

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

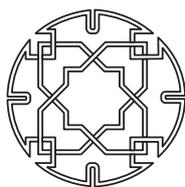


ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР  
Москва 2012

# ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

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

Исследования



Том 4

Е. А. ФРОЛОВА

ДИСКУРС  
СОВРЕМЕННОЙ  
АРАБСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

Часть I



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР  
Москва 2012

УДК 1/14  
ББК 83.3(0)  
Ф 91

*Серия учреждена к печати  
Ученым Советом Института философии РАН*

Издание осуществлено при поддержке  
Фонда исследований исламской культуры



**Фролова Е. А.**

Ф91 Дискурс современной арабской философии. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 72 с. — (Философская мысль исламского мира. Исследования. Т. 4).

ISBN 978-5-9551-0579-6

Автор выделяет в современном арабском философском дискурсе основные темы, систематизирует рассуждения арабских философов вокруг центральных концептов. Ряд проблем удивительно созвучен тем, что обсуждаются сегодня в публичном пространстве России. Книга будет интересна как специалистам-исламоведам, так и всем, кто интересуется проблемами модернизации не-западных обществ.

**ББК 83.3(0)**

Научное издание  
*Серия «Философская мысль исламского мира»*  
Исследования. Том 4

**Евгения Антоновна Фролова**  
ДИСКУРС СОВРЕМЕННОЙ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Издатель А. Кошелев  
Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор О. Ланцова  
Оригинал-макет подготовлен Б. Абакумовым

Подписано в печать 20.06.2012. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная № 1,  
печать офсетная. Гарнитура Times. Усл. печ. л. 4. Тираж 600. Заказ №  
Издательство «Языки славянских культур».

№ госрегистрации 11037789030641.  
Тел.: 95-952-60. E-mail: [Lrc.phouse@gmail.com](mailto:Lrc.phouse@gmail.com)  
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ISBN 978-5-9551-0579-6



© Е. А. Фролова, 2012  
© Фонд исследований исламской культуры, 2012  
© Языки славянских культур, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. В. Смирнов. О книге Е. А. Фроловой</i> «Дискурс современной арабской философии» . . . . .	7
<b>Предисловие</b> . . . . .	9
<b>Абсолют, абсолютное, мутлақ, absolute</b> . . . . .	13
<b>Альтюсериянство, ал-алтүсәриййа</b> . . . . .	15
<b>Антропология, ал-’антрүбүлүджийа</b> . . . . .	16
<b>Арабская философия современная,</b> <i>ал-фалсафа ал-’арабиййа ал-му’āсира</i> . . . . .	23
<b>Арабский разум, ’ақл ’арабийй</b> . . . . .	27
<b>Афро-азиатизм, l’afro-asiatisme</b> . . . . .	33
<b>Век записи, ’аср ат-тадвйн</b> . . . . .	36
<b>Вера, ’имән, вероубеждение, ’имән ’ақā’идийй</b> . . . . .	37
<b>Возрождение, ба ’с, ихйā’, йақза, нахда</b> . . . . .	45
<b>Вождь, қā’ид</b> . . . . .	58
<b>Ғāдиййа</b> . . . . .	60
<b>Гипотетико-дедуктивный метод, гипотеза, фардййа</b> . . . . .	61
<b>Гуманизм, инсāниййа</b> . . . . .	64
<b>Демократия, дймуқрāтиййа, шўрā</b> . . . . .	68

## О книге Е. А. Фроловой «Дискурс современной арабской философии»

Эта книга — первая треть задуманного исследования, которое автор планирует закончить за ближайшие два года. Мы решили выпустить эту часть как отдельную публикацию по ряду причин.

