

Е. А. Фролова

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПРОШЛОЕ
И НАСТОЯЩЕЕ



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

Е. А. ФРОЛОВА

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
Москва 2010

УДК 1/14
ББК 83.3(0)
Ф 91

Подготовка и издание осуществлены при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 09-03-16038

Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры



*Серия учреждена к печати
Ученым Советом Института философии РАН*

Фролова Е. А.

Ф 91 Арабская философия: Прошлое и настоящее. — М.:
Языки славянских культур, 2010. — 464 с. — (Фило-
софская мысль исламского мира. Исследования. Т. 2).

ISBN 978-5-9551-0422-5

Двенадцать веков разделяют зарождение философии в Арабском мире и ее сегодняшнее бытование. Это и время расцвета арабской мудрости, оказавшей влияние на средневековую Европу, это и период ее упадка и застоя, когда на Ближнем и Среднем Востоке владовала Оттоманская империя. Это и оживление духовной жизни в Арабском мире, стремление возродить его славу и войти в современность наряду с развитыми странами. Богатая философская мысль прошлого и поиски интеллектуалов XX и XXI веков, их разнообразные попытки ответить на проблемы наших дней — все это отражено в данной книге.

ББК 83.3(0)

ISBN 978-5-9551-0422-5

ISBN 978-5-9551-0422-5



9 785955 104225 >

© Е. А. Фролова, 2010
© Фонд исследований исламской культуры, 2010
© Языки славянских культур, 2010

Оглавление

Введение	7
----------------	---

РАЗДЕЛ I

КЛАССИЧЕСКАЯ АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	15
Глава 1. Истоки арабской философии	17
Ислам (Коран) как новая рациональность	17
Глава 2. Калам: рационалистическая теология	53
Глава 3. Философия исмаилизма	66
Глава 4. Суфизм (философия мистицизма)	83
Глава 5. Фальсафа — восточный перипатетизм	109
Глава 6. Философия в науке и литературе (аль-Бируни, аль-Маарри, Ибн аль-Фарид, аль-Джахиз, ат-Тавхиди)	172

РАЗДЕЛ II

«ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ» ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	189
Философия истории Ибн Халдуна	192
Теософия Муллы Садры	203

РАЗДЕЛ III

«ВОЗРОЖДЕНИЕ» («НАХДА»). СТАНОВЛЕНИЕ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ	207
---	-----

РАЗДЕЛ IV

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА	227
Глава 1. Философия науки. Неопозитивизм	229
Глава 2. Философия человека	243
Экзистенциализм	243
Персонализм	251
Глава 3. Философия «джувванийи»	269
Глава 4. «Кораническая философия»	283
Глава 5. Теория «равновесия»	287
Глава 6. Философия марксизма	294
Глава 7. Культурологическая философия	321
Глава 8. «Арабские левые»	325
Глава 9. Между самобытностью и подражанием. «Новая нахда»	334
Традиция и современность. Прошлое в настоящем	334
Критика наследия и ислама	339

Против некритического подражания западу.....	346
Запад как «Другой».....	350
Историческое и надысторическое в наследии.....	359
Концепция «эпистемологического разрыва». Аль-Джабири	370
Критика «арабского разума» М. Аркуном.....	387
Современная арабская философия?.....	395
Проблемы языка	403
Будущее арабской философии.....	409
ПРИЛОЖЕНИЕ	413
Саляме Муса (1887—1958).....	415
Аббас Махмуд аль-Аккад (1889—1964).....	422
Таха Хусейн (1889—1973).....	427
Шарль Малик (1906—1967).....	430
Хади аль-Аляви (1932—1998).....	433
Литература.....	435
Именной указатель.....	453
Abstract.....	460

Ни одному из людей еще не удавалось надлежащим образом постичь истину собственными силами, а каждый из них... обрел лишь малую толику. Однако если собрать все эти крупички, добытые каждым, кто добивался истины, то в итоге получится нечто весьма внушительное по своему объему.

аль-Кинди

ВВЕДЕНИЕ

Кризис в Персидском заливе и все последующие, продолжающиеся вплоть до сегодняшнего дня столкновения и военные конфликты — межгосударственные, религиозные и межпартийные — делают жизнь в этом регионе нестабильной и рождают постоянную угрозу принять более глобальные размеры. Причины этих столкновений, как представляется, кроются прежде всего в сфере политики. В конечном счете даже межконфессиональные раздоры, имеющие доктринальные и исторические основания, провоцируются и усугубляются мотивами политическими. Выход из такой ситуации видится или в решительном военном вмешательстве международных сил, что вовсе не гарантирует исчезновения острых конфликтов, или в попытках выявления и устранения более глубоких корней вражды идеологий. И если первый выход представляется вполне реальным, то второй кажется утопичным. Тем не менее именно он, думается, в перспективе будущего наиболее продуктивен, во всяком случае политики, ученые, теологи, деятели культуры, которые руководствуются не эгоистическими интересами, а заботами о судьбах народов, задумываются над реализацией именно его.

Все последующее изложение темы направлено на анализ содержания арабо-мусульманской мысли, выявляющего те стороны, те важные ее элементы, которые позволяют увидеть имеющиеся в ее структуре возможности разрешения нынешней критической ситуации. В ходе истории возникали серьезные расхождения в культурах, но сохрани-

лась и существенная их близость, потенция их развития в одном направлении — направлении сотрудничества и содружества.

Исламский мир. Что это такое?

Поскольку анализ западной мысли остается за рамками темы, то есть смысл сказать не просто об интересе западных исследователей к арабо-мусульманской культуре, но и о значимой сейчас тенденции отказаться от преднамеренно критической ее оценки и, наоборот, попытаться увидеть в своей, то есть западной, культуре то, что порицается в другой, и одновременно отметить позитивные возможности сближения двух данных культур. В этом плане очень интересной представляется публикация в 1991 году материалов симпозиума западных исламоведов на тему «Насколько толерантен ислам?»¹ Хотя со времени этого симпозиума прошло немало лет, предложенные им вопросы и решения актуальны и сейчас, и находят все больше и больше сторонников.

В Средние века ислам был относительно цельным образованием, хотя и тогда его постигло и территориальное, «властное» раздробление, и разобщение религиозное, размежевание по многочисленным сектам. Эрозия исламского мира налицо и в наши дни. Конечно, основные догматы ислама являются объединяющими для всех приверженцев этого вероисповедания, но здесь общность, пожалуй, и заканчивается — вступают в действие факторы экономические, политические, этнические. Идее сохранить единство, проповедуемой панисламизмом или концепцией коллективной личности мусульман, выдвинутой североафриканскими авторами (Абдалла Ларуа и др.), противостоят разные теории национализма. Национальные государства, каждое по-своему, решают проблемы развития. Одни пытаются противопоставить западным идеологиям конкурирующую с ними исламскую доктрину, замыкаются на требовании неукоснительного следования не только религиозной традиции, но и принятым ею принципам государственного устройства, которое воплощает единство религии и политики. Хотя даже и такие, «фундаменталистские», страны, заимствуя технологию, вынуждены через нее впускать чужеродную культуру. Другие же исламские государства стремятся к преобразованию политических институтов, к большей открытости в отношении мировой культуры. В них заметное место занимает осознание того, что внешнее заимствование современных научных достижений, элементов современной культуры без создания фундамента для внутреннего

¹ Wie tolerant ist der Islam? / Hrsg. W. Kreber. München, 1991.

динамичного развития не может привести к действительным успехам. И этот фундамент создается из имеющейся в собственной культуре традиции устранения устаревших ее форм и поиска форм новых. Эта традиция становится основанием, в которое органично вплетается современность.

Мир исламский и мир христианский — в плане темы книги речь идет именно о них — сейчас тесно связаны друг с другом, и это выражается не только в экономических, политических и культурных контактах. Усилившаяся миграция, заставляющая людей разных культур, разных конфессий жить бок о бок, делает проблему их взаимоотношений, взаимопонимания весьма актуальной.

Профессор исламистики из Йельского университета Герхард Бёверинг, говоря о необходимости диалога двух культур, а может быть, просто двух религий, считает, что плодотворным он будет только при соблюдении трех условий: преодоление бытующих в западном сознании шаблонов относительно ислама; желание увидеть в исламе не только партнера по диалогу, но и зеркало, которое помогает корректировать себя и третье — готовность признать, что ни христиане, ни мусульмане не представляют единственную истину, а только вместе ищут ее¹.

В 1791 году папа Пий VI назвал право на свободное выражение мнения в религиозных делах чудовищным правом, противным правам, данным Творцом (*Quod aliquantum*), 10 марта 1791). Через двести лет 2-ой Ватиканский собор (С. 41с) провозгласил, что церковь признает права человека и защищает современные движения, которые требуют их повсеместного соблюдения. В августе 1990 года в Каире члены Организации Исламская конференция приняли Каирскую декларацию прав человека в исламе. Ее цель — опираясь на шариат, дать основы для решения новых социальных проблем, связанных с ролью ислама в современном мире, защитой жизни людей от любых посягательств на нее, охраной семьи, образованием, работой. В статье 1 Декларации отмечается: «Все люди равны с точки зрения человеческого достоинства, обязательств и ответственности, без всякой дискриминации по признакам расы, цвета, языка, пола, религиозных убеждений, политической принадлежности, социальному положению и другим соображениям». Встает также вопрос о соблюдении конституционных гарантий в отношении мусульман, эмигрировавших в западные страны, об их адаптации в ином для них, секулярном мире, о сообразовании

¹ Указ. соч. С. 27.

ценностей, привнесенных ими из своей культуры с нормами жизни в мире других ценностей. Происходящая глобализация ставит людей разных культур, разных вероисповеданий перед фактом необходимости их взаимопонимания, приравливания друг к другу и желательного сотрудничества.

Христиан У. Тролл, профессор Бирмингемского университета, в статье «Взгляд Корана на другие религии» подчеркивает, что Творец, согласно Писанию, видел в исламе религию общечеловеческую, которая завершает ряд данных ранее божественных откровений и предстает как самая совершенная и потому образцовая. Более того, как отмечает А. А. Р. Кроллиус (Грегорианский университет, Рим), «согласно исламскому пониманию, каждый человек рождается как мусульманин, Человеческое бытие и мусульманское бытие совпадают»¹. «Этот тезис, — поддерживает данную мысль Р. Грамлих (Фрейбургский университет), — можно выразить латинским: *anima naturaliter muslimica*, означающим, что каждый человек, согласно известному хадису, приходит в мир в качестве мусульманской целостности; потом уже родители и родственники через неудачное, то есть «противоестественное», воспитание и социализацию делают его зороастрийцем, христианином или иудеем»².

Мухаммад видел в исламе самую совершенную религию, предстатели других вероучений оспаривают эти претензии ислама, человек, исследователь, стоящий вне религии, может сравнивать каждую из них, одну с другой, выявлять что-то лучшее в них или, наоборот, отмечать изъяны. Но прежде всего надо понять действительную, не искаженную идеологическими наслоениями сущность учения, в данном случае ислама, понять на что оно устремляет людей³.

Учение Мухаммада о происхождении людей от одного корня, о первоначально едином, но исторически распавшемся человечестве, его концепция единой *уммы*, общины мусульман, подвергшейся тоже разъединению, концепция единой религии, пережившей и переживающей размежевание по сектам, — это учение говорит о том, что единство означает идеал, что только Бог абсолютно един, а все остальное множественно. Отсюда возникают трудности соединения виденного Пророком идеала с жизнью. И все же идея необходимости сильного единства или, если не единства, то терпимого отно-

¹ Указ. соч. С. 68.

² Там же. С. 86.

³ *Christian W. Troll. Der Blick des Koran auf andere Religionen // Wie tolerant ist der Islam? S. 49.*

шения к инакомыслию, к иной вере, признание ее равных прав на искание истины, ставится этой же жизнью. В Коране говорится: «Мы создали вас мужчинами и женщинами, сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга» (49: 13). Бог дал людям разные верования: «Если бы Господь того восхотел, все, кто на земле, уверовали бы; неужто станешь ты заставлять людей насильно обращаться в веру?» (10: 99)¹. Еще более четко этот императив выражен в другом аяте: «Нет принуждения в религии» (2: 256), и никто, кроме Бога, не может судить человека за его веру или неверие. Люди могут только убеждать друг друга в своей правоте, надеяться на свою правоту, но не должны навязывать ее силой. Обращаясь к Мухаммаду, Бог дает ему наказ: «Наставляй, но ты — [только] наставник, а не властелин над ними» (88: 21—22).

Применение прямого насилия в исламе ограничено достаточно узкой сферой. Оно допустимо в случаях ответа на насилие, совершаемое другой стороной, или в случаях необходимости защиты жизненных интересов *уммы*. Например, экономическая, торговая жизнь арабских городов во времена Мухаммада сильно страдала от племенной раздробленности, от угрозы со стороны кочевников, живших во многом разбоем. Усилия по созданию государственности, объединению племен вынуждали, если встречалось с их стороны сопротивление, применять насилие. Это объяснение социально-экономическое, но возможно и доктринальное объяснение. Оно состоит в том, что язычники — не просто не знающие истинной веры, но бунтующие против нее. Вера в Творца изначально присуща человеку, он принял ее в самом начале творения, язычники же не приняли единого Творца, и потому они-то и являются, в отличие от монотеистов, злостными искажителями воли Бога, ее насильниками.

Жизнь и история вносят коррективы в первоначальную, заданную Писанием идеальную конструкцию. Неслучайно симпозиум, материалы которого положены в основу книги «Толерантен ли ислам?», пытался ответить на вопрос: «Ислам — более толерантен, чем он мог бы быть; христианство — менее толерантно, чем должно бы быть?».

Отвечая на него, Р. Грамлих замечает, что практическая жизнь нередко подправляет вносимые ею же в учение дополнения. Так, содержащееся в Коране наставление «Убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили» (9: 5) фактически не претворялся в жизнь, язык-

¹ Аят дан в пер. Т. Ибрагима (*Т. Ибрагим. На пути к коранической толерантности*. Н. Новгород, 2007. С. 36).

ники продолжали обитать рядом с мусульманами. Если руководствоваться приведенным аятом, мусульмане, замечает Грамлих, должны были бы убивать каждого язычника или иноверца, не обратившегося в ислам, но этого не было — разноязыкие и разноверующие люди продолжали жить в протянувшемся от Испании до Индии Халифате. К этому можно добавить, что это наставление Мухаммада касалось поведения мусульманина в каком-то конкретном случае, но никак не опровергало принципиальных установок учения, исходящих из божественных заповедей — именно они являются определяющими. Следует вспомнить и о такой существенной для ислама детали, вытекающей из доктрины о всезнании божественном и ограниченности знания человеческого, а именно: ни один человек не может знать о себе или о ком-то другом, умрет ли он верующим или неверующим. Это знает только Бог, и потому нельзя одному человеку решать, предопределять судьбу человека другого.

Политика, борьба идеологий, война интересов искажают суть учений, спекулируют на отдельных его моментах, ставят их на службу своим потребностям. Поэтому вопрос об исторической судьбе ислама и христианства — это также и вопрос о том, что жизнь и история требуют постоянного возврата к идеалу, заданному Писанием, или создания новых образцов жизни, которые вырабатывает наше время.

Наверное, история арабской философии, которую я хотела представить в этой книге, другим исследователям видится иначе — они, возможно, сделали бы упор на других учениях, проблемах, которые я оставила в стороне. Кого-то интересуют в большей степени философские учения, содержащиеся в каламе, история рационализма, а кого-то больше привлекают устремления мистиков-суфиев, их глубокое проникновение в человека, стремящегося познать себя в соотношении с миром. Я вполне сознаю, что предложенное мною изложение истории философской мысли, ее анализ не являются полными и окончательными — эта мысль слишком объемна, многопланова. Ведь не только каждому из ее направлений, но и фигурам, ее представляющим, можно посвятить (и посвящаются) специальные исследования. Калам, суфизм — это необъятные океаны учений, персонажей. Аль-Газали, Ибн Араби уже сами по себе бездны мыслей. То же относится и к таким перипатетикам, *фалясифа* (представителям фальсафы), как аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд. Конечно, к созданию подобия такой полной картины я стремилась, но скорее мне хотелось выделить какие-то отдельные ее аспекты, которые были интересны для меня и

которые созвучны с поисками современными арабскими интеллектуалами философских ответов на сегодняшние проблемы.

Что-то в книге сугубо мое, а многое почерпнуто из работ других исследователей. Что касается периода «классики» арабской философии, то он уже достаточно освоен историками, и тут, скорее, появляются варианты оценок, дополнения, изменения акцентов, среди которых займет место и мой вариант. Самой сложной и ответственной задачей было для меня освещение современной арабской философской мысли. Двадцатый век был временем (начавшегося еще в девятнадцатом столетии) пробуждения этой мысли, в течение нескольких веков до этого находившейся в дремоте. Охватить все, появившиеся в новое время книги, просмотреть все многочисленные журналы, осветить постоянно проходящие симпозиумы, конференции, естественно, невозможно (к тому же и получить эти материалы было непросто). Опять же, чтобы претендовать на адекватность понимания, чтобы уловить нюансы обсуждений проблем, полемик вокруг них, желательно быть непосредственным участником этой философской жизни. Отсутствие таких возможностей определило некоторую ущербность предлагаемой работы. Оправдание ей я вижу в том, что она пока что является единственной попыткой, нарисовать, пусть неполную, фрагментарную, картину того, что происходило и происходит в философской мысли арабских народов в последние полтора столетия.

Этой книге не появилось бы, если бы не было помощи со стороны моих коллег, особенно Н. С. Кирабаева, И. Р. Насырова, А. В. Смирнова, А. К. Смирновой-Смоляниновой, М. Т. Степанянц, которые, каждый по-своему, участвовали в ее подготовке. Я благодарна моим арабским коллегам: Фахми Джадаану, Ахмаду Мади, Сухейлю Фаруху, Абу Дайе, от которых я получила многие нужные для работы книги и материалы. Я благодарна также Н. В. Мотрошиловой, под влиянием беседы с которой я обратилась к освещению не только классической арабской философии, но и современного ее состояния.

РАЗДЕЛ I

КЛАССИЧЕСКАЯ АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



ГЛАВА 1

ИСТОКИ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ислам (Коран) как новая рациональность

Фундаментальной идейной базой, на которой возникла арабская философия, был ислам. Он стал духовным ядром, вокруг которого и с помощью которого складывалась новая социальная общность и вместе с ней новая культура. Он ставил перед принявшими эту веру новые для них вопросы, предлагал новые основания для осмысления мира и жизни.

Возникновение ислама, установившего господство на огромной территории, внесло в жизнь народов Ближнего и Среднего Востока и Северной Африки серьезные изменения. Для аравийцев, в среде которых он появился, это был совершенно новый тип сознания, нацеленный на замену язычества, ориентированного на замкнутые внутриродовые интересы, сознанием надэтническим, надродовым.

Одна из проблем, отраженная в Коране, и обосновывающая новую форму общности — уммы, религиозной общины, это проблема происхождения человека. Ислам принес учение о едином (хотя и разделенном невежеством) человечестве, о едином его корне. Бедуинская словесность не содержит образа общего для всех первочеловека, подобного Адаму. Анализ антропогонической, объясняющей происхождение человека мифологии, как объясняет П. А. Грязневич¹, выявляет наличие этнонимов, названий племен, связанных с землей, камнем, растительностью, животными.

Похожий взгляд на происхождение человека содержится и в Ветхом Завете: «Послушайте Меня, стремящиеся к правде, ищущие Господа! Взгляните на скалу, из которой вы высечены...» (Кн. Исаяи,

¹ См.: П. А. Грязневич. Развитие исторического сознания арабов VI — VIII вв. // Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982. С. 83.



51), «Создал Господь Бог человека из праха земного» (Кн. Бытия, 2) и др. В исламе тоже сохранились элементы такого объяснения, о чем напоминает Кааба, с ее реликвией — черным камнем. Это древнейший пласт антропогонической и этнографической мифологии семитских кочевых племен, населявших плоскогорья и каменистые степи.

Предание о сотворении человека из пыли-праха изложено в Коране как одна из двух главных версий происхождения людей: «По истине, Иса перед Аллахом подобен Адаму; Он создал его из праха, потом сказал ему: «Будь!» — и он стал» (3: 52)¹; «... ведь Мы создали вас из праха, потом из капли, потом из сгустка крови, потом из куска мяса... И помещаем в утробах... до последнего срока, потом выводим вас младенцем» (22: 5; см. также: 8: 35; 30: 19; 35: 12; 11: 69).

Родовое общество Аравии не выработало ни представление об общем предке всех аравийских племен, ни общего этнического самосознания. Мир людей распался на генеалогические группы, был изначально разобщен². Следствием такого представления было резкое разделение племен и родов на «свои» и «чужие». Все нравственные запреты, все обычаи, охраняющие род и племя, относились только к «своим». В отношении «чужих» все было позволено. «Чужой» — враг.

Учение Корана о едином предке человечества на смену этой установке принесло другую: существует единое человечество, разделенное верованиями. Наиболее далеки друг от друга люди Писания³ (мусульмане, христиане, иудеи), с одной стороны, и язычники (буддисты, зороастрийцы, язычники-арабы) — с другой. Мусульмане и христиане ближе друг другу, чем арабы-мусульмане и арабы-язычники. Самые жесткие слова направляет Мухаммад против них. Христиане и иудеи — люди пророческих религий (6: 157). «Мы низвели Тору, в которой руководство и свет...» (5: 48). «И отправили Мы по следам их Ису, сына Марьям, с подтверждением истинности того, что ниспослано до него в Торе, и даровали Мы ему Евангелие, в котором руководство и свет» (5: 50).

«Воистину мы веруем в Бога и в ниспосланное нам откровение, в ниспосланное Аврааму, Измаилу, Исааку, Иакову и коленам, в полученное Моисеем и Иисусом — в полученное всеми пророками от Господа их, не делая меж ними различия» (2: 136).

¹ Ссылки даются по: Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

² См.: П. А. Грязневич. Указ. соч. С. 90.

³ Перевод дан по: Т. Ибрагим. На пути к коранической толерантности. Н. Новгород, 2007. С. 19.

Но пророческие религии также различаются, так как дарованы они были в разное время, последовательно одна за другой, выявляя, таким образом, нарастающее их совершенство. Поскольку ислам возник позже двух предыдущих, он, естественно, явил собой вершину совершенности. Поэтому, хотя «всякому из вас Мы построили дорогу и путь» (9: 52), все же лучший путь для христиан и иудеев — принять учение Мухаммада.

Теперь понятия «свой» и «чужой» работают в иной, нежели прежде, плоскости. «Свой» — это член «уммы», единоверец. Но такое разделение людей по признаку вероисповедания тоже чревато опасностью столкновений, и эта опасность вскоре реализовалась, выявив несовпадения и противоречия интересов соседствующих религиозных общин. Наполненные гуманизмом исходные установки учения подверглись испытанию на почве реальных взаимоотношений не только с язычниками, но и с христианами и иудеями — ислам вошел в область политики. Появилось понятие, а двумя столетиями позже и политико-правовая доктрина «джихада».

Сейчас появилось немало статей, разъясняющих суть концепции «джихада», поэтому, только для того чтобы обозначить свое отношение к ней, повторю некоторые основные ее составляющие. Я не принимаю оценки ислама как агрессивной в отношении иноверцев религии. Это далеко не так. Более того, ислам как доктрина весьма миролюбив и терпим к инакомыслию. Само понятие джихада имеет два смысла: «великий» и «малый джихад». «Великий джихад» не имеет общего с политикой, это нравственное требование к верующему бороться со своим невежеством, своими пороками, совершенствовать себя на пути к Богу. «Малый джихад» предполагает войну за веру с неверными. Но война в привычном значении этого слова рассматривается в учении Мухаммада как крайнее, вынужденное средство, используемое только тогда, когда неэффективны другие, мирные, средства урегулирования отношений.

Точнее всего, на мой взгляд, концепцию «джихада» изложил Т. Ибрагим в статье «Нет принуждения в религии»¹. Занимающийся в последние годы изучением жизни и учения Пророка, философским анализом Корана Ибрагим предлагает убедительную интерпретацию «джихада», вытекающую из сути коранической доктрины. Его позиция сходна, на мой взгляд, с той, которая изложена в рассмотренной во Введении книге «Wie tolerant ist der Islam?». Ибрагим исходит из

¹ Т. Ибрагим. На пути к коранической толерантности. С. 32—59.



первоначального значения слова «ислам», выражающего преданность Богу, покорность ему. Поэтому «все богооткровенные религии суть ислам, а их приверженцы — “мусульмане”»¹. Именно так, считает Ибрагим, нужно понимать содержание 19-го и 85-го аятов из 3-ей суры Корана: «Воистину, [угодная] Богу религия — это преданность / покорность Ему [одному]; «Кто избрет веру иную, нежели единобожие / покорность Богу, она не будет [Им] принята».

В Коране, полагает Ибрагим, под «исламом» понимается также «естественная вера, изначально заложенная Богом во всех людях» (см.: 30: 30). Поэтому все люди должны быть едины в вере в единого Бога. Один из смыслов ислама, содержащийся в Коране, — это понимание его как естественной веры, изначально заложенной Богом во всех людях (30: 30). От рождения все люди являются истинно верующими, «мусульманами»². Таков внутренний смысл коранического монизма.

В отличие о Бога, мир множествен, и в соответствии с этим Бог, создав человека и единое человечество, потом разделил его по разным признакам, в том числе и по вероисповеданиям. В этом состояла мудрость божья. «О люди! Мы создали вас мужчинами и женщинами, сделали вас народами и племенами, чтобы вы [лучше] знали друг друга» (49: 13). Многообразие должно порождать не распри, а стремление к взаимопониманию и взаимообогащению (там же, с. 23). «Воистину, каждой [общине] Мы установили [свой] закон и путь. Если бы Бог захотел, он сделал бы вас единой религиозной общиной, но [Ему было угодно иначе], дабы испытать вас в дарованном вам. Так соревнуйтесь меж собою в деяниях добрых, к Богу вы возвратитесь, и Он поведает вам [истину] о том, в чем было различие меж вами» (5: 48)³.

Следствием такого изначального учения не может стать доктрина «джихада» как агрессивной воинственности. Как уже говорилось, жизнь «уммы» внесла в него политические коррективы. В Коране, шариате, а позже и в фикхе появились установления, определяющие содержание понятия «джихад», — вынужденности в применении насилия, его допустимости и ограниченности.

Исходный принцип Корана, выраженный в аяте (2: 256), гласит: «Нет принуждения в религии». «Если бы Господь того восхотел, все, кто на земле, уверовали бы; неужто станешь ты заставлять людей насильно

¹ Т. Ибрагим. На пути к коранической толерантности. С. 15.

² Там же. С. 22.

³ Пер. дан по: Т. Ибрагим. Указ. соч. С. 23.



обращаться в веру?» (10: 99). Мухаммад, начиная свои проповеди, надеялся, что его соплеменники и другие поймут превосходство той веры, которую он доносит им. Бог видит в Мухаммаде наставника, но никак не повелителя, принуждающего принять новую веру: «И будет у вас своя вера, у меня же — своя» (109: 5—6). «А если кто-нибудь из многобожников просил у тебя убежища, то приюти его, пока он не услышит слова Аллаха. Потом доставь в безопасное место. Это — потому, что они — люди, которые не знают» (9: 6). «И пока они прямы по отношению к вам, будьте и вы прямы к ним» (9: 7). Немало воинственных проповедей направлено Кораном не только против язычников, но и против христиан и иудеев. Но они опять же объясняются сугубо ситуационными политическими задачами. Дело не только в том, что христиане непоследовательны, с точки зрения ислама, в проведении принципа единобожия, провозглашая триединство Бога, и не в том, что настаивают на непорочном зачатии Христа. Дело, помимо этого, в том, что молодая «умма» должна была защищать себя, лавируя в хитросплетениях политических отношений, которые существовали в Медине между иудеями и христианами, и применять тактику союза то с христианами против иудеев, то наоборот, а то и конфронтации с теми и другими одновременно. Чаще всего аяты, выражающие отношение к силовым способам урегулирования отношений, содержат оговорку «если», которая фиксирует вынужденный характер каких-то мер насилия.

Таковы основные черты отношения учения Мухаммада к иноверцам, к путям обращения их в истинную веру, ислам. Такова складывавшаяся внутренне цельная логика структуры этой доктрины. Правда, содержащиеся в ней оговорки и нечеткость некоторых понятий, — например, понятия «освободительной войны», которое допускало вольное, а вернее произвольное, толкование, — стали впоследствии основанием для идеологий, проповедующих религиозную нетерпимость ислама.

И все же, благодаря достаточно миролюбивой политике «уммы» в отношении иноверцев складывающийся Халифат объединил на своей территории людей разных религий. Более того, на Ближнем Востоке нашли прибежище христианские секты, которые подвергались гонениям в Византии, и они сыграли значительную роль в становлении арабской культуры, в распространении античной мудрости.

Новая религия, провозглашенная Мухаммадом и направленная против невежественных язычников, не ведающих о едином Боге, не знакомых с путем Истины и к Истине, отделяла себя от их верований тем, что апеллировала к полученному человеком от Бога разуму, к



осознанному принятию новой веры, признанию единственной ее истинности. В силу этого разум, знание стали своего рода знаком, символом ислама.

Сам Пророк рассказывал о том, как явился к нему Джибрил с книгой и потребовал: «Читай!». Несмотря на уверения Мухаммада, что он не умеет читать, Джибрил настаивал: «Возвещай, ведь твой Господь — самый великодушный, который научил [человека письму] посредством калама, научил человека тому, чего он [ранее] не ведал» (Коран 96: 3—5)¹. И Мухаммад прочитал показанное ему — так он был возведен посланником Аллаха. С призыва к обучению, к знанию начинается пророческая деятельность Мухаммада. Известно его изречение: «Стремление к знаниям есть долг каждого мусульманина». Указание на необходимость знания является лейтмотивом Корана, утверждающего: «Неужели равны те, кто знают, и те, которые не знают? Воистину, внемлют наставлениям только разумом обладающие» (39: 9). Иногда статус знания в учении Мухаммада выглядит более предпочтительным, чем статус веры. В хадисах говорится, что «перо ученых ценнее крови мучеников». «Нет лучшего богатства, чем мудрость, нет страшнее нищеты, чем невежество», — наставлял имам Али².

Знание необходимо не только для того, чтобы просто признать, принять религию, но и знать, понимать ее хотя бы основные установления, строить свое поведение в соответствии с ними. Одним из таких установлений является ответственность человека за свой образ жизни — за следование божественному Закону, признание постулатов религии, выполнение ее предписаний. Принятие или отказ от их выполнения влечет за собой соответствующее воздаяние, ждущее человека после смерти.

Идея существования потустороннего мира, рая и ада, и последующего пребывания человека в нем была важным компонентом новой религии, отличающей ее от язычества.

В верованиях языческих аравийцев смерть воспринималась как печальный конец юдоли, а также как таинственное продолжение жизни со всеми ее физическими атрибутами (о чем свидетельствует обряд захоронения) в мире ином. Однако это иное существование никак не связывалось с личными заслугами, поступками человека. Стимулировало человека скорее отношение к нему родовой общины, но никак не мысли о посмертном воздаянии. За границей жизни и смерти — не-

¹ Пер. М.-Н. Османова // Коран. М., 1995.

² Али. Букет цветов. М., 2001. С. 39.



известное, мрак. Правда, в исконной культуре других народов, принявших ислам, идея посмертного вознаграждения или наказания уже была. Например, в зороастризме доброе деяние поощрялось уже в земной жизни:

Теперь прошу, могучая
Благая Ардви-Сура,
Такую дай удачу,
Чтобы тобой любимый,
Владенья я обрел,
Богатые едою
И ржащими конями,
С поющими колесами,
Свистящими кнутами,
Владенья, где в амбарах
Для изобильной жизни
Вся снедь припасена¹.

Все добродейния и злодейния учитываются и при определении судьбы души после кончины человека. Когда вершится смертный суд, на весах, которые держит божество порядка и справедливости, взвешиваются все благие мысли, слова и дела покойного. Но чтобы возникли подобные представления, требовалось введение в культуру идеи потустороннего существования и нравственного суда при вступлении в иной мир.

Именно это измерение вносит ислам в сознание аравийца, делая воздаяние, в отличие от приверженцев религии Заратустры, полностью прерогативой Бога, предьявляющего счет умершему и назначающего ему райские блаженства или адские мучения. Образ даруемой Богом желанной вечности — гораздо более значителен для верующего человека, чем образ краткой земной жизни. И лучше готовить себя к вечным радостям, заслуженным за добродетельность в этом мире. Если же кто-то пренебрегает заветами Аллаха, то он сам выбирает свое будущее, сам обрекает себя на божественную кару.

Так, понятие Страшного суда и воздаяния создает еще одно новое измерение в становящейся арабской, принявшей форму исламской, культуре, порождает идею индивидуации, индивидуального сознания, личности, что нашло выражение в некоторых аспектах учения суфиев — исламских мистиков. Эта идея тесно переплетается с другими

¹ Авеста. Гимн Ардви-Суре, XXX, 130. Душанбе, 1990. С. 47.



