всего человеческое, оно допускает стороннее к себе отношение, когда современность с ее новыми требованиями может определять характер отношения к наследию: наследие не должно доминировать над современностью. «Мне, — пишет Джадаан, — интересна теперь только та часть наследия, которая совпадает с тем, что является живой частью сегодняшнего» (*Джад 'ан, Фахмī. Назариййат ат-турās ва дирāsāt 'арабиййа ва исламиййа ухрā. Амман, 1985. С. 53*). Многие установления шариата могут быть приняты современными законооведами. В то же время надо всегда иметь в виду, что и эти ценности имеют историческое происхождение и, возможно, раньше имели другой жизненный смысл.

Концепция истории занимает большое место и в других трудах Ф. Джадаана. В обширной книге «Видение основ развития у арабо-исламских мыслителей нового времени» (*Джад 'ан Ф. 'Усус ат-тақаддум 'инда муфаккирий ал-ислам фи ал-'алам ал-'арабийй ал-хадис. 2-е изд. Бейрут, 1981*) он анализирует учение Ибн Халдуна и посвященные ему многочисленные работы арабских исследователей. Прежде всего Джадаан считает ошибочными рассуждения этих исследователей, утверждающих, что идея развития восходит к XVIII веку, веку Просвещения. Она, считает Джадаан, присутствовала и у античных мыслителей и, конечно, у Ибн Халдуна. Понятие развития у мыслителей нового времени варьировалось: ат-Тахтави, например, представлял развитие как процесс цивилизационный (*'умрāнийй*), тогда как аль-Кавакиби, Касим Амин и некоторые другие представляли его как процесс, связанный с просвещением (*танвīрийй*). Джадаан видит заслугу названных и других, уже более поздних исследователей в том, что они свидетельствуют о важности исторической теории Ибн Халдуна для понимания причин упадка арабской цивилизации и последующего перехода к становлению новой цивилизации (*тамаддун*).

В статье «Социокультурные предпосылки исламской философии» Джадаан предлагает свое видение классического периода исламской

философии (VII—XIII века), когда была создана цивилизация и культура ислама. Политическая раздробленность, как считает Джадаан, постигшая Халифат уже в эти века, с течением времени приводила к углубляющемуся культурному упадку. «Современные государства, называемые исламскими, являются лишь пережитками этой социокультурной и политической дезинтеграции ислама» (*Джад̄ан Ф. 'Усус ат-тақаддум 'инда муфаккири ал-ислам̄ фи ал-'алам ал-'арабийй ал-ҳадис̄. 2-е изд. Бейрут, 1981. С. 5).*

Экуменический характер религиозной концепции и самого культурного факта «ислам» полностью реализовался в течение именно этого промежутка времени, когда Восток и Запад исламского мира контактировали, чтобы в конце концов, наперекор всем трудностям и конфликтам создать — вместе с вкладом древних греков — новую цивилизацию, базирующуюся повсеместно на одних и тех же логических категориях, на одной авраамической духовности и научном, рациональном идеале человеческой деятельности (Там же. С. 6).

Вместе с тем «пророческую мысль иранского имамаизма», считает Джадаан, нельзя рассматривать как типичную для религиозного и культурного явления «ислам» (см.: Там же). Со временем «иранский мир, как, впрочем, и другие миры, взял свою судьбу в собственные руки и выделился из так называемого арабского контекста, чтобы создать собственный духовный горизонт» (Там же. С. 7).

В этой статье Ф. Джадаан излагает также понимание концепции развития в суннизме, которая опирается на некоторые хадисы и заключается в идее деградации и регресса. Эта идея исходит из оценки времени Пророка и его сподвижников как наилучшего, совершенного времени; времена следующих поколений, сменяющих одно другое, свидетельствуют о нарастающем спаде. С таким пониманием истории связан, по Джадаану, призыв некоторых идеологов к решительному повороту к истокам (см.: Там же. С. 49). Иначе эту концепцию можно описать как смену периодов упадка, «порчи», стагнации возрождением, обновлением, оживлением.

Особый взгляд на исламскую историю выражает М. аль-Джаноби. Он рассматривает ее через призму идеи реформаторства.

Роль и влияние первоначального ислама, если подходить к нему с мерилami тогдашней реальной истории, приближались к «революционному реформированию»... В этом заключается

специфика ислама. Он в равной мере содержал в себе осознание значимости всесторонней реформы и оставался в рамках умеренного подхода. Идея умеренности стала краеугольным камнем ислама (*аль-Джанаби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М.: ООО «Садра», 2014. С. 13*).

Историческая сущность ислама, выраженная в принципе социального, нравственного и духовного единства, реализовалась через идею «срединной нации». «Окончание этапа пророчества стало началом политической истории с соответствующим ему переходом от метода “божественного откровения” к методу практического иджтихада (воли к творчеству)» (Там же).

## КАНТИАНСТВО (ФАЛСАФАТ КАНТ)

Начиная с XIX века Кант стал тем европейским философом, который довольно часто упоминается в арабской философской литературе и к основным постулатам учения которого отсылают читателя.

В годы молодости Осман Амин, будучи преподавателем, прочитал, опираясь на «Критику чистого разума», лекцию «Суждение, знание и вера (*ал-ра'й ва-л-'илм ва-л-и'тиқād*) у Канта». «Я нашел, — вспоминает Амин, — немало точек соприкосновения у Канта и исламских мыслителей вообще, но особенно у аль-Газали» ('*Амйн 'У. Ал-Джуввāнийя*. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 96). Потом, в 1967 году, в полемике с атеистами он напишет: «Мы согласны с Кантом в том, что если вера в существование Бога нужна, то она не требует специальных рациональных аргументов в пользу его существования» («Аль-Хилаль». № 3. Каир, 1967. С. 77). И еще:

Философию Канта можно резюмировать так: это возрождение и прославление подлинно духовных ценностей после того, как подрывные учения в виде скептицизма и материализма, владевшие умами в христианской Европе в течение XVIII века, попирали их («Аль-Хилаль». № 6. Каир, 1967. С. 105);

Кант наиболее ясно, строго и неопровержимо доказывал существование Бога, и эти доказательства могут быть суммированы в стихах Корана (78:6-12) (*Abd al-Khalil Mahmud*. *The Greed of Islam*. London, 1978. P. 5).

Преподаватель Каирского университета Айн-шамс Мурад Вахба, характеризуя позицию «умеренного рационализма» Юсуфа Карам, подчеркивает в учении Канта, к которому обращается Карам, прежде всего интерес к разуму, связи его с бытием, «ибо в ней заключается гарантия объективности знания» (см.: *Вахба М. Мақālāt фалсафийя ва сийāsийя*. Каир, 1971. С. 7).

## КАРТЕЗИАНСТВО (ФАЛСАФА ДИКЪРТИЙА)

Универсальная ценность мысли, разума составляет, не сомневается М. Вахба, исходный пункт современной арабской философии. «Создавая новую цивилизацию, человек не перестает возвращаться к декартовскому *cogito*». Осознанная в европейской культуре ценность идей стала мировой универсальной ценностью (см.: *Вахба М. Мақālāt фалсафийа ва сийāsийа*. Каир, 1971. С. 26, 27). Арабские интеллектуалы конца XIX — начала XX века, одержимые идеей просвещения, видели в Декарте культурно-исторический феномен, воплощение рационализма, одного из родоначальников науки Нового времени. Прибегая к чисто картезианским аргументам, Мухаммед Абдо обосновывал возможность очищения души от иллюзий и улучшения ее через знание. Позже, с утратой просветительских иллюзий, восприятие философии Декарта стало более сложным и даже противоречивым.

Изменившееся отношение к картезианству выразил алжирский мыслитель Малек Беннаби:

Это особая культура, культура, наделенная всей инерцией материи и не контролирующая эволюцию своих собственных творений. Она замкнулась в этом противоречии в силу своего собственного метода, картезианского метода. Ученые занимались не финальностью, а причинностью. Проблема предназначения предмета человеку еще не стоит перед западным сознанием... Рационалистическая Европа, создавшая машину, оказывается не в состоянии правильно поставить человеческие проблемы (*Bennabi M. Vocation de l'Islam*. Paris, 1954. P. 152).

И в то же время Беннаби не может не признать значимости картезианства: «Ислам может омолодиться с помощью картезианских ценностей. Этот медленно совершающийся синтез несомненно ускорится, если мы научимся рассматривать проблемы в научном духе» (Там же. С. 153).

Многие дни своих раздумий посвятил Декарту О. Амин. Так же как и в случае с Кантом, он нашел много общего между Декартом и аль-Газали:

Критика косности и традиции, стремление к освобождению и обновлению, скитания и эмиграция, отстранение времени от книг для уединения и размышления, приступы сомнения и смятения, переход от сомнения к глубокому убеждению и укреплению в религиозной вере и твердая защита ее. Но сколь велико различие между тем убеждением и этим! ('Амин 'У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 75).

В своих дневниках Амин записал (3 ноября 1929 года): «Я согласен с Декартом, сказавшим, что те, кого Бог наделяет разумом, несомненно используют его в стремлении к познанию Всевышнего и познанию самих себя. Я считаю, что он — мерило, которое нам нужно использовать в суждении о мыслителях» (Там же. С. 96). Стремясь «глубоко и специально изучить “отца новой философии”», О. Амин отметил, насколько важно знать культурное наследие, и европейское, и свое собственное. Образ Декарта слился у него с образом

...маленького египетского рабочего, которому вверен свет светильников... Он поднимался по длинной лестнице, чтобы очистить светильник, укрепленный на фонарном столбе перед домом, в котором я находился. И когда он заканчивал чистить этот светильник, то переходил к другому по порядку. Действия этого обычного египетского персонажа символизировали у меня выполнение необходимой жизненной задачи — кто возьмет на себя устранение недостатков, препятствующих свету. Я вернулся к Декарту, изучая его метод и учение... а образ моего старого хозяина улицы аль-Бармуни стоял у меня перед глазами, соединяясь с образом «отца новой философии», уполномоченного очищать умы и зажигать разумы (Там же. С. 100).

Рассмотрению философии Декарта, ее центрального тезиса — *cogito ergo sum*, отвел обширный раздел в книге «Философские размышления» К. Ю. аль-Хадж. «Есть картезианцы и есть антикартезианцы, — констатирует аль-Хадж. — Важно, что все они постоянно занимаются исследованием того, что следует из бессмертной фразы. И нет среди современных философов ни одного, кто не занимался бы Декартом» (*ал-Хаджж К. Й.* Фалсафиййāt. Бейрут, 1957. С. 57, 58). Анализ учения Декарта аль-Хадж начинает с характеристики эпохи, в которой он видит «идейную сумятицу». Преодоление сумятицы происходит через обращение к «очевидности» как «позитивной реакции на неясность». Декарт, пишет аль-Хадж, «был философом

очевидности. Очевидность, по его мнению, мерило истинности... ее нельзя свести ни к чему более очевидному, чем она... Ничто не определяет истинность так, как делает это очевидность» (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййат*. Бейрут, 1957. С. 60). Путь к очевидности-истинности идет через «очищение самого себя», через освобождение от «оков традиций» и, наконец, через новое понимание разума, через сомнение в нем и даже в существовании Бога. Методологическое сомнение, этот «краеугольный камень его философии», спасает нас от скатывания в пропасть химеры (см.: Там же. С. 24).

Для Декарта нет в мире вещи абсолютно существующей: ни неба, ни земли, ни тела, ни Бога. Под молотом сомнения низвергается все существующее от Творца до существ, находящихся под ним. Разрушаются все чувственные вещи и создания разума, в том числе и сам Бог, разрываются все связи между ним и материей, чувством, разумом, воспитанием, прошлым... Он допускает, что в основе воспитания лежит совокупность ложных взглядов. Он предполагает, что внешний мир есть иллюзорные образы. Он предполагает, что чувство — обманчивое орудие. Он предполагает, что Бог не существует, и допускает существование дьявола... Декарт не видит опоры, на которую мог бы опереться. Но сомнение наткнулось на само себя, на сомнение в сомнении и на мысль, что сомнение уже есть мысль: я сомневаюсь, следовательно, я мыслю. *Cogito* есть реальность, в которой нет сомнения. Но если я мыслю, то, следовательно, я существую (Там же. С. 71—73).

«Онтологическое сомнение, — рассуждает аль-Хадж, — является не меньшей опасностью, чем капитуляция перед предрассудками» (Там же. С. 25).

Вывод, который делается из декартовских размышлений, следующий:

Истина, таким образом, заключается не в существовании, существование есть частное, а частное — дитя времени и места... в нем можно сомневаться. Мы все преходящи как сущие... Тот, кто ищет истину, должен устраниться ото всех этих непостоянно существующих вещей, чтобы воспарить к общей сущности... Декарт поднимал нас к небу, растворяя в нем всякое частное существование... Картезианство есть окончательное утверждение духовности человека. Человек, по существу, есть дух (Там же. С. 76—78).

И далее: «Мысль, которую имел в виду Декарт в *cogito*, это непосредственное видение, внезапное просветление» (Там же. С. 89). В другом сочинении аль-Хадж пишет: «Оказываясь перед большими проблемами, разум испытывает нужду в начале неразумном» (ал-Хаджж К. Й̄. Мин ал-джавхар 'илā ал-вуджūd. Бейрут, 1958. С. 214).

В этом же направлении трактовал картезианство египетский писатель-философ Тауфик аль-Хаким:

Есть вещи, — писал он, — где разум бессилен. Такова вера в Бога, в небесные послания. Разум применим только в доказательстве бытия Бога (собственно говоря, это и была позиция Декарта); во всех других религиозных вопросах он помеха. Те, кто прибегает к помощи разума и его категорий, не укрепляют ими веру, а только приносят ей вред. Для веры нет доказательства, которое пришло бы в нее извне (ал-Хаким Т. Ат-Та'адулиййа. Каир, 1955. С. 15);

Я не осуждаю разум за то, что он сомневается, ибо сомнение, то есть движение, — характерная черта разума. Если ум перестает сомневаться, он парализует свою работу, исчерпывает свое назначение (Там же).

Иначе посмотрел на концепцию «очевидности» у Декарта Садик аль-Азм. По утверждению аль-Азма, эта концепция в руках радикальных фундаменталистов разрушает всю исламскую метафизику, покоящуюся на разуме, поскольку ставит мусульман непосредственно перед духовным источником откровения *à la* Хайдеггер. Кроме того, она призывает к полному разрыву с исламскими логоцентричными традициями и философскими системами наших дней *à la* Деррида (см.: *Al-Azm, Sadik. Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98; Reprint. P. 34.*

В трактовке некоторыми фундаменталистами (Шукри Мустафы) самоочевидности истины аль-Азм видит лжелютеранство и лжекартезианство. Но если Декарт, подвергнув ниспровержению предшествующее знание, восстанавливал его на базе *cogito*, то Мустафа, после аналогичного отвержения всего знания, которое было раньше, строит последующие убеждения на непротиворечии их Корану и сунне.

Есть и более частные трактовки концепций Декарта применительно к истории арабской мысли, в которых проводятся параллели между

картезианскими идеями и идеями крупнейших арабских философов прошлого. Основной постулат Декарта — *cogito ergo sum* — сравнивается и обсуждается в связи с концепцией Ибн Сины о «парящем человеке». Авиценна предлагает проделать мысленный опыт, представив человека лишенным телесной оболочки, связывающей его с внешним миром. Оставленный один на один со своей сущностью, он обнаруживает, что этой сущностью, иной, нежели его тело, является разум, мыслящий сам себя (см.: *Hana G. G. Vorläufer des «cogito ergo sum» Descartes in arabischen Philosophie? // «Göttingen Orientforschungen». Bd. 3. Wiesbaden, 1973. S. 108—134*). М. Закзук находит сходство темы сомнения у Абу Хамида аль-Газали с аналогичной концепцией Декарта, хотя и отмечает их различие (см.: *Zakzuk M. H. A. Al-Gazalis Grundlegung der Philosophie. München, 1968*).

## КОРАНИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (ФАЛСАФА ҚУР'АНИЙЯ)

Это особый пласт философии ислама, которому посвящена книга египетского философа Яхьи Хувейди. Мурад Вахба охарактеризовал его идейную позицию как «критический реализм, философское выражение позитивного нейтралитета, компромисса между идеализмом и материализмом, марксизмом и экзистенциализмом» (*Вахба М. Мақалāt фалсафийя ва сийāsийя*. Каир, 1971. С. 16).

Хувейди видел задачу в том, чтобы противопоставить ретроградным утверждениям религиозных идеологов концепцию научной мысли, удовлетворяющей требованиям современности, но имеющей корни в религии ислама, в Коране. Эту концепцию он изложил в работе «Исследования по каламу и исламской философии» (*Дирāsāt фй 'илм ал-калām ва-л-фалсафа ислāmийя*. Каир, 1972).

Центральной проблемой исламской философии Хувейди считает вопрос творения мира, который излагается в Коране, а потом получает развитие у мутазилитов и фалясифа, учение которых о вечности мира опровергал аль-Газали. Один из аспектов проблемы, рассмотренных Хувейди, представлен теорией непрерывного творения и концепцией эманации у аль-Фараби и Ибн Сины. История религиозной и философской мысли показывает, что внутри религиозного учения, свидетельством чему был мутазилизм, есть элементы, которые, будучи выделены из остального содержания, могут стать клеточками, вокруг которых образуется модель современного протонаучного сознания. Имеющиеся в религии пласты знаний, выходящие за пределы веры, выводят в широкую сферу культуры. Верования арабов эпохи джахилии составляют один из элементов коранической философии и проливают некоторый свет на начало пути, на истинный источник возникновения истинной философской мысли в исламе (см.: Там же. С. 4).

Раскрывая историко-философское содержание коранической философии, Хувейди рассматривает учение Абу-ль-Бараката аль-Багдади, сравнивает его с учениями аль-Газали и Ибн Сины и отмечает, что аль-Багдади продолжил усилия аль-Газали, стремившегося освободить исламскую мысль от груза античного перипатетизма и помочь ей следовать по пути «восточных» (см.: Там же. С. 246). Этот путь, который

прокладывает кораническая философия, означает единство целей веры и философии, она основывается на углублении «онтологического представления о Боге и делает его центральным стержнем всей философии; через него раскрывается связь Бога с вселенной и человеком, видится отношение человека с себе подобными и обществом» (Дирāsāt фй 'илм ал-калām ва-л-фалсафа ислāmиййа. Каир, 1972. С. 5).

Хувейди пытается утвердить права веры, основанной на непосредственном постижении, при котором нет разделения на объект и субъект, нет разрушения веры разумом: разум растворяется в целокупности непосредственного постижения. Таким виделись Хувейди цель социалистической идеи и путь к социализму — как путь к Аллаху.

## КРИТИКА (НАҚД)

В «Лекциях по современной арабской философии» марокканский профессор Кемаль Абд аль-Латыф обозначил установку, которой он руководствовался при изложении материала: «использовать скальпель критики и возвысить ценность сомнения» (*Абд ал-Латиф К. Қира'ат фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'а'сира*. Бейрут: Дар ат-талй'а, 1994. С. 6), отказаться от категорических формулировок в ответах на спорные вопросы (см.: Там же. С. 7). «Нельзя рассуждать о философии... без критического взгляда на историю ислама» (Там же. С. 10). О необходимости «критического и исторического прочтения истории философии» Абд аль-Латыф говорит и несколько позже (Там же. С. 25, 36, 41). Интерес к теме просветительства в начале XX века и в наши дни он объясняет опять же «особым вниманием современной арабской мысли к понятию критики, а также политической полемикой, опирающейся на понятия демократии, научности и прав человека. Критика наследия, концентрирующаяся в сфере изучения арабской философии сегодня, сосредоточена на идейном направлении, пропитанном духом философии просвещения» (Там же. С. 51).

Еще в 60-е годы тему критики акцентировал Садик аль-Азм в своих «скандальных» работах «Самокритика после поражения» и «Критика религиозного мышления», а в 80-е годы она остро обозначилась через яркие книги М. А. аль-Джабири и М. Аркуна.

Сочинение аль-Джабири «Современный арабский дискурс» имеет подзаголовок «Критико-аналитическое исследование», а в 1984 году была издана работа Аркуна «Pour une critique de la raison islamique».

Критическая направленность этих книг в отношении наследия сближает их, — пишет Абд аль-Латыф, — а кроме того, эта критика способствует оживлению спора относительно проблемы освобождения и отказу в доверии идеологии, которая не отвечает требованиям современности и видению перспектив... Это позволяет нам сломать здание господствующего арабского разума и способствовать обогащению и усилению роли универсального (*кавнийй*) созидательного разума, когда критика ведется не ради критики, но во имя освобождения от всего отжившего и окостеневшего, что сохраняется в нашем разуме и культурном наследии (Там же. С. 52).

Абд аль-Латыф оценивает названные работы также и исходя из того, что

...в арабском мире такое явление, как критика, квалифицируется обычно как разрушение и пренебрежение к позитивной стороне структуры. Критика считается разрушением, если не ересью, и входит в разряд неприемлемых новшеств, особенно когда связана с темой, подобной теме разума. Поэтому выход двух публикаций в одном году по теме «критики разума» — это больше, чем умозраительное историческое свидетельство. Они говорят о происходящем свержении многих идолов во имя выработки нового сознания (*Абд ал-Латиф К. Қирā'āt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'аџира*. Бейрут: Дар ат-талй'а, 1994. С. 81, 82).

Аркун, как считает Абд аль-Латыф, всеми своими работами, начиная с диссертации, посвященной воззрениям Мискавейха, строил стратегию критики, цель которой была поколебать унаследованное понимание разума через новый язык, через эпистемологический скачок, отрыв от прошлого, преодоление европоцентризма, с одной стороны, и изоляционизма — с другой.

Слово «критика» присутствует в названиях и подзаголовках многих современных работ. В этом ряду стоит книга Илляля аль-Фаси «Самокритика» (Ан-Нақд аз-зāтийй. Бейрут, Каир, Багдад, 1966) и книга Абд аль-Кабира аль-Хатыби «Двойкая критика» (Ан-Нақд ал-муздавадж. Бейрут, б. г.). Двойкость критики в последней работе видится автором в том, что критике подвергается объективная социальная организация арабского общества и наличное в нем социальное знание об этом обществе, базирующееся на культурном наследии.

Критически оценить трактовки фундаментализма арабскими и западными идеологами предлагает С. аль-Азм в статье «Пересмотр исламского фундаментализма: критический набросок проблем, идей и подходов» (*Al-Azm, Sadik. Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98*). Аль-Азм детально анализирует спорный вопрос — правомерность переноса понятий, выработанных западным христианским опытом, таких как «фундаментализм», «ривайвализм», «исламизм» и т. п., в другой, отличный, контекст исламского мира (см. **Терминология**).

В 1985 году была опубликована книга Мухаммада Вакиды «Философский разговор» с подзаголовком «Критические прочтения современной арабской философии» (Хивār фалсафийй: Қирā'а нақдиййа фй-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира). И в следующей своей книге «Конструирование философской теории: Исследования по современной арабской философии» (Бинā' ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāсāt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1990) Вакиды проводит мысль о том, что всякое историко-философское исследование предполагает не только опору на достижения предшественников, но и критическое восприятие этих достижений, каким бы великим творцам их они ни принадлежали. «Прежде чем возникает какая-то школа, появляются новые философские проблемы, решая которые через критику предшествующих философских систем и создается эта школа» (Там же. С. 34). В критике проявляется отношение к наследию — заимствование, принятие его, но в ней проявляется и творчество, выход к новым идеям. «Арабский философ не сможет влиять на свою действительность, если будет довольствоваться тем, что предлагали предшествующие школы или современные последователи этих школ, но он не может довольствоваться и идеями западной философии. Он должен проводить двоякую критику двух этих тенденций» (Там же. С. 103).

Действительный философский ренессанс в современном арабском мире может удасться, только если он будет сопровождаться критическим взглядом на проблемы, уверен М. Аркун (см.: *Arkoun M. La Pensée arabe. Paris, 1985. P. 98*). О необходимости критического анализа фундаменталистской идеологии, критического отношения к многочисленным политическим позициям, недопустимости безотчетного потребления создаваемой их защитниками продукции заявил Аркун и в получившей широкую известность книге «Исконная исламская мысль» М. Аркун (*Арқўн М. Ал-Фикр ал-'усўлийй ва истихāлат ат-та'сйл. Наҳва та'рйх 'āхар ли-л-фикр ал-ислāмийй. Бейрут, 1999*). Он возлагает надежды на еще сохранившиеся позитивные патриотические настроения 50—60-х годов, воплотившиеся в литературе того времени, на критический разум тех, кто более радикально, чем прежде, подходит к оценке истории, порожденным ею многочисленным вопросам (см.: Там же. С. 84). Это разум, «прорывающийся и пытливый. Этот новый разум, который превосходит все, что было раньше, расширяет прорыв, освобождает место, углубляется в действительность через то свободное познание, которое совершал разум Просвещения в Западной Европе с XVII века. Он опирается на позитивные основания и метафизические позиции, которые помогли

на предшествующей стадии и которые не исчезают, когда противопоставляют разум научный и разум религиозный» (*Арқун М.* Ал-Фикр ал-'усулий ва истихалат ат-та'сйл. Наҳва та'рих 'аҳар ли-л-фикр ал-исламийй. Бейрут, 1999. С. 240). В то же время Аркун настаивает на необходимости критики «разума-наставника», исходящего от американских либеральных философов, таких как Макинтайр, Роулз, Рорти, которые не понимают специфики арабской истории с ее наследием (см.: Там же. С. 181; см. также его работу: «Проблемы критики религиозных наук» (*Қадаїя фї нақд ал-'илм ад-дїнийй*). Бейрут, 1998).

Понятие «критика» является определяющим для всей концепции «новой нахды», «нового возрождения» М. А. аль-Джабири. Это видно из самого названия книги «Современный арабский дискурс. Критико-аналитическое исследование» (*ал-Джәбирӣ.* Ал-Хитәб ал-'арабийй ал-му'әсир. Дирәса тахлїлиййа нақдїййа. Бейрут, 1982). Первый удар критики должен быть направлен на разум, не разум как таковой, а сложившуюся за века ментальность: «Оружие критики должно сопровождаться критикой оружия» (С. 7). Этой же мыслью он и завершает книгу, подводя итоги развития арабской мысли с конца XIX столетия, века «возрождения», века, как он говорит, «регистрации (*тадвїн*) нашего образа»: «Нужда призывает сегодня, сильнее чем когда бы то ни было, к освящению нового “века регистрации”, который является началом критики оружия, критики арабского разума» (Там же. С. 191).

В защиту наследия, против его критики ради критики выступает Х. Ханафи:

Мы не нуждаемся в критике наследия, нам важно его развитие через очищение его от недостатков и загрязнений, которые наш век считает препятствием для своего развития... Нам не нужна академическая критика старого наследия... Нам важно прояснить наше положение, понять, каким образом позитивно или негативно можно использовать наследие через устранение препятствий для развития наших представлений о мире (*Ханафӣ Ҳ.* Дирәсәт исламиййа. Бейрут, 1982. С. 86).

Но вряд ли некритичными при этом являются его обвинения наследия в отсутствии в нем фундаментального интереса к человеку или исторического сознания.

В свою очередь Фуад Закарийя настаивает на критичности как отличительном признаке философии в сравнении с религией. Если метод философского мышления является критическим, то способ

мышления религиозного основан на доверии (*'īmān*). «Философия оспаривает все постулаты и признает только то, что выдерживает испытание строгой логикой, тогда как *таслим*, означающий вручение себя воле (Бога), допущение, согласие, покоится на религиозной вере (*'īmān диний*). Конечные цели веры требуют всегда принятия убеждения без обсуждения и совершенно не принимают во внимание возможность критической мысли» (*Закарийā, Фӯ'ад. Ал-Фалсафа ва-д-дин фӣ ал-муджтама' ал-арабийй ал-му'аҗир // Ал-Фалсафа фӣ ал-ваҗан ал-арабийй ал-му'аҗир. Бейрут, 1985. С. 43*). «Философский метод идет по пути сомнения и предельной точности, тогда как вера опирается на допущение (*қубул*) и доверие (*тасдиқ*)» (Там же. С. 44).

## ЛИБЕРАЛИЗМ (ЛИБИРАЛИЙА)

*Это политико-социологическое понятие в философской литературе специально не рассматривается, но само слово «либерализм» нередко встречается, когда обсуждаются проблемы отношения к западной культуре, к определяющим ее политическим символам, таким как демократия, конституция, парламентаризм, секуляризация, толерантность, свобода, равенство, а также связанным с ними понятиями гуманизма, индивидуализма, персональности и др. В конце XIX века среди арабских интеллектуалов возник острый интерес к демократии, к теме установления в мусульманских странах конституционного образа правления, конституционной монархии. Эти политические идеи продолжали жить на протяжении всей первой половины XX века.*

*В слове «либерализм» можно увидеть иногда позитивную окраску, но чаще оно выражает неприемлемый для исламского мира нажим на привычные для него жизненные и идеологические установления. Идеология либерализма предстает как угроза этому миру, напоминая о колониализме, империалистическом вмешательстве в его экономическую, политическую и культурную жизнь, о подавлении его самостоятельности. Поэтому сегодняшние философы в силу приверженности традициям своей культуры избегают определять свою позицию как либеральную.*

Близкой к либеральной можно назвать, по выражению М. А. аль-Джабири, позицию «отца нового арабского идейного возрождения и родоначальника арабского либерализма» Салямы Мусы, говорившего о либеральной демократии, которая предполагает развитие толерантности (*тавфиқиййа*), свободы совести (*хурриййа диниййа*). Он убеждал в социальной эффективности конституционных систем (*нузум дустуриййа*), которые ограничивают деспотию (см.: *Мусā, Салāма*. Ад-Дунйā ба'д салāсийн 'āман. Каир, 1961). Политическую свободу он связывал с правительствами, заботящимися о благе народа (*Мусā, Салāма*. Ал-'Адаб ли-ш-ша'б. Каир, 1956).

В таком же плане упоминает о либерализме Ф. Закарийи: «В либерализме утверждается идея терпимости и возможность существования других взглядов» (*Закариййā, Фӯ'ād*. Ал-Фалсафа ва-д-дйн фй

ал-муджтама‘ ал-арабийй ал-му‘а̄сир // Ал-Фалсафа фй̄ ал-ва̄тан ал-арабийй ал-му‘а̄сир. Бейрут, 1985. С. 61).

Однако М. А. аль-Джабири, в ранних статьях о демократии писавший о либерализме беспристрастно, в книге «Современный арабский дискурс» высказывается о либерализме, имея в виду марксизм, несколько иначе. Обращаясь к высказываниям Насиба Нимра (Фалсафат ал-ҳарака ал-ва̄таниййа ат-та̄харруриййа. Бейрут, б. г. С. 25) и А. ал-Аруви (Ал-‘Араб ва-л-фикр ат-та̄рихийй. Бейрут, 1973. С. 3), аль-Джабири отмечает, что их попытки привить арабскому обществу либерализм повисают в воздухе. Идеи либерализма, как он пишет, заимствуются из западной культуры, в которой он был органичной стадией развития общества, однако в арабской культуре либерализм не имеет почвы. «У арабского либерала нет “истории” в том смысле, что он рассуждает и мечтает о “духовных компонентах”, которые находит готовыми вне своей истории» (ал-Дж̄ай̄бир̄и. Ал-Ҳит̄аб ал-‘арабийй ал-му‘а̄сир. Бейрут, 1982. С. 37). Марксисты, призывая к либерализму, не принимают во внимание культурной, социальной, политической специфики арабского общества. Поэтому их позиция напоминает позицию салафитов, считающих по сути дела, что возрождение подобно «наскоку на историю» (ал-қафза ‘ала ат-та̄рих) — такой «арабский» либерализм представляет опасность (Там же. С. 50, 51).

«Республику исламисты считают чуждой традиционному исламскому политическому режиму, так как она означает навязывание ему демократии, секуляризма, национализма и марксизма. Но изгнание исламистами секуляристских идей с нашей исламской земли означает попросту полное поглощение арабизма исламом» (ал-‘Азм, С̄адиқ. Ал-Истишр̄ақ ва ал-истишр̄ақ ма‘кӯсан // Ал-Ҳай̄ат ал-джад̄ида. № 3. 1981. С. 46).

## ЛИЧНОСТЬ, ЛИЦО (ШАХС, ШАХСИЙА)

По мнению Рене Хабаши,

...личность человека есть самое великое из того, что находится в границах его существования. Смерть — лишь выдумка; жизнь направлена на вечность и нетленность; осознание человеком этого противоречия ведет его к признанию того, что над ним. Существование Бога доказывается переживанием человеком своей немощи, переживанием им потребности в расширении своей самости и подтверждении своей личности. Человек осознает необходимость возвыситься над изменчивым существованием и связать свое сердце и свой разум воедино для постижения Бога (цит. по: Ал-Фалсафа ал-'арабийяа фй ми'ат сана. Бейрут, 1962. С. 419);

Личность — это человек, после того как он вернулся к своей высшей самости через другого. Индивидуализм представляет один из аспектов эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим «я» (ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййат. Бейрут, 1957. С. 184);

Человек персонифицируется по мере того, как социализируется (Там же).

Человек как лицо, как индивид, сам по себе, малоинтересен для философа, он значим только как ячейка, как компонент, составляющий общество, целое (см.: Там же).

Подобные рассуждения содержатся и у Мухаммада Азиза аль-Хабаби (Ляхбаби). В 1954 году в Сорбонне он защитил диссертацию на тему «От бытия к личности», в которой предлагает философии перейти от проблем метафизики к проблемам экзистенциальным. Центральное понятие «личность» связано с понятиями «персонализация», «становление личности» (*ташаххуу*) и «освобождение» (*тахаррур*), движение к свободе, усилие (*джихад*), которое человек постоянно совершает в стремлении к свободе. Но свобода не является метафизической, не учитывающей реальности. Личность (как и у аль-Хаджа) реализуется как личность лишь в союзе с другими личностями,

через «религию союза личностей» (*Lahbabi M. A. De l'être à la personne (Essai de personnalisme réaliste). Paris, 1956. P. 347*). Вне общности личность теряет ощущение себя, испытывает чувство пустоты; в общности с другими она познает, формирует себя. Реализовать себя личность может только через свободу, но освобождение достигается опять же только в союзе с другими личностями: на первый план выходит социальность личности, положение человека в обществе. Это и неприспособленность человека к новым формам организации экономики, это и новые моральные нормы, далекие от принципов братства, и т. д. Все эти проблемы решаются только через общество, и наилучшие условия для освобождения дает ислам, в каждом человеке предполагающий личность.

Освобождение — это, по Хабаби, «поэтапная, обретаемая шаг за шагом победа, непрерывное открытие, борьба за раскрытие природных тайн во имя господства над страстями и инстинктами, которыми из всех существ наделен только человек. В этой борьбе он становится личностью» (цит. по: ал-Фалсафа ал-'арабиййа фй ми'а сана. Бейрут, 1962. С. 420).

Мухаммад Вакиды, заинтересовавшийся концепцией аль-Хабаби, выделяет из всех понятий, которые он использует, понятие «становление личности» (*ташаххус*). Другое центральное понятие концепции аль-Хабаби — освобождение, в котором заключается суть становления личности (*ал-Вақиди М. Ҳивār фалсафийй. Бейрут, 1985. С. 91*). Важными, согласно Вакиды, аспектами понимания личности, которое предлагает аль-Хабаби, являются «свидетельство» (*шахāда*), выражающее сознание «я», а также «совместное (*ма'шарийй*) “я”», означающее взаимосвязь лиц, и примыкающее сюда понятие «любовь» (*махабба*). Вакиды обращает также внимание на характеризующие личность понятия «открытого “я”» (*мутафаттих*) и «ответственность» (*мас'улиййа*), которые означают, что любое лицо, являющееся независимым, в то же время ответственно (Там же). Все эти определения личности возвращают к ее онтологическому началу, к «бытию» личности, к процессу персонализации, становления личности и одновременно к социальному ее статусу, то есть не выводят ее из социального контекста.

Для того чтобы выйти за этот контекст, надо обратиться к человеку не как представителю кого-то или чего-то, какого-то идейного течения, искусства или науки, а как к «единичности», к личности в ее уникальности. Такой ракурс попытался придать теме Мухаммад Аркун. Одну из своих первых публикаций он посвятил

освещению гуманистической традиции в классической арабской философии, и хотя ее анализ уводит, казалось бы, в далекие времена, на деле он обращает внимание на важное направление в изучении личности, ее глубин. В этом больше всего преуспела психология, именно она вскрывает и показывает колоссальную сложность личности, выявляет невидимые внутренние механизмы, которые, помимо сознания, движут поведением человека. Раскрыть эти аспекты помогает видение личности писателя и философа Абу Хайяна ат-Тавхиди (ум. 1229), его «трагическое чувство жизни», позволяющее острее обозначить и описать проблему. Возможно, именно потому, что ат-Тавхиди сам чувствовал состояние абсурда, в котором постоянно находилось его сознание, и пытался анализировать это состояние, в нем видят провозвестника психоанализа.

Экзистенциальный аутентичный опыт, несомненно, всегда связан с этими высотами и глубинами, с величием и бессилием, одним словом, с этим мутным смешением того и другого, которое является результатом напряженной страсти, с которой человек ввязывается в различные ситуации, когда он, как в случае с Тавхиди, тщетно пытается найти ключ к своей особе (*Arkoun M. L'Humanisme arabe au IV/X siecle d'après le «Kitâb al-Hawamil wal-Şawamil» // «Studia islamica». V. XIV. Paris, 1961. P. 79).*

«Фундаментальная амбивалентность человека» в самом Тавхиди проявлялась в том, что он мог совмещать в себе

...мятежника и безропотного служаку, честного человека и клеветника, неистового идеалиста и материалиста, завидуящего успехам и благополучию других, несправимого рационалиста и ревностного верующего, надменного честолюбца и отверженного, эрудита, влюбленного в знания, верящего в добродетель учения и нигилиста, готового на уничтожение в огне усилий всей своей жизни писателя (Там же. С. 80).

По этим углом зрения на ат-Тавхиди рассматривает Аркун и его творчество, сравнивая «расщепленную ментальность» дерзко критичного Тавхиди с «систематичностью» его собеседника, «мудреца» Мискавейха, взвешенно отвечавшего на многочисленные, иногда кажущиеся детскими, вопросы любопытного, интересующегося всем и вся Абу Хайяна. Ат-Тавхиди спрашивал, например: почему человек, поглощенный какой-то проблемой, начинает машинально поглаживать бороду, постукивать по поверхности чего-то пальцами,

перебирать четки? (см.: *Arkoun M. L'Humanisme arabe au IV/X siècle d'après le «Kitâb al-Hawamil wal-Šawamil» // «Studia islamica». V. XIV. Paris, 1961. С. 86*). И таких вопросов у него было множество. Трагическое чувство моральной и психологической несправедливости переживала личность ат-Тавхиди, трепетно относящаяся к дружбе: бесплодные попытки быть верным другом «оставили глубокий след, обрекая его на моральное и интеллектуальное “изгнание”» (Там же. С. 85).

На особенность личности ат-Тавхиди сделал акцент в исследовании его творчества также Закарийя Ибрагим (См. его книгу *Абу Ҳайъан ат-Тавҳидӣ. 'Адӣб ал-фаләсифа ва файласӯф ал-удаба'*. Каир, 1974).

Подобные переживания, выявляющие глубины структуры личности, описываются и в литературе, в лирической поэзии, значимость которой также отмечает Аркун.

## ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (МАНТИҚ ВАДҒИЙ)

Логический позитивизм был представлен в арабской философии Заки Нагибом Махмудом. В 50—60-е годы, время брожения умов, увлечения идеями перестройки всей жизни Египта, он заметно влиял на сознание пронасеровски настроенных интеллектуалов и включившейся в идеологические обсуждения молодежи. Фуад Закарийя писал, что логический позитивизм, «по сути дела, учил, как освободиться от многочисленных суеверий, пробуждал от догматической, доктринальной спячки» («Аль-Адаб». № 9. Бейрут, 1964. С. 78). Наср Хамид Абу Зейд писал о З. Н. Махмуде, что он, будучи ярким преподавателем и пропагандистом науки, научного стиля мышления, энергично преподносил «живое знание Запада в противовес замерзшему и стагнирующему знанию наследия» (цит. по: *Routledge History of World Philosophies. Vol. I: History of Islamic Philosophy. P. II: Egypt / Ed. S. H. Nasr, O. Leaman. London; New York: Routledge, 1996. P. 1122*). В «Философских и политических статьях» Мурад Вахба, обращаясь к научной позиции З. Н. Махмуда, так перелагал ее содержание: наука является опытным знанием; источник познания — ощущения, и только они; научный подход требует не переходить границ фактического положения вещей (см.: *Вахба М. Мақалат фалсафийа ва сийасийа. Каир, 1971. С. 10*).

В обзоре философской мысли в Египте Массимо Кампанини дает свое понимание творчества З. Н. Махмуда: «Заки Нагиб задает два вопроса: как можно познакомить арабов с западной мыслью и как можно соотнести старую арабскую мысль с современностью?» (*Routledge History of World Philosophies / Ed. S. H. Nasr, O. Leaman. Vol. I: History of Islamic Philosophy. P. II: Egypt. London; New York: Routledge, 1996. P. 1121*), и далее предлагает следующим образом ответить на эти вопросы: «Наиболее оригинальный раздел труда Заки Нагиба — тот, где он говорит о динамизме разума и философии, этот динамизм выражен через эпистемологическую точку зрения, через анализ знания и незнания, прошлого и настоящего, образующих основание наук» (Там же. С. 1122).

Сам З. Н. Махмуд сферой философии считал «анализ, и только анализ» (Нахва ал-фалсафа ал-‘илмийа. Каир, 1958. С. 16). Науки

занимаются экспериментами, а философия, используя их результаты, анализирует и разъясняет их. «Если наука интересуется знанием со стороны его содержания, то философия интересуется им со стороны его структуры и формы» (Нахва ал-фалсафа ал-'илмиййа. Каир, 1958. С. 65). Философия — это логика науки. Как и наука, она обращена к практике, но отличается от науки методом анализа и характером идей.

Популярно статус философии З. Н. Махмуд разъяснял в своей статье «Какой философией мы руководствуемся?». Неискушенному читателю он показывает, как человек от стихийной практической деятельности переходит к ее осознанию, к теории, науке и затем к метанауке, извлекающей из конкретных наук общее знание принципов и всеобъемлющих законов. Эту науку он и называет философией, от которой человек вновь возвращается к практике, но практике осмысленной (см.: *Махмūd, Заки Нагīb*. Би-'айй фалсафа насйру? // «Ал-Фикр ал-му'āсир», июнь 1965. С. 7). Идея, отвлеченная от действительности, позволяет «утвердиться в критике ее самой, снять содержащиеся в ней противоречия, довести ее до совершенства» (Там же. С. 9) и уже на этом фундаменте вернуться к действительности. Но в основе всего лежит опыт, поэтому то, что недоступно опыту, «то, что мы не можем наблюдать, что не поддается проверке чувственным опытом, не должно рассматриваться как научная истина и не имеет ничего общего с научным методом» (Ал-Мантиқ ал-вад'ийй. Каир, 1957. С. 387).