Современная арабская философская мысль, имеющая уже полутора-вековую 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 г. 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 небесполезно-

го в богатом опыте, накопленном арабскими философами. Общность проблематики естественна: она вызвана общностью цивилизационного вызова, с которым столкнулись и Россия, и арабский мир примерно в одно и то же время. Есть, конечно, и различия; возможно, одно из важнейших заключается в том, 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*

## Предисловие

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 бы через выбранные мною курсы. 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 отпечаток 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 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» («Новая философская энциклопедия». М., 2000), дать «характеристику особой ментально-

сти 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» (*хитāба*) 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» (*ат-талāзум ад-дарūrийй*), которую создает арабская мысль между единством (*ваҳда*) и социализмом (*ал-иштирāкиййа*), с одной стороны, и между этими двумя и освобождением Палестины, с другой» (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 самостоятельности 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 джувванийи 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 веков, 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.

Своеобразие замысла работы требовало при освещении проблем наиболее полной отстраненности, беспристрастного их преподнесения. Однако в некоторых случаях этот принцип нарушался — я считала возможным и нужным изложить свое видение материала, выделив такие рассуждения курсивом.

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 значимый историко-культурный факт. 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, мутлак, *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 де-догматизации. Завершается же эта борьба появлением «космического сознания», «космического человека», все творчество которого направлено «против догмы, или, точнее говоря, против абсолютa» (*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 (Египет) на той же конференции. Поводом для обсуждения темы абсолютa стали работы Т. С. Элиота (*T. S. Eliot. Notes Towards the Definition of Culture, The Idea of a Christian Society* и др.), в которых, как считает М. Абусенна, Элиот совершает «инкарнацию абсолютa», то есть абсолютизирует некоторый вид догмы, корни которой находятся в религиозном сознании. Такова христианская догма: «Если общество желает быть прочным, благополучным, оно должно быть обществом догматическим». Догма по своей истинной природе есть некий абсолют, поскольку она объемлет 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 «Дорожные знаки»:

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 сводит Его к небесному царству 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 (*Sayed Qutb. Landmarks on the Road. Cairo, 1962*).

Не используя понятия «догма», но по сути дела об антидогматизме рассуждает Кемаль Абд аль-Латыф 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, старание 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. *К. 'Абд ал-Латиф. Қирā'āt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1994. С. 55*).

## Альтюсеризм, ал-алтүсйрийя

Профессор философии Рабатского университета Кемаль Абд аль-Латиф обратил внимание на то, что в 1970-е годы в Марокко возросло влияние идей Альтюсера: появились публикации о нем, была переведена и опубликована его книга «Ленин и философия» (ж. «Ақләм», 1976, № 1—3 и 1977, № 5). Абд аль-Латиф пытается объяснить внезапное стремительное увлечение французским философом, сменившее столь же бурное увлечение идеями Маркузе. 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» (*К. 'Абд ал-Латиф. Қирә'ат фи-л-фалсафа ал-'арабийя ал-му'әсира. 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 имеют 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 (*Abdallah Laroui. La Crise des Intellectuels arabes. Paris, 1974. С. 34, 36—37*).

## Антропология, ал-'антрүбүлүджийа

*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, который сделали суфии, 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. Если же говорить в общем об учениях, обращенных к человеку, то содержание их я постаралась выразить в названии своей упомянутой выше статьи: «Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное».*

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: А. В. Сагадеев. 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 древнем наследии отсутствует изучение челове-

ка?». 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 безобразие, в вере и надежде, в учении об имамате 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, — соглашается Ханафи, — 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» (Х. Ханафи. Дирāsāt ислāmийа. 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, — настаивает Ханафи, — состоит в том, чтобы снять завесу и увидеть человека, перевести нашу культуру из древней 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).