важными для становления философии темами, пронизывающими текст Корана, и все они связаны друг с другом, определяют друг друга, переходят одна в другую, отображая разные стороны отношения человека к окружающему миру.

Существеннейшей стороной этого отношения является ответственность человека за свое поведение. Коран, казалось бы, неоднозначно описывает положение человека и его возможности и обязанности. Многочисленные комментаторы отмечают, что одни аяты Корана провозглашают абсолютную божественную предопределенность, другие же предъявляют человеку требование сознательного выбора пути в служении Богу.

Чтобы лучше понять значение коранического учения о предопределении и свободе выбора, или свободе воли, обратимся опять к сознанию язычника-бедуина. Бедуин знал, что над всем, что происходит в жизни, господствует рок — никто не может противостоять судьбе. Вот как это выражено в доисламской поэзии:

Судьба решает, и все подвластно ее рукам.

(Лабид)

И как ни гонись за славой — бойся путей судьбы,
Достанет она тебя и в море, и в небесах.

(Зухайр)

Но знаю: конец назначен нам неизбежный,
Из нас любого схватит судьба слепая...

Что будет завтра и послезавтра —

Скажи, кому известна судьба людская?

(Амр ибн Кульсум)

Нет пользы от жалобы — смирись со своей судьбой.

(аш-Шанфара)¹

Следы такого сознания, и следы весьма значительные, содержатся в Коране. Обратимся хотя бы к суре 4: «Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях...» (4: 80); «Аллах над всякой вещью мощен» (4: 87); «Ведь если кого Аллах сбил, для того не найдешь дороги!» (4: 90); «А если бы Аллах хотел, Он дал бы им власть над вами» (4: 92); «Аллаху принадлежит то, что на небесах, и то, что на земле» (4: 125) и др. Нередко могущество Аллаха выглядит как произвол: «Он прощает, кому пожелает, и наказывает, кого пожелает» (5: 21); «Он творит то, что желает, ведь Аллах над

¹ Из классической арабской поэзии / Пер. С. Шервинского. М., 1979.



всякой вещью властен!» (5: 20). Предопределены не только общие, основные зависимости, но и мельчайшие события, изменения: «Знает Он, что на суше и не море; лист падает только с Его ведома, и нет во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6: 59). Однако столь же многочисленны аяты, в которых утверждается наделенность человека свободной волей: 4: 21, 59, 60, 67, 69, 78, 80 и т. д.; 5: 18, 39, 53, 75 и т. д.; 7: 21, 22 и т. д.

Но, как видно из приведенных аятов, — а таковы и другие, — предопределение и божественное произволение относятся к «физической» сфере мироустройства и жизни людей. Что же касается поведения человека, выбора им пути, то здесь власть Бога прекращается. Более того, всю ответственность за судьбу человека он возлагает на самого человека, предоставляя ему свободу выбора. Да, Аллах всемогущ, но его сила направлена на сотворение мира и слежение за сохранением в нем порядка.

Здесь, кстати, встает еще один вопрос, относящийся к пониманию предопределения. Если человек, на чем особенно настаивали мутазилиты, свободен в выборе, то вряд ли правильно рассматривать его как простой выбор между предоставленными Аллахом альтернативами. Выбор означает, что человек направляет свои действия в определенном направлении, вмешивается в установленный божественный порядок, нарушает его. Но как может Аллах вмешаться в происходящее, восстановить status quo, если его творение уже закончилось? Возможно, что некоторые мутазилиты (о чем, правда, нет сведений) сознавали трудность проблемы и видели ее решение в разработке учения о непрерывном творении, которое позволяло постоянно корректировать сотворенное.

Что касается отношения Аллаха с человеком, то здесь Аллах выступает как всеведущий: он все знает о человеке, ничего не упустит в его поведении и даже мыслях («Поистине, Аллах над вами надсмотрщик» — 4: 1, «Аллах сведущ в том, что вы делаете» — 4: 134), но оставляет суд над ним до Судного дня. Поэтому в обращении с человеком и к человеку его основные слова: знай, уразумей, думай, уверуй и т. п. Все заповеди Корана означают призыв к людям, чтобы они уразумели, уверовали и ввели себя в соответствии с этими заповедями. Наказан может быть лишь тот, кто сам отходит от «прямого» пути, кто свободен в выборе пути — только тогда существует ответственность.

Кажущееся противоречие между учениями об абсолютном предопределении и свободой воли у человека можно объяснить тем, что образ не просто всемогущего, но и всезнающего (абсолютно всезнаю-



щего), следящего за мельчайшими проступками человека и ведущего полный учет его добрых и греховных дел, дан для людей неразумных, не желающих, или не могущих, постичь истину веры, для тех, кого можно было обратить в веру только угрозой и удержать страхом перед неминуемым грядущим наказанием за неповиновение. Для людей же разумных в Коране явлен Бог мудрый, знающий и направляющий, конечно, судящий, карающий, но уже в соответствии с наличием у человека свободы выбора им пути.

Но видится также и еще одно существенное объяснение кажущегося противоречия. Дело в том, что Бог знает все — прошлое и будущее. Однако человеку такая мудрость Бога недоступна, и он должен вести себя, сообразуясь со своими знаниями, верными или неверными. Насколько правильно определит он свой путь, будет судить Бог, но за поведение в этой жизни ответствен не Бог, а человек. Так, мне думается, можно рассматривать кораническую концепцию об абсолютной предопределенности в мире и ответственности человека за себя. Впоследствии это учение о предопределенности всего и свободе человеческого выбора станет предметом споров и раздумий теологов и философов и даст толчок разработке разных концепций.

Из данного учения следует утверждение важной для веры, а значит, и для всей жизни человека роли разума и знания. Ответственность в нем связывается с разумением, со знанием Закона. Только разумный, знающий Закон ответствен (4: 2; 4: 33). Прегрешение, рожденное незнанием, совершенное по неведению, прощительно: «Ведь у Аллаха обращение к тем, которые совершают зло по неведению» (4: 21). Но от нормального, зрелого человека Бог вправе ожидать разумного отношения к религиозному учению и ответственности за действия. «Поистине, тех, которые не веровали в Наши знамения, Мы сождем на огне! А тех, кто уверовали и творили благое, Мы введем в сады, где внизу текут реки...» (4: 59, 60). «А когда они сделают какую-нибудь мерзость, то говорят: "...Аллах приказал на это". Скажи: "Поистине, Аллах не приказывает мерзости!"» (7: 27).

Такое требование к человеку означало провозглашение знания одним из центральных понятий религии.

В культуре аравийцев, о чем свидетельствует опять же бедуинская поэзия, бывшая основным видом фиксации и передачи знания, а также в культуре соседних народов существовали и культовые, и практически-хозяйственные знания. Иная ситуация складывалась с утверждением ислама, развитой монотеистической религии. Она построила систему догматики, создала богословское учение, доктрину,



которая затрагивала мировоззренческие и этические вопросы и, в силу этого, соприкасалась с обширной системой философии и даже использовала концепции последней.

Возникновение ислама, создание религии уже само по себе было введением нового типа знания, новой рациональности, которая противостояла прежнему типу знания, в большей мере включенному в систему магических языческих верований. Ислам возникает как противовес тирании язычества, языческих жрецов, хранящих древние культы и жестокий обычай, как противостояние произволу многочисленных идолов, вершивших судьбу араба, власти предсказателей и гадалок.

Ислам принес новый тип знания — знания политического, экономического, правового, выраженного на языке религии и сочетающего установку на разумность, рациональность с авторитарным требованием подчинения носителю более высокого знания, с верой в верховное провидение.

Отмечу два основных аспекта, которые выражают отношение к знанию в Коране. Первый состоит в различении знания Аллаха и знания человека. Знание Аллаха — это всезнание, всеведение: «Аллаху принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле; и Allah всякую вещь объемлет» (4: 125); «Чтобы вы ни сделали хорошего, — ведь Allah знает об этом» (4: 126); «Поистине, Allah всякую вещь подсчитывает!» (4: 88).

Человеческий разум не сравним с разумом божественным — он все равно, что разум еще несмышленного ребенка по сравнению с умом и знанием взрослого; им нужно руководить, он должен подчиняться мудрости. Какого же рода предполагается знание людей и на что оно должно быть направлено? Обратимся хотя бы к 4-й суре: «Allah хочет разъяснить вам и вести вас по обычаям...» (31); «Уверуйте в то, что Мы ниспослали для подтверждения истинности того, что с вами...» (50); «О люди! К вам пришел посланник с истиной от вашего Господа, уверуйте же!» (168); «Разъясняет вам Allah, чтобы вы не заблудились» (175); «К вам пришло доказательство от вашего господ, и низвели Мы вам ясный свет» (174); «Поистине, тех, которые не веровали в Наши знамения, Мы сожжем в огне!» (59).

Если не вдаваться в дополнительные характеристики «знания», представленного в этих аятах, то основное, что обнаруживается, — это неполноценность человеческого знания: люди или не знают, или не понимают, или не хотят понимать. Правда, в этих стихах содержится и высокая оценка разума, на которую в последующем будут опираться интерпретаторы и реформаторы учения, подчеркивается



его многомерность. Устами Пророка Бог разъясняет человеку, как он должен вести себя: увещевает его и угрожает ему карой, а человек все же сам решает, самостоятельно делает выбор.

Здесь мы переходим ко второму аспекту концепции знания, выраженной в Священной книге.

Ученик известного имама Малика (ум. в 795 г.) Ибн Вахба цитирует высказывание учителя: «Знание и мудрость суть свет, при помощи которого Бог ведет тех, кого пожелает»¹. О необходимости учения говорится в суре «Пещеры». Муса (Моисей) обращается к рабу Господа, получившему от него знание: «Последовать ли мне за тобой, чтобы ты научил меня тому, что сообщено тебе о прямом пути?» (18: 65). О необходимости изучения Корана говорит хадис: «Господи, научи его Книге». Хадисовед IX в. ат-Тирмизи определяет знание как науку о хадисах². Один из крупнейших факихов, основатель одной из четырех школ фикха аш-Шафии (ум. в 820 г.) рассматривал знание как установление принципов закона, как четыре источника права, на которых основывается теория мусульманского права — фикх.

Известнейший исламский богослов Абу Хамид аль-Газали определял знание, утверждаемое Кораном, как «знание обязательных действий»³. Он приводит хадис, передающий слова Пророка: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступил в покорности Ему». Мыслящий человек, достигший зрелого возраста, учил в связи с этим аль-Газали, должен «понять смысл речения «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха». Он не обязан открыть это для себя с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств. Достаточно, чтобы он поверил в него, убедился в нем решительно, «что может произойти лишь с помощью подражания и слушания»⁴. Понять — значит поверить в то, о чем говорит Пророк и знающие, ученые люди, довериться им. Помимо этого верующий должен знать обряды и выполнять их, знать некоторые предписания шариата, такие, как очищение, молитва и пост в рамадан и другие установления. К тому же он должен знать, что ему вменено в обязанность, а что он будет и может делать сверх требований.

Таким образом, всеведение Аллаха выступает в отношении с людьми как знание и оценка их поступков по отношению к нему же.

¹ Цит. по: Ф. Роузенгал. Торжество знания. М., 1978. С. 85.

² См.: Там же. С. 99

³ аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 91.

⁴ Там же. С. 89.



И отношения людей с ним такие же — это принятие верного пути, пути благочестия и покорности. Разумение, требующееся от человека в пределах его обязанностей, а не из того, что «сверх них», — простое признание Аллаха и соблюдение правил отношения с ним.

«Ля иляха илля-л-лах ва мухаммаду расулу-л-лах» (Нет божества кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха) — формула, которая выражает один из главных догматов ислама — догмат единобожия. Она входит почти во все молитвы и является ритуальной формулой, троекратное произнесение которой перед официальным лицом означает принятие ислама.

Правда, есть аяты и хадисы, которые выводят человека из узких рамок формального богоугодного поведения. К тому же в послании Аллаха, переданном Мухаммадом через речь, именно в силу многоплановости и символизма языка, позволяющего усложнять первоначальное содержание мысли, наполнять ее новым смыслом, заложена возможность интерпретаций. Однако не это, особенно на первых порах существования ислама, определяло его характер, и только позже стало использоваться и выдвигаться рационалистически настроенными теологами и отчасти философами на первый план. В первоначальном виде «знание», утверждаемое Пророком, — это знание «вероятельное», «веро-знание», оно неотделимо в самом простом смысле от веры, оно — придаток веры, ее инструмент. И даже приводимые в Коране «рациональные» доказательства всемогущества Аллаха (чудеса творения, представленные движением небесных тел, светил, атмосферными явлениями, разнообразием животных и растений, приспособленных к нуждам людей) — все эти «знамения» (аяты) ориентированы на ум, достаточно примитивный, доверчивый, увлекаемый с помощью этих «доказательств» в самую неразвитую форму веры — послушание. В IX веке один из крупнейших исламских теологов аль-Ашари ввел в употребление знаменитый тезис — «биля кайфа» («не спрашивать, как»). Мусульманин должен верить, что Бог, например, имеет руки, лицо, восседает на небесном престоле и т. д., но не спрашивать, как, почему: предмет веры не должен обсуждаться, выноситься на суд разума. Имам Малик говорил о восседании Бога на престоле: «Как это происходит, нельзя понять разумом, восседание несомненно, вера в это обязательна, спрашивать об этом — ересь»¹.

О том, что знание и вера в первые века существования ислама представляли не теоретическую проблему, а только практическую,

¹ Цит. по: В. В. Бартольд. Ислам. Пг., 1918. С. 72.



свидетельствует и характер ранней хадисоведческой религиозной литературы. Проблема эта встает несколько позже, уже в каламе (спекулятивной, рационалистической теологии) и фикхе.

Фундаментальное исследование Ф. Роузентала, представляющее своего рода энциклопедию концепций знания в исламе, предлагая классификацию всех зафиксированных исследователями мусульманской мысли определений «знания», дает возможность сопоставить их и проанализировать, выделить характерные особенности в его понимании.

Первое, что обнаруживается при анализе, это нерасчлененность знания и веры, неразделенность разных видов знания, по сути дела еще и не оформившихся (например, в качестве научного, политического или исторического). Само упоминание понятия «знание» мало что говорит о его содержании, которое вплетено в политический и идейный контекст и только в нем может быть оценено. Выделение разных видов знания возникает с появлением мутазилизма, фальсафы, суфизма. И все же требовательное обращение к знанию как таковому, несмотря на все оговорки относительно того, что оно в том виде, как представлено в Коране, т. е. как прежде всего служащее вере, уже само по себе поднимало его статус.

Итак, ислам выдвинул знание на почетное место, открыв тем самым возможности создания не только религиозной, но и — что произойдет несколько позже — философской и научной концепций знания. Кораническое учение означало радикальный сдвиг в мировосприятии и мирообъяснении по сравнению с язычеством, хотя и оставляло это сознание в пределах, продиктованных задачами религии, с самого начала вводя принципиальные ограничения в объяснении волнующих человека проблем. Создаваясь на протяжении многих лет и отражая разные ситуации, Коран не избежал разноречивых формулировок. И когда он был канонизирован в качестве священной книги, утверждавшей новое вероучение, встала проблема разъяснения его содержания, толкования и согласования разноречий, дополнения его установлений новыми, рождаемыми жизнью. Рядом с Кораном и хадисами создавалось как продолжение мусульманское богословие.

Наконец, Коран поставил перед последующими поколениями интеллектуалов: теологов, факихов, философов — фундаментальнейшую проблему монотеизма и монизма, которая будет обсуждаться и разрабатываться всеми мыслителями.

Сегодня исследователи все чаще обращаются к фикху как истоку будущей философской мысли.

Создание Халифата не только как религиозного, но и как государственного объединения людей требовало развития юриспруденции. Оно наталкивалось на неполноту представленного Кораном и хадисами шариата, религиозного, по сути дела практического, права, и на необходимость дополнения его установлениями новыми, базировавшимися на новых прецедентах. И здесь вставал вопрос о возможности, правомерности дополнений к Корану или новой интерпретации отдельных его положений.

Эта проблема встала одновременно и перед богословами, занимавшимися канонизацией Корана. Среди слушателей Мухаммада были и знающие грамоту и способные записывать его проповеди. В качестве таких упоминаются, в частности, Зейд ибн Сабит, который по совету Пророка изучал иврит и сирийский язык, и Абд Аллах ибн Аббас, изучавший Тору и Евангелие¹. И вся основная часть слушателей воспринимала провозглашаемое Мухаммадом на слух, сохраняя содержание проповедей в памяти. Недостаточная надежность памяти одних и безупречная грамотность других не могли при последующей записи текста Корана гарантировать точности его воспроизведения. После его смерти (632 г.) претенденты на власть в общине воспользовались данным обстоятельством. Ссылаясь на свою близость к Мухаммаду и поэтому якобы подлинное знание его наставлений они провозглашали (преследуя каждый свои интересы) истинной именно свою версию Корана. Чтобы прекратить распри, необходимо было унифицировать текст будущей Книги. Началась длительная работа по кодификации Корана. Список Корана, сделанный при халифе Абу Бакре по собранным записям, не удовлетворял ближайших сподвижников Мухаммада — в нем было много противоречий и неясностей. Работа над текстом Корана была продолжена при халифе Омаре. Новый свод был более цельным — его канонизировали при третьем «праведном халифе» Османе, а остальные списки были уничтожены. Этот свод положил начало традиции. Помимо Корана Пророк оставил после себя огромный свод притч, наставлений, поучений, составивших Священную книгу. Встала задача приведения также и их в хронологическую и смысловую систему.

Сразу же встала серьезная теоретико-мировоззренческая, теоретико-идеологическая проблема — вмешательство человека в текст Корана, в котором видится извечная Книга, совершенное, законченное божественное знание. Как понимать божественную сущность Ко-

¹ См.: *Межди Санаи*. Мусульманское право и политика. М., 2004.



рана? Может ли человеческий разум постичь ее и разрешить спорные вопросы, относящиеся к пониманию Корана? Так, наряду с апелляцией к силе утверждается апелляция к разуму как основанию и средству решения трудностей, рожденных разночтениями Корана и множеством неясных, туманных мест.

Многие проблемы, с которыми столкнулось богословие и которые, в свою очередь, способствовали его развитию, были связаны с языком Корана, т. е. с арабским языком, и об этом нужно сказать более подробно.

Великий мыслитель эпохи расцвета арабо-мусульманской культуры аль-Бируни (1973—1048), знакомый с греческим языком, с персидским и с санскритом, так оценивал арабский язык своего времени: «На язык арабов переложены науки из всех стран мира, они украсились и стали приятны сердцам, а красоты языка от них распространились по артериям и венам, хотя каждый народ считает красивым свой язык».

Но прежде чем арабский язык стал языком блестящей культуры, подобно латыни, языка европейской учености, он прошел путь превращения его в язык письменный. А это был непростой процесс. Арамейские диалекты, арамейский алфавит, которым пользовались арабы Набатеи и Пальмиры в III—VI веков, дали начало арабскому языку. От первых сирийских надписей VI века родился письменный арабский язык. Священная книга на арабском языке санкционировала превращение арабского языка в язык религии народов, объединенных исламом, и как следствие — в язык их культуры вообще, общей культуры, язык общения культурных людей.

Но сам Коран, хотя и провозглашен как весть, сообщенная Аллахом на арабском языке, требовал от первых его слушателей немало напряжения: они должны были осваивать и новые формы языка, которые создавались в ходе проповедей, и вникать в новые смыслы привычных слов, запоминать услышанное. Письменный язык был знаком лишь немногим из тех, кто хотел постичь смысл новой религии. Грамотностью выделялся только Зейд ибн Сибит, который старался записать слова Мухаммада. Что это означало?

История канонизации Корана не могла скрыть небезупречность текста, составленного отчасти по памяти слушателей проповедей, а отчасти по записям не вполне грамотных людей, а это означало возможность присутствия в нем фонетических и прочих погрешностей. К этому добавлялась присущая всякому языку неоднозначность смысла слов. Результатом всего этого стали появившиеся уже вскоре после канонизации Корана попытки переосмысления его содержания,



придания нового смысла словам и образам Книги. Возникла культура и литература комментирования, интерпретации, а следовательно, и относительно свободного обращения с текстом, вносящего заметный элемент субъективного его понимания.

Дальнейшая история исламской культуры была закреплением и совершенствованием коранической мысли, а также попытками, и весьма плодотворными, выйти за ее рамки. Развиваться если не независимо от нее, то все же рядом с ней, а иногда и в противовес ей.

Параллельно тому, что происходило в богословии, и переплетаясь с ним, поскольку решались зачастую одни и те же задачи, шло становление фикха, теории мусульманского права. Некоторые исследователи считают, что фикх возник даже прежде теологии, и для такого утверждения есть основания, поскольку с самого начала потребовалось определить характер поступков людей в свете учения о правильном пути — шариате, определить, какие действия должны быть обязательными, какие допустимыми или желательными, наказуемыми и ненаказуемыми. То есть уже в начале существования «уммы», религиозной общины, встали чисто практические задачи, которые решались в соответствии с шариатом и его толкованием. Позже, когда появился Халифат с его обширной территорией, и нужно было организовать и религиозную, и практическую, хозяйственную, административную жизнь, определяемую принципами ислама, но имеющую и свою специфику, фикх оформился как развитое правовое учение. В нем возникает несколько школ, крайние из которых представлены маликитским толком, провозглашавшим незыблемость буквы Корана, и ханафитским, настаивавшим на возможности пользоваться — в случае отсутствия соответствующих прямых указаний в Коране и хадисах — суждением по аналогии (*қийās*), согласным мнением членов общины (*иджмā'*), свободным индивидуальным суждением авторитетных богословов (*рā'й*). Приверженцы ханафитского толка выступали против буквалистского использования Писания, предпочитая руководствоваться разумом, его доводами, то есть отводили достаточно важное место разуму и, следовательно, теоретическому обоснованию его роли, выработке концепции рационального знания.

Интересно посмотреть, как из отдельных коранических наставлений складываются юридические нормы. Уже в «Книге о поземельном налоге» («Китāб ал-харādж») Абу Юсуфа (731 — 798), самом раннем известном произведении по праву, видна попытка выработать такие нормы. Ученик и последователь Абу Ханифы, основателя ханафитского мазхаба, Абу Юсуф, обсуждая вопросы о поземельном налоге,



попутно предлагает, например, в виде юридической нормы узаконить равенство перед законом мусульманина и немусульманина. Эта концепция содержится в Коране в виде учения о едином человечестве и равенстве всех людей перед Богом, в учении о пророческих религиях. Теперь же этот религиозный постулат превращается в правовую норму. Рассуждая о расходах, необходимых для содержания заключенных, Абу Юсуф пишет: «Ведь необходимо питать и пленника из захваченных в плен неверных и хорошо с ними обходиться, пока не будет вынесено относительно него какое-либо решение»¹. А. С. Боголюбов во введении к переводу раздела данной книги отмечает: «При столкновении интересов мусульманина и немусульманина, когда затронуты вопросы частного права, никаких изъятий в правовой системе в пользу мусульманина практически не предусмотрено. Наоборот, если нанесен какой-либо ущерб мусульманином иноверцу, то виновный чаще всего отвечает так же, как если бы он нанес ущерб мусульманину. То же самое в деловых и торговых отношениях...»².

Одно из главных божественных установлений — справедливость во всем: справедливость Бога в устройстве мира, порядка в нем, в отношении к людям и требование к людям быть справедливыми в отношении и к Богу, и к миру, и к другим людям. Бог любит справедливых (49: 9). Этот коранический принцип выражается в виде требования к правосудию: «Имам не имеет права быть пристрастным к кому бы то ни было в применении хадда (наказание. — *Е. Ф.*) и не может освобождать от хадда по чьему-либо предстательству»³. Другую юридическую норму, формулируемую Абу Юсуфом, можно назвать «презумпцией невиновности». Абу Юсуф ссылается на предания сподвижников Мухаммада, которые говорили: «Насколько возможно, устраняйте предписанные законом наказания (хадд) при наличии каких-либо сомнительных обстоятельств, ибо ошибка в помиловании лучше, чем ошибка в наказании»⁴.

Для выполнения всех божественных заповедей нужно не только послушание, само послушание уже является формой поведения, и за него впоследствии человек отвечает. Человек должен сознавать, чему он служит, кого он слушает и слушается и в чем состоит послушание. Поэтому, следуя заветам Корана и потребностям правосудия, ря-

¹ Абу Йусуф Йакут. *Китаб ал-харадж* // Хрестоматия по исламу. Сост. С. М. Прозоров. М., 1994. С. 170.

² Цит. по: Там же. С. 168.

³ Там же. С. 172.

⁴ Там же. С. 172—173.



дом с понятиями вины, проступка и другими, влекущими за собой наказание, фикх выделяет особую значимость знания, сознательного отношения человека к своим поступкам, понимание их последствий, соответствия их божественным предначертаниям или, проще, требованиям шариата.

Во всех трудах правоведов тема знания является одной из центральных. Знание, осознание действия, требуется от обвиняемого. Но каково знание людей, одинаково ли оно у всех? Кади Абд аль-Джаббар (ум. 1024), мутазилит и, следовательно, рационалист по своим убеждениям, разработал концепцию разума применительно именно к проблеме вменяемости человеку вины. По Корану, служение Аллаху предписано каждому мусульманину, однако, с точки зрения мутазилитов, эта обязанность встает только перед зрелым человеком, отчасти перед юношей, который уже понимает смысл, назначение обязанности. «Знай, что разум представляет собой особую совокупность знаний, которая, будучи в наличии у зрелого индивида, позволяет ему правильно видеть, умозаключать и выполнять то, что положено»¹. Несправедливо было бы, рассуждает Абд аль-Джаббар, вменять что-либо в обязанность безумному, раз он не может понять знаки, которые ниспослал ему Аллах. Аллах справедлив и не может требовать от человека того, что он не способен сделать. Понятие разумности ставится в зависимость от понятия зрелости человека, приобретения им знаний. Поведение разумного человека отличается от поведения безумца. Разумный различает полезное и вредное, выбирает первое и остерегается второго, за исключением тех случаев, когда в нем предполагается наличие скрытого интереса, который перевешивает в выборе. «Совершение разумным ошибки не отрицается, случаются и случайности и побуждения души имеют место, [однако] это не влияет на достоверность разума... Причина ошибки вне разума»². Разум, с точки зрения Абд аль-Джаббара, распространенной в его эпоху, непогрешим, и эта непогрешимость основывается на том, что он универсален, то есть не является принадлежностью лишь одного человека, а составляет родовую способность. Она и гарантирует разуму достоверность доставляемых им знаний. Мутакаллим аль-Бакиллани утверждал, что, если вещь хороша в разумах, имеется в виду большинство людей, то недопустимо, чтобы обладаю-

¹ *Абд ал-Джаббар*. Ал-мугнй фй абвāб ат-тавхйд ва-л-’адл. Ч. XI. Каир, 1965. С. 375.

² Мугнй. Ч. XII, С. 101.



щий разумом не признавал ее хорошей. Вероятно, такой взгляд был положен в основу правового принципа *иджмы*, единогласного мнения мусульманской общины. Универсальный разум, однако, согласно кади аль-Джаббару, отличен от того универсального разума, концепция которого позже будет изложена в учении Ибн Сины. У Джаббара, конкретизируясь в общинном разуме, он становится исторически обусловленным, связанным со временем. В таком случае возможно внесение некоторых уточнений в толкование основоположений ислама, а также формулирование — по аналогии (*қийās*) — новых правовых норм, касающихся вопросов, прямо не упомянутых в Коране и сунне, признание нововведений (*бид'а*).

От того, кто вершит суд, помимо высоких моральных качеств, требуется неперенное и обширное знание. Большое значение Абд аль-Джаббар придает роли опыта, практики, которые в юриспруденции вообще, а тем более становящейся (новые прецеденты), имеют большое значение.

Кади рассуждает о необходимом знании, знании очевидном и приобретенном, о таком критерии достоверного знания, как «покой души», о достоверности (*ал-йақīн*), которая дает этот покой, и соответствии действительности (*ал-мутāбақа*), которое покоя не гарантирует. Возражая известному сочинителю-мутазилиту аль-Джахизу, он ставит вопрос и о том, как быть с покоем души «неведающего» (*ал-джāхил*) или атараксией скептика? Раскрывая свое понимания роли «покоя», кади замечает, что убеждение, не получившее статуса достоверности, вызывает в душе и уме напряженность, которая усиливается, пока через умозрение (*назар*) или дедукцию сомнение, являющееся причиной напряженности, не устранится. Таким образом, объективный критерий достоверного знания дополняется субъективным. Сходство знаний всех, всеобщее согласие, дает успокоение души.

Тема «покоя души» раскрывается еще на одном частном, но важном для судебной практики моменте. Он связан с нередко встречающимся в ней случаем, когда противоположности, например, добра и зла очевидны, а различия, оттенки внутри каждой из них трудно определимы. Человек «различает между отдельными цветами лучше, чем между цветами смешанными, и между противоположностями он различает лучше, чем между тем, что не противоположно, как это имеет дело в случае количества или степени»¹. Здесь область для возможных ошибок, неясностей, сомнений, «беспокойства души».

¹ *Мугнī*. Ч. XIII. С. 255.



Это лишь часть проблем, которые составили науку фикха, притом уже достаточно развитую. Но они обозначают и те проблемы, с которыми столкнулось право уже в самом начале и которые стимулировали его развитие.

Идея халифата состоит в соединении власти религиозной и власти политической, духовной и светской — она выражает признание того, что вся власть от Аллаха. Однако уже у ранних богословов встречаются рассуждения о возможности разделения этих двух видов власти. М. Б. Пиотровский со ссылкой на работу Э. Розенталя «Политическая мысль в средневековом исламе» приводит высказывание Мухаммада: «Дин (религия) и мулк (царство) — близнецы». Получало распространение представление о существовании власти, основанной на религии, и власти царской, светской¹. С IX в. богословами развивается положение о перепоручении халифом части своей власти, касающейся светского управления, султанам и наместникам. Как отмечает М. Б. Пиотровский, создаваемый ими военно-административный аппарат опирался больше не на шариат, а на сасанидские и византийские традиции. Своеобразную роль начали играть и некоторые духовные авторитеты, улама, которые формировали «общественное мнение», особенно значительное среди городского населения (часто улама были выходцами из среды торговцев и ремесленников), и шариат в интерпретации этих независимых факихов становился идеологией горожан².

Процессы, происходившие в фикхе, и параллельно в богословии, нуждались в теоретическом обосновании, в создании науки о праве и теологии, в разработке их концептов и методологии. Эти потребности привели к рождению в исламской культуре философской мысли, выразившейся прежде всего в применении учения логики.

Исходным положением этого учения стал постулат об уже данном основополагающем тезисе, представленном в самом общем виде Кораном. В нем заключены все главные общие посылки, из которых только нужно делать правильные выводы. «В результате указанной логической обработки священных текстов конкретные и достаточно широкие по смыслу религиозно-этические постулаты Корана и сунны становились источниками конкретных правил или оценок внешнего

¹ См.: М. Б. Пиотровский. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 178—179.

² См.: О. Г. Большаков. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры V—XV в. М., 1982. С. 204.



поведения, которые могли применяться на практике»¹. Например, отмечает Л. Сюкияйнен, содержащееся в Коране допущение в вынужденных условиях применять в пищу запрещенные Аллахом продукты, позволило факихам сделать вывод о том, что человек освобождается от ответственности, если его действия, не допустимые шариатом, были совершены в состоянии крайней необходимости.

Фикх достаточно широко использовал прием *қийās*, аналогию, посредством которой правила шариата распространялись на сходные ситуации. «По исламской догме, разработанной с помощью иджтихада (обоснованного через шариат самостоятельного решения. — Е. Ф.) и основанные на рациональных «указателях» выводы фикха являются подчиненными по отношению к предписаниям собственно шариата», «извлеченными» из шариата (там же. С. 180). То есть *усūл ал-фиқх* (корни фикха), общие нормы поведения человека, позволяли находить оценки для конкретных, частных его поступков.

Так развитие фикха способствовало развитию теоретического мышления, методологии познания. И все же фикх, поскольку он обращен в основном к практической сфере, меньше повлиял на становление философии, чем теология с ее общими мировоззренческими, нравственными вопросами. Можно даже сказать так: создав базу для теоретической мысли — и в этом его заслуга, — фикх, связанный с решением прикладных религиозных вопросов и усматривавший свою миссию в охране установлений шариата, становился нередко преградой для новых веяний в культуре, направлял усилия на введение ее в канонические формы. «К первой половине IX в. *ал-фиқх* как систематизированный свод правовых норм и основа исламской юриспруденции имел свой понятийный аппарат, специфический язык и свою методологию. Одновременно *ал-фиқх* закрепил убеждение о прекращении правотворчества после смерти Пророка, а Коран и сунна стали считаться основными источниками правовых норм»². К X веку фикх окончательно сложился как самостоятельная религиозная наука. Между фикхом и каламом существовала тесная связь, поскольку калам давал теоретическую основу для решения многих правовых вопросов, — дополняя друг друга, они формировали шариат. Но уже в начале зарождения спекулятивной мысли в арабо-мусульманском обществе, то есть в VIII—IX веках возникает конфликт между

¹ См.: Л. Сюкияйнен. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ишрак. 2010. № 1.