Такая позиция, ограничивающая науку набором строго проверенных опытом знаний и непротиворечивых высказываний, означала отказ от лженаучных построений, всякого рода суеверий. Но она склоняла и к критике метафизики, к агностицизму, выведению Бога за скобки при разговоре об истинности или ложности высказываний о нем. Махмуд утверждал: «Слово “Бог” лишено смысла и не имеет значения; оно связано с предрассудком» (*Махмūd З. Н.* Ал-Фикр ал-ислāмийй ал-му'āсир. Каир, 1960. С. 29). Однако, когда происходит переход к сфере морали, ничего общего не имеющей с наукой, там положение меняется, вступает в права обыденная практика, прагматика — нормы устанавливаются в зависимости от интересов той или иной группы людей, а может быть, и произвола отдельных людей. Теория Эйнштейна действует здесь безраздельно, каждый выбирает, что ему по вкусу.

Принимая социалистические реформы, проводимые Г. А. Насером, Махмуд не относился к ним как к закону развития, как к необходимости. Исповедующий прагматизм, он и в этом вопросе занимал позицию невмешательства. Нет никаких оснований, чтобы индивид считал

обязательной какую-либо общественную идею. Поэтому естественно, что в книге «Дни, проведенные в Америке» он заявил:

Исходя из моей идейной направленности, я приветствую все, что укрепляет индивидуализм индивида и разрушает общество, коль скоро общество цементируется за счет индивидов. Я не могу представить себе реальность иначе, как свое личное существование. Все же остальное есть не что иное, как средства укрепления этого существования (цит. по: *Вахба М. Мақālāt фалсафиййа ва сийāsиййа*. Каир, 1971. С. 12).

Сам Махмуд считал себя единственным логическим позитивистом в арабском мире.

Автор этих строк, — писал он в работе «Философия и искусство», — является сторонником и пропагандистом строго рационалистического призыва, но он один в поле воин; он говорит с теми, кто не слышит, и пишет для тех, кто не читает, и его призыв к чистому разуму не находит отклика в наших душах (*Махмūd З. Н. Ал-Фалсафа ва ал-фанн*. Каир, 1963. С. 8).

## МАРКСИЗМ (МА́РКСИЙЯ)

«Марксизм — это современная философия» — так убежденно писал в 1968 году в своей нашумевшей книге «Критика религиозной мысли» Садик аль-Азм (*ал-‘Азм, Садиқ. Нақд ал-фикр ад-дīнийй. Бейрут, 1969. С. 230).*

Известный публицист-марксист Махмуд Амин аль-Алим в книге «Маркузе, или Философия тупика», адресуясь к интеллектуалам, близким к молодому буржуазному классу, пишет:

Марксизм был на арабской арене издавна... и он не просто одна из промежуточных стадий в развитии идеологии, но непрерывно продолжает существовать как прогрессивная идеология, находящаяся в постоянной борьбе со всеми этими теориями (*ал-‘Алим М. А. Ма́ркийӯз ав фалсафат аҗ-тарйқ ал-масдӯд (Маркузе, или Философия тупика). Бейрут, 1972. С. 13).*

И далее:

Я хочу сразу же признать, что марксизм в его застывшей сталинской форме, имевшей место в Советском Союзе и других социалистических странах, или в абстрактной форме в наших арабских странах, был основой, на которой успешно распространялись извращающие его суть теории. Я не отрицаю, что марксизм в арабском варианте в течение долгих лет продолжает погрязать в многочисленных ошибках, и, может быть, главный источник этих ошибок — использование готовых догматических моделей и механическое заимствование, позволяющие отходить от истины как способа строго определенного изучения определенной действительности. Удивительно, что, несмотря на долгий путь, который проделал марксизм в жизни нашей современной арабской истории, мы находимся в самом начале изучения марксизма, имеющего корни в нашей экономической, социальной, политической и культурной действительности. Сколь многочисленны анализы, относящиеся к различным этапам ее развития, в которых делается попытка определять стратегию! Но они не опираются на детальный научный анализ... Сколь многочисленны те, кто черпает вдохновение в отдельных текстах или разделах марксизма,

чтобы сделать их опорой для авантюрного или безответственного предприятия, — я имею в виду, в частности, некоторых руководителей, участников и идеологов палестинского сопротивления... И сколь часты успехи арабского марксистского движения на многочисленных поворотах истории арабской борьбы. Сколь часто я могу видеть марксистскую мысль, прямо или косвенно воздействующую, влияющую на многие события нашей отечественной, социальной и национальной, жизни равным образом на теоретическом и практическом уровне. Марксизм для нас не является посторонней мыслью или только новейшей ввезенной модой... Он, поистине, есть творческое пространство для определения наших арабо-мусульманских научных ценностей... Марксизм не является готовым, окончательным рецептом, напротив, это творческий, диалектический метод, обновляющийся через освободительное движение человечества... Он есть осознание социальной и естественной необходимости для перехода к полной свободе общественного и индивидуального человека. Он есть сознание всей нашей эпохи в ее борьбе за создание новой истории для нашего народа, свободного от угнетения, насилия, бедности, невежества и страдания (ал-‘Алим М. А. Маркийўз ав фалсафат ат-тарйқ ал-масдўд (Маркузе, или Философия тупика). Бейрут, 1972. С. 14—16).

На марксистскую методологию исторического материализма в своих исследованиях истории классической арабо-исламской философии опирался Х. Мрувве. В освещении этой истории он исходил из положения, что именно общие объективные законы «определяют развитие общественного сознания, его различные формы и проявления... На этой реальной объективной основе мы говорим вместе с Марксом, что “философы не могут оторваться от земли, как не могут оторваться от нее природные растения. Они — плод своей эпохи и своего народа”», — ссылается Мрувве на статью Маркса в «Рейнской газете» от 14 июля 1842 года (Мурувва Ҳ. Ал-Мавқиф мин ат-турāс фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вақй’иййа ва-с-саура ас-сақāфиййа // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 139).

В защиту марксизма против вульгарного или неверного его истолкования выступает Тауфик Саллюм (Институт востоковедения РАН. Москва). Критике позиций Х. Мрувве, Т. Тизини, С. аль-Азма посвящены его работы «К марксистскому видению арабского наследия» (Наҳва ру’йа м̄арксиййа ли-т-турāс ал-‘арабийй. Бейрут, 1988) и «О материализме и идеализме школ» (Фи мādдиййат ал-мазāхиб ва мисāлиййати-ха // Ан-Нахдж. № 12. 1986).

Помимо прямых, откровенных приверженцев и пропагандистов марксизма есть немало философов, признающих отдельные его положения, предлагаемый им метод исследования, но есть и критики марксистской философии.

Околомарксистские позиции представлял возглавляемый Фуадом Закарийя журнал «Ал-Фикр ал-му‘āсйр» («Современная мысль»). На его страницах обсуждались темы, связанные с ранним марксизмом, противопоставляемым работам позднего Маркса, темы прочтения зрелого Маркса, отношения философии Маркса и Гегеля и др. Исследователи, такие как К. Абд аль-Латыф, признавая наличие в арабской мысли идей марксизма, отмечают «трудность знакомства с различными направлениями марксистской философии в теперешней арабской мысли», предпочитающей в анализе не ссылаться на них (*‘Абд ал-Латйф К. Қирā‘ат фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсйра*. Бейрут: Дār ат-тали‘а, 1994. С. 24, 25).

Вероятно, знакомый с западным марксизмом М. А. аль-Джабири не приемлет упрощенного «арабского марксизма», который, в лице Н. Нимра, убеждает, что марксизм как философия национально-освободительного движения есть философия «обязательного, неизбежного социализма для арабской родины» (*Нимр Н. Фалсафат ал-ҳарака ал-вағаниййа ат-таҳарруриййа*. Бейрут, б. г. С. 185). Это, комментирует позицию Нимра аль-Джабири, — философия, которая осуществляет «диалектическую связь» между мыслителями, которые являются родоначальниками научного социализма, и «мыслителями, рожденными разными арабскими объединениями» и, как полагает аль-Джабири, в «давние времена» (см.: *ал-Джāбирй*. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсйр. Бейрут, 1982. С. 49).

В статье «Три текста и три позиции относительно метода преподавания философии» М. А. аль-Алим рассматривает, в частности, подготовленное коллективом авторов во главе с З. Н. Махмудом пособие для египетских студентов, которые изучают историю философии. Оценивая изложение в книге марксистского направления философии, аль-Алим отмечает:

Что касается марксизма, то его критике отводится более половины страниц в разделе под названием «Критика марксизма» (кроме марксизма, в книге нет комментариев ни к какой другой школе). В марксизме критикуется взгляд на жизнь людей как на постоянную борьбу классов, результатом которой является и сама цивилизация; утверждается, что, согласно марксизму,

---

материальный труд является единственным, определяющим развитие цивилизации. Демагогия книги: марксизм жертвует индивидом, делает его рабом, осуждает индивидуальную собственность, делает проблемной веру, отрицает существование Бога, Духа и Судного дня. Наконец, марксизм якобы склонен к диктаторству, подавлению свободы взглядов, оппозиции и индивида во имя, как гласит книга, коммунистического общества (Ал-Фалсафа фй ал-ваṭан ал-‘арабийй ал-му‘аṣир. Баḥс ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985. С. 142, 143).

## МАТЕРИАЛИЗМ (мāддийа, мазхаб мāддий)

*Это понятие привнесено в арабскую философию из философии европейской, где оно появилось достаточно поздно. Арабское же слово «мāдда» означало и означает «вещество», но последнее не воспринималось как основа бытия. В XIX веке как синоним «материалиста» стало использоваться старое слово «дахрийй», обозначавшее того, кто отрицал существование Бога-творца. Это слово стали употреблять в отношении пропагандистов вульгарного материализма. В середине XX столетия с ростом влияния в арабских странах марксизма вошло в употребление понятие «историко-диалектический материализм» («ал-мāддийа ал-джадалиийа ат-та'рихийа»), которое обозначало определенную установку исследователей-марксистов в оценке тех или других факторов культурного наследия, например когда история философии рассматривается как борьба материализма с идеализмом и в этой борьбе предпочтение отдается концепциям, достаточно произвольно трактуемым как материализм. Именно в этой знаковой, идеологической, функции понятие «материализм» рассматривается в данной статье.*

В автобиографической книге «Перед закатом» (Бейрут, 1962) ливанский врач-марксист Жорж Ханна отстаивал взгляд на человека как высшее существо, которое никто не создал. «Социализм, опирающийся на научно-материалистическую марксистскую теорию, изучает жизнь человека на основе чувственных данных, на научной основе, и не оставляет места для неведомого, неосязаемого, находящегося за природой, за миром чувств» (С. 488).

Опираясь на историко-материалистическую теорию, Х. Мрувве в статье «Отношение к наследию в религии и рационалистической философии» (Мурувва Х. Ал-Мавқиф мин ат-турās фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вāқи'ийа ва-с-саура ас-сақāфийа // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 8) пишет:

Исторический материализм во взгляде на наследие, в его изучении и в поисках его ценности исходит из своей концепции объективно существующей диалектической связи между идеями людей, их представлениями, знаниями... и между их реальной деятельностью по производству материальных благ

и общественными отношениями, которые определяются этой деятельностью. Сознание человека он рассматривает как «продукт его бытия, продукт живого исторического превращения этого бытия» (Мурувва Ҳ. Ал-Мавқиф мин ат-турас фй-д-дин вал-фалсафа ал-вақи'ийя ва-с-саура ас-сақафийя // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 9).

Признавая роль «субъективного фактора» в истории индивидов, Мрувве настаивает на том, что «роль этого субъективного фактора в формировании философского или идейного сознания не является решающей» (Там же. С. 139). Развивая свою точку зрения на изучение наследия, Мрувве в фундаментальном двухтомном труде «Материалистические течения в арабо-мусульманской философии» проводит последовательно идею, что «только историко-материалистический метод способен открыть связь арабо-мусульманской мысли с ее истинной объективной историей и увидеть наследие в его историческом движении» (Мурувва Ҳ. Ан-Наза'āt ал-мәддийя фй ал-фалсафа ал-'арабийя ал-исләмийя. Т. 1. Бейрут, 1978. С. 6). На протяжении всей работы Мрувве отмечает те элементы в концепциях философов, которые могли бы расцениваться как материалистические: атомистическая теория у аль-Аллафа, ашаритов, социальная основа идеи единобожия у мутазилитов, концепция чувственного познания у ан-Наззама и др. Одновременно он противопоставляет тем авторам (в частности, А. Бадави), которые «прилагают все силы, чтобы обнаружить идеалистические стороны учения Аристотеля и скрыть его материалистические стороны» (Там же. С. 18), и поддерживает позицию Т. Тизини, который «как мыслитель-материалист утверждает, что основным принцип у Аристотеля — это высказывание об объективном существовании материального мира и сознании, производном от существования материального мира» (Там же). При анализе истории философии Мрувве руководствуется следующим принципом: «Развитие философии на всех стадиях развития общества, будь то Европа или страны ислама, Индия или Китай, шло путем борьбы между материализмом и идеализмом» (Там же. С. 22).

Использование Хусейном Мрувве метода исторического материализма, который он считает единственной гарантией верного познания этапов в развитии исламской философии, раскрытия ее прогрессивного содержания, отмечает при анализе современной арабской философской литературы Кемаль Абд аль-Лагыф (см.: 'Абд ал-Латйф К. Қира'āt фй-л-фалсафа ал-'арабийя ал-му'әсира. Бейрут, 1994. С. 62). Но Абд аль-Лыгыф обращает внимание также на то, что Мрувве

при этом пренебрегает анализом других, не «материалистических», учений. Кроме того, рассмотрение истории философии через противопоставление материализма и идеализма не имеет под собой достоверных оснований (см.: *‘Абд ал-Латйиф К. Қирā’ат фй-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘азира*. Бейрут, 1994. С. 71).

Тайиб Тизини в книге «От наследия к революции», ссылаясь на работу Г. В. Плеханова «Искусство и литература», рассуждает о значимости культурного наследия в жизни общества, его принадлежности истории и современности и предлагает при его характеристике опираться на историко-материалистический метод, на «диалектико-исторический материализм» (*ал-мāддиййа ал-джадалиийа ат-та’рйхиййа*). Этот метод он описывает как наилучшую схему, дающую изложение стадий прошлой, современной и будущей жизни человеческого общества, как принцип «собственного развития истории» (см.: *Тизини, Таййиб*. Мин ат-турās илā-с-саура. 1976, Бейрут. С. 5, 242). Как отмечает К. Абд аль-Латыф, Тизини считает этот свой труд развернутым планом исследования наследия, методология которого базируется на историческом материализме, являющемся поистине «научным механизмом», позволяющим понять значение наследия для современности. В этом проекте Тизини «ортодоксальной, идеалистической, опирающейся на веру, религиозной и метафизической философии» противопоставляет «мысль материалистическую, прочно связанную с еретическим рационализмом и диалектикой» (Там же. С. 234).

Вряд ли, сомневается Абд аль-Латыф, «нам интересны позиции Фараби и Ибн Сины только с точки зрения исследования их материализма и того, что они предваряют диалектический материализм» (*‘Абд ал-Латйиф К. Қирā’ат фй-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘азира*. Бейрут, 1994. С. 74). Анализ философской мысли в ее историчности «не может довольствоваться дуальностью классовой борьбы, дуальностью материализма и идеализма. Она представляется нам “срединностью” исторических факторов, которые играли решающую роль в развитии исламского теоретического производства» (Там же. С. 75). «Нельзя использовать готовые понятия, созданные историческим материализмом, при прочтении нашего наследия» (Там же. С. 78).

Мурад Вахба относит к современным материалистам Фуада Закарийю, который убежден в независимости внешнего мира от каких-либо более высоких инстанций и выступает против идеализма (см.: *Вахба М. Мақālāt фалсафиййа ва сийāsиййа*. Каир, 1971. С. 18). Материализм Ф. Закарийи Вахба видит и в том, что в книге «Человек

и цивилизация в промышленную эру» Закарийя настаивает на том, что бесполезно решать проблемы развития, ориентируясь главным образом на «духовность» (*руханийя*). Нельзя говорить о духовном производстве голодного человека. Этот взгляд определяет значение материи и экономики (см.: *Вахба М. Мақалат фалсафийя ва сийасийя*. Каир, 1971. С. 18).

О проникновении марксистских понятий в арабский мир неоднократно писал Абдалла аль-Аруви (см., напр.: *ал-‘Арувй А. Ал-‘Араб ва-л-фикр ат-та’рихийй*. Бейрут 1983. С. 141); особое место при этом занимают заимствования понятий исторического материализма (*мәддийя та’рихийя*), «материи истории» (*мәдда та’рихийя*) (см.: Там же. С. 59, 61).

Одной из главных тем историко-философских исследований Ахмада Мади (Иордания) является освещение творчества Шибли Шмейля, первого в новое время популяризатора в арабском мире идей Дарвина, проявлявшего также интерес к взглядам Фохта и Мошотта. По определению Мади, Шмейль был «первым социалистом, первым дарвинистом, первым материалистом и первым научным разумом в новую арабскую эпоху» (*Мади А. Ал-Маләмих ал-асасийя ли-фалсафат Шибли Шмайил ал-мәддийя // Ал-Му’тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ас-сәни*. Дамаск, 1978. С. 133). «Насколько мы знаем, — утверждает Мади, — материализм Шмейля содержал элементы диалектики. Он говорил, что его материализм является по своему характеру диалектическим, несмотря на то что он не знает сочинений пионеров диалектического материализма и что его материализм вообще окрашен метафизикой» (Там же. С. 143). На материалистическом характере взглядов Шмейля Ахмад Мади настаивает и в статье — «Шибли Шмейль. Первый исследователь науки и научной мысли на Арабском Востоке» (Шибли Шмайил ра’ид ал-‘илм ва ат-тафкир ал-‘илмийй фи аш-шарқ ал-‘арабийй // Шу’ун ‘арабийя. № 21. 1972).

В последние годы тему наличия материалистических взглядов в трудах арабских мыслителей XX века поднимает и Айюб Абу Дийя. В вышедшей в 2005 году книге, посвященной арабскому просветителю Исмаилу Мазхару (ум. 1962), автор книги прослеживает сходство воззрений Мазхара и таких английских мыслителей, как Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк. Интерес к материализму среди арабских интеллектуалов Абу Дийя связывает с расширением влияния на арабскую экономику капитализма, с вхождением арабского мира в век империализма, что напоминает появление названных английских мыслителей

в эпоху становления капитализма в Европе. Элементы материалистической мысли у Мазхара усматриваются в защите им, в частности, эпикуреизма, который, по его убеждению, является ветвью материалистической философии (см.: 'Абу Диййа. Исма'йл Мазхар, 1891—1962: мин ал-иштирәкиййа илә-л-исләм. Амман: Дәр вард ли-н-нашр ва-т-тавзй', 2005. С. 61). «Мы видим у него, — пишет Абу Диййа, — материалистическую онтологию, так как развитие изначально возникает и происходит всегда в результате действия механизмов работы органической материи, и это одно из условий постоянного материального развития» (Там же. С. 63).

В другой книге А. Абу Диййа, посвященной характеристике взглядов Саямы Мусы, открыто признававшего свою приверженность учению марксизма, как и в случае с Мазхаром, автор обращает внимание на пристальный интерес Мусы к материалистическому арабо-исламскому наследию, на его материалистические суждения по проблемам естествознания, общественных наук. В этом направлении он подходит к теме возникновения органической жизни, которая есть одно из проявлений материи, так же как движение — одно из свойств материи (см.: *Абу Диййа, Аййуб*. Саләма Мүсә: мин руввәд ал-фикр ал-'илмийй ал-'арабийй ал-му'әсир. Амман: Дәр вард ли-н-нашр ва-т-тавзй', 2006. С. 49, 56). Даже Бога он определяет как «имманентную силу, заключенную в материи, то есть как одно из свойств материи» (Там же. С. 59).

В 1982 году коллективом авторов во главе с З. Н. Махмудом было подготовлено учебное пособие для студентов (Масә'ил фалсафиййа ли-с-саффа ас-сәлис ал-'адабийй. Каир, 1981—1982). В нем используется прагматический метод, который направлен на «сглаживание разногласий между материалистами, утверждающими материальную сущность как метафизическое начало, и рационалистами, говорящими о духовной сущности как метафизическом начале мысли» (ал-'Алим М. А. Иттиджәхәт ал-фалсафа ал-исләмиййа фй ал-ваҗан ал-'арабийй (1960—1980) // Ал-Фалсафа фй ал-ваҗан ал-'арабийй. Бейрут, 1985. С. 141).

## МАТЕРИЯ И ДУХ (МА́ДДА ВА РҮҲ)

Отправным пунктом анализа существования человека является, по К. Ю. аль-Хаджу, рассмотрение его природы, соединяющей два начала: материю и дух. Только исходя из характеристики природы человека, состоящего из «духа и материи», можно решить все вопросы его существования. «Человек постоянно нуждается в напоминании о том, что тело его — из праха, что материя — действенный фактор в развитии цивилизации и освобождении народов от рабства голода» (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt. Бейрут, 1957. С. 15*).

Размышляя над философским постулатом Декарта, аль-Хадж пишет:

Картезианство упраздняет внешний мир, выносит его за скобки и воспаряет в небеса все выше и выше, пока не достигнет — далеко от существования — предела ясности мысли. В этом смысле мы можем сказать, что картезианство, по своему методу, враг существования, враг телесности, враг материи и даже разума, который опирается на материю (Там же. С. 74).

Существование есть частное, Декарт же «поднимал нас к небу, растворяя в нем все частное существование. Он шлифовал существование слой за слоем до тех пор, пока оно не стало тонким и прозрачным, как эфир. Эта эфирность есть идеалистическая сущность, а не существование, в котором живут в действительности» (Там же). «Человек, по существу, есть дух» (Там же. С. 78).

Разум также имеет двоякую природу: помимо осмысления видимых, непосредственно воспринимаемых человеком вещей, разум постигает свое духовное начало и «стремится к сокровенным вещам», к находящейся вне его высшей цели (см.: Там же. С. 177).

Своим внутренним чувством я ощущаю, что человек не один в этом мире. Человек может видеть вокруг себя следы творения, которые указывают на интеллект и дух в миллион раз более сильный и высокий, нежели собственный интеллект и дух человека (*ал-Ҳақим Т. Ат-Та'адулийа. Каир, 1955. С. 15*).

Осман Амин упоминает об «очах духа», позволяющего отвлечься от внешней, «барранийной», оболочки вещей и обрести видение внутренней, «джувванийной», их сущности (см.: *Амйн У. Ал-Джувваниййа. Дар ал-каләм. 1964. С. 343*).

Картина жизни человека на земле, которую рисуют Коран и хадисы, — это великолепная, точная картина, идеалистическая и реалистическая одновременно, картина жизни, которая наполнена усилиями, связанными с внутренним исправлением, то есть с исправлением духовным, и исправлением внешним, то есть материальным. Ее смысл — работа по очищению сознания человека... Смысл очищения души состоит в очищении веры (Там же. С. 122).

Немало рассуждений на данную тему содержится в работе Т. аль-Хакима «Равновесие»:

Человек — существо материальное, он живет благодаря дыханию, уравновешенному движению в виде вдоха и выдоха. Но человек есть и существо духовное, и в духовном строении человека присутствуют также свои вдох и выдох, которые мы можем назвать мыслью и чувством, или, иначе говоря, умом и сердцем (*ал-Хаким Т. Ат-Та'āдулиййа. Каир, 1955. С. 11*).

Только балансирование этих двух сил, их уравнивание гарантирует жизнь, препятствует ее поглощению небытием.

Уточнить понятие «дух» (*рӯҳ*) в сопоставлении с понятием «душа» (*нафс*) предлагает Фарид Джабр. Душа может рассматриваться как синоним жизни (растительная душа, животная душа), как совокупность жизненных сил, определяющих человека наряду с телом и помимо него. Но понятие души имеет и другой смысл, оно синонимично понятию «я», самости человека, и здесь оно сближается с понятием «дух», которое является, считает Джабр, синонимом «скрытого смысла», «тайны», «глубинной реальности» (*сирр*), «божественного присутствия», «божественного повеления»: «Скажи: дух от повеления Господа моего» (17:85). «Я», «дух» у аль-Газали, например, аналогичны «разуму» (*'ақл*), который, в свою очередь, тождествен «сердцу» (*қалб*), «тайне», «душе» — благодаря им и через них реализуется *фанā'* (см.: *Jabre F. L'Extase de Plotin et le FANĀ de Ghazali // Studia islamica. VI. 1956. P. 112*).

В другой плоскости к понятию «дух» прибегает Х. Ханафи, когда говорит о силе духа, моральной силе как основе джихада души.

Это же джувванийное понятие позволяет ему выразить критическое состояние культуры,

...представленное пустотой духа и утратой материальной жизни, отсутствием способности к взаимодействию с материей... поскольку дух живет не из субъекта, но из внешнего содержания, а это — жизнь людей (*Ḥанафī Ḥ. Dirāsāt islāmīya*. Бейрут, 1982. С. 273, 274).

В другой своей работе Ханафи пишет:

Если мы уточним, что имеется в виду, когда мы произносим «дух» или «материя», то обнаружим, что все, что Запад характеризует как материальное, ближе к духу и чистой мысли, — дух раскрывается в единстве природы... Философы и поэты Германии являлись философами духа и философами природы, так как дух — это природа, а природа — дух. В нашей современной мысли мы следуем за Западом в этом традиционном дуализме материи и духа (*Ḥанафī Ḥ. Saḳāfatu-nā al-mu'āṣira bayna al-'aṣāla wa-t-taḳlīd* // *Ал-'Адаб*. № 5. 1970. С. 153).

## МЕТОДОЛОГИЯ, МЕТОД (МАНХАДЖ АЛ-БАХС)

*Тема методологии как таковой, науки о методе, в современной арабской философии практически не освещалась. Даже в трудах неопозитивиста З. Н. Махмуда изложение проблем методологии достаточно скупо. Она направлена скорее на дискредитацию идеологических «хиMER», представленных такими понятиями, как нация, народ, государство и даже религия, — бесполезность их объясняется тем, что они не имеют непосредственного отношения к чувственной реальности. Со временем логический позитивизм Махмуда трансформировался в культурологию.*

В развернутом виде методология представлена в труде Ясина Халиля, приверженца гипотетико-дедуктивного метода, «Логика научного исследования» (Халиль Й. Мантиқ ал-бахс ал-'илмийй. Багдад, 1974). Предметом этого труда является логический анализ основ научного мышления и научных методов в свете современных теорий: понимание научной теории, роли индуктивного и дедуктивного методов исследования, математических наук, теории и наблюдения, видов наблюдения, значения опыта, в том числе лабораторного, и т. д. Специальное место в анализе занимает сопоставление метода науки и философии, знания и понимания, постановка вопроса о том, что такое «проблема», «решение», «гипотеза», «эксперимент». Особое внимание обращено на трактовку «закона»: опытного и теоретического, закона природы и закона нравственного, понятия вероятности, объяснение принципа мотивировки, экономии и пр. При освещении системы научных понятий и знаков автор выделяет проблему анализа языка, видов определений (формального и семантического), связи языка и логики. В качестве важной проблемы выдвигается проблема научных критериев: критерии опытной науки, критерии объективности, результативности, предсказуемости; критерии доказательной науки, аналитичности.

Характеризуя свою книгу, Я. Халиль пишет: «Она представляет собой философское направление, которое занимается анализом сугубо научных понятий, проблем и теорий» (Там же. С. 5). При рассмотрении теории понятий он предупреждает читателя:

Научные понятия не являются образом действительности и событий. Научные формулы и теории нельзя считать каркасом описания внешнего мира, они — только средства, которые использует исследователь для понимания того, что происходит во внешнем мире, они лишь условные выражения, которые создает человеческий ум, но которые при этом направлены на внешний мир для его познания (*Халил Й. Мантиқ ал-бахс ал-'илмийй. Багдад, 1974. С. 6*).

Но если древние мудрецы, как замечает Халиль, были твердо убеждены, что знание (*'илм*) есть образ вещи в разуме, образ, соответствующий действительности (см.: Там же. С. 332), то

...в свете нашей философской позиции относительно понятий, формул, научных теорий, роли дедукции и индуктивного метода в теоретическом построении мы не можем принять общераспространенный взгляд, согласно которому природные законы являются существующими в природе и неизбежными в том смысле, что властвуют над ходом явлений и событий (Там же).

Содержание и значение научного метода является предметом книги М. С. Салима и С. Надира «Новое в преподавании наук» (*Салим М.; Надир, С. 'Абд ал-Ваххāб. Ал-Джадīд фī тадрīs ал-'улūм. Багдад, 1968*). «Самое главное, в чем нуждается наша страна (Ирак. — *Е. Ф.*) сейчас, — это правильное научное воспитание, базирующееся на сознательности и проницательности» (Там же. С. «джим»). Авторы подчеркивают: «Наука не есть собрание голых истин и сведений в определенной области, она есть в первую очередь метод мышления, и в качестве такового — направление в решении различных проблем» (Там же. С. 6). Описание истории наук в Древнем Египте, Греции, у арабов и в Новое время, рассмотрение места науки в обществе, изложение целей и методики преподавания наук завершается выводом: «Из всего сказанного ясно следует, что мы настоятельно нуждаемся в научном воспитании, которое способствует научной рациональности у всех индивидов общества. Так, можно поставить проблемы и решить их путем применения современного научного метода» (Там же. С. 60).

*Отдельный и значительный блок работ, обращающихся к теме методологии, связан с историко-материалистической методологией. Это прежде всего работы философов-марксистов, но также и аналитиков этой философии. Что касается марксистов, то их аргументация в пользу этой методологии как «единственно научной» состоит*

*в требовании связывать философские направления с определяющей их характер социально-экономической структурой, рассматривать развитие этих направлений как столкновение идеализма и материализма, а материализм — как самое прогрессивное направление.*

Единственно историко-материалистический метод способен увидеть наследие в его историческом движении... проследить объективные связи между прогрессивными и демократическими элементами культурного наследия и прогрессивными и демократическими элементами в нашей современной национальной культуре (Мурува Х. Ан-Наза'ат ал-мәддийа фй ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-исләмиййа. Т. 1. Бейрут, 1978. С. 6);

Подлинно новый «органон», «органон», выражающий квинт-эссенцию новой, научной цивилизации, выкристаллизовался только после того, как зрелость научного опыта, а также развитие общественных условий достигли достаточно высокой степени. Этим «органом» стала диалектическая логика... которая исходит из того, что противоречие составляет самую ткань вещей (аль-Алим М. А. Идейные бои. М., 1974. С. 130, 131).

Большинство интеллектуалов-философов рассматривают частные проблемы методологии, акцентируя внимание на особенностях своего подхода к исследованию, описанию материала и дистанцируясь от позиции марксистов или критикуя ее (см., например, рекомендованную в качестве учебного пособия для студентов коллективную работу под редакцией З. Н. Махмуда «Масә'ил фалсафиййа ли-с-саф ас-сәлис ал-'адабийй». Каир, 1981—1982).

Не антимарксистскую, но игнорирующую марксизм позицию занял в своем обзорном труде К. Абд аль-Латыф. Он объясняет такую позицию «трудностью знакомства с разными направлениями теперешней марксистской философии в арабской мысли» ('Абд ал-Латйф К. Қирә'ат фй-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'әсира. Бейрут, 1994. С. 24). С самого начала он отвергает стремление философов-марксистов Тизини и Мрувве «свести историю арабо-исламской философии к истории борьбы между классами, историю философии — к борьбе материализма и идеализма, а метод — к революционному...» (Там же. С. 77).

Тем не менее Абд аль-Латыф считает, что работы Х. Мрувве и Т. Тизини побуждают к тому, чтобы использовать сильные стороны марксистской методологии при анализе наследия. Например, стоит пристальнее отнестись к предложенному Тизини проекту, который

выражает новый взгляд на исламское наследие (см.: *Тизини, Тайиб*. Мин ат-турас илā-с-саура. [1976]). «Нельзя понять природу философской ситуации в современной арабской мысли, изолируясь от исторических условий, в которые она включена: а) империализм, его идейные характеристики, б) постоянное экономическое и социальное отставание» (*Абд ал-Латиф К. Қира'ат фй-л-фалсафа ал-'арабийя ал-му'асира*. Бейрут, 1994. С. 25). Содержание марксизма должно остаться в его историческом прошлом, но стоит признать дух «исторической марксистской позиции» (Там же. С. 79).

Одну из главных методологических задач Абд аль-Латыф видит в преодолении европоцентризма. Автор критически относится к использованию метода позитивистского анализа, представленного З. Н. Махмудом, поскольку это направление «не выполняет никаких действительных культурных функций, не дает, например, анализа языка господствующего религиозного дискурса», «не дает теоретического решения очевидных проблем в силу того, что выражает идейное увлечение западным наследием» (Там же. С. 33). Заимствованные у Запада философские концепции «порождают в современном арабском философском творчестве соглашательский и даже зависимый философский дискурс» (Там же. С. 29).

Центральным методологическим направлением Абд аль-Латыф, так же как и многие другие арабские философы, считает исследование роли культурного наследия.

Ф. Закарийя, обсуждая вопрос о соотношении философии и религии, отмечает:

Философия оспаривает все постулаты и признает только то, что выдерживает испытание строгой логикой, тогда как принятие [на веру] (*таслим*) имеет свою основу в религиозной вере (*иман диний*), и конечные цели этой веры связаны всегда с принятием убеждения без обсуждения, тем более без критики мысли... Человек верит потому, что верит, и в запрещении допускать противоречие видит красноречивое доказательство прочности веры. Философский метод следует путем сомнения и предельной точности, тогда как вера опирается на принятие (*кубул*) и доверие (*тасдиқ*)... (*Закарийя, Фудад*. Ал-Фалсафа ва-д-дин фй ал-муджтама' ал-арабий ал-му'асир // Ал-Фалсафа фй ал-ватан ал-арабий ал-му'асир. Бейрут, 1985. С. 43, 44).

*Одним из центральных понятий в арабской философии, прошлой и современной, является понятие «сущность», которая определяет*

содержание и состояние всего сущего. Такой «эссенциалистский» взгляд становится методологической основой многих исследований, главная цель — выделить эту основу. Философским ее выражением может быть материализм, идеализм, рационализм. И экзистенциалисты, и феноменалисты, и имманентисты, и приверженцы других учений выделяют видимую ими сущность, исходя из которой строится все здание системы.

Иногда, как у К. Ю. аль-Хаджа, анализ основывается на признании паритетности сущности и существования: утверждается необходимость понимания сущности человека, а также проявления этой сущности в условиях существования, видение материальной сущности человека, его природного начала, но также и сущности духовной. Одно начало — признание связанности человека с его природными потребностями и необходимостью их удовлетворения, а другое начало помогает освобождению человека от материальных забот и направляет его помыслы ввысь, к Богу.

Подобные рассуждения характеризуют и методологическую установку Малека Беннаби, защитника идеи «равновесия» между коранической мыслью и современной научной, проповедника идеи толерантности, свободы человека выбирать свою веру или даже неверие (см.: *Bennabi M. Vocation de l'Islam. Paris, 1954*).

Теорию бытия, внутренне наполненного многочисленными силами, сосредоточенными вокруг двух противоположных полюсов — положительного и отрицательного, теорию непрерывного столкновения и уравнивания этих сил, образующих содержание жизни, отстаивал также Т. аль-Хаким (см.: *ал-Хаким Т. Ат-Та'адулийа. Каир, 1955*).

Культура прошлого становится методологическим фундаментом, на котором строятся концепции современности, выражающие «наиболее специфичные дихотомии: возрождение — упадок, декаданс — обновление, стагнация — оживление (*Abu-Rabi' I. M. The Arab World // Routledge History of World Philosophy / Ed. S. H. Nasr, O. Leaman. Vol. I: History of Islamic Philosophy. London; New York, 1996. P. 1083*).

Оценивая классическую исламскую философию, Ф. Джадаан пишет:

Чтобы понять природу и сущность этого культурного факта, нужно дойти до самых истоков. Чтобы сделать это, нужно вернуться к оригинальному источнику, из которого родился ислам, и к культурному и человеческому контексту шести веков, в течение кото-

рых ткалась его цивилизация и его культура (*Jadaan F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. V. XXXVIII. Paris, 1973. P. 5*).

Постоянно возвращаясь в своих работах к истории собственной культуры, поддерживая исследователей в их защите духовной и исторической идентичности, он предупреждает, что такая слепая и фанатичная забота о ней «рискует, очевидно, привести к культурному одиночеству и к этнической изоляции в мире» (Там же. С. 8).

Это наследие в концепциях М. Аркуна и М. А. аль-Джабири предстает через выявление методологического смысла понятия «арабский разум» или «исламский разум», который является прежде всего разумом критическим. Оба автора, как пишет Абд аль-Латыф, «действуют совместно в направлении расширения идейного просвещения, а также формирования рационалистических традиций в исследовании наследия», когда «критика осуществляется не ради критики, но во имя освобождения от отжившего или окостеневшего в нашем разуме и культурном наследии» (Там же. С. 52), ради слома господствующей фиксовой структуры мышления, изменения отношений религии и философии, их примирения.

Продуктивной же методологической установкой, по аль-Джабири, является критика, а орудием исследования — критический разум. Отсутствие такого разума, опора на разум традиционный были причиной поражения «нахды» прошлого. Только внедрив в арабскую культуру критический дух, порывающий с прошлым, можно надеяться на «новое возрождение». Развитием такого критического метода аль-Джабири считает отказ от позиции «потребительства»: что-то брать из наследия, а что-то заимствовать у Запада.

То, с чего надо начинать, — это познание в первую очередь самих себя, освобождение от власти образца предков, чтобы иметь возможность критически взаимодействовать со всеми образцами, идущими от истока и современности одновременно (см.: *ал-Джабири*. Ал-Хитāб ал-‘арабий ал-му‘āсир. Бейрут, 1982. С. 57);

Необходимость требует сегодня больше, чем когда бы то ни было, освящения нового «века записи» (*тадвйн*), который станет началом критики оружия, критики арабского разума (Там же. С. 191).

Хасан Ханафи, в свою очередь, убежден, что без опоры на наследие («наследие — это теперешние мы сами») никакого движения вперед

не будет. Нужно досконально изучать традицию, изучать критически, чтобы «понять себя», нужно так же критически изучать и западную культуру, не подражать ей безоглядно, но и не отказываться от ее позитивных сторон. Более решительно и резко эту точку зрения Ханафи выразил в предложенной им «новой социальной науке», которая, по его выражению, «является формулированием новой фазы в мировой истории, выражением конца одного исторического сознания и началом другого» (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. P. 79*). Рушатся миф об универсальности западной культуры и ее претензии на гегемонию, на мировую арену в качестве равноправных выходят страны Востока, и они начинают осознавать себя в качестве субъекта истории, определяющего самостоятельно свое отношение к Западу. Восток как «я» освобождается от Запада как «другого» и начинает предлагать новые системы ценностей, новую стратегию мирового развития (см.: Там же).

## МОДЕРНИЗАЦИЯ (ТАҲДӢС, АСРАНА)

Арабские идеологи редко используют это понятие, привычное для западного сознания, поскольку основной его смысл — совершенствование чего-то, обновление чего-то, приведение его в соответствие с новыми достижениями. Но для этого должна уже быть основа, которая обновляется, а как показывают признания арабских мыслителей, социальная жизнь и культура в арабских странах, на взгляд одних, вполне самодостаточна и не нуждается в исправлениях или же, по убеждению других, требует коренных преобразований, а не простых подчисток. В этом случае наиболее подходящим видится понятие «реформирование» (см. **Реформизм**), а если «обновление», то радикальное, но часто используется и понятие «революция» (см. **Революция**).

Хасан Ханафи использует для обозначения этого процесса понятие *таджид*, обновление (см.: *Ҳанафи Ҳ. Ат-Турас ва-т-таджид*. Каир, 1980). Нередко авторы прибегают к понятию *ислаҳ* (исправление, реформирование). М. Аркун писал о разуме модерна (*ҳадāса*) и постмодерна (*мā ба 'да ҳадāса*).

Тенденция современности состоит в том, чтобы заменить господствующую и чуждую культуру культурой эндогенной, исходящей из исторических традиций и затрагивающей важнейшие проблемы современности. Это наиглавнейшая тема и важнейшая проблема «третьего мира» в постколониальную эпоху. Это время, когда нужно подняться над лозунгами и политической риторикой. Это реальный вызов обществоведам, стремящимся пересмотреть распространенное убеждение и желание народов сохранять прошлое и настоящее наперекор точной науке. Как модернизировать традицию, не жертвуя ею и одновременно не впадая в секуляризм элиты и консерватизм масс? Как справляться с современностью, не становясь ее жертвой и не впадая в культурное отчуждение и политическую изоляцию? (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. P. 78*).

Ответ на эти вопросы состоит, по Ханафи, в признании того, что модернизация, развитие и социальные преобразования должны происходить при сохранении культурной идентичности, что идентичность

вовсе не означает препятствия развитию, что «возможны эндогенное творчество и минимализация подражания». Основа этому — принципиальное признание плюральности мира, развития каждой культуры по своим законам (см.: *Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. С. 79*).

М. аль-Джабири среди разных аспектов обновления культуры выделяет тему соотношения дискурсов философии прошлой и философии последующей, тему борьбы между традицией и разумом, между факихами и фалясифа, между салафитским дискурсом и «новшествами», «отклонениями» (см.: *ал-Джабирї. Ал-Хитаб ал-'арабий ал-му'асир. Бейрут, 1982. С. 137, 138*).

Философский дискурс в новой и современной арабской мысли включает проблему выявления основ исламской философии, идущей к нам из средневековья, а также проблему построения современной арабской философии, которая в форме возрожденческого дискурса соединит истоки и современность, с одной стороны, а с другой — покажет, что само это оформление имеет политический смысл, состоящий в объяснении вопросов отношения религии и государства, ислама и арабизма, *шїрї* и демократии, обновленного, формирующегося на собственной основе арабо-исламского проекта и современного европейского проекта (Там же. С. 178).