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. там же). Человек является сущим и он может сам удостовериться в существовании своей сущности, как говорил Ибн Сина, рассуждая о «парящем человеке». В учении о душе «фаласифа» 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 (см. Там же). 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 (*Mohammed Arkoun. L'Humanisme arab au IV-e/X-e siècle d'après le «Kitâb al-Hawâmil wa-l-Sâwâmil» // Studia islamica. Paris, 1961. V. XIV*). 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. Указ. соч. С. 80). Не случайно Закария Ибрагим характеризовал его как своего рода предшественника экзистенциализма и фрейдизма (см. *Ибрâхîм Закарîйâ. 'Абу Ҳайân ат-Тавҳîдî 'адîб ал-фалâсифа ва-файласуф 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 никогда не переставать быть разорванным между бесплодным 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» (*Мухаммад Аркун*. Ал-Фикр ал-'усулий ва истихалат ат-та'фйл. Нахва та'рих 'ахар ли-л-фикр ал-исламиий. 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 (*тақдйс*), причастия (*муқаддас*). Именно оно создает, рождает религиозные убеждения субъекта (или верующего). К этому можно добавить, что арабский язык также различает понятие множественности опытов (*таджариб*) и отдельного опыта (*таджриба*) как эквивалента второго упомянутого немецкого термина. Термин же *ихтибār* используется как эквивалент первого немецкого слова. Когда мы хотим исследовать религиозное явление, исходя из представления о человеческом опыте, переживании божественного, 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» (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. Как добавляет к этому в своем примечании переводчик книги с французского на арабский Хашим Салих, — философию всемирную, философию не отдельно для Европы или только для исламского мира, а всемирную.

Защита личности — основной пафос французского персонализма — был воспринят марокканским философом Мухаммадом Азизом аль-Хабabi (Лабхаби). На место Бога, который у Мунье находится на вершине иерархии личностей, аль-Хабabi 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-Хабabi 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» (*M. A. Lahbabi. 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-Хабabi 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» (Там же. С. 276).

Свою концепцию аль-Хабabi назвал не просто персонализмом, а персонализмом реальности, рассматривающим персональность в условиях реальной жизни. Позже, в 1980-е годы его заинтересует пред-

ставление о человеке завтрашнего дня, человеке, которого он видит в мечте. И этот персонализм аль-Хабابي назовет понятием «*ḡāдиййа*», философией грядущего мира («*āлам ал-ḡад, 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 (*тахаррур*). 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 середину 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: *М. ал-Вақīдī. Ҳивār фалсафийй: Қирā'а нақдиййа фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. 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 разумеет». Именно разум образует человека «со всем лучшим, что есть в нем... Благодаря ему человек персонифицировался, стал во главе творений, стал сущностью» (Фалсафиййāt. Бейрут, 1957. С. 14).

*Как видно из всех приведенных выдержек, которые представляют взгляд современных арабских философов на проблему человека, речь у 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.*

## Арабская философия, современная, ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'аџира

Разные справочники, энциклопедии, исследования позволяют 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.

Сначала надо уточнить, с какого времени кончается новая и начинается современная философия.

По мнению М. А. аль-Джабири, с помощью этого выражения «мы по большей части передаем то, что относится к периоду после Второй мировой войны и, в частности, начиная с египетской насерийской революции» (Ал-Джабирӣ. Ал-Хитāб ал-'арабийй ал-му'аџир. Бейрут, 1982. С. 13).

Прежде всего встает вопрос: что отличает современную арабскую философию, если таковая есть, от философии китайской, японской, американской, французской, немецкой и т. д., что отличает каждую из них от других? 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, выходящей в сферы естественнонаучного 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.

Кемаль Абд аль-Латиф 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, убежден аль-Латиф, говорить о современной арабской, и именно арабской, философии совершенно правомерно (К. ‘Абд ал-Латиф. Қирā’āt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира. Бейрут, 1994. С. 12).

Другой арабский интеллектуал, Мухаммад Вакиды, 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?» (М. ал-Вақидӣ. Бина’ ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирāсāt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира. Бейрут, 1990. С. 99). Вывод, к которому приходит Вакиды, выражает скорее «негативную позицию, намекающую на то, что в арабском мире философская позиция еще не кристаллизовалась» (Там же). Он выдвигает провокационное 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 выдвижении 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 Вакиды 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. М. ал-Вақидӣ. Ҳивāр фалсафийй. Бейрут, 1985. С. 10). Вакиды замечает также, что в арабской

философии продолжают преобладать направления, носящие отпечаток метафизичности, традиционности.

*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» (М. А. ал-Джәбирӣ. Ал-Хитәб ал-'арабийй ал-му'аџир. С. 13).