² *Мехди Санаи*. Мусульманское право и политика. М., 2004. С. 23.



рационалистами-мутазилистами и наметившимся традиционализмом «юридического» суннизма. Однако позже, с XIII века, когда фальсафа перестает играть важную в классический период арабской культуры роль и почти полностью смыкается с теологией и «наукой фикха», «законничеством», догматизированный перипатетизм, как это было и в средневековой Европе, в томизме, становится методом и теорией улемов-факихов и формой стагнации мысли.

Рождению философии, разработке учения о знании и бытии помогло наличие в соседней византийской культуре, в библиотеках крупных ближневосточных городов и в христианских монастырях сохранившихся памятников античной мудрости, трудов античных ученых.

Распространению знания античных мудрецов положили начало походы Александра Македонского. Позже для становления философского знания у народов Ближнего и Среднего Востока важным оказалось и то обстоятельство, что здесь обосновались вынужденные покинуть Византийское государство христианские еретики. После того как император Зенон в 489 году закрыл несторианскую¹ школу в Эдессе, тогдашнем центре сирийской образованности, тысячи несториан обосновались в Персии, привезя с собой целые библиотеки сочинений античных мыслителей. В изгнании они сохранили враждебность к византийской церкви и в знак протеста игнорировали греческий язык, используя сирийский. С целью распространения несторианской теологии они начали перевод своих текстов и комментаторов аристотелевской логики («Введение в Категории Аристотеля» Порфирия).

Противники несториан монофизиты также подвергались гонениям, однако остались в пределах Византийской империи — в Сирии, Египте, которые позже вошли в состав Халифата. Ведя борьбу за отделение, так же вместо греческого языка употребляли сирийский и коптский. Неудивительно, что к VII веку в Сирии, Ираке, Персии, Египте уже имелись тексты отдельных сочинений Аристотеля, существовала традиция перевода и комментирования.

Александрийская школа (возникла в III в. до н.э. при Птолемах) как философская утратила свое значение, но продолжала играть большую роль в развитии естественных наук.

¹ Несториане, одно из еретических движений в христианстве, возникло в Византии в первой половине V в.; названо по имени константинопольского патриарха Нестория, утверждавшего, что Христос был рожден человеком и лишь потом стал сыном Божиим. Несторий был гоним церковью и осужден на Эфесском соборе в 431 г.



В середине VI века персидский шах Хосров I Ануширован, оказавший гостеприимство изгнанным по указу Юстиниана (529 г.) философам платоновской Академии, основал школу в Гундишапуре. Здесь в основном уделялось внимание естественнонаучным знаниям, главным образом медицине. На пехлеви были переведены труды Гиппократы, Галена. Большое влияние имели труды сирийца Сергия Решайнского (ум. 536 г.), естествоиспытателя и переводчика. Он переводил на сирийский язык Галена, Гиппократы, Аристотеля («Категории», «О небе» и др.), «Эйсагогу» Порфирия.

В Харране, близ Эдессы, существовала языческая школа, где собирались греческие и древнесемитские язычники. Сабии, слушатели этой школы, основное внимание уделяли занятиям математикой и астрономией, а из философии — неоплатонизму.

В империи Сасанидов философия неоплатоников получила широкое распространение. Хосров I Ануширован, будучи горячим поклонником греческой философии, охотно принял у себя последнего схолаха закрытой Юстинианом афинской Академии, ее главу Дамаския, который развивал учение о сверхбытийном первоедином, единственности и множественности. Эти темы будут потом постоянно обсуждаться в исламской философии.

Однако при всем обилии переводов и комментариев список их по тематике достаточно узок — переводились и комментировались практически одни и те же тексты. Значение деятельности несториан и монофизитов состояло в том, что благодаря ей была достигнута непрерывность в функционировании античных текстов.

Что касается самих переводов, то логические переводы несравненно больше соответствовали оригиналу, нежели переводы сочинений по этике и метафизике. Последние, собственно, в законченном виде и не переводились. Это относится, например, к аристотелевской «Метафизике», трактату «О душе». Платоновские диалоги в цельном виде так и не появились на сирийском языке. Исключение составил лишь один диалог, переведенный на пехлеви по заказу Хосрова.

С утверждением Халифата началась бурная деятельность по переводу и комментированию трудов греческих мыслителей, причем переводу уже на арабский язык. Этому способствовало то, что запись Корана, превращение его в письменное Слово, утверждала важность письменного арабского языка для культуры всего Халифата. И хотя первые переводы были несовершенны, не хватало терминов для выражения абстрактных понятий, но они дали толчок выработке научного языка.

Огромная переводческая работа была выполнена в Багдаде по инициативе и при покровительстве халифов Харуна ар-Рашида и аль-Мамуна. В VIII в. был основан знаменитый «Дом мудрости» («байт аль-хикма») с обсерваторией и обширной библиотекой по всем отраслям знания. В нем была собрана состоящая из христиан-сирийцев группа переводчиков, которую возглавил Хунайн ибн Исхак (ум. 877 г.). Хунайн ибн Исхак, Коста бен Лука, Сабит бен Курра, Матта бен Юнус, Яхья бен Ади и др. способствовали введению в научный оборот в достаточно полном объеме значительного естественнонаучного и философского материала античности.

Но что именно принимала мусульманская культура и арабомусульманская философия от античности?

Античная культура — это культура соседняя, то есть воздействующая так или иначе на культуру Халифата. В то же время это не внутренняя для исламского мира культура, с которой ислам должен все время противоборствовать, она чужда ему, но чужда как нечто внешнее, от чего можно отстраниться, и поэтому к ней нет обостренной враждебности.

Все, или почти все, имена, прославившие греков, на арабском Востоке были известны. Был знаком и часто цитировался Гомер, известны были также Еврипид, Эсхил, Аристофан и другие трагики и комедиографы, были известны входящие в учение поэтики понятия «трагедия» и «комедия». И все же никогда целиком никто из этих великих греков не переводился на арабский язык. Были знакомы сочинения Гомера, предполагалось даже, что частично была переведена «Илиада». Но, как показали исследования¹, арабам был известен Гомер «ямбический», то есть не Гомер «Илиады» и «Одиссеи», а возможный автор утраченной комедии «Маргит», которая представляла собой собрание притч, поговорок, шуток, т. е. жанр, близкий бытовому, развлекательному и одновременно нравоучительному стилю сочинений арабов. Ничего относящегося к греческой мифологии исламская культура в себя не впускала. Сознание мусульманина не могло принять описания жизни олимпийцев, не могло допустить, чтобы божественное небо было заполнено интригующими друг против друга богами, к тому же вступающими в любовные отношения друг с другом и с людьми. Кстати, интересно, как определяет трагедию и комедию в комментарии к «Поэтике» Аристотеля аль-Фараби. Если у Аристотеля описание тра-

¹ См.: Фахми Джадаан. Теория наследия. Арабские и другие арабо-исламские изыскания. Глава «Гомер у арабов». Амман, 1985.



гедии занимает десятки страниц, где выявляется содержание, смысл события, характеры участвующих лиц, психология, интриги и т. п., «страшное» и «жалостливое», то у аль-Фараби эти определения занимают несколько строк, и в них говорится, что трагедия и комедия суть «поэтические жанры со специальным размером... В трагедии упоминаются хорошие действия и похвальные дела... восхваляются правители городов. Музыканты обычно поют трагедию перед монархами...»¹. А комедия определяется у аль-Фараби как «общеизвестные изречения как о хороших, так и о плохих делах». На такое отличное от античного понимание данных терминов обратил внимание в очерке «Поиски Аверроэса» и Хорхе Луис Борхес. К теме трагедии как идущей от античности отличительной черте европейского сознания обращается также видный современный религиозный философ из Малайзии Сейид Мухаммад аль-Атмас². Но он рассматривает трагедию уже не как эстетическую категорию, а как нравственно-мировоззренческую, выражающую глубинное содержание философской, религиозной и светской традиции западного общества, как наследованное проклятие за первородный грех.

Такое же, как в литературе, положение было и в других областях культуры и науки. Из грехов бралось то, что было совместимо или могло быть совместимо с религией ислама: естественнонаучные труды (математика, астрономия, физика, медицина), поэтика (но не поэзия!), логика, — и очень выборочно то, что относилось к моральному учению и метафизике в качестве затрагивающих основы веры.

И все же античная культура входила в культуру ислама, но только как нечто дополняющее ее, в качестве, по выражению иорданского философа Фахми Джадаана, «субкультуры», не определяющей основную, базовую культуру, но влияющей на нее, дающей отдельным ее представителям подспорье, теоретическое основание для выхода из нее или для отклонения от нее, занятия особой позиции. Таковую особую позицию помогла занять античная мысль мутазилитам, наиболее радикальным представителям теоретического богословия. Она вооружила их аристотелевским учением о разуме и логике. Такое же влияние она оказала и на философов — *фалясифа*, одно только название которых говорит о них как восприимчивых античной мудрости.

¹ аль-Фараби. Трактат о канонах искусства поэзии // аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 535.

² См.: Сейид Мухаммад Накыб аль-Атмас. Введение в метафизику ислама. Москва; Куала Лумпур, 2001. С. 115—124.



Но раньше всего философская античность пришла в ислам через фикх.

Как я уже говорила выше, складывающееся на основе шариата правоведение, а также богословие, нуждались в упорядочении юридических норм, выработке свода законов, систематизации религиозных установлений, определении понятий, составляющих основы веры. Нужны были не просто трезвый ум, практика решения вопросов, житейская мудрость, требовалось создание правовой науки (*'илм ал-фиqh*) и науки религии (*'илм ад-дйн*). Нужно было показать и доказать, что из того или иного аята Корана следуют именно такие выводы, а не другие. Систематизация и теория предполагали логическое их обоснование, и такое обоснование дало учение греков и главным образом Аристотеля о логике.

«Греческое наследие, включающее как аутентичные произведения, так и апокрифические, было переведено, перенесено, изучаемо и прилагается в мусульманской культуре. Была широко открыта дверь платоновской диалектике и аристотелевской логике, которые поколебали догматизм шариата»¹

Наиболее обширное, детальное изложение логических трудов Аристотеля и их комментирование дал аль-Фараби, например, в сочинениях: «Книга “Эйсагоге”, или “Введение”» (Китāб исāгуджй 'айй ал-мадхал — парафраза «Введения» Порфирия Тирского к «Категориям» Аристотеля), «Силлогизм» (Китāб ал-қийās), «Софистика» (Китāб ал-муғālата), «Риторика» (Китāб ал-хитāба) и др.

В «Силлогизме» аль-Фараби рассматривает такие важные для юриспруденции понятия, как акцидентальность, случайность совпадения признаков, дедукция и индукция, умозаключение по аналогии, которому отказывает в статусе доказательного (аподиктического) суждения и считает его риторической формой убеждения. Здесь же он анализирует понятие «юридического силлогизма» (*қийās фақйхй*), которое он добавляет к рассуждениям Аристотеля об «убеждающем силлогизме»².

Аль-Фараби приводит примеры подобного силлогизма. За основу, в качестве общей посылки, он берет аят из суры «Трапеза», гласящий:

¹ O. Malki. Reflexion sur la falsafa // Algérie-Actualite. 1971. № 275. P. 11.

² Здесь я пользуюсь примечаниями к переводу данного сочинения в книге «Логические трактаты» аль-Фараби (Алма-Ата, 1975. С. 576). К сожалению, автор этих и других примечаний, выполненных с тщательностью и профессиональным знанием предмета, нигде в книге не назван, но по ряду признаков можно предположить, что им является А. В. Сагадеев, редактор перевода.



«Всякое вино запрещено» (5: 90). Следующим из него ассерторическим суждением будет: «Всякая опьяняющая жидкость запрещена». Так же с опорой на Коран аль-Фараби рассматривает суждения утверждения, разрешения, запрещения, сдерживания, приказа, например: «избегайте утверждать ложь» (20: 30), «совершайте омовения» (5: 8), «исполняйте ваши обязательства» (5: 1). Общей, универсальной посылкой является и указание Корана: «Вору следует отрубить руку» (5: 38). Из другого указания: «Запрещается говорить “фу” своим родителям» (17: 22) — следует вывод о недопустимости вообще строптивного отношения к родителям, которое рассматривается как зло.

В разделе о юридическом силлогизме анализируется и понятие аналогии, суждения по сходству (*мисъл* — пример). Собственно говоря, и такие трактаты аль-Фараби, как «Софистика», «Риторика», имеют прямое отношение к правосудию и обсуждению теологических проблем, толкованию текстов.

Но уже в «Софистике» видно, что аль-Фараби не столько следует аристотелевскому труду, сколько отталкивается от него, чтобы рассмотреть теоретические вопросы в свете исламских реалий. Он сам видел в «Софистике» самостоятельное, оригинальное сочинение, которое отличается от комментаторских работ и по стилю, изложению материала.

Аль-Фараби подробно останавливается на приемах, которые вводят слушателя или читателя в заблуждение и которые «предназначены для того, чтобы отклонить разум от правильного пути во всем, что требуется познать, и представить ложь в облике истины»¹. Такими приемами является использование омонимов, амфиболий, метафор как представляющих общие имена, хотя стоящие за ними вещи сходны только по второстепенным признакам. Примером введения в заблуждение может служить многозначность предлога *фй* (в, о, из, на, при и др.). Ошибка может возникнуть из-за неправильного написания, изменения огласовки (в арабском языке вместо гласных звуков используются специальные надстрочные или подстрочные знаки — например, точка вверху или внизу буквы, количество точек), в результате изменения порядка следования частей высказывания (например: «обязательно не сделает» — «не обязательно сделает»)².

Все многочисленные, сознательно создаваемые софистикой ошибки имели важное, иногда и принципиальное значение и в ведении судебной практики, и в толковании текстов, воспроизведении источников.

¹ аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 364.

² См.: аль-Фараби. Логические трактаты. Прим. 27. С. 584.

Самостоятельность по отношению к Аристотелю проявляется и в «Риторике», которая местами совпадает с аналогичным трудом «Первого учителя» (Аристотеля), а местами отходит от него. Те же отличия видны и в «Поэтике», в которой к рассматриваемым Аристотелем суждениям аподиктическим, диалектическим и софистическим добавляются риторические и поэтические. Обращаясь к науке логики Стагирита, аль-Фараби попутно сопоставляет ее с грамматикой и замечает: логика «имеет нечто общее с грамматикой тем, что дает законы для слов, но отличается от нее, ибо грамматика дает их для слов, свойственных только какому-либо народу, а логика дает общие правила, годные для слов всех народов»¹. Язык каждого народа обладает специфическими для него чертами, логика же, так же обращенная к языку, словам, выделяет в структуре языка общее для всех народов.

Обращаясь к текстам греков, аль-Фараби как «Второй учитель» (как последователь, но в то же время и следующий дальше, то есть отделившийся, самостоятельный) старается не использовать греческие термины, а создает их аналоги, используя арабский язык, и вслед за аль-Кинди, создававшим в основном естественно-научный словарь, вырабатывает философскую, логическую и социально-этическую терминологию. В бытовые слова он вносит новый смысл, придает конкретным значениям значения абстрактные, например: *қара* ' (читать) превращается в *истикрā* ' (индукция), *қāса* (сравнивать) — в *қийāс* (силлогизм), *аввал* (первый) — в *аввалиййа* (аксиома), *хува* (он) — в *хувиййа* (первая субстанция) и др.²

Об отходе от простого комментирования античных авторов, о занятии самостоятельной позиции говорят и историко-философские трактаты аль-Фараби. Обращаясь к сочинениям Платона («Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца»), аль-Фараби излагает содержание этих сочинений в соответствии с интересующими его задачами, строит свою систему платоновской философии. Так, в первом разделе он объединяет то, что относится у Платона к теме совершенства человека, счастья («Алкивиад», «О [природе] человека»). Тему счастья, связи его со знанием, добродетельным образом жизни он развивает во второй части через диалоги «Теэтет», «Филеб», «Менон», «Протагор». Эти темы были

¹ аль-Фараби. О классификации наук // Философские трактаты. С. 128.

² См.: Аль-Фараби. Опыт и традиция создания арабоязычной философской терминологии // аль-Фараби. Логические трактаты. С. 613.



центральными в творчестве арабского философа, исповедовавшего идеи стоицизма¹. Далее он переходит к другим волновавшим его вопросам, связанным с достоверностью знания, — к поэтике, риторике, софистике, диалектике, — что делает через платоновские «Софиста», «Парменида». «Когда Платон рассмотрел все искусства, которые известны как теоретические, или умозрительные, и не нашел в них ничего того, что давало бы то знание о существующих вещах и о том образе жизни, он начал изучать практические искусства»². В этом разделе аль-Фараби останавливается на таких сочинениях Платона как «Алкивиад второй», «Гиппарх». «Когда Платону стало ясно, что все общепринятые искусства, как теоретические, так и практические, а также общепринятый образ жизни — все это не дает необходимого знания для достижения [подлинно] счастливого образа жизни, тогда он ощущает потребность создать его. Он объясняет, каким должно быть умозрительное искусство, которое дает о существующих вещах это знание... Он разъясняет в своей известной книге «Пир», что это умозрительное искусство является философией, а человек, дающий это знание, — философ»³.

Разочарование Платона в том, что ни «совершенный философ», ни «совершенный правитель» не могут «в их эпоху» создать добродетельный образ жизни, привело его к пониманию поступка Сократа, отказавшегося «воздействовать на безобразный образ жизни» и предпочесть смерть («Критий», «Апология Сократа»). Аль-Фараби подробно обсуждает тему выбора между образом жизни животного или смертью⁴. «Для Платона стало ясно, что он нуждается в другом городе и другом народе, а не в том городе и не в том народе, которые существовали в его эпоху»⁵, и в «Политике» он строит утопию совершенного города, значительную часть которого составляют философы. И снова аль-Фараби возвращается к «Тимею» и «Критию» — к описанию города, в котором правят законы, знание, порядок.

Пристрастное изложение данного сюжета позволяет предположить, что за Платоном, Сократом стоит сам аль-Фараби с его настрое-

¹ См. об этом: *Fehmi Jadaane. L'influence du Stoicisme sur la pensée musulmane.* Beyrouth, 1968.

² *аль-Фараби. Философия Платона // аль-Фараби. Историко-философские трактаты.* Алма-Ата, 1985. С.115.

³ См.: Там же. С. 119.

⁴ См.: Там же. С. 125—128.

⁵ Там же. С. 128.



ниями аскета и утописта, который в то же время, кажется, питает надежду на возможность воплотить мечту о добродетельном городе в жизнь — свой трактат «О взглядах жителей Добродетельного города» он обращает к сирийскому правителю Сайф ад-Даула, имея, очевидно, в виду его просвещение.

В некоторых других сочинениях (например, «Гражданская политика», «О счастье») аль-Фараби совсем отходит от роли толкователя «древних» мыслителей.

Если говорить об арабской философии в целом, то наиболее почитаемым античным философом был Аристотель, хотя значительное место занимал и Платон. Были известны почти все его сочинения. Если до IX века Платон предстал в основном как великий моралист, то позже, как видно на примере аль-Фараби, он входит в культуру арабов в более цельном виде, хотя мифологические сюжеты, содержащиеся в его сочинениях, при переводах все же опускались. Что касается философов более ранних, то они, их идеи были известны (Фалес, Гераклит, Пифагор и др.), но не принимались в качестве теоретического фундамента для решения собственных проблем. Сократ, например, упоминается исключительно в качестве учителя Платона и в качестве примера подражания в жизни. Он предстает как этический образец мыслителя, аскет.

Идущие вслед за Платоном и Аристотелем философы древних также мало интересовали арабов. Платон и Аристотель — вершина. Все, что было до них, — подступы к вершине, она вобрала в себя все лучшее, что было раньше. Что касается того, что шло за Платоном и Аристотелем, то это уже ухудшенное повторение достигнутого ими. Поэтому главными фигурами в арабо-исламской философии оставались Платон и Аристотель. И все же Платон отступал на второй план — помимо своей известности в качестве моралиста он предстал перед арабами как «родоначальник идеализма», при этом его учение об идеях было скорее предметом критики, а не подражания. Особую интерпретацию этому учению дает аль-Фараби, он сближает его с учением Аристотеля («Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля»), а различие того и другого он видит в методах, которые они используют. Платон, считает аль-Фараби, идет в своих рассуждениях и доказательствах от общего — от «универсалий субстанции» к «индивидам», а Аристотель — наоборот. Платон акцентирует внимание на роли воспоминаний в действии разумной души, а Аристотель — на значении чувственных восприятий. «Их (Платона и Аристотеля — *при-*



меч. автора) цель в том, что они нам дали, едина. Оба они пытались изложить одну и ту же философию...»¹.

«Философия... — пишет аль-Фараби, — пришла к нам от греков: от Платона и Аристотеля. Каждый из них дал нам не только философию, но и путь к ней, и путь к ее созданию при ее упадке и исчезновении»².

То, что главной фигурой античности для арабо-мусульманских философов был Аристотель, можно объяснить и тем, что, во-первых, Аристотель уже дистанцировался от политеизма своих предшественников, он уже монист, а у Платона влияние языческой религии сохранилось (и, кстати, все эти сюжеты в его сочинениях при переводах и комментариях опускались как второстепенные). Во-вторых, Аристотелем была разработана система логики, что еще слабо представлено у Платона — он развил главным образом метод диалектики, который не очень почитался восточными философами, считался не дающим истины, а только подводящим к ней. В силу такого влияния аристотелизма на арабо-мусульманских *фалясифа* позже их стали называть «восточными перипатетиками».

Значение греческой мысли для арабо-мусульманской философии определил при ее зарождении аль-Кинди (первая половина IX в.), получивший почетное прозвище «Философ арабов». Как почти все ученые того времени, он был энциклопедистом, оставившим около 250 трактатов по метафизике, логике, этике, математике, астрономии, медицине, метеорологии, оптике, музыке. Его интерес к философии выразился в редактировании переводов на арабский язык «Метафизики» Аристотеля, «Географии» Птолемея и работ Евклида. Им были сделаны изложение «Поэтики» Аристотеля и «Введения» Порфирия, а также комментарии к «Категориям» и «Второй аналитике» Аристотеля, «Альмагесту» Птолемея и «Элементарам» Евклида. Большинство работ аль-Кинди утеряно, но часть трактатов все же сохранилась, в том числе «Трактат о количестве книг Аристотеля», «О разуме». «О первой философии», «Рассуждения о душе». В XX—XI веках некоторые сочинения аль-Кинди были переведены на латынь.

Само прозвище аль-Кинди — «*файласуф*» (философ) — говорит о том, что в своем творчестве он выбрал позицию открытости, обращенности к достижениям другой, греческой, культуры, позицию при-

¹ *аль-Фараби. Философия Платона // аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985. С. 349. (Подробнее см.: Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979).*

² Там же. С. 348—349.



знания универсальности знания. Эта идея универсальности знания, культуры вполне созвучна с кораническим учением о едином корне, прародителе человека, едином Боге, об общности пророческих религий, расхождение которых касается частных, возникает в определенных ситуациях, а не является сущностным.

Определяя философию как самое возвышенное и благородное искусство, состоящее в «познании истинной природы вещей в меру человеческой способности», аль-Кинди выделял в ней «первую философию», или «науку о первой причине». Эта «первая философия» рассматривается им как наука, объясняющая единственность Аллаха, являющегося первой действующей и целевой причиной всего, искусным устройтелем мира.

Следуя Аристотелю, аль-Кинди утверждал, что «извечное — это то, что вообще никогда не могло быть несуществующим». Существование извечного не обусловлено чем-то иным; не имеющее причины извечное не уничтожается и не изменяется, поскольку не является телом. Не имеющее ни субстрата, ни атрибута, ни причины, ни рода, неизменное вневременное начало не постигается человеческим умом, не может стать предметом исследования, а значит и предметом философии, изучающей такие вещи, природу которых она может познать.

Аль-Кинди первым в исламском мире отметил значение философских трудов Аристотеля. Он писал: «Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила... Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и смотреть свысока на тех, кто ее высказал или передал».

Обратившись к наследию Аристотеля, аль-Кинди стал основоположником перипатетизма на мусульманском Востоке. Он был первым в арабском мире, кто взял на себя смелость, опираясь на учение Аристотеля, создать в исламском мире философию, отходящую от религиозной проблематики, делающую своим предметом познание «истинной природы вещей в меру человеческой способности»¹.

Понять истину, по его мнению, помогает изучение мысли предшественников, возможно и не такой совершенной, как мысль современников (имеется, очевидно, в виду исламская), но достойной уважения, поскольку она проложила путь потомкам. Упрекать предшественников в их несовершенстве «нельзя, особенно потому, что и для нас, и

¹ аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока / Сост. С. Н. Григорян, А. В. Сагадеев. М., 1961. С. 57.



для предшествовавших нам видных иноязычных философов ясно, что ни одному из людей еще не удавалось надлежащим образом постичь истину собственными силами, а каждый из них... обретал лишь малую толику. Однако если собрать все эти крупницы, добытые каждым, кто добивался истины, то в итоге получится нечто весьма внушительное по своему объему». «В течение жизни одного человека, как бы она ни была продолжительна и как бы ни были упорны его поиски, как бы ни была проницательна его мысль и каких бы усилий он ни прилагал, невозможно собрать воедино те упорные поиски, ту проницательность мысли и те усилия, которые имели место в течение времени, намного превышающего продолжительность жизни одного человека»¹.

Так аль-Кинди утверждал право на обращение к античной мысли. Для него, к тому же, ссылки на античных мыслителей были и своего рода «вынужденной уловкой» (*détour nécessaire*, по выражению О. Мальки), с помощью которой он ограждал себя от обвинений в неортодоксальном образе мысли — он мог сказать, что приведенные им рассуждения не являются его собственными. Это напоминает опубликовавшиеся в Советском Союзе в 60—70 годы статьи и книги, критиковавшие, или якобы критиковавшие, учения западных философов, а по сути дела знакомившие читателей с содержанием этих учений.

При этом аль-Кинди полагал нужным дополнить то, «что древние мыслители не выразили достаточно полно, в соответствии с правилами нашего языка, обычаями нашего века и нашими силами» (там же). Он также оговаривал, что воздерживается от пространных рассуждений, так как остерегается «ложного истолкования со стороны многих, которые... возложили на себя незаслуженно венцы истины... Мы остерегаемся их, наконец, потому, что они притязают на главенство и торгуют верой, будучи сами врагами веры... и воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей... Ибо в знании об истинной природе вещей заключается знание о божественности...»². От имени защитника веры аль-Кинди вводит в оборот идеи, которые отступали от традиционной веры и способствовали становлению и развитию мысли, имеющей свой собственный, отличный от теологического, предмет исследования и его объяснение.

Иорданский историк философии Фахми Джадаан, написавший ряд крупных работ («Влияние стоицизма на мусульманскую мысль»,

¹ аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 57.

² Там же. С. 58—60.

«Идеи прогресса в исламской мысли», «Михна. Исследование религиозной и политической полемики в исламе», «Теория наследия»), оценивая творчество аль-Кинди, пишет, что аль-Кинди «ищет понятия и схемы, которые позволили бы ему быть одновременно и философом греческого типа, и верным мусульманином»¹. Из этого можно заключить, что он был конформистом; однако правильнее его позицию нужно было бы обозначить как «вариант внутри конформности». «Аль-Кинди был прежде всего философ, а не просто верующий», и он смог дать в концептуальной форме понимание философии как универсального явления, «предложить образ мысли и жизни, который был принят обществом без враждебности»². Подобное отклонение ориентировало культуру в отличном от традиционности направлении.

Но наиболее решительно проявили свое отклонение, по мнению Ф. Джадаана, «Братья чистоты». Доктрина этого движения основывалась на убеждении, что религиозный закон, шариат, запятнан невежеством, погряз в заблуждениях, и только философия способна очистить его. Универсалистский идеал «Братьев чистоты», уравнивающий все религии и народы, означал «разрыв круга, созданного человеческим партикуляризмом, неограниченную и безусловную открытость человечеству». «Их цель — выйти за пределы традиционной мусульманской культуры, чтобы основать новое общество, базирующееся на ценностях, большей частью несовместимых с ценностями ислама»³. Но именно в силу этого они обрели себя на подпольное творчество, и их энциклопедический труд, их «Послания» были, в конечном счете, «лишь криком в ночи».

В арабо-исламскую культуру из античности проникло еще одно учение, определившее развитие философии, — неоплатонизм. В фальсафу («восточный перипатетизм») оно вошло благодаря магическому для нее имени Аристотеля. Плотина как такового фалсафа («философы») не знали, но до них дошли некоторые части «Энеады» в виде «Теологии Аристотеля». Приняв идею эманации, они прилагали огромные, порой изощренные, усилия, чтобы соединить ее с учением Аристотеля. В результате этого они в своих философских построениях столкнули два разных, и даже противоположных, типа объяснения и картины мира, путей его познания и человека. На

¹ F. Jadaane. Les conditions socio-culturelles et philosophie islamique. «Studia islamica». Paris, 1975. Vol. XXXVIII. P. 14.

² Там же.

³ Там же. С. 45—46.



перипатетическую концепцию перводвигателя, формы наложились представления о необходимо-сущем, Едином, разливающимся через иерархию разумов в множественный мир вещей. Параллельно с этим шли объяснения организации природы, начинающейся с минералов и восходящей через мир растений и животных (через растительную и животную души) к человеку с его разумом. И опять же, с одной стороны, разум человека объясняется как возникающий «тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа»¹, то есть головной мозг с его разделами, управляющими разными функциями психики. И познание мира начинается с получаемых человеком ощущений, заканчиваясь построением абстрактных понятий. С другой стороны, оказывается, что деятельность разума возможна только благодаря тому, что существует мировой Деятельный разум, активизирующий, реализующий человеческие возможности, психику человека. Однако стремление соединить несоединимое давало оригинальные результаты, порождало внутренне напряженные теории, не оставляло мысль в покое.

Идеи неоплатонизма, гностицизма были органично и плодотворно развиты и в другом направлении исламской мысли — в суфизме, который не связывал себя с аристотелизмом, а сосредоточил свое философское внимание на объяснении непознаваемого, мистике, на выработке адекватного понимания веры.

Рационалистическое направление, представленное не только фальсафой, но и каламом (в лице мутазилитов и ашаритов), а также философией исмаилизма, связано со стремлением обосновать религиозную метафизику и нравственность на разуме, с его помощью решить все сложные проблемы религиозной веры.

¹ *Ибн Сина*. Книга о душе // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 448.

ГЛАВА 2

КАЛАМ: РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

И государственное управление, и судопроизводство, и хозяйственная жизнь, и решение теологических споров требовали более глубокого теоретического решения вопросов, нежели то, которое предлагало Писание.

Что такое единобожие? Что такое божественное всемогущество, промысел божий? В чем заключается вера в Аллаха? Если все во власти Аллаха, то отвечает ли человек за свои поступки? Может ли быть ответственен за них малый ребенок, слабоумный? Что такое ответственность, свобода воли, разум?

Один вопрос влек за собой другие. Для ответа на них нужна была разработанная теория.

Сложности, связанные с учением Мухаммада, возникли сразу же после его смерти в 632 году. В борьбе претендентов на власть использовалось то обстоятельство, что Коран передавался людям в виде устных проповедей, которые запоминались и записывались слушателями, и каждый из них мог внести естественные при этом искажения подлинных слов Пророка. Пользуясь данным обстоятельством, а также ссылаясь на свою близость к Мухаммаду и на имевшее якобы место то или иное его изречение, каждый из претендентов преследовал свою выгоду, провозглашал истинной именно свою версию Корана. И хотя текст Корана был унифицирован и узаконен при халифе Османе (убит в 656 г.), как в юриспруденции и практическом богословии, так и в теоретической теологии шла борьба тех, кто отстаивал буквалистское следование Корану, складывавшейся традиции, и сторонников толкования Писания, опирающихся на знание и разум. В конце VII — начале VIII веков эта борьба вылилась в спор джабаритов (сторонники учения об абсолютном предопределении) и кадаритов (сторонники свободы воли человека).



В VIII веке возникло течение наследовавших кадаритам мутазили-тов, отстаивавших рационалистический подход к решению спорных богословских вопросов. Они положили начало теоретической, спекулятивной теологии, калама, как самостоятельной области знания наряду с фикхом и способствовали становлению в арабо-мусульманской культуре философского знания.

Крупнейшими представителями калама были мутазилиты аль-Аллаф, ан-Наззам, Абд аль-Джаббар, ашарит (последователь учения аль-Ашари) аль-Бакиллани. Другие крупные теологи-философы, такие как Абу Хамид аль-Газали, аш-Шахрастани, начинали как мутакаллимы, приверженцы калама, а позже их взгляды отходили, иногда и далеко, от сложившегося традицией представления о каламе. Сочинения аль-Газали весьма разноречивы: они содержат и идеи калама и фальсафы и их критику. Важное место в его воззрении занимал исламский мистицизм, суфизм. Аш-Шахрастани в некоторых своих трактатах предстает как ашарит, и в то же время его обвиняли в симпатии к фальсафе и приверженности к исмаилзму, учению, далекому от калама.