## НАСЛĀМИЙЯ

Термин происходит от араб. *насрāниййа* «христианство» и *ислām* «ислам». Так, соединив части этих двух слов, назвал К. Ю. аль-Хадж новую «христианско-исламскую» религию, которая, по его мнению, могла бы заменить противостоящие друг другу верования — в ней должна воплотиться его идея о едином Боге. В такой религии особенно нуждается народ Ливана, состоящий и из мусульман, и из христиан. Аль-Хадж выступает и против мусульманского Бога, как он представляется рационалистическим направлениям в философии и теологии, и против христианского Бога, как его понимал Фома Аквинский. Он выступает против Бога как перводвига, как сущности, находящейся вне существования, над существованием. Изолирование сущности от существования противоречит идее божественной благодати. В такой изолированности Бог как чистая сущность не чувствует любви. Бог же, о котором говорит аль-Хадж, воплощает единство всех вещей, единство бытия, его вечность, воплощает мир, у которого нет ни «до», ни «после». Бог — это сущность существования, единое, существующее в разнообразном, в отдельных вещах (и здесь, вероятно, аль-Хадж воспроизводит идеи суфизма). Такой Бог, воплощенный в существовании, Бог любящий, постигается человеком, стремящимся к цели существования, через веру, которая затем объясняется и утверждается в правах разумом. Такой Бог может и должен помочь людям встать над отдельными вероисповеданиями (см.: *ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt*. Бейрут, 1957. С. 178).

## НАСЛЕДИЕ (ТУРĀС)

Посвятивший все свои многочисленные работы исследованию наследия Фахми Джадаан пишет:

Значительная часть читателей считает, что проблема наследия сохранится и будет одной из главных забот в последние годы столетия, она останется источником беспокойства и постоянного волнения, а этот источник составляет плоть и кровь наших людей (*Джад 'ан, Фахмī. Назариййат ат-турās ва дирāsāt 'арабиййа ва ислāмиййа ухрā. Амман, 1985. С. 13*);

Это наследие, во-первых, обращено к священному прошлому, а во-вторых, связано с отсталым настоящим (Там же);

Многие утверждают, что истинным лицом наследия является сам ислам и что удаление этой религии из наследия лишит его подлинного смысла (Там же. С. 14).

Наиболее распространенной точкой зрения на наследие Джадаан считает ту, которая ориентирована на выявление его общности с современностью.

Это значит, что мы извлекаем из наследия те направления, идеи, ценности, которые включаются в нашу нынешнюю ситуацию, вносят вклад в преобразование нового мира. Мы должны выбирать из наследия лучшее... Например, мы извлекаем из наследия направление рационализма (мутазилиты) или понимание справедливости, представление о лучших нравственных добродетелях, которые сформулировали философы-моралисты и некоторые суфии, или понятие ценности свободы, с которой связаны восстания против произвола, или признание ценности демократии, которая представлена в исламской *шūrā*, или понимание равенства, провозглашенного религией, и т. д. Это центральные принципы арабо-исламского наследия. Мы используем их в нашей нынешней жизни и делаем тем самым наследие непрерывным (Там же. С. 26);

Мы извлекаем из наследия направление рационализма... или понимание справедливости... или понятие ценности свободы...

ценности демократии... Это центральные принципы арабо-исламского наследия. Мы используем их в нашей нынешней жизни и делаем тем самым наследие непрерывным... Не секрет, что ценности рационализма, свободы, «шуры», равенства, то есть разума, революции, демократии и справедливости являются ценностями, которые были и остаются сплетенными с наследием и с истинными ценностями нашей эпохи (*Джад'ан, Фахмī. Назариййат ат-турб̄с ва дирб̄сат 'арабиййа ва исламиййа ухр̄а. Амман, 1985. С. 26*);

В соответствии с логикой «выбора» мы, повторяет Джадаан, призываем к ценностям разума, революции, демократии, справедливости, и в этом нет ничего помимо возрождения вечных унаследованных ценностей (Там же).

При этом, конечно, надо учитывать, что названные ценности имеют свое собственное историческое содержание, определявшееся эпистемологическими и историко-культурными условиями. Кроме того, надо принять, что неперменной и основной частью наследия, его корнем является откровение, и к этому его месту в наследии так и надо относиться (см.: Там же. С. 38).

Иначе отношение к наследию представлено у М. А. аль-Джабири, оно выглядит как «власть модели», которая требует возврата к истоку, хотя «наследие затопило нас со всех сторон, а мы и есть истинная современность» (*ал-Джб̄бирī. Ал-Хит̄аб ал-'арабийй ал-му'а̄сир. Бейрут, 1982. С. 56*). Арабо-исламская модель это наследие, а европейская модель означает новизну. Вопрос в том:

Что нам следует взять из наследия для нашего времени, а что нам не нужно; что мы берем у Запада, а что для нас лишнее в нем (Там же. С. 57);

Начинать же нужно в первую очередь с познания самих себя. Это и будет освобождением от власти модели, от власти предков, позволяющим критически взаимодействовать со всеми моделями — и это путь обращения к истоку и современности одновременно (Там же).

«Одной из наиболее ярких политических проблем, которой живет современная арабская мысль, является проблема отношения между религией и государством» (Там же. С. 61). Иногда она предстает как настойчивое требование отделения религии от государства, но это представляется (аль-Джабири ссылается при этом на работу

Бурхана Гальюна) искусственной проблемой, перенесенной с Запада (см.: *ал-Джāбирī*. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Бейрут, 1982. С. 76). Считается, что идея демократии содержится в наследии ислама, однако аль-Джабири настаивает на том, что *шūrā* не тождественна демократии (см. **Демократия**), что *шūrā* апеллирует к справедливому властителю, «справедливому деспоту».

«Чтобы прояснить видение настоящего и будущего, нужна битва, нужна критика, начинать нужно с того, чтобы рассеять туман» относительно истинного содержания и значимости наследия и с освобождения от «ложного» взгляда на Запад как главный фермент развития арабских стран, от прогресса или падения которого зависит их настоящее и будущее (см.: *ал-Джāбирī*. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Бейрут, 1982. С. 189).

Если современное поколение хочет быть продолжателем своих предшественников, то совершить это можно только через рациональный компонент, содержащийся в их жизни (*Махмūd З. Н.* Ал-Ма‘құл ва ал-лā-ма‘құл фī турāси-нā ал-фикрийй. Бейрут, 1976. С. 21);

Все это наследие потеряло свое значение для нашей эпохи, так как оно концентрируется на отношении между человеком и Богом, в то время как сегодня мы особенно нуждаемся в стержне, вокруг которого концентрируется отношение человека к человеку (*Махмūd З. Н.* Тадждīд ал-фикр ал-‘арабийй. Бейрут. 1971. С. 110).

Столь же радикально по отношению к наследию выражается Фуад Закарийя:

Мы, мусульмане, весьма нуждаемся в ком-то, кто, подобно философам Ренессанса, скажет нам: «Если перед вами природа и проблемы человека, почему вам нужно все время возвращаться к текстам предков? Почему вы должны думать об унаследованной мысли как о неоспоримом авторитете? Почему не встретить смело новую ситуацию с вашим разумом?» По-моему, эта неспособность арабского мира оставить прошлое истории является первой причиной его интеллектуальной слабости (*Zakariyyah F. Laïcité ou Islamisme*. P.; Cairo, 1989. P. 38).

Х. Ханафи поставил перед собой задачу отвлечься от общих рассуждений о наследии и попытаться рассмотреть разные пласты

прежде всего вероучения, которое сформировало культуру, ментальность, доставшиеся современному арабу-мусульманину. Это, во-первых, наука об основах религии, во-вторых, наука калама, в-третьих, наука исламских доктрин, в-четвертых, наука тавхида и др. Внутри этих наук Ханафи выделяет фундаментальные проблемы: концепцию существования, творения (в том числе и деяния человека), понимание блага и зла, хорошего и дурного, тему пророчества, загробной жизни, веры и деяний. Исторически рассмотренная и понятая «наука тавхида становится наукой мусульманского возрождения и рассвета», она показывает путь к единству нации и социальной справедливости (см.: *Ханафи Х. Дирāсāt ислāмийя*. Бейрут, 1982. С. 35). И далее:

От нас не требуется научное исследование наследия, а требуется изучение патриотическое и национальное. Научное исследование призывает к абстрагированию от цели и объективному взгляду на историю, который культивируется на Западе... Такая научная теория, которая разделяет субъект и объект, не приемлема (Там же. С. 85);

Мы не нуждаемся просто в критике наследия, поскольку нам важно его развитие через очищение его от недостатков... Нам не нужна академическая критика старого наследия, заимствованного и национального, народного, так же как не нужна и социальная критика нашего современного положения, в котором мы видим наследие живым. Нам важно выявить его политический стержень и прояснить наше положение, понять, каким образом, позитивно или негативно, можно использовать наследие через устранение препятствий на пути развития наших представлений о мире (Там же. С. 86).

На этом аспекте в теме наследия останавливается Мухаммад Вақыди. Он напоминает о полемике между защитниками, с одной стороны, «объективного» его рассмотрения в исторических условиях (имеются в виду исследования аль-Джабири о Фараби), а с другой — «пристрастного» отношения к нему, «использования его элементов во имя прогрессивного видения». Вақыди ссылается при этом на работы Т. Тизини и Х. Мрувве (см.: *ал-Вақыди М. Бина' ан-назарийя ал-фалсафийя: Дирāсāt фи-л-фалсафа ал-'арабийя ал-му'āсира*. Бейрут, 1990. С. 114).

Философская мысль снова обращается к религиозной мысли, а сама религиозная мысль застывает и окаменеет в вероучении.

Но мы утратили отличительную ее особенность — она является жизнью в сознании, она толкает человека к действию, призывает людей к труду и побуждает умму к участию в производстве истории, к единству уммы, к охранению ее от полного разграбления и развала (*Ханафи* Х. Дирāсāt ислāмийа. Бейрут, 1982. С. 87).

В прошлом исламская цивилизация развивалась во взаимодействии с другими цивилизациями.

Но теперь мы утратили этот баланс, существовавший в нашем старом философском наследии. После того как движение исламской цивилизации прекратилось, другие древние цивилизации развивались: греческая и римская цивилизации стали цивилизацией западной или, по крайней мере, явились одним из ее истоков, наряду с иудаизмом и христианством (Там же. С. 88);

Таким образом сплотились человеческие культуры, наследуя друг другу, и в конце концов воплотились в общечеловеческое наследие... Мы же с нашей замкнутостью отклоняем его, отрекаемся от нашей истории и в конечном счете ничего не производим и не создаем (Там же. С. 89);

Что касается нас, после тысячи лет ашаризма и суфизма, то мы унаследовали божество, представленное семью атрибутами у суннитов... Становится трудно нашему национальному сознанию различать, что есть Бог, а что есть правитель, что принадлежит рабу, а что господину. Наша жизнь стала нашими организациями, учреждениями, законами, зависящими от воли личностей, в ней потеряна объективность. Законы стали зависящими от прихоти и желания — когда хочешь, исполняешь, когда не хочешь, не исполняешь. Вся наша жизнь стала персонифицированностью (*мушаххиса*) (Там же. С. 98).

Обращаясь к теме ишракизма, Ханафи замечает:

До сих пор сохраняется положение, когда мы надеемся на мистическое знание, видим источники знания внечувственные и внеразумные — в сердце и внушении, всевидящем оке, свете, который Бог ниспосылает в сердце... Мы утратили в философии направление логическое, рационалистическое, и нам остается только направление ишракийное, где человек и его мысли ближе к небу, чем к земле (Там же. С. 103).

Ханафи обращает внимание на такой аспект наследия, как отсутствие в нем «исторического сознания», осознания истории.

Удивительно, что цивилизация, которая покоится на наследии старой истории... находится вне истории. Видимо, поэтому наше философское наследие представляет мир как находящийся между высшим и низшим, помещает человека между Аллахом и земным миром, показывает вертикальный стержень и не показывает стержень горизонтальный; человек находится между высшим и низшим, но не между тем, что впереди и что позади... В наше время та же ситуация: мы не видим себя в истории, у нас нет исторического сознания... Мы живем в отдельных исторических промежутках, которые разорваны (*Ханафи Х. Дирāсат исламийа*. Бейрут, 1982. С. 111).

К тому же «наша прошлая цивилизация является теоцентричной, и она не стала антропоцентричной» (Там же. С. 289).

Кризис современного человека проявляется в том, что наше сознание его не замечает. Наша жизнь строится на включении человека во множество объединений, группировок, он является объектом принуждения со стороны власти, общества, семьи. Для индивида нет места — только в виде исключения... Наша задача — открыть завесу и увидеть человека, перевести нашу культуру из старой, божественной фазы в фазу новую, человеческую (Там же. С. 300. См. также **Индивид**).

В более ранней своей работе, статье «Наша современная культура между самобытностью и подражанием», Ханафи останавливается на трудностях, связанных с неприспособленностью унаследованного языка к выражению сегодняшних проблем.

Наш старый язык продолжает выражать свое основное содержание, не создавая новых понятий, которые могли бы заменить старые термины или передавать их содержание на языке, более способном делать это... Мы все еще подходим к современной цивилизации с нашими старыми категориями (*Ханафи Х. Сақāфату-нā ал-му'āсира байна ал-'ақāла ва-т-тақлїд // Ал-'Адаб*. № 5. 1970. С. 6).

А в статье «Наш взгляд на цивилизацию», опубликованной в материалах первого Арабского философского конгресса, Ханафи писал:

Мы полностью приняли все хорошее и вредное, что есть в старом наследии. Мы распространяли ашаризм и учили ишракийской философии, мы жевали знания разных культов, призывали к отказу от мирского... Мы изучали концепцию десяти разумов, специально выделяя Деятельный разум... Но мы не изучали основ знания в его полноте (Ханафи Х. Мавқифу-нā ал-ҳадāрийй // Ал-Фалсафа фй ал-ваған ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Баҳс ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985. С. 16, 17).

Результатом разрыва между культурой прошлого и требованиями современности является то, что «мы живем не одной единой культурой, а двумя, и это проявляется также в двойственности образования, двойственности культуры, двойственности поведения, двойственности личности, несмотря на то что прошло более полутора веков со времени нашей встречи с западной культурой» (Там же).

В одной из статей Ханафи делает упор на значимости самобытности, сохранения культурной идентичности.

Наука и технология не являются какой-то бездомной универсальной дисциплиной, они имеют собственный, самобытный исток, и это создает условия для эндогенного творчества и минимизирует роль подражания. Утверждение культурной идентичности различных народов должно порождать плюральный мир в противоположность монолитности, унификации и гегемонии (Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. P. 79).

Интерес к основаниям культуры, возникшим в ранние времена, определяет направленность всех работ М. Аркуна. Он обращает внимание на необходимость раскрыть содержание основных тем, составляющих суть религиозного наследия: откровение, слово Аллаха, творение, пророческая функция, пророческий дискурс Корана, вера-*‘имāн*, послушание, предание себя Аллаху, человек как образ Бога, божественный закон (шариат), справедливость и т. д.

## НАУКА (‘илм)

*В 50-е — начале 60-х годов преобладающее умонастроение в арабских странах было связано с надеждами на развитие революционных преобразований, реформ, проводимых правительством Абдель Насера, надеждами на быстрые достижения в экономическом и социальном развитии, которое связывалось с успехами научно-технического прогресса. Упование на науку, несмотря на разочарование в ее всемогуществе, сохранялось и в последующие годы.*

«Наша страна в эпоху совершающегося возрождения, — писали в 1968 году М. Салим и С. Надир, — нуждается в развитии всех ее ресурсов, чтобы примкнуть к всемирному шествию, жить в век атома и ракеты... И пожалуй, самым важным, в чем нуждается наша страна сейчас, это правильное научное воспитание» (*Салим М.; Надир С. Ал-Джаид фй тадрис ал-‘улум. Багдад, 1968. С. «джим»*). «Мы живем в век, который правильно называют веком наук. Наука вошла в жизнь человека... И страна, превосходящая другие в этой области, является наиболее сильной» (Там же. С. 2). Научное воспитание, воспитание рационального мышления «обеспечивает решение специальных проблем и проблем социальных с помощью здорового научного духа, далекого от пристрастия, ограниченности, ложных предрассудков» (Там же. С. 60).

В защиту науки написал немало статей марксист Махмуд Амин аль-Алим.

Нельзя переоценить ту важную роль, которую играет наука в строительстве нашей новой жизни, С помощью науки мы составляем хозяйственные программы и закладываем фундамент общественных систем. С помощью науки планируем экономику и торговлю... С помощью науки овладеваем окружающей нас действительностью, храним наследие нашего прошлого, обеспечиваем наше сегодня и распахиваем окна в светлое будущее (*аль-Алим М. А. Идеиные бои / Пер. с араб. М., 1974. С. 82*).

Утверждая связь науки со свободой, аль-Алим пишет:

Наука есть детище свободы и в то же время средство ее реализации. И как таковая, она выступает в качестве орудия

освобождения, используемого для установления контроля над естественной и социальной необходимостью и подчинения ее интересам человека (*аль-Алим М. А. Идеиные бои / Пер. с араб. М., 1974. С. 103*);

Как велика потребность в том, чтобы научная культура и научное сознание получили у нас повсеместное распространение, дабы можно было вооружать ими нашу революцию, наше массовое движение, нашу политическую организацию, наши производственные процессы, нашу общественную жизнь и поставить все это на прочный фундамент (Там же. С. 106).

Михаил Хури, излагая историю науки в арабской цивилизации, стремится показать, что арабы уже в эпоху джахилии обладали заимствованными у других народов научными знаниями, имеющими практический характер. Хури не принимает характеристику Ибн Халдуна, считавшего, что араб того времени был дикарем, грабителем и вором, не владел ремеслом, не имел предрасположенности к наукам (см.: *Хурӣ М. Ал-‘Улӯм ‘инда ал-‘араб фӣ бидāйати-хā ва таṭавури-хā. Бейрут, 1960. С. 39*). Приводя высказывание английского арабиста О’Лири: «Эта черта объясняет нам преступления и предательства, которые составляют бóльшую часть истории арабов», Хури пишет:

Многие ориенталисты согласны с Ибн Халдуном и О’Лири в изображении арабов... например, что арабы ценят только вещи и деньги. Что же касается духовных ценностей, то, по их мнению, для арабов они не имеют значения. Действительно, ты можешь найти это совершенно явно у некоторых жителей пустыни и сегодня, однако верно ли распространять такое изображение на арабов джахилии в целом? В этом мы сомневаемся... Конечно, араб джахилии отличается от араба-мусульманина... Ибн Халдун не определил точно значение понятия «араб», что привело к путанице... Араб, который строит города, не является тем, кто разрушает дворцы... Ибн Халдун в своем определении смешивает араба различных эпох (Там же. С. 40, 41).

«Арабы, — пишет Хури, — пришли в движение, когда персы и византийцы находились в стадии смут и слабости, и было естественно, что в такой обстановке арабы унаследовали предшествующие цивилизации и, подобно грекам, воспринявшим сделанное ранее другими народами, усвоили предшествующие науки и обогатили, развили их».

В Коране и хадисах, отмечает Хури, содержится много указаний на необходимость поисков знания, поощрения науки и ученых (см.: Хурӣ М. Ал-‘Улӯм ‘инда ал-‘араб фӣ бидāйати-хā ва таṭавури-хā. Бейрут, 1960. С. 59).

Из потока практической жизни возникают, как отмечает Заки Нагиб Махмуд, отдельные науки, но практическая жизнь порождает и идеи, которые помогают создать единый мир науки, а затем и метанауку, науку о самих науках, «извлекающую из принципов и законов наук самые общие принципы и самые всеобъемлющие законы. Эту мыслительную стадию мы называем философией» (Махмӯд, Заки Нагиб. Би-’айй фалсафа насӣру? // «Ал-Фикр ал-му’āсир», июнь 1965. С. 7). Фуад Закарийя считал, что логический позитивизм, который был объектом философских интересов Махмуда, «фактически учил нас, как освободиться от многочисленных суеверий, он разбудил нас от догматической, доктринерской спячки» (Ал-Адаб. № 9. Бейрут, 1964. С. 78). Философия, по З. Н. Махмуду, — это логика науки, область метафизики, но не сама наука. Наукой же может считаться только то, что исходит из чувственного опыта, то же, что не поддается проверке чувственным опытом, не должно рассматриваться как научная истина и не имеет ничего общего с научным методом.

Задав вопрос, является ли знание другом человека, Осман Амин отвечает так:

Я не вижу предела тем страшным авантюрам, которые совершает человек в мире науки, когда разумом овладевает растерянность перед ответственностью за жизнь наших внуков. Я не хочу дожидаться до того времени и увидеть это, и я не хотел бы, если бы мне суждено было вернуться в этот мир еще раз через сто лет, увидеть, как идет древний караван, ведомый пугающей силой, которая сорвала покров со всех тайн. Я писал (имеется в виду статья «Является ли наука другом человека?», напечатанная в июле 1927 года в «Ас-Сийāса ал-’усбӯ’ийя». — Е. Ф.): «Может быть, придет день, когда я увижу то же существование человека, зависящего от милости какого-то ученого, увижу, возможно, как прикосновение к маленькой кнопке породит огромную силу, которая вынесет окончательный приговор обществам и народам». Далее я писал: «Итак, мы боимся науки, потому что продолжаем цепляться за наши старые безрассудные глупости и потому что мы еще не достигли способности улаживать наши элементарные и ничтожные ссоры»... Во всяком случае, моя статья выражала мою надежду на то, что в будущем наука станет милосердной

силой и благом, которое облегчит бремя всех жителей земли... Я заметил, что дружба науки с человеком или ее враждебность по отношению к нему — это в высшей степени человеческая проблема, которая возвращает к силе и прочности душ. Я говорил: «Дело целиком зависит от нас, от способности нашего сознания отказаться от неправильной линии поведения, которой с давнего времени следует наш караван. Но если ученый действует, опираясь на мудрость и разумение, то исчезают наши страхи перед наукой и мы видим в ней того благодетеля, который приносит всему человеческому роду добро» (*'Амин 'У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 56, 57*).

## НАУКА И РЕЛИГИЯ (АЛ-ИЛМ ВА АД-ДІН)

«Несомненно, наука направлена прежде всего на удержание связи человека с материей, откликаясь на зов его жизненных потребностей. Однако материализм науки не оставляет ее у границы материи в ее узком смысле, не мешает ей переступить эту видимую границу и направиться к тому, что находится за ней, к сокровенному, чтобы показать нам духовную цель, к которой способна устремиться мысль» (ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt. Бейрут, 1957. С. 180). Вера лежит в самом фундаменте человеческого существования, и ее завершением является религиозная вера. «Наука базируется на аксиомах, которые невозможно доказать научно», и поэтому наука и религия должны быть союзниками, наука призвана объяснять естественную роль веры, и поэтому также «всякое нападение на знание есть удар в сердце религии, ибо истинная религия никогда не чинит препятствия знанию... Истинная наука и подлинная религия родственны по существу» (Там же. С. 182).

В опубликованной в 1969 году работе, выразившей резкую реакцию на поражение Египта в войне с Израилем (см. **Поражение в войне 1967 года**), Садик аль-Азм критически писал, в частности, о распространенном взгляде на отношения между религией и наукой как якобы конфликтные.

Считается, что противоречие между научным и вероначально-религиозным знанием есть противоречие сугубо поверхностное, что дух ислама, например, сам по себе не может войти в противоречие с наукой, что указанное его различие с наукой есть расхождение с его внешней оболочкой, которая прячет его от взора. Я хочу показать оборотную сторону, показать, как религия, входя в сердцевину нашей жизни и влияя на строение наших идей, на наш дух, сталкивается с наукой и научным знанием (ал-‘Азм, *Ќадик*. Нақд ал-фикр ад-дїнийй. Бейрут, 1969. С. 21);

Исламская религия сохраняет взгляды и верования, которые образуют часть ее бытия, ее строения, ее природы, неотделимую от истории человека, его корней, его жизни на протяжении веков, и нет необходимости подчеркивать, что эти взгляды и верования

явно сталкиваются с нашими научными представлениями о вещах... Конфликт между ними становится глубоким, когда затрагивается проблема метода, пути, которым мы должны идти к достоверности или ложности убеждений. Ислам и наука, на мой взгляд, противоположны (ал-'Азм, *Ќадиқ*. Нақд ал-фикр ад-дйнӣй. Бейрут, 1969. С. 22).

«Стремление скрыть конфликт между религией и наукой есть лишь отчаянная попытка защитить религию» (Там же. С. 24). Идея их примирения является басней (см.: Там же. С. 32). Аль-Азм рассматривает разные концепции примирения науки и религии: примирение риторическое (противоречия — внешние), примирение апологетическое (политическая целесообразность утверждения гармонии науки и религии, примером чего аль-Азм называет книгу Шаркави «Мухаммад — посланник свободы»), примирение искусственное, произвольное (выведение всех современных наук, их теорий и методов из аятов Корана; в подтверждение дается ссылка на работу Юсуфа Мрувве «Естественные науки в Коране»).

Что касается современных религиозных направлений, то бóльшая их часть занимает настороженную позицию по отношению к научному мышлению... Атака на науку, на научный метод принимает многочисленные формы: а) сомнение в основании самой логической мысли, на которую опирается всякий научный метод, потрясающий религиозное убеждение и расшатывающий веру... б) что касается второй формы, которую принимает атака на научную мысль в нашем обществе, то это расширение толкования религиозных текстов до пределов, позволяющих толковать новейшие научные теории... извлекая из Корана истины, понятия и научные теории, относящиеся к онтологии, физике, биологии и даже наукам о космосе (*Закарийа*, *Фӯ'ад*. Ал-Фалсафа ва-д-дйн фӣ ал-муджтама' ал-арабийй ал-му'а'сир // Ал-Фалсафа фӣ ал-ва'тан ал-арабийй ал-му'а'сир. Бейрут, 1985. С. 51, 52).

Х. Ханафи предлагает изучение самой религии поставить на почву науки, когда пишет: «Наука об основах религии есть наука, которая имеет целью утверждение религиозных убеждений через достоверные доказательства, то есть обоснование исламского вероучения ('ақӣда) с помощью разума и доказательства. Именно они дают ей достоверность, объяснение и защиту» (*Ҳанафӣ Ҳ*. Дирасат исламиййа. Бейрут, 1982. С. 11). Ханафи пишет также о «науке тавхида», которая в противовес натиску колониализма, идеям классовой дифференциации,

расчленению нации ориентирует на единство и тем самым «становится наукой мусульманского возрождения и рассвета, а кредо ислама становится революционной идеологией мусульманских масс» (*Ханафи Х. Дирāsāt ислāmиййа*. Бейрут, 1982. С. 36).

Наука основ религии и науки мудрости были чисто теоретическими науками, целью которых был прежде всего перевод текста в смысл, затем перевод смысла в чистую теорию. Появилась потребность в научном методе, чтобы направлять поведение индивидов и уммы. Возникли еще две науки: наука основ фикха и наука суфизма. Целью первой было познание шариатских заповедей через достоверное доказательство... Целью второй был уход в подтекст, в то, что кроется за заповедями, взгляд внутрь, на то, что сокрыто (Там же. С. 320).

Анализ содержания науки основ религии и ее истории, как пишет Ханафи, был попыткой изучить историю разных наук, возникших внутри исламской цивилизации, на начальном религиозном фундаменте, и понять смысл самой истории, исторического сознания (см.: Там же. С. 346).

## НАЦИЯ (ҚАВМ, ҚАВМИЙЯ)

В книге «Афро-азиатизм» видный представитель философско-политической мысли середины прошлого столетия Малек Беннаби дал свое видение широко обсуждавшейся в то время проблемы «исламской нации», поставленной Мухаммадом Икбалом. «Ислам, — пишет Беннаби, — является центром современного мира, где цивилизация, которая располагает организационными и техническими возможностями, но не обладает традиционными моральными структурами, создает огромную духовную пустоту» (*Bennabi M. Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. P. 282*). Признавая, что «ислам может быть мостом между расами и культурами, фактором кристаллизации, существенным элементом катализа в синтезе сегодняшней афро-азиатской цивилизации и завтрашней универсальной цивилизации» (Там же), Беннаби обращает внимание на значимость нерелигиозного фактора в социальной жизни, на необходимость различения «между исламом и мусульманским миром». «Когда хотят принять в расчет место “ислама” в афро-азиатском синтезе, независимо от его геополитической важности, нужно различать духовное и социальное» (Там же. С. 287). В мусульманском мире, как свидетельствует история, всегда господствовал принцип «духовности».

И если принцип не развился полностью в ходе истории, он тем не менее не потерял своей жизненности. Он подобен ростку, закопанному в землю, в котором, однако, сохраняется внутренняя жизнь до момента, когда появятся биологические условия для его развития, и тогда, в новых условиях, исламский эмбрион может активизироваться... Но если ислам дает мусульманину гарантию против светской гегемонии, он, с другой стороны, имеет иммунитет и против гегемонии духовной: его провозглашенным принципом является неприкосновенность человеческого сознания (Там же. С. 290, 291).

Если Беннаби рассматривает тему национализма в масштабах «исламского мира», то Осман Амин переводит ее на локальную, «египетскую», почву. Понятие нации он связывает с «системой возможностей», с выявлением внутреннего, джувванийного, содержания уммы

(см.: 'Амин 'У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 22, 23). Свое осознание «нации» Амин связывает со знакомством с работой Фихте «Обращение к немецкой нации».

Мне приходило в голову раньше и продолжает приходить теперь, что лучшее из того, что стоит перевести из наследия Запада на арабский язык на данной стадии нашей национальной истории, — это такой сорт книг, которые формируют нацию и выплавляют народы. Эта маленькая по объему и большая по своему охвату книга, обогатившая меня любовью к родине и человечеству, переполнена верой в идеал, оптимизмом в отношении будущего, неподдельной сердечностью, которую философ обращает к своей нации, своим современникам, но она наполнена и резкими упреками, которые временами он адресует своим соотечественникам и всем невнимательным к правам человечества (Там же. С. 61, 62).

Амин пространно размышляет о миссии «арабской нации» (*ал-'умма ал-'арабиййа*): «Рассмотрение особенностей арабской нации показывает, что имеется множество факторов, которые подготовили эту нацию к определенной миссии» (Там же. С. 223). И далее он перечисляет эти факторы и поясняет их значение:

Первый фактор состоит в том, что эта нация идеалистична (*мис'āлиййа*) в том смысле, что это нация, стремящаяся к своей идее, начертанию совершенного образа и осуществлению высшей идеи. Иначе говоря, она идеалистична, так как верит в могущество мысли и чувства, способные устранить порчу и исправить кривизну в индивидах и обществах... Разум, на который опирается араб, проявляется в вере в истину и почитании справедливости... Второй фактор: арабская нация является носительницей миссии, поскольку она — нация верующая. Вера в высшую идею требует веры в мир потусторонний... Третий фактор: арабская нация является носителем миссии, так как она почитает славную историю своей культуры (Там же. С. 225, 226).

В-четвертых, миссия арабской нации определяется ее географическим положением, связывающим Запад и Восток. Наконец, «арабская нация является носителем миссии, поскольку это единственная нация, в которой большинство ее граждан могут руководствоваться Священной книгой на арабском языке» (Там же. С. 226, 227).

Миссию арабской нации Амин видит также в том, что это нация социалистическая (имеется в виду «арабский социализм». — *Е. Ф.*), демократическая, «строящая социализм на отношениях братства и товарищества между индивидами» (*'Амин 'У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 229*), она обращена ко всему человечеству, невзирая на различие людей, их принадлежность разным странам, религиям, языкам, различие цвета кожи — все эти люди образуют единую семью. «Земля есть единое целое, и люди — братья и близкие» (Там же. С. 230).

После поражения в войне 1967 года появились резко критические характеристики арабской нации.

Вызовы нашего времени многочисленны и различны, но наиболее важные из них, может быть, такие, как научный прогресс, технический переворот, которые преобразуют жизнь современного человека, а также вторжение в нашу страну империалистов-сионистов, и это в тот момент, когда некоторые увязли в традиционализме, рассматривая технический прогресс как преступление против «восточной души», ее «безмятежности», древней «цивилизации слова». Они смотрят на империалистическо-сионистское вторжение как на опыт, у которого есть неизбежный конец, когда та же рука божья, столетия назад избавившая Восток от ига крестоносцев, также сможет освободить его от сионистского чудовища двадцатого века. Этот негативный и фаталистический дух, который мы называем духом восточной цивилизации, или восточным духом, есть зло, против которого необходимо бороться, болезнь, которую нужно искоренить. Слаборазвитость, являющаяся результатом светской интеллектуальной и политической стагнации и колониального гнета, образует, возможно, один из наиболее серьезных феноменов современности, которые грозят нашему будущему (*Saadallah, Abou el-Kassem. De la civilisation du verb a la civilisation de la science // Algérie-Actualité. № 339. 16—20 avril 1972. P. 14*);

Несмотря на некоторые усилия, предпринимаемые отдельными арабскими организациями, невежество достигает в нашем обществе ужасающих границ, которые определяют формы фактического участия арабских масс в борьбе за существование (Там же);

Но мы убеждены, что арабская нация на современном этапе ее развития сможет распорядиться своими интеллектуальными возможностями, средствами, позволяющими ей проложить свой путь (Там же. С. 15);

Для сегодняшних мусульман важно отсутствие обвинения кого бы то ни было в неверии и обращение к единству нации через идейное единство, диалог между различными направлениями... Исламское кредо означает переход к развитию в противовес отсталости, к освобождению в противовес колониализму, к социальной справедливости в противовес классовой дифференциации, к единству нации в противовес ее расчленению. «Наука тавхида» становится наукой мусульманского возрождения, и рассвет мусульманской веры есть революционная идеология мусульманских масс (*Ҳанафи Ҳ. Дирāsāt исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 35).

Национальный дискурс, пишет М. аль-Джабири, есть часть возрожденческого дискурса. «Возрождение рассматривается как революция, которая становится синонимом “единства и социализма”. Современный арабский национальный дискурс сводится к “дискурсу палестинцев”, и арабское возрождение связывается с освобождением отнятой земли» (*ал-Джабирӣ*. Ал-Ҳитаб ал-‘арабийй ал-му‘афир. Бейрут, 1982. С. 97). Что же, спрашивает аль-Джабири, характеризует национальный дискурс, если он связывается с «единством» и «социализмом», с одной стороны, и освобождением Палестины — с другой? Эта двойная направленность сознания порождает трудности в понимании идеи «нации».

Арабская нация находится в особых условиях, отличных от условий Китая, России и Америки. Нам нужно внимательно изучать нашу специфическую ситуацию в плане потребностей нашей нации, чтобы бесстрашно встретить вызовы нашего времени и трудиться во имя безопасности, счастья и мира (*Saadallah, Abou el-Kassem*. De la civilisation du verb a la civilisation de la science // *Algérie-Actualité*. № 339. 16—20 avril 1972. P. 14).

## «НОВАЯ СОЦИАЛЬНАЯ НАУКА»

*XXI век вносит коррективы в понимание глобальных процессов, происходящих в экономике, политике и культуре; устойчивое и успешное развитие ведущих стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии по-новому расставляет акценты в отношениях этих стран со странами Европы и Америки. Вышедшие на передовые позиции восточные государства справедливо претендуют на пересмотр устаревших представлений об их месте в мире. Эти изменения фиксирует в своих работах Х. Ханафи, оформляя размышления в концепции, названной им «новой социальной наукой», которая, по его же признанию, является только проектом нового видения истории, идеологическим предложением пересмотреть традиционные оценки культур западных и восточных народов.*

««Новая социальная наука», — как заявляет Х. Ханафи, — знаменует новую фазу в мировой истории, конец одного исторического сознания и начало другого» (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. P. 70.*)

Еще в 1956 году Малек Беннаби писал:

Афро-азиатский человек должен конкурировать с тем миром, из которого он был изгнан колониализмом. Перед лицом перспективы нельзя позволить Европе вращаться вокруг своей оси, нужно показать ей, что ее безопасность зависит не от случайности, а от развития ее сознания, соразмеряющего другого и свой гений с современными тенденциями и высшими интересами человека. Нельзя входить в экуменическую эру с комплексами, узаконенными колониализмом (*Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. P. 346.*)

Свой взгляд на необходимость изменить содержание социальной науки с учетом изменения положения в мире стран, освободившихся от колониальной зависимости и получивших возможность самостоятельного развития, Х. Ханафи высказал уже в 1970 году (см.: *Ҳанафӣ Ҳ. Сақāфатунā ал-му'āсира байна ал-'ақāла ва-т-тақлīд // Ал-'Адаб. № 5. 1970*) и в проекте, изложенном в виде тезисов:

Начало новой философии истории, начинающейся с «ветра с Востока». Выявление цивилизационных ролей и законов развития, более универсальных, чем европейская структура... Конец ориентализма и превращение цивилизаций Востока из объекта в субъект... Возникновение западоведения, оксидентализма и превращение европейской цивилизации в объект исследования (Ханафи Х. Мавқифу-нā ал-ҳадāрийй // Ал-Фалсафа фй ал-ваџан ал-‘арабийй ал-му‘аџир. Баҳс ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985. С. 36).

Новая социальная наука — это не только стремление сделать так, чтобы мировое научное сознание было способно помочь ученым «третьего мира» понять реалии их собственных обществ и выразить это с помощью их собственных понятий и методов. Эта наука представляет собой также теоретический вклад в западную социальную науку, пытающуюся осознать изменение глобальной ситуации: «Европейское сознание не является абсолютно единым» (Там же. С. 72), оно распалось на разные направления, которые обозначили его раскол на субъекта и объекта. «Конечный пункт его развития характеризуется как глобальный агностицизм, скептицизм, релятивизм, нигилизм, переоценка ценностей и т. д.» (Там же. С. 74). Происходит постоянный переход: в философии — от идеализма к реализму, от него к неоидеализму, а от этого к неореализму; в идеологии — от капитализма к социализму, от неокapитализма (США) к неосоциализму и неомарксизму и т. д.

С другой стороны, сама европейская культура в целом становится объектом вновь возникшего субъекта — «третьего мира». Начинается новый исторический цикл вне Европы, в странах Азии и Африки, которые бросили вызов гегемонии великих держав, и эти изменения позволяют по-новому обрисовать отношения Запада и Востока. Если прежде Запад символизировал Я, а Восток — Другого, то в последнее столетие из-за противостояния колониалистского Запада и колонизованного, но начавшего освобождаться Востока уже Запад стал для Востока символом враждебного Другого, и в последние десятилетия эта проблема сознания приобрела во многом определяющее значение.

Когда Я освобождается от Другого, его самоутверждение поворачивается от негативного утверждения, отказа (от собственного наследия. — Е. Ф.), к позитивному утверждению через реконструкцию собственной эндогенной традиции, замену ею предшествующей экзогенной. Реконструкция эндогенной традиции должна стать гарантией против аккультурации (Ханафи Х.

Мавқифу-нā ал-ҳадāрийй // Ал-Фалсафа фй ал-ваҗан ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Баҳс ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985. С. 77);

Ориентализм был создан для того, чтобы представить не-западные культуры как объект, Европа же при этом была субъектом. Ориентализм был так или иначе дискредитирован уже со стороны самой Европы, но в наибольшей степени извне (Там же. С. 81);

Освобождение от Другого, создавшее новую науку «оксидентализма», имело целью, по существу, трансформировать вчерашнего субъекта в сегодняшний объект. Вестернизация-девестернизация есть новое открытие Другого как препятствия к реконструкции традиции, главной задачей которой является утверждение Я (Там же. С. 78).

Вместе с тем Ханафи, противник радикальных решений, признает:

Я показываю, что «новая социальная наука» есть только одна из прочих реакций на западную социальную науку, в частности на европоцентризм... Создание цельного концептуального мира, новой методологии и получение новых результатов требует всеобъемлющей девестернизации и одновременного обновления всех прежних сфер исследования. «Новая социальная наука» есть только реакция на западную социальную науку, она помогает процессу самоутверждения, минимализации внешнего давления и максимализации внутренней свободы. «Новая социальная наука», — пишет Ханафи более определенно, — может рассматриваться как ненаучное, риторическое мышление или как национальная идеология, обнаруживающая некоторый комплекс *vis-à-vis* превосходящего Запада. Фактически социальная наука есть выражение живого опыта социальных групп и различных обществ в различных исторических фазах... Сегодняшняя социальная наука обнаруживает дисбаланс в мире ученых и в среде обычных граждан в пользу западной социальной науки, новая же социальная наука выражает диалектику между Я и Другим (Там же. С. 82, 83).

Несомненно, многие компоненты «новой социальной науки» уже рождены внутри самой западной социальной науки. Тем не менее голоса несогласия, которые исходят от того же европейского сознания, не формируют коллективного европейского «ума» (Там же. С. 83).

## ОРИЕНТАЛИЗМ (ИСТИШРĀҚ)

Есть два типа ориенталистов: верующие и неверующие. Верующие занимаются изучением исламского наследия, привнося в это изучение свою религиозную культуру — иудейскую или христианскую. Неверующие сглаживают проблему, значимую для религиозного дискурса, или игнорируют ее, поскольку они ведут разговор о религии, не понимая жизни и образа поведения верующих (*Аркун М.* Ал-Фикр ал-'усулийй ва истихалат ат-та'сйл. Нахва та'рийх 'ахар ли-л-фикр ал-исламийй. Бейрут, 1999. С. 20);

Для исследования важно проблемное видение всех идейных форм, которые мешают жить... Нам нужно посмотреть на Коран в плане сравнения его с аналогичными книгами в других культурах (Тора, Евангелие), и тогда мы заметим, что творчество человеческого духа во всех этих великих религиозных текстах достигло своей вершины. Они позволили увидеть, что человеческий дух достиг их через встречу с жизнью, смертью, судьбой, потусторонней жизнью. Они объясняли самую глубину человека, его страстное желание существования и бессмертия. И это сохраняется до сих пор (Там же. С. 21).

Реагируя на вышедшую в 1978 году книгу Э. Саида «Ориентализм», Садик аль-Азм ответил ему статьей «Ориентализм и ориентализм наизнанку».

Ориентализм, с точки зрения того, что это акт искажения положения Востока и презрения к его существованию со стороны Запада во имя утверждения идеи превосходства Запада, — является старым феноменом западной цивилизации и его мысли. «Восток есть Восток, а Запад есть Запад». Для каждого из них своя особенная сущностная природа и своя специфика (*ал-'Азм, Садиқ.* Ал-Истишрāқ ва ал-истишрāқ ма'кўсан // Ал-Ҳайāt ал-джайдā. № 3. 1981. С. 10);

Эпистемологический результат метафизики ориентализма: устойчивая природа обществ и народов Запада, сущностно отличающихся от устойчивой природы обществ, народов и культур Востока, и превосходство над ними. Научный метод, идейные

инструменты, теоретические положения, социологические представления и т. д., соответствующие изучению Запада, его общество, пониманию его истории, в корне непригодны для изучения Востока... Иначе говоря, метафизика ориентализма ведет к утверждению наличия особой познавательной системы, каждая из которых соответствует сущности западной или восточной природы (*ал-‘Азм, Қадиқ. Ал-Истишрāқ ва ал-истишрāқ ма‘кӯсан // Ал-Ҳайāt ал-джадīда. № 3. 1981. С. 28*);

Вторая модель ориенталистского мышления — это традиционная, но обновленная религиозная модель, которая выкристаллизовалась и получила распространение под влиянием иранской революции. Это направление черпает наиболее ярких своих пропагандистов и защитников из левых кругов: коммунистов в прошлом, уставших радикалов, марксистов-космополитов (*шу‘убиййун*), националистов... По возможности кратко изложим их тезисы: национальное освобождение, которое продолжают арабы, коренится не в светском национализме, в радикальной, либеральной или консервативной его форме, оно не коренится и в коммунизме, революционном социализме или в чем-то подобном. Оно коренится в идее возврата к исламским истокам, и особенно в народном исламе (Там же. С. 33).