Такое же дистанцирование от западных веяний продемонстрировал и Хасан Ханафи, оценивая значимость распространенной на Западе критики scientизма, техницизма, увлечения восточной мудростью. Признавая уместность и даже важность этих устремлений цивилизации, достигшей 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.

*Это обращение к собственным проблемам, к их специфике тоже 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 поставлены культурами, вышедшими сейчас на мировую арену, и которые надо принимать в качестве всеобщих, касающихся всего мира? Обращенность философии к запросам жизни порождает ее характер — очевидную идеологичность, 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 «Пolemика между познанием и идеологией в современной магрибинской мысли» в книге М. Вақыди «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, направлено на поиск 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. Вақыди, 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.*

## Арабский разум, 'ақл 'арабийй

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» (*М. А. ал-Джәбирӣ. Ал-Ҳитәб ал-'арабийй ал-му'әсир. Дирәса тахлийлийа нақдиййа. Бейрут, 1982*) и двухтомнике «Критика арабского разума» (*М. А. ал-Джәбирӣ. 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*).

*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 «нахда» стало означать комплекс проблем: во-первых, это отношение к западной христианской культуре и отношению 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. *аль-Джабири. Современный арабский дискурс. 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 (*кувва*), или навык (*малака*), или орудие (*'ādāt*), 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. Там же. 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» (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 (*аль-Джабири*. Становление арабского разума. Бейрут 1982. 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». Но исламская эпистема не устранила джахилийную, а «нахдийная», противостоящая той и другой, обозначила разрыв с ними, слом внутри общей эпистемы.

Одним из направлений в успешном осуществлении слома эпистемы является преобразование языка, 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 нахо-

дятся вне проблем арабского разума» (*аль-Джабири*. Современный арабский дискурс. 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 останавливается 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» (*мухйит*) (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 тадвйн*), 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 фиксовый 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, свидетелем 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» (*аль-Джабири*. Современный арабский дискурс, см. с. 23, 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 Kitâb al-Hawamil wa-l-Şawâmil // Studia islamica*. P., 1961. V. XIV) 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*. Brill; Leiden, 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» (М. Аркун. Ал-Фикр ал-'уṣūлий ва истихāлат ат-га'ṣйл. Дār ас-сāкий, 1999. С. 292).

Одним из отличий в понимании разума в новое время (*modernité*, *ḥadāṣa*) и время новейшее, или иначе, разума модерна от разума постмодерна, является, по Аркуну, изменение его отношения к религии. Критики *ratiō* замечают, что сыгравший свою великую историческую роль в развии науки и техники разум модерна уверовал в свое всеисилие, 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-Кадир аль-Джурджани).

*Примечательно, что знаковые работы аль-Джабири («Структура 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 Вакиды (см. М. ал-Вақйīдī. Бинā' ан-назариййа ал-фалсафиййа. Бейрут, 1990. С. 107). В лекциях по современной арабской философии Кемаль Абд аль-Латиф, 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» (К. А. ал-Латīф. Қирā'āt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1994. С. 85). Он 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, *l'afro-asiatisme*

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*» (*M. Bennabi. 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 иначе 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 ниже приведенные аяты даны по этому изданию Корана). Однако 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 Писанию 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 «предцивилизованное» государство цивилизованным (см. Там же. 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, ‘аср ат-тадвйн

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: фиксовый 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: *К. А. ал-Латйф. Қирā’āt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа 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». Аркун видит в ней теологическую систему, ставящую на первое место божественное, священное, которое определяет ценность культуры, противостоит разрушению исламского единства, возвышает мусульман над немусульманами и позволяет преодолевать европоцентризм (*M. Arkoun. Pour une critique de la raison islamique*. Paris, 1984. P. 9—10).