Темы, которые обсуждались мутазилистами, были богословскими, но применяемый при этом способ аргументации, анализ основных религиозных понятий делал это теологическое направление философским.

Основной вопрос, который особенно остро стоял в первые века существования ислама, в период выработки его догматики, был вопрос о единобожии, тавхиде, как противополжении политеизму язычества. Идея монизма, единства бытия и единственности мироздания, стала центральной темой теоретического богословия, калама, и первые развитые концепции единства бытия были предложены мутазилистами. Эту проблему они обсуждали, оперируя доводами разума, логики, философии, используя уже созданные античными философами логику и метафизику, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности Бога, мутазилилы стремились к предельной чистоте этой идеи.

Направленные против языческого политеизма и других монотеистических религий — в частности, против христианства и его идеи троичности Бога, — проповеди Мухаммада требовали, чтобы верующий в Аллаха «не придавал ему сотоварищей», т. е. не поклонялся никому, кроме единого и единственного исламского Бога. Описывая его, Коран не скупится на разные эпитеты: могущественный, милостивый, милосердный, великий, мудрый, слышащий, знающий, щедрый, сильный в наказании; он также «быстр в расчете» (13: 41), «силен в бое»



(13: 14), «выращивает облака тяжелые» (13: 13), «воздвигает небеса без опор» (13: 2), «Господь великого трона» (9: 130) и т. д. Это наделение Аллаха человекоподобными чертами породило со временем споры. Приверженцы традиции настаивали на правомерности такого понимания Бога, оговаривая, в лучшем случае, что все эти характеристики не следует воспринимать в прямом смысле, как человеческие качества — иначе Бог превращается в подобие человека, — качества, характеризующие его, дают возможность человеку несколько приблизиться к божественной сущности, транслировать ее.

Мутазилиты же выступали решительными противниками антропоморфизма в теологии. Единство Бога должно означать отсутствие в нем какой-либо множественности, следовательно, каких-либо качеств, атрибутов, существование самостоятельных сущностей, носителей качеств, которые приписываются Богу. Признание их означало бы отрицание единственности Бога, т. е. отказ от центрального постулата ислама: «Нет божества, кроме Аллаха». Поэтому, считали мутазилиты, Бог может характеризоваться лишь через отрицание, через отказ ему в атрибутах, подобно тому, как определял Единое Платон. Но о таком Боге фактически ничего не скажешь — он превращается в предельную абстракцию и, конечно, перестает иметь что-либо общее с Богом, представленным в Коране. Для того, чтобы он не превратился в пустое слово, в нечто, лишенное смысла, мутазилиты оставили ему два качества — знание и волю, иногда добавляя третье — Сущий. Позже европейский теолог Иоанн Скотт предложит в качестве разрешения проблемы единства Бога концепцию неотличимости божественных атрибутов от его сущности и выделяемости их лишь в уме человека. Подобная попытка снять противоречия апофатики делалось и арабскими мыслителями. Философ-литератор Абу Хайан ат-Тавхиди (ум. пригл. в 1023 г.) исходил из того, что человек не в состоянии постичь сущность Бога, но стремится как-то понять, представить ее для себя. «Боже мой! — восклицает Тавхиди. — Ты выше всего, о чем я говорю. Слово не исчерпывает Твою суть, описывая Тебя, ум не охватывает Твоей глубины»¹. Наделяя Аллаха таким атрибутом, как «живой», надо помнить, что данный образ не тождествен представлению о жизни, которое связано с образом человека, животного, с понятием чувства, движения. Надо помнить, что так описываем божественную сущность мы — «теперешние» (находящиеся во времени) и «здеш-

¹ *Абу Хайан ат-Тавхиди*. Ал-ишарат ал-'илахия ва-н-нафс ар-руханья (Божественные указания и духовная душа). Каир, 1950. С. 218.



ние» (связанные с пространством). «Слово — оно было в Тебе и оно от Тебя. Ум — он был создан Тобой и принадлежит Тебе. Глупо, чтобы я описывал Тебя иначе, чем Ты сам описываешь себя»¹.

Продолжая рассуждать в этом направлении, мутазилиты пришли к выводу о том, что и Коран не может быть извечным — иначе он тоже существовал бы наряду с Аллахом, значит, Коран, хотя и божественное, но все же творение. Такое заявление также противоречило букве Писания. Если же учесть, что помимо божественного Корана, записанного на скрижалях, имеется еще Коран, ниспосланный людям, который является всего лишь подражанием слову Божьему, то священность и неприкосновенность его заметно снижаются.

Один из крупнейших мутазилитов, аль-Кааби (ум. ок. 929 г.) передал утверждение мутазилитов Джафара ибн Мубашшира и Джафара ибн Харба: «Аллах всевышний сотворил Коран на хранимой скрижали, и он не может быть перенесен, так как одна вещь не может находиться в двух местах в одном состоянии. А то, что мы читаем [как Коран], есть повествование о первоначально написанном на хранимой скрижали. Это сделали и создали мы»². Излагая доктрину мутазилитов, аш-Шахрастани писал, что они сходились на том, что «слово Аллаха создано [во времени], сотворено в [некоем] субстрате, это — буквы и звуки, подобия его записаны в Писаниях как рассказы с его слов, а то, что существовало в субстрате, есть преходящее свойство, которое тотчас исчезло»³.

Такое заземление Писания, соотнесение его с человеком (соотнесенность того и другого), влечет вывод о возможности относиться к его слову как допускающему вмешательство человека, позволяющему не останавливаться на его букве, а пытаться понять смысл, дух, рассматривать аяты как знаки божественной сущности, знамения, которые нужно растолковать, прокомментировать.

Стремясь к рационалистической интерпретации идеи Бога, мутазилиты склонялись к тому, чтобы отождествить его с закономерностью, пронизывающей все сущее. Мутазилит аль-Аллаф утверждал: Бог, придав в единовременном акте не-сущему существование, в дальнейшем уже не может делать абсолютного ничего: ни сотворить даже пылинку, ни шелохнуть листа на дереве. Абсолютное божественное

¹ *Абу Хайян ат-Тавхиди*. Ал-ишарат ал-'илахия ва-н-нафс ар-руханья (Божественные указания и духовная душа). Каир, 1950. С. 218.

² *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М., 1984. С. 73.

³ Там же. С. 55.



знание покрывает собой бесконечность мира, делая его тем самым о-пределенным, то есть конечным. Другой известный мутазилит, кади Абд аль-Джаббар, считал, что Аллах не может нарушить то, что сделал обязательным. Изначальное абсолютное знание Бога, предопределяющее развертывание всех событий, делает Бога существом, чуждым миру, ненужным — ведь он уже все сделал и этим обрек себя на роль наблюдателя, сделал себя несвободным, ограничил себя.

Бог, как воплощающий знание, подчиняется рациональному, логически разумному началу. Так, если Аллах знает, что какой-то человек умрет в возрасте восьмидесяти лет, то он не может умертвить его до этого или оставить живым хотя бы на миг после этого. Если Бог знает, что он создаст какую-либо вещь, он не в силах ее не создать. Оставив у него атрибут знания, тождественного его сущности, мутазилиты превратили Бога в символ закономерности мира. Человек же, согласно учению мутазилитов, настолько могуществен, что может не только сравниться с Аллахом, но и превосходить его. Знаменитый богослов-мутакаллим сообщал, что мусульманские секты расходились между собой в споре о том, может ли человек сделать что-то, если Аллах знает, что этому не быть. Мутазилиты такую возможность допускали. Таким образом, несвободному Богу противостоит свободный человек — ведь закономерность, воплощаемая в Боге, нарушена быть не может, тогда как человек благодаря разуму может все же не только искать различные варианты своих действий внутри этой закономерности, но и отклониться от нее, он свободен в выборе действия и по крайней мере в мысли.

Мутазилиты превозносили разум, считали, что разум — судья как в решении вопросов шариата, так и знания вообще. «Человек отличает одну вещь от другой благодаря своему разуму»¹, разум помогает различать полезное и вредное, выбирать первое и остерегаться второго. «И когда некоторые разумные не выбирают [первое], то отсутствие его выбора ими указывает на недостаток их здравого смысла»². «Клянусь жизнью, — писал знаменитый литератор аль-Джахиз (ум. в 868 г.), исповедовавший взгляды мутазилитов, — глаза ошибаются и органы чувств лгут; только разуму доступно достоверное познание...»³. В «Книге о животных» аль-Джахиз прославлял греческих мудрецов

¹ 'Абд ал-Джабб'ар. Муг'ни. Ч. XII. С. 161.

² Там же. Ч. XIII. С. 401.

³ Цит. по: Ханна ал-Фахури. История арабской литературы. Ч. 2. М., 1961. С. 71—72.



за то, что они считали более правильным наделять сыновей знаниями, а не деньгами. Он повторял за ними: Питайте сына «сладостью знания и приучайте к почитанию мудрости, дабы стало стяжание знания преобладать в нем над стяжанием денег»¹. Той же традиции следовал великий поэт Абу-ль-Аля аль-Маарри (ум. в 1058 г.), писавший: «Лгали люди, ибо кроме разума нет имама, который наставлял бы и на рассвете и вечером. О зеленый юнец! Если ты наделен разумом, то спрашивай его чаще и больше, ибо разум людей — их пророк»².

Разрабатывая концепцию знания, мутазилиты выделяли проблему знания божественного как абсолютного и человеческого, относительного. В человеческом же знании различалось достоверное и ложное, а также необходимое, направленное на познание необходимого (существование Аллаха и доказательство его бытия), и остальные знания. По сути дела, вводилось, теоретически обосновывалось разделение знания богословского и знания мирского, светского. Это была одна из колоссальных заслуг мутазилитов.

Абд аль-Джаббар пользуется двумя основными понятиями, обозначающими знание — *'илм* и *ма'рифа*, как будто не делая между ними различия. И все же разница существует. *'Илм* — это знание, полученное, во-первых, рациональным путем, итог рациональных усилий. Оно приобретает статус некоего трансцендентного образования, абсолюта, объективной достоверности, оно близко, или приближается, к тому, что определяется как знание божественное, как человеческое подобие знания божественного. Понятие же *ма'рифа* чаще делает упор на субъективном моменте, вносимом сознанием³. *Ма'рифа* — это, как мне представляется, путь к знанию-*'илм*. Правда, такое толкование *ма'рифа* относится скорее к мутазилизму, в суфизме же оно означает достоверное знание, но, в отличие от *'илм*, полученное не через рациональные операции, а через непосредственное усмотрение истины.

Путем достижения истины, согласно учению мутазилитов, является логика, следование ее законам. Практическое применение это находит в диспутах, диалектических спорах, в которых сталкиваются противоположные мнения и с помощью строгих умозаключений опровергается, отбрасывается ошибочное мнение и утверждается знание истинное. Взаимоопровержение исходных постулатов пред-

¹ Китаб-ал-хайван. Книга первая. Дамаск, 1979. С. 361.

² Цит. по: *ал-Фахури Ханна*. История арабской литературы. Ч. 2. С. 168.

³ См.: *G. Vajda*. Autour de la théorie de la connaissance // RE. I. CXXXVI, fasc. 2—3, 1967. N. 6. P. 140.



полагает сознательное применение такой характеристики знания, как сомнение. Возводя сомнение в ранг вещей непозволительных для верующего, греховных, Коран утверждает: «Истина — от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся» (2: 142). Сомнение — оружие еретиков и неверующих, направленное на подрыв религиозных канонов, на разрушение привычной веры. Коран содержит на этот счет вполне недвусмысленные установления: «А если они с тобой препираются, то скажи: «Аллах лучше знает то, что вы делаете!» (22: 67); или: «Те же, в сердцах которых уклонение, — они следуют за тем, что в нем сходно, домогаясь смятения и домогаясь толкования этого. Не знает его толкования никто, кроме Аллаха» (3: 5—7).

Негативное отношение Пророка к идейному спору следует из определения Писания как совершенного божественного источника, из «полноты» ислама, его догматики, шариата, которые окончательны и не нуждаются в пересмотре. «Сегодня, — провозглашает Пророк от имени Аллаха, — я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» (5: 5).

Спор, сомнение нередко предполагались в качестве не только возможных, но и почти неизбежных компонентов становления веры. Конечно, замечал аль-Джахиз, «простые люди имеют сомнений меньше, чем избранные, поскольку они не испытывают колебаний по отношению к тому, что считают истинным»¹. Иное положение у людей думающих. Тот же аль-Джахиз пересказывает беседу своего друга аль-Макки с Абу аль-Джахмом. Последний сказал: «У меня почти нет сомнений», на что аль-Макки ответил: «У меня почти нет уверенности». А великий мутазит ан-Наззам утверждал: «Никогда не было такой уверенности, чтобы ей не предшествовало сомнение». Аль-Джахиз все это сопровождает наставлением: «Опознай случаи и обстоятельства, неизбежно вызывающие сомнения, чтобы быть в состоянии опознать случаи и обстоятельства, неизбежно приводящие к уверенности, и непременно изучи сомнения, применимые к сомнительному»². В сочинении «Книга о животных» аль-Джахиз выражает ту же мысль: «Первое условие всякого знания — сомнение. Пятьдесят сомнений лучше одной уверенности» (*ал-Джәҳиз. Китāб ал-хайвāн*. Книга первая. Дамаск, 1979. С. 109). Абд аль-Джаббар также принимает роль сомнения, но в разумных пределах. Оно одобряется им как посредник между знанием и незнанием; сомнение может стать средством к

¹ Цит. по: Ф. Роузенгал. Торжество знания. С. 296.

² Цит. по: Ханна ал-Фахури. История арабской литературы. Ч. 2. С. 295.



знанию, но только как стадия на пути к знанию. Если же сомнение выходит за эти границы, становится фундаментальной позицией, оно превращается в разрушителя сознания, веры. Сомнение допустимо при рассмотрении деталей, но от него нужно оберегать основы веры. Можно дискутировать по поводу познаваемости или непознаваемости Аллаха, степеней этой познаваемости и ее путях, но нельзя ставить под вопрос само существование Аллаха; доведение принципа сомнения до конца грозит кошунством.

Учение скептиков всегда было опасным для здорового знания и в силу этого его распространение не поощрялось, а скорее пресекалось. Мусульманский мир, охваченный переводческой лихорадкой, обошел это направление. Не только теологи, но и арабо-мусульманские *фаласифа* избегали крайностей скептицизма и пользовались традиционной для античной мудрости концепцией сомнения, не возводя ее в ранг фундаментального принципа.

Так или иначе вопрос об ограниченности человеческого знания был поставлен не только через кораническое утверждение различия божественного и человеческого знания, но и через обнаружение изъянов интеллекта. Вооружившиеся способами логической аргументации теологи обращали их друг против друга, обнаружив тем самым идеологическую бесстрастность логики и формальную способность доказывать прямо противоположные тезисы. Недоверие к самой логике, к возможности рациональным путем доказать истину, гарантировать ее безусловность имело следствием возникновение теоретической проблемы — найти способы для подтверждения истинности знания.

Необходимое знание есть знание интуитивное, непосредственное, оно ограждено «со всех сторон от опровержения». Это основа, на которой возникают все остальные знания. В необходимом знании нет сомнения. Начиная уже с первых мутазилитов, в качестве критерия достоверности знания, *'илм*, предлагается аналог атараксии скептиков в виде специфически мутазилитского понятия «покоя души» (*су-кӯн ан-нафс*). Абд аль-Джаббар в части XII «Муғнй», передавая содержание понятия *'илм*, пишет: «Оно есть убеждение (*и 'тиқād*), возникающее, когда знание, характеризующее некий объект как таковой, сопровождается спокойствием души». Исследователь мутазилизма Мари Бернан считает понятие «покоя души» специфически мутазилитским¹. Оно присутствует у аль-Джуббай, ан-Наззема, аль-Аллафа,

¹ См.: M. Bernand. La notion de 'ilm chez les premiers mu'tasilites // Studia islamica. 1972. XXXVI. P. 24.



аль-Джахиза. Аль-Джахиз, правда, видел в этом критерии изъяны, замечая, что непросто отличить покой души человека, умудренного знанием, от безмятежности невежды. Абд аль-Джаббар тем не менее выдвигает данный критерий на первый план. К нему прибегают также и другие философы и мутакаллимы — аль-Кинди («покой ума», *суқун ал-фахм*), аль-Багдади, аль-Джувайни, аль-Газали.

Помимо необходимых знаний есть целая совокупность (и даже основная масса) знаний приобретенных, полученных через опыт, из практики. Вся жизнь есть обретение, накопление знаний. Как удостоверить в их правильности? Для этого существует два способа: объективный и субъективный. Объективный — соответствие убеждения действительности; субъективный — покой души. Однако преимущество за вторым способом, так как только душевное состояние покоя свидетельствует о том, что убеждение истинно, что разум познал все, проделал всю возможную работу, в течение которой не ослабевали напряженность и сомнение, побуждавшие разум к работе, пока не наступило успокоение от предела достигнутого.

Абу Хамид аль-Газали (ум. 1111) в своем автобиографическом сочинении повествует о тернистом пути обретения им веры — пути сомнений в надежности чувственных данных, рассудка и приобретенных догм. Ничто из этого, считает он, не дает достоверного знания, «когда рассудок оказывается бессильным дать оценку его достоверности». Достоверное знание — «свет, который Аллах роняет на сердца» и который приносит «избавление от болезни и хвори», разьедающего душу сомнения¹.

Интересные этимологические и религиозно-метафизические размышления об истине содержатся в сочинении П. А. Флоренского «Столп и утверждению истины». Определяя понятие достоверности как усмотрения некоего признака истины, он отмечает: «С психологической стороны такое признание знаменует себя как невозмущаемое блаженство, как удовлетворенное алкание истины»². Однако эти рассуждения П. А. Флоренский предлагает лишь как предварительные, вводящие вглубь непростой проблемы.

Так критерий истинности знания, каким является следование законам логики, дополняется критерием психологическим — это состояние полной удовлетворенности, эвристической успокоенности. Один

¹ *Газали*. Избавляющий от заблуждения // С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960. С. 213—217.

² П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины (I). М., 1990. Т. I. С. 23.



из крупнейших представителей калама аль-Матуриди (ум. в 944 г.), рассуждая об уме, писал: когда знанию неясному сообщается род знания истинного, к которому «стремился человек, тогда отдыхает сердце его и исчезает у него страх, который сковывал его».

Поскольку рационалистическое направление в теологии перенесло критерий истинности знания с Бога, с авторитета божественного писания на разум, именно в нем — в логике, в психологических его возможностях — должны были отыскиваться критериологические основания. Разум (*акл*) способен получить истины откровения посредством самого себя. Возникает разграничение рационального знания и мистического, объективного и субъективного. Устанавливается корреляция *назар* — '*илм* — и '*тиқād* (рациональное усмотрение — знание — убеждение). В сочинении Абд аль-Джаббара «Мугнй» имеется глава, которая называется «О том, что *назар* (рациональное усмотрение) порождает '*илм* (знание)» и в которой обосновывается последовательная связь этих трех компонентов знания. И именно убеждение, характеризующее знание, а не просто предположение или слепое подражание сопровождается покоем души. Неслучайно и философ аль-Кинди добавляет, что достоверность определяется через покой ума «с твердостью убеждения через доказательство».

Может быть, ощущая непрочность субъективного критерия «покой души», Абд аль-Джаббар дополняет его критерием объективным, прагматическим. Наряду с «психологическим» критерием достоверности знания в виде покоя души, истинность определялась также таким практическим способом, как соответствие общепринятым посылкам. Это как бы знание-'*илм*, но переведенное на уровень здравого смысла. «Знание, установленное в умах, есть знание всех, а не отдельного [человека]»¹. Это же утверждает и ас-Сиджистани: «Разум не принадлежит целиком одному из нас. Он принадлежит всем людям». Разум является универсальным и единым. «Что касается знания всех, которое проистекает из совершенства разума, то недопустимо, чтобы в нем были расхождения»².

В этом направлении и строит свое рассуждение Абд аль-Джаббар: «Так мы знаем, что каждый в отдельности может перепутать, четверг сегодня или пятница, а со всеми вместе этого не может произойти» и «что касается знания всех, которое проистекает из совершенства разума, то недопустимо, чтобы в нем были расхождения». Факихи ша-

¹ Абу ал-Джаббар. Ал-мугнй. Ч. XII. С. 305.

² Там же. С. 357.



фиитского толка, к которому принадлежал Абд аль-Джаббар, провозглашали «иджмā'» (согласное мнение) правомочной вносить дополнения к Корану и сунне, которая является одним из основных источников правил общественной жизни и толкования Корана. Таким образом, в качестве критерия подлинности знания выступает его общепризнанность, санкционированность общностью ученых людей. Для того, чтобы суждение стало универсальным и обязательным, нужно, полагает Абд аль-Джаббар, ввести его в пределы стандартов, утвержденных разумом, превращенным, по сути дела, в здравый смысл, в циркуляр.

Мутазилиты, несмотря на решительную приверженность рационалистическому каламу, все же не смогли разрешить все проблемы, поставленные новой религией, не смогли разъяснить противоречия, имевшиеся в Коране. Но уже сама теоретическая их постановка пробуждала мысль, рождала более эффективные и последовательные формы и способы их решения. Обсуждение мировоззренческих вопросов выходило за рамки теологии, способствуя становлению и развитию внерелигиозной философской мысли. Внутри теологии также складывались самостоятельные крупные направления, такие как исмаилизм, суфизм, философски обосновывающие обособленность внутри ислама разных трактовок его догматики.

Что касается калама, то он тоже претерпел значительную эволюцию.

Мутазилитизм, который возник в период подъема калама, а наивысшего развития достиг в X—XII веках, постепенно утратил свое влияние, сохранившись лишь в некоторых шиитских сектах в Йемене, Ираке и Иране. В плане теоретическом это было связано с некоторым разочарованием в рационализме, с интересом к идеям мистики. Но основная причина состояла все-таки в том, что богословие начало приобретать преимущественно догматический характер, перестало быть открытым для обсуждений. Серьезным признаком такого поворота стал принятый в 1041 году багдадским халифом аль-Кадиром «Символ веры». Еще в 1017 году он издал рескрипт, направленный против мутазилитов и приказывающий им отказаться от своего учения, прекратить богословские споры. Ревностно выполнивший его приказ султан Махмуд из Газны преследовал еретиков, к которым причислялись и мутазилиты, казнил и высылал их. Торжественно обнародованный и подписанный богословами в Багдаде «Символ веры» имел цель: «дабы ведать можно было, кто неверующий». В нем декларативным образом излагаются основные положения Корана: «Человеку необходимо знать: Аллах един, нет у него товарищей, не породил он



никого и никем не порожден... Он первый, который извечно был, и он последний, который никогда не избудет». «Символ веры» в отличие от Корана не допускал теперь никаких разночтений и возможности толкования. Был закрыт вопрос о сотворении Корана: «Слово Аллаха не сотворено. Он произнес его и открыл его посланнику... И повторение Слова существами человеческими не есть сотворенное, ибо это само Слово, произнесенное Аллахом, а оно не было сотворено... Тот же, который утверждает, что оно было сотворено... тот неверующий, кровь которого разрешается пролить после того, как он будет приведен к покаянию»¹.

Опасность калама как теологии, ориентирующейся на разум, еще задолго до этого увидел основатель одной из четырех признанных исламом религиозно-правовых школ, весьма умеренной по своим установкам, Мухаммад аш-Шафии (ум. в 820 г.). «Их надо бичевать, — направлял он свой гнев против мутакаллимов, — а затем водить по всем племенам и родам, возглашая при этом: “Вот чего заслуживает тот, кто, отступив от Корана и сунны занимается каламом”». Традиционалисты-догматики утверждали, что «кто ищет в каламе путь к вере, тот станет атеистом».

Особенно яростным нападкам подвергались мутазилиты, поскольку они, как писал аль-Джахиз, могли «предпочитать опыты над собаками и петухами молитве и чтению Корана». Противник аль-Джахиза Ибн Кутайба говорил о нем: аль-Джахиз «пишет книгу, в которой приводит доводы, выдвигаемые христианами против мусульман, а когда доходит до места, где должен был бы их опровергнуть, вдруг перестает приводить доказательства, так что создается впечатление, будто он хотел всего лишь натолкнуть мусульман на то, что они не знают, а слабых в вере — довести до сомнений... он издевается над хадисами». Кадиритский «Символ веры» требовал беспрекословного принятия тезиса о том, что Аллах «сам сотворил и годы и время, и день и ночь, и свет и тьму, и небо и землю... Он единственный в своем роде и нет при нем ничего, он существует вне пространства, он создал все посредством своей силы»².

Конечно, это никак не согласовывалось с учением мутазилитов об извечности мира и их стремлением объяснить все проблемы, затронутые в Коране, с точки зрения разума. В новых идеологических условиях калам должен был искать более прикровенные или более умерен-

¹ Цит. по: *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1973. С. 176.

² Там же. С. 174.



ные формы своего рационализма и антиконсерватизма. Такой формой калама, утвердившей себя в качестве признанной доктрины на многие века вплоть до современности, стало учение аль-Ашари (ум. в 935 г.), занявшего, по сравнению с мутазилистами, более компромиссную в отношении традиционалистов позицию, отражавшую стремление легализовать и тем самым сохранить калам. До нашего времени дошло немного трудов ашаритов, но те, которые сохранились, свидетельствуют, что они продолжали рационалистическую традицию мутазилитов, за что назывались «последышами» мутазилитов.

ГЛАВА 3

ФИЛОСОФИЯ ИСМАИЛИЗМА

Исмаилизм — одно из основных течений шиитского ислама. Отличие шиитов от суннитов состоит в концепции имамата, управления мусульманской общиной через имама, которого шииты рассматривают как верховного носителя духовной и светской власти. При первых халифах сунниты считали имамом — предстоятелем на молитве, духовным руководителем — халифа. Позже институт имамата отделился от института халифата, и имам, согласно суннитам, избирался общиной. Согласно же шиитам власть имама предопределена Богом, и поэтому он не может выбираться, власть его является наследственной, притом наследуется она потомками четвертого «праведного» халифа Али — именно ему, и только ему Пророк открыл сокровенное религиозное знание. Он является и правителем мусульманской общины, и толкователем религиозных знаний, и высшим духовным авторитетом, помогающим людям понять скрытый смысл вещей. Через имама, носителя «божественной субстанции», верующий может приблизиться к Богу. Вспомним, что Мухаммад порицал христианство за догмат божественности Христа, считая Ииуса, как и себя, смертным человеком, только обладающим особым даром пророчества.

Известный исследователь религиозных школ и сект в исламе аш-Шахрастани (1075—1153) упрекал шиитов за тенденцию к обожествлению имама. «Это, — писал он, — те, которые проявляли чрезмерность в отношении своих имамов настолько, что выводили их за пределы естественности и судили о них по понятиям божественности. То они сравнивали какого-нибудь из имамов с Богом, то сравнивали Бога с людьми, впадая в две крайности — преувеличение [человека] и умаление [Бога]»¹.

¹ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. С. 153.



Однако и среди шиитов довольно скоро, по мере того как род алидов (потомков Али) становился все более многочисленным, возникли разногласия по поводу того, кто является преемником имамата. Одним из значительных течений внутри шиизма стал исмаилизм, название которого связано с именем провозглашенного седьмым имамом Исмаила. Хотя Исмаил к этому времени умер, распространилась легенда о том, что он жив, но скрывается. Возможно, что это явилось основанием для концепции «скрытого» имама, т. е. имама, не являющегося людям. О нем знают только эмиссары, которые открывают людям его учение.

Концепция «скрытого» имама способствовала превращению исмаилизма в эзотерическое учение, а исмаилитской общины — в общину закрытую и построенную по иерархическому принципу наподобие масонской, где одна ступень отделена от другой наличием иерархии «тайн», где восхождение на более высокую ступень доступно лишь посвящаемому в «тайну». Каждый раз на каждой ступени прозелиту открывается лишь часть заповедного знания; для того, чтобы обрести следующий уровень знания, надо приложить все усилия, требуемые для этого верой. Данная сторона исмаилитского учения имела, несомненно, большое мировоззренческое значение — она требовала от верующего не просто следовать предписаниям религии, но и быть активно устремленным на постижение Бога.

Существует аллегория, выражающая характер знания имама. Имам в ней сравнивается с морем, в пучине которого скрыты жемчужины — знание имама, переданное его помощникам. Искатели жемчужин должны преодолеть большие трудности, должны приложить колоссальные усилия, чтобы добыть эти жемчужины. Таким образом, идеологией исмаилизма, в отличие от суннизма, утверждается идея необходимости напряжения в обретении знания, и это весьма значимый компонент концепции знания.

С концепцией «скрытого» имама связано пользование такими понятиями, как эзотерия и экзотерия, то есть знание скрытое, доступное только посвященным, и знание открытое, доступное многим, явное. В связи с этим исмаилитов нередко называли «батынитами» (*бāтиниййа* — скрытая сущность, внутреннее содержание) — сторонниками скрытого знания. Вообще, исмаилиты в начальный период их существования были довольно конспиративной организацией внутри ислама — ведь исмаилизм нередко преследовался Аббасидами (династия халифов, 749—1258), особенно в связи с возникновением религиозно-политического движения карматов, выступавших за уста-



новление социальной справедливости и равенства. Созданная ими в 899 году в Бахрейне независимая община-государство, которое просуществовало до конца XI века, потрясла Аббасидский халифат. Поэтому исмаилиты, эзотерическую доктрину которых развивали карматы, считались противниками власти халифа. Тем не менее многие религиозные и философские идеи исмаилитов находили поклонников среди ученых и философов. Немало мутазилитов по своим религиозным убеждениям принадлежало к исмаилитам. В свою очередь учение мутакаллимов и философов оказало влияние на разработку философских концепций исмаилитов, многие историки ислама видят в философско-религиозной доктрине карматов влияние идей философского кружка «Братьев чистоты» (*Iḥwān aṣ-ṣafāʾ*) — средневековых энциклопедистов, а в трактатах последних — влияние исмаилизма. Свою энциклопедию «Братья чистоты» предназначали для подготовки человека к постижению высшего эзотерического знания, превосходящего учения всех богооткровенных религий и ориентированного на создание общества добра, которое должно сменить «государство зла», воплощенного в халифате Аббасидов. Аш-Шахрастани писал: «Среди шиитов утвердился (также) мутазилизм, когда они увидели, что последний ближе к разумному и дальше от антропоморфизма и воплощения»¹.

Так же, как мутазилиты, исмаилиты огромное значение придавали разуму и рациональному познанию и так же, как те, были сторонниками «отрицательной» теологии, противниками антропоморфизма в описании Бога. Один из разделов трактата «Успокоение разума», принадлежащего крупнейшему исмаилитскому философу аль-Кирмани (ум. в 1021 г.), называется «О том, что наиправдивейшее выражение единобожия, восхваления, прославления и утверждения состоит в отрицании находящихся в сущем атрибутов и неприписывании их Всевышнему». В отличие от мутазилитов, правда, исмаилиты отказывали Богу даже в таком атрибуте, как бытие, полагая, что о Боге вообще ничего нельзя сказать — он лишь некая исходная точка, начало. Тот же аш-Шахрастани говорил об исмаилитах: «О Создателе всевышнем они говорили, что он ни существующий, ни несуществующий, ни знающий, ни незнающий, ни всемогущий, ни бессильный. Так же (обстоит дело) со всеми божественными атрибутами».

Несомненно, что доктрина единобожия, тавхида (*tawḥīd*) — объединение, монотеизм), провозглашенная исмаилитами, противоречила учению о тавхиде в Коране, где Бог не лишен антропоморфических

¹ *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. С. 153.



качеств. В Коране о нем говорится: «Ведь Аллах над всякой вещью мощен» (2: 27—29); «Поистине, Аллах великий, мудрый» (2: 228; 3: 16); «Он ведь — слышащий, знающий» (2: 131, 191, 224) и т. д. С точки же зрения исмаилитов, все эти характеристики: великий, мудрый, слышащий, знающий, могущественный, милосердный и т. д. — суть качества, присущие человеку, но не Творцу.

Уже мутазилиты настаивали на том, что приписывание Богу качеств, причем качеств изначальных, лишает его абсолютного единства. Ссылаясь на Коран, который завещал «не придавать Аллаху сотоварищей», мутазилиты и божественные атрибуты рассматривали как приданных Богу «сотоварищей». Один из «философов» Абу Якуб ас-Сиджистани (ум. 888 г.) писал: «Если считать атрибуты чем-то извечным или изначальным с Творцом, то необходимо допустить, что все, что из рода этих атрибутов, является извечным и не имеет творца. Поскольку же атрибуты Бога являются извечными, постольку признание [его] двойственности и отрицание единства неизбежны. Если же считать атрибуты Бога творимыми, то Творец и творение отождествляются. Следовательно, в обоих случаях или единство Бога является ложным, или необходимо удалить от него атрибуты. Таким образом, удаление атрибутов является необходимым, чтобы абстрактное единство [Бога] осталось». К Творцу неприменимо поэтому и такое понятие, как бытие.