Далее, «создается история особенностей навыворот во имя превосходства Востока, его духовности над Западом» (Там же. С. 42). Анализируя позицию поэта Адониса<sup>1</sup>, аль-Азм пишет: в прошлом Адонис был националистом, секуляристом, социалистом, насеристом и левым экстремистом, а позже стал противником этих направлений «по той причине, что все они имеют западный источник и отрицательно влияют на людей ислама. Таким образом воскрешается вывернутый наизнанку миф о специфике — миф о духовном превосходстве Востока над Западом» (Там же).

В последние десятилетия Хасан Ханафи понятие «ориентализм» дополнил понятием «оксидентализм», означающим наступление новой эры в отношениях Запада и Востока (см.: *Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990; Hanafi H. From Orientalism to Occidentalism // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 15—22*).

<sup>1</sup> Родился в Сирии, с 1985 года живет в Париже. Представитель движения «Новая поэзия».

## ПЕРСОНАЛИЗМ (ШАХСЌНИЙЯ)

*Казалось бы, главной задачей стран, добившихся политической независимости, станет решение глобальных для них проблем: экономическое развитие, социальные преобразования и т. п. Однако идеологи этих преобразований сразу же столкнулись с неподготовленностью масс к радикальным изменениям, с отсутствием в массовой культуре, в ментальности подавляющей части населения понимания того, каковы содержание и цели совершающихся процессов. Как показало распространение в 50—60-е годы идей экзистенциализма, они нашли живой отклик в среде учащейся молодежи — освобождение личности стало своего рода ее лозунгом. Появилось осознание того, что успех всех начинаний кроется в изменении субъекта их свершений, структуры его психологии, в воспитании «нового человека», человека, представляющего собой свободную личность.*

Важное место темы личности в арабской мысли отмечает в своих «Лекциях по современной арабской философии» марокканский исследователь Кемаль Абд аль-Латыф. Личность и история, личность и наследие, личность и новации — все это, считает он, темы, характеризующие мысль века арабского возрождения. «Философские рассуждения о личности выражают степень развития арабского осознания исторической ситуации, которая характеризуется интересом к “другим”, ответственностью за них» (*Абд ал-Латїф К. Қира`ат фи-л-фалсафа ал-`арабийя ал-му`асира*. Бейрут: Дар ат-талї`а, 1994. С. 133). Внутри размышления о личности кристаллизуется, считает автор, позиция о наследии, программа критики разума, критики наследия.

Как философское направление персонализм в арабской мысли представлен прежде всего Мухаммадом Азизом аль-Хабаби (европеизированное — Лахбаби), основное творчество которого приходится на 50—60-е годы и изложено в книгах: «Свобода и освобождение» (Ал-Хуррийя ва-т-тахаррур) и «От сущего к личности» (Мин ал-мавджуд илā аш-шахс). В обеих этих книгах проводится различие между свободой и освобождением:

Свобода как таковая, или внутренняя свобода, есть вздор, поскольку в ней нет влияния социальных или исторических факторов и она не включает в себя совместную борьбу, которую

не щадя себя ведут индивиды за изменение своего положения. Это — обретаемая шаг за шагом победа, непрерывное открытие, борьба за раскрытие природных тайн во имя господства над ними; это также постоянная борьба за господство над страстями и инстинктами, чтобы стать целостной личностью (цит. по: Ал-Фалсафа ал-‘арабийяа фй ми’ат сана. Бейрут, 1962. С. 419).

Философия Мухаммада Азиза Лахбаби окрашена местными влияниями, которые определяются политическими событиями, происходившими в Марокко и свидетельствующими о переживании пустоты, напоминающими, например, о тревоге африканской и азиатской молодежи, которая мечется между цивилизацией Востока и цивилизацией Запада. Характеризуя индивидуальность этой молодежи, он говорит, что она переживает глубокий распад в раздвоенном индивиде-одиночке. Причина этого распада или раздвоенности, с его точки зрения, кроется в сочетании в одной личности форм прошлого и настоящего (Там же. С. 420).

Главным постулатом концепции аль-Хабابي была оценка человека как наивысшего существа, утверждение его божественного места. Постоянное трансцендирование, стремление превзойти себя, стать высшим существом делает человека человеком. Сущность человека проявляется в общении с другими личностями, через коммуникацию, союз с которыми и формирует персональность: «Я есть дар других» (*Lahbabi M. A. De l'être à la personne (Essai de personnalisme réaliste)*. Paris, 1956. P. 178). Отделяясь от людей, не растворяясь в их массе, человек в то же время не удаляется от них, а раскрывает свое сердце как причастный их радостям и печалям. Так он превосходит себя, не утрачивая своей личности.

В этом экзистенциалистском персонализме болезненный оптимизм. Это — оптимизм, поскольку он полон надежды и веры в возможности человека. Болезненный же он потому, что связан с мучительными переживаниями за людей, заключенных в тесную клетку наедине со своей судьбой. Исправление всего этого требует, чтобы человек сохранил самого себя от чрезмерной любви к себе, подобной любви Нарцисса, и осуществлял свою самость через освобождение (Ал-Фалсафа ал-‘арабийяа фй ми’ат сана. Бейрут, 1962. С. 420, 421).

М. Вакиды обращает внимание на значимость в концепции аль-Хабابي понятия «свидетельство» (*шахāда*), которое выражает

и сознание индивидуальности «я», и сознание «совместного я», взаимосвязь лиц. Близким по смыслу понятием служит «любовь» (*махабба*), привязанность, а также понятие «все», означающее народ, общину, и понятие «ответственность» (*мас ъулиййа*) (см.: *ал-Вақидӣ М. Ҳивār* фалсафийй. Бейрут, 1985. С. 91).

Личность вынуждена все время противостоять техническому прогрессу, нивелирующему ее особые качества, бороться за возможность своей персонализации (*ташаҳхуҶ*), за свое освобождение (*таҳаррур*) — таковы одни из основных понятий, используемых аль-Хабаби. Освобождение является определяющим состоянием личности, и это не статика, а непрерывное движение, устремление вперед, в завтра. Идея усилия, столь важная для «освобождения», выражена в исламе в понятии «*джихād*». «Великий джихад» направлен не столько против «другого», сколько на самосовершенствование. В отношениях с «другим» необходим диалог, диалог нужен и для сосуществования народов как личностей, он предполагает их равенство.

О включенности человека как личности в общество писал К. Ю. аль-Хадж: «Общество всегда охватывает человека, где бы он ни был. Изолированность от общества является голой идеей, которой нет места в действительности. Человек находится в постоянном диалоге с “другим”, будь это кто-то иной или он сам» (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt*. Бейрут, 1957. С. 184). Общество, «другой» не уничтожают свободы человека. «Личность — это человек, после того как он верулся к своей высшей самости через “другого”. Индивидуализм представляет один из аспектов эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим “я”» (Там же). Следствием взаимодействия различных «я» в обществе является демократическое «мы». «Люди — братья по крови» (Там же).

Одним из аспектов видения персональности становится у аль-Хаджа тема вождя как одного из ярких воплощений персональности. На почве возникших в обществе неосознанных стремлений появляется «мудрый законодатель», пророк, осознающий желания масс и ставящий перед ними цель. Но это ведет к утрате персональности самими массами, оказывается, «массы нуждаются не столько в свободе, сколько в подчинении вождю, приводящему их к покорности, хотя и пробуждающему в них веру» (Там же).

Человек как социальное существо является, помимо телесности, обладателем душевной и духовной сущности, «джувванийности», то есть определяющего его внутреннего содержания. Именно оно создает

подлинность отношений человека с вещами и с другими людьми. Кредо джувванийи выражает направленность

...на созидание, проистекающее из сознательности, на человека в его сущности и его духовности, а не в его внешности, во внешнем проявлении, на изучение человека в его внутренней жизни, чтобы проникнуть в то, что в нем подлинного, то есть в его чувства, его цели, его мысли, его беспокойства, мечты и тревоги, реальную жизнь и фантазии, в его истины и его вздор, мудрость и заблуждения (*'Амин 'У. Ал-Джувваниййа. Б. м.: Дар ал-қалам, 1964. С. 10).*

Поиски сущности человека подвели Амина к размышлению над образом Гамлета и к выводу:

Мы должны спросить себя: хотим ли мы жить жизнью джувванийной, жизнью достойной, согласной с высоким идеалом, который мы себе нарисовали, или довольствоваться тем, что мы живем, подобно неразумным существам, которые ползают по земле и ни к чему не стремятся? (Там же. С. 40).

Амин призывал читателя задуматься над стихом Корана (13:11): «Бог не переменяет того, что есть в людях, покуда сами они не переменят того, что есть в них» (перевод Саблукова).

Картина жизни человека на земле, которую рисуют Коран и хадисы, — это великолепная, точная картина, идеалистическая и реалистическая одновременно, картина жизни, которая наполнена усилиями, связанными с внутренним исправлением, то есть исправлением духовным, и с исправлением внешним, то есть материальным. Ее смысл — работа по очищению сознания человека самого по себе и в его связи с «другим», работа, направленная на выполнение его миссии на земле (Там же. С. 122).

Считая человека центром всякого научно-философского исследования, Мухаммад Аркун обратился к изучению гуманистической традиции в исламской культуре, представленной ат-Тавхиди и Мискавейхом. На примере ат-Тавхиди Аркун показал величие, глубину, сложность человеческой личности, совмещавшей в себе гениальность, богатство души, высокие устремления и порочность, страдания, трагедию, ревностного верующего и мятежника, нигилиста, предавшего огню многие свои сочинения.

Экзистенциальный аутентичный опыт, несомненно, всегда занимается этими высотами и этими глубинами, этим величием и этим бессилием, одним словом, этим мутным смешением, которое является результатом напряженной страсти, с которой человек ввязывается в различные ситуации. Это потому что он, как в случае с ат-Тавхиди, тщетно пытается найти ключ к своей особе... Принявшись сразу за самые высокие спекуляции своего времени и терпя унижительные условия, которые общество часто приберегает для дерзкого духа, он как бы погружается в фундаментальную амбивалентность человека, на которой философы строили свою антропологию (*Arkoun, Mohammed. L'Humanisme arabe au IV-e/X-e siècle d'après le «Kitāb al-Hawāmil wa-l-Šawāmil» // «Studia islamica». V. XIV. Paris, 1961. P. 81*).

В личности ат-Тавхиди Аркун видит писателя-философа, который бросает на себя и на себе подобных, сталкивающихся со своей экзистенцией, критический взгляд — взгляд, возникающий при сопоставлении с образом «совершенного человека».

Аркун снова ставит вопрос о таких характеристиках человека, как разум, о мотивации в поведении человека, его склонности к вере и неверию, сомнению, о значимости сомнения в обретении убеждения, в формировании устойчивых качеств личности и личности в целом. Изучение человека в этом аспекте, внимание не только к его социальной роли, но и к его психологии помогает понять его сущность как личности.

## ПОРАЖЕНИЕ В ВОЙНЕ 1967 ГОДА

*Факт поражения Египта в войне с Израилем стал драматичным для национального сознания, утратившего перспективы, он потребовал переоценки иллюзорных успехов в экономической и военной сферах, осмысления причин поражения. Переживание «позора», несовместимое с укоренившимся представлением о величии арабской нации, вызвало взрыв недовольства в адрес правительства, а в области идеологии это привело к отказу от значительной части либеральных, светских ценностей и усилению внимания к непререкаемому достоянию культуры — к исламу.*

*После этого события вышла (в 1968 году) одна книга Сади́ка аль-Азма, «Самокритика после поражения», а через год другая — «Критика религиозного мышления». Первая книга настолько выпала по резко критической направленности из числа других вышедших тогда книг, что была заклеена не только теологами, но даже марксистами, расценившими ее как экстремистскую. Сам аль-Азм, в то время профессор Бейрутского университета, подвергся преследованию, и только влиятельная защита со стороны Джумблата спасла его от ареста.*

После поражения арабов в июне 1967 года, — писал аль-Азм в 1969 году, — вышло несколько прогрессивных арабских книг с критикой разных сторон унаследованной идейной и социальной организации жизни арабского общества, критикой хотя и касавшейся самых высоких жизненных авторитетов общества: мысль, культура, законодательство, идеология и т. д., — но бессильной и смехотворной... Однако никто из этих критиков и заклинателей не решается на критику метафизического религиозного образа мысли (ал-‘Азм, Са́ди́к. Нақд ал-фйкр ад-дйнийй. Бейрут, 1969. С. 8).

Сама религиозная идеология

после поражения 1967 года намеренно или стихийно стала фундаменталистским мировоззренческим оружием в руках арабской реакции в ее открытой войне и в скрытых маневрах против революционных и прогрессивных отечественных сил. Некоторые

арабские режимы находят в религии опору, которую используют, руководя арабскими массами и скрывая слабости и неудачи, обнаруженные поражением (*ал-‘Азм, Садиқ. Нақд ал-фикр ад-дīний. Бейрут, 1969. С. 9*).

После всего, что случилось, не перестают уповать на то, чтобы арабы выпросили победу у небес и не требовали веры в себя, в свой боевой дух (Там же. С. 167).

Перед нами долгий и трудный путь, и я желаю, чтобы арабы следовали по нему с убеждениями, которые представляет революционный социализм (Там же. С. 13).

После кризиса июня 1967 года в арабском мире появились многочисленные высказывания, авторы которых критиковали арабскую интеллектуальную, политическую и научную ситуацию, настаивая на установлении нового климата, соответствующего требованиям эпохи. Война, как они считают, вскрыла весьма слабое место в современной арабской жизни, что особенно заметно при сравнении ее с жизнью наших врагов. Эта страстная, но полезная критика осталась без серьезного понимания, без того, чтобы были предложены какие-либо действия в направлении всеобщей арабской революции (*Saadallah, Abou el-Kassem. De la civilisation du verb à la civilisation de la science // Algérie-Actualité. № 339. 16—20 avril 1972. P. 14*);

Очевидно, что критика, направленная против современной арабской ситуации после июньских событий, породила самокритику. Но мы хотим, чтобы эта критика сопровождалась действием более эффективного рода, побуждающим к большей смелости, и если известно, что некоторые арабские режимы плохо встречают эту критику, даже борются против нее и душат ее, то это, тем не менее, не избавляет арабских авторов, которые составляют авангард этой нации, от огромной ответственности, которую они взяли на себя перед народом (Там же).

## ПРАГМАТИЗМ (БИРАГМАТИЙЯ)

В статье «Ал-фалсафа ли-л-сана ас-сāлиса ат-тавджихийя фй миср» М. А. аль-Алим так излагает свой взгляд на прагматизм:

Прагматический метод входит в современную мысль, чтобы снять разногласие между материалистами, говорящими о «материальной сущности как метафизическом начале», и рационалистами, говорящими о «духовной сущности как метафизическом начале мысли» (Ал-фалсафа фй-л-ватан ал-'арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1985. С. 141).

Этот смысл прагматизма, по аль-Алиму, обнаруживает учебное пособие «Философские вопросы», написанное несколькими авторами во главе с Заки Нагибом Махмудом (*Махмūd З. Н., ва 'ахарун. Масā'ил фалсафиййа ли-с-сафф ас-сāлис ал-'адабийй*. Каир, 1981—1982. С. 106). Прагматический метод «является гибким, неограниченным и пригодным для применения в различных философиях» (Там же). В другой работе Махмуд утверждает: «Практическая философия — это философия, базирующаяся на опыте, это философия критики и реформы, философия теории относительности применительно к позициям и проблемам» *Махмūd, Заки Нагиб*. Би-'айй фалсафа насйру? // «Ал-Фикр ал-му'āсир», июнь 1965. С. 5).

Доктор Заки Нагиб Махмуд не находит во внешнем мире никаких конкретных объектов, соответствующих приведенным им моральным нормам и эстетическим суждениям, и на этом основании отрицает объективный характер последних, считая их чисто субъективными высказываниями, не содержащими в себе ни истины, ни лжи (*аль-Алим М. А. В защиту философии // аль-Алим М. А. Идеиные бои / Пер. с араб. М., 1974. С. 35*).

Критика метафизики, нейтрализм, перенос проблемы истины в сферу факта, практики, влек за собой релятивизм, зависимость определения истинности от насущного интереса. «В арабском мире, который возвестил революционную, освободительную политику, мы находим, что те, кто опирается на исламские принципы, объявляют гармонию ислама с этой политикой». Этот упрек сделал С. аль-Азм

Мухаммаду Шаркави, издавшему книгу «Мухаммад — посланник свободы» и попытавшемуся совместить учение пророка с идеями «исламского социализма» (ал-‘Азм, *Ќадиқ*. Нақд ал-фикр ад-дйнийй. Бейрут, 1969. С. 46).

*Подобных попыток трактовать прошлое с точки зрения его пригодности для настоящего, выхватывать из одной культуры фрагменты, которые, казалось бы, можно с выгодой использовать для решения какого-то насущного вопроса, в позициях арабских идеологов немало, но они встречают обоснованную критику.*

Европейское сознание XXI века будет характеризоваться, считает Х. Ханафи, такими концепциями, как глобальный агностицизм, скептицизм, релятивизм, анархизм, нигилизм, переоценка ценностей (см.: *Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. С. 74*). Объективность оказывается мифом, а прагматизм — наиболее подходящим способом решения проблем.

## ПРОГРЕСС (ТАҚАДДУМ)

Исламисты, которых критикует С. аль-Азм, настаивают на том, что «все критерии отсталости и прогресса пришли именно с Запада и соответствуют, следовательно, только Европе и не применимы к исламу и Востоку» (ал-‘Азм, *Ќадик*. Ал-Иштишрāқ ва ал-истишрāқ ма‘кўсан // Ал-Ҳайāt ал-джадйда. № 3. 1981. С. 50).

Иную позицию предложил Хасан Ханафи, достаточно резко поставив вопрос: «Почему в нашем наследии отсутствует история?» (*Ҳанафй Ҳ. Дирāсāt исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 317). Отвечая на этот вопрос, Ханафи отметил: «История возникает в цивилизации, только если в ней есть понимание прогресса, что есть что-то сзади и впереди, предыдущее и последующее... Она возникает не в “божественной” цивилизации, а в цивилизации человеческой» (Там же. С. 321), то есть цивилизации, которая базируется не на раз и навсегда данном Писании как точке начала и возврата, а на реальных событиях, их течении. Впервые такая наука, наука о законах развития истории, о прогрессе и регрессе истории, появилась в трудах Ибн Халдуна, но после его смерти о его великих достижениях забыли, и это понятно, потому что идея прогресса была несовместима с суннитской концепцией истории, исходящей из оценки времени Пророка как лучшего и совершенного и рассматривающей всю дальнейшую историю как деградацию.

Колоссальный интерес к Ибн Халдуну, как отмечает Фахми Джадаан (см.: *Джад āн, Фахмй*. Назарййат ат-турās ва дирāсāt ‘арабиййа ва исламиййа ухрā. Амман, 1985. С. 105, 106), возникает у идеологов «нахды», и он выразился в издании в новое время «Мукаддимы» Ибн Халдуна, воскрешении его учения фактически из небытия, а также в исследованиях Хайр ад-Дина ат-Туниси, ат-Тахтави, аль-Кавакиби, Али Юсуфа и др. Ат-Тахтави попытался сопоставить идеи Ибн Халдуна с идеями Монтескье, а аль-Кавакиби упрекал Ибн Халдуна в подчеркивании брэнности государства, утрачивания им силы. Ат-Туниси обратил внимание на важность для сохранения цивилизации принципа справедливости, противостоящего тирании, установление которой ведет к разрушению и гибели общества (см.: Там же. С. 125—130).

Концепция цивилизации Ибн Халдуна накладывалась мыслителями «нажды» на проблемы своего времени, помогала понять закономерности развития, осознать неизбежность упадка цивилизации (*умрāн*). Но они не хотели соглашаться с утверждением Ибн Хлдуна о неминуемом угасании всех форм этой цивилизации, настаивали на том, что из состояния упадка возможен переход вновь к цивилизации (*тамаддун*), к прогрессу (см.: *Джад'ан, Фахми. Назариййат ат-турāс ва дирāсāt 'арабиййа ва исламиййа ухрā*. Амман, 1985. С. 133, 134).

Анализу концепции прогресса посвящено обширное сочинение Фахми Джадаана «Основы прогресса у исламских мыслителей в арабском мире нового времени» (*Джад'ан Ф. 'Усус ат-тақаддум 'инда муфаккирий ал-ислам фий ал-'алам ал-'арабийй ал-хадйс*. Бейрут, 1981). Как правило, понятие «прогресс» имеет у них смысл «развитие» (*таṭаввур*), «изменение» (*тағййир*), — это два основных, реально функционирующих научных понятия, и они отражают взгляд на происходящие события как на лишённые устойчивых оснований, как случайные. Используются также слова, означающие «успех» (*фавз*), «преуспевание» (*салāх, фалāх*), понятие же «прогресс» (*тақаддум*) используется редко, в основном философами-просветителями, и для описания процессов, связанных, скорее, с европейским развитием, с научно-технической революцией. Кроме того, отмечает Джадаан, понятие «прогресс» не является нейтральным, в отличие от понятия «развитие», которое означает просто изменение. Прогресс связывается с представлением о ценностях, о нравственных основаниях исторического развития, с понятиями добра, блага для человека.

## ПРОСВЕЩЕНИЕ (ТАНВІР)

*Идеи просвещения, которым отводилась первостепенная роль в деятельности и творчестве представителей арабской мысли в XIX веке, были восприняты религиозными реформаторами и многими общественными деятелями XX столетия. Признанный глава, теоретик египетской литературы Таха Хусейн, один из основателей и ректор Александрийского университета, министр (с 1950 года) просвещения Египта, провел ряд преобразований в этой сфере: способствовал созданию новых университетов, институтов и школ, введению бесплатного среднего обучения.*

*50—60-е годы отмечены во многих арабских странах повышенным вниманием к науке и образованию. В эти годы появляются многочисленные работы, призывающие к культурной революции, к изживанию предрассудков, мешающих развитию, к просвещению масс, к ликвидации безграмотности.*

В статье «Третий мир перед лицом науки» Мулуд Мимун излагает свое видение перспектив успешного развития, связывая его с «рождением поколения технологов и инженеров, которое принесет научный взлет». Но для этого необходимы коренные изменения в школьном и университетском образовании (см.: *Mimun M. Le Tiers-monde face a la science // Algérie-Actualité. № 334*). М. А. аль-Алим в организации просвещения придает важное значение распространению философских знаний, имеющих «зримое практическое воздействие» на умы, особенно молодежи (см.: Ал-Фалсафа фй ал-ваџан ал-‘арабийй ал-му‘аџир. Баџс ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-’аввал. Бейрут, 1985. С. 123). Но при этом, предупреждает он, преподавание философии не должно быть тенденциозным, отдающим предпочтение одним направлениям и игнорирующим другие, или даже настраивающим на враждебное к ним отношение, как это делается в отношении рационализма и марксизма (см.: Там же. С. 138 и сл.).

О значимости образования постоянно напоминал Осман Амин. «Если бы наши правительства, — писал он, — хотели действительной реформы, то они начали бы с обучения и образования, с широкого распространения того и другого, ибо знание смягчает нравы, исправля-

ет мораль, расширяет горизонты» ('Амйн 'У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 81).

Тема просвещения заняла большое место в книге К. Абд ал-Латыфа «Лекции по современной арабской философии» (*Абд ал-Лаṭйф К. Қира'āt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира*. Бейрут: Дār аṭ-ṭали'а, 1994). Прежде всего он обращает внимание на трудности в освещении философских проблем просвещения, связанные с позицией некоторых религиозных деятелей и мыслителей, а также с политическими факторами. «Идея просвещения, — подчеркивает Абд аль-Латыф, — образует одно из теоретических направлений в современной арабской идеологии. В конце XIX — начале XX века египетские и сирийские реформаторы создавали добровольные объединения, обращая внимание на значимость просвещения» (Там же. С. 42). Они призывали к светскости и терпимости, но эти призывы характеризовались «откровенным западничеством», апологетикой «европейской терпимости», европейского просвещения как идейного образца для подражания. «Эхо этой позиции конца XIX века, выявившей первые свои черты, слышится в арабской мысли и в конце нашего века. Тот же призыв мы встречаем и в новых книгах» (Там же. С. 44). Абд аль-Латыф ссылается на высказывания Ф. Закарийи, М. Вахбы.

Просветительские арабские тексты, тексты эпохи возрождения, полны идеологического энтузиазма, но в них мало критического видения, характерного для философской мысли... Пропаганда просветителей была примером превознесения просвещения; они смотрели на просвещение как на кредо, которое, по их мнению, является заменой догм, господства абсолютных истин. Просвещение, по их мнению, есть новое кредо, способное через пропаганду, а не через осознание, удалить и устранить любой мрак. Отсюда — навязывание значимости пропаганды (*ши'ариййа*) и перепев высказываний этих мыслителей (Там же).

Другое направление, которое отмечает Абд аль-Латыф, представляет собой отказ от идей просветительства, совершающийся через критику западной мысли без всякой попытки понять рациональный смысл философии Просвещения. К философам, мыслящим в таком направлении, Абд аль-Латыф причисляет Хасана Ханафи в качестве оспаривающего идеи европейского Просвещения как ограниченные, не давшие результатов. Ханафи скептически оценивает содержание главных «просветительских» понятий: разум, свобода, развитие, нация, индивидуальность, общность, — понятий, смысл которых двойственен, имеет обратную,

негативную сторону, когда свобода одних оборачивается насилием в отношении других и т. п. Таким образом, программа Просвещения, какой ее видит Ханафи, несовершенна, и она кончилась провалом (см.: *Абд аль-Латйф К. Қирā`āt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира*. Бейрут: Дār ат-ғалй‘а, 1994. С. 48). Европейскую философию Просвещения Ханафи предлагает заменить исламским Просвещением, основанным на салафитских принципах (см.: Там же. С. 49).

Абд аль-Латыф отмечает наличие еще одной позиции относительно просвещения — сохраняющийся интерес к идеям «нахды» начала XX столетия, ее обращенность на рационализм, значимость принципов свободы. Вместе с тем он отмечает необходимость отхода от во многом идеологического характера этого движения и акцентирование философского его содержания, усиление критической его компоненты.

Мы можем объяснить этот возврат особым вниманием современной арабской мысли к понятию критики, а также политической полемикой, исходящей из понимания демократии, научности и прав человека... и это видно в препарировании унаследованных идейных достижений, в стремлении понять их познавательную и временную ограниченность (Там же. С. 51).

Здесь Абд аль-Латыф обращается к работам М. Аркуна («К критике исламского разума») и М. А. аль-Джабири («Критика арабского разума»). Несмотря на нюансы в их позициях, «оба они содействуют распространению идейного просвещения, а также исследованию рационалистических традиций в наследии» (Там же. С. 52).

Ясно, что критические усилия этих мыслителей не являются отклонением от просветительских устремлений Возрождения, ставшего предтечей философии Просвещения. Эти усилия являются идейным возвратом к изучению Просвещения, в котором концентрируется современная философия, наука о человеке. Это усилие не может игнорировать их просвещенческую основу, представленную в способности человека к неограниченному познанию, в могуществе возможностей познания всего, что связано с человеком и природой, на основе объективных критериев и суровой критики средневекового познания, относящегося к текстам, и особенно к теологическому знанию того времени (Там же. С. 53).

По сути, политические идеи того же Просвещения составляют содержание работ аль-Аруви, которые «не отличаются от политических

возрожденческих книг — это неудовлетворенность природой человека, рассматриваемой через ценности и принципы Просвещения» (*Абд аль-Латйф К. Қирā'āt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира*. Бейрут: Дār аҗ-талй'а, 1994. С. 54).

«Мы, — заключает Абд аль-Латыф, — хотим помочь глубже понять значение Просвещения в нашей жизни, основанной на вере, в нашем политическом существовании» (Там же. С. 55). «Мы уверены, что верность ценностям философии призывает нас не к повторению Просвещения без каких-либо критических оговорок и не к отказу от него во имя защиты самости (*хувиййа*) и абсолютных оснований, но к осмыслению направленности его духа» (Там же. С. 56).

## РАВНОВЕСИЯ ТЕОРИЯ (та'адулийа)

Эта теория была изложена в книге Тауфика аль-Хакима «Равновесие» (ал-Хаким Т. Ат-Та'адулийа. Каир, 1955). Единое бытие внутренне наполнено разными силами, сконцентрированными вокруг двух векторов — положительного и отрицательного, — которые составляют содержание жизни природы и общества. Эти силы сталкиваются, уравнивают друг друга, а затем снова сталкиваются. Таким образом, равновесие является относительным, в нем постоянно происходит движение. «Современная эпоха оставила на себе печать материализма, и хотя во многих цивилизованных странах религия сохранилась, люди испытывают влияние материализма» (Там же. С. 19). Но поскольку человек воплощает в себе два начала, материальное и духовное, влияние материализма уравнивается верой. Каждое из этих начал главенствует в своей области. «Благодаря внутреннему чувству я ощущаю, что человек не одинок в этом мире, — в этом состоит вера, и никто не может требовать от веры объяснения ее причин и доказательств... Здесь нет места разуму, доказывающему что-либо. Тот, кто прибегает к его помощи, не укрепляет веру, а только приносит ей вред. Для веры нет доводов, пришедших извне веры» (Там же. С. 15). «Человек является единственным существом, которое обладает понятием Всевышнего. Это понятие достигается двумя путями: с помощью логики, ума, и через веру, идущую из сердца» (Там же. С. 16). «Давайте верить одному только сердцу... Давайте направим наш ум так, чтобы он оставался в пределах своей области» (Там же. С. 62), и тогда человек будет в безопасности.

Равновесие должно быть и между человеком и обществом: «Идея обожествления только человека привела сегодня мир к катастрофе» (Там же. С. 20).

Подобную концепцию равновесия, равновесия между коранической мыслью и современной научной, отстаивал Малек Беннаби. Должно быть единство между сознанием, то есть религией, и земными делами, то есть наукой. Когда оно исчезает, когда сознание начинает отставать от науки, появляются противоречия, начинается распад общества (см.: *Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. P. 267*). Но общество не может существовать, опираясь только

на науку и технику. Создающий их разум есть разум человека, и этот разум, согласно Корану, самоценен.

Такое же равновесие должно соблюдаться в отношениях человека как индивида и общества. Личная вера, вера индивида не должна противостоят единству, общности мусульман. Общая вера как «коллективное чувство» позволяет сохранить социальный порядок, не дать обществу превратиться в собрание индивидов-корпускул и сойти со сцены истории (см.: *Bennabi M. Vocation de l'Islam. Paris, 1954. P. 26*). Ислам, по убеждению Беннаби, является гармоничной религией, отвергающей крайности в социальной и индивидуальной жизни. Ислам ограничивает волю к могуществу (*volonté de puissance*), в истинном исламе нет принципа светского или духовного гегемонизма.

**РАЗУМ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА,  
РАЗУМ НОВЫЙ И РАЗУМ СОВРЕМЕННЫЙ**  
(*‘АҚЛ ҲАДИС ВА ‘АҚЛ МА БА’Д АЛ-ҲАДАСА, АҚЛ ҲАДИС ВА ‘АҚЛ МУ’АССИР*)

М. Аркун и М. А. аль-Джабири подвергли критике понятие разума, настаивая на пересмотре его привычного содержания. Они согласились с Фуко и Делёзом, обвинившими традиционный разум в преступлениях тоталитаризма, но арабских философов в трактовке разума волновало другое — его неспособность отвечать на запросы современности. Разум нового времени (*modernité, ҳадāса*), сыграв свою просветительскую роль, превратился в техно-сциентистский, не сомневающийся в своем могуществе, своей абсолютности и убивающий духовность, веру (см.: *Аркун М.* Ал-Фикр ал-’уғӯлийй ва истиҳāлат ат-та’сйил. Наҳва та’рйх ’аҳар ли-л-фикр ал-ислāмийй. Бейрут, 1999. С. 240, 241). Такой разум, считает Аркун, повинен в усилении фундаментализма, его негативных радикалистских тенденций, в частности, в создании такого движения, как «Джихад» (см.: Там же. С. 289).

Разум модерна воспринимается сегодня многими мыслителями как «гегемон-блуститель» (*мухаймин*), охраняющий веками сложившийся уклад, устойчивую структуру сознания. Основное отличие современного разума, разума постмодерна состоит в острой критической направленности анализа, в том числе и анализа самого разума. Это разум новаторский, исследовательский, совершающий прорыв в будущее, но осознающий небезграничность своих притязаний.

Наряду с Аркуном, поэтом Адонисом, Абдаллой аль-Аруви и другими интеллектуалами на необходимости радикального изменения структуры сознания настаивал в последние десятилетия признанный критик «арабского разума» М. А. аль-Джабири. Его книги «Современный арабский дискурс» (1982) и «Структура арабского разума» (1988) стали предметом острых обсуждений. Стержневой темой, определяющей содержание критического анализа арабской мысли, является для аль-Джабири «нахда», но теперь она, в отличие от движения возрождения конца XIX — начала XX века, выступает как «новая нахда». Идеологи «нахды» модерна оказались неспособными воспрепятствовать упадку культуры, повернуть ее в сторону будущего.

Минуло сто лет, которые прошлое поколение прожило как период созревания «проекта возрождения», в нем сейчас живем и мы, временами под той же вывеской, временами под лозунгом «революции». Содержанием же века является передышка, когда совершенно закономерно и необходимо происходит пересмотр проблематики (*ал-Джабири*. Ал-Хиṭāb ал-'арабийй ал-му'аṣир. Бейрут, 1982. С. 5).

Будет ли выполнен пока еще не осуществленный проект возрождения — этот вопрос ставит перед своими современниками аль-Джабири.

Среди ряда факторов, которые определяют развитие нации, аль-Джабири главным считает такое фундаментальное историко-культурное образование, как **«арабский разум»** (см.). В нем он в качестве определяющего новое его содержание выделяет критическую направленность. «Оружие критики», то есть критика прошлого и настоящего с помощью разума, предполагает обязательную критику самого этого оружия. Нельзя проектировать новое возрождение, используя разум, созданный для прошлого (см.: Там же. С. 70). Но это не означает отказа от рационализма, наоборот, разум, наполненный новым пониманием, занимает у аль-Джабири центральное положение. Настаивая на необходимости сохранения рационализма как определяющей компоненты эпистемы, аль-Джабири с сожалением отмечает пренебрежение определяющей ролью разума в концепциях экзистенциализма Бадави и джуванийи О. Амина. Последняя, хотя и претендует на роль философии «арабского разума, тем не менее тысячами нитей связана с не-разумом, идущим от прошлого и наблюдаемым в современной европейской мысли» (Там же. С. 167). Отход от рационалистических настроений прошлой «нахды» проявляется в оценке унаследованных учений. Если в середине XX столетия прошлое арабской нации виделось в мутазилизме и аверроизме, то в последние десятилетия произошел поворот к а-рациональности, интуитивизму. Если ранее в учении Ибн Сины упор делался на его связь с наукой, с аристотелевской традицией, то теперь отмечается его интерес к суфизму, исмаилизму. «Арабский разум» потерпел неудачу в выработке дискурса, связанного с проблемами нового возрождения (см.: Там же. С. 181), и теперь стоит задача критики содержания этого разума и опоры на новый рационализм (см.: Там же. С. 189, 190).

Хасана Ханафи проблемы разума волнуют в плане исторического развития сознания как феномена, определяющего содержание парадигм

разных культурных эпох. Новое время характеризуется в Европе взлетом рационализма и экспериментализма.

Европейское сознание появляется сначала с «широко раскрытым ртом» (*bouche béante*) — с одной стороны, в виде рационализма, формализма, дуализма, субъективизма и т. д., то есть направленным вверх, и с другой — в виде эмпиризма, материализма, реализма, объективизма, то есть направленным вниз. Критическая философия (Кант) соединяет и то и другое в одно направление... Тем не менее *чистый разум*, защищаясь от *практического разума*, был разрушен... «Раскрытый рот» был окончательно закрыт (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. С. 73, 74*);

Конечный пункт характеризуется как глобальный агностицизм, скептицизм, релятивизм, анархизм, формализм, нигилизм, переоценка ценностей и т. д. ...Различные проявления мирового кризиса видятся не как проблемы, нуждающиеся в решении, а как симптомы постепенного угасания европейского сознания и возможных предрассветных сумерек другого сознания — сознания «третьего мира» (Там же. С. 74).

Основное убеждение Ханафи: и рационализм, и экспериментализм наличествуют во всех культурах, в этом их универсальность, проявляющаяся при этом в их плюральности.

## РАСТЕРЯННОСТЬ (зухӯл), ТРЕВОГА (қалақ)

«Это симптом болезни среды, у которой нет больше средств и нет интереса к тому, чтобы преодолеть свои слабости, среды, где силы движения вперед, силы прогресса рухнули» (*Bennabi M. L' Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. P. 288*). «Страх овладевает мусульманином, когда он хочет посмотреть на проблемы мусульманского мира со своей патологической точки зрения» (Там же. С. 277). Мусульманин, считает Беннаби, не способен поставить и искренне, надлежащим образом обсудить эти проблемы. Вместо того чтобы, где нужно, говорить об офтальмии, он будет говорить об офтальмологии. Эта испорченная связь мусульманина с положением вещей, которое он идеализирует, поскольку воспринимает его как исламскую идею в социальной материи, порождает у него некоторое психологическое торможение, род интеллектуальной неискренности, которая заставляет его отворачиваться от некоторых проблем из-за боязни честно посмотреть на них» (Там же. С. 317).

В 50-е годы, в годы насеровской революции и социальных преобразований, которые означали нестабильность, потерю прошлого и поиски неясного будущего, изменения в сознании и настроениях человека выразили концепции персонализма.

Рене Хабаши связывал возрождение нации с непременным соединением современности с прошлым, с его сохранением. Основная ценность прошлого — религия, она дает духовное утешение: «Это утешение живет в сердце человека постоянной надеждой и спасает его от когтей страдания, тревоги и напряженности». Философия, утверждающая, что жизнь направлена на вечность, ведет человека к познанию находящегося над ним. Познание Бога вырастает из переживания человеком своей немощи и потребности возвыситься над непрочным, изменчивым существованием. (Ал-Фалсафа ал-'арабиййа фй ми'ат сана. Бейрут, 1962. С. 418).

Аналогично оценивается автором очерка «Персонализм» и философия М. А. аль-Хабаби (Лахбаби): она

...свидетельствует о переживании пустоты, напоминает о тревоге африканской и азиатской молодежи, мечущейся между цивилизацией Востока и цивилизацией Запада. Характеризуя индивидуальность этой молодежи, Лахбаби говорит, что она переживает

глубокий распад в раздвоенном одиночестве. Причина этого распада или раздвоенности, с его точки зрения, кроется в соединении форм прошлого и настоящего в одной личности (Ал-Фалсафа ал-‘арабийяа фй ми’ат сана. Бейрут, 1962. С. 420);

В этом экзистенциалистском персонализме заключается, — пишет Джамиль Салиби, — болезненный оптимизм. Это — оптимизм, поскольку он полон надежд и веры в возможности человека. Болезненный же он потому, что связан с мучительными переживаниями, которые имеет в виду Лахбаби в век «тюрьмы», в которую, как в тесную клетку, заключены люди накануне их удушения или, по крайней мере, забвения наедине со своей судьбой (Там же);

Экзистенциализм в наших странах появляется после нашего знакомства с исследованиями европейских экзистенциалистов. Причина его появления — тревога, овладевшая сердцах молодых людей, напряженность, царящая в их сознании, переживание ими растерянности и колебание между ценностями прошлого и новыми культурными ценностями (Там же. С. 414).

Эти переживания выразил Абд ар-Рахман Бадави в своей версии экзистенциализма, в частности в концепции «напряженного существования», в которой страдание, любовь и тревога сталкиваются с радостью, ненавистью и спокойствием, порождая страдание как радость, любовь как ненависть и спокойствие в тревоге [см. его работы «Аз-Замāн ал-вуджūdийй (Экзистенциальное время)» и «Дирāsāt фй ал-фалсафа ал-вуджūdиййа (Исследования по экзистенциальной философии)»].

Воспроизводя концепцию Сартра, настроение тревоги передает и К. Ю. аль-Хадж: «Небытие страшит нас. Небытие не дает нам спать» (*ал-Хаджж К. Й. Мин ал-джавхар ’илā ал-вуджūd. Бейрут, 1958. С. 151*).

Мечту от действительности, надежду от истины отделяет поток лицемерия, вымысла и чувства разочарования и утраты (*ал-’Алим М. А. Мārкийӯз ав фалсафат ат-тарйқ ал-масдӯд (Маркузе, или Философия тупика). Бейрут, 1972. С. 9*);

Арабская философия в своих доминирующих направлениях обнаруживает бессилие (*зайр қāдира*) перед современной арабской ситуацией. Она не анализирует ее с помощью объективного метода и не обнаруживает способности найти направление, которому

нужно следовать. Она обнаруживает растерянность перед действием истории, изменением двигающих ее сил. Она не сознает специфики исторического момента, не способна ни на что, кроме изучения себя в виде сохранения непрерывности философских позиций, которые рождены в другой исторический момент (*ал-Вақидӣ М. Ҳивәр* фалсафийй. Бейрут, 1985. С. 9);

Мы изнемогаем под бременем старого наследия, встречаясь с современной западной культурой... Мы живем не единой культурой, а двумя, и это проявляется в двойственности образования, двойственности поведения, двойственности личности (*Ҳанафӣ Ҳ. Сақафатунā ал-му‘ақира байна ал-‘ақала ва-т-тақлид // Ал-‘Адаб. № 5. 1970. С. 6).*

*Несколько утратившее свою силу в эпоху насеровских реформ и оптимистических ожиданий настроение растерянности вновь обострилось после поражения Египта в войне 1967 года, когда появились многочисленные книги и статьи, критикующие состояние египетского общества, малопродуктивность его реформ и предлагающие анализ причин их неудач.*

Арабы и сегодня остаются перед двумя культурными образцами: европейской цивилизацией, остающейся для них «шпорой», которая подстегнула их и поставила перед ними проблему возрождения, и цивилизацией арабо-мусульманской, формировавшей и продолжающей формировать для них опору, работающую на утверждение самости (*ал-Джәбири. Ал-Ҳитаб ал-‘арабий ал-му‘ақир. Бейрут, 1982. С. 18).*

Выбор между этими позициями «сопровождается душевным напряжением, подобным тому, которое психологи называют “душевым антагонизмом” (*танақуд видждәнийй*), амбивалентностью... Отсюда душевный окрас, который принимает арабский разговор о “нахде” или “революции”» (Там же. С. 19).