## Вера 'īmān, вероубеждение, 'īmān 'aqā'idийй

*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 обыденную, 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 1950—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» (З. Н. Махмуд. Ал-Фикр ал-ислāmийй ал-му'āсир (Современная исламская мысль). 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, — пишет он, — 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» (*К. Й. ал-Хадж. 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*» (от араб. *насрāниййа* «христианство» и *ислām* «ислам»), в которой должна воплотиться его идея о Боге. Эта религия, по его мнению, должна отвечать «потребностям» народа Ливана, населенного как христианами, так и мусульманами. Аль-Хадж понимает Бога не как сущность, стоящую над существованием, подобную перводвигателю, а как сущность, единую с существованием. Изолирование

сущности от существования противоречит идее божественной благодати. В такой изолированности Бог как чистая сущность не чувствует любви. У аль-Хаджа же Бог — воплощение единства всех вещей, единства бытия, его вечности, воплощение мира, 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.

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» (Там же. 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, отращения» (Мин ал-джавхар *'ilā al-wudjūd* (От сущности к существованию). Бейрут,

1958. С. 175). «Мы рассматриваем экзистенциализм, — продолжает аль-Хадж, — как рождающий отчаяние, отвращение... 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 интралиристской теории джувванийи египетский философ Осман Амин, 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 расцвеченных 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 (*тасдиќ*) и традиции, которые избавляют их от напряжения. Именно это объясняет бегство египтян от прошлой реформы, которую проводил Мухаммед Абдо в аль-Азхаре» (Там же. С. 63).

Размышляя в этом же направлении, Амин обращался к 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 соглас-

ны 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». 1967. № 6. 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» (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 раздельно, 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 1950-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» (*M. Bennabi. 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 1950-е годы о вере как «первобытном», «первобытийном» компоненте отношения человека с миром писал египетский писатель Тауфик аль-Хаким. Свои мысли, связанные с данной темой, он изложил в книге «Равновесие» (Ат-та‘адулийа. 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 могущественный и высокий, чем его собственные ум и дух» (Ат-та‘адулийа. 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-Хаким 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-*‘имān*, в сопоставлении с которой он рассматривает

веру-*таṣḍīḳ*. Последняя, полагает он, опирается на авторитет и сама становится авторитарной сущностью, выступающей в виде официального текста, окончательно закрытого, тогда как вера-*'īmān* кристаллизовалась на первоначальном тексте и живет, питаясь им. Эта вера прочно связана с убеждением (*u 'tiqāḍ*) — «*'īmān 'aqā'idīyī*». 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 'tiqāḍ*) 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 находы».

Попытку исследования основ религии ислама предложил Хасан Ханафи в своей книге «Исламские исследования» (*Ḥасан Ḥанафī. Ад-дирāsāt ал-ислāmиййа*. 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 (*'aqīḍа*) через разум и доказательства. Именно они придают убеждению достоверность, объясняют и охраняют веру» (с. 11). «На обычном языке вера-*'īmān* есть доверие, удостоверение (*таṣḍīḳ*), подтверждение Посланником верности всего, о необходимости наступления чего он знал. Вера означает также убежденность (*u 'tiqāḍ*) 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 повиновение (*имтисāl*) необходимости и воздержание от запретного» (Там же). Вера же как кредо (*'aqīḍа*) 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» (Там же. С. 96). Нет ничего в разуме, что противоречит вере. «Разум дает вере основу, философия является критерием религии, а мудрость — мерилем 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).

## Возрождение, ба'с, ихйā', 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”. Сохранением 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-Хитāб ал-'арабийй ал-му'āсир (Современный арабский дискурс.) 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, вызовами 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-Джадйй фй тадрйс ал-'улум). Многие в ней напоминают лозунги, которые про-

возглашались 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» (М. Салīm, С. Нāḍир. Ал-Джадїд фї тадрїс ал-‘улūм. 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 немислимо возрождение нации. В книге «Будущее культуры в Египте» (Мустақбал ас-сақāфа фї мїср. 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 веков, однако тогда происходило, скорее, пробуждение (йақза) арабских народов, находившихся долгое время под турецким притеснением, оживление (иҳйā’) экономической деятельности, сопровождавшееся бурными процессами в области культуры, движен-*

ем 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, успешным за прошедшие столетия достигнуть 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 двойкий 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 видеться 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, выступать 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-'арабийй ал-му'асир. Бейрут, 1982) обозначил основные вопросы, обсуждаемые в последние десятилетия в арабском мире. Центральной из них 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, оценка им смысла существования остается традиционной. 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» (М. А. аль-Джабири. Современный арабский дискурс. 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 веков, 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. *M. Bennabi. 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 (Там же. С. 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 отвергает 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 (*Джѳрдѳ Ѱанна. Дѳджѳа фѳ ѳафѳ ал-фалсафа* (Шумиха в философии). 4-е изд. Бейрут, 1960. С. 28).