Аль-Кирмани писал о том, что небытие Бога невозможно, так как если бы он был ничем, то все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его небытие невозможно. Но Бог не может быть и чем-то. «Ведь нечто, — размышляет аль-Кирмани, — потому и есть нечто, что ему предшествует то, что и сделало его этим нечто»¹. Бог не нуждается в чем-либо ином и «бытие» его также невозможно. Рассуждая далее таким образом, аль-Кирмани приходит к выводу, что Бог не может быть субстанцией, поскольку тогда в нем были бы неизбежны «разделенности», множественность, неотъемлемые от субстанции. Но Бог не может быть и акциденцией, так как акциденция должна опираться на субстанцию, а это в отношении Бога невероятно, что опять-таки доказывает, что Бог не есть «нечто». Точно так же Бог не может быть ни формой, ни материей. И все-таки это лишенное всех атрибутов существо в исмаилитской метафизике называют Творцом. Но этот Творец весьма своеобразен: о нем никто не знает и ничего не может сказать, непонятно даже, существует он или не существует. Он —

¹ Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума / Пер. с араб. А. В. Смирнова. М., 1995. С. 51.



исходная точка, начало всего, но не в качестве творческого начала, хотя и называется Творцом, поскольку истинно творческим началом, согласно учению исмаилитов, являются Мировой разум и Мировая душа. Именно их взаимодействие дает начало всему мирозданию. Бог рождает Мировой разум, обладающий всеми атрибутами божества; тот, в свою очередь, рождает Мировую душу, и в дальнейшем уже эти последние определяют все сущее. От Мировой души происходит семь сфер; из их преобразования возникает четыре простых элемента, или природы: влага, сухость, тепло, холод — которые порождают четыре стихии: воду, землю, огонь и эфир, или воздух. А уж потом от них происходит весь земной мир: минералы, растения, животные и человек. Такова космогоническая теория одного из первых философов-исмаилитов ан-Насафи (повешен в 942 г.).

Эта схема строения бытия, напоминающая неоплатоническую, характерна в общих чертах для исмаилитской космогонии в целом, хотя у разных теоретиков и философов имелись свои вариации ее. Так, иногда вслед за Мировым разумом и Мировой душой следовала в качестве ступени эманации первоматерия. Это пассивная субстанция, которая, отражая в себе свет Мирового разума, создает планеты, землю, жизнь.

Здесь хотелось бы обратить внимание на одну свойственную исмаилитской метафизике черту — придание большого магического, мистического значения числам. Существует семь эманационных ступеней: Бог, Мировой разум, Мировая душа, первичная материя, пространство, время и Совершенный человек. Этим ступеням эманации соответствуют семь пророческих циклов. Каждый пророческий цикл определяется семью имамами. Седьмой имам в каждом цикле становится пророком следующего (вспомним, что исмаилиты ведут начало, по их подсчетам, от седьмого имама). У аль-Кирмани мы находим, правда, рассуждение о десяти разумах.

Отталкиваясь от очевидного и традиционного символизма семиричного деления, а также от символизма, пронизывающего структуру трактата аль-Кирмани «Успокоение разума», А. В. Смирнов показывает, каким образом эта структура позволяет аль-Кирмани «прояснить и предугадать путь, который предстоит пройти несовершенному человеческому разуму, дабы достичь того же совершенства, что отличает первоначало сущего — Первый Разум и проявляется в вечном «блаженстве и успокоении»»¹. Человеческая история есть не что иное, как великий

¹ А. В. Смирнов. Формула совершенства: завершенность круга // аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 11.



цикл, который завершается тем, что «души праведников, слившись воедино, образуют в метафизическом мире особую сущность — полное подобие Первого Разума... Исторический процесс приобретает таким образом важнейшее космическое значение, играя существенную роль в обеспечении полноты всех онтологических структур Универсума»¹.

Если дать самую общую характеристику философии исмаилизма, то ее можно представить как учение, парадоксально соединяющее в себе решительный рационализм и мистику. Мистика обнаруживается уже в исходном учении — учении о Боге и творении им Мирового разума. Что такое Бог, согласно исмаилитам? Этого нельзя сказать, потому что о нем вообще ничего нельзя сказать.

Остановливаясь на этом тезисе исмаилитов, аль-Кирмани писал: «Мы скажем: Всевышний величайшей славностью своей скрыт, как покрывалом... Он вознесен над ними подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда»². Подобное же высказывал в одном из своих суфийских трактатов «Хай, сын Якзана» Ибн Сина: «Красота его затмевает проявления всякой другой красоты... Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, увиденный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя — как бы скрывается. Так и с солнцем: задернется дымкой — видно отчетливо, а засияет — недоступно для взора. Ибо свет его — завеса света его»³. Но здесь скорее образное сходство. У суфиев Бог хотя и не постижим до конца, но человек, однако, может к нему приблизиться — об этом Боге трудно, но тем не менее можно что-то сказать и можно его почувствовать сердцем. У суфиев Бог воплощается в мире, в вещах, он имманентен миру, и через этот мир, через вещи человек постигает величие и красоту Бога, хотя в то же время эти вещи затмевают истинный образ, истинную сущность Бога, он прячется за множественностью своих творений. В исмаилизме же Бог не доходит до мира, до его творений, он ни в чем не воплощен и вообще незрим, непознаваем и незнаем. «Разуму и чувству, — писал аль-Кирмани, — не охватить Его... Он, поскольку Он есть Он, накладывает печать молчания на уста, сковывает язык... Не описать Его

¹ А. В. Смирнов. Формула совершенства: завершенность круга // аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 15.

² аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 54—55.

³ Ибн Сина. Хай, сын Якзана // Сагадеев А. В. Ибн Сина. М., 1980. С. 230.



ничем»¹. Его нельзя понять ни умом, ни чувствами — Он в принципе непостижим.

Каким образом и почему Он рождает Мировой разум, почему у него появляется «предвечное повеление», «волеизъявление»? На этот вопрос исмаилиты также не дают ответа — все это остается тайной, «скрытым» смыслом бытия. Рассуждения и объяснения начинаются с Мирового разума — он является тем первым реальным началом творения, относительно которого возможно теоретизирование, философствование, вообще разумное, рациональное осознание.

Но если попытаться продумать содержащийся в догматике исмаилитов парадокс, то он окажется поддающимся разрешению. Мистическим учение исмаилитов видится неискушенному верующему. «Скрытый» имам, непознаваемый Бог как Единое, которое почему-то «разливается», эманурует и начинает порождать творческие, активные сущности — Мировой разум и Мировую душу и т. д. Все это невозможно или трудно понять и надо просто принять как некую тайну Бытия.

Но попробуем взглянуть на нее иначе. Что можно сказать о предельном, конечном основании бытия. О Бытии как таковом? Действительно, оно неопределимо, над ним или за ним нет ничего, через что оно определяется. Если это Бытие мы назовем Богом, дело не изменится: а что такое, кто такой Бог? Мы можем только начать его описывать своими, «человеческими» словами, но не определять, да и описание наше будет сугубо нашим, субъективным — «как нам кажется», а не «как есть в действительности». Суть бытия неопределима, но бытие есть факт, который надо принять как таковой. Мир существует — мистика это или нет? Вряд ли такое понятие здесь подходит.

Далее. Выделение из Единого субстанции Мирового разума и т. д. Если эту концепцию рассматривать как описание процесса, протекающего во времени и аналогичного религиозной картине творения мира Богом, то опять же от ощущения и осознания мистичности такого процесса вряд ли удастся уйти. Однако, приняв тот же теологический (а в данном случае речь идет именно о религиозной философской системе) постулат об извечности Бога и совечности ему мира, т. е. о существовании мира в Боге, в его сознании, мы сможем увидеть мир изнутри Бога, в развернутом виде внутри его сознания. И тогда возможность бытия предстанет его существованием. И стоит только на место сознания божественного поставить сознание человеческое, картина

¹ аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 230.



бытия нарисуетея в виде нашего анализа, нашего описания, — как «развертывание» бытия в качестве рядоположенных ипостасей — выделение в нем таких аспектов, как возможность и действительность, как единое и заключенная в нем множественность, как наличие в нем активной силы (Мировой разум), закономерности и т. д.

Может быть, эта мистика, связанная с пониманием Бога, является весьма прагматичным рационализмом, восходящим к идее «скрытого» имама. Так же, как «скрытый» имам, которого никто не знает, никогда не видел, но который тем не менее существует как символ веры, которым религия оперирует как мобилизующим и объединяющим лозунгом, так и Бог превращается в некую идеальную силу, которую используют опять же как символ, к которой прибегают в случае идеологической нужды, но которую выводят за скобки при решении теоретических и житейских вопросов, когда требуется действительное их решение.

Насир Хосров (ум. после 1072 г.), поэт, философ и религиозный деятель, в трактате «Лик веры» скептически высказывался относительно Бога, каким он представлен многими богословами и даже мутазилистами. Он писал: «Тогда я скажу ему: ты в мусульманстве чему поклоняешься? — чтобы он сказал: “Поклоняюсь Богу”. Тогда я скажу ему: ты видел этого Бога, которому поклоняешься? — чтобы он сказал: “Бог невидим, и у него нет границ и качеств”. Затем я скажу ему: существо, которое ты не видел и у которого нет границ и качеств, как же ты познал, чтобы поклоняться ему? — чтобы он сказал: “Со слов посланника... он познал, а он был посланцем божьим”. Я скажу ему: ты видел того посланца, который пришел? — поневоле он скажет: “Не видел”. Тогда я скажу ему: как же ты без посланника познал Бога, чтобы поклоняться ему? — чтобы он сказал: “Ко мне пришло известие со слов ученых людей, передававших друг другу высказывания посланника, мир ему!” Тогда я скажу: эти ученые люди, которые передали известие о Боге и посланнике... согласны между собой в религии или спорят? Он не сможет сказать, что все люди согласны между собой, ведь между людьми существует столько разногласий! Тогда мы скажем: как могут быть истинными слова группы людей, которые не согласны друг с другом?»¹.

Данное рассуждение философа-исмаилита является очень емким, насыщенным — из него напрашивается не один вывод.

¹ Цит. по: *Додихудоев Хайлбек*. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987. С. 60—61.



Прежде всего, это высказывание подтверждает предшествующее ему рассуждение о том, что философская доктрина исмаилитов вывела Бога из области знания, предоставляя ему статус необъяснимого и необъясняемого исходного начала. Данный постулат исмаилитов достаточно продуктивен и как нравственный принцип, и как эвристический. Бог не мешает рационалистическому объяснению и решению вопросов, связанных с жизнеустройством человека, в то же время он сохраняется как некая идея, которая активизирует человека на служение ей и устремленность к ней. Бог — тайна, которую человек не знает и, может быть, никогда не узнает, но он всегда должен, обязан к ней тянуться, постигая ее ступень за ступенью через выполнение нравственных, религиозных норм и познание вещей, в которых отражен божественный свет.

Второй вывод, который следует из приведенной цитаты, позволяет утверждать, что исмаилиты были более последовательны, чем мутазилиты, в проведении идеи отрицательной теологии, лишаящей Бога каких-либо атрибутов.

Аль-Кирмани так характеризует свою позицию, сравнивая ее с позицией мутазилитов: «В особенности это относится к мутазилитам, которые, украшая сочинения свои, в начале их приводили фразу из числа основ их учения о том, что Всевышний не описываем атрибутами тварного. Эта фраза подобна нашей, когда мы говорим, что Всевышний не описываем атрибутами... Это их высказывание есть основа нашего учения... Однако мутазилиты утверждали единобожие на словах... ибо первоначальное их утверждение о том, что Бог не описываем атрибутами тварного, оказалось опрокинутым, когда они Всевышнему приписали атрибуты, причитающиеся тому, что не есть Бог, ибо говорили, что Он есть Живой, знающий, Могущественный». «Мы же, — пишет он далее — шли совершенно ясным путем единобожия, на котором нет ни единого пятнышка»¹.

Если мутазилиты, основываясь на данной концепции, превращали Бога в абстрактное изначальное, символ единства мира, его закономерности, то исмаилиты практически устраняли Бога совсем, полагая, что о нем совершенно бессмысленно говорить — он лишь предмет религиозной веры, но никак не знания, философии. «Если мы говорим о бытии Всевышнего Бога, — пишет аль-Кирмани, — то лишь в качестве вынужденной формы выражения»².

¹ *аль-Кирмани*. Успокоение разума. С. 65, 66.

² Там же. С. 68.



Третий, попутный, вывод состоит в указании на то, что исмаилитская теория познания отказывала иснаду (прослеживание всех звеньев в передаче знания, восходящего к авторитетному началу) в праве быть достоверным источником знания. Насир Хосров старается показать, что никакого надежного иснада нет и быть не может, поскольку все эти передаваемые знания дополняются нюансами толкований, субъективных восприятий, пристрастий и перестают быть непрерываемыми. Более того, они, как он замечает, рожают разногласия, которые могут быть устранены только с помощью разума.

Итак, мы снова подошли к проблеме разума, рационализма у исмаилитов. В проведении принципа рациональности они, как уже отмечалось, также были более основательны и решительны, чем мутазилиты, во многом их единомышленники. Эта последовательность заключалась в том, что разум — в виде Мирового разума — рассматривался ими не только как основное средство познания, но и как фундаментальная субстанция бытия, творческое, творящее его начало — т. е. их рационализм был не только гносеологическим, но и онтологическим. Мировой разум, взаимодействуя с Мировой душой, является причиной множественности, благодаря им возникает надлунный и подлунный миры.

Здесь явно просматривается видимая (о чем мы уже говорили выше) и мистичность исмаилитской теории творения, поскольку остается необъяснимой причина творения Богом Мирового разума, а также механизм творения. В качестве причины принимается божественное воление, хотя и непонятно, почему оно вдруг возникло (если только не относить все на счет божественного каприза, произвола — а это уже уподобление Бога человеку, против чего исмаилиты так категорично выступали). Механизм же творения Первого разума весьма таинственен.

И мутазилиты, и исмаилиты, и арабские философы-перипатетики исходили из того, что единое может породить лишь единое. Но если это реальный акт порождения, то что собой будет представлять порожденное единое? Будет ли оно точной копией Первоединого? Если так, то тогда Бог породит второго Бога-двойника, а скорее всего ничего не породит, поскольку порождающее и порожденное совпадут и снова останется только Первое единое. Если же порожденная Богом сущность будет отлична от Бога, то непонятно, каким образом это отличие возникло, значит в Боге уже изначально было нечто, от него отличное. Но на этом трудности объяснения не кончаются, поскольку надо еще объяснить, как из порожденного единого — Мирового



разума — в свою очередь эмануирует Мировая душа. То есть проблема единого и множественности таким простым утверждением процесса последовательных эманаций не решается. Приходится лишь принять исходный исмаилитский принцип в качестве начала их философии и размышлять уже в соответствии с ним.

Итак, реальным началом мироздания, притом началом творческим, является Мировой разум — это положение определяет суть, весь характер философии исмаилизма, всю ее направленность. Мировой разум, так же как и имам, наделяется божественной силой, делающей их равновеликими Богу, божественными, замещающими Бога. Первоматерия как основа множественности вещей творится в результате взаимодействия Мирового разума с Мировой душой, хотя концепция аль-Кирмани несколько иная — вместо дуэта Разум-Душа у него выступает десять Разумов, причем в разных ипостасях. Но так или иначе акт сотворения первоматерии, так же как и Разума или Разумов, лишь постулируется, а не раскрывается в более или менее последовательной форме. Первые ступени творения выглядят у исмаилитов довольно таинственно — здесь доминирует очевидный иррационализм.

С сотворением подлунного мира мы вступаем в область действия естественных, природных законов и рациональности, расстаемся с рационалистической мистикой, или «иррациональным» рационализмом.

Говоря о роли Мировой души в творении мира, Насир Хосров подчеркивал ее близость этому миру. Философы, писал он, называют ее «натурой». Каждая вещь имеет свою натуру. «Она не тело, но свойства в теле возникают благодаря ей». Натура делает вещи независимыми от божественной воли. Растение, например, растет не благодаря непрерывному вмешательству Бога, о чем учили некоторые теологи, а в силу вложенной в природу растения способности питания и роста, т. е. благодаря растительной душе.

Душа специфична для каждого из трех царств природы и человека: минералов, имеющих «минеральную» душу, растений с их вегетативной душой, животных, обладающих чувственной душой, и человека, носителя души разумной. Натура, или душа, сообщает каждой вещи ее определенные свойства, вещь не может выходить за эти пределы.

Всеобщая душа, или Мировая душа, воздействуя на первоматерию, придает ей форму, образует четыре элемента. Взаимодействие этих четырех элементов является естественной причиной вещей и яв-



лений телесного мира. Тот же Насир Хосров писал: «Невежественные люди считают, что действия этих элементов исходят от всевышнего Бога благодаря его единству. Они это представляют таким образом, что Всевышний Бог увлажняет землю водой и согревает ее огнем, а семенами пшеницы превращает воду и землю в пшеницу, и держит в земле деревья, и от самих этих вещей не исходит никакого действия. Мы говорим, что это порочная вера, ибо если бы это было так и в самих вещах не было бы действия, то можно было бы железо смягчать водой, но это невозможно. Если бы это было так, то тот, кто огнем спалил чужой дом, не может нести за это ответственность, ибо дом тот как бы сжег сам Бог»¹.

Бог выше Мирового разума, но выше его настолько, что о нем даже нельзя говорить, что он создал минералы, растения и животных. «Всякий, кто так говорит, — считал Насир Хосров, — хуже христианина и иудея, он гебр», т. е. отступник, еретик, а не мусульманин.

Правда, в отношениях вещей существует телеология, иерархия целей. Все заключает в себе божественную идею добра и справедливости, и все вещи предназначены для удовлетворения потребностей вышестоящей ступени: минералы существуют для растений, растения — для животных, животные и растения — для человека, т. е. существует целесообразное устройство жизни. Но надо иметь в виду, что в одних течениях какие-то характерные для исмаилизма концепции могут быть усилены, в других, наоборот, сглажены или могут отсутствовать — я даю некоторый общий, суммарный набор концепций, которые варьируют у разных мыслителей.

Развитие доктрины творения, ее коррелят — концепция извечности мира. Учение, согласно которому первоматерия является порождением Мирового разума и Мировой души, является не очень понятным, оно и вообще не очень характерно для арабской философии. Типичное для нее учение — это учение о совечности Бога и мира. Иногда эта извечность может пониматься как потенциальная. Но опять же, что такое потенция? Она предполагает субстрат, в котором потенция содержится. Во всяком случае, эта проблема извечности мира настолько характерна для арабской средневековой мысли, что в X веке обсуждалась даже в придворных кругах.

¹ Хаелбек Додихудоев. Философия крестьянского бунта. О роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. Душанбе, 1987. С. 64.



Закария ар-Рази (ум. в 925 г.), крупный философ, склонявшийся к исмаилизму, писал: «Необходимо, чтобы материя была изначальной. Материя же не существует без пространства и поэтому пространство так же изначально, как и материя»¹. А известный еретик мусульманского средневековья Ибн ар-Раванди полагал: «Следствие не указывает на действующего, и действие — на производителя. Мир с этим солнцем, луной, звездами без всяких сотворителей и управителей является изначальным, и те, кто признавали у этого мира изначального сотворителя, рассуждали противоречиво»².

А Насир Хосров передает слова учителя Закария ар-Рази — Ираншахи, который сказал, что «Всевышний Аллах всегда был творцом сущего, и не было времени, когда бы он не творил или из состояния нетворения переходил в состояние творения. Творец изначален и то, что он сотворил, будучи его проявлением, по необходимости становится изначальным. Творение Творца проявляется в материи. Стало быть, материя так же изначальна, как и ее Творец»³.

Концепции извечности мира у исмаилитских авторов достаточно схожи.

В анонимном исмаилитском трактате «Сахифа» говорится: «Бытие мира следует представлять себе таким образом, что было время, когда не было мира такого, каков он есть сейчас, и в нем не было ни небес, ни четырех элементов, ни естеств, ни человека... Атрибуты божества вечны. Следовательно, этот мир, являющийся атрибутом бога, никогда не возникал и не возникает»⁴.

Насир Хосров писал: «Поскольку известно, что причиной возникновения мира является щедрость божества, которое вечно было щедрым, постольку необходимо, чтобы мир, являющийся следствием его щедрости, также существовал вечно».

Здесь вспоминается одно из высказываний Плотина: «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, ибо все как бы возвращается к нему, вернее, *как бы еще не есть, но будет*. Как же оно возникает из простого единого, если в тождественном нет какого-либо разнообразия, какой-либо двойственности? Именно потому, что

¹ Цит. по: Г. Аиуров. Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965. С. 101.

² Цит. по: Ф. Сироджев. Проблема извечности мира в философии Ибн-Сино // Ибн-Сино и средневековая философия. Душанбе, 1981. С. 104.

³ Цит. по: Г. Аиуров. Философские взгляды Носири Хисрава. С. 104.

⁴ Рукопись ЛО ИВ АН СССР. Инв. № 1700. / Цит. по: Х. Додихудоев. Философия крестьянского бунта. С. 157.



в нем ничего не было, все — из него... Само единое есть не сущее, а родитель его... ибо будучи совершенным... оно как бы перелилось через край и наполненное самим собою создало другое»¹.

Теория эманации Плотина, воспринятая исмаилитами, хотя и трудная для понимания, все же заставила последующих философов серьезно размышлять о сути бытия, структуре мироздания, его начале.

Аристотель выносит причину движения вовне; тем самым возникает дуальность, наличие двух начал: материи и формы, — которые предполагают все-таки и их единство. Ни одно из этих начал не существует отдельно, только в связи друг с другом, в единстве. И тогда получается, что единое — это единое, в котором есть различия и движение, и только благодаря этому возможно уже возникновение множества. Первоначало — это тот активный элемент, который существует в единстве. Ас-Сиджистани, философ, писал, что форма предшествует материи только в ремеслах, деятельности человека, в природе же нет деятельности, аналогичной человеческой, и поэтому в ней форма не предшествует субстрату, а существует вместе с ним.

Насир Хосров полагал, что если бы каждый элемент мира с его разнообразными свойствами имел свою индивидуальную причину, отличную от причин других элементов, то в таком случае нельзя было бы говорить о единстве Творца. Единство сущего, проистекающее из единого начала мироздания, каковым является Мировой разум, лежит в фундаменте всей природы, образует систему общности макро- и микрокосма, воспроизведения в малом, в мельчайшей частице божественной сущности разума. Этот постулат позволяет отчасти преодолеть трудность, заложенную в метафизике исмаилизма, — непознаваемость божественного начала. Бога как такового человек не познает, не может познать, но он может приблизиться к познанию первого божественного творения — Разума, который, творя, в свою очередь, мир, пронизал его собой, сотворил по своему подобию разумным. Все вещи в своей сущности являются отражением, воспроизведением породившей их причины, т. е. созданы как бы по единому разумному плану, в соответствии с положением в иерархии творения, воспроизводя, повторяя основные структуры, черты этого плана. Мир — это божественная книга или, как писал Насир Хосров, «вечная божественная запись». Человек должен прочитать эту книгу, чтобы познать мудрость творения и научиться пользоваться дарами природы. Человек является микрокосмом, в котором отражена сущность природы. Как жизнь

¹ Антология мировой философии. Т. 1. Кн. 2. М., 1969. С. 549.



микрокосма определяет взаимодействие Мирового разума и Мировой души, так и человек существует благодаря соединению в нем Разума и Души. Он является формой, которую приняла Мировая душа и в которой осуществляет, актуализирует себя Разум. Через человека Разум и Душа воздействуют на природу, на ее жизнь, сохранность среды его обитания, ибо только он способен «орошать земли, ухаживать за животными и растениями, поддержать жизнь природы»¹.

В свете такой концепции природы можно сказать, что она наполнена разумным смыслом, упорядочивающим все тварное, подчиняющим одно другому и, благодаря единству, позволяющим через одно познать другое; всякая вещь превращается в некий воплощенный в ней символ божественного Разума.

Идея символичности, пронизывающей сущее, переносится исмаилитами и на божественное Слово, на Коран, который рассматривается ими в качестве переведенных в язык, в буквы божественных знаков, которые человек должен истолковать. Поэтому аяты, стихи Корана, аллегоричны, только так они и могут пониматься, и недопустимо никакое буквальное их принятие — надо раскрыть их внутренний (*бāтин*), скрытый смысл. Для нахождения его существует «наука толкований» (*та'вīл*) и обучение ей в соответствии со строгой системой, воспроизводящей иерархическую структуру сообщества верующих.

Пророки — люди, которые помогают остальным прочесть «божественную книгу», понять тайну мироздания. Но каждый пророк читает эту книгу по-своему, то есть переданное через него писание является результатом его восприятия истины творения. Плодом подобного прочтения «божественной книги» является и данный Мухаммадом мусульманам Коран. Насир Хосров видел в Мухаммаде великого человека, который познал то, что не могли познать другие, увидел то, что не могли видеть другие.

Концепция разума, разработанная исмаилитами, имела еще один важный для понимания сущности человека аспект — учение о бессмертии человеческой души, человеческого разума как порождения Мировой души и Мирового разума. Это учение не имело ничего общего с учением кораническим, ибо, согласно Корану, человеку предуготовлено воскресение во плоти, кара и вознаграждение, пребывание в аду или раю. Исмаилиты настаивали на посмертном возвращении души к своему источнику — Мировой душе. Такой же точки зрения

¹ Х. Додихудоев. Очерки философии исмаилизма. С. 31.



придерживались исламские мистики — суфии и некоторые философы-перипатетики, например Ибн Сина. Исмаилиты утверждали, что душа нетелесна и ее пребывание в теле временно. После же смерти тела, сливаясь с исходной мировой субстанцией, она продолжала, таким образом, существовать уже не как индивидуальная. Правда, такого мнения придерживались не все исмаилиты; к приверженцам его можно отнести Насира Хосрова и Сиджистани; исповедовавшие же во многом доктрину исмаилизма «Братья чистоты» не разделяли его, полагая, что душа человека, движущаяся к небесам, к Богу, сохраняет индивидуальность человека.

Здесь возникает еще один интересный аспект учения о душе и теле. Что определяет индивидуальность души? Если она происходит от единого источника — от Мировой души, то, казалось бы, все души должны быть совершенно одинаковыми, никакой индивидуальности не может быть. Как же она возникает?

Основой формирования души является знание и познание. Но дело в том, что познание происходит через органы чувств, т. е. через тело. Да и существовать душа может только в теле, без него ее нет в человеке. И вот это-то тело и начинает воздействовать на душу. Насир Хосров писал: «Скажем, что разум делает необходимым соединение души с телом для того, чтобы душа стала лучше, чем она была до соединения ее с телом. И ее совершенствование не может происходить иначе, как через соединение ее с телом. Свидетельством этого является совершенствование тела путем соединения его с душой: оно приобретает жизнь, воление, хотя прежде оно было мертвым... Совершенствование души есть не что иное, как приобретение знания и мудрости... Но знание и мудрость приходят к душе только через чувства, а последние возникают у души только в теле... Следовательно, соединение души и тела — это необходимость, которую нельзя игнорировать»¹.

Именно тело как орудие, благодаря которому душа человека существует и совершенствуется, формирует ее индивидуальность, накладывая на нее неповторимый отпечаток. Конечно, все эти рассуждения имеют отношение только к тем концепциям, которые провозглашают нетленность индивидуальной души, ее сохранность в качестве таковой. Если же отдельная душа воссоединяется с душой универсальной, то тогда надо признать, что она, очевидно, теряет свою индивидуальность. Первая концепция, вероятно, заимствованная у Ибн Сины, рас-

¹ Цит. по: *Х. Додихудоев. Философия крестьянского бунта. С. 206.*



сматривает душу не только как некую всеобщую субстанцию, вечную и неизменную, но и как вечно совершенствующуюся.

Даже это, весьма неполное, переложение философской доктрины исмаилизма показывает очевидную ее неортодоксальность, несовместимость ее с исламской догматикой. Неслучайно аль-Газали отказывал исмаилитам в принадлежности к одной с ним вере. «Наверное, история знает не так уж много примеров, когда в столь неблагоприятных условиях широкое политическое и идейное течение сохранило бы свою идентичность, свою роль и значение на протяжении более чем десяти веков»¹.

¹ А. В. Смирнов. Формула совершенства: завершенность круга. С. 7.

ГЛАВА 4

СУФИЗМ (ФИЛОСОФИЯ МИСТИЦИЗМА)

Начало суфизму (*тасаввуф*) как влиятельному направлению внутри ислама положили одиночки из верующих, основным кредо которых была идея аскетического служения Богу.

Уже начальный период существования ислама был озаглавлен ожесточенной борьбой за власть.

Не прошло и сорока лет со времени образования мусульманской общины в Медине (622 г.), как единоверцы Мухаммада сумели не только утвердить новую религию в Аравии, завоевать соседние страны (Сирия, Ирак, Иран), но и расширить Халифат вплоть до окраин Китая и Индии на востоке, проникнуть в Северную Африку, а в начале следующего столетия — в Испанию. Для того, чтобы объединить все завоеванные земли в государственную структуру, нужны были наместники, которые назначались часто из родственников халифов. Особенно отличалось этим правление Османа, третьего «праведного халифа» (644—656). Его племянник Мерван, пользуясь слабостью уже старого халифа, захватил правление в Медине и потворствовал хищениям алчных родственников. Назначенные на посты наместников и военачальников, они захватывали себе земли, которые считались собственностью мусульманской общины. Да и сам халиф подавал дурной пример, растрачивая государственную казну в интересах своей семьи, присваивая награбленное золото.

Все это вызывало недовольство мусульман, дискредитировало ислам в их глазах. Одной из идейно-нравственных форм протеста против использования веры в целях обогащения стала пропаганда аскетизма, совпадавшая к тому же с аскетическими настроениями боровшегося за власть и восстановление чистоты ислама четвертого «праведного халифа» Али.

На начальном этапе суфийского движения превалировали именно настроения аскетизма; разработка учения об особом пути к Богу и фи-



лософское обоснование его появились позже. Критика стяжательства сопровождалась проповедью отказа от всех мирских удовольствий, отрешения от мирского (*зхд* — воздержание), погружением в религиозное служение, радение. Основная установка суфия — «оторвать [от жизни] и привязать [к Богу]». Религиозное рвение выражалось в посвящении себя Богу, в любви к нему, которая потом переросла в стремление слиться с ним в экстатическом состоянии, раствориться в Боге.

Эти требования суфиев нашли отклик среди части горожан: мелких торговцев, ремесленников, некоторых *уламā'* (ученые-богословы) и факихов¹. Но лишь немногие были способны на отказ от всего мирского и на ревностное служение Богу. Однако, именно в таком элитарном, или, по терминологии И. Р. Насырова, «доктринальном» суфизме², наиболее полно отображалась сущность его философского содержания. В XI—XII веках суфизм превратился в довольно массовую религию, появилось много суфийских братств, он проник и в деревню. Это был практический суфизм, ориентированный на сознание рядовых верующих: он культивировал экстатически-экзальтированное отношение к вере. В его ритуалах нередко присутствовали приемы магии, не чурался он также веры в чудеса, позволял между недоступным для простого верующего и непознаваемым Богом помещать заступников-святых, которые становились объектом поклонения и к гробницам которых совершались паломничества. Появляюся многочисленные собрания агиографий, биографий святых. В обиход все больше входят чуждые кораническому учению «науки» — астрология, предсказания, магия. Такая вера была ближе и понятнее массам, чем строгий и сухой ритуал, предписанный сунной, но она была и достаточно примитивна, такой суфизм лишался глубинного теоретического содержания.

В первый период своего существования суфии были изгоями. К тому же многим из них, почитавшим Иисуса как особую личность среди пророков, была ближе христианская набожность, чем исламская вера. Поэтому они не признавались не только ортодоксальным исламом, правоведами-факихами, но и каламом, богословами-рационалистами. Между суфиями и мутазилитами была вражда, неприятие позиций друг друга. Но в последующем, после XI века, суфизм становится

¹ См.: Дж. Макдисси. Суннитское возрождение // Мусульманский мир, 950—1150. М., 1981. С. 180.

² См.: И. Р. Насыров. Основания исламского мистицизма. М., 2009.



признанной частью исламской религии, одним из путей богослужения, превращается в своеобразную профессию. Дервиши и некоторые братства получают поддержку со стороны властей, для суфиев строятся ханаки, своего рода пристанища. Живший в XII веке и много путешествовавший по Ближнему Востоку Ибн Джубайр в своем труде «Рихла» («Путешествие») писал о Дамаске: «Здесь для суфиев множество рабатов, их называют ханака. Это богато украшенные дворцы с проточной водой. Они являют взору восхитительное зрелище, о котором можно только мечтать. Члены такой суфийской группы — истинные цари этих мест, Бог обеспечил их жизненными благами сверх меры, освободив от заботы о необходимости заработать себе пропитание, так что они могут посвятить себя служению ему».