Возвращаясь от образа великой арабской цивилизации, который сложился в старые времена, к «образу возрождения, который рисует в душе сознание-мечтатель, другое сознание — сознание-кошмар откапывает в душах образ падения» (Там же. С. 23). Вспоминается судьба Абу Хайяна ат-Тавхиди, «его тревога (*қалақ*) и разорванность его личности» (Там же. С. 42).

«Из-за переживания арабским сознанием огромной дистанции и глубокой пропасти между состоянием упадка или ухудшения сов-

ременной арабской жизни и состоянием прогресса в “другом” мире, мире европейском рождается трагическое объяснение проблемы арабского возрождения». Сохраняются «двойные ценности: религия и государство, ислам и арабизм, исламское общество и арабское единство, права меньшинств и права большинства... Арабский разум потерпел, таким образом, поражение» (*ал-Джәбирӣ*. Ал-Ҳитāб ал-‘арабий ал-му‘āсир. Бейрут, 1982. С. 180, 181).

## РАЦИОНАЛИЗМ (‘АҚЛҒАНИЙЯ)

Умеренное крыло рационализма представлено в середине XX века умершим в 1958 году Юсуфом Керамом. Его позиция близка к неотомизму, к взглядам Ж. Маритэна. Он выступал против сенсуалистов, отстаивая право именно разума на познание истины, но он не признавал и сомнений тех рационалистов, которые не доверяли абстрактному мышлению, соответствию абстракций выражаемым ими предметам (см.: *Вахба М. Мақалат фалсафийя ва сийасийя*. Каир, 1971. С. 6). Столь же умеренной была и позиция К. Ю. аль-Хаджа, который исходил из понимания природы человека как состоящего из духа и материи, хотя предпочтение отдавал разуму, даже в делах веры. Размышления о Декарте приводят аль-Хаджа к выводу о том, что «каждый философ, даже если он верующий, в глубине души неверующий и не удовлетворяется ничем, кроме природного разума», и «когда философ говорит, что вера выше разума, он должен раскрыть источник этой веры и объяснить ее происхождение» (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафийят*. Бейрут, 1957. С. 23). «Само понимание веры есть вера в разум» (Там же. С. 22). С этих позиций аль-Хадж критикует интуитивизм: «Интуитивисты стремятся принизить достоинство разума и ставят его на более низкую ступень, чем интуиция, совсем не замечая того, что атаковать разум можно только с помощью разума» (Там же).

Но разум человека имеет двоякую природу: помимо осмысления воспринимаемых вещей, разум постигает и свое духовное начало, «постоянное устремление к чему-то, находящемуся вне его» (Там же. С. 177). Именно Бог видится человеку силой, которая помимо природы определяет его существование. «Сознание устремлено внутрь, к сокровенному — я постигаю, что я постигаю, и постигаю я мир Бога» (Там же. С. 178).

Примером попытки уравновесить роль рационалистической философии и религии М. А. аль-Алим считает учебное пособие «Лекции по истории философии», написанное Ибрагимом Мадкуром и Юсуфом Керамом (1953).

Эта книга, несмотря на внимание к важнейшим элементам философской мысли от древности до Канта, характеризуется

сущностным (*мāхувиййа*), а не историческим методом и преобладанием религиозного взгляда, который по преимуществу видит жизнь через призму уравниваемости религиозного аспекта и аспекта рационалистического с перевесом в сторону духовного (Ал-Фалсафа фй ал-ваҗан ал-‘арабийй ал-му‘аҗир. Баҳс ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985. С. 132).

И этот перевес наглядно виден в оценке философии Канта, которого авторы пытаются представить не как ярчайшего критического рационалиста, а прежде всего как «верного религии, относящегося к ней с полным почтением, — религиозный дух, который жил в его груди с малых лет, никогда не покидал его». «Попытка объяснить философию Канта через его религиозное воспитание кончается критикой его веры в знание и сомнением в успехах самой науки» (Там же. С. 129, 130).

Применением на практике рационалистического метода были (хотя и достаточно сумбурные, произвольные) предложения А. М. аль-Аккада по введению новых понятий, позволяющих, как он надеялся, изображать конструкцию действительности (см.: *Абу-Дайе А. Аббас Махмуд аль-Аккад // Фролова Е. А. Арабская философия. Прошлое и настоящее / Пер. с араб. М., 2010. С. 425*).

Рационализм четко представлен немногими философами, в основном же он прослеживается в форме отдельных высказываний, в виде тенденций в разных, светских и религиозных, течениях. Общие характеристики, оценки этим тенденциям попытался дать М. Вақыди в книге «Построение философской теории» (*ал-Вақидй М. Бинā’ ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāсāt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘аҗира. Бейрут, 1990*):

Мы хотим исследовать значение, которое приобретает рациональность в современной ситуации и в контексте устремлений современного мира (Там же. С. 7);

Классический рационализм на уровне эпистемологии совершил развитие, породив современную научную революцию, однако он не способен сделать нечто подобное в отношении социальных, политических и этических принципов. Но мы убеждены, что мыслители «третьего мира», живущие глубокими проблемами современного мира, более, чем другие, могут способствовать обновлению этого рационализма (Там же. С. 24);

Мы не стоим на позиции нейтралитета, и философское направление, которое мы имеем в виду, связано с идеалистическим рационализмом. Это потому, что мы видим в этом идеалистическом рационализме придание разуму его опережающего значения в отношении к действительности. Мы склоняемся к такому идеалистическому рационализму, видя в нем философию, соответствующую положению «третьего мира», его устремлению изменить мировую экономическую и политическую систему в сторону создания более справедливых отношений между государствами. Прямая и косвенная эксплуатация, которой подвергаются народы «третьего мира», обязывает рассматривать современную международную ситуацию как ситуацию неразумную. Отсюда пристальное внимание к рационализму, который не принимает эту ситуацию. Идеалистический рационализм позволяет возвыситься над такой ситуацией, и тем самым он в большей степени соответствует устремлениям значительной части народов земного шара (ал-Вақīдī М. Бинā' ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāсāt фил-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1990. С. 9).

## РЕАЛИЗМ (ВАҚИҲИЙА)

*Реализм — одна из основных характеристик арабской философской мысли, которая в своем анализе стремится исходить не из признанных схем или предваряющих идейных конструкций, а из желания осмыслить, понять культурную, социальную ситуации, реальные проблемы и задачи общества в качестве исходных.*

Мы определили, — пишет М. А. аль-Джабири, — нашу цель, на которую направлен наш главный проект, проект критики арабского разума, но мы не определяем заранее метод, которому будем следовать. Ни Кант, ни Фрейд, ни Башляр, ни Фуко, ни Маркс, ни Деррида, ни кто-то другой не являются для нас примером для подражания. Сама материя, с которой мы имеем дело, определяет наш выбор (*ал-Джабири*. Ал-Хитāб ал-‘арабий ал-му‘афир. Бейрут, 1982. С. 13).

Поэтому аль-Джабири обращается не к концепциям тех или других мыслителей, а к «дискурсу» как беспристрастному фиксатору идей.

Предмет нашего исследования — современный арабский дискурс. Это дискурс, идущий от арабов через арабский язык, на котором они мыслили как арабы. Это значит, что мы оставляем в стороне то, что пишут ориенталисты относительно современных арабских проблем, поскольку их речь, их лексика, во всяком случае, не исходит из арабского разума. По той же причине мы пренебрегаем и тем, о чем пишут арабские мыслители на иностранных языках, ведь их речь подчиняется понятийным мыслительным средствам, относящимся к проблемам, находящимся вне проблем арабского разума, и, очевидно... они не свободны от давления исходных понятий и толкований, в которых функционирует их дискурс (Там же).

И далее аль-Джабири пишет: «Таким образом, речь идет о том, чтобы сконцентрировать исследование на главных и трудных проблемах, а не на идеологических вымыслах». «В модели, предложенной нами, нам важен разум, который передается с помощью этой модели,

и не через описание его как разума личности или разума поколения, воплощенного в рациональных ценностях, но через описание его как арабского разума, который выражен в дискурсе как предмете нашего исследования» (*ал-Джәбирӣ*. Ал-Ҳитāб ал-'арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1982. С. 14). Выбор модели, связанной с арабским разумом, арабским дискурсом, определяется тем, что «она в наибольшей степени отражает действительность, представленную новым и современным арабским дискурсом» (Там же. С. 15).

На важности реалистического подхода к анализу проблем арабского общества настаивает Хасан Ханафи, предупреждая против подражания западным концепциям при оценке этих проблем и приводя примеры, подтверждающие его позицию (см. **Европеизация, Запад, западничество**). Философские и другие интеллектуальные течения на Западе, подчеркивает Ханафи, являются ответом на проблемы, стоящие именно перед Западом, и нельзя бездумно переносить их на арабскую почву, пытаться решить собственные проблемы чужеродными средствами (см.: *Ҳанафӣ Ҳ. Сәқāфату-нā ал-му'āсира байна ал-'ақāла ва-т-тақлӣд* // Ал-'Адаб. № 5. 1970. С. 150).

Наша интеллектуальная работа, — пишет он, — не выйдет за пределы простого сочинительства о великих личностях или родоначальниках направлений, пока мы не обратимся к непосредственным реалиям, пока мы не станем анализировать сами реальности, из которых возникают эти направления, анализировать значимость их деятельности в общей системе идей (*Ҳанафӣ Ҳ. Сәқāфату-нā ал-му'āсира байна ал-'ақāла ва-т-тақлӣд* // Ал-'Адаб. № 5. 1970. С. 7).

## РЕВОЛЮЦИЯ (САУРА, ИНҚИЛӀБ)

*Редко кто из арабских интеллектуалов не использовал это понятие. Но у каждого из них оно имеет свой смысл: реже всего как вооруженный переворот (у марксистов-радикалов), а чаще — как в той или иной степени кардинальные социальные, культурные, духовные преобразования.*

Жизнь, согласно ливанскому марксисту Жоржу Ханна, — это «борьба, а отнюдь не стабильность, о которой говорят люди, ратующие за сохранение старого» (*Ханна Ж. Беседа с молодежью // Шумиха в философии (ДӀаджда фӀ сафф ал-фалсафа. 4-е изд. Бейрут, 1960) / Пер. с араб. М., 1965. С. 72*). «Общественные взрывы являются такой же неотъемлемой стороной жизни, какой для Земли — вулканические взрывы» (Там же. С. 31). «В науке революцией является всякое открытие и изобретение, которое опрокидывает известные принципы. Всякий переворот, подобный перевороту, который вызвали христианство, ислам и лютеранство, — тоже революция» (Там же. С. 32).

Отстаивавший идею стабильности Шарль Малик в речи, произнесенной в ООН, говорил:

Революция в какой-либо стране и война классов внутри какой-либо нации не меньшая дикость, нежели война между государствами, но даже б́ольшая, ибо возвращение к миру после революции представляет б́ольшую трудность, чем восстановление мира после войны (см.: *Левин З. И. Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972. С. 33*).

Возражая Ш. Малику, Ж. Ханна настаивает на различии причин, вызывающих войны и революции. Корни последних он видит в радикальном движении за ликвидацию угнетения со стороны правителей, свержение тирании, смену правления и изменение устаревших основ (см.: *Ханна Ж. Шумиха в философии. С. 32*).

Тема революции поднимается и другим марксистом — М. А. аль-Алимом, в книге «Маркузе, или Философия тупика» (*ал-‘Алим М. А. МаркийӀз ав фалсафат ат-тарйӀк ал-масдӀд (Маркузе, или Философия тупика). Бейрут, 1972*):

Отверженные, черные, безработные, жители отравленных городов, молодежь, студенты — вот они, миссионеры... Их революционная база — народы стран «третьего мира». Каким образом? Через бунт. То здесь, то там образуется брешь в стене, которая открывает путь для всеобщей коренной революции, человеческой, социальной, расовой, политической и биологической (ал-‘Алим М. А. Мārкийӯз ав фалсафат ат-тарйқ ал-масдӯд (Маркузе, или Философия тупика). Бейрут, 1972. С. 12).

Однако бунт, по аль-Алиму, — это не революция. Более того, бунт «отвлекает молодежь от здорового революционного движения, от связи с естественным союзником — с рабочим классом и коммунистическими партиями, склоняет к анархическим действиям и романтическим лозунгам» (Там же. С. 33). «Стихийность является признаком начальной примитивности многих революционных движений, и важно направить эту стихийность через объективное сознание и здоровую организацию к позитивной революционной практике» (Там же. С. 35). «На самом деле нет революционной борьбы без революционной организации, без реальных союзов и проверенных, тщательно продуманных реалистических стратегий» (Там же. С. 182).

Иной смысл понятие «революция» приобретает в размышлениях Османа Амина.

Философия джувванийи — это философия революции, так как вырастает из недр этой революционной нации и является идеологической попыткой осуществить два дела, необходимые на стадии исторического развития: первое — возвращение к нашему прошлому и его пересмотр, а второе — обращение к нашему будущему и его подготовка. Джувванийя есть также философия революции потому, что она стремится к высшему идеалу... верит в то, что сила, движущая историю, есть сила принципов, желание изменений и стремление к ним (‘Амин ‘У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 10).

Амин откликается на речь Г. А. Насера, произнесенную в связи со второй годовщиной египетской революции, в которой тот отмечал, что самой большой силой безоружного египетского народа, определившей успех революции, было желание изменений. О. Амин пишет:

Система возможностей египетской нации кристаллизовалась в революции 1952 года, перешедшей из сферы потенции в сферу

действия... До 1952 года не было факта египетской нации, которая возвещала бы «великий идеал», скрытый в душах ее детей и воочию осуществленный в наши дни революцией ('*Амīн 'У. Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 23*).

В качестве философии революции оценивал джувванийю Х. Ханафи:

Джувванийя содержит в себе возможность перехода от сознания индивидуального к сознанию общественному, и это потому, что она есть основа веры и философия революции, так как ее основа покоится одновременно на умозрении (*назар*) и на научном методе, или, как говорили в старые времена, она является наукой основ ('*уғўл*) — основ религии и основ фикха (*Ханафӣ Х. Дирāсāt ислāмиййа. Бейрут, 1982. С. 285*).

На роли психологического фактора, во многом определяющего развитие мусульманского мира, настаивал М. Беннаби:

Законы психологии будут все больше и больше доминировать в будущем в развитии исламского мира, и только революция позволит мусульманину, находящемуся на задворках мира, преодолеть его отставание. «Революция» пойдет по плану, дающему мусульманскому сознанию уверенность, в которой оно нуждается. Совершить «революцию» в мусульманском сознании значит применить революционный механизм, выведенный из Корана, ибо все радикальные изменения предваряются, по Корану, изменениями в состоянии души (*Bennabi M. L' Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. С. 320*).

Нередко с понятием «революция» отождествляет аль-Джабири понятие «нахда» (см.: *ал-Джāбирӣ. Ал-Хитāб ал-'арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1982. С. 5, 6*). «Важность проблем возрождения и революции — костяк нового и современного арабского дискурса последних 100 лет» (Там же. С. 177). Аль-Джабири замечает, что

...проблема возрождения (*нахда*) была и остается фоном возрождения (*инби'āс*) арабской мысли и ее раскола на направления и течения. Таким образом, лозунг «революция» уже господствовал на просторах этой мысли начиная с пятидесятых годов нынешнего века. Это не значит, что проект «нахды» полностью осуществился или что лозунг «нахды» не нуждается в усилиях нового арабского поколения, как это представлялось некоторым

в начале шестидесятых, но, напротив, этот лозунг несколько лет тому назад вернул свое место в арабском мыслительном пространстве, между тем как лозунг революции несколько отступил. Мы не считаем важным определять причины того, что стоит за этим возвратом от революции к возрождению, по крайней мере в области лозунгов (*ал-Джāбирӣ. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘афир. Бейрут, 1982. С. 17*);

Когда арабы говорят о возрождении или революции, то они говорят о проекте, который еще не осуществлен полностью. Но нужно говорить и о том, что это проект, который пока еще не осуществлен и в сфере сознания, умственного представления (*таṣаввур зихнийй*). Это «нечто», которое может называться по-разному, в соответствии с условиями и ситуациями: иногда «возрождением», или «пробуждением» как «*нахда*», а иногда «возрождением» как «*ба‘ас*» (*ал-Вақӣдӣ М. Ҳивār фалсафийй. Бейрут, 1985. С. 150*).

Здесь видна разница между значением этих понятий в европейской культуре и в арабской. В европейской мысли эти понятия зафиксировали произошедшие факты, тогда как в арабской мысли они означают надежды, упования, мечты о будущем.

Особый аспект темы революции представляет трактовка революции культурной. Это одно из важнейших направлений в социальной политике, включающее самые разные подходы и самое разное содержание, в том числе и философское: и отношение к науке, технике, пониманию разума («арабского», «исламского» и разума как такового), отношение к религии и др.

Ясно, что культурная революция не является лозунгом, которым мы размахиваем. Цель ее, прежде всего, — глубокое убеждение в необходимости радикально преобразовать арабское общество, и при этом культурная революция есть действие непрерывное, тихое, скромное в отношении успехов, далекое от всякого шума и всякой суеты (*Saadallah, Abou el-Kassem. De la civilisation du verb a la civilisation de la science // Algérie-Actualité. № 339. 16—20 avril 1972. P. 15*).

## РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Определяющую роль ислама в истории арабской культуры признают все арабские философы, даже самые радикальные его противники. «Ислам — это реальный исторический факт, который никто не может отменить» (*Мурувва Х.* Ал-Мавқиф мин ат-турās фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вāқи'ийа ва-с-саура ас-сақāфиййа // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 133).

Область проблем, разрешенных для обсуждения посредством разума и философии в религиозной сфере, сегодня узок и находится в противоречии с тем, что делает Европа со времени Возрождения до наших дней (*Закарийā, Фӯ'ад.* Ал-Фалсафа ва-д-дйн фй ал-муджтама' ал-арабийй ал-му'āсир // Ал-Фалсафа фй ал-ваṭан ал-'арабийй ал-му'āсир. Баҳс ал-му'тамар ал-фалсафийй ал-'арабийй ал-'аввал. Бейрут, 1985. С. 62);

Религиозная философия в наших развивающихся обществах близка верующим и в то же время является одной из ветвей философии. Никто не утверждает, что эта ветвь имеет целью покусаться на убеждения, но философия помогает углублению убеждений, делает мышление более глубоким в разных его проявлениях. Эта ветвь затрагивает, например, вопрос о природе религиозного опыта и важности религиозной веры ('*имāн*) в сравнении с другими видами веры или вопрос о месте веры в человеческой культуре, о природе религиозного символа и религиозного языка (Там же).

М. Аркун ставит вопрос: существует ли «возможность возврата к обоснованию (*та'сйил*) классической исламской науки во имя основ религии и науки фикха или кристаллизации нового, которое предполагает участие философии в формировании религии вообще, независимо от исламской модели» (*Аркун М.* Ал-Фикр ал-'усūлийй ва истихāлат ат-та'сйил. Наҳва та'рйх 'āхар ли-л-фикр ал-ислāмийй. Бейрут, 1999. С. 86). Казалось бы, европейские философы XIX века, повозгласившие «смерть Бога», окончательно устранили религию со сцены, однако, хотя «Бог умер, религия остается» (Там же. С. 265).

## РЕФОРМИЗМ (ИСЛĀХИЙА)

*Идеи реформирования религии, которые пытались провести в жизнь аль-Афгани, М. Абдо, аль-Кавакиби, на протяжении всех последующих десятилетий сохраняли свою актуальность, продолжали обсуждаться, критиковаться, видеться по-новому. Реформы в образовании, проведенные М. Абдо, были существенно расширены. Иногда понятие реформы сближается с понятием революции, но если революция воспринимается как идея изменения, происходящего во многом спонтанно, стихийно (исключение составляет революция, начатая Г. А. Насером), то реформирование имеет смысл целенаправленности, выработки и постепенного, без взрывов, осуществления проекта. В сфере культуры оно означает продолжение перестройки образования, его направленность в сторону практики, попытку через литературу, философию, институты культуры повлиять на изменение менталитета. В то же время направленность реформ может быть разной в зависимости от понимания «современности», понимания задач, которые ставит ситуация — радикальный рационализм, радикальная критика ислама сменяется критическим анализом рационализма и признанием жизненной значимости религии.*

*Освещение темы оставляет в стороне вопросы реформаторства, находящиеся в области теологии, как имеющие особую специфику.*

Еще в книге «Самовоспитание» («ат-Тасқиф аз-зāтийй») Саяма Муса обращал внимание на важную роль сознания, на его религиозность. И если в ранние годы своей деятельности он призывал упразднить религию, то в последний период жизни, признав религию важнейшей составляющей жизни общества, отказался и от идеи толерантности (*тасāmух*), и от идеи обновления религии.

В ином направлении рассматривал свою реформаторскую деятельность Таха Хусейн, многие годы посвятивший проведению реформы образования, разработке программ обучения.

Размышляя о судьбе исламской реформаторской мысли, связанной с именем Мухаммада Абдо, М. М. Джанаби, профессор РУДН (Москва), пишет:

В конечном итоге она оказалась на крупном перепутье новой арабской истории, но при этом не закрепились в политической структуре арабских стран, не сумела так повлиять на нее, чтобы превратиться в один из действенных столпов общественного бытия и сознания... Это была наиболее масштабная и глубокая драма в истории арабской мысли (*аль-Джабаби М. М. Историческая судьба исламского реформаторства у Мухаммада Абдо // Арабские исследования. Ежегодник. М.: Российский ун-т дружбы народов, 2011. С. 7, 8*);

Но

...если причина ее относительной неудачи видится в том, что она не превратилась в центральный очаг последующей практической реформы, то ее бытие, ее историческое значение состоит в том, что она заложила первоначальные концептуальные и духовные основы становления современного исламоцентризма как необходимого этапа перехода от религиозно-политического сознания к сознанию политико-культурному, освобожденному от груза схоластического богословия... (Там же. С. 30).

Аль-Джабири и М. Аркун видят основную задачу реформирования в изменении разума, арабского или исламского, связывая неудачу «нахды» начала XX века с сохранением традиционного разума, разума, сопротивляющегося модернизации жизни (см. работы аль-Джабири по критике арабского разума, анализу современного арабского дискурса и аналогичные работы М. Аркуна). В то же время Аркун отмечает изменение отношения к религии, связанное отчасти с современным пониманием разума, отличным от понимания его в новое время (см.: *Аркун М. Ал-Фикр ал-'уṣūлий ва истихāлат ат-та'сйл. Наḥва та'рйḫ 'āḫар ли-л-фикр ал-ислāмийй. Бейрут, 1999*).

Одним из важнейших аспектов темы реформы является реформаторство в сфере религии. И. М. Абу-Раби в статье, посвященной обзору состояния арабской философии, отмечает:

Реформа, *ислāḫ*, есть возврат в новой ситуации к чистой форме религии и утверждению трансцендентности истины. Эта реформаторская программа доминирует в арабской интеллектуальной жизни по настоящее время; она сосредоточена на утверждении «традиционалистского метода и языка» в новых условиях. Это значит, что современный мусульманский философ и интеллектуал

стоит лицом к лицу с социальными и историческими вопросами, которые ждут теологического ответа. Очевидно, что многие интеллектуалы остаются верны такому видению прошлой истории, которое базируется на значительной роли откровения в ходе истории (Routledge History of World Philosophies. Vol. I: History of Islamic Philosophy / Ed. S. H. Nasr, O. Leaman. London; New York: Routledge, 1996. P. 1087);

Если реформаторская идея, апеллирующая к «старым», но фактически «новым» парадигмам, обычно присуща религиозному реформизму, то светская реформаторская мысль, как правило, обращается к парадигмам будущего... Если первая (религиозная) формула является наиболее действенной и эффективной в истории реформы, то коренная причина этого заключается в преобладании и действительности традиционного сознания... Иными словами, это та форма, которая была, есть и пребудет до тех пор, пока не осуществится качественный переход теоретического и практического сознания к тому, что мы называем политико-экономическим этапом в жизни наций (*аль-Джанаби М. М.* Историческая судьба исламского реформаторства у Мухаммада Абдо // Цит. изд. С. 8).

Радикальная критика, граничащая с атеизмом, сменяется признанием важной роли религии в современном исламском обществе.

В работах Х. Ханафи делается попытка проанализировать историческую роль ислама, раскрыть позитивное содержание определяемой им культуры, показать те его пласты, в которых он уже не соответствует запросам современной жизни, и обозначить направления возможного его трансформирования (см.: *Ханафи Х.* Дирāsāt islāmиййа. Бейрут, 1982). Вопрос реформирования ислама Ханафи связывает с вопросом возрождения: нужно, можно ли возрождать, реформировать все исторически накопленное в исламе, то есть все его направления, все учения, складывавшиеся на протяжении многовековой его истории и, казалось бы, вписывающиеся в современную арабскую культуру, или от чего-то стоит отказаться, что-то изменить, привести в соответствие с запросами нового времени? Философское наследие — это «живое наследие, которое находится в обороте, его использует и религиозная и политическая власть для изменения или для сдерживания хода развития и общественных преобразований» (Там же. С. 85). «Нам важно прояснить наше положение, понять, каким образом, позитивно или негативно, можно

использовать наследие через устранение препятствий на пути развития наших представлений о мире» (Ханафи Х. Дирāсāt ислāмиййа. Бейрут, 1982. С. 86).

Ханафи останавливается еще на проблеме, которая важна для того, чтобы не впасть в изоляционизм и развиваться во взаимодействии со всеми культурами, — это проблема создания языка, соответствующего требованиям современности. Он замечает, что в древние времена арабская культура открылась другим культурам, обогатив свой язык. Сейчас же наблюдается, что «унаследованный нами язык замыкается в самом себе», происходит «отказ от диалога», от сотрудничества, не устраняются «препятствия к созданию языка, участвующего в диалоге между идейными направлениями внутри собственной культуры» и между арабской «цивилизацией и иными под угрозой потери национального единства» (Там же. С. 92).

От ашаризма и суфизма «мы унаследовали божество, представленное семью атрибутами у суннитов... Становится трудно нашему национальному сознанию различать, что есть Бог, а что есть правитель» (Там же. С. 98). «На нас, к сожалению, повлияло платоновское представление о дуализме души и тела» (Там же. С. 99), и мы также «делим мир на две части: мир бренный, преходящий, и мир иной, вечный... Мы живем в перевернутом мире: выбирая устойчивость и бессмертие, держимся за небо, а на земле, которая под ним, находятся наши головы, и по ним идут другие...» (Там же. С. 100). «Мы утратили логическое, рациональное направление, в философии нам остается только направление ишракийное, где ум и человек ближе к небу, чем к земле» (Там же. С. 103).

После скрупулезного исторического анализа всех направлений мысли, выявления их сильных и слабых сторон Ханафи приходит к выводу, что реформаторское движение конца XIX — начала XX века «продолжало воспринимать религию в ее традиционном смысле, защищая ее и призывая вернуться к ней, не преобразовывая ее в идеологию, в систему мира, научный анализ, массовое движение» (Ханафи Х. Дирāсāt ислāмиййа. Бейрут, 1982. С. 279). Поэтому считает Ханафи, для нашего и будущих поколений настало время перейти от возрождения к рационализму просвещения, а затем к социальной революции (см.: Там же. С. 279).

## САМОБЫТНОСТЬ — ПОДРАЖАНИЕ (‘АСĀЛА — ТАҚЉИД)

В 1970 году Х. Ханафи опубликовал статью «Наша современная культура между самобытностью и подражанием». Как столетия назад становящаяся арабо-исламская культура встретила с культурой античной, приняв многие ее достижения, так и в наше время рядом с арабским миром находится мощная западная цивилизация. Контакт с ней вызывает разное отношение:

Если мы проанализируем нашу современную культуру, то найдем, что мы занимаем в отношении западного наследия три позиции: 1) позицию полного восхищения всем, что идет от Запада, 2) позицию полного противодействия и 3) позицию нейтралитета (Ханафи Х. Сақāфату-нā ал-му‘āсира байна ал-’асāла ва-т-тақљид // Ал-’Адаб. № 5. 1970. С. 6);

Культурный человек у нас — это знаток западной мысли, могущий перечислить множество имен мыслителей, ученых, литераторов, художников... Мысль стала синонимом чтения, а затем писания... Мысль стала повторением, то есть соотношением со школами, а не с действительностью (Там же).

«В нашей современной ситуации западная культура вызывает у нас интерес только в том, что отвечает нашему душевному или умственному строению, в том, что отвечает нашим существующим установлениям» (Там же. С. 150). Так, например, полагает Ханафи, Таха Хусейн принял идею декартовского сомнения потому, что она соответствовала реформаторским устремлениям и доказывала при этом существование Бога, но он не обращался к Спинозе как решительному противнику разного рода преданий и фикций или к Вольтеру с его дерзким отрицанием антропоморфизма, традиционного представления о вере (см.: Там же).

Другая сторона бездумного отношения к западной культуре — принятие всех ее новомодных течений, содержание и направленность которых может совсем не совпадать с потребностями арабского общества. Например, «мы находим сейчас на Западе призыв к атаке на технику, на господство техники над человеком... Но мы же не претерпеваем никакой тирании техники над человеком, наоборот,

испытываем недостаток техники... Нападкам на технику у нас нет никакого оправдания, скорее наша действительность требует обожествления техники» (*Ḥanaḫī Ḥ. Saḳāḫātu-nā al-mu'āṣira bayna al-'aṣāla wa-t-taḳlīd* // Ал-'Адаб. № 5. 1970. С. 6). Так же обстоит дело и с отношением к разуму. «Критика разума идет от общества, пресыщенного рационализмом... Однако мы живем в обществе, которое вершит свои дела путями, далекими от разума... Мы терпим от недостатка закона, а не от его тирании, от отсутствия рациональности» (Там же. С. 151).

Наша позиция относительно западной культуры и наше видение некоторых проявлений наследия в нашей современной жизни есть часть более общей позиции, которая состоит в том, что мы в действительности находимся между двумя сознаниями: сознанием европейским и нашим собственным сознанием, то есть сознанием «третьего мира», который начинает осознавать себя после того, как он освободил от иностранного господства свою землю и ему остается только освобождение от культурного господства над своей мыслью (Там же. С. 154);

Мы повторяем в наших делах западные взгляды, а нам нужен собственный подход к ним (Там же).

Подражание Западу не оправдано и потому, что «на самом Западе возникло критическое течение, которое пытается изучать европейское сознание как явление... как это делали Гуссерль, Бергсон, Шпенглер, Ницше и другие» (Там же). «Европейская цивилизация выполнила свою особую миссию в свой золотой век», и поэтому «наша современная культура поворачивается от подражания к самобытности» (Там же).

Эту же позицию сохраняет Ханафи и в позднейших своих работах. «Может ли культурная идентичность в процессе развития и социальных преобразований быть всегда препятствием и задержкой, порождающей анти-развитие, базирующееся на защите культурной идентичности народа» (*Hanaḫī H. New social science. Some reflections* // *Etudes orientales*. № 5/6. Paris, 1990. С. 79). Опираясь на принцип культурного плюрализма, он утверждает: «Наука и технология не являются универсальной, бездомной дисциплиной, они самобытны, и это, таким образом, позволяет эндогенное творчество и минимизирует роль подражания... Все культуры в качестве равных партнеров хотят воплощать дух универсального плюрализма» (Там же).

К. Абд аль-Латыф тему заимствования и самобытности рассматривает на примере использования в исследовании тех или иных

понятий. Так, в работах Х. Мрувве и Т. Тизини, отмечает Абд аль-Латыф, важное место занимают такие понятия, как «рабство», «торговая аристократия», «феодализм», «республика», «демократия», «классовая борьба» и др., в которых выражаются экономические, социальные и политические структуры.

Арабское общество в эпоху джахилии было обществом племенным, патриархальным, затем, в арабо-мусульманскую эпоху, оно развилось в феодализм, минуя рабовладение... Рабовладение существовало как таковое в племенном обществе, однако как явление, подчиненное общей социально-экономической оправе этого общества (*Тизини, Таййиб. Машру' ру'яа джадїда илā ал-фикр ал-'арабийй фї ал-'аср ал-васїт. Дамаск: Дār димашқ ли-т-тибā'а ва-н-нашр, 1971. С. 191*).

Сходные утверждения делает и Мрувве, говоря об аль-Фараби:

Философия Фараби объясняет идеологию растущих классов ремесленников, мелких и средних производителей, торговцев и работников сферы социальных услуг, возникающих в процветающих городах эпохи Аббасидов (*Мрувве Х. Ан-Наза'āt ал-мāддиййа фї ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-ислāмиййа. Т. 1. Бейрут, 1978. С. 897*).

Как замечает Абд аль-Латыф, эти используемые понятия не опираются на действительный исторический анализ, а взяты из марксистского лексикона (см.: *'Абд ал-Латїф К. Қирā'āt фї-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсїра. Бейрут, 1994. С. 74*). В анализе философских проблем употребляются понятия «идеализм», «материализм» и т. п. Арабо-мусульманская философия «не сводится к первичности экономического в истории, не довольствуется дуализмом классовой борьбы, материализма и идеализма» (Там же. С. 75).

Тизини и Мрувве пытаются свести историю арабо-мусульманской философии к истории борьбы между классами, к борьбе материалистической и идеалистической философий, а метод — к революционному или консервативному, республиканскому или буржуазному (Там же. С. 77);

Как можно использовать готовые понятия, которые выработал исторический материализм при прочтении нашего наследия? (Там же. С. 78);

В этой ситуации наше заимствование понятий исторического материализма есть, самое малое, фидеизм, а самое большое — скрытая верность духу марксистской позиции (*Абд ал-Лаṭīф К. Қирā'āt фй-л-фалсафа ал-'арабийя ал-му'ақ̣ира*. Бейрут, 1994. С. 79);

Сама проблема самобытности и современности задает арабской мысли, современному исследователю вопрос, который говорит о том, что данная проблема является первой и главной в формировании этой мысли (*ал-Джāбирī*. *Ал-Хитāб ал-'арабий ал-му'ақ̣ир*. Бейрут, 1982. С. 34).

## СВЕТСКОСТЬ, СЕКУЛЯРИЗМ (АЛМĀНИЙЯ, ДУНИАВИЙЯ)

Т. Тизини высказывается решительно:

Мы говорим: цель требуемого интеллектуального мероприятия — убедить людей в необходимости принять чисто светское, «научное» мировоззрение во всем, что касается их практической жизни, и она будет достигнута, только если их убедить, что ислам как религия большинства не противоречит — за исключением вопросов веры и культа — светскому взгляду. Не будет даже преувеличением сказать, что позиция ислама по отношению к нашей земной жизни есть позиция чисто светская (*Тизини, Таййиб. Машру‘ ру’яа джадйда илā ал-фикр ал-‘арабийй фй-л-‘аср ал-васйт. Дамаск: Дār димашқ ли-т-тибā‘а ва-н-нашр, 1971. С. 113.*)

Рассматривая трудности, которые возникли в арабской мысли в связи с распространением фундаменталистского движения, М. Аркун обращает внимание на проблему политического плана. Она состоит в том, что одна часть населения хотела бы видеть ислам занимающим господствующее положение, имеющим статус государственной религии, тогда как другая часть хочет отделения религии от государства (см.: *Аркун М. Ал-Фикр ал-‘усūлийй ва истихāлат ат-та’сйл. Нахва та’рих ‘ахар ли-л-фикр ал-ислāмийй. Бейрут, 1999. С. 9.*)

М. А. аль-Джабири считает, что тема светскости, гражданственности, тесно связана с темой демократии как определяющей многие важнейшие политические проблемы (см. **Демократия**). Некоторые идеологи полагают, что вопрос об отделении религии от государства является надуманным, навязанным Западом. Однако, пишет аль-Джабири, «и этот вопрос, и многие другие проблемы, которые ставит арабская действительность, требуют постоянного возврата к ним, выливаясь в главный вопрос — вопрос о демократии» (*ал-Джāбирй. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Бейрут, 1982. С. 77.*)

То, что тема «политического ислама», поднятая аль-Джабири, вызвала «сильное бурление» в кругах арабских интеллектуалов, говорит о ее значимости для арабских стран, отмечает К. Абд аль-Латыф (см.: *‘Абд ал-Латйф К. Қирā’āt фй-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира. Бейрут, 1994. С. 106.*)

Нигилистический взгляд на практическое состояние проблемы высказал С. аль-Азм: «Изгнание секуляристской идеи с нашей исламской земли значит у исламистов попросту полное поглощение арабизма исламом... Но исламисты ничего не говорят о выводах, вытекающих из этой позиции, относительно арабов-немусульман, христиан, иудеев и др.» (*ал-‘Азм, Сāдиқ. Ал-Истишрāқ ва ал-истишрāқ ма‘кўсан // Ал-Ҳайāt ал-джадīда. № 3. 1981. С. 46*).

В 1997 году была опубликована книга ливанского философа Сухейля Фараха «Современная светскость». В ней ставится вопрос: покоится ли светское начало на принципе атеизма и является ли вера антиподом светского начала? Понимание ограниченности разума при решении метафизических проблем, невозможность безальтернативного объяснения проблем, касающихся предельных оснований бытия, не допускает, считает Фарах, категорической защиты какой-то одной позиции, позиции религии или атеизма. Два равно достоверных способа объяснения мира требуют принятия концепции разделения сфер науки и религии, светских и религиозных институтов. Жесткое конфессиональное сознание является сознанием закрытым и препятствующим нормализации общественной жизни. В качестве такой жесткой конфессиональной идеологии автор рассматривает не только религию, но и некоторые светские формы идеологии, такие как воинствующий атеизм.

С. Фарах рассматривает два опыта секуляризации: состоявшийся на христианском Западе и частично на мусульманском Востоке, в Турции, а также опыт Левантийского Востока. Фарах ссылается также на принцип неучастия православия в делах, не относящихся к компетенции церкви, о чем неоднократно высказывался митрополит восточнохристианской церкви Жорж Ходр (см.: Ан-Нахār. 12.11.1988).

С. Фарах настаивает на том, что в истории исламской цивилизации мысль развивалась в двух направлениях — религиозно-духовном и мирском, и направление светского рационализма было весьма значительным. Даже в самом Коране, считает Фарах, есть ряд принципов и установлений, совпадающих с принципами, на которых строится светское государство: осуждение засилия религиозных вождей, призыв к признанию права на самостоятельность других монотеистических религий, признанию их существования наряду с исламом.

И хотя широкое исламистское движение наших дней препятствует обретению исламской мыслью светского характера, все же реформаторское направление находит поддержку (см.: *Фарах С. Ал-‘Алмāниййа ал-му‘āсира. Бейрут, 1997*).

## СВОБОДА, ОСВОБОЖДЕНИЕ (ХУРРИЙА, ТАХАРРУР)

*На протяжении всех последних веков эти слова были одними из главных в жизни арабских народов, находившихся под властью Османской империи, а позже — под политическим и экономическим гнетом со стороны европейских стран. Даже обретение политической независимости не сняло проблемы зависимости от Запада. Об идейной значимости лозунга свободы говорит название книги Абд ар-Рахмана Шаркави «Мухаммад — посланник свободы» (Каир, б. г.).*

У философии нет иной цели, кроме освобождения, иной проблемы, кроме свободы... Наша современная революция заключается в защите свободы, так же как движение за нашу национальную независимость состоит в реализации свободы (Ханафи Х. Мавқифу-нā ал-ҳадāрийй // Ал-Фалсафа фй ал-ваған ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Баҳс ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985. С. 38).

В 50-е годы тему свободы поднимал экзистенциалист Абд ар-Рахман Бадави.

Субъект, согласно его учению, представляет собой существо двоякого рода: волящий субъект, свободный от власти любых вещей, условий, и это — подлинное существование; субъект выбирающий, существующий в мире вещей и от них зависящий, но как таковой он уже не обладает подлинным бытием. «В этом неподлинном существовании не столько я владею собой, сколько предметы владеют мною» (Бадави, ‘Абд ар-Рахмāн. Дирāсāt фй ал-фалсафа ал-вуджūdиййа. Каир, 1961. С. 208).

Теме свободы посвящены работы Мухаммада Азиза аль-Хабоби (Лахбаби) «Свобода или освобождение» (Париж, 1956) и «От закрытости к открытости» (Касабланка, 1961). Вступая в общение, люди как личности образуют союз; вне общности личность теряет ощущение самой себя и испытывает чувство пустоты. «Я есть дар других» (Lahbabi M. A. De l’être a la personne (Essai de personnalisme réaliste). Paris, 1956. P. 178). В процессе коммуникации личность формирует себя, познает себя и окружение, и через это приходит освобождение:

«Свобода состоит в том, чтобы войти в согласие с реальностью такой, какой она предстает перед нами» (*Lahbabi M. A. De l'être a la personne (Essai de personnalisme réaliste)*. Paris, 1956. С. 276). Аль-Хабابي не удовлетворяется пониманием свободы в экзистенциализме, который, по его убеждению, сосредоточившись на свободе метафизической, не учитывает реальности, ограничивающей свободу.

Анализирувавший творчество аль-Хабابي Мухаммад Вакиды отметил, что среди многих тем, которые интересовали этого мыслителя, тема свободы и освобождения занимала центральное место, об этом свидетельствует и название одной из основных его книг — «Свобода или освобождение?» («'А хуриййа ам тахаррур?»). 1962), в которой освобождение рассматривается как главное действие, усилие, совершаемое человеком, благодаря чему происходит становление личности. Это усилие помогает человеку преодолеть препятствия к свободе в «либеральном» обществе, основанном на экономической конкуренции и на неравных возможностях людей, в силу чего оно ведет к ограблению личности (см.: *ал-Вақидӣ М. Ҳив̄ар фалсафийӣ*. Бейрут, 1985. С. 91, 98).

В те же годы проблема свободы развивается К. Ю. аль-Хаджем. Общество, настаивает он, «всегда охватывает человека, где бы он ни был... Изолированность от общества является голой идеей, которой нет места в действительности. Человек постоянно находится в диалоге с другим, будь это кто-то помимо него или он сам» (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафийӣт*. Бейрут, 1957. С. 184). Общество, «другой» не уничтожают свободы человека. «Личность — это человек, после того как он вернулся к своей высшей самости через другого» (Там же. С. 184). «Индивидуализм представляет собой один из аспектов эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим “я”» (Там же). Следствием взаимодействия различных «я» в обществе является демократическое «мы», без которого не может быть ни «я», ни «ты» (см.: Там же).

На «нравственной», «метафизической» плоскости в понимании свободы настаивал Осман Амин (см.: *'Амин 'У. Ал-Джуввāниййа*. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 25). Свобода есть прежде всего внутреннее состояние человека, она связана с разумом и ограничена им. Амин ссылается на высказывание Карла Ясперса о том, что свобода ограничивается «другим», то есть она означает не возвышение, господство над «другим», а жизнь с ним и ради него (см.: Там же. С. 114).