Столь же радикальный, но противоположный взгляд на решение вопроса 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. Бессилие в решении проблемы возрождения обнаруживает, согласно аль-Джабири, 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, переключивание 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 происходя-

щего 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 подъем арабов произошел в результате падения Рима и Персии, так и теперь он зависит от ослабления Запада, от устранения вчерашнего и сегодняшнего Запада из жизни мусульман. Когда это произойдет, арабы снова возьмут на себя руководство человечеством (см. Там же. С. 30—32).

На Кувейтском форуме 1974 года египетский философ Заки Нагиб Махмуд отметил, что одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в стемлении 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 даже 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'rīḫ*), 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-Джāбирī*. Ал-Ḥītāb ал-'арабийй ал-му'āсир. 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 дис-

курсе 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? (Там же. 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 (*нухūd*) культуры возможно 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, стыдливými и научно несостоятельными» (*М. Аркун. Ал-Фикр ал-'усūлий ва истихāлат ат-та'сйл. 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, хадāса*), 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. Там же. 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 древних, направленных 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, лишит 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 допуссаемое 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 неперемненное 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» (*Х. Ханафӣ. Ад-Дирасат ал-исламиййа. (Исламские исследования) 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 'усул 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 XVI веке, через взлет рационализма XVII века, социальную революцию XVIII в., промышленный переворот XIX и кончая технологизмом XX века. Конечно, арабский мир не должен воспроизводить эту историю в точности, но ему также предстоит пройти путь от религиозного реформирования (*ислаҳ*), 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 полному рационализму, 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-Латиф, 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 веков, 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-Латиф.

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. «Мы взаимодействуем с западной цивилизацией вне цивилизации восточной. Для нас суще-

---

ствует только один критик философской мысли в нашей современной культуре — французский, немецкий, британский или американский. И мы не видим в своих размышлениях связи с цивилизациями персидской, индийской, китайской, какой она была в древности и какая она сейчас... В то же время Запад сам начинает ощущать «ветер Востока» и отходит от своего нарциссизма, культурного расизма, культурного шовинизма» (Там же. С. 89). Этот поворот во взгляде на перспективы развития мира вообще предлагает дополнительные характеристики в понимании содержания «нового возрождения».

## Вождь, қайид

*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 противостоит 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» (К. Й. ал-Хаджж. 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» (Там же. С. 206). Аль-Хадж проводит параллель между «вождем» и «мудрым законодателем» Декарта: «Мне думается, — пишет аль-Хадж, — 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.

## Г̣адийа

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 1980-е годы в виде мечты о человеке завтрашнего дня он назовет понятием «*г̣адийа*», философией грядущего мира (*'ālam al-ḡad*, *le monde de demain*, *le demainisme*).

Автор книги «Философский диалог: Критическое прочтение современной арабской философии» (Ḥivār falṣafīyī: Ḥirā'a naḡdīyā fi-l-falṣafa al-'arabīyā al-mu'āṣira. Касабланка, 1985), марокканец Мухаммад Вакиды, одну из ее глав посвятил рассмотрению творчества аль-Хабabi. В ней он отмечает, что радикального отличия персонализма «*г̣адийа*» от персонализма реальности нет (см. 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» (*ташаххуṣ*), и освобождение (*таḡarrур*). 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, фардийа

*В 1950—1970-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 1960-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 невосребованной; 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» (Мантик

ал-бахс ал-‘илмий. 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 *таджриба* (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 Йāsīн*. Мантйқ ал-бахс ал-‘илмий. 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 Закй Наджйб*. Би-’айй фалсафа насйру? (Какой философией мы руководствуемся?) // «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

ми 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, инсāнийя

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

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*. P., 1961. V. XIV) 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» (*Ḥādī al-‘Alawī*. Ал-Мунтахаб мин ал-Лузūмиййāt: Нақд ад-давла ва-д-дйн ва-н-нāс).