Трансформация суфизма из элитарного движения немногих в вульгарное, массовое детально и увлекательно описана в книге Дж. С. Тримингэма «Суфийские ордены в исламе»¹. Но это больше относится к области истории, культуры. Наряду с этими процессами происходила разработка философских аспектов учения.

Происходит это в большой степени благодаря известнейшему богослову-сунниту аль-Газали, понявшему значимость веры, основанной во многом на иррациональном состоянии сознания, и именно веры в отличие от знания.

Абу Хамид аль-Газали (1058—1111) был одним из крупнейших мусульманских теологов, законоведов и философов. Углубившись в изучение суннитской догматики, он увидел, что за несколько веков со времени возникновения ислама в ней накопилось большое число сомнительных и произвольных толкваний учения Мухаммада. Но ни в каламе, ни в исмаилизме, ни в фальсафе, ни в других учениях он не находил решения волновавших его вопросов. Это привело его к убеждению, что чисто рационально сконструированная вера нежизнеспособна; она должна выражаться не только в знании догматики, закона, внешнем соблюдении моральных норм. Подлинная нравственность, которую предполагает в человеке божественное учение, нуждается в основаниях, вытекающих из личного опыта, из личного переживания общения с Богом. Только в таком интимном общении можно надеяться на ниспослание человеку божественной благодати. Для ее достижения необходим опыт аскезы и «погружения сердца в богомыслие». Подкрепление своим настроениям и размышлениям аль-Газали нашел в учении суфиев. В постижении Бога верующему помогает образец

¹ Дж. С. Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. М., 1989.



пророка, который получил откровение. Но поверить в пророчество, считает аль-Газали, «можно лишь после того, как поймешь»¹. А для этого надо ступить на путь суфиев.

В отличие от радикальных суфиев, устремленных к «исчезновению в Аллахе» (об этом подробнее мы будем говорить позже), аль-Газали как мыслитель отвергал растворение в Боге, считал, что в своем желании близости с Богом человек не должен терять своего «я».

Индивидуальный человек — центральный пункт в учении аль-Газали о божественном познании. Личными усилиями верующего традиционная религия очищается от «порчи» и восстанавливает первоначальное истинное содержание. Эти идеи средневекового богослова-философа находят большой отклик среди тех современных исламских мыслителей, которые стремятся к оздоровлению, реформе ислама.

Своими трудами аль-Газали способствовал утверждению суфийского учения в качестве равноправного с каламом в рамках суннизма.

В «доктринальном» суфизме на первом плане находилась идея личности, личного общения с Богом. Исламская догматика, шариат признавались суфиями лишь в качестве предварительной, подготовительной ступени прохождения «пути», тариката. Высшие же ступени тариката предполагают активизацию, включение в веру личностного начала прозелита. В суфизме как массовом явлении на подготовительных ступенях тариката существует институт наставничества, который помогает в выработке техники прохождения его ступеней, или «стоянок» (*мақām*), техники погружения себя в экстатическое состояние. Конечно, создание «суфийской науки» (*'илм ат-таṣаввуф*) смещает ориентацию с личностного плана в сторону некоторой универсальности, возможности соборного видения Бога, внушенного культурой. Но, с другой стороны, без такой культуры тарикат (*тарīқа* «путь», «метод») и особенно погружение верующего в состояние *фанā'* (небытие, отсутствие — экстатическое состояние слияния с божественной сущностью) слишком опасны для человека. Я бы даже сказала, что полагание на свои силы и отказ от принятых догматикой форм общения человека с Богом праведны при условии высокой интеллектуальной и, естественно, религиозной подготовки — в противном случае можно потеряться и вместо пути к Богу оказаться в сетях дьявола. Можно поэтому понять враждебность суннитского богословия к мистическому учению суфизма, получившего распространение в массах.

¹ аль-Газали. Избавляющий от заблуждения // С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960. С. 251.



Первыми идеологами суфизма были Абу Язид аль-Бистами (ум. в 875 г.) и аль-Халладж (казнен в 922 г.).

Аль-Бистами сформулировал некоторые центральные для суфизма тезисы и выработал отдельные понятия этой доктрины, такие как *фанā'*, *ми'рāдж* («вознесение» — вознесение человеческого духа к Богу через медитацию). Аль-Бистами описал также состояние погружения в божественную сущность, ощущение полного слияния с ней, исчезновение личности, «я», и постижение таким образом божественных атрибутов, когда божество становится личностью, а личность — божеством: «Ты есть я, я есть Ты». Подобные утверждения показывают, что суфии часто находились на грани впадения в непростительный грех уподобления себя Богу (ширк). Известно о решительном протесте Мухаммада, отвергавшего сравнение себя с Христом в его божественной ипостаси. Возможно поэтому мусульмане, во избежание ложных параллелей, не принимают даваемого им названия «магометане».

Аль-Халладж — один из наиболее откровенных и фанатичных суфиев, что в годы гонений на суфизм было весьма опасно. Поэтому неслучайно его проповеди, обращенные не к избранным, а к простому народу — ремесленникам, торговцам, городской бедноте — порицались даже его единомышленниками, которые боялись преследования со стороны факихов. Неприятие вызывало то, что аль-Халладж в своих проповедях представал как мессия, святой, а провозглашение им веры как мистической любви к Богу напоминало манихейство — одного из главных врагов ислама, противника монотеизма. Аль-Халладжа обвиняли в том, что он претендует на обожествление своей личности, провозгласив: «Я есмь Истина», т. е. Бог. Но в более полном виде это высказывание имеет другой смысл: «Я есть Он, которого я люблю, и Он, которого я люблю, есть Я. Мы два духа, обитающие в одном теле. Если ты видишь меня, ты видишь Его; и если ты видишь Его, ты видишь нас обоих»¹. И этот смысл состоит скорее в утверждении необходимости слиться с Богом, чтобы познать его сущность, почувствовать в себе присутствие божественного начала (я — от Бога) и таким образом через себя постичь его. И все же эта фраза воспринималась как богохульство. Она довольно определенно напоминала слова Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоанн. 14,6). И даже если это чисто внешнее совпадение, то все же нельзя забывать, что суфизм испытал влияние гностицизма и что первые суфии были христианами.

¹ См.: В. В. Наумкин. Комментарий // Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 285.



В проповедях аль-Халладжа выражалась идея, известная тогда как идея «воплощения» (*хулӯл*). Она заключалась в том, что любовь соединяет человека и Бога: божественный дух входит в душу человека и тем самым обожествляет все действия этой души. Одновременно Бог может в сердце мистика, «арифа», созерцать самого себя. «Мы два духа, воплотившиеся в одном теле», — говорил аль-Халладж¹. Это учение о воплощении ислам отвергал, усматривая в нем влияние христианства. В конце концов аль-Халладж за свои убеждения был казнен, что было достаточно редким явлением в истории ислама. Надо принять во внимание еще и то, что аль-Халладж в своем устремлении к Богу, к единению с ним, не просто готов был на мученическую смерть за веру, но изъявлял желание погибнуть и всей своей жизнью как бы провоцировал это (ср. опять же с распятием Христа). Истинная любовь, полагал он, требует жертвы своим «я».

Наиболее крупным философом-мистиком в исламе был Ибн Араби (ум. в 1240 г.). Значительность Ибн Араби определяет большое число исследований, посвященных его творчеству, как на Западе (Р. Деландриер, А. Корбэн, Р. Ландау, У. Читтик и др.), так и в исламских странах (А. Афифи, А. Бадави, аль-Гураб и др.). В России изучением творчества Ибн Араби занимались и занимаются Т. Ибрагим, А. Д. Кныш, Н. И. Насыров, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц. Наиболее значительным исследованием суфизма мне представляется обширная монография А. В. Смирнова «Великий шейх суфизма» (М., 1993), которая содержит к тому же перевод одного из главных философских трудов Ибн Араби — «Геммы мудрости». Труды всех этих авторов позволили мне в какой-то мере понять учение этого великого мыслителя.

А. Д. Кныш во многих положениях учения Ибн Араби усматривает параллели с неоплатонизмом, гностицизмом и восточнохристианскими доктринами. «Непосредственным источником ему послужили суфийская теософия, мусульманская метафизика, калам, а также исмаилитские доктрины»². Зависимость исламского мистицизма в целом от ведантизма, гностицизма, неоплатонизма, зороастризма, христианского мистицизма и других учений отмечает и М. Т. Степанянц³. Все эти учения образовывали сходный для разных культур интеллектуальный фон, который сочетал в себе и древние попытки мирообъяснения, и

¹ Цит. по: А. Кныш. ал-Халладж // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 270.

² А. Кныш. Ибн 'Араби // Ислам. Энциклопедический словарь. С. 83.

³ См.: М. Т. Степанянц. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 12.



дуалистический взгляд на устройство мира, и монистические теории, и рационализм, и мистицизм. А. В. Смирнов отстраняется от задачи прослеживания всех генетических связей исламского суфизма, сосредотачивает внимание на «собственной логике развития философской мысли», на «логике последовательного выдвижения решений единого и общего для рассматриваемого историко-философского периода проблемного поля»¹.

Абсолютную оригинальность Ибн Араби подчеркивает Анри Корбэн, отмечая, что Ибн Араби относится к «редким духовным индивидуальностям, которые сами для себя являются нормами ортодоксии и своим собственным временем, ибо не принадлежат ни тому, что считается их временем, ни ортодоксии «их» времени. Вот почему, считая их носителями «традиции», мы умаляем их личный порыв, их усилие»².

С именем Ибн Араби ассоциируется концепция «единства бытия», *вахдат ал-вуджуд*. Она состоит в том, что Бог абсолютно совершен и поэтому един, ибо любая из множественных вещей обязательно ущербна. Но в силу этого Бог и единственен.

Как и в других философских учениях мусульманского средневековья, перед Ибн Араби стоял вопрос об отношении единого и единственного Бога к множественному тварному миру — является ли Бог трансцендентным созданному им миру. «Единое во всех отношениях порождает лишь единое» — таков логический ход рассуждения, последовательности которого, считал Ибн Араби, перипатетики не следуют. «Вы либо должны держаться того, что множественное происходит от первой причины, либо того, что из Первого Следствия происходит единое, Вы же не говорите ни того, ни другого»³.

Напрашивается вывод о невозможности решить проблему. Но Ибн Араби, как пишет об этом А. В. Смирнов, строит свою онтологическую систему таким образом, что она снимает противоречие трансцендентности-имманентности мира-бытия: «Первооснова континуума бытия должна быть понята как столь же трансцендентная, сколь и имманентная ему»⁴. «Бытие, — рассуждает А. В. Смирнов, — понимается как единое и множественное одновременно; вопрос заклю-

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 12.

² Henry Corbin. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. Paris, 1958. P. 6.

³ Ибн Араби. Мекканские откровения. Цит. по: А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 54—55.

⁴ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 127.



чается не в том, чтобы понять связь единого бытия с множественным (а именно эта проблема составляла, по Смирнову, суть средневековой философской парадигмы. — *Е. Ф.*), а в том, как мыслить само единство бытия множественным, или саму его множественность единой»¹. «Множественность не возникает из единства, а наличествует внутри него. Различение множественного единства — это последовательность шагов эксплицитного выражения множественности»².

Подобным образом рассуждает и А. Корбэн: сотворение есть прежде всего самораскрытие божества, теофания (*таджалли илāхī*), нет никакого творения *ex nihilo*. Божественное дыхание производит то, что Ибн Араби называет дающим жизнь Вдохом Сочувствия³.

Концепция едино-множественного бытия явила собой, как считает А. В. Смирнов, один из пунктов, означавших наметившийся отход от средневековой парадигмы. Правда, мне представляется, что уже Ибн Сина мучился над решением данной проблемы. Однако выражая его через принятие теории эманации, он сознавал в действительности ее спекулятивность. Хотя он и не вводил представление о бытии как едино-множественном, тем не менее подводил к нему, позволяя домыслить за него, признать, что единое является не пустым единым, а содержит в себе реально или потенциально множественность⁴, а также раздел о фальсафе в данной книге. К тому же я не перестаю задавать себе вопрос: что такое это представление о едино-множественном бытии или субъект-объектном единстве? Это действительно подступы к новому, несредневековому видению, объяснение или, наоборот, оправдание аморфности сознания, избегание необходимости расчленивать, выделить составные части, аспекты исследуемого предмета?

Основной исходный онтологический постулат суфизма — все есть Бог, и Бог есть все. Бог присутствует в каждой из всех множественных вещей, составляет ее суть; он множествен в вещах, но все вещи в то же время едины в Боге.

Так не стремись определить, замкнуть
 Всецелость в клетку, в проявление — суть.
 В бесчетных формах мира разлита
 Единая живая красота, —

¹ А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 129.

² Там же.

³ А. Corbin. Cit. op. P. 137.

⁴ См.: Е. А. Фролова. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995. С. 114—120.



То в том, то в этом, но всегда одна, —
Сто тысяч лиц, но все они — она¹.

Первым проявлением единства является само бытие, которое есть наиболее самоочевидная реальность. Как учил последователь Ибн Араби аль-Кунави (ум. 1274 г.), бытие не является мысленной конструкцией — оно есть реальность, воплощенная во всех существующих вещах, оно относится ко всем вещам и уже поэтому едино для всех них². Но в то же время, полагал он, бытие — нечто наиболее таинственное и непонятное, неопределенное, поскольку представляет собой конечный момент, предел нашего представления о мире, мироустроении. Эту реальность мы воспринимаем не столько разумом, сколько интуицией.

Как и в фальсафе, в которой Бог выступает как необходимо-сущее, самодостаточное, не нуждающееся для своего существования ни в ком и ни в чем, так и у Ибн Араби он является «вещью для самой себя»: «Это абсолютное бытие, не произошедшее от чего-либо иного, что предшествовало бы его появлению... Это Аллах Живой»³. Материальный мир как божественное творение не изначален, но его сотворение вневременно, то есть он не отделен от Создателя временем творения, существует одновременно с ним. Бог не предшествует сотворенному во времени, и сотворенное не отстает от Творца во времени. В их отношении нет «до» и «после»⁴. Кораническое утверждение о сотворении мира за шесть дней оказывается только метафорой, наглядным образом для простого верующего.

Что собой представляет учение Ибн Араби с точки зрения философской традиции — пантеизм или нечто иное? Т. Ибрагим одну из своих работ назвал совершенно определенно — «Вуджудизм как пантеизм»⁵. Эту точку зрения он последовательно выражает и в других работах. Склоняется к ней и М. Т. Степанянц, не соглашаясь, правда, с доводами таких историков суфизма, как С. Х. Наср и Ф. Шуон⁶. В отличие от

¹ *Ибн аль-Фарид* // Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 536.

² См.: Т. К. *Ибрагим*. Философские концепции суфизма (Обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Сборник обзоров. АН СССР, ИНИОН. М., 1988. С. 93.

³ *Ибн Араби*. Изображение окружностей / Пер. с араб. А. Д. Кныша // *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения. СПб., 1995. С. 52.

⁴ См.: Там же. С. 53.

⁵ См.: Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 82—113.

⁶ См. М. Т. *Степанянц*. Философские аспекты суфизма. С. 21, 24.



«натуралистического пантеизма» она обозначает позицию суфиев как «монистический пантеизм». А. В. Смирнов принципиально не принимает принадлежность Ибн Араби к традиции пантеизма, отстаивая свое понимание концепции единства бытия, трансцендентности и имманентности Бога миру. Известная исследовательница суфизма Аннемари Шиммель, отмечая наличие разных трактовок суфизма, поддерживает точку зрения тех, кто утверждает, что Ибн Араби «всегда поддерживал идею трансцендентности Бога»¹. Я, в свою очередь, не хочу, да и не могу (поскольку не считаю себя исследователем суфизма), вдаваться в детали полемики специалистов, оставляю также в стороне некоторые аспекты этого учения и обращаю внимание только на те из них, которые представляются мне важными для понимания суфизма как философского учения в целом.

Суфийская концепция единства бытия и творения мира содержит еще один важный компонент онтологического и гносеологического порядка. Она вводит между вещным миром и Творцом посредника — «третью вещь», которая «не характеризуется ни бытием, ни небытием... ни цельностью, ни частичностью»². «Все, что есть этот дольний мир, происходит от Абсолютного Бытия, тогда как мир явился от этой третьей вещи. Эта вещь есть всеобъемлющая сущность мира... но она не является ни миром, ни Богом». При этом она включает в себя все такие понятия, как «сущность сущностей», «хиле» (первоматерия), «первичная субстанция», «всеобщий род»³. В таком качестве «третья вещь» образует как бы «перешеек» (барзах), который «соединяет тварь и Творца. И в то же время он — черта, отделяющая Божественное Присутствие от отсутствия тварного»⁴.

Введение концепции «третьей вещи», которую Т. Ибрагим обозначает как «третью реальность», или «универсальную реальность, «реальность реальностей»⁵, позволяет перевести отношение Бога и мира в другую плоскость — плоскость знания. «Аллах существовал в предвечности наряду с вещами, которые, однако, еще не обладали конкретным бытием. Тем не менее они были знаемы Всеславным»⁶. Это божественное знание воплощается в первовеществе, из мате-

¹ *Annemari Shimmel*. Islam. An Introduction. N. J., 1992. P. 166.

² *Ибн Араби*. Мекканские откровения. СПб., 1995. С. 58.

³ См.: Там же. С. 59.

⁴ Там же. С. 62.

⁵ *Т. Ибрагим*. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 98.

⁶ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. С. 73.



рии, из сущности которого «Истинный произвел высшие и низшие вещи и существа»¹. Сущность первовещества предвечно существует в знании Бога, но проявляется только в вещах и через них постигается умом. Бог рационально непознаваем, однако между ним и миром находится «перешеек», — сущность, которая олицетворяется в понятии Совершенного человека, воплощениями которого являются носители Заветов. Истинные пророки, такие как Авраам, Моисей, Иисус, Мухаммад, являются посланниками Бога к человеку и представителями человека перед Богом. Таким образом, через этого Совершенного человека осуществляется связь человека с Богом. Он благодаря своей причастности к божественному знанию, Богу позволяет человеку приблизиться к нему и, насколько это для человека возможно, узнать его. «Если бы мы придерживались рациональных доводов, которые, по утверждению ученых-рационалистов, дают знание о Его сущности: что Он не таков, не таков и не таков, никто из тварей не смог бы полюбить Аллаха! Однако Божественное известие устами носителей Заветов сообщило [нам], что Всевышний такой-то и такой-то... и мы благодаря этим определенным качествам полюбили Его»².

Совершенный человек имеет еще и другую ипостась: через него осуществляется самопознание Бога. Бог выходит из состояния самопогруженности, самодостаточности, которые фактически превращают его в чистое бытие, близкое к небытию, лишенному содержания, наполненности вещественной конкретностью. Через сознание Современного человека, а тем самым и через сознание человека, Бог получает возможность, как в зеркале, увидеть себя, свое могущество: «Истинный познал Себя, а понав Себя, познал мир», человек «стал для него зеркалом, в котором Он увиел Свой образ»³.

Тем самым человек становится сотоварищем Бога, пусть не на равных, в качестве раба, но все же тем элементом, в котором Бог нуждается. Он раб и одновременно господин, поскольку является наместником Аллаха на земле⁴. «Знай, что устройство человеческое, совершенное духом, телом и душой, создано Богом по Своему подобию»⁵. «Человек есть конечная цель творения»⁶, «человек есть соединение

¹ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. С. 66.

² Там же. С. 177.

³ Там же. С. 179.

⁴ См.: Там же. С. 62.

⁵ *Ибн Араби*. Геммы мудрости. С. 239.

⁶ Там же. С. 102.



всего, всеобъемлющее бытие, величайшая копия [Бога], самая совершенная в своем строении сущность»¹.

Видный французский исследователь истории арабской философии и религии Роже Арнальдес ставит под сомнение распространенную идею, что христианская концепция троичности способствовала развитию доктрины личности, в то время как ислам такой концепции не содержит. Исследуя Коран и комментарии к нему Фахр ад-Дина ар-Рази, в частности особенности употребления личных местоимений, Р. Арнальдес приходит к выводу: «В исламе именно мистическая мысль и комментарии, которые ею сделаны к откровению, позволили родиться и развиваться доктрине личности»².

Правда, Ибн Араби нередко подчеркивает, что нельзя абсолютизировать нужду Бога в человеке. Вслед за рассуждением о значимости человека следует следующее утверждение: «Аллах же не любил никого кроме Себя, и Его слова: “Аллах любит вас...” (5: 59) — на самом деле означают: “Он полюбил Себя”»³; и далее: «Он не видит в зеркале ничего, кроме Себя Самого»⁴. И еще одно утверждение: душа человека «убедилась, что увидела Его лишь благодаря Ему, а вовсе не благодаря самой себе, и что она полюбила Его также лишь благодаря Ему, а вовсе не благодаря самой себе. Сиречь это Он Сам полюбил Себя, а не душа полюбила Его». «Так душа осознала, что Он не любит никого, кроме Самого Себя»⁵.

Но эти слова, мне кажется, не столько принижают человека, сколько еще раз подчеркивают цельность бытия, слитность человека с бытием, сплавленность его с миром, с Богом, неправомерность, противоестественность претензий на отделенность от мира, на отдельность бытия. «Человек одновременно вечен и преходящ, обладает бытием и не обладает им. Когда мы говорим, что человек вечен, то это потому, что он существует в вечном [божественном] знании»⁶. Кстати, эти слова Ибн Араби подчеркивают, что вечность человека, идея его вечности, возможна только в религиозном сознании — наука вечности не гарантирует.

¹ *Ибн Араби*. Геммы мудрости. С. 103.

² R. Arnaldez. Le Moi divin et le Moi humain d'après le commentaire coranique de Fahr Al-Dîn Al-Râzî // *Studia Islamica*. Paris, 1972. XXXVI. P. 97.

³ Там же. С. 179.

⁴ Там же. С. 180.

⁵ Там же. С. 207.

⁶ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. С. 43.



Суфизм разрабатывал также версию «интимного» характера творения. Трудно говорить о существовании Бога, замкнутого в самом себе. Вспомните, как говорили философы-исмаилиты о Боге: он ни существующий, ни несуществующий. В своем абсолютном трансцендентальном единстве он даже о себе ничего не знает. Должен появиться «другой», который увидит Бога и в котором Бог увидит себя. С этой целью Творец и создает мир, проявляет себя в мире, а создав человека, подобного себе, т. е. обладающего частью божественной сущности, душой и духом, с его помощью, через него узнает о себе. Суфии в обосновании этой концепции ссылаются на хадис, повествующий о том, что пророк Давид как-то спросил Бога, почему тот создал мир, и Бог ответил: «Я был скрытым сокровищем, и я захотел стать явным».

Его никто не смог бы прочитать,
Когда б любовь не сорвала печать...
От века сущий, он творит, любя,
Глаза и уши, чтоб познать себя¹.

Эти отношения Бога с человеком и человека с Богом суфизм рисует как отношения любви. Человек постигает единство, сущность Бога не разумом, не рациональным путем, а чувством, сердцем. В преданной, страстной любви к Богу он находит и свою сущность. И Бог платит человеку любовью за его стремление к нему.

Мой бог — любовь. Любовь к тебе
— мой путь².

Любовь эта — чувство, пожирающее, поглощающее человека, он сгорает в нем. Путь к Богу — путь сомнений, искусов, страданий, но тем слаще обретенная близость.

О нет, любовь — не сладкое волнение,
А горечь мук и искусов для людей!..

Она сегодня сердце опалила,
А завтра жизнь мою сожжет дотла...

Что мне покой? Не любя и не веря,
Жить? — Свой покой я бросаю в пожар...

¹ *Ибн аль-Фарид* // Арабская поэзия средних веков. С. 522.

² Там же. С. 525.



Радость горенья, богатство потери!
Зарево в сердце — бесценнейший дар!¹

Путь суфия к Богу — путь страданий — может быть разным: у одного это испепеляющее чувство, у другого — духовные, интеллектуальные искания, состояние непрерывных усилий ума разрешать все новые и новые вопросы бытия, преодоление одних сомнений и впадение в другие, постоянная интеллектуальная неудовлетворенность. И опять напрашивается сопоставление с философскими поисками истины в наше время. Очень похожие переживания своего пути к истине описывает П. А. Флоренский. Он ярко рисует тернистость этого пути, на котором любое кажущееся достоверным решение проблемы тотчас рождает сомнения и новые вопросы. «Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня. Я не имею данных утверждать, что вообще есть Истина и что я получу ее... Но тем не менее, идея об Истине живет во мне, как «огнь поядай», и тайное чаяние встретиться с нею лицом к лицу прилепляет язык мой к гортани моей; это оно именно огненным потоком кипит и клокочет в моих жилах. Не будь надежды, кончилась бы и попытка... Впрочем, недостоверно и то, что я чаю Истины. Может быть, и это — только кажется»². И так продолжается до тех пор, пока, наконец, измаявшийся ум не сделает попытку выйти из сферы понятий в сферу живого опыта и не обретет некоторого успокоения в отдаче себя непосредственно любви к Богу, когда все проблемы отступают от человека как несущественные, меркнут перед лицом благого чувства, чувства единого бытия.

В противоположность концепции «покоя ума», напоминающей у мутакаллимов учение стоиков об атараксии, безмятежности души, суфизм делает акцент на необходимости постоянного ее горения.

Переживание общения с Богом, любовь к Богу всегда интимны, индивидуальны. Они неповторимы, они не могут превратиться в научный факт, факт верифицируемый, повторяемый и проверяемый; это каждый раз новое и не передаваемое до конца переживание. Но в нем рождается ощущение самости — личности. И это проявляется в осознании своей свободы от мирских, социальных зависимостей: человек служит только Богу, только ему, добровольно и любовно, и только Бог, но не люди, может судить о смысле его служения.

¹ *Ибн аль-Фарид* // Арабская поэзия средних веков. С. 513, 518.

² *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. I. М., 1990. С. 38.



Отняв весь мир, себя мне даришь ты,
И я не знаю большей доброты...
Пускай меня порочит клеветник,
Пускай хула отточит свой язык...

И даже если вся моя родня
Начнет позорить и бранить меня,
Что мне с того?..

Святой закон перед лицом твоим
Да буду я вовек непогрешим.
И пусть меня отторгнет целый свет! —
Его сужденье суета сует.
Тебе открыт, тебя лишь слышу я,
И только ты — строжайший мой судья¹.

Это напоминает о заповеди Христа: «...всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Матф., 19, 29).

Любовь к Богу должна быть безоглядной. О басрийской суфини Рабиа (ум. 801) рассказывали следующее. Однажды ее увидели несущей в одной руке ведро с водой, а в другой факел. Спросившему ее о смысле такого действия она ответила: «Я хочу носить воду в ад, а огонь поместить в рай, чтобы исчезли обе эти завесы и поклонялись Богу не из-за боязни ада и надежды на рай, а только ради Его вечной красоты».

Вышедший из утробы земли человек воспаряется ввысь, в сферы мироздания. Однако, учили суфии, прильнуть к божественному источнику дано далеко не всем. Чтобы приблизиться к нему, надо проделать колоссальную работу духовного совершенствования, познания величия мира как божественного творения, проникновения в глубины собственной психики и обретения истинной веры.

Благодаря богатейшему опыту общения с людьми, наложенному на напряженные внутренние телесно-чувственные переживания и размышления, а также особого рода чувственному постижению окружающего мира — вчувствованию в него — суфии достигли высокой степени умения читать человеческую душу, ее движения, предвидеть поступки. Проходя ступени тариката, суфий воспроизводит в себе жизнь, судьбу людей, всего человечества, со всеми его страстями, ра-

¹ *Ибн аль-Фарид* // Средневековая арабская поэзия. С. 524, 526.



достаями и страданиями. Притом он переживает это сто-, тысячекратно и потому осознает и продумывает все переживания до мельчайших нюансов.

Здесь можно вспомнить аналогичные учения в христианстве. В коптской рукописи, найденной в Наг-Хаммади, есть такие слова: «Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие *внутри вас и вне вас*». И далее: «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца Живого»¹.

Конечно, ничего мистического в этом срезе сознания и знания суфизма не было. Он только более рельефно высвечивал некоторые характеристики, общие для знания той эпохи. Прежде всего это значимость повседневного житейского опыта, насыщенного массой тончайших наблюдений. Наблюдательность, этот важный компонент средневекового знания и непреходящую черту средневекового ученого, суфии обостряли до предела.

Второй, столь же свойственный времени, но более интенсивно и выпукло выраженный, принцип знания состоял в умении реконструировать целое по части, по признаку. Здесь сказалось присущее суфизму видение мира, означавшее, что все есть Бог и Бог есть все.

В учении суннитов тоже есть сходные идеи: Бог непостижим, но его можно отчасти познать через его творения, которые суть знаки его мудрости. Однако эта идея в каламе представлена довольно вяло, поскольку мир не есть Бог — Бог находится по ту сторону внешнего мира, трансцендентен ему, он внешний творец этого мира.

Начало суфийскому видению мира как системы божественных знаков положил нубиец Зун-н-Нун (ум. 859), который не только ввел в суфизм понятие *ма'рифата* как недискурсивного знания. В отличие от ранних аскетов, крайне негативно относящихся не только к своей плоти, но и природе в целом, он придерживался концепции природы как свидетельства чудесной божественной деятельности, как творения, имеющего ценность. Эта концепция станет в суфизме одной из центральных.

Наиболее ярко связь Бога с миром выражена в каламе у аль-Газали, который пытался соединить идеи калама и суфизма. Стремясь представить глазам верующих величие Аллаха и тем самым упрочить

¹ М. К. Трофимова. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 160.



их веру в него, он объясняет его мудрость каждым его творением, предназначенностью одного другому, пригнанностью всякой вещи к другой. Но искусно выстраивая цепь причин, возводящую к Богу как первой причине, т. е. пытаясь рационально доказать величие Бога, он одновременно столь живо рисует божественность всего живого, существующего для того, чтобы демонстрировать могущество Аллаха, что божественная всепроникновенность монотеизма сливается с пантеизмом. «Ведь для одушевленных и разумных Аллах одарил способностью каждую частичку небес и земли силой своего могущества, о котором говорят все они, так чтобы люди могли слышать, как они освещают и восхваляют Всевышнего». И далее: «...каждая частичка небес и земли общается с одушевленными и разумными в сокровенной тайной беседе. Ей нет пределов и нет конца, так как это слова, почерпнутые из моря речи Всевышнего, которая бесконечна»¹.

В итоге интеллектуальный союз человека с Богом можно охарактеризовать так: 1) знание Бога реализуется только через познание человеком самого себя, 2) оно возможно для человека, поскольку он подобие Бога, 3) через знание, благодаря разуму, человек становится универсумом — центром божественного присутствия.

Эта гуманистическая идея была крупной заслугой суфизма, место человека в картине мира она определяла иначе, чем Коран.

Природа у суфиев представала как ткань из символов, которые должны быть прочитаны в соответствии с их значением. Такими же знаками являются стихи Корана. Особое место занимает математика как система символов Вселенной.

Само слово «знак» может иметь несколько гносеологических смыслов. Первый, имеющий отношение к суфизму, смысл: знак как примета, веха чего-то реального — реального события, реальной вещи. Знак может быть и знаком чего-то скрывающегося за реальной вещью, знаком трансцендентного, знаком действия сферы, силы, находящейся за знакомым, привычным физическим миром, знаком наличия и действия потустороннего ему начала (Бога, Духа, Дьявола). Наконец, знак может быть и знаком состояния субъекта, изменения этого состояния. В данном случае речь идет о другого рода отношениях между субъектом и объектом. Внешний для субъекта объект здесь как бы не присутствует — не он интересует субъект. И знак здесь — не знак внешнего, вещи, а знак внутреннего состояния субъекта, знак происходящего в

¹ аль-Газали. Воскрешение наук о вере / Пер. В. В. Наумкина. М., 1980. С. 209—210.



нем. Неважно, что вызвало изменение (т. е. что произошло в окружающем вещном мире), — важно, что изменилось что-то во мне.

То есть центр внимания — субъект, личность, индивид.

Но здесь тоже выделяется сфера «объективно данного», когда сознание, психическое состояние становится объектом, когда оно наблюдается, анализируется, описывается в общепринятых понятиях, передается и тем самым обобщается — становится предметом если не науки, то ведения, общего знания. И конечно, как тщательно и постоянно наблюдаемая, умозрительно исследуемая сфера, она (сознание, психика) описывается очень тонко и во многом очень точно.

И наконец, третье важное измерение гносеологии суфизма — подчеркивание значимости *завк* («вкушение»), особого восприятия предметов, которое современная эстетика приблизительно передает понятием «вчувствование». Этому аспекту познания придавал большое значение известный и влиятельный египетский философ середины прошлого века Осман Амин в своем учении о «джуванийи» («интрализме»). Для того, чтобы узреть Бога, нельзя останавливаться на внешнем взгляде на вещь. Надо уметь проникнуть внутрь ее. Но это не обнаружение причинного плана вещи, не помещение ее в ряд с другими, причинно связанными с ней вещами, не анализ и разложение ее на составные части. Не ставя перед собой никакой такого рода задачи, суфий пытался перевоплотиться в эту вещь «вчувствоваться» и уже изнутри себя обрисовать ее.