Ф. Закарийя, напротив, переводит разговор о свободе в другую плоскость:

Понятие справедливости, как его рассматривали мутакаллимы, нуждается в полном пересмотре в плане значения социальной справедливости. Так же и понятие свободы, имеющее большую значимость, понуждает нас к серьезным усилиям в обосновании и упорядочении отношения к нему для того, чтобы ответить на вопросы: много ли сделала исламская мысль, говоря об индивидуальной свободе, и является ли свобода таковой только в метафизическом смысле? (*Закарийя, Фӯ'ад*. Ал-Фалсафа ва-д-дйн фй ал-муджтама' ал-арабийй ал-му'асир // Ал-Фалсафа фй ал-ваҗан ал-'арабийй ал-му'асир. Баҳс ал-му'тамар ал-фалсафийй ал-'арабийй ал-'аввал. Бейрут, 1985. С. 67).

Размышляя о философии Маркузе применительно к реальному состоянию свободы в арабском обществе, М. А. аль-Алим пишет:

Жажда свободы в действительности означает отсутствие свободы, тяга к обновлению в действительности душиется отсталостью и застойностью... В мозгу интеллектуалов свобода была или чистым индивидуализмом, или чистым авантюризмом — во всяком случае она далека от действительного проникновения в истинную живую действительность народов, далека от решения вопросов истинной борьбы за истинную свободу... Слово «революция» и слово «свобода» вместо революционного действия, действия освободительного, действия, ведущего к изменению. Надуманные абстракции закрывали путь революции, свободе, изменению (*ал-'Алим М. А. Мәркийӯз ав фалсафат ат-тарйқ ал-масдӯд* (Маркузе, или Философия тупика). Бейрут, 1972. С. 12).

## СОВРЕМЕННАЯ АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (АЛ-ФАЛСАФА АЛ-‘АРАБИЙЯ АЛ-МУ‘АССИРА)

*Можно, ссылаясь на разные справочники, энциклопедии, исследования, дать достаточно установившиеся определения этому понятию. Но в данном контексте важнее изложить взгляд на него не просто как на понятие, а как на проблему, рассматриваемую современными арабскими интеллектуалами, посмотреть на арабскую философию как на реальное или воображаемое явление наших дней.*

*В рамках этой темы обсуждается несколько вопросов: 1) существует ли сейчас самостоятельная, оригинальная арабская философия? 2) современна ли она, и если да, то в какой мере, или же она полностью поглощена традицией? 3) что отличает современную арабскую философию, если таковая есть, от философии китайской, японской, американской, французской, немецкой и т. д.? Если не переходить в плоскость исторических экскурсов, ментальности народов, накладывающей какую-то печать на стиль философствования, то думается, что различия между «философиями», представленными разными культурами, будут сводиться, с одной стороны, к особенностям традиционных для культур сюжетов, стилей и, с другой стороны, к различиям в постановках и решениях проблем, которыми озабочены данные культуры. Безусловно, среди многочисленной когорты тех, кто причисляет себя к философам, появляются отдельные личности или школы, которые открывают новые перспективы в развитии философии, выходящие в сферы естественно-научного или гуманитарного знания, предлагающие новое видение, объяснение того, что открывают науки, новые методологии. И тогда современная философия освобождается от национальных специфик и становится общим достоянием и больше похожей на общий котел, позволяющий черпать из него каждому то, что ему нужно, порождая прагматичный подход к самой философии.*

*Сначала надо уточнить, с какого времени кончается новая и начинается современная философия.*

По мнению М. А. аль-Джабири, с помощью выражения «современная философия» «мы по большей части передаем то, что относится к периоду после Второй мировой войны и, в частности, начиная

с египетской насерийской революции» (*ал-Джāбирī М. А. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир*. Бейрут, 1982. С. 13).

Кемаль Абд аль-Латыф в связи с обсуждением темы арабского философского дискурса, истории его становления обращает внимание на такую особенность в развитии арабской философии:

Дело касается отсутствия философских систем, традиционных по смыслу, определяемых обычно терминами, такими как «философская система», «философское направление», «философская школа». Арабская «нахда» не породила философских школ, подобных картезианской, кантианской, и тем не менее говорить о современной арабской, и именно арабской, философии совершенно правомерно (*‘Абд ал-Латīф К. Қирā’āt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсир*. Бейрут, 1994. С. 12).

Другой арабский интеллектуал, Мухаммад Вақыди, ставит вопрос о наличии в арабском мире интереса к философии и в связи с этим спрашивает: можно ли сейчас говорить об арабской философии как особом феномене? «Не есть ли то, что существует в арабском мире, только отголосок философских интересов, которые находятся вне этого мира?» (*Вақидī М. Бинā’ ан-назариййа ал-фалсафиййа*. Дирāсāt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсир. Бейрут, 1990. С. 99). Вывод, к которому приходит Вақыди, выражает скорее «негативную позицию, намекающую на то, что в арабском мире философская позиция еще не кристаллизовалась» (Там же). Он выдвигает достаточно категорическое утверждение: «... все написанное в арабском мире в сфере философии не поднимается до уровня философского творчества — это школярское сочинительство» (Там же. С. 40). С сожалением он отмечает также, что концепции, в которых поднимаются проблемы, волнующие арабских философов, не становятся универсальными ценностями, не участвуют в выдвигании новых проблем. Считается, что «философская продукция, производимая здесь, является лишь эхом крупных философских направлений, существующих вне арабского мира» (Там же. С. 100).

В своих господствующих направлениях арабская философия, утверждает Вақыди в другой своей работе («Философский диалог»), обнаруживает бессилие перед современной ситуацией. Она не дает ее объективного анализа и не видит для себя ориентиров, которым должно следовать. Она не дает осознания специфики исторического времени и предпочитает оставаться в учениях прошлого, которые порождены в другое историческое время (см.: *Вақидī М. Хивār фалсафийй*.

Бейрут, 1985. С. 10). Вакиды замечает также, что в арабской философии продолжают преобладать направления, носящие отпечаток метафизичности, традиционности.

Резкую оценку современной арабской мысли давал и Х. Ханафи:

Мы подходим к современной цивилизации с нашими старыми категориями, и даже если человек является логическим позитивистом, он поклоняется Хусейну и потомкам Мухаммада, а будучи естествоиспытателем, верит в подвижничество святых (*Ханафи Х. Сақафатунā ал-му'āсира байна ал-'ақала ва-т-тақлїд // Ал-'Адаб. № 5. 1970. С. 6*).

Немало интеллектуалов, которые уверены, что «старое заключает в себе все возможное новое... Все современные идейные направления — капли огромного моря, которое предстает нам в виде нашего старого наследия» (Там же. С. 7).

Джамиль Салиби писал в 1962 году: «Новый арабский мир пока еще не породил крупного арабского философа, подобного Платону, Аристотелю, Ибн Сине, Ибн Рушду, Лейбницу, Спинозе, Канту и Бергсону» (Ал-Фикр ал-'арабийй фї ми'ат сана. Бейрут, 1962. С. 399). В 1974 году Амир Искандер как бы подтверждал сказанное: «То, что называется арабскими философскими течениями, есть не более чем арабские, то есть написанные по-арабски, переложения чисто западных направлений» (цит по: *ал-Джāбирї. Ал-Хитāб ал-'арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1982. С. 156*).

*И все же арабская философия не является воспроизведением западной мысли. Она относится к ней выборочно, отсеивая те направления и школы, которые находит непригодными для анализа проблем, перед которыми стоит арабский мир, и аккумулирует нужные для их исследования и изложения. Поэтому как философский анализ ситуации в арабском мире, так и анализ состояния самой философии, которая «написана по-арабски», являются уже продуктом собственной мысли, не определяемой влиянием Запада.*

«Ни Кант, ни Фрейд, ни Башляр, ни Фуко, ни Маркс, ни Деррида, ни кто-либо другой не являются для нас примером. Наш выбор определяет сама материя, с которой мы имеем дело» (*ал-Джāбирї М. А. Ал-Хитāб ал-'арабийй ал-му'āсир. С. 13*).

Дистанцирование от западных веяний продемонстрировал и Хасан Ханафи, оценивая значимость распространенной на Западе критики сциентизма, техницизма, увлечения восточной мудростью. Признавая уместность и даже важность этих устремлений цивилизации, достиг-

шей благодаря научно-техническому прогрессу колоссальных успехов в развитии общества, Ханафи обращает внимание на кардинально иную ситуацию в арабском мире, все еще остающемся, за исключением отдельных его стран, в тисках хозяйственной и культурной жизни, унаследованной от далекого прошлого.

Аль-Джабири оценивает воспринятые арабским миром западные философские течения, подобные экзистенциализму, как имеющие почву и в собственной культуре. Экзистенциализм, через А. Бадави, поднимал важные для своего времени проблемы свободы, значимости личности, критики традиционных, устаревших представлений о безграничных возможностях разума, то есть те проблемы, которые играют огромную роль в осуществлении проекта возрождения (см.: *ал-Джәбирӣ М. А. Ал-Хитәб ал-'арабийй ал-му'әсир*. С. 159—163). Экзистенциализм был во многом созвучен концепции джувванийи, оказавшей заметное влияние на культурную жизнь арабов.

Интересным направлением в арабской философии аль-Джабири считает «философию милосердия» (см. **Философия милосердия**), предложенную Заки аль-Арсузи (*Заки ал-'Арсӯзи*). Эта философия, согласно аль-Джабири, представляет собой не только философию существования, она имеет более общее значение, возлагая на себя миссию, состоящую в предложении построения мира, в котором осуществляется гармония человека и природы. Это оригинальная философия, ее нельзя квалифицировать как прогрессивную или реакционную, но она «откровенно и настойчиво в середине XX столетия возвещает о “прогрессе” и “возрождении”», хотя, по мнению аль-Джабири, вряд ли совместима с целями «нахды», целями развития и единства, поскольку она руководствуется методом не-рациональным, а «нахда» основывается на рационализме (Там же. С. 167—173).

«Противоречие между рациональной природой целей и нерациональным мышлением — яркий признак современного арабского философского дискурса» (Там же. С. 174). «Этот дискурс постоянно игнорирует арабо-исламскую философию, переданную нам из прошлого, даже во многих случаях отвергает ее». Обращение к наследию связано в этом дискурсе не с философией, а, с одной стороны, с фикхом, а с другой, например, — с ишракийской мыслью, то есть мыслью нерационалистической (Там же).

Подводя итог и излагая видение перспектив арабской философии, аль-Джабири отмечает «важность проблем возрождения и революции как костяка нового и современного арабского дискурса в последние сто лет» (Там же. С. 177).

Философский дискурс в новой и современной арабской мысли — будь то тема «обоснования» исламской философии, идущей к нам из средних веков, или нацеленность на построение современной арабской философии — должен включать в себя и то и другое под общим оформлением «возрожденческий дискурс», означающим исток и современность, с одной стороны, а с другой — политический пласт, через объяснение проблемы «религии и государства», «ислама и арабизма», «шуры и демократии». Это обновленный арабо-исламский проект, имеющий собственную ось формирования (самобытность), но предполагающий и современный европейский проект (современность) (*ал-Джйбири М. А. Ал-Хитаб ал-'арабийй ал-му'афир. С. 178*).

Характеризуя современное положение и роль как арабо-исламских стран, так и всех стран «третьего мира», Хасан Ханафи в своей «новой социальной науке» предлагает пересмотреть их положение и роль в мире в целом. Он отмечает начало нового цикла развития истории «вне Европы, в другом культурном сознании», когда страны «третьего мира» бросают вызов «старому свету». Это новое историческое сознание больше соответствует произошедшим изменениям; признание его возникновения важно и для стран, вступивших на путь действительного развития, и для стран Запада, которые должны принять наступление новых времен, девестернизацию, и пересмотреть свое понимание социальной науки. И хотя «новая социальная наука» может «рассматриваться как ненаучное, просто жаждущее изменений мышление или национальная идеология, обнаруживающая некоторый комплекс vis-à-vis превосходящего Запада» (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. С. 83*), хотя «многие компоненты “новой социальной науки” уже предложены самой западной социальной наукой» (Там же), тем не менее это — только начало процесса изменений, и роль в нем арабских и других стран бывшего «третьего мира» должна быть признана.

*Обращенность философии к запросам жизни отражается в ее характере — очевидной идеологичности, против которой сами философы нередко протестуют, пытаются от нее освободиться, но она в сегодняшней арабской мысли доминирует. И это понятно, потому что все реальные вопросы, которые составляют ее содержание, тесно связаны с политическими, социальными, культурными процессами, проходящими в странах региона. Идеологичность является вообще одной из характерных черт современной арабской философии. Об этом говорят сами арабские авторы.*

*Об этом свидетельствуют и названия многих работ или их разделов: «Понятие идеологии» и «Современная арабская идеология» А. Аруви, глава «Полемика между познанием и идеологией в современной магрибинской мысли» в книге М. Вакиды «Конструкция философской теории» и его же книга «Исламские науки и идеология». Такой интерес к теме идеологии выражает направленность почти всей арабской мысли нашего времени, и это вполне объяснимо, так как занятие философией, как правило, связано с поиском решений насущных проблем развития стран. Занятие оторванными от жизни вопросами — роскошь, которую могут позволить себе только единицы. Философия воспринимается не как область отвлеченных умствований, а как способ объяснения сегодняшней реальности, процессов, которые происходят и в социально-политической, и в научной, и в религиозной сферах. Философия выступает в качестве инструмента их познания и окрашивается пользователями этого инструмента в разные тона.*

Как отмечает М. Вакиды, идеология не только внешнее условие, которое обрамляет познание, она — один из его элементов. Но осознание идеологичности философских исследований ведет к постановке вопроса о необходимости ее преодоления, к стремлению сделать исследования, насколько возможно, научно объективными.

«Реальная история наций, — утверждает М. М. Джанаби (профессор Российского университета дружбы народов. Москва), — это история будущего, история наций, способных решать проблемы своего современного существования при помощи современных средств... В таких решениях нет места религиозному и светскому радикализму, всякому традиционализму... Все это представляет собой замкнутые системы — как с точки зрения обстоятельств своего зарождения, так и в отношении ставящихся ими целей». Это отличает их от реформаторской идеи, которая «всегда была идеей перспективы» (*аль-Джанаби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М.: ООО «Садра», 2014. С. 432*).

*Обращение к собственным проблемам, к их специфике выражает современность, но современность данной культуры, ее современные требования. Можно поставить вопрос и иначе: не стоят ли за этой спецификой глобальные проблемы нашего времени, которые предложены культурами, вышедшими сейчас на мировую арену, и которые надо принимать в качестве всеобщих, касающихся всего мира?*

## СОВРЕМЕННОСТЬ (‘АСРИЙЯ — В ОТЛИЧИЕ ОТ ҲАДӢСА, MODERNITÉ)

*Это широкое понятие может рассматриваться в разных ракурсах, в данной работе оно представляет интерес как понятие культурологическое. Но и в этом случае оно имеет многие аспекты: отношение разных культур (шире — цивилизаций) друг к другу, их вражда или сосуществование; оценка их по степени развитости, критерию развитости и т. п. В арабской философской и культурологической литературе исследователи пользуются словом «современный» («современная философия»), которое предполагает уже имеющееся представление о том, что такое современность. По времени современной (му‘а̄сира) философией называют, как правило, мысль, начинающуюся с середины ХХ века, до этого она именуется «новой» (Ҳадӣса). Чаще всего современность ассоциируется с культурой Запада, со всеми ее позитивными и негативными сторонами, которые рождают или стремление заимствовать ее достижения, сопровождаемое критикой собственного состояния, или неприятие этой культуры и даже враждебность по отношению к ней. Позицией, в которой ярко выражена попытка понять, в каких направлениях развивается такое глобальное образование, как современность, и найти свое место в нем, является позиция Хасана Ханафи.*

Данная позиция была представлена уже в 70-х годах, в частности в обширной статье «Наша современная культура между самобытностью и подражанием», в которой Ханафи, объективно оценивая тенденции в развитии культуры Запада, критически характеризует состояние собственной культуры. При этом он настаивает на необходимости учета того, что каждая из этих культур имеет собственные исторически сложившиеся основания, собственную специфику и не должна накладываться одна на другую, подчинять или подчиняться одна другой (Ҳанафи Ҳ. Са̄қафату-нā ал-му‘а̄сира байна ал-‘а̄сала ва-т-тақлид // Ал-‘Адаб. № 5. 1970; см. также: **Самобытность — подражание**).

В книге «Исламские исследования» Ханафи дал анализ истории культуры, отмечая ее достижения и критически оценивая слабые стороны. Этот анализ выявляет направления, в которых, по мнению Ханафи, должна развиваться современная арабская культура.

В последних же своих статьях он формулирует видение глобальных изменений, по-новому представляющих соотношение стран Запада и Востока. Начинается, утверждает он, другой исторический цикл — вне Европы, когда на историческую арену в качестве активных действующих выходят страны Азии и Африки, бросающие «вызов гегемонии великих держав» (*Hanaḥi H.* *New social science. Some reflections // Etudes orientales.* № 5/6. Paris, 1990. С. 70). Концепция вестернизации уступает место концепции девестернизации. Теряет непреложную значимость идея универсализма, сменяющаяся признанием плюральности мира и его культур. «Все культуры как равные партнеры хотят воплощать дух универсального плюрализма как общую задачу для всех» (Там же. С. 79).

Далекий от обсуждения общемировых проблем, М. А. аль-Джабири рассматривает современность в пределах арабской, или арабо-исламской, культуры, и она для него связана с усилиями, направленными на осуществление «нового возрождения», которое, учитывая слабости попыток предыдущих десятилетий, должно воплотить в жизнь главные цели прошлой «нахды» — реформирование религиозной мысли. «Нахда» аль-Афгани и М. Абдо в основе своей опиралась все же на традиционную мысль, то есть на «разум прошлого», «суннитский разум», который сдерживал движение обновления и в старые времена. «Шейх, — пишет аль-Джабири, — говорил об освобождении мысли внутри известного, старого идеологического поля, внутри его проблематики» (*ал-Джāбирī*. *Ал-Ḥиṭāб ал-'арабийй ал-му'āсир*. Бейрут, 1982. С. 36). Аль-Джабири выступает против традиционалистов, которые мешали в прошлом и продолжают мешать в наши дни осуществлению процесса обновления. Они продолжают мыслить с помощью разума «доупаднического», «вчерашнего» вместо того, чтобы обратиться к разуму «послеупадническому», «завтрашнему». «Истинная современность для нас — это мы, которых она бросает друг на друга... Она есть то, что мы должны осуществить в нашем сотрудничестве с нашим наследием, и это прежде всего мы... Все мы, арабы, должны понять, что нужно обновить нашу мысль, а не соорудить мечту о возрождении» (Там же. С. 56).

Характеризуя отличие современного сознания арабов от сознания нового времени, М. Аркун делает акцент на изменении отношения к религии, которое опирается на изменившееся понимание разума. Сыграв свою великую историческую роль, разум модерна превратился в разум техно-сциентистский, убивающий веру и религию и, как следствие, порождающий тоталитаризм, деспотизм, варварство

(см.: Аркун М. Ал-Фикр ал-'усулийи ва истих̄алат ат-та'сйил. Наҳва та'рих 'аҳар ли-л-фикр ал-исла̄мийй. Бейрут, 1999. С. 240, 241). Цель «современного разума» должна состоять в том, чтобы «пробудить внимание к усилиям творивших в старые времена, которые были направлены на выработку основ религии, понять корни веры и фикха, возможность обосновать через них истину, будь то религиозную, научную, философскую, этическую, политическую, экономическую или социальную» (Там же. С. 9). В этой связи Аркун считает нужным по-новому оценить Коран, посмотреть на него через сопоставление с аналогичными книгами других религий (Тора, Евангелие). И хотя Новое время свидетельствует, считает Аркун, об ослаблении роли евангелической мысли в европейском обществе, она не исчезает полностью; в исламских же обществах Коран продолжает оставаться безусловным авторитетом. Но важно, чтобы эта книга стала доступной массе верующих, то есть была переведена на языки народов, исповедующих ислам.

Вера в понимании современных идеологов, то есть вера «постмодерна», отлична от ее понимания идеологами «модерна», и это отличие состоит в признании ее органичной совместимости с новым видением рационализма, не отвергающего и не опровергающего феномен веры, а предполагающего неперменное наличие в сознании человека веры, ориентированной на науку.

## СОЦИАЛИЗМ (ИШТИРĀКІЙЯ)

*Слово «социализм» вошло в лексикон арабских идеологов в начале XX века. Среди первых социалистов был египтянин Саяма Муса (ум. 1958). Будучи сторонником учения Маркса, он все же не принял его революционную доктрину (что в целом характерно для арабского марксизма). И в последующем многие философы, симпатизировавшие марксизму, отделяли себя от советского его варианта, от ленинско-сталинского его толкования. Даже ориентировавшиеся на Советский Союз идеологи, такие как Ж. Ханна, М. А. аль-Алим, сохраняли некоторую дистанцию, позволяли себе собственное видение этого учения, гуманистическое его толкование. На понимание марксизма в арабских странах, особенно таких, как Марокко, Алжир, Тунис, большое влияние оказывали работы европейских марксистов — Р. Арона, Л. Альтюссера. Особенно ясно своеобразие арабского марксизма видно в теории «арабского социализма», широкое распространение получившего во времена Г. А. Насера.*

О своем знакомстве с социалистическими идеями Жорж Ханна рассказывал в беседе с молодежью: «Наконец состоялось мое знакомство с научным социализмом, основанным на историческом материализме. В этом социализме я нашел то, что отвечало моим устремлениям... Я нашел то, что определило мое идейно-теоретическое кредо» (Ханна Ж. Шумиха в философии (Дџаджа фй џафф ал-фалсафа. 4-е изд. Бейрут, 1960) / Пер. с араб. М., 1965. С. 72). Ханна признавал роль насилия в социальных процессах, в освободительной борьбе: «В политике и обществе революция — это радикальное движение за ликвидацию угнетения со стороны правителей, свержение тирании, смену правления и изменения устаревших основ» (Там же. С. 32).

Позиция М. А. аль-Алима ясно обозначилась в полемике, которая шла вокруг понимания «арабского социализма». Он отвергал возможность «третьего пути» развития общества, промежуточного между капитализмом и социализмом. Есть только

...один социализм, к которому продвигается весь мир с различными его ситуациями, уровнями развития и национальностями. Это значит, что такой переход осуществляется через

использование различных средств, способов и методов, вытекающих из природы каждого данного общества и каждой данной нации, соответствующих уровню их социального прогресса (*аль-Алим М. А. Идейные бои / Пер. с араб. М., 1974. С. 202*).

Представленную Насибом Нимром философию, связывающую национально-освободительное движение с социализмом, М. А. аль-Джабири характеризует так:

Эта философия отвергает идеализм и дуализм, однако она соотносит себя, с одной стороны, с Сен-Симоном и Бэконом, Гегелем и Спинозой, а с другой — с Ибн Халдуном, Ибн Рушдом, Ибн Синой, аль-Маарри, и делает она это с позиции научно-материалистической. Поэтому она принимает атеизм и призывает к нему, но при этом не отвергает религию, а скорее приветствует ее, веря в «ленинизм», как и «вообще» в марксизм. Однако она отходит от научного социализма в «частностях»... Мы считаем, что эта «философия», действительно распространенная сейчас в прогрессивных кругах арабской родины, ставит перед философской мыслью философский или идеологический вопрос о необходимости избавления от этой философии-мешанины (*ал-Джабири. Ал-Хитаб ал-'арабий ал-му'асир. Бейрут, 1982. С. 49*).

Придерживавшийся в 60—70-е годы учения марксизма С. аль-Азм не признавал попыток заменить теорию научного социализма разными вариантами «социализма», использовать отдельные общегуманистические идеи этого учения для утверждения его близости к религией ислама, примирить научный социализм и ислам:

В арабском мире, объявившем революционную, освободительную политику, мы находим тех, кто, опираясь на исламские принципы, объявляет их гармоничными с этой политикой, утверждает, что религия ислама является «революционной», «освободительной». Но если мы посмотрим на реакционные арабские страны, воюющие против революционно-освободительного движения, подобные Саудовской Аравии, то мы найдем, что здесь ислам берется на вооружение апологетами реакционной политики (*ал-'Азм, Садиқ. Нақд ал-фикр ад-дйний. Бейрут, 1969. С. 46*).

*Критические замечания аль-Азма имели в виду, вероятно, книгу М. Шаркави «Мухаммад — посланник свободы», в которой автор*

пытался показать, что в исламе содержатся прогрессивные идеи, что ислам не противоречит революционным потенциям насеровской политики, выраженной в доктрине «арабского социализма». В последующие годы, когда эта доктрина потерпела поражение, когда усилились тенденции исламизма, многие арабские марксисты, принимая во внимание реальную роль ислама, его доминирование в культуре арабских стран, смягчили свои антиисламские позиции и, более того, стали, подобно Шаркави, находить в нем аспекты, созвучные современности, открывающие возможности их использования в движении за «возрождение». Весьма показательной в этом отношении является сравнительно недавно вышедшая книга сочувствующего марксизму иорданского философа Айюба Абу Диййа «Исмаил Мазхар (1891—1962). От социализма к исламу» ('Абу Диййа. Исма'йл Мазхар, 1891—1962: мин ал-иштирāкиййа илā ал-ислāм. Амман: Дār вард ли-н-нашр ва-т-тавзй', 2005).

Арабские прогрессивные режимы, — утверждает М. А. аль-Алим, — не угрожают, как это делали раньше, поглотить арабское сознание новой моделью нового арабского общества. Уже померк блеск социалистической практики — как экономической, политической, так и демократической, — и уже невозможно сегодня руководство патриотическим движением освобождения оккупированных арабских земель... Нельзя осуществить ускоренное экономическое развитие, не сделав его основой коренные экономические изменения, не ликвидируя социальную отсталость. Нельзя осуществить демократическое развитие, не предоставляя массам реального участия в социальных изменениях. Однако самые большие трудности представляют собой фракции, существующие в революционном движении. Эти фракции, в частности в социализме, стали опорой и средством наступления на сам социализм, порождая отрицательное к нему отношение, не столько на практике, сколько в теории, и не в арабском его варианте, а в самом его научном варианте в Советском Союзе и других социалистических странах (ал-'Алим М. А. Мārкий'уз ав фалсафат ат-тарйқ ал-масд'уд (Маркузе, или Философия тупика). Бейрут, 1972. С. 180).

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ (ʿADL, ʿADĀLA)

*Понятие справедливости охватывает собой обширные сферы межличностных, межгрупповых, межгосударственных отношений, базирующихся на морали и праве. Складывавшееся еще в доисламский период и в века утверждения религии ислама, это понятие стало одним из ключевых в учениях, объясняющих социальный аспект жизни людей, содержание религиозных установлений, видение места личности внутри общества. Выработывавшееся в течение многих веков понимание справедливости составляет важнейший компонент наследия. Одни стороны содержания этого наследия принимаются как соответствующие требованиям современного развития, другие вызывают критику или отвергаются полностью. В данной статье рассматриваются лишь некоторые взгляды на понятие справедливости, имеющие социальную направленность.*

Для нашей жизни мы извлекаем из наследия направление рационализма... или понимание справедливости... или ценность свободы... ценность демократии... Все это центральные принципы в арабо-исламском наследии. Мы используем их в нашей нынешней жизни и делаем тем самым наследие непрерывным... Не секрет, что ценности рационализма, свободы, «шуры», равенства, то есть разума, революции, демократии и справедливости, являются ценностями, которые были и остаются сплетенными с наследием и с истинными ценностями нашей эпохи (*Джад ʿан, Фахмī. Назариййат ат-турās ва дирāsāt ʿарабиййа ва исламиййа ухрā. Амман, 1985. С. 26*).

Хасан Ханафи, обращаясь к традиции и понятию блага, воплощенного в Боге, отмечает, что «действие блага заключается в постижении смысла справедливости и ее осуществлении через внутреннее благочестие и внутреннее убеждение» (*Ханафй Х. Дирāsāt исламиййа. Бейрут, 1982. С. 98*). А в докладе «Наш взгляд на цивилизацию», прочитанном на Первом арабском философском конгрессе, он затронул тему использования традиционных понятий, заметив, что некоторые из них

...нуждаются в переосмыслении в свете того, насколько они соответствуют времени. Так, понятие справедливости в том виде, как его анализировали мутакаллимы, нуждается в полном пересмотре в плане признания значимости социальной справедливости, этого главного требования современного человека (Ал-Фалсафа фй ал-ваґан ал-‘арабийй ал-му‘аґсир. Баґх ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985. С. 67).

М. А. аль-Джабири в работах, посвященных теме демократии, сопоставляя современное ее толкование с понятием *шўрā* в фикхе, скептически настроен в отношении надежд М. Абдо на «справедливого деспота», который «возродит Восток».

Разве здесь, — пишет аль-Джабири, — не выражена беда сознания, его беспомощность перед проблемой власти, проблемой демократии или “шурь”, которая красноречиво говорит о толковании, в котором соединяется деспотизм и справедливость, противопоставление справедливости разуму? (ал-Джабири. Ал-Ғиґаб ал-‘арабийй ал-му‘аґсир. Бейрут, 1982. С. 82).

Идея «справедливого деспота», стоящая за арабским политическим дискурсом, удерживает этот дискурс от разговора о демократии как системе власти... Главная проблема во всяком действительном политическом дискурсе — возможно ли освобождение арабского сознания от иллюзии «справедливого деспота» и обращение к организации отношений, построенных на откровенно рациональной основе, отношений между демократией как системой правления и системой общества, с одной стороны, и национальными целями — с другой? (Там же. С. 96).

## СРЕДИЗЕМНОМОРСКАЯ КУЛЬТУРА

*Средиземное море изначально и связывало и разделяло арабские страны и страны Европы, но наличие общих корней в культурах обоих регионов несомненно. Арабо-исламская цивилизация при своем становлении впитала в себя достижения античной культуры, формировалась под значительным ее влиянием, а средневековая европейская культура многое приняла от культуры арабов. Существовавшее впоследствии на протяжении веков отчуждение в XIX столетии сменилось новым интересом культур друг к другу. В 50-е годы многие арабские интеллектуалы, среди которых немало и христиан, вспомнили, что их культура вовсе не противоположна европейской, что возможно их сосуществование и даже сотрудничество. Появляется внимание к достижениям европейской, в частности философской, мысли — неопозитивизму, экзистенциализму, персонализму и т. д.*

Одним из тех, кто поднял проблему общей для средиземноморского ареала культуры, был Рэне Хабаши. Он считал, что нужно соединить современную философию с философией традиционной, вернуться от наших дней к прошлому для того, чтобы в конце концов найти через историю то, что соответствует современному духу. «Он полагает, что для наций, живущих на берегах Средиземного моря, характерна общая культура» (Ал-Фалсафа ал-'арабийяа фй ми'ат сана. Бейрут, 1962. С. 417). Эта культура, или синтетическая философия, может стать посредником не только между прошлым и настоящим, но и между культурами народов Средиземноморья, она «должна внести согласие между мусульманской цивилизацией и цивилизацией христианской» (Там же).

В наши дни естественным является, например, синтез философии аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда с философией экзистенциализма. Через определение содержания средиземноморской мысли можно, писал Хабаши в работе «Наша цивилизация на распутье», найти пути решения экономических и социальных проблем, перед которыми стоят арабские страны. По этой же причине мусульманскому Востоку следует принять от Запада его лучшие достижения, чтобы ликвидировать культурный и экономический вакуум, от которого страдают страны ислама. Анализируя истоки западной культуры,

которая возникла в регионе Средиземного моря, Хабаши стремится доказать, что арабская культура, развивавшаяся там же, имеет право на равноправие с романской и англосаксонской культурами, с которыми необходим «позитивный нейтралитет». Нужно также, считает он, географическое понятие «Ближний Восток» заменить понятием «Средиземноморье», объединяющим общие культуры (см.: *Хабаши Р. Ҳад̄арат̄у-н̄а ‘ал̄а муфтақ.* Бейрут, 1960).

Определяя географическое положение ислама среди других культур, М. Беннаби отмечает тот факт, что «средиземноморском очаге ислам попадает в сердце мира Библии, с которой его связывает авраамическая весть» (*Bennabi M. L’Afro-asiatisme.* Le Caire, 1956. P. 282).

## ТАВХИД (ТАВХӢД)

*Авторы, концепции которых используются в данной статье, рассматривают учение «тавхида» не во всей его полноте. Здесь опущено описание тавхида как онтологии монизма и разных аспектов этой онтологии. Интерес авторов привлекла антропологическая составляющая, антропологическое измерение учения.*

Исламский рационализм, по мнению Массимо Компанини (см. раздел «Египет» в обзоре, посвященном современной исламской философии: Routledge History of World Philosophies. Vol. I: History of Islamic Philosophy. P. II: Egypt / Ed. S. H. Nasr, O. Leaman. London; New York: Routledge, 1996. P. 123), у Хасана Ханафи содержит феноменологическое и антропологическое решение. Феноменологическая составляющая имеет у него два аспекта, один из которых состоит в предложении нового понимания «тавхида», означающего «антропологическую реализацию социальной справедливости». Согласно такой трактовке, Бог выступает не столько как принцип единства, сколько как принцип равновесия, которому подчинены все действия человека в процессе его исторической практики: «Бог есть творец всеобъемлющего единства» (*Ханафи Х. Ал-Йамйн ва-л-йасар фи ал-фикр ад-дӢний*. Каир, 1989. С. 54). Единство означает, во-первых, процесс унификации и, во-вторых, концепцию плюральности культурных субъектов, направленную против колониализма, эксплуатации и противостояния ориентализма и вестернализма, в защиту принятия того, что все культуры имеют право считаться активными субъектами истории. Далее утверждается, что

...ислам есть преимущественно религия революционная, а «тавхид» означает единство, где будущее включено в прошлое и наоборот. «Бог велик» означает уничтожение деспотизма. Все человеческие существа являются равными, и все нации являются равными согласно этому принципу. Призвание человека состоит в преобразовании слова Бога, откровения в идеальную структуру мира (цит по: Там же. С. 1124).

«Для сегодняшнего мусульманина важно отсутствие обвинения кого-либо в неверии и обращение к единству нации через идейное

---

единство посредством диалога между различными направлениями» (*Ҳанафӣ Ҳ. Дирāsāt исламийа. Бейрут, 1982 С. 35*). Таким образом, исламская вера переходит к развитию в противовес отставанию и к освобождению в противовес колониализму, к социальной справедливости в противовес классовой дифференциации, к единству нации в противовес ее расчленению. «“Наука тавхида” становится наукой мусульманского возрождения. Рассвет мусульманской веры заключается в революционной идеологии мусульманских масс» (Там же. С. 36).

## ТВОРЧЕСТВО ('ИБДĀ')

*Проблема творчества в арабской культуре (и в философии) тесно связана с проблемой свободы. Человек свободен, но свобода ограничена ответственностью. Так же и созидание: действия человека направлены на освоение окружающего мира, но божественные установления не допускают произвола в отношении этого мира, насилия над ним. Человек всегда должен помнить, что не он властитель мира, что вещный мир дан ему только в разумное пользование. Идеология творчества заключается в ориентации не на изменения во внешнем мире, а на преобразование сознания, на самосовершенствование. Человек создает новое, но такое, которое не нарушает гармонии мира, сохраняет в нем равновесие и порядок.*

«Идея обожествления человека привела сегодня к катастрофе мира» (ал-Хаким Т. Ат-Та'āдулийа. Каир, 1955. С. 20).

Достаточно шоковой для общественного сознания стала философия экзистенциализма, предложенная Абд ар-Рахманом Бадави.

Истинную сущность человека Бадави видит в нем как волящем субъекте, свободном от всяких условий. В качестве абсолютного индивида он определяет свое отношение к вещам: высшая степень внутренней напряженности порождает творческую активность, которая выявляет экзистенцию, призвание человека. Он встает над всем. Не Бог является творцом природы, а по сути дела человек, который устанавливает власть над природой, реализуя таким образом себя. «Нам остается вернуться к внешнему миру, но не для того, чтобы растворить в нем человека, а для того, чтобы он утвердился во внешнем мире и навязал ему себя» (Бадавӣ, 'Абд ар-Рахман. Ал-'инсāнийа ва-л-вуджӯдийа. Каир, 1947. С. 11). В отношении человека к природе есть два аспекта.

Первый из них — завоевание объекта субъектом, навязывающим ему свои ценности и пользующимся им как орудием для осуществления своих возможностей, где мир объектов выступает как мир инструментов. Второй — противопоставление природы, после ее завоевания, божеству, с тем чтобы она помогала человеку в штурме единственного остающегося царства — царства божия

(Бадавī, 'Абд ар-Рахман. Ал-'инсāниййа ва-л-вуджūdиййа. Каир, 1947. С. 12).

М. А. аль-Хабabi (Лабхаби) также вывигает девиз: «Познавать, чтобы действовать, и действовать, чтобы изменять условия существования», а изменения эти заключаются в изменении сознания, которое направлено на объяснение мира и приспособление к нему (см.: *Lahbabi M. A. De l'être à la personne (Essai de personnalisme réaliste)*. Paris, 1956. P. 276). Конституирующими понятиями у аль-Хабabi являются «персонализация», «становление личности» (*ташаххуṣ*) и «освобождение» (*таḥаррур*). Усилия, необходимые для освобождения, выражены в понятии «великий *джихād*», и направлены они прежде всего на самосовершенствование.

Не выходит за пределы этой плоскости рассуждений и К. Ю. аль-Хадж: человек проектирует свое будущее, «которое является областью свободы... Человек — властелин своего будущего» (*ал-Хаджж К. Й. Фалсафиййāt*. Бейрут, 1957. С. 202).

Темы творчества касается К. Абд аль-Латыф, но относится оно к философии и состоит во взгляде на существование через «отказ от теологического видения и вооружение видением историческим вместе с критическим методом» ('Абд ал-Латīф К. Қира'āt фй-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1994. С. 36).

М. Аркун напоминает, что в прошлой исламской культуре подобие творчества можно увидеть в понятии *иджтихād*, в теоретических спорах, которые вели «усулисты» того времени с целью осуществить обоснование, действительно представлявшее собой подлинно творческий (*иджтихādиййа*) процесс (*Арқун М. Ал-Фикр ал-'уṣūлиййи ва истихāлаг ат-та'ṣил*. Наḥва та'рīх 'аḥар ли-л-фикр ал-ислāmийй. Бейрут, 1999. С. 335).

О творчестве в современной арабской философии пишет М. Вақыди, рассматривая его в историко-философском плане, через анализ возникновения новых философских концепций вместо заимствований и подражаний в этом процессе.

Прежде чем появляется какая-то школа, появляются новые философские проблемы, происходит подготовка ее через критику предшествующих философских систем. Позитивное развитие и новизна, которые проявляются в некоторых философских школах в истории, суть не что иное, как конструкция, сопровождаемая критикой (*ал-Вақидй М. Бина' ан-назариййа ал-фалсафиййа*:

Дирāsāt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1990. С. 41; см. его же: Ḥivār фалсафийй. С. 34).

Но новизна, замечает Вакиды, может означать простой прирост знания, что не тождественно творчеству. В этой связи Вакиды анализирует учения аль-Фараби, Ибн Рушда и других философов классического периода, которые «отличались от философии греков, содержали новое, решали новые проблемы» (Там же. С. 36). Творчество аль-Фараби касается социального учения, а заслугой Ибн Рушда является «воскрешение античной философии и новое ее видение через философию исламскую, благодаря чему Ибн Рушд смог поставить новые проблемы», но главное — повлиять на развитие европейской средневековой мысли (Там же. С. 38). История оценила значимость его творчества, признав понятие аверроизма (рушдизма), понятия же фарабизма история не образовала.

Обращаясь к философии сегодняшней, Вакиды замечает:

... все написанное в арабском мире в сфере философии не поднимается до уровня философского творчества — это школярское сочинительство. Концепции, которыми занимается арабская философия, на создают универсальных ценностей, она не участвует в выдвигании новых проблем и развитии какой-либо философской теории (Там же. С. 40).

Как правило, отмечает Вакиды, она опирается на гуманитарное знание, пытается конструировать новые концепции, восходящие к тому же философскому знанию, тогда как новизна возникает, по его убеждению, на стыке разных наук, на соединении теории и практики. И здесь Вакиды отсылает читателя к важным для философии работам магрибинского историка Абдаллы аль-Аруви «Ал-фикр ат-та'рйхийй (Историческая мысль)», «Мафхӯм ал-'идйулӯджиййа (Понятие идеологии)» и др.

В то же время Вакиды полагает, что «современный арабский философ через свое отношение к общим современным проблемам подготовлен к тому, чтобы участвовать в развитии философии, и в этом случае для него появляется возможность творчества» (Там же. С. 43). Новое в философии состоит не в накоплении знаний, а в их использовании в качестве идеологии (Там же. С. 102).

## ТЕРМИНОЛОГИЯ

С конца XIX века, с попыток перевода или переложения работ западных философов, начинается деятельность по созданию соответствующих арабских терминов.

Редко найдешь книгу, содержащую оригинальное мнение или новое наблюдение... Самым важным было, возможно, то, что сочинители предпочитали сохранять арабские термины для выражения современных философских значений... Эти сочинители заимствовали свои термины из философских книг прошлого, добавив к ним те, которые поддавались арабизации, и пополнили таким образом арабский язык философскими словами, способными выразить тонкости современной мысли (Ал-Фалсафа ал-'арабиййа фи ми'ат сана. Бейрут, 1962. С. 397);

Результатом переводческого движения в философском наследии давних времен оказался новый язык, ставший, в частности, языком философии. Тогда мы узнали, что наука покоится на языке и терминологии. Появились некоторые арабские термины, например *джавхар* (субстанция) и *'арад* (акциденция), *замāн* (время) и *макāн* (место), *кайф* (качество) и *камм* (количество), *джиха* (направление) и *'идāфа* (сопряженность), *'илла* (причина) и *ма'лūл* (следствие), *мāдда* (материя) и *с̣ūra* (форма), *вуджūd* (существование) и *мāхиййа* (чтойность) и др., с помощью которых выделялась особая рациональность, совершенная открытая человеческая общность... Старые религиозные термины стали не слышны. Многие из них используются в науке основ религии, например Аллах и творение, вера и неверие, пороки и неповиновение, великое и малое, награда и наказание, рай и геенна, дольная жизнь и тамошняя жизнь, восстание из мертвых и воскрешение и др, однако это — термины, которые понятны только верующим (*Ханафи Х. Дирāсāt исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 91, 92);

Труды переводчиков были действительным творчеством... Передача с иностранного языка на арабский — самая трудная из задач, так как законы языка, например, европейского отличны

от законов арабского языка (Ал-Фалсафа ал-‘арабиййа фй ми’ат сана. Бейрут, 1962. С. 397);

Философские термины, переведенные с иностранных языков, не свободны от неясности, каждый автор выбирает те термины, которые его устраивают, вплоть до того, что для одного значения у некоторых авторов можно найти различные выражения или же для одного выражения — несколько значений. И хотя совместными усилиями лингвисты пытались зафиксировать некоторые современные философские выражения, унифицировать их значения, однако все эти устремления актуальны и сейчас. Вероятно, унификация арабских философских терминов требует нескольких десятков лет хотя бы потому, что существуют различия в разных арабских странах и даже в одной стране из-за различия сочинителей... Поэтому авторы-арабы, которые знали европейские языки и выражали на них свои взгляды, более удачливы, чем те, которые писали свои философские сочинения только по-арабски... Слова — а они оплот значений — не утвердились еще окончательно и не являются опорой для выражения точных значений (Там же. С. 398).