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» (*M. Bennabi. 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 (*ḥaqā’iḳ*), которые определяют структуру (*binā’*) 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 (*aḳā’idīyī*), 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» (*Х. Ханафй*. Дирāсāt ислāмиййа. Бейрут, 1982. С. 313—314). «Наша задача, — пишет Ханафи, — снять завесу, чтобы увидеть человека, перевести нашу культуру из фазы старой, божественной в фазу новую, человеческую» (Там же. С. 300).

## Демократия, *дймуқрāтиййи*, *шўрā*

Некоторые политологи рассматривают демократию как универсальную модель организации цивилизованного общества. Фрэнсис Фукуяма в книге «Конец истории и последний человек» отмечает, что в 1970—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 утверждают 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 1970-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 «*шўрā*» (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: *Аййўб Абў Даййе*. Салāма Мўсā. Амман, 2006). Политические идеи реформаторов продолжали жить и отстаиваться на протяжении всей первой половины XX века. Аббас Махмуд аль-Аккад тоже отдал дань либе-

ральным 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 дустўриййа*) (*Салāма Мўсā*. Ал-Йаум ва-л-Ғад. 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 (*Салāма Мўсā*. 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 (*Салāма Мўсā*. Ал-'Адаб ли-ш-ша'б. Каир, 1956. С. 14). Государственная демократия (*дймуқрәтиййат ад-давла*) должна быть направлена на демократизацию общества, производства, домашнего уклада, литературы (*дймуқрәтиййат 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 (*тавфўқиййа*), свободы совести (*хурриййа дйниййа*) — Салама Муса был охвачен мечтой о светском, гражданском государстве (*давла 'алмāниййа*).

В 1964 г. 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.

Обсуждение темы демократии продолжилось в последующие десятилетия.

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» (Миссақ ал-‘амал ал-ватанийй. 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 г. была опубликована собранная из создававшихся им в течение тридцати лет статей книга под названием «Демократия и права человека» (*М. А. ал-Джабирӣй. Ад-Дймуқра́тиййа ва ҳуқуқ ал-инсāн. Бейрут, 1994*). Проблемы, поставленные автором в первой из этих статей (Демократия как средство и цель // «ал-Ақләм». 1964. № 6), 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» (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» (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» (*шўрā*, совет). Традиционалисты ставят между данными понятиями практически знак равенства, предпочитая использовать в качестве противовеса иностранному понятию слово *шўрā* как лучше, на их взгляд, выражающее смысл данного института в исламе. Однако слово *шўрā*, 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 (*махāсин ал-‘ādāт*). «Таким образом, *шўрā* остается в исламе чем-то относящимся к разряду доброго совета, разряду достоинств правителя, но не к разряду предписаний и долженствований. *Шўрā* — это одно, а демократия — другое» (с. 45). В плане оценки прошлого арабской культуры, а также ее настоящего и будущего *шўрā* 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 1970-х годов он снова возвращается к теме демократии, обращает внимание на проблемы, поднятые им в более ранних работах, содержание одной из которых было рассмотрено выше. Среди основных тем философского (а точнее — политического) дискурса этого времени, тему демократии, аль-Джабири выделяет в качестве «главного вопроса» арабской действительности (см. *М. А. ал-Джāбирйй*. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. 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 вв. — *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 «*шўрā*» (совет), обозначая этим самым факт отсутствия в учении ислама «абсолютного деспотизма», но не деспотизма вообще, который может быть представлен, по мнению М. Абдо и «отца нового арабского идейного возрождения и родоначальника арабского либера-

лизма» (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 г. вышла в свет работа Хусейна Джамиля «Права человека в арабском мире» (Хукӯк ал-инсāн фи-л-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 г. 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 г. 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-дймукрāтиййа фи-л-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?».