Это развитие, приложение одного из центральных принципов гносеологии суфизма — идеи корреляции микро- и макрокосмоса. Все элементы космоса, каждый на своем уровне, отражают божественный интеллект. Гностик, активно устремленный на постижение этого интеллекта человек, един с природой и потому способен понимать ее изнутри. Для такого постижения у человека имеется «внутреннее око», «сердце», способность «вкушения» (*завк*).

Однако суфизм оригинален не описанной формой проникновения в действительность, а опытом мистического интуитивного видения, предложением еще одного рода достоверностей знания.

Вряд ли можно оспаривать саму правомерность и наличность мистического опыта. Он неоднократно и убедительно изложен и интерпретирован не только адептами суфизма, но и людьми сторонними, в силу любознательности вкусившими тарикат.

В соответствии со ступенями совершенствования существует, согласно учению суфиев, три ступени познания. Первую составляет «интеллектуальная уверенность» — знание, основанное на доказа-



тельстве («Я знаю твердо, что яд отравляет, хотя и не испытал этого»). Вторую ступень образует «чувственная уверенность», основанная на наблюдении («Я сам видел, что яд отравляет»). Наконец, третья ступень — «истинная уверенность», «естинная», тождественная бытийности, характеризуемая собственным опытом, ставящим человека на грань жизни и смерти («Я сам, приняв яд, испытал на себе его действие»). Это высшая ступень знания, находящегося на высшей ступени достоверности, т. е. предельного, подлинного знания, охватывающего в предельной целостности, в неразложенности суть бытия. Обретается оно в экстатическом состоянии — «фанā'».

Очевидно, характер знания во многом определяется здесь способом его достижения, ориентированным на чувственно-эстетическое переживание и на интеллектуальный экстаз. Ибн Сина, например, описал в трактате «Указания и наставления» опыт второго рода. Пропагандистом его был и аль-Газали.

Целью *фанā'* является знание Бога. Бог составляет содержание достоверности, достигнутой в результате «внутреннего путешествия». Что это за достоверность? Ибн аль-Фарид так описывает ее:

Любовь моя, я лишь тобою пьян,
Весь мир расплылся, спрятался в туман,

Я сам исчез, и только ты одна
Моим глазам, глядящим внутрь, видна.

Так полный солнцем кубок пригубя,
Себя забыв, я нахожу тебя.

Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
Земного мира, — исчезаешь ты¹.

Можно сказать, что суфизм почувствовал тот предел, за которым человек перестает быть разумным существом, выделенным из природы, отделенным от нее, сопоставленным с ней, и возвращается в ее лоно, обнаруживая онтологическую общность, единство с ней. Сознание человека, его интеллект находятся как бы вне, наблюдая и оценивая человека на границе его сознательного и бессознательного бытия.

Философский суфизм мне представляется в значительной мере реакцией на засилие софистики и псевдорационалистической демагогии

¹ Арабская поэзия средних веков. С. 520—521.



богословия. Суннитское богословие, ориентированное на массы верующих, — это в значительной степени богословие внешней покорности, а не веры внутренней (*ислām*, а не *īmān*): милость Бога может быть заслужена формальным выполнением религиозных требований. В суфизме, протвопоставившем себя такой вере, основа ее иная, она определяется не кем-то извне, а внутренним переживанием каждого отдельного человека. «Ведь поминание Бога струится в целокупности раба, а не так, как бывает, когда поминают Его только языком — тогда Бог совместно восседает только с языком»¹. Суфийская вера — внутренняя, индивидуальная, основывающаяся на достоверности личного опыта и открывшихся в нем очевидностях. Бог в принципе непознаваем. Поэтому каждый человек видит его по-своему, у каждого имеется свой опыт общения с Богом. (Но при этом, конечно, нужно помнить, что по мере выработки культуры религиозной практики и догматики вырабатываются и некоторые общие контуры Бога, некоторый общий его образ, приметы, по которым можно судить об общении именно с ним, постижении именно его.)

Новый тип веры и знания подрывал установленное традицией отношение к Богу. Верующий не просто вручал себя бездумно и доверчиво Аллаху. Вера суфия — вера искушенная, обретенная в результате трудных испытаний, сомнений, отчаяния, изнурения. Она предполагала совершенно иную личностную структуру — человека, сознательно выбирающего трудный путь обретения особого рода чувственного, интеллектуального наслаждения (поэт Саади пел: «Учись в мучениях обретать блаженство»). Такой человек должен быть не пассивным объектом веры, а активным ее инициатором. Бог в этой структуре становится символом чистого единства человека с Вселенной, символом страстно желаемой вечности и сокровенной тайны мира, к постижению которой устремлены все поиски человека, но которая так и остается тайной.

Но суфии-философы тем не менее пытались рационально обосновать своеобразие своего видения мира и его единства, а также дать — насколько это позволяет разум — рациональную картину этого единства. И эти рациональные рассуждения приводили к достаточно радикальным выводам. Если Ибн Араби, говоря об отождествлении божественного мира «неподвижных сущностей» (ноуменов) и феноменального мира конкретных вещей, выделяет все же «сущность»

¹ *Ибн Араби. Геммы мудрости / Пер. А. В. Смирнова // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 241.*



Бога из «сущности» вещей, то его ученик аль-Кунави, различая абсолютное бытие и бытие конкретное, утверждает, что «абсолютное» может существовать только в «конкретном». Другой философ-суфий ат-Тилимсани (ум. в 1291 г.), продолжая логические построения Ибн Араби и аль-Кунави, приходит к заключению о невозможности существования «иноного», поскольку есть только абсолютное единство, и все конкретные вещи суть части Бога¹. Это дало основание мутакаллиму Ибн Таймийе так охарактеризовать позицию сторонников «единства бытия» (*вахдат ал-вуджūd*): бытие единственно, поэтому нет разницы между необходимым бытием Творца и возможным бытием творения, бытие творения тождественно бытию Творца².

Гностик прикасается к реальному Единому, но это только прикосновение, ибо те, которым дано иметь внутренний опыт этого психологического состояния, могут лишь сказать: «Было, что было, а что было, не помню»³. Абу Хамид аль-Газали отмечает, что откровение, которое обретает суфий, не только выходит за пределы изречимого, но и неодинаково у каждого из них: одному кажется, что он растворяется в божественном едином, другому, что он соединяется с ним, третьему, что он достигает его, — такой опыт надо пережить самому, он сугубо личный, другим же остается только поверить в откровение и открывшееся в нем видение. Аль-Газали выражал эту мысль так: гностик, прошедший все предварительные состояния и стоянки и «погруженный в море созерцания», самоисчезает; для него исчезает все, кроме одного созерцаемого, исчезает и само созерцание, ибо если бы он заметил, что созерцает, то отвлекся бы от Созерцаемого.

Абу Язид Бистами (IX в.), один из столпов суфизма, обнаружил, что углубление в размышления о единстве божества может вызвать чувство полного уничтожения собственной личности, подобно растворению Я влюбленного в Я возлюбленной. Он говорил: «Я сбросил самого себя, как змея сбрасывает свою кожу. Я заглянул в свою суть и... о, я стал Им».

Данное суфиями описание *фанā'* очень сходно с описанием состояния умирания, составленным современными медиками и психологами по свидетельствам лиц, перенесших клиническую смерть. И тут и там, агонизируя, человек или постигает последнюю истину, сливаясь с объектом, отождествляясь с ним, — но тогда он умирает, сгорает в

¹ См.: Т. К. Ибрагим. Философские концепции суфизма. С. 93.

² См.: Там же. С. 92.

³ Газали. Избавляющий от заблуждения. С. 247.



огне, как мотылек, не возвращается в этот мир, унося постигнутую истину с собой; или остается в этом мире, сохраняет свое Я, но тогда он мало что (за исключением пророков!) может сказать об Истине, поскольку все его знания есть лишь частичное знание о ней (*ма'рифат*), но не знание ее (*'илм*).

Гностический опыт, таким образом, дает ощущение достоверности, однако это достоверность индивидуальная, личная, но никак не научная. И более точно — гностический опыт, будучи личным, персонально переживаемым, предполагает наличие культуры мистицизма, пусть ограниченного элитой, но все же культурно-общественного опыта мистической экстазии. Вне такой культуры он из гносиса превращается в болезненное состояния психики, которое уже не требует никаких интеллектуальных усилий и легко достигается с помощью наркотиков.

Это достоверность, конечно, совершенно иного рода, нежели та, которую человек приобретает через интеллектуальную интуицию, через «понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не составляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция»¹. И хотя метод поиска аксиоматически ясных очевидных данностей всегда сопряжен с элементами веры, этот тип веры включен в акт познания посюстороннего мира. Стремление же к обретению достоверного знания в суфизме ориентировано на постижение мира потустороннего.

Тот пласт знания, который мы относим к мистике, представляет и безбрежным, и очень ограниченным — ограниченным с одной стороны этапами, подступами, объясняемыми вполне рационально и представляющими в значительной мере рациональное познание, а с другой стороны — угрозой исчезновения в едином, угрозой небытия как человека, индивидуальности.

Если принять картину мира, отношения Бога и мира, «знания-бытия», которую предложили, анализируя учение Ибн Араби, А. В. Смирнов, а также И. Р. Насыров², и которая кажется мне достоверной, то Ибн Араби предстает передо мной как мыслитель, стремящийся снять с этой картины завесы таинственности, сделать ее, насколько возможно, ясной. В этом я вижу содержание его концепции *вахдат*

¹ Ренэ Декарт. Правила для руководства ума // Ренэ Декарт. Избранные произведения. М., 1950. С. 86.

² См.: И. Р. Насыров. Основания исламского мистицизма. М., 2009.



ал-вуджуд», трансцендентности и имманентности Бога в отношении к миру, «знания-бытия».

Теологию мистики в христианской традиции С. С. Аверинцев связывает с апофатикой, отрицанием у Бога каких-либо качеств, отсутствием для него утвердительных характеристик¹. Философия же, как и теория, мистицизма является объяснением мистико-религиозной практики. Так же обстоит дело и в исламской мысли. Суфийская практика, позволяющая мистика достигнуть предельных для разума состояний погружения в «бытие», пережить такое состояние, ощутить и отчасти передать его — это одно, а объяснение, оценка его познавательных возможностей — дело другое. Я могу принять значимость мистического переживания для обретения или укрепления веры. Более того, мне думается, что подлинная вера только таким образом и приходит к человеку — как обретенная в этом переживании, снизошедшая на него божественная благодать. Вот что говорит аль-Газали: если человек правильно поймет смысл открывшегося перед ним сокровенного, «он будет знать, что им достигнута ступень, расположенная выше разума, и что у него открылось око, перед которым обнаруживает себя сокровенное, то, что постижимо лишь для избранных людей и не постижимо для разума»². Речь здесь идет о пророках, передающих откровение обычным верующим, которые должны поверить в открывшуюся им истину, и разум здесь играет роль помощника, пособника веры, которая ставится выше не только такого разума, но и разума вообще. Надо заметить, что некоторые исследователи творчества аль-Газали, такие как Фарид Джабр и А. Бадави, считают, что к признанию «сферы выше разума» он стал склоняться только в поздний период жизни и творчества и что понятие «вкушение» (*завк*) означает скорее не мистический, а непосредственный опыт. Ф. Джабр полагает даже, что аль-Газали фактически был последовательным рационалистом и что пророческое знание есть знание, полученное посредством разума³.

Как бы мне ни imponировало учение суфизма, но я могу рассуждать и иначе. В описании суфийского знания как «знания-бытия» видится простая редукция к до-знанию, к чувственному восприятию, отказу от того, что достигнуто разумом, но отказу, опирающемуся на развитый разум, пользующемуся этой развитостью, но выражающему

¹ См.: С. С. Аверинцев. Мистика // Новая философская энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 579.

² аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. С. 265.

³ См.: F. Jabre. La notion de certitude selon Ghazali. Paris, 1958 // F. Jabre. La notion de ma'rife chez Ghasali. Beyrouth, 1958.



противопоставление ему. Напрашивается некоторая аналогия. Глухой человек может преодолеть свой порок и стать полноценным членом общества, а может и отказаться (или попасть в особую ситуацию) от связи с окружающими разумными людьми, и тогда его разумные потенции не разовьются, и он останется животным-растением, по-своему воспринимающим мир. Это и есть мистическое знание? Это и есть слитность с бытием, знание-бытие?

Сердце суфий противопоставляет разуму, все расчленяющему, отделяющему субъекта от объекта. В субъект-объектном всеединстве суфизм преодолевает эту расчлененность. Но опять же, Бог создал человека с его разумом. Человек выходит из дикости, «неведения» не для того, чтобы погрузить себя в трясины аморфного и нерасчлененного живневосприятия и живнеповедения. Мне понятен человек, уставший от бед, тягот жизни, увидевший и нашедший убежище в опрощении. Я могу понять романтика, желающего отрешиться от сомнительных для него благ цивилизации, навязанной ему обществом культуры. Я вполне принимаю, что мистик, ориентированный на верховность сердца, может быть мудрым, благим человеком, но трудно представить, что все люди станут жить в соответствии с таким образом благодати. Да и полагать, что Бог требует от людей такого поведения, значит поставить под сомнение весь замысел божественного творения.

Человек, как он замыслен Богом, взял на себя тяжесть ответственности за свои дела. Они могут быть и греховны, они могут быть дерзки, но это человеческие деяния, это жизнь, созидание, а не уход от жизни, не сведение себя к растительности (даже не животности).

Идеал развитого философского суфизма — осознание единства бытия в его множественности, умение увидеть это единство, связь единичного с целостностью, понять, что человек не должен разрушать эту связь, нарушать божественный порядок. Наоборот, чтобы сохранить упорядоченную целостность, он должен быть предельно внимателен к единичности, к ее гармонии с целым. Против такой позиции нельзя возражать. Но это не значит, что человеку надлежит принимать на практике предельное ее выражение, полностью погрузиться в единое, раствориться в нем. Субъект-объектное единство в действительности неизбежно нарушается, субъект отделяет себя от окружения. Этот процесс происходил и будет происходить. Задача человечества только в том, чтобы корректировать «расхождение», не позволять человеку претендовать на замещение Бога. Коррекция, правда, может происходить и не по воле и даже вопреки воле человека, когда Единое в лице природы будет уничтожать насильника. Поэтому, на мой взгляд,



могут и должны наступать исторические периоды приостановки бурной деятельности человечества, когда ему придется осознать, оценить смысл и содержание всего содеянного, чтобы сохранить себя и иметь перспективы дальнейшего движения.

При общей оценке концепции знания, предложенной мистической философией суфизма, в плане ее влияния на развитие знания, надо иметь в виду и следующий аспект. Суфизм помог оформлению понятия веры, ее отделению от знания в строгом смысле. Кроме того, суфизм в лице его теоретиков разработал убедительные аргументы для понимания проблемы познаваемости Бога. Он показал, что рационального знания конечных вещей нет и быть не может. В отношении них возможна только вера, а если и возможно «знание», то иррациональное и сугубо личное, а не научное, доказательное. В четком виде решение этого вопроса много позже даст Кант. Суфизм же в свое время стимулировал эти интеллектуальные поиски.

Философия суфизма в трансформированном, оригинальном виде вошла в учение ишракизма, или «философию озарения», разработанную персидским философом Шихаб-ад-Дином ас-Сухраварди (ок. 1155 — 1191).

Живя в Исфахане, ас-Сухраварди познакомился с работами Ибн Сины и воспринял некоторые его перипатетические идеи, но особенно повлияли на ас-Сухраварди размышления его великого предшественника о мистическом пути познания первоначала, картина мира, нарисованная в его трактате «Хай, сын Якзана», в котором видны и мотивы философии исмаилитив — образы Света-Разума, идущего с Востока, озаряющего погруженное в мрак «тинистое море» материи Запада и творящего через это озарение мир вещей. Главным произведением ас-Сухраварди, в котором он систематически изложил свою доктрину, является «Мудрость озарения» (Ҳикмат ал-ишрāқ). Желая освободиться от власти суннитской доктрины, ас-Сухраварди пошел достаточно далеко, передав в своем творчестве не только исмаилитские идеи, но и мотивы и образы религии предков-зороастрийцев. Свои философские взгляды он излагал в форме символов. Так, «первоначало» философов-перипатетиков у него представлено Светом. «Небытие» — образом Тьмы. Но это уже не дуализм зороастризма, не существование и борьба двух начал, а наличие только одного Света, тьма же не существует сама по себе, это чисто негативное явление, означающее отсутствие Света. Тьма не содержит «возможности» и потому не может быть творческим началом. Творцом всего является Верховный свет, который через «озарение», путем эманации порожд-



дает «света» более низшего порядка, которые содержат в себе общие понятия. Еще ниже располагаются прообразы сущностей материального мира.

Отдаляясь от своего источника, от «верховного света», низшие света утрачивают его интенсивность. Материальные же вещи превращаются в совершенно «бездеятельные» тела, «преграды» на пути света, заглушающие его действие.

Концепция познания в ишракизме определяется сущностью этого учения. Свет есть абсолютная «прозрачность», «явленность» всего, — это и есть знание. Познание есть «озарение» — озарение Светом. Благодаря Свету очистившаяся от мирской скверны душа получает возможность проникнуть за завесу сокровенного мира и познать его. Но такое познание уже не может рассматриваться как рационалистическое, оно переходит в плоскость интуитивного. Правда, полностью логическое знание ас-Сухраварди не отвергает, он даже в «Мудрости озарения» дает изложение логики. Но смысл логики он видит лишь в систематизации имеющихся знаний, новых же знаний она сама по себе не дает. Однако такое познание может быть, как и у суфиев, только подступом к познанию истинному, познанию через озарение.

В последующем ишракизм ас-Сухраварди утрачивает в учениях его восприимчивых многие свои черты. Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садр) отказывается от богатой образной символики. Ишракизм снова наполняется перипатетическим содержанием, а концепция интуитивизма сближается с учением суфизма.

ГЛАВА 5

ФАЛЬСАФА — ВОСТОЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ

Рационалистическое направление в исламской культуре, обозначенное каламом и особенно мутазилизмом, было воспринято и продолжено в фальсафе.

Первым арабским философом стал аль-Кинди, и он сразу обозначает отличие этого направления мысли от других — принятие в качестве исходной теоретической базы того, что считалось достижениями античной мысли, и прежде всего ее вершины в виде учения Аристотеля. У аль-Кинди фальсафа выглядит воспроизведением греческой мысли, хотя это было не простое переложение сочинений древних. Как отмечалось раньше, использование уже разработанных философских теорий носило не столько умозрительный, сколько практический характер, преследуя цель идейно-теоретического обоснования монотеизма, а следовательно, и разработки рационалистического знания, необходимого для такого обоснования. Благодаря этому фальсафа очень скоро приобрела свое специфическое содержание.

Другим крупным представителем фальсафы был Абу Наср аль-Фараби (870—950).

Творческое наследие аль-Фараби очень богато. Считается, что он является автором от 80 до 160 трудов. Книги его пользовались большой популярностью в городах Востока (комментарий аль-Фараби к «Метафизике» Аристотеля помог Ибн Сине, как от признавался, постичь мудрость книги Стагирита). В XII—XIII веках многие трактаты аль-Фараби были переведены на древнееврейский и латинский языки.

Тематика трудов аль-Фараби весьма обширна. Его комментаторская работа охватывала почти все логические сочинения Аристотеля, его «Этику», «Риторику», «Поэтику», «Метафизику», а также труды Птолемея, Александра Афродизийского, Евклида, Порфирия. Часто это были не просто пояснения к античным текстам, а парафразы, позволявшие их автору выражать собственные идеи как бы «от



имени» авторитетного античного ученого. Большую же часть трудов аль-Фараби составляют его оригинальные сочинения, посвященные проблемам метафизики, анализу законов и категорий бытия, познавательной деятельности человека, логике, пониманию сущности разума, свойств физического мира, определению философского содержания практических наук. Значительное место в наследии аль-Фараби занимают труды, посвященные социально-политическим вопросам, таким как государственное устройство и управление, этика, педагогика («Гражданская политика», «О достижении счастья», «Афоризмы государственного человека», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и др.). Я оставляю перевод последнего трактата, который дается в «Философских трактатах», изданных в Алма-Ате в 1970 году, поскольку ссылаюсь именно на это издание. Однако считаю более правильным перевод названия трактата, предложенный Т. Ибрагимов, а именно — «Трактат о взглядах жителей Совершенного града», поскольку «*адыла*» означает «идеальный, совершенный»).

Одним из важных аспектов творчества аль-Фараби является его историко-философский анализ античного наследия. Особый интерес представляет сопоставление учений Платона и Аристотеля, которым он хотел подчеркнуть не их различие, а скорее сходство, общность стремления к истине, познаваемой с разных сторон.

Ал-Фараби был первым из восточных перипатетиков, кто в комментариях к сочинениям Аристотеля по логике, диалектике, риторике, поэтике и в других трактатах отстаивал идею превосходства философского (аподейктического) знания над другими видами знания. Религиозное знание, основывающееся на риторике и поэзии (на внушении и образности), — знание самое примитивное, рассчитанное на неразвитое сознание простого народа. Философия, опирающаяся на рациональное доказательство, на логику, ближе всего подходит к познанию истины, сущности бытия и открывает разумному, близкому к деятельному разуму человеку путь к счастью, делает его душу бессмертной. Это же обстоятельство говорит в пользу того, что управление обществом, государством должен осуществлять правитель-философ, — тогда это государство становится «добродетельным городом», население которого, в отличие от обитателей «порочных городов», живет по закону справедливости, когда каждый выполняет свою, отведенную ему в системе иерархии функцию, что и делает и общество, и людей счастливыми. Одна из главных практических задач философа и просвещенного правителя состоит в создании, наряду



с философией как элитарным, «эзотерическим» знанием, знания «экзотерического», воплощенного в «истинной религии», перелагающей единую постигнутую философией истину на доступный простому народу язык символов, образов.

Учение аль-Фараби оказало большое влияние на последующее развитие перипатетизма в арабоязычном мире, в частности на становление Ибн Сины как философа.

Продолжателем традиции, заложенной аль-Кинди и аль-Фараби, стал Абу Али Ибн Сина (Авиценна, 980—1037).

Научное наследие Ибн Сины охватывает различные области знания: философию, медицину, математику, астрономию, минералогию, поэзию, музыку и т. д. Точное количество принадлежащих ему трудов не установлено (приписывается до 456, в том числе 23 на фарси). Главный труд Ибн Сины — «Канон врачебной науки» («Қанӯн ат-тибб», написан в 1013—1021). В этом фундаментальном труде собраны сведения по фармакологии, дается детальное описание сердца (первое начало), печени (второе начало), мозга (также второе начало), опровергается мнение о том, что источником зрения является хрусталик, и доказывается, что изображение предмета дает сетчатка. Авиценна устанавливает различия между чумой и холерой, плевритом и воспалением легких, дает описание проказы, диабета, язвы желудка и т. д. Опытный хирург, Ибн Сина дал подробное анатомическое описание человека, но особый его вклад состоял в исследовании и описании деятельности головного мозга. Переведенный в XII веке на латинский язык «Канон» до XVII века служил основным руководством для европейских медиков.

Столь же популярным стало и другое сочинение, охватывающее разные области знания, — «Книга исцеления» («Китāб аш-шйфа'»), значительную часть которой составляет «Книга о душе». Под названием «*Liber de Anima*» она получила известность в Европе уже в середине XII века, когда была переведена на латинский язык. В настоящее время насчитывается 50 рукописей латинского перевода, первое издание которого было осуществлено в Падуе в 1485 году. На фарси свои философские взгляды Ибн Сина изложил в «Книге знания» («Данишнамэ»). Подводящим итоги его философских размышлений является сочинение «Указания и наставления» («Ал-ишārāt ва-т-танбйхāt», 1035—1036 гг).

На западе Арабского мира перипатетическая философия, фальсафа, была представлена несколькими крупными именами. Одно из них — Ибн Бадджа (ок. 1082 — 1139). Живший несколько позже дру-



гой магрибинский философ Ибн Туфейль считал Ибн Баджду наиболее пронизательным умом Андалусии того времени, другие же клеймили его как «бельмо на глазу религии».

Центральным пунктом философского и социально-политического учения Ибн Бадджи является его концепция души. Для него, занимавшегося медициной, человек представляет собой телесную систему, состоящую из соподчиненных органов, которые приводятся в движение неким двигателем и в конечном счете душой (или разумом). Сама разумная сила порождается Деятельным разумом. Ибн Бадджа вслед за аль-Фараби предложил утопию о совершенном городе, где стремящийся к истине человек не является одиночкой, а включен в жизнь идеально устроенного общества, где царят справедливость, разумность, любовь и истина. Глава города — философ, который с помощью просвещения жителей создает им условия для счастья.

Абу Бакр Ибн Туфейль (ум. 1185) является представителем магрибинской, западной ветви фальсафы. Будущий врач, ученый и философ родился в Кадисе. С 1154 года жил в Северной Африке. Был придворным врачом, визирем. Именно Ибн Туфейль убедил Ибн Рушда заняться комментированием Аристотеля и тем самым сыграл важную роль в истории философии.

Большое влияние на взгляды Ибн Туфейля оказал Ибн Сина. Об этом можно судить по содержанию одноименного с Авиценновым сочинения «Роман о Хайе, сыне Якзана», единственного из его работ дошедшего до наших дней. Содержащиеся в «Романе» идеи о мыслителе-одиночке, живущем в несовершенном городе, приобрели смысл законченной робинзоны. Самозародившийся из глины, попавший на необитаемый остров и воспитавший себя сам, герой сочинения ищет происхождения разумной души, что заставляет его обратиться к высоким сферам — небесным телам — и задуматься о вечности или сотворенности мира, о вечности или смертности души. Он приходит к выводу, что бессмертие — удел лишь избранных душ, только им доступна сокровенная истина, и постижение ее требует особых усилий, направленных на высвобождение души из телесных оков. Здесь суфийские мотивы превращаются в доминирующую тему.

Завершается перипатетическая традиция в Магрибе Ибн Рушдом (Аверроэс, 1126—1198). Родился Ибн Рушд в Кордове, в семье потомственных кади, судей. С ранних лет изучал теологию, право и арабскую литературу, позже — медицину и античную философию. Был дружен с известным философом Ибн Туфейлем. По совету и настоянию последнего обратился к изучению и комментированию Ари-



стотеля, что определило основной философский интерес Аверроэса на последующие годы и составило ему славу Комментатора.

Практически всю жизнь Ибн Рушд находился в фаворе, будучи кади и лейб-медиком. Однако в 1195 году его постигла опала, а сочинения его были сожжены. Через некоторое время опала была снята, Ибн Рушд вернулся из ссылки, однако здоровье его было подорвано. Умер Ибн Рушд в Марокко 10 декабря 1198 года, захоронен был в Кордове.

Плодами поразительного трудолюбия и разносторонних научных занятий явились многочисленные сочинения по естественным наукам, юриспруденции, медицине, филологии и философии. Ибн Рушд составил 38 комментариев к произведениям Аристотеля, Платона, аль-Фараби, Ибн Сины.

Величайшей его историко-философской заслугой было составление комментариев к трудам Аристотеля. Не владея греческим языком и опираясь только на доступные ему переводы, Ибн Рушд, как никто из предшественников, сумел понять учение Аристотеля, и это новое, адекватное видение античного философа — Комментарии Аверроэса — вызвали шок и полемику в среде европейских схоластов, породив течение аверроизма, просуществовавшее до XVII века.

Изучение Аристотеля помогло Ибн Рушду сформироваться в качестве представителя фальсафы. Около 1180 года он написал работу «Тахāфут ат-тахāфут», которая переводится как «Опровержение опровержения» или «Непоследовательность непоследовательности». (Я все-таки буду придерживаться первого названия, поскольку под ним данный трактат вошел в нашу литературу.) В ней Ибн Рушд полемизировал с аль-Газали, с его сочинением «Опровержение философов». В противовес аль-Газали, доводы которого против фальсафы Ибн Рушд опровергал, он также критиковал философов, пытавшихся совместить взгляды Стагирита и Плотина, естественнонаучный рационализм и мистицизм.

Ибн Рушд выступил последовательным сторонником знания, полученного строго доказательным путем, знания аподейктического, противопоставляя его как истинное другим видам знания — риторике и диалектике. Первое из них обращено к необразованной публике, которой надо внушить некоторые важные для сохранения спокойствия в обществе нравственные правила. Второе, диалектическое знание, — сфера теоретизирования мутакаллимов, богословов, которые должны обосновывать истинность религиозных догматов. Этот вид знания Ибн Рушд расценивал как вредный для общества, поскольку при этом создается иллюзия знания, а на деле возникает путаница в умах



и бесплодные споры, свидетельство чему — история борьбы исламских сект и школ. Это учение Ибн Рушда оформилось позже в теорию двойственной истины, позволившей его последователям-аверроистам отстаивать право на внецерковную мысль.

Значительную часть книги «Опровержение опровержения» занимает обсуждение вопроса о вечности мира — о его изначальности как возможносущего и бесконечности существования в будущем. В 1270 году парижские богословы поставили аверроистский тезис о вечности мира под запрет. Было запрещено следование и другому учению Ибн Рушда — о смертности индивидуальной души, разрушающейся вместе с разрушением тела, и бессмертии только общечеловеческого разума.

Как видно из предыдущих разделов, в арабо-мусульманской культуре существовало несколько форм ответа на монотеизм, философского осмысления единобожия, осмысления, которое было реакцией на традиционалистское богословие. Фальсафа была одной из таких форм, но в отличие от религиозно-философских направлений, она представляла собой светское учение, ориентированное на духовные потребности светских институтов государства, на социальную жизнь, связанную с делами управления, строительством, торговлей, географией, геодезией, математикой, астрономией, физикой, музыкой, литературой и т. п.

Фалясифа (предстители фальсафы), как правило, были придворными учеными, занимая посты советников, медиков и пр. при султанах, эмирах, визирах. Нередко они были, как например Ибн Рушд, судьями, кади, т. е. вовлечены в государственную жизнь — это было средством пропитания, а параллельно с такой деятельностью они писали многочисленные труды и учили слушателей наукам, в том числе философии. Довольно обычным явлением было и то, что свои сочинения они писали по заказу того или иного правителя или даже богатого горожанина.

Определяемая особым положением «философов» в обществе направленность их учения сразу выделила их в отдельную категорию мыслителей, стоящих вне религии. И этим арабская фальсафа отличается от средневековой европейской философии, которая существовала в лоне религии, в монастырях или в университетах в качестве части теологии. Арабо-мусульманской культуре в этом смысле повезло — в ней помимо религиозной философской мысли было весьма представительное течение «светской» философии.



В силу особой ориентации этой философии ее интерес к античной мысли также был особым — ее внимание привлекали те учения греческих мудрецов, которые были нацелены на естественнонаучное знание и развитие логики как средства рационалистического познания и объяснения мира и проблем мироустройства. Центральной фигурой такой философии был Аристотель, поэтому фальсафа как восприимчивая по преимуществу его учения нередко называется «восточным перипатетизмом».

Конечно, и фальсафа как дитя своего общества и времени при рассмотрении общих мировоззренческих проблем касалась вопросов религии, в частности вопросов единобожия, монотеизма, а также пророчества и некоторых других. При этом надо иметь в виду эволюцию самой «философии». Первый ее представитель аль-Кинди, которого называли «философом арабов», был еще вполне религиозным мыслителем, хотя и его выделяла обращенность прежде всего к нерелигиозным проблемам. Он как будто не чурался религиозного языка, нередко говорил на нем, но содержание и направленность его мысли вряд ли правильно назвать религиозными.

Понять отношение фальсафы и религии можно, обратившись к трудам аль-Фараби; его весьма красноречиво описал более поздний представитель этой школы Ибн Туфейль (ум. 1185): «Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то большая часть их по логике, а сочинения, касающиеся философии, изобилуют сомнительными местами. Так, в сочинении «Совершенная община» он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в «Политике», что они освобождаются и переходят в небытие и вечны души только добрые, совершенные. Затем в «Комментарии к Этике» он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается — оно только в этой жизни и в этой обители; далее, вслед за этим, он прибавляет еще несколько слов, смысл которых таков: «а все другое, что говорят об этом, — рассказы и бредни старух».

В трактате, посвященном анализу учения Галена, аль-Фараби откровенно писал, что «не доверяет высказываниям Пророка, так как не может постичь их своим умом, а потому не верит в акт творения. То, что утверждает Пророк, разум не приемлет».

При определении отношения «философов» к исламской вере нужно, безусловно, помнить и о том, что культура, в которой они жили и творили, была культурой религиозной, она была предназначенной пара-



дигмой, в которой жила вся мысль и которая формировала сознание мыслителя.