Вызов, на который отвечает сегодня исследователь, связан со способностью выйти за рамки старого языка, сохранив его конструкцию, но очистив ее от старых форм и вложив его смыслы в новые слова, более привлекательные для людей и более приемлемые для молодежи и студентов. Нередко сегодня мыслители увлекаются словами «свобода», «справедливость», «равенство», «прогресс», «народ», «общность», но их не привлекают старые слова, относящиеся к обозначению канонов, которые имеют целью, например, «долг», «законное действие», «запретное» или, например, «молитва», «пост» и т. д. (Ханафи Х. Мавкифу-нā ал-хадāрийй // Ал-Фалсафа фй ал-ваґан ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Бахс ал-му’тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985. С. 26).

В другой работе 1970 года Х. Ханафи выражал аналогичную мысль следующим образом. Уже в давние времена, при встрече с греческой цивилизацией, возник новый язык, в частности философский, который позволял выразить новое представление об уже принятых вещах; в новых областях знания появляются эквиваленты утвержденных понятий. Например,

Аллах становится первопричиной или необходимосущим...  
Однако при второй встрече с западной цивилизацией подобного

словообразования не произошло, и... наш старый язык продолжает выражать свое основное содержание, не создавая новых понятий, которые могли бы заменить старые термины или передавать их содержание на языке, более способном делать это... Мы все еще подходим к современной цивилизации с нашими старыми категориями (Ханафи Х. Сақафатунā ал-му‘азира байна ал-‘ақала ва-т-тақлид // Ал-‘Адаб. № 5. 1970. С. 6).

*Во второй половине XX века входят в широкое употребление такие понятия, как революция, прогресс, либерализм, секуляризм, демократия, техника, технология, биология, антропология, позитивизм, эпистемология и др. Одновременно начинается сопоставление новых и старых обозначений сравнимых по содержанию явлений, например демократии и «шуры», их отождествление или, наоборот, выявление существенных различий; обсуждается возможность (или невозможность) заменить одно понятие другим. Встает также вопрос о чуждости для исламского мира явлений, подобных либерализму, секуляризму и т. п., хотя понятия, которыми они обозначаются, имеют хождение и значимость их дискутируется. Так же обстоит дело и с обсуждением правомерности употребления для анализа идейной жизни мусульманских стран таких выработанных западной культурой терминов, как фундаментализм, исламизм.*

М. Вақыди обращает внимание на то, что есть понятия, которые кажутся одинаковыми, но при ближайшем рассмотрении обнаруживают различие. Так, в заимствуемых понятиях, к которым обращаются теперешние исламские мыслители, говорящие о реформах в области государственного и социального устройства, отсутствует, в отличие от их арабских аналогов, весьма значимый религиозный оттенок, смысл (см.: *ал-Вақиди М. Бинā ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāsāt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘азира*. Бейрут, 1990. С. 93). «Эти различия объясняют трудности, с которыми сталкиваются современные арабские мыслители при переводе на арабский язык некоторых понятий, поскольку они не находят в нем равноценных понятий, свободных от религиозного смысла» (Там же).

Эти рассуждения Вақыди базируются на вышедшей в 1985 году книге Али Умлиля «Арабское реформаторство и национальное государство» (*‘Али ‘Умлил. Ал-‘Ислахиййа ал-‘арабиййа ва ад-давла ал-ватаниййа*). Ее автор предполагает, что естественный человек, человек в «природном состоянии», всегда является верующим; вера — его основа, корень. Социальность, политика порождают «две философии: исламскую и реалистическую». «Обе они несомненны, но остаются

всегда оторваны одна от другой» — это отражено в понятиях *фитра* (природа, врожденное качество) и *х̄ала таби'иййа* (природное, естественное состояние).

«Видно, что отношение к этим вопросам в арабском мире только еще формируется», — заключает Вакиды (Там же. С. 99).

В последние десятилетия дискутируется необходимость употреблять такие понятия, как «возрождение» (*нахда*), «революция» (*савра*), о которых М. А. аль-Джабири говорит как о лозунгах, ждущих своего осуществления в качестве проектов. «Это нечто, что может называться различными именами в соответствии с условиями и обстоятельствами: иногда это “возрождение” (*нахда*) или “пробуждение” (*йақза*), а иногда “возрождение” — *ба'с* или революция» (*ал-Дж̄абирӣ*. Ал-Хит̄аб ал-'арабийй ал-му'а'сир. Бейрут, 1982. С. 17).

Характеризуя позицию Х. Ханафи, С. аль-Азм на его примере показывает тенденции в арабской философии, которые свидетельствуют о стремлении уйти от терминов, идеологически отождествляемых с утверждением в обществе светских начал, и обратиться к традиционным понятиям.

Исламисты в арабском мире предпочитают свои категории и понятия «основ» и «возрождения», старательно отличая себя от националистов-секуляристов и левых. Они вообще избегают терминов, подобных *нахда* (возрождение), *ба'с* (возрождение) и *йақза* (пробуждение) (см.: *Al-Azm, Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98; Reprint. C. 6).*

Оба термина — *ба'с* и '*ихй̄а*' — несут одинаковый буквальный смысл и наследуют свой эмоциональный заряд из традиционного исламского учения о «дне воскрешения», о способности Аллаха воскрешать и оживлять. Исламисты выбирают '*ихй̄а*', поскольку термин *ба'с* безнадежно себя скомпрометировал из-за ассоциации, в частности, с сирийской партией «Баас» (к тому же еще и основанной христианином). *Йақза* par excellence является секулярным арабским националистическим вариантом понятия «пробуждение». Следовательно, арабские исламисты намеренно популяризируют свой собственный вариант понятия «пробуждение», которое означает начальный период в истории ислама, когда нация находилась в состоянии спячки (Там же), и возвещает

о следующем этапе исламского пробуждения как предисловии к блестящему будущему.

Другие термино-понятийные перестановки и замещения, совершаемые исламистами, состоят в следующем: «всемирность» (*'ālamīyya*) вместо социалистического «интернационализма» (*'umūmīyya*)» (*Al-Azm, Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98; Reprint. С. 6*). Вместо термина «революция» предлагается «переворот» (*'inqilāb*), «протест» (*'iḥtidjād*) — вместо либеральной «оппозиции» (*mu'āraḍa*), «'умма» — вместо «народные массы», «всемирное движение крестоносцев» (*crusaderism, al-ṣalībīyya al-'alāmīyya*) вместо «колониализм» и «империализм», *джāхилийя* вместо «отсталости», «зависимости» и т. п.

Х. Ханафи предлагает полностью отказаться от таких понятий и представлений, как колониализм, африканский социализм, арабский социализм, философия революции, идеология возрождения, реформационные движения и т. д., поскольку все это — «донаучные формулировки диалектик, освобождающих Я от Другого. Риторика, исповедуемая политическими либералами и национальными героями, должна трансформироваться в строгое знание — в новую социальную науку» (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. P. 72*).

## ТЕРПИМОСТЬ (ТАСĀМУḤ)

К. Абд аль-Латыф обращает внимание на ранних просветителей, которые, как Фарах Антун, защищали «светскость» и призывали к терпимости. «Его призывы характеризовались откровенным и апологетическим западничеством», убеждением в том, что «человек не должен судить своего брата-человека» (*'Абд ал-Лаṭīф, К. Қирā'āt фй-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсйра*. Бейрут, 1994. С. 42).

Рассуждая о власти над мыслью текста, «окончательных идей», предпочитая ценность устной беседы, помогающей утверждению относительности истины, ее «историчности», Камаль Абд аль-Латыф обращается к значимости «понятия терпимости, которое дополняется понятиями критики и научности и ведет к отказу от фидеизма в мысли и монизма во взгляде на политику» (Там же. С. 55). Говоря о борьбе, которая «непрерывно продолжается в Европе на поприще защиты прав человека и укрепления ценности демократии и социальной справедливости», К. Абд аль-Латыф настаивает на том, что и арабы, в свою очередь, «постигли трудность выбора, который они делают у себя на родине в ходе сложных битв» (Там же). «В деспотических обществах наблюдается покорность представителю власти. Либерализм же утверждает идею терпимости и существования других взглядов» (Там же. С. 61).

Для сегодняшних мусульман важно, чтобы никто не обвинялся в неверии (*'адам такфйр 'аḥад*), «важен возврат к единству нации через идейное единство путем диалога между различными направлениями» (*Ḥанафй Ḥ. Дирāсāt исләмиййа*. Бейрут, 1982. С. 35).

М. Аркун выступает против теологической узости, призывающей к племенному духу, то есть нетерпимости, к объединению по группам, религиозным общинам (*тā'ифа*), и настаивает на необходимости диалога между религиями (см.: *Аркун М. Ал-Фикр ал-'усūлийй ва истиḫāлат ат-та'сйл*. Наḫва та'рйḫ 'āḫар ли-л-фикр ал-исләмийй. Бейрут, 1999. С. 248, 249).

На возможность утверждения терпимости с помощью диалога обращает внимание ливанский митрополит Жорж Ходр:

Мир означает прежде всего отказ от насилия и противоборства в странах, где нас перемешали исторические судьбы. Опасно

---

не свободомыслие — опасно подавление Другого силами властных структур. Опасны проявления бесправия и комплекс превосходства... Недостаточно сожительств с Другим в гражданском обществе. Нужно завязать с ним глубокий диалог и жить во взаимной приязни (*Ходр Ж. Мой исламский опыт // Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Ливан, 2002. С. 86, 87*).

## ТЕХНИКА, ТЕХНОЛОГИЯ (ТАКНИК, ТАКНҮЛҮДЖИЙӀ)

Одной из основных тем, которые дебатировались в арабской философской литературе в 50-е годы прошлого века, была тема свободы — освобождение стран от колониального прошлого, от связанной с этим прошлым культуры, сознания. Пути развития виделись нечетко, вырисовывались только в общих чертах, в смутных надеждах. Большое влияние на обсуждение проблемы свободы оказали кинофильмы Чаплина, а также распространенные в Европе концепции экзистенциализма и персонализма, провозглашавшие защиту человека, личности от тоталитаризма бездушной, пропитанной идеями рационализма техницистской культуры.

Технический прогресс, согласно марокканскому философу М. А. аль-Хабоби (Лабхаби), кладет конец голоду, но он же порождает, как показывает опыт Запада, безработицу и капиталистическую конкуренцию, и — как следствие — войны. Неприспособленность человека к техническим нововведениям вызывает нередко их отторжение, в них видится наступление на личность, они обвиняются во всех бедах. возникает боязнь утраты привычной культуры и настороженность перед принятием пути научно-технического развития. Восток должен понять, что западная цивилизация загнивает, поэтому задача Востока — сохранить гуманизм и персональность (см.: *Lahbabi M. A. Liberté ou liberation?* Paris, 1956. P. 149; см. также: *Lahbabi M. A. De l'être a la personne (Essai de personnalisme réaliste)*. Paris, 1956).

Сходную позицию занимал и ливанский философ К. Ю. аль-Хадж. Человеку необходимо жить, что привело к возникновению и развитию техники. Наука и техника — две формы воздействия материи на жизнь человека, их нельзя обвинять только в разрушениях и опустошениях, их суть не является злом (см.: *ал-Хаджж К. Й. ФалсафиййӀт*. Бейрут, 1957. С. 179).

В 60—70-е годы складывается более определенное отношение к науке и технике, к их важному месту в экономике страны и сложностям их внедрения и дальнейшего развития.

Чтобы восполнить отставание, с каждым днем все более серьезное, — пишет Мулуд Мимун, — нужно встать на почву науки,

за которую третий мир должен вести борьбу. Так и только так, лицом к лицу с цифрами и уравнениями... может быть устранено неравновесие и увеличены шансы на успех. Прежде чем приняться за всемирную стратегию развития третьего мира, необходимо, чтобы каждая страна, которая его составляет, рассчитывала прежде всего сама на себя. Зависимость от самой себя означает наличие своих собственных мыслителей, исследователей и ученых. И для того, чтобы эти последние могли работать во имя прогресса, нужно еще, чтобы научный выбор в странах, которых это касается, превратился из кредо в реальность, в реальные действия.

В этом переходе от проекта к его конкретизации нужно предварительно понять все условия успеха. Эти условия следующие: рождение, состоящего из технологов, инженеров технического поколения, которое принесет научный взлет. Оно возьмет на буксир экономику, непрерывное, устойчивое развитие которой будет происходить через новаторские действия науки. Другими словами, создание многочисленного слоя техников является на первой стадии более настоящим, чем когда-либо (*Mimoun M. Le Tiers-monde face à la science // «Algérie-Actualité». № 344. 21—27 Mai 1972. P. 12).*

Но и здесь же встает проблема «утечки мозгов», «кадров высокого технического или научного уровня, которые отдают свою компетенцию и свой опыт нациям, уже развитым. Этот феномен — один из самых сложных. Эта проблема brain-drain принимает все более и более тревожные масштабы» (Там же).

«Всюду техника... Если общепринято, что научный и технический выбор есть абсолютная необходимость для развития третьего мира, равным образом принято, что не все всегда берется на вооружение, чтобы ускорить постановку технического образования» (Там же). «Чтобы пройти путь, который должен привести к рождению технического поколения, требуется длительное время и преодоление многочисленных ловушек, среди которых немаловажное значение имеет реформирование обширного здания образования и обучения человека» (Там же. С. 13). Но при всех сложностях неперемным условием развития является «дать научную и техническую ориентацию сектору образования и обучения» (Там же. С. 12).

Понимание важной роли техники в хозяйственном развитии страны отмечал Хасан Ханафи, выступая против негативного отношения к ней слепых поклонников западных веяний:

Мы находим сейчас на Западе призыв к атаке на технику, на господство техники над человеком, как это изображает Чарли Чаплин в фильме «Новые времена». Целью техники является прежде всего служение человеку, хотя в наши дни человек стал служить технике. Техника должна была облегчить человеческую ношу и экономить его усилия, его труд (Ханафї Х. Сақафату-нā ал-му'āсира байна ал-'ақāла ва-т-тақлїд // Ал-'Адаб. № 5. 1970. С. 150).

Под влиянием учения Руссо и некоторых современных западных философов «мы предостерегаем против тирании техники над человеком в новую эпоху». В то же время

...мы продолжаем возделывать землю мотыгой и плугом, мы орошаем ее с помощью оросительного колеса и шадуфа, молотим с помощью навраджа... Мы не претерпеваем ничего от тирании техники над человеком, но терпим недостаток техники и сохранение «ручного» склада ума, отставание индустриального сознания. Нападкам на технику у нас нет никакого оправдания, скорее наша действительность требует обожествления техники... Человеку у нас не грозит гибель от техники, но его жизни угрожает завсегда́тай кафе и прожигатель времени (Там же).

Решительную позицию в поддержку техники и против ее мистификаций выразил Мурад Вахба, выступая на международной конференции «Корни догматизма» (Каир, 1982). Ассоциируя догматизм с понятием «абсолюта», а его в свою очередь с понятием «техно-пещеры», Вахба утверждает:

Конечно, эта техно-пещера предполагает тотальность, технизм. Она содержит все измерения человеческих отношений. В этом контексте технология выступает как угроза истинной сущности человека через превращение его в человека-машину. В качестве контратаки фундаменталистская этика, созданная под «эвристическим страхом», старается пробудить человечество перед угрозой, идущей от технологии и рождающей отчуждение человека от его глубинных отношений с природой или, точнее говоря, с космосом. Под этой магией технологии «техно-пещерный» человек абсолютизирует технику, считая, что эта абсолютизация, эта догматизация может излечить его от чувства ненадежности.

## ТРАДИЦИЯ (ТАҚЉИД), ТРАДИЦИОНАЛИЗМ (ТАҚЉИДИЙА, САЛАФИЙЙА)

*Понятие «традиция» имеет в контексте данной статьи два значения. Первое — признание ее в качестве объективного элемента развития культуры, факта преемственности, сохраняющего культуру как таковую. Но как сменяют одна другую культуры, так сменяют друг друга и традиции. Второе значение понятия традиции состоит в констатации того, что сама эта традиция неоднородна, что в ней наличествуют разные направления, в силу чего ее оценка может приобретать идеологический характер. В этом случае она начинает толковаться как доминанта, как призванный определять все состояние культуры фактор, и превращается в догму в виде сугубо идеологического направления традиционализма.*

С передачи Мухаммаду божественного откровения устанавливается традиция ислама, сменившая язычество и ставшая в ряд с иудаизмом и христианством. «Она отвергла все другие наследия, предшествовавшие ей и носящие печать традиции... Что касается религиозного наследия ислама, то до сих пор мы продолжаем писать о нем с большой буквы, то есть — Ислам, Традиция» (Арқўн М. Ал-Фикр ал-'уsulий ва истихалат ат-та'сил. Наҳва та'рих 'аҳар ли-л-фикр ал-исламий. Бейрут, 1999. С. 191).

Рассуждая о проблеме возрождения, М. А. аль-Джабири обращает внимание на то, что традиционалистский призыв «возродить арабов сегодня осуществим только в случае, если они возродят тем самым вчерашнее» (ал-Джәбирӣ. Ал-Ҳитаб ал-'арабий ал-му'асир. Бейрут, 1982. С. 30). Традиционалисты (салафиййун) отвлекаются от исторических условий, в которых действует традиция, и если, как диктует логика, прошлое возрождение арабов стало возможным благодаря падению персов и Рима, то и теперь условием возрождения видится падение «другого», то есть Запада (см.: Там же. С 31).

На необходимости рассматривать традицию, аналогичную наследию, через связь ее с условиями ее возникновения настаивал Х. Мрувве:

Тот, кто изображает культурное наследие как совокупность образов, идей, размышлений самих по себе, оторванных от их

реальности, истории и социальности, отделенных одно от другого, не сможет понять это наследие иначе, как находящееся среди древних, затерянных и забытых памятников, высохших мумий, в которых нет движения и нет жизни (*Мурувва Ҳ. Ал-Мавқиф мин ат-турас фї-д-дїн ва-л-фалсафа ал-вақи'иййа ва-с-саура ас-сақафиййа* // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 9).

Ту же мысль выражает и М. Вақыди, когда упрекает Ю. Керма в метафизичности мышления: «Он обнаруживает метафизику, когда берет философское наследие в отрыве от исторических обстоятельств, в которых складывалась наша философская традиция» (*ал-Вақїдї М. Ҳивār фалсафийй. Бейрут, 1985. С. 15*).

Подробно тему традиции рассматривает Х. Ханафи в книге «Исламские исследования». Прежде всего он ставит вопрос об отношении разума и традиции: «является ли разум основой традиции или традиция основой разума?» (*Ҳанафї Ҳ. Дирасāt ислāmиййа. Бейрут, 1982. С. 37*). В этой связи упоминаются Ибн Таймийя, который отклонял позицию мутазилитов и рафидитов, настаивавших на согласии традиции и разума, а также суфии, обсуждавшие отношение наук разума с науками традиции.

Традиция является основой жизни наследия, передачи его современникам:

Это живое наследие, которое обитает в повседневности, его используют религиозные деятели и политическая власть для просвещения, изменений или для задержки хода развития, общественных преобразований (Там же. С. 85);

Наше философское наследие в узком смысле начинается с аль-Кинди, продолжается в аль-Фараби, Ибн Сине и достигает совершенства у Ибн Рушда, Ибн Бадджи (комментатора аль-Фараби), Ибн Туфейля (комментатора Ибн Сины) на Западе. Это тот род философского исследования, который формировался Абу Бакром ар-Рази, Абу Барракатом аль-Багдади и другими, кто имел в виду науки теологические, естественные и логические. Осюда вышли науки основ религии, основ фикха, науки суфизма, и все это составляет наше старое исламское наследие (Там же. С. 86);

Философия была развитием калама, но в дальнейшем она представляет прогресс по отношению к религиозной мысли... Философия продолжалась в критике мутакаллимов и достигла

вершины у Ибн Рушда в «Методах аргументации», где он разъясняет, что калам не выдерживает спора и что единственно философия владеет методом... Она является объективной и рационалистической (*Ханафи Х. Дирасат исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 87).

Теология, развиваясь, «превратилась почти в особую философскую науку. В VII—VIII веках хиджры предметами религиозной мысли стали те же предметы философской мысли... И если наша религиозная мысль таким образом сохраняется, то наша философская мысль развивается, поглотив половину богословских проблем и превратившись тем самым в общую метафизику» (Там же). «Религиозная мысль застывает и окаменеет в вероучении (*'ақїда*)» (Там же), но в догме, понимаемой как традиция, есть два пласта, один из которых связан с сохранением единства уммы, защитой ее от развала, и это остается в современной мысли, воспринявшей «новые начала» от мысли западной.

В наследии нужно отделить то его содержание, которое определяло развитие и которое и сегодня воспринимается как культурное достояние общества, от того содержания, которое, при всей его значимости в прошлом, в наши дни представляется очевидной помехой в развитии, и от него нужно отказаться.

Философская мысль прошлого, например, настаивала на обосновании веры разумом, следуя принципу

...нет ничего в вере, что не покоится на разуме, и нет ничего в разуме, что противоречит вере... Разум — основа веры, философия — критерий религии, мудрость — мерило шариата... Истина не противодействует истине, но согласуется с ней, подтверждением чего являются слова Ибн Рушда, что философия — молочная сестра шариата (Там же. С. 96).

Прогресс человеческого общества идет от религии к философии, и вера стремится к разуму. «Латинские аверроисты говорили о новом, научном, рационалистическом наследии и начали новую эпоху европейского Возрождения в соответствии с учением, о котором они узнали из “Хаййя ибн Якзана” Ибн Сины и Ибн Туфейля» (Там же. С. 97). Но эта традиция не была продолжена, наоборот, были приняты атаки аль-Газали на рациональные науки. «Теперь мы стали разрушать разум и помогать вере, противостоять ее разрушению. Мы в нашей жизни поддерживаем все проявления нерационального, призываем к вере» (Там же).

Результатом деятельности разума было изображение Аллаха в нашем философском наследии как начала рационального, универсального и совершенного. Нет Бога персонифицированного, обладающего телом... Он есть разум, первое сущее, чистая форма, первый двигатель, первый творец, единое, вечное, бесконечное и т. д. (*Ханафи Х. Дирасат исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 97);

Что касается нас, после тысячи лет ашаризма и суфизма, то мы унаследовали божество, представленное семью атрибутами у суннитов... Становится трудно нашему национальному сознанию различать, что есть Бог, а что есть правитель, что принадлежит рабу, а что господину... Вся наша жизнь стала персональностью (Там же. С. 98).

Описывая взгляд на мир, на проблему его вечности, Ханафи пишет: «На нас, к сожалению, повлияло платоновское представление о дуализме души и тела» (Там же. С. 99), и мы так же «делим мир на две части: мир бранный, преходящий, и мир иной, вечный... Мы живем в перевернутом мире: выбирая устойчивость и бессмертие, держимся за небо, а на земле, которая под ним, находятся наши головы, и по ним идут другие...» (Там же. С. 100).

Характеризуя философию прошлого, Ханафи утверждает, что аль-Фараби и Ибн Сина «стали строить здание исламской философии на фундаменте философии ишракийной» (Там же. С. 103). «Разум в нашем философском наследии был основан на озарении. Бог описывался как разум, разумеющий и разумеемый», и далее приводится учение о десяти Разумах, о Деятельном разуме — «и все это разумы».

Все науки, знания идут от Деятельного разума, из него пророки черпают свои пророчества, философы — свои концепции, а суфии — свои грезы, через него описывается откровение (*вахй*), им мутакаллимы называют Хранимую скрижаль. И это положение сохраняется до сих пор. Мы уповаем на мистическое знание и видим источники знания вне чувства и разума, во внушении, всевидящем оке, свете, который ниспосылает Бог в сердце... Мы утратили логическое, рациональное направление, в философии нам остается только направление ишракийное, где ум и человек ближе к небу, чем к земле (Там же).

«Бог стал Единым, от которого происходит все сущее. На вершине — Бытие, Единое, абсолютная полнота, а в самом низу — бытие множественное, абсолютная недостаточность... Человек движется между

небом и землей, а не в истории и во времени» (*Ханафи Х. Дирасат исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 104). Небо — ступени, земля — ступени, наша жизнь — ступени (см.: Там же).

В этом контексте Ханафи оценивает учение аль-Фараби о государстве:

Результатом теории эманации на политическом и социальном уровне было то, что аль-Фараби рисовал как «добродетельный город» — иерархическое государство, ценность которому придуют властитель, или философ, глава, пророк, имам. А в его основании — люди труда: крестьяне, ремесленники, торговцы, которые все делают своими руками, а не мыслят с помощью разума. Между ними — социальные классы: плебс и знать, а над ними единственный властитель, который подобен Богу с его качествами Абсолюта (Там же. С. 109);

Эта иерархическая картина государства кроется в наших душах до сих пор, образует нашу политическую теорию (Там же).

Концепция джувванийи преодолевает, на взгляд Ханафи, порок мысли прошлого, разрыв между внешним и внутренним, между жизнью духовной и жизнью мирской, помогает перейти от религии внешней к религии внутренней, означая победу суфизма над факихами. «Джувванийя выявляет унаследованное противоречие между духом и материей, однако кризис нашего положения представлен пустотой нашего духа и утратой жизни материальной» (Там же. С. 273).

Человек по-прежнему, как и в прошлом, считает Ханафи, рассматривает себя как несущего «богословскую, каламскую, шариатскую, веровательную (*ақā'идийй*) печать, но не печать человеческую... Кризис нашего века состоит также в отсутствии человека как независимого объекта исследования в науке, как главного стержня в жизни, как главной категории существования» (Там же. С. 313).

Тот же упрек Ханафи бросает прошлому, обращаясь к концепции истории: «Можно ли исследовать историю, основы которой находятся в откровении... Возможно ли, чтобы история возникла в цивилизации, сохраняющей принципы от Дарителя?... История возникает в цивилизации, только если в ней есть понимание прогресса, того, что сзади и впереди» (Там же. С. 321). Подводя итоги своим «исламским исследованиям», Ханафи пишет: «Философия истории есть объяснение сознания через историю и в то же время воспитание этого сознания» (Там же. С. 346).

## «ТРЕТИЙ МИР»

Мухаммад Вакиди при исследовании творчества М. Хабаби отметил появление в середине XX века нового понятия — «третий мир» в качестве действительности, противостоящей Западу (см.: *ал-Вақидӣ М. Ҳивар фалсафийӣ*. Бейрут, 1985. С. 92).

Алжирский философ-политолог Мулуд Мимун предупреждал о необходимости отказаться от мистификации той части мира, которая называется «третьим миром» и которая приобрела «статус бедного родственника» (*Mimoun M. Le Tiers-monde face à la science // «Algérie-Actualité». № 344. 21—27 Mai 1972. P. 13*). «Для здравого и ясного, свободного от шор ума третий мир есть политический продукт секретиции, экономического расщепления». «Во имя чего отрицают за ним право быть составной частью всего, что называется человечеством?» «Задача третьего мира есть, стало быть, задача всего человечества», и «у части человечества, называемой третьим миром, имеется одна-единственная цель, к которой стремится все человечество, — развитие человеческого универсума» (Там же).

«Страны “третьего мира” обнаруживают все больший анахронизм, все большее отставание по сравнению с развитием, совершаемым индустриальными нациями» (Там же. С. 12). М. Мимун замечал, что при этом «находящаяся где-то сбоку, если не вообще игнорируемая, наука странно отсутствует в заботах третьего мира» (Там же). «Прогресс для третьего мира подобен морковке для осла — тот хорошо бежит, когда перед ним все время морковка. Чтобы восполнить отставание... нужно встать на почву науки, за которую третий мир отныне должен вести борьбу» (Там же). Но «прежде чем приняться за всемирную стратегию развития третьего мира, необходимо, чтобы каждая страна, которая его составляет, рассчитывала прежде всего сама на себя» (Там же). «Ассимилировать науку, овладеть ею — и тогда третий мир сможет поставить проблему социально-экономического неравенства между клубом обеспеченных и нациями, поставленными в неблагоприятные условия... Тогда третий мир больше не будет протягивать руку за милостыней, а начнет выдвигать свои научно обоснованные условия для создания наилучшего человеческого универсума» (Там же).

Х. Ханафи отмечает существование в культуре двух полярных сознаний: сознания европейского и сознания третьего мира:

Мы находимся в нашем третьем мире после того, как началась эпоха освобождения и стала близиться к концу эпоха империализма. Каждый день мы обнаруживаем связи между африканскими странами, между ними и азиатскими странами... Мы видим их моральную и материальную силу, о которой говорит численность населения и природные ресурсы этого нашего мира... Мы уже вступили в эпоху идейного освобождения, которое, мы надеемся, продолжит наше поколение (*Ханафи Х. Сақафатунā ал-му‘азира байна ал-‘ақала ва-т-тақлїд // Ал-‘Адаб. № 5. 1970. С. 154*).

При этом Ханафи отмечает, что «общее духовное наследие в третьем мире содержит по-разному формулируемое политическое единство: “третий мир”, “три континента”, “афро-азиатская солидарность” и т. д. Одна из причин внутренних препятствий развитию третьего мира — уровень местного социально-политического развития, уровень межгосударственных отношений и т. п.» (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Études orientales. № 5/6. Paris, 1990. С. 81*). Но в третьем мире такой компонент, как «новое социальное мышление», начинает превращаться в новую социальную науку (см.: Там же. С. 83).

## УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ (джамиййа, умумиййа) И ОСОБЕННОСТЬ (хāсса, хусӯс)

Несомненной универсальной ценностью, по М. Вақыди, является европейская мысль, воплощенная в декартовском *cogito*, и хотя в афро-азиатских странах этот принцип «не принимается в чистом виде», его место в культуре безусловно (*ал-Вақидӣ М. Бинā* ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāсāt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира. Бейрут, 1990. С. 26, 27). «Все философы развивают универсальные ценности благодаря их собственным образам мышления» (Там же. С. 27). «Целью философа является желание занимать определенное место в человеческой истории... Ценность, которую придает каждый философ своим идеям, есть ценность универсальная» (Там же. С. 33). Однако философская продукция современного арабского мира, «коцепции, которыми занимается арабская философия, не создают универсальных ценностей в гуманитарной области, они не участвуют в выдвигании новых проблем, в развитии какой-либо философской теории» (Там же. С. 40). Из тех попыток, которые делались в этой сфере, Вақыди отмечает усилия М. А. аль-Хабabi, который так формулировал проблему: «Цивилизация, ориентированная на современный мир, не может быть создана иначе как через признание общей судьбы, которую разделяют и плодами которой пользуются все» (Там же. С. 113). Человек есть личность, борющаяся за свою «человечность», объединяющая разные личности с едиными чувствами и стремлениями. Это личность, которая стоит выше религиозных и других различий. Этого она достигает в «мировом персонализме» (*шахсāниййа ‘алāмиййа*) (см.: Ал-Фалсафа ал-‘арабиййа фӣ ми’ат сана. Бейрут, 1962. С. 420).

Но здесь же возникает проблема сохранения самости, самобытности, которая вставала еще в старые времена, при соприкосновении с античной культурой, когда определялась степень влияния последней на культуру арабскую, когда арабские мыслители, обращаясь к греческой мудрости, развивали через нее, с ее помощью свою собственную, оригинальную мысль, создаваемую на основе исламской религии (см.: *ал-Вақидӣ М. Бинā* ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāсāt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира. Бейрут, 1990. С. 35). Так, например,

учение аль-Фараби или комментарии Ибн Рушда «отличаются от философии греков — и то и другое содержит новое, решает новые проблемы», вырабатывает «новые проблемные формы» (ал-Вақиди М. Бинā' ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāsāt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1990. С. 36).

Х. Ханафи, признавая позитивную роль европейской культуры, выступает против стремления с ее стороны навязать свои ценности как обязательные, универсальные. Диктату *ego*, Другого как символа западной мысли он противопоставляет право афро-азиатских народов на их особость, на «освобождение от Другого» как некоторого рода негативную защиту Я. Он считает, что социальная наука, если она претендует на действительную научность, способствует культурному плюрализму. «Претензии универсализма — это фактически стремление к гегемонии... Универсализм есть источник подавления других культур» через демонстрацию своей силы (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Études orientales. № 5/6. Paris, 1990. С. 76*). Гарантией против аккультурации является восстановление эндогенной традиции (см.: Там же. С. 77). Ханафи ставит вопрос: «Может ли в процессе развития и социальных преобразований сохраняться культурная идентичность, не является ли она препятствием и задержкой, рождающей антиразвитие?» (Там же. С. 79). Но ведь, считает он,

...и наука и технология не являются неким бездомным универсальным образованием, они имеют свое происхождение, и это позволяет, таким образом, эндогенное творчество и сводит к минимуму роль подражания. Утверждение культурной идентичности различных народов должно порождать плюральный мир в противоположность монолитности, унификации и гегемонии. Все культуры как равные партнеры хотят воплощать дух универсального плюрализма в качестве общего удела для всех (Там же).

## УПАДОК, ПАДЕНИЕ (суқўт)

*Понятие «упадок», обозначающее в русском обиходе социокультурное явление перерыва в поступательном развитии, не вполне совпадает с понятием «падение» (суқўт), которое предпочитают использовать арабские авторы. Это, на мой взгляд, объясняется «фатальным» видением смены этапов исторического процесса. «Упадок» — это кратковременное событие, которое можно смягчить, выправить, «падение» же — это стихия, не зависящая от воли человека, провал в бездну. После падения общество на долгие времена выбивается из колеи истории, если не исчезает совсем, и должно проделать трудную работу, чтобы вновь войти в историю.*

Фахми Джадаан, занимавшийся Ибн Халдуном и теорией прогресса у арабских ученых, видит истоки концепции деградации, регресса, защищаемой главным образом суннитским течением, в учении о

...пророке и его поколении, которое рассматривается как самое совершенное и самое чистое из всех поколений. Это учение исходит из некоторых хадисов, приписываемых самому пророку и представляющих историю и будущее ислама малообнадешивающим и даже пессимистическим: мусульманские поколения будут сменять одно другое, деградируя... В истории ислама это видение не находят у историков, но оно воспроизведено в народных слоях и принято теологами и учеными-суннитами. Этим можно отчасти объяснить появление двух важных феноменов: с одной стороны — отрицание чужестранного и нового и постоянный призыв некоторых мусульманских социокультурных групп к радикальному и бескомпромиссному повороту к истокам, к «предкам» (*салаф*), и с другой стороны — наличие в исламе концепции личного спасения (*Jadaan F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. V. XXXVIII. Paris, 1973. P. 49*).

Но

...даже внутри суннитского течения это видение не было всегда пессимистическим. Позиция, принятая Газали... означала торможение деградации и реорганизацию общества для нового

подъема. Здесь проявился гений Газали, когда шиитскую идею «ожидаемого имама» он заменяет идеей «будущего пришествия» (реформатора религии. — *Е. Ф.*), более конкретного и реального, чем «скрытый имам», идеей человека, предназначенного восстановить расстроенный порядок... Позиция Газали по отношению к позиции суннитов является полуконформистской, поскольку, согласно ему, эволюция является регрессивной лишь отчасти и временами, тогда как согласно религиозной концепции суннитов она является таковой постоянно (*Jadaan F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. V. XXXVIII. Paris, 1973. С. 50*).

Джадаан напоминает о «позиции Джабира ибн Хайана, провозглашавшего идею постоянного прогресса», идею философов о «божественном необходимо благом провидении», а также об «оптимистическом эволюционизме Сиджистани, согласно которому универсум в каждый момент изменяется, эволюционирует в плане совершенства, блага и красоты» (Там же. С. 50).

На разность подходов в понимании проблемы цивилизации обращал внимание М. Беннаби. Он отмечал порок в современном мусульманском сознании, состоящий в стремлении осуществить возрождение общества без устранения факторов, которые в течение последних столетий определяли отставание общества. «Проблема всякого народа по своей сути есть проблема его культуры. Нельзя понять народ или разрешить его трудности, не поняв превратностей его судьбы, не поняв причин, которые определяют строительство культуры или ее разрушение» (*Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. P. 319*). Точка отсчета, по Беннаби, это «восхождение к вершинам; но они не сохраняются в качестве навечно предписанного культуре сияния; пребывание же ее сыновей в долгой ночи нужно, чтобы после этого культура восстала, ведь бодрствование и пробуждение связаны. Культура снова пробуждает цивилизацию ('*умрāн*)» (Там же. С. 133).

Представление о падении как неизбежном наряду с прогрессом этапом в развитии цивилизации внес в арабское сознание Ибн Халдун, написавший: «Когда поселяется немощь в государстве или народе, она не исчезает». Это утверждение арабские просветители XIX столетия считали «разрушительным для истории и будущего, поэтому от него надо освободиться» (*Джад 'ан, Фахмī. Назариййат ат-турās ва дирāsāt 'арабиййа ва исламиййа ухрā. Амман, 1985. С. 128*).

Крестовые походы, испанская Реконкиста изменили отношения с арабским миром, исламом, новое положение которого М. Аркун

связывает с понятием «падения» (*инҳитāт*) (см.: *Арқун М.* Ал-фикр ал-‘арабий. Бейрут, 1982. С. 180). Он напоминает и о других обозначениях, выразивших судьбу арабской цивилизации, — деление ее истории на «золотой век» и «век упадка», и все следующие за упадком изменения в обществе истолковываются как «пробуждение и возврат к веку истинного первоначала, веку процветания» (Там же. С. 10).

Об остановке, падении (*суқӯт*) истории размышляет Х. Ханафи, когда замечает, что арабская цивилизация «остановилась... и оказалась вне истории» (*Ханафи Х.* Дирāsāt исламийа. Бейрут, 1982. С. 111). «Мы не помещали себя в историю, у нас нет исторического сознания» (Там же).

«Сознание возрождения у арабов имеет основу в ощущении различия между фактом падения и фактом возрождения, которое создает один из двух образцов: арабо-исламский в прошлом и европейский в настоящем» (*ал-Джабири.* Ал-Ҳитāб ал-‘арабий ал-му‘āсир. Бейрут, 1982. С. 20).

Адь-Джабири отмечает, что «сознание падения усилилось после поражения 1967 года даже в рядах “революционеров”, которые до войны смотрели на насеровский режим и на самого Г. А. Насера как на главный тормоз развития арабского мира» (Там же. С. 25). Если до войны 1967 года в арабском дискурсе преобладали слова «революция», «единство», «социализм», то после нее возобладали выражения «упадок», «падение», «трагедия» (*фāджи‘а*).

Популяризируется идея связи возрождения с неизбежным падением Запада как «внешней силы», ответственной за отступление арабской цивилизации и ее поражение.

## ФИЛОСОФИЯ МИЛОСЕРДИЯ (АЛ-ФАЛСАФА АР-РАХМАНИЙЯ)

Так именуется предложенная в 40—50-е годы Заки аль-Арсузи «философия, разъясняющая место человека в существовании».

Она занимает промежуточное положение между теорией трансценденции (Transcendence, *та'алин*) и экзистенциальной теорией имманентности (Immanence, *сарай'ан*). Этот термин происходит от слова *рахм* (матка, родство, внутренность) и означает чувствование отношения между творениями и их творцом, между творениями и источником их существования, например между зародышем и его матерью: ни он полностью не включен в нее, ни она не является полностью зависимой от него (Ал-Фалсафа ал-'арабийя фй ми'ат сана. Бейрут, 1962. С. 411).

«В юности профессор Заки аль-Арсузи был сильно увлечен чтением Анри Бергсона, взгляды которого — особенно идея роли “героев” в развитии культуры — повлияли на него. Однако он не принял их в целом и своей задачей в философии считал борьбу за арабизм» (Там же. С. 412).

## ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ (ФАЛСАФА ВА ДӢН)

*Вряд ли можно найти арабского философа, который избежал обсуждения этой проблемы.*

При обсуждении темы истинности и ложности все высказывания по поводу религии, убеждал неопозитивист З. Н. Махмуд, должны быть отставлены в сторону, «слово “Бог” здесь лишено смысла и не имеет значения; оно связано с предрассудком» (*Махмуд З. Н.* Ал-Фикр ал-исламийй ал-му‘аџир (Современная исламская мысль). Каир, 1960. С. 29).

Бунт против религии выразил Бадави как экзистенциалист-атеист. Одним из аспектов отношения человека с природой он считал «противопоставление природы, после ее завоевания, божеству, с тем чтобы она помогла человеку в штурме единственного остающегося царства — царства божия» (цит. по: *Сагадеев А. В.* Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965. С. 92).

«Мне приятно проявить настойчивость мышления в моем собственном доказательстве существования Бога. Доводы философов и мутакаллимов не убеждают меня. Что касается моих доводов, то они предельно просты и убедительны: это мое личное переживание божественных даров» (см.: *‘Амин ‘У.* Ал-Джуввāниййа. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 79). «Религия — на все времена, поскольку она — врожденное переживание и общее чувство у всех людей» (Там же. С. 110).

Ислам является «феноменом, принадлежащим арабскому наследию, объективной исторической реальностью, которую никто не может отменить... Ислам является первоосновным началом арабского идейного наследия» (*Мурувва Ҳ.* Ал-Мавқиф мин ат-турāс фӣ-д-дӣн ва-л-фалсафа ал-вāқи‘иййа ва-с-саура ас-сақāфиййа // Ал-Адаб. № 5. Бейрут, 1970. С. 133).

Различие между философией и религией в основе своей является различием не в содержании, а в методе, и оно заключается в том, что метод философского мышления является критическим, тогда как метод мышления религиозного является веровательным (*‘Тманнийй*) (*Закарриййа, Фӯ‘ад.* Ал-Фалсафа ва-д-дӣн фӣ ал-муджта-

ма' ал-арабийй ал-му'а'сир // Ал-Фалсафа фӣ ал-ва'тан ал-'арабийй ал-му'а'сир. Баҳс ал-му'тамар ал-фалсафийй ал-'арабийй ал-'аввал. Бейрут, 1985. С. 43).

Обращаясь к истории религии и философии, М. Аркун отмечает, что религия «помогает верующему, не вдаваясь в доказательства» (Аркун М. Ал-фикр ал-'арабийй. Бейрут, 1982. С. 104), «между тем как философский разум не нуждаясь в откровении, требует лишь подтверждения доказательствами» (Там же. С. 112).

По убеждению Х. Ханафи, «философская мысль была развитием религиозной мысли, как она появилась у суфиев и мутакаллимов» (Ханафи Х. Дирасат исламиййа. Бейрут, 1982. С. 87). «Философия продолжилась в критике мутакаллимов и достигла вершины у Ибн Рушда», который разъяснял, что «калам не терпит спора... Что касается философской мысли, то она является объективной и рационалистической» (Там же). «Позже философская мысль снова возвращается к мысли религиозной, тогда как религиозная мысль застывает в веровании» (см.: Там же). Предлагая свой исторический анализ, Ханафи видит в прошлой мысли

... обоснование веры разумом, религии — философией, а установлений шариата — мудростью. Наше философское наследие создало модель отношения между ними — модель полного единства. Нет ничего в вере, что не покоится на разуме, и нет ничего в разуме, что противоречит вере. И если между ними случается противоречие, то это противоречие — лишь видимое... Разум — основа веры, философия — критерий религии (Там же. С. 96).

## ФУНДАМЕНТАЛИЗМ (‘УСЌЛИЙЯ)

*Английское понятие «fundamentalism» возникло в 10-х годах XX столетия в среде североамериканских протестантов, выступавших против секуляризма и модернизации. В отличие от этого религиозного движения арабское понятие ‘усЌлийья, служащее переводом английского «fundamentalism», исламскими учеными используется крайне редко. Приобрело оно распространение в 80-е годы прошлого века в среде нерелигиозных, часто марксистских или близких к марксизму идеологов, противостоящих исламу, усилившему после Иранской революции свое влияние, и проецирующих проблему западной культуры на состояние культуры ислама. Таким образом, понятие ‘усЌлийья, сопоставимое с понятием «fundamentalism», стало обозначением реальных, направленных на защиту устоев ислама и против новшеств настроений исламистов, которые в этой борьбе пользовались и пользуются понятиями ‘усЌл ад-дйн (основы религии), ‘усЌл ал-фикх (основы права), ‘усЌлиййун (ученые-теоретики наук об основах), но не ‘усЌлийья. Что касается арабской философской литературы, то в ней довольно редко присутствует обсуждение этой темы как слишком политизированной, философов больше интересуют вопросы, связанные с пониманием того, насколько глубоко вошел ислам в жизнь принявшего его народа. Фундаментализм же как политическое направление стал предметом изучения тех философов, которые все свое творчество связывали с решением идеологических проблем.*

В 1995 году была опубликована книга Мурада Вахбы «Фундаментализм и светскость» (Вахба М. Ал-’УсЌлийья ва ал-алмāнийья. Каир, 1995). В ней он ставит вопрос: что такое христианская ‘усЌлийья и что такое ‘усЌлийья исламская? Автор книги отмечает, что возникший в XX веке термин «фундаментализм» возвращает к историческим событиям и идейным движениям более раннего времени, когда начавшееся в Европе светское просвещение клеймилось его противниками как варварство, «джахилийя».

Явление ‘усЌлийья в исламе Вахба рассматривает, опираясь на труды таких крупнейших исламистов, как Абу Али аль-Мавдуи, Сейид Кутб и Хомейни. Аль-Мавдуи представлен через краткое изложение его труда «Исламское правление» (Ал-Хукўма ал-ислāмийья). В нем исламское

государство рисуется как «теократическая демократия», где демократия ограничивается лишь властью Аллаха и справедливых его наместников. В концепции С. Кутба, который противопоставляет исламское общество обществу джахилийному, последнее определяется им как базирующееся на служении людей людям же, тогда как в исламе люди служат только Аллаху. В силу этого обстоятельства, отличающего ислам от других религий, на нем лежит историческая миссия оповестить всех людей об их освобождении от язычества. Воплощением этого идеала становится благодаря Хомейни «иранская исламская демократия».

'Уṣūлиййа, пишет М. Вахба, имеет свою историю. Она уже наличествует в спорах салафитов-усулитов с рационалистами, в споре аль-Газали с Ибн Рушдом. Этот спор продолжается и «в наш нынешний век, разделяющий мусульманских мыслителей на две группы: религиозные 'уṣūлиййун и рационалисты, наследующие “светскость” и жертвующие религией во имя научно-технического прогресса» (Там же. С. 64). Далеким (по методу) от 'уṣūлиййа является, по мнению Вахбы, Мухаммад Аркун, который утверждает, что «религиозный разум в исламе душист научное исследование» (Там же). Обращаясь к современному явлению 'уṣūлиййа, М. Вахба считает, что эта «теория была порождена для того, чтобы заполнить идеологическую пустоту, образовавшуюся в унаследованных структурах в результате девальвации программы-импорта, предлагаемой Западом» (Вахба М. Ал-'Уṣūлиййа ва ал-алмāниййа. С. 61).

Понять, что такое исламизм и фундаментализм как современные внутрирелигиозные движения, ставит своей задачей Мухаммад Аркун в книге «Исконная мысль и невозможность ее исконности. К другой истории исламской мысли» (Аркун М. Ал-Фикр ал-'уṣūлиййи ва истихāлаг ат-та'ṣйл. Наḥва та'рйх 'āхар ли-л-фикр ал-ислāмийй. Бейрут, 1999). Аркуна интересует, насколько правомерно стремление фундаменталистов, обратившихся к истокам ислама как «истинной, единой, абсолютной первооснове», сделать эту первооснову идеологической опорой в решении современных религиозных, культурных, социально-политических проблем. Чтобы на нее опереться, считает Аркун, надо быть уверенным в правильности ее понимания: «Заповеди являются правильными и становятся законом, абсолютной истиной, только если правилен их анализ, правильна дедукция, правильно их определение» (Там же. С. 22). Этими исследованиями, связывающими дела религиозной жизни с божественными текстами, с обоснованием необходимости их «укоренения» (та'ṣйл) в «первоосновах», занимаются, отмечает Аркун, разные ученые, что

само свидетельствует о сложности проблемы веры. Многие сложности определяются политическими мотивами, когда одна часть «ученых» ратует за установление господствующего положения ислама, которое было достигнуто в некоторых странах ислама, а другая часть настаивает на необходимости отделения религии от государства. Обращение к истокам поднимает проблемы вечности и сотворенности Корана, оценки «михны», проблемы терпимости, разума, рационального обоснования веры, проверки истины (в том числе религиозной) на оселке критики при одновременном признании Корана в качестве абсолютного авторитета. Современная задача — создать «науку Корана» (См. *Аркун М.* Ал-Фикр ал-'уṣūлийй ва истихāлат ат-та'ṣйл. Нахва та'рих 'āхар ли-л-фикр ал-ислāмийй. Бейрут, 1999. С. 23).

Х. Ханафи, один из идеологизированных, сочувствующих исламу, но никак не фундаментализму, то есть не ретроградных, философов, обращает внимание на два пласта исламской культуры, которые образуют ее основы ('уṣул): 'уṣул ад-дйн и 'уṣул ал-фиқх.

Первая нацелена на утверждение религиозных убеждений с помощью убедительных доводов, то есть основывает исламские доктрины ('ақйда) на рационально-доказательной базе вплоть до возможности понимания (*фахм*) доктрины, ее демонстрации и защиты. Это относится и к науке основ фикха, который устанавливает юридические нормы ('ақкām шар тиййа) через их доказательство. Каждая из этих наук является наукой основ, но первая основывается на умозрении (*назар*), тогда как вторая — на действии ('амал) (*Ханафи Х.* Дирāсāt ислāмиййа. Бейрут, 1982. С. 11).

Наука основ вероучения ('уṣул ад-дйн) доказывает, что религиозное вероучение ищет своего обоснования в разуме. «Наука калама, на что указывает ее название, есть наука, которая обращается к слову Аллаха, а это — Коран, и религиозное вероучение подкрепляется Кораном» (Там же). Наука тавхида, концепции разума, абсолютной истины, веры и деяния, сущности, существования и несуществования, творения, потустороннего мира и т. д. — таковы безусловные постулаты, на которых базируются концепции, детализирующие данные постулаты. На этих основах возникают и строятся философия, естественные науки, с ними связана разработка учения логики.

«Исламская наука возникла после ниспослания откровения и записи Корана» (*Ханафи Х.* Дирāсāt ислāмиййа. Бейрут, 1982. С. 319). Возникают такие

... две науки, как наука основ фикха и суфийские науки. Целью первой было познание правильности выведения шариатских норм через их достоверное доказательство... Целью вторых был уход в подтекст, в то, что за нормами шариата, — направленность на наиболее сокровенное. Истинное знание тогда становится знанием духа посредством духа... Это не науки диалектики, доказательства или фикха, поэтому их называли «науками толкования» по аналогии с «наукой ниспослания». Цель таких наук — возврат к первоистоку (Там же. С. 320).

В 1993—1994 годах С. аль-Азм опубликовал статью «Пересмотр арабского фундаментализма: критический набросок проблем, идей и подходов». В ней он попытался беспристрастно рассмотреть это неоднозначно понимаемое явление, «которым Запад пугает себя и весь мир». Насколько опасен фундаментализм и что нового заложено в нем? Является ли он отличительной особенностью традиционалистов, если учесть, что и среди прошлых и нынешних «реформаторов» есть немало адептов возврата к изначальному тексту Писания, который открывает возможность по-новому оценить дальнейшую судьбу коранических установлений, ложных их толкований и таким образом «исправить» современный «испорченный» ислам? Вокруг термина «фундаментализм», правомерности его использования применительно, в частности, к идеологии «Братьев-мусульман» ведутся жаркие споры, но, несмотря на все сомнения, этот термин используется, «за неимением лучшего», даже в арабском мире. Реальный вопрос, по аль-Азму, состоит в том, какое отношение фундаментализм имеет к исламу, является ли ислам фундаменталистским по определению, по природе, или эта характеристика навязана извне в качестве продукта христианского опыта.

Явление, обозначаемое по-английски как *fundamentalism*, арабские авторы называют арабским термином ‘уṣūлиййа. В свете задач «возрождения уммы» исламисты настаивают на замене ряда дискредитировавших себя, как они считают, понятий. Этот поворот в сторону фундаменталистских настроений аль-Азм отметил в позиции Х. Ханафи, который при обсуждении внутриисламских проблем оперирует такими арабскими терминами, как «исламский фундаментализм» (*ал-уṣūлиййа ал-ислāmиййа*), «исламское возрождение» (*ал-иḥйā ‘ ал-ислāmийй*) и др. — в объяснении учений египетских исламистов, которых он предпочитает называть усулистами.

Аль-Азм считает использованные здесь термины, которые употребляет Ханафи, а также другие подобные понятия новообразованиями, призванными обслуживать сегодняшние социополитические

и религиозно-идеологические теории, позволяющие исламистам отмежеваться от таких движений, как социализм, национализм, секуляризм, либерализм (*Al-Azm, Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98; Reprint. P. 7).*

Если говорить о фундаментализме как представляющем программу «возврата к истокам», оживления основ веры, то такая программа, как считает аль-Азм, отражает название движения. Но в такой программе аль-Азм не видит ничего нового. Вся история ислама, начиная со средних веков, является историей борьбы новаторов и традиционалистов (*салафиййун*), то есть тех же фундаменталистов — только в прежние времена это западное слово было неизвестно. Аль-Азм, написавший эту статью для западного читателя, описывает проблемы через видение их тем же читателем, игнорируя содержание этих проблем, представление о них в среде арабской, через арабский дискурс, для которого слово *fundamentalism* является чуждым, навязываемым, не приемлемым для описания явления.

Отказ от европейских терминов и использование только арабской терминологии, которая, как считают ее защитники, фиксирует первоначальный смысл явления, «может вести только к наивной и примитивной мистификации того, чем живут ныне арабы и мусульмане, что они действительно делают и знают, здесь и теперь» (Там же. С. 4). Традиционалисты, защитники *уṣūлиййа*, хотят отличить себя от социалистов, националистов, секуляристов, либералов, идеология которых ассоциируется в массах с неуважением к своеобразию исламской культуры, религии ислама, и потому они питают протестные социально-религиозные движения, подобные фундаментализму. Аль-Азм с сомнением относится к провозглашаемой фундаменталистами возможности быстрой перестройки сознания, к ожиданию быстрых успехов возрождения, которое связывается с приходом *спасителя, махди*.

Размышляя о предлагаемых исламистами терминологических, понятийных перестановках, он сетует на замещение словом «всемирность» (‘аламиййа) слова «интернационализм», хотя он должен отметить, что произошел обратный процесс подмены арабского понятия марксистским, «партийным» его аналогом.

Аль-Азм также считает уступкой фундаменталистам использование слова «протест» (*ихтиджādж*) вместо «оппозиция», «джахилийа» вместо «отсталость» и т. д.

Аль-Азм отмечает, что термин *fundamentalism* используется и западными, и исламскими идеологами, и считает это оправданным не только по прагматическим причинам (отсутствие более подходящего понятия), но и в силу того, что «исламский феномен» не является уникальным. Он пишет: «Я буду исходить из широко теперь используемого арабского термина 'уṣūлийй, как в 'ислām 'уṣūлийй (фундаменталистский ислам)» (*Al-Azm, Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98; Reprint. P. 3).*

Аль-Азм убежден, что два понятия, фундаментализм и 'уṣūлиййа, равноправны, означают одно и то же явление, которое имело место в истории Европы и сохраняется в современном западном мире так же, как и в истории и сегодняшней жизни ислама. «Политико-религиозные, социальные движения, подобные исламскому фундаментализму и возрожденчеству, имеют точные фамильные сходства с оригинальным фундаментализмом и возрожденчеством, появившимся в современной Европе и на Западе вообще» (Там же. С. 7). «Исторически, теологически ислам есть ответвление и развитие иудеохристианской традиции (он даже сам формулирует и чувствует себя таковым), и он гораздо ближе двум последним компонентам, чем греко-римскому наследию» (Там же. С. 8).

Важнее здесь поэтому не споры о терминологии, а содержание позиций, которые за ними прослеживаются.

Всюду в арабском мире сегодня исламисты не только настойчиво призывают к непосредственному возврату к исламским «принципам» и «основаниям», но и требуют, верят и действуют, как если бы они только и делали, что возвращали обратно, оживляли эти основы ('уṣūл). Более того, каждый из их фракции полагает, что только эти «основы» действительно способны организовать народ на радикальные социально-политические акции, мобилизовать массы на борьбу против внутренних и внешних врагов и обеспечить подлинное решение всех проблем, беспокоящих сегодня мусульманские общества (*Al-Azm, Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98; Reprint. C. 5).*

И все же «вопрос о том, чем в точности являются эти движения и группы, изолированные и восстановленные под рубрикой основ и корней ислама, остается полностью открытым в настоящее время» (Там же).

## ЦИВИЛИЗАЦИЯ (ХАДЪАРА, 'УМРЪН, ТАМАДДУН)

*Каждое из этих арабских понятий выражает существенные исторические изменения, происходившие в социальной и хозяйственной жизни людей. Хадъара отражает переход к оседлому образу жизни; 'умрân — образ жизни, определяемый освоением, обживанием окружающей территории; тамаддун свидетельствует о строительстве городов, развитии городской культуры. Тема цивилизации вошла в современную арабскую мысль XIX века как отклик на проблемы развития арабского общества, вышедшего из состояния упадка. Опору в поисках решения давало учение Ибн Халдуна, в котором рассматривались условия рождения цивилизации, ее развития, расцвета, упадка и исчезновения.*

Еще в 50-х годах прошлого века М. Беннаби говорил: «Проблема всякого народа по своей сути есть проблема его культуры. Нельзя понять народ или разрешить его трудности, не поняв превратностей его судьбы, не поняв причин, которые определяют строительство культуры или ее разрушение» (*Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. С. 319*). Рассуждая о политическом устройстве послевоенного мира, он отмечал, что географический ареал распространения ислама: Средиземноморье, близость к миру Бхагавадгиты, Будды, Конфуция в Азии, соседство с Центральной Африкой, а также непосредственные контакты с миром современного Запада («который располагает своими структурными техническими возможностями, но не имеет традиционных моральных структур и образует, таким образом, необъятную духовную пустоту, которая начинает здесь ощущаться») создают особые условия для влияния исламской цивилизации. «Ислам может быть мостом между расами и культурами, фактором кристаллизации в синтезе сегодняшней афро-азиатской и завтрашней универсальной цивилизации» (Там же. С. 282).

«К сожалению, мусульманский мир, возродившийся после упадка, столкнулся с проблемами, связанными с его политическим освобождением, и поэтому фундаментальная проблема цивилизации отодвинулась на второй план в его сознании и его действиях» (Там же. С. 302). «Мусульманский мир еще находится, по мнению некоторых идеологов, в состоянии доцивилизационном. Тем не менее цель — “перевести

сотни миллионов людей, находящихся в состоянии доцивилизации, в состояние цивилизации” — поставлена» (*Bennabi M. L' Afro-asiatisme. Le Caïre, 1956. С. 308*).

«Эволюция, которая превратила примитивное общество к концу ледникового периода в общество нового типа, в цивилизацию, может теперь превратить его в универсальную цивилизацию» (Там же. С. 337). «Но перед лицом этой перспективы нельзя позволить Европе возвращаться вокруг своей оси... Нужно показать ей, что ее безопасность зависит от ее умения соизмерять свой гений с другим в соответствии с современными тенденциями и высшими интересами человека» (Там же. С. 346).

Созвучно с идеями Беннаби рассуждает все последние десятилетия Х. Ханафи. Он говорит о создании новой философии истории, которая учитывает рост могущества Востока, «ветер с Востока», изменение цивилизационных ролей Запада и Востока, превращение Востока из зависимого объекта в самостоятельный субъект (см.: Ал-Фалсафа фй ал-ваҗан ал-‘арабий ал-му‘аҗир. Бейрут, 1985. С. 36).

Европоцентризм в социальной науке... делает Европу вершиной прогресса в долгой истории человечества. Вся история, начиная с древнего Китая, Индии, Месопатамии, Египта, рассматривается как досовременная фаза, и только Европа Нового времени рассматривается как следующая, вторая фаза... Эта дихотомия, базирующаяся главным образом на цвете расы, белой и не-белой, стала потом более драматичной дуальностью, разделившей колонизатора и колонизируемого... центр и периферию... Ориентализм был призван нарисовать незападные культуры как объект, тогда как Европа была субъектом (*Hanafi H. New social science. Some reflections // Etudes orientales. № 5/6. Paris, 1990. С. 80, 81*).

Сейчас необходимо «подумать о более сбалансированном, справедливом и обновленном законе прогресса... о возможности более представительного закона... для будущей истории от Запада до Востока» (Там же. С. 81).

Сегодняшний араб, мусульманин или немусульманин, с основанием верит не только в то, что арабо-мусульманская цивилизация способна выжить, но еще и в то, что она не нуждается в отказе от своих психокритериологических оснований, чтобы возродиться и вновь стать творческой (*Jabre F. L' être et l' esprit dans la pensée arabe // Studia Islamica. V. 32, p. 2. Paris, 1970. P. 169*).

## ЧЕЛОВЕК ('ИНСА́Н)

Ислам, — писал М. Беннаби, — несет свет, который создает человеку ореол и делает его в собственных глазах священным... Он дает гуманизму метафизический фундамент: «Мы почтили сынов Адама» (17:72). Этот коранический стих дает человеку все его превосходство, всю его выразительность, весь его масштаб в мусульманском сознании. Его масштаб является следствием этого первичного почитания, без которого человек не больше чем маленькая, ничтожная точка живой материи... Измерение человека глазами ислама является результатом величия, приданного ему Богом, когда в кораническом творении видят предпочтение Адаму: Бог устраняет Сатану, поскольку он отказывается поклониться первочеловеку. Понятно, как это метафизическое основание важно для построения экуменического гуманизма, важно в момент, когда человечество не может выйти из тупика, в который его загнала жажда власти (*Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. С. 253, 254*).

Этим рассуждениям Беннаби противоположно убеждение Х. Ха-нафи:

Некоторые говорят: человек присутствует в нашем наследии во всех науках, которые оставили нам предки. Разве нет хадиса о свободе и выборе, красоте и безобразии, вере и надежде... Разве не говорят философы о теоретических и практических способностях человека? Разве суфизм не анализирует человека и способности его души? Разве не занимаются факихи поведением человека? Да, это так. Но не человеком в качестве объекта рационального исследования, в качестве стержня жизни, полюса бытия (*Ханафи́ Х. Дир'асат ислāмиййа. Бейрут, 1982. С. 299*).

И здесь вспоминаются связанные с концепцией Сартра рассуждения К. Ю. аль-Хаджа. Сначала он рассматривает человека через призму экзистенциалистской концепции смерти: «Небытие страшит нас. Небытие не дает нам спать. Но оно наличествует в нашем существовании. Оно составляет истинную суть человека» (*ал-Хаджж К. Й. Мин ал-джавхар 'илā ал-вуджūd. Бейрут, 1958. С. 151*). А далее идут

метафизические размышления. «Бог создает человека в соответствии с определенным образом и определенным способом, постепенно, подобно тому как плотник изготавливает деревянную дверь, основываясь на чертеже, задающем проект» (*ал-Хаджж К. Й.* Мин ал-джавхар 'илā ал-вуджūd. Бейрут, 1958. С. 152). «Человек есть серия существований, совокупность отношений, которые создают его» (Там же. С. 153).

Таким образом, и в настоящее время, как убеждает Ханафи, «человек погребен» под философскими рассуждениями о гносеологии, онтологии, аксиологии (см.: *Ханафи Х.* Дирāsāt исламиййа. Бейрут, 1982. С. 307). Человек зажат между природными и божественными объектами, он расплюсчен и погребен под колоссальным количеством этих объектов, а в современной жизни он находится в тисках между властью и нищетой жизни (Там же. С. 309). «Кризис нашего века состоит также в отсутствии человека как независимого объекта исследования в науке, как главного стержня в жизни, как главной категории существования» (Там же. С. 313).

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (вуджӯдиййа)

Джамиль Салиби:

Экзистенциализм в наших странах появляется после нашего знакомства с исследованиями европейских экзистенциалистов. Причины его появления — тревога, овладевшая сердцах молодых людей, напряженность, царящая в их сознании, переживание ими растерянности и колебания между культурными ценностями прошлого и новыми культурными ценностями (Ал-Фалсафа ал-'арабиййа фй ми'ат сана. Бейрут, 1962. С. 414).

Главный редактор журнала «Аль-Адаб» Сухейль Идрис, переведший вместе с женой работы Сартра, Камю, Бовуар, писал, что экзистенциалистская литература «своим распространением обязана, видимо, тому, что новое арабское поколение находит в ней нечто, адекватно выражающее его переживания, возникшие после палестинской катастрофы» (Ал-'Адаб. № 12. Бейрут, 1964. С. 1).

Заки Нагиб Махмуд выражал отношение к экзистенциализму так: «То, за что мы любим Сартра, — это его философия свободы. Мы видели ее необходимость в заполнении пробела, существующего в нашей культурной сфере» (ж. Ал-Фикр ал-му'а'сир (Современная мысль). № 25. Каир, 1967. С. 12). Саяма Муса так обозначил роль Сартра и через него — роль экзистенциализма: «Сартр находит широкое одобрение в Египте, Ливане и некоторых других арабских странах по одной причине — мы все страдаем от философской неразберихи в вопросах, касающихся образа жизни, мудрости поведения, ответственности человека перед коллективом» (*Муса С. Мақālāt мамнӯ'а* (Запрещенные статьи). Бейрут, 1959. С. 93). А Ф. Закарийя отметил роль философии существования, представленную в работах Бадави: «Бадави действительно оказывал влияние на наше философское формирование, формирование всех философов современного поколения» (Ал-'Адаб. № 9. Бейрут, 1964. С. 78).

Абд ар-Рахман Бадави считается первым представителем экзистенциализма в арабском мире... По экзистенциализму им написано несколько книг: «Экзистенциальное время» (*аз-Замāн ал-вуджӯдийй*), «Возможно ли следование экзистенциальным

нормам» (*Хал йумкин қийām 'ахлāқ вуджудиййа*), «Исследования по философии экзистенциализма» (*Дирāsат фӣ ал-фалсафа ал-вуджудиййа*), «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» (*ал-'Инсāниййа ва-л-вуджудиййа фӣ ал-фикр ал-'арабийй*) и др. (Ал-Фалсафа ал-'арабиййа фӣ ми'ат сана. Бейрут, 1962. С. 414).

Бадави говорил: «Цель экзистенциализма — ощущать свою самость центром существования», — и это значит, что

...сущее постигает себя не иначе как через явления, в которых мы живем. Его положение ткется из пряжи действительности, в которой он отыскивает свой путь и достигает своей самости, осуществляя возможности, идущие от его склонностей и стремлений. Истинное существование, согласно экзистенциализму, есть свободное индивидуальное существование... включающее в себя все возможности и идею выбора (Там же).

К. Ю. аль-Хадж оценивает идеи экзистенциализма, обращаясь к философии Сартра, который «не является первым среди тех, кто закладывал фундамент здания экзистенциальной философии. Философия экзистенциализма имеет свои корни — у французов — еще в досартровской философии. Она начинается с Бирана и переходит к Бергсону, который более полно раскрыл понятие существования... Однако бесспорно, что понятие существования нигде не раскрывается так полно, как под пером Сартра» (*ал-Хаджж К. Й. Мин ал-джавахр 'илā ал-вуджуд. Бейрут, 1958. С. 145*).

Рассуждая о понятии человека и человечности у Сартра через призму собственного учения о сущности и существовании, аль-Хадж пишет:

Человек становится творением, подобно вещам, воплощающим идею, существовавшую предварительно в уме Бога. В этом свете представляются нам слова о том, что сущность предшествует существованию. Первична человечность, а человек вторичен (Там же. С. 152);

Человек непрерывно раскрывается, простирается своими связями вовне. Он здесь, он — порыв ('индифā'), выводящий его за его собственные пределы... Этот экстаз исходит от него самого, благодаря ему самому и направлен к нему самому через другие субъекты (Там же. С. 158);

Человек — абсолютно свободное существование. Человек — источник добра и зла. Человек — высокомерная вера. Сартр говорит о том, что человек не связан ничем предшествующим... Человек свободен совершенно, в отрицании и утверждении (*ал-Хаджжэ К. Й.* Мин ал-джавхар 'илā ал-вуджūd. Бейрут, 1958. С. 159);

Результатом всего является сартровский атеизм, который принимает новый характер. Классический атеизм опирался на высказывание о том, что Бог не существует... Что касается атеизма Сартра, то это атеизм-вера, он не отрицает существования Бога, но он высокомерен, ибо одновременно хулит Бога... Это — исходный пункт его философии (Там же. С. 163).

Говоря о философии существования, имевшей влияние в арабском мире середины прошлого века, Абд аль-Латыф заключает:

Судьба экзистенциализма в современной арабской философской мысли не является исключением. Затихло дыхание экзистенциалистской мысли, замолкли призывы к его принципам. Мысль обратилась к другим теоретическим сферам, так и не создав арабского экзистенциализма, соответствующего положению и значению арабов (*'Абд ал-Латїф К. Қирā'āt фї ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира.* Бейрут, 1994. С. 32).

## ЯЗЫК (ЛУҒА)

«Изучение языка способно пролить свет на происхождение некоторых проблем философии и их развитие. Система языка, несомненно, влияет на постановку философских проблем» (*ал-Вақидӣ М. Ҳивар фалсафийй*. Бейрут, 1985. С. 173).

*Основные аспекты, в которых предстаёт тема языка у арабских философов: 1) язык как фундаментальная структура существования, фиксации и бытования культуры, её идентичности; 2) развитие языка, возникновение новых языковых образований; проблема терминологии; сопротивление новообразованиям; 3) язык как способ вхождения в мировую культуру.*

1) Существенные отличительные особенности видит в арабском языке Осман Амин:

Арабский язык — язык Корана, а Коран не поддается точному переводу на какой-либо другой язык, что признано сведущими людьми. Теперь нет места сомнению в том, что между языком и мыслью в случае Корана и хадисов, в частности, в арабском языке связь теснее, чем в других языках. Арабский язык по своей природе имманентный в том смысле, что его слова переносят его носителей — и только их — в то «человеческое измерение» (*бу‘д*), о котором говорит современный философ Хайдеггер, размышляя о греческом языке (*‘Амин ‘У. Ал-Джувваниййа. Б. м.: Дар ал-қалам, 1964. С. 17*).

Рассуждая далее об арабском языке, Амин пишет:

Верно, что только те слова языка могут быть его понятиями, которые являются джувванийными, например: *‘умма* (умма, всемирная исламская община) в сопоставлении с *давла* (государство; династия), *джамā‘а* (сообщество [мусульман]) в сопоставлении с *қавм* (народ, нация), *шаҳсиййа* (личность) в сопоставлении с *фардиййа* (индивидуальность), *фикр* (мысль) в сопоставлении с *ҳāсса* (чувство), *садāқа* (дружба) в сопоставлении с *замāла* (отношение между коллегами), *валā’* (преданность) в сопоставлении с *хуҷӯ‘* (подчинение), *‘имāн* (вера) в сопоставлении с *тā‘а* (повиновение), *иҳсāн* (доброделание) в сопоставлении с *‘ибāда*

(поклонение, служение), *мурїд* (мурид, т. е. вставший на путь суфизма, букв. «желающий [Бога]») в сопоставлении с *тилмїз* (ученик) или *насір* (помощник), и *қїма* (ценность, стоимость) в сопоставлении с *саман* (цена) ('Амїн 'У. Ал-Джувванийя. Б. м.: Дār ал-қалам, 1964. С. 22).

Для Османа Амина язык является прежде всего выразителем внутреннего содержания нации, ее духа (см.: Там же. С. 150). Арабский язык свидетельствует о внутренней, неразрывной, фундаментальной связи между мыслью и чувством, мыслью и делом, поступком. В арабском языке нет действия, отделимого от самости (*зāt*). Если западные языки нуждаются большей частью в утверждении в них субъектности (*иннийя вā'ийа*, букв. «сознающая сущность») с помощью местоимений первого, второго или третьего лица, то в арабском языке достаточно сказать *'уфаккуру* (я думаю), *йуджāдилўна* (они спорят) и т. п., без указания местоимения, и уже понятно, о каком лице или от какого лица идет речь (см.: Там же. С. 159, 160). Присутствие познающей самости или мыслящего «я» есть «присутствие внутреннее, духовное, полагающее себя в местоимениях и глаголах, это внутреннее строение выражений, не нуждающееся в своем подтверждении и внешних средствах, подобных воспринимаемым чувством знакам и очевидных метках. Глагол в арабском языке свободен от всякого знака вне самости, а самость связана с глаголом через его внутреннее коренное строение. Ты скажешь: *актубу* (я пишу), *йактубу* (он пишет) или *тактубу* (она пишет / ты пишешь) и т. д. В арабском языке нет глагола, не зависящего от самости, подобного глаголу-инфинитиву в европейских языках, такого как французский *aller* или английский *to go*)» (Там же. С. 159).

Особенность арабского языка выражается также в отсутствии присущей западным языкам глагольной связки «есть», отсылающей к особому понятию «бытия» (*кайнўна*) (см.: Там же. С. 153). Если французы говорят: *tout homme est mortel*, а англичане — *all men are mortal*, то арабы скажут: *кулл 'инсāн фāнин*. У арабов нет нужды заявлять дополнительно, устно или письменно, о связи сущего (*мавджўд*) с предикатом (*маҳмўл*) (см.: Там же. С. 156). И к чести ислама, считает Амин, «что арабский язык сохранил неповторимые особенности, что этому языку присуща особая философия, философия исконно джувванийная, связывающая слово и дело, соединяющая мысль и практику» (Там же. С. 184).

В сходном направлении рассматривал арабский язык ливанский философ Фарид Джабр. В статье «Бытие и дух в арабской мысли» он

также отмечает некоторые фундаментальные особенности арабского языка, которые одновременно выражают и изначальные особенности арабской ментальности.

Арабский язык, столь богатый в других случаях, не содержит адекватных терминов для перевода с гибкостью и естественностью всех онтологических и экзистенциальных нюансов слова «бытие» и его производных — глагола, существительного и прилагательного (*Jabre F. L'être et l'esprit dans la pensée arabe // Studia Islamica. V. 32, p. 2. Paris, 1970. P. 170*).

Джабр детально раскрывает содержание данного утверждения. Ссылаясь на свидетельство Ибн Рушда, он констатирует, что

... в арабском языке отсутствует точное слово, которое прямым образом означает «бытие». Для восполнения этого пробела переводчики приспособили термин *мавджуд*. Но это — искусственное обозначение, оно не исходит из духа языка. *Мавджуд* обозначает «истину», «внутримысленный» объект. Это произвольное соглашение о том, что данное слово служит для обозначения «сущности» (*entité*), *зāт*, так сказать, «внементальной» вещи, независимой от духа. С этой точки зрения термин *хувийа* (*hescéité*, «этость», сущность, самость) — будет, может быть, более точным. Но это варваризм, происходящий от местоимения *хува* «он», тогда как правилом у арабов является производство имени только от другого имени (Там же).

Обычай же перевода *ὄν* и *εἶναι* арабскими словами *мавджуд* и *вуджуд* является, по Джабру, источником многих недоразумений. Оба эти термина не означают внемысленную, не зависимую от субъекта вещь, но, напротив, объект внутримысленный, предпосланный данной вещи (см.: Там же. С. 171). Джабр показывает, что эти термины восходят к глаголу *ваджада*, означающему «находить», а также «понимать», «постигать». «В плане морфологическом *вуджуд* является аналогом *ваджед* и *видждан*, которые означают мгновенное осознание. *Видждан*, кроме того, служит синонимом *'ирфан*, которое означает интуицию» (Там же).

Джабр замечает, что в «Трактате о первой философии» аль-Кинди термин *вуджуд* и его морфологические аналоги не имеют смысла «бытия». В этом случае он использует *'айс* (жизнь) в противопоставлении с *лайс* (небытие, ничто). «Через Фараби и Авиценну *вуджуд* и *мавджуд* переходят из калама в философию, чтобы здесь выразить

ὄν и εἶναι» (*Jabre F. L'être et l'esprit dans la pensée arabe // Studia Islamica. V. 32, p. 2. Paris, 1970. С. 172*). В суждении, принятом в логике, необходимо наличие пары: объект помещается в бытии, противопоставляя себя духу.

С таким значением бытия арабская мысль отказывалась согласиться. Ее великие представители могли придумать термины для выражения субстантивированных ὄν и εἶναι, и было видно, ценой каких ухищрений, но для них было невозможно выразить разные личные формы глагола «быть» в изъявительном наклонении настоящего времени (например, «я существую». — *Е. Ф.*). В качестве такового этот последний в языке арабов не существовал, и его дух, даже с точки зрения наших дней, оказывается малопригодным, когда пытаются выразить критериологический принцип Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» (Там же. С. 173).

Эту тему подхватывает М. Вақыди:

Если философия в своем истоке античная, то греческий язык, несомненно, повлиял на нее... На этой стадии была важна проблема сущего (*ал-к̄а'ин*) и существования, бытия (*ал-кайнūна — l'être*), которая ставится впервые в греческой философии, а позже в философии вообще, и особенно важную форму она принимает в арабо-исламской философии. Строение арабского языка отлично от языка в арабо-исламской мысли... Возникает затруднение в нахождении арабского эквивалента (*ал-Вақиди М. Ҳивар фалсафий. Бейрут, 1985. С. 172*).

Ссылаясь на Таха Хусейна, Вақыди обращает внимание на то, что

...арабский язык испробовал многие выражения для передачи того, что обозначает термин «бытие» в греческом языке. Однако никакое из этих выражений не передает всех смыслов, на которые указывает этот термин... Хотя мусульманские философы не жалели усилий, чтобы обойти трудности в передаче содержания греческой философии на своем языке, их успех в преодолении этих трудностей не обошелся без постоянных оговорок (Там же. С. 173);

Были логики, которые для перевода глагола «быть» (*est*) впервые использовали слово *хува* (Там же. С. 174).

Психокритериологические основания арабской культуры и сегодня, считает Джабр, «остаются проявлениями арабского гения, такого,

каким он продолжает выражать себя в своем письменном или разговорном языке» (*Jabre F. L'être et l'esprit dans la pensée arabe // Studia Islamica. V. 32, p. 2. Paris, 1970. P. 178*). Арабская мысль, заключает Джабр, ориентирована в целом скорее ценностно-практически, нежели онтологически.

2) «Наше философское наследие начиналось с перевода, — отмечает Х. Ханафи. — Но перевод — это не техническая работа, в нем формируется слово, передается философский текст с одного языка на другой, что является работой философской, основанной на понимании смысла. Перевод, таким образом, есть позитивная рациональная работа, а не чисто лингвистическая, не простая передача чего-то из одной культуры в другую» (*Ханафи Х. Дирасат исламийа. Бейрут, 1982. С. 91*).

Арабский исследователь встречается две главные трудности, когда хочет использовать арабский язык для критико-аналитического анализа наследия (эти трудности взаимосвязаны): первая связана с языком, а вторая — с социальными условиями, рамками познания (*les adresses sociaux de la connaissance*), определяемыми социологией культуры. Естественно, я не имею в виду, что арабский язык не способен выражать новые значения и идеи. Известно, что языки... постоянно обновляются... Язык есть орудие, которое говорящий на нем совершенствует, усиливая его влияние и увеличивая его богатство вместе с расцветом экономической, политической и культурной жизни (*Аркун М. Ал-фикр ал-'арабийй. Бейрут, 1982. С. 7 — предисловие к арабскому изданию*).

М. Мимун считал нужным «подготовить структуры, внутри которых арабский язык сможет непрерывно развиваться» (*Mimoun M. Le Tiers-monde face à la science // «Algérie-Actualité». № 344. 21—27 Mai 1972, P. 13*), то есть создать новые направления в образовании и новые сферы в экономике, технике, науке.

В докладе «Наш взгляд на цивилизацию», сделанном на Первом арабском философском конгрессе (1985 г.), Хасан Ханафи предложил свой ответ на вызовы, перед которыми стоят современные арабские философы. При обучении молодежи он считал необходимым выйти за рамки старого языка, очистить его от старых форм и вложить в слова новые смыслы, выражающие новые интересы и запросы (см.: *Ханафи Х. Мавқифу-нā ал-ҳадāрийй // Ал-Фалсафа фй ал-ваған ал-'арабийй ал-му'āсир. Баҳс ал-му'тамар ал-фалсафийй ал-'арабийй ал-'аввал. Бейрут, 1985. С. 26*).

Современный арабский язык ввел в оборот многие слова, отражающие новые общественные потребности. В одних случаях заимствуются слова из европейских языков, например *либирāлиййа* (либерализм), *идийулуджиййа* (идеология), *дймуқрāтиййа* (демократия), в других на основе существующего арабского слова конструируется новое или же арабское слово наполняется новым содержанием, например: *мантиқ вад'ийй* (логический позитивизм), *шахсāниййа* (персонализм), *тақаддум* (прогресс), *'алмāниййа* (светскость, секуляризм) и т. д.

Этот процесс нередко встречает сопротивление, поскольку в таких новообразованиях утрачивается смысл, отсылающий к религии. Например, слова *қавм*, *қавмиййа* (нация, национализм), нередко употребляемые вместо слова *ша'б* (народ), отвлекают от образа уммы, постоянно напоминающей об общности мусульман.

Исламисты в арабском мире, — как замечает С. аль-Азм, — предпочитают свои категории и понятия «основ» и «возрождения», старательно отличая себя от националистов-секуляристов и левых. Они вообще избегают терминов, подобных *нахда* (возрождение), *ба'с* (возрождение) и *йақза* (пробуждение) (*Al-Azm, Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered. A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Durham. Vol. XIII. 1993. P. 93—121; Vol. XIV. 1994. P. 73—98; Reprint. P. 6).*

3) «Произошел первый контакт между возникавшей мусульманской цивилизацией и цивилизацией греческой, и тогда возникло явление псевдоморфизм (*ташақкул кāзйб*), о котором говорят современные философы культуры, например Шпенглер. Это, по нашему мнению, явление чисто языковое, когда молодая цивилизация отказывается от своего родного языка, ставшего устаревшим, неспособным описать новые горизонты, перед которыми она оказалась. И тогда она принимает язык цивилизации-захватчика как наиболее способный выразить содержание, которое не мог выразить старый язык. Аллах становится “первопричиной” или “необходимо-сущим”... Однако при второй встрече с западной цивилизацией этот псевдоморфизм еще не возник, и наш старый язык не перестал выражать свое основное содержание, не создал новых понятий, через которые можно отбросить наши старые термины и выразить их содержание на языке, более пригодном для такого выражения» (*Ҳанафи Ҳ. Сақāфату-нā ал-му'āсира байна ал-'ақāла ва-т-тақлид // Ал-'Адаб. № 5. 1970, С. 6).*

Через язык, замечает М. Вакиды, мысли философа приобретают универсальную ценность. В современном мире идет борьба между языками, относящимися к разным культурам. Арабский язык, который в прошлом имел культурное значение за пределами арабского мира, в настоящее время утратил его.

Арабский язык сейчас не может быть инструментом мысли, которая обладает универсальной ценностью. Поэтому арабский философ находится сегодня в положении, когда его мысли не слышны и когда он не может обмениваться мыслями с другими философами. Он находится в ситуации, когда воздействуют на него, а не когда воздействует он или слушают его (*ал-Вақидӣ М. Бинā' ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāсāt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира*. Бейрут, 1990. С. 44).

Разве могу я увидеть хотя бы одно интеллектуальное творение, которое в наш век имеет влияние! — сокрушается Х. Ханафи. — То, что сочиняют некоторые из нас, делается на европейских языках... Когда же мы покончим со стадией переводов и начнем создавать труды, которые станут переводить другие, как это было в прошлом? (*Ханафӣ Ҳ. Дирāсāt исламиййа*. Бейрут, 1982. С. 91).

Научное издание

*Серия «Философская мысль исламского мира»*

Исследования

Том 8

*Евгения Антоновна Фролова*

**ДИСКУРС  
АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор О. Круподер.  
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 31.07.15. Формат 60х90/16.  
Бумага офсетная № 1, печать офсетная.  
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 19,5. Тираж 600 экз. Заказ №

ООО «Садра».

№ государственной регистрации 1127746353855.

Тел.: +7 (495) 943-40-39, +7 (901) 593-40-39.

Факс: +7 (499) 230-13-88.

E-mail: [sadrabooks@gmail.com](mailto:sadrabooks@gmail.com)

129301. Москва, Проспект Мира, д. 186, корп. 1, кв. 8.

Издательство «Языки славянской культуры».

№ государственной регистрации 1037739118449.

Тел.: +7 (495) 624-35-92. E-mail: [Lrc.phouse@gmail.com](mailto:Lrc.phouse@gmail.com)

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>