И тем не менее «философы» противостояли навязывавшемуся исламом образу мысли, развивая философское знание не внутри нее, а вне ее. Для того чтобы понять всю сложность их отношений с официальным учением, стоит немного познакомиться со статусом «философа» в средневековом исламском обществе.

Одним из моментов, определявших самостоятельный статус философии, было установившееся довольно скоро после создания Халифата фактическое отделение административной, светской власти (*мулк*) от власти халифа. Наместники, управлявшие многочисленными областями Халифата, высвобождались из-под надзора халифа и обретали фактическую независимость. Стремясь сохранить и укрепить ее, они старались отстранить местных богословов от прямого вмешательства в дела управления. Насколько это им удавалось, какие формы принимали взаимоотношения религии и государственной власти, зависело от конкретных ситуаций, но единой светско-религиозной власти первых халифов уже не существовало. Наместник позволял себе роскошь привлечь ко двору ученых, поэтов, философов. Они конкурировали во влиянии на него с богословами. Связанный с усилением светской власти и способствовавший ему подъем городской жизни, подъем ремесленного сословия, составлявшего социальную базу оппозиционных настроений и движений и требовавшего развития прикладных знаний и их теоретического осмысления, также был стимулом и опорой философии. Начиная с халифа аль-Мамуна, государственные чиновники в достаточной степени понимали и широко ценили платоновский идеал царя-философа или философа-царя, который вовсе не мог нравиться традиционалистам.

Еще во времена первых мутазилитов, при халифах аль-Мамуне и аль-Васике, сложилась традиция почитания философии, превозносящей разум. Философ аль-Фараби (ум. в 950 г.) был приближен ко двору Сайф-ад-Даулы в Алеппо. Возможно, что в его лице этот сирийский правитель искал политического мыслителя, способного указать наиболее эффективные способы и формы управления подчиненными. Абу Бакр ар-Рази, врач, по его собственному признанию, сопровождал своего владыку не только как медик, но и как советник. Известно, что в качестве визира и советника Шамс-ад-Даулы и Ала-ад-Даулы, хотя и не вполне успешно, пробовал свои силы Авиценна (980—1037). Аль-Бируни (973—1048), живя в Хорезме, был советником местного принца. Ибн Бадджа был визиром принца Абу Бакра ибн Ибрахима



аль-Масуфи, на смерть которого сочинил погребальную поэму. Ибн Туфейль (1110—1184) выполнял функции секретаря при наместнике Гренады, а позже, в Марокко, стал приближенным альмохадского суверена Абу Якуба Юсуфа. Что касается Ибн Рушда (1126—1198), то он принадлежал к фамилии, занимавшейся политикой и юриспруденцией, унаследовал дела отца и был кади Севильи, а потом Кордовы.

Заангажированному таким образом мыслителю трудно было выступать против социальных, моральных и религиозных норм, составлявших часть системы, которую представлял тот или иной халиф или суверен. Даже если кто-то из них и был достаточно просвещен, он не мог быть полностью свободен от законов этой системы, постоянно чувствовал давление традиций и духовенства. Поэтому философ должен был смягчать свои позиции, воздерживаться от резких высказываний в адрес принятых установлений, а нередко и выполнять социальный заказ или демонстрировать лояльность — выступать по вопросам теологии. К тому же, и это важно, все эти философы были религиозными людьми, только божественное учение они видели иным, чем оно было представлено богословами. Они предлагали философский аналог религии, который принимали лишь избранные интеллектуалы.

Необходимость придерживаться осторожной, взвешенной позиции объяснялась и более суровым обстоятельством. Обласканный при дворе в одно время, философ мог в зависимости от конъюнктуры стать объектом притеснения и гонений в другое время. Так, аль-Мутаид, который проявил столько почтения к Сабиту ибн Курра, жестоко обошелся со своим учителем и советником Ахмадом ибн ат-Тайибом, который стал трагической жертвой интриги. Ибн Сина вынужден был значительную часть жизни скрывать от преследований Махмуда Газнивида, переезжая из города в город. Визир и лекарь эмира в Хамадане Шамс-ад-Даулы Авиценна скрывался от гнева его военачальников, требующих казни философа. При сыне Шамс-ад-Даулы великий ученый и философ четыре месяца провел в заточении в крепости. В Фесе Ибн Баджжа был брошен в тюрьму и, возможно, отравлен. В Маракеше Ибн Рушд был арестован альмохадским принцем, ненавидевшим философию, а в конце жизни, в Кордове, был проклят как порождение демона, его труды были сожжены, а сам он сослан. Нередко враждебное отношение к «философам», постоянный надзор со стороны духовенства объясняют их большую осторожность в высказывании своих взглядов, афиширование лояльности к господствующей идеологии. Это давало возможность философии и философам выжить. И можно только поражаться смелости некоторых



мыслителей, которые бросали вызов традиционалистам и даже самому учению Мухаммада, как это делали знаменитый врач Абу Бакр ар-Рази или поэт аль-Маарри.

Одним из успешно использовавшихся «философами» приемов ограждения себя от натиска духовенства было комментирование трудов древних. Обращение к ним было не только формой учебы, знакомства с мыслью античности, но и способом самозащиты. Однако даже комментаторские свои труды философы должны были сопровождать оговорками, поклонами в сторону религии, уверениями о совместимости нового знания с верой.

Когда аль-Кинди обратился к наследию древних, он предупредил читателя, что не будет входить в анализ двусмысленных проблем из опасения быть неправильно истолкованным теми, кто претендует на хранение знания и защиту религии, а на деле чужд этому знанию и далек от религии, которую использует лишь в корыстных целях. Для него именно эти люди далеки от истинной веры. Что же касается последней, то она не только не чужда познанию реальных вещей, но предполагает его, ибо такое познание ведет к сознанию единства, т. е. Бога, и посему является добродетельным. Философия и теология, развивает мысль аль-Кинди, преследуют одну и ту же цель. Отсюда — необходимость реального знания для того, чтобы предоставить надежные и реальные доказательства, касающиеся понимания Бога. Для этого же необходимо рациональное истолкование Корана и пророческой традиции¹.

Образ мысли аль-Кинди, его отношение к философии существенно отличаются от взглядов его предшественников. Созвучные настроениям мутазилитов, его устремления лежат уже в иной сфере. Мутазилиты и аль-Кинди идут параллельно, но первые остаются в пределах преображенного ими ислама, а аль-Кинди прокладывает путь в новом направлении, рядом с исламом и по возможности независимо от него. Позиция, которую принял аль-Кинди, позволяла ему без особой враждебности со стороны улемов-суннитов и уммы, при симпатии мутазилитов вводить в культуру новые философские понятия, представления, концепции, идущие от Аристотеля, Платона, стоиков.

Как правило, все «философы» в той или иной мере были комментаторами древних, и все они в большей или меньшей степени афишировали свою лояльность в отношении закона, старались не вмешиваться в дела религии; но если этого требовала самозащита, они использо-

¹ *аль-Кинди*. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 59—60.



вали и аргументацию религиозного порядка, чтобы представить свои взгляды совместимыми с верой. Полный конфликт с «базовой» культурой означал бы подполье, в котором находились, например, создатели средневекового энциклопедического труда «Братья чистоты».

Существовал еще один упоминавшийся выше способ, который помогал арабо-мусульманским философам в сокрытии их знания, ограждении его от посягательств религии. Он состоял в концепции разделения общества на два духовных класса и, в соответствии с этим, — разделения на подлинное, но доступное не всем знание и знание, выраженное упрощенно, доступное широким слоям. Класс элиты (*хāсса*) исповедует знание эзотерическое, истинное, но сокрытое от всех. Масса же (*āmма*, или *джумхūr*) получает знание экзотерическое, приспособленное для ее разумения. Даже не всякую религиозную информацию нужно сообщать всем — она может быть неправильно понята и нанесет тем самым вред. Праведный халиф Али учил: «Говори людям лишь то, что им понятно, так чтобы они не приписывали ложного Богу и его Пророку». А один из хадисов гласит: «Тот, кто предлагает знание неподготовленному, подобен тому, кто возлагает ожерелье из драгоценных камней и жемчужин на свинью».

На этот принцип ислама опираются и «фальсафа». Так, аль-Фараби одни античные концепции (перипатетизм) использует при изложении своих истинных убеждений, другие (идеи неоплатонизма) — при выражении этих убеждений в языке, доходчивом для обычного, неподготовленного читателя. Для совсем же утилитарных целей можно пользоваться языком богословов и говорить, что «Творец (да возвысится Его слава!) управляет миром. От Него не ускользает ни одна частица, вплоть до горчичного зерна, и Его забота не минует ни одну из частей мира»¹.

Понимание существующих вещей у людей различно. Религия, согласно аль-Фараби, один из путей такого понимания. «Поскольку широкой публике трудно постичь эти вещи и то, как они существуют [в действительности], постольку ее стремятся обучать этому другими способами, а именно посредством подражательных [образов]»². Таким образом, вероучение, согласно аль-Фараби, есть подражание философии. И религия, и философия «охватывают одни и те же предметы

¹ *аль-Фараби*. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // *аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 88.

² *аль-Фараби*. Гражданская политика // *аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. С. 135.



и... выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей... Если философия дает все это в виде умопостигаемых сущностей или понятий, то «вероучение» дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а «вероучение» убеждает в этом»¹.

Ибн Сина также разделял *āmma* и *ḫāssa*. Обычный читатель, считал он, должен ограничиться общими, касающимися Аллаха, знаниями, представленными в символах и аллегориях, — в противном случае он вступит в конфликт с благом общины. Истинная же мудрость — это свойство элиты, которая по своей натуре предрасположена к такого рода знанию, не подлежащему разглашению. Таким образом, уже у этих философов складывается концепция, которая позже, через Ибн Рушда и его европейских последователей-аверроистов, получит признание как учение о двух истинах, или двоякой истине.

В «Опровержении опровержения» и в ряде других работ Ибн Рушд, как и его предшественники, различает три социально-культурные категории: *джумхūr* (масса), *ахл ал-джадāl* (диалектики) и *ḫукамā'* (мудрецы). Последние занимаются интерпретацией религиозного закона, но разглашать массам эти интерпретации они не должны. В противном случае неподготовленный читатель или слушатель, не могущий разобраться в тонкостях аргументации и контраргументации, впадает в растерянность.

Размежевание области личного и публичного — общая черта всех арабо-мусульманских «философов». Ни один честно мыслящий, но zaangażированный «философ» не мог быть искренним, последовательным до конца. Он вынужден был лавировать в выражении своих взглядов в зависимости от конъюнктуры или избегать их высказывать. Но это одна сторона вопроса. Другая же состояла в том, что эти «философы» были и верующими мусульманами, но вера каждого из них различалась. Так, Ибн Рушд исповедовал суннизм, а Ибн Сина, можно предположить, склонялся к исмаилизму с его упором на роль Мирового разума, на бессмертие разумной души, находящей пристанище в этом Мировом разуме. В последний период жизни в сознании и философии Ибн Сины значительное место заняли мотивы суфизма.

Помимо этого «философы» сознавали, что человеческий разум не всемогущ, не способен проникнуть в глубины бытия, предельные его основания не доступны человеку. Очевидно, поэтому аль-Фараби смог сказать

¹ *аль-Фараби. О достижении счастья // аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 337—339.*



следующее: «Никто из представителей религиозных толков, исповеданий, законов и всяких течений не обладает ни знанием возникновения мира, ни доказательством [существования] его Создателя и не ведает сути вопроса творения»¹.

В итоге позицию «философов» в отношении ислама можно сформулировать таким образом.

Фальсафа возникла на идейной базе теологических и юридических проблем и по многим указанным причинам касалась их и впоследствии. Тем не менее она формировалась как «светский» вариант решения общемировоззренческих проблем в соответствии с научными устремлениями разрабатывавших ее мыслителей. В центре их внимания были прежде всего вопросы научного метода исследования, достоверного знания. Наука, которой занимались они, была иного содержания, ориентировалась на другие объекты, нежели богословие. Занятие «земными» вещами порождало новый образ мысли, новое отношение к жизни, новое мироощущение. Исповедуемая и создаваемая арабомусульманскими мыслителями фальсафа совпадала с их жизненно-практическими, научными интересами. Не случайно поэтому, наибольшее их внимание привлекала также научно ориентированная философская система античности — перипатетизм. По всем тенденциям такого рода фальсафа была достаточно далека от религии, насколько возможно было такое отдаление внутри религиозной культуры.

Но был еще один аспект отношения фальсафы с религией, касающийся ее содержательной структуры.

а) Концепция бытия

Пожалуй, и в античности, и в средние века основной проблемой, которая интересовала «философов», была проблема единства бытия, только рассматривалась она в древности и в средневековье с разных сторон. Греческих Любомудров, ошеломленных богатством мира конкретных вещей, волновал вопрос их единения, и, естественно, возникла проблема — что собой представляет это единство: бытие, первоначало, первопричина, перводвижитель, Бог и пр. Для средневековых мыслителей, имеющих в качестве мировоззренческой системы монотеизм, вопрос о единстве, монизме мира стоял иначе — единство заранее предполагалось и возвещалось. Проблема же была в определении сущности, природы единства и в объяснении происхождения из этого единства (если оно вне мира) множества вещей.

¹ аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 87.



В арабо-мусульманской культуре идея монизма (монотеизма) обсуждалась в религиозной философии; занимала она важное место и в фальсафе, которая не могла выйти за пределы парадигмы, обусловленной доминированием монотеистической религии. Но если в религиозной философии единое олицетворял Бог, то в фальсафе эта проблема рассматривалась иначе. Место Бога в ней заняла философская категория Первого, Первопричины, «необходимо-сущего», к которому, как последней причине всего, восходит все существующее, причине, которая не нуждается ни в какой иной субстанции, кроме себя, имеет основание бытия в самой себе и не может не существовать. Она представляет собой и единство бытия, цельность всего сущего, и единое начало бытия. «Всякая цепь, состоящая из причин и следствий... нуждается в причине вне ее самой, поскольку она состоит из одних следствий... Очевидно, что если в этой цепи имеется нечто такое, что не есть следствие, то это и есть тот самый конец, которым заканчивается цепь. Отсюда следует, что каждая цепь заканчивается необходимо-сущим», и это «необходимо-сущее по своей сущности едино»¹.

Разница между религиозной философией и фальсафой во взгляде на единство бытия состояла и в другом. Философы-фальсафисы не испытывали потребности биться над доказательством единства: во-первых, потому что это делали мутакаллимы и суфии, и, во-вторых, потому что их не волновали непосредственно вопросы теологии, в частности вопросы божественных атрибутов. Участие в подобных диспутах было или некоторой данью времени, обстоятельствам, или своеобразным хобби, способом испытать свои интеллектуальные силы.

В центре внимания фальсафиса было бытие, его структура, существование множества в единстве, возможность бытия и действительное бытие, причинная связь между вещами и разными уровнями бытия. То есть бытие представляло интерес для них как ученых-исследователей, занимающихся метафизикой с иной, чем богословы, целью, ориентированных даже в занятиях теоретическими науками на устройство земной жизни.

Иногда они касались и теологических тем. «Познание создателя всех вещей, его единства... — писал, например, Ибн Сина, — также входит в эту (теоретическую. — *Е. Ф.*) науку, и та же часть этой науки, которая специально рассматривает это единство, называется теологией, или божественной наукой. Принципы всех наук основываются на

¹ *Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 328.*



этой науке, и хотя ее изучают в конце, в действительности она является первой»¹.

Ибн Сина признал приоритет науки богословов (вспомним, что «Книга знания», откуда приведена выдержка, была написана для эмира Ала-ад-Даулы), но вслед за этим начинает описание предмета теоретической науки с объяснения состояния бытия, с определения субстанции и акциденции, формы и материи, тела и других отнюдь не теологических вопросов и приводит в подтверждение своего понимания аргументацию из области математики, физики. И уже довольно скоро появляются утверждения о том, что «материя тел не отделена от формы, а действительна благодаря ей». То есть к проблеме единства бытия «философ» подходит совершенно иначе, рассматривает ее как проблему структуры мироздания, связывающую все его части и соподчиняющую их, но не в плане ценности, а через выявление причинно-следственных отношений, через восхождение или нисхождение к онтологическому и логическому завершению, концу этой цепочки.

Далее следует тоже весьма примечательное рассуждение. Единое бывает двух видов: 1) когда оно содержит множество и является единым либо в возможности, либо в действительности, образуясь из многих вещей; 2) когда в его сущности нет множества — такова, по Ибн Сине, например, точка, таков и всемогущий Бог. Последнее разъяснение очень важно — Бог, подобно точке, один из примеров такого вида единства.

Правомерно допустить, что мысль Ибн Сины направлена здесь на решение не теологической проблемы, а философской — на возможность объяснить Бога через введение философской категории необходимо-сущего как конечной причины, основы и истока мироздания.

Как и у исмаилита аль-Кирмани, Первое, Необходимо-сущее принципиально не может быть определимо. «Необходимо-сущее не имеет рода. Стало быть, у него нет видового отличия, а следовательно, и определения»². Из этого следует, что у него нет и подобия, оно не подвержено ни изменению, ни делению, то есть оно абсолютно монистично. В другом сочинении («Указания и наставления») Ибн Сина продолжает эту мысль так: «Первое не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия, ни определения. Нельзя

¹ *Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 106.*

² Там же. С. 142.



указать на него иначе как посредством чисто рациональной мистики (*ал-‘ирфāн ал-ақлий*)¹.

Перейдя к объяснению понятий предшествующего и последующего (которые различаются по степени, природе, достоинству, времени, сущности, причинности), причины и следствия и «конечности непосредственных причин», а затем — к объяснению силы (потенции) и действия, Ибн Сина подходит к рассмотрению проблемы соотношения необходимого и возможного существования, то есть к кардинальному вопросу своей метафизики.

Итак, основу бытия в ней образует, как и у Аристотеля, необходимо-сущее, не порожденное ни из ничего, не имеющее под собой никакой причины — совершеннейшая необходимость. «Не подобает, чтобы необходимо-сущее само по себе имело связь с какой-либо причиной, ибо если существование необходимо само по себе безо всякой причины, то существование его не нуждается в причине»². Все остальное в мире является его порождением, и в силу этого оно по сути своей только возможно, реализация же возможности дает начало возникновению последующего причинного ряда. Конечно, каждое последующее порождение может и исчезнуть, но если оно утвердилось в своем возникновении, оно в свою очередь становится причиной следующего порождения, то есть своего рода необходимо-сущим по отношению к нему. Эта идея постоянной связи необходимости и возможности образует основное содержание метафизики в философии Ибн Сины.

Исследователь его творчества американский философ Ленн Эван Гудман в книге «Авиценна»³ характеризует данную концепцию таким образом. «Огромной проницательностью Авиценны как философа, — пишет он, — было признание совместимости метафизики случайности (*contingency*), с помощью которой исламские мыслители пытались канонизировать спиритуалистическую идею творения, и метафизики необходимости, в которой последователи Аристотеля сохраняли идею о цели науки как понимании того, почему и как вещь должна быть такой, каковой она является. Ключом к авиценновскому синтезу была его концептуализация этого мира и всего в нем как самого по себе случайного, но необходимого в соотношении с его причинами, ведущими назад, в конечном счете к Первой причине, необходимому

¹ *Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 331.

² Там же. С. 135.

³ *L. E. Goodman*. *Avicenna*. London; N. J., 1992.



бытию»¹. Это понимание учения Ибн Сины Гудман излагает в разделе «Метафизика», где замечает: мир «не нуждается в существовании, даже если он всегда существовал». И далее: «Ключ к авиценновскому синтезу метафизики случайности и метафизики необходимости лежит в примечательном выражении: “рассматриваемое само по себе”». Рассматриваемое само по себе каждое действие является радикальной случайностью... ничто, рассматриваемое само по себе, не нуждается в существовании, и только его причина наделяет его бытием»². Или, как говорит сам Ибн Сина, «конечные вещи случайны сами по себе, но необходимы в отношении к своим причинам и в конечном счете к Богу, Причине причин»³.

Во взгляде Ибн Сины на возможность как случайность я хочу обратить внимание еще на один аспект. В трактате «Об истолковании» Аристотель замечает: Неверно, что все происшедшее необходимо, «ибо мы видим, что будущие события имеют своим истоком и решения, и некоторую деятельность и что у того, что деятельно не постоянно, возможность быть и не быть одинакова; у него возможно и то и другое». И далее: «Не все существует и происходит в силу необходимости, а кое-что зависит от случая»⁴.

У Ибн Сины в приведенных выше рассуждениях речь идет о том же: существует возможность сделать что-то или не сделать и т. п. Но у него есть и другое рассуждение: «О вещи, которая может существовать и может не существовать, нельзя знать, будет ли она существовать или нет... Может быть, окажется еще какая-либо причина или встретится препятствие. Если бы “может быть” не было, то знали бы достоверно»⁵. Поясняя это утверждение, Ибн Сина приводит следующий пример. Такой-то человек завтра найдет сокровище. Заранее этого сказать нельзя. Но если есть знание всех причин: намерения пойти, пойти в определенном направлении, на определенное место, а там, как известно, есть сокровище, то события будут выглядеть иначе — не как случайные, а как закономерно необходимые. То есть вводится такой параметр, как знание, как познание необходимости. Но тогда это уже не случайность, а или необходимость, а точнее — закономерность,

¹ Там же. С. IX.

² Там же. С. 66.

³ *Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 134.

⁴ *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. С. 101.

⁵ *Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 146—147.



или большая вероятность свершения. Однако в этом же рассуждении содержится еще один поворот: Слова «препятствие» и «может быть» позволяют увидеть и другое направление мысли. К сожалению, такой взгляд на проблему у Ибн Сины я встретила только в одном приведенном мною месте.

Следующим шагом в развертывании темы единства бытия и его порождений является ответ на вопрос о возникновении множественного мира.

Необходимо-сущее не имеет ни частиц, ни долей, оно «не является множеством, и оно не может породить множество, так как в противном случае в самой его сущности, природе была бы двойственность, необходимая для порождения отличающихся и от творца, и друг от друга вещей»¹.

Ибн Сина понимает, что для творения множества в первопричине уже должна быть заложена хотя бы двойственность. Но в приведенном рассуждении он возражает против двойственности, поскольку ведет речь о другом: о том, что от одной причины (сущности) может быть произведена только такая же по природе сущность, а не другая. Когда же речь заходит о возникновении реального множества, то здесь его рассуждения переходят в другую плоскость — в плоскость наличия у необходимо-сущего множества качеств: «Необходимо-сущее должно иметь множество качеств без того, чтобы в его сущности образовалось множество»². Появляется представление об относительных атрибутах, атрибутах связи, которые вроде бы не нарушают единства Первого, но позволяют ему вычленив внутри себя нечто такое же единое, как и оно само. «Сущее, происходящее из первопричины, сначала бывает единым, и в этом первоначально едином по отношению к первичной сущности появляется множество»³. В «Указаниях и наставлениях» Ибн Сина развивает эту мысль: «Единство Первого не обладает двойственностью. Отсюда следует, что оно может служить источником лишь одного простого сущего... Всякое тело, как ты знаешь, состоит из материи и формы. Стало быть, тебе станет ясно, что ближайшим источником бытия тела являются эти два фактора или источник, содержащий две основы»⁴. В первом возможносущем, возникшем из необходимо-сущего, содержится уже не только возможность

¹ *Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 135—139.

² Там же. С. 142.

³ Там же. С. 159.

⁴ Там же. С. 346.



как таковая, но также и необходимость, и оно, как уже отмечалось, становится в свою очередь необходимым, а в дальнейшем и причиной актуализации других возможностей.

Поскольку одним из атрибутов Бога является знание, и необходимо-сущее есть поэтому одновременно и познающее, и познанное, то есть познание, то первым порождением необходимо-сущего естественным образом оказывается разум, Мировой разум, который, не разрушая сущностного единства необходимо-сущего, создает внутри последнего требуемую для творения дополнительную сущность. Взаимодействуя, они порождают Мировую душу, и дальнейший процесс становления множественного мира теперь нетрудно объяснить. Возникают одна за другой небесные сферы, а затем и подлунный мир, связанный уже с субстанцией первой материи, или первой формы, из которой возникают все вещи. Таким образом, введенное наряду с понятием необходимо-сущего понятие возможно-сущего, того, что в реальности пока не существует, но что при наличии причины может обрести существование, включается в структуру, в схему творения.

В Авиценновой системе метафизики возникновение первой материи, а затем и мира множественных вещей остается неразъясненным. Столь же темно выглядит этот сюжет и у аль-Фараби. В 17-ой главе трактата «О взглядах жителей добродетельного города», имеющей обещающее название: «Слово о причинах возникновения Первой формы и Первой материи», сказано только следующее: «Из общей природы [небесных тел] с необходимостью вытекает существование Первой формы, общей для всех подлунных тел... и замещение одних форм другими в первой материи и следующих за ней»¹. И больше ни одного слова. В следующей же главе рассматривается порядок возникновения материальных тел — от элементов до животных.

Если несколько отвлечься от темы творения первой материи и обратиться к определению понятия материи, то оно включает разные его значения. В «Книге знания» Ибн Сина, разъясняя понятие потенции (*кувва*), возможности, переходит к проблеме существования и видит в существующем или субстанции или акциденцию. Одним из состояний субстанции является возможность, и далее говорится: «Эта субстанция [в возможности] есть вещь (*чйз*, *chīz*) и материя (*мāдда*), ибо все, в чем есть возможность чего-либо иного, является его материей. Если оно является состоянием субстанции, то субстанция, находящаяся в этом состоянии, является материей. Материя всегда предшествует

¹ аль-Фараби. Философские трактаты. С. 251.



существованию самой возможной вещи, нуждающейся в материи, из которой она состоит»¹. Сходным образом рассуждает и аль-Фараби: «Первая материя является потенцией всех субстанций в поднебесьи»². Видно, что понятие материи здесь приобретает разные смыслы в зависимости от ее места в бытии, в структуре мироздания.

Еще один аспект в понимании материи содержится у аль-Фараби как перипатетика. В «Гражданской политике» он пишет: «Формы не существуют сами по себе. Для своего существования они нуждаются в субстрате. Их субстратом является материя. Материя существует только ради формы». И далее: «Первоматерия не может быть свободной от какой-нибудь формы. Таким образом, материя является началом и причиной в качестве субстрата форм, но сама она не является ни действующей [причиной], ни целью. [Кроме того], сама по себе, без формы, она не имеет никакого существования. Как материя, так и форма носят название «природа», однако форма более достойна этого названия»³.

Вернусь к теме творения первой материи у Ибн Сины, который хотя и постулирует акт ее творения, однако как возможность последующих существований, как возможносущее, первоматерия в непроявленном виде, т. е. присутствует как бы уже изначально. Космогоническая картина мира, представленная здесь, на деле не является таковой. Это скорее описание структуры мира, субординации, соподчинения разных его составляющих, попытка проникнуть и в его физическое строение, и в логику онтологии, в логику божественного творения. В Ибн Сине сосуществуют два исследователя — натуралист, стремящийся все объяснить естественными причинами, и философ, пытающийся дать ответы на метафизические вопросы. Поэтому рассуждения его строятся в двух направлениях, одно из которых идет от физического устройства мира, от природы вещей, а второе — от онтологических оснований, действия верховных причин. Описание подобной картины творения содержится у Ибн Сины в его аллегорическом трактате «Хай, сын Якзана», и там она выглядит следующим образом.

Существует Единое, единый мир, простирающийся с востока на запад. На западе находится погруженное в полную темноту «тинистое море», нечто аморфное, первоматерия. Восток же является царством Света, божественного Разума. Свет этого разума постепенно проникает на запад, субстрат «тинистого моря» приводится в движение, и

¹ *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 132—122.

² *аль-Фараби*. Гражданская политика // *аль-Фараби*. Социально этические трактаты. С. 84.

³ Там же. С. 56.



начинается процесс формообразования вещей. Сначала возникают минералы, затем растения, вслед за ними животные и, наконец, венец творения — человек. В этой картине творения метафизический и физический взгляд на творение накладываются друг на друга, и Единое предстает как единство находящихся на разных полюсах Творца-разума и пассивной первоматерии (можно сказать, формы и материи), взаимодействие которых и создает реальный мир.

Такое понимание творения напоминает учение исмаилитов о Мировом разуме, о сходстве его со Светом, проникающим во Тьму. Концепция роли в нем разума, божественного знания, вызывающего к жизни видимый вещный мир, напоминает суфийское учение о человеке как зеркале, в котором Бог лицезреет себя. Поскольку суфизм был совсем не чужд Ибн Сине, то сопоставление этих двух концепций представляется оправданным. В самом учении Мухаммада есть утверждение, на которое и ссылаются суфии, — утверждение, что одной из причин сотворения Богом человека было испытываемое им чувство одиночества, желание, чтобы кто-то увидел и оценил величие и великолепие созданного им мира и тем самым его самого. Человек стал тем зеркалом, в котором Бог узрел свое совершенство.

Если использовать данный образ, то концепцию Ибн Сины можно описать так. Единое, существующее само по себе и само в себе, пусть даже потенциально наполненное всем богатством вещей, всеми красотами мироздания, без видящего их глаза, без разума превращается в безразличное нечто, в простую материю. Ведь для мира как такового совершенно неважно, есть на нем Земля, Луна или их нет — они могут быть, а могут и не быть. Чтобы нечто стало различимым чем-то, необходимосущее породило разум, деятельное, творческое начало.

Отмечу еще один момент в устроении мира, продленном Ибн Синой, — иерархию в самом причинном ряде.

В основе всего — необходимо-сущее. Оно в качестве причины превращает возможно-сущее в действительное, которое в свою очередь становится причиной следующего порождения, то есть необходимосущим второго порядка и т. д. Чем ближе сотворенное к первоначалу, тем оно «более необходимо» и «более совершенно». Чем оно дальше от начала, тем менее необходимо, и в нем больше элемента случайности возникновения. Например, можно представить, что галактика, планеты и т. д. («сфера неподвижных звезд») обладают большим совершенством, большей необходимостью для мироздания, чем растущее на Земле дерево, цветок. Что касается последних, то кажется очевидным, что их существование хотя и имеет причины,



но причины, достаточно удаленные от первоначального истока всего, причины, совсем ненадежные — в них больше возможности (случайности), чем необходимости. И в то же время, если человек, венчающий творение и как будто настоятельно востребованный необходимо-сущим, завершает этот процесс, находится в его вершине-конце, то тогда поступательный ряд причин превращается из прямолинейного в круговой, то есть, согласно Авиценне, вечный, означающий возвращение к началу, смыкание начала (Бога) и конца (человека). Таким образом, это отношение Бога с человеком, или необходимо-сущего с самым совершенным его творением, своеобразно преобразует цепь причинных следований.

Понимание необходимого бытия и возможных сущих обсуждал и аль-Фараби. В знаменитом «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» он пишет: «Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом... нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему... Он вечен и вечно Его существование... Его бытие свободно от какой-либо материи и какой бы то ни было субъектности»¹. В качестве причины необходимо-сущее превращает возможно-сущее в действительное, то есть в необходимое. Происходит то же, что и у Ибн Сины, смыкание начала и конца, соединение запада и востока, света и тьмы, физического и метафизического рядов.

Конечно, можно рассуждать и несколько иначе. Если для Бога человек нужен в качестве зеркала, то для космоса он вряд ли нужен. Мир будет существовать и дальше, но не как «ничто» в отношении к человеку, а в самом себе, равнодушный к нашему его восприятию. Космос величествен в своем вечном творении, преобразовании и беспощаден — человеческие чувства здесь неуместны. Однако Бог как ипостась космоса заинтересован в человеке, и в этом, думается, видно наполнение бесстрастной аристотелевской формы устремленным на жизнь содержанием. Форма не некий компонент, соединенный с материей, пусть даже и тесно, но животворное начало, представленное разумом.

Аналогичные рассуждениям содержатся и в учении аль-Фараби о деятельном разуме, о тождестве актуального интеллекта с Первым сущим: «Таково существование Первого Сущего. Следовательно, Он есть актуальный интеллект... Он в себе самом умопостигает свою сущность... мыслит своей сущностью». Взятое в целом учение аль-Фараби позволяет сделать вывод о том, что существует единое бытие,

¹ аль-Фараби. *Философские трактаты*. С. 203—204.



активной сущностью, энтелехией которого является первый разум, деятельный разум — разные названия одного и того же.

Учение теологии о божественном знании можно рассматривать как полное знание Бога о мире, которое означает и знание будущего, то есть того, что последует за наличным в данный момент. Но это значит, что данное наличное бытие уже связано с будущим, которое заложено в сущности этого бытия, и, следовательно, не только будущее зависит от настоящего, но и настоящее находится в связи с будущим, содержит его в потенции, имеет его в качестве своей цели. Аль-Фараби так излагал концепцию «божественного знания»: «Возьмем для примера время Гермеса или Александра. О чем-то, что Она (Первопричина. — *Е. Ф.*) знала во время Александра, как о существующем в то время, в том настоящем, было уже тогда близко к «теперь», Она знала уже за много веков до этого, что это что-то будет существовать; а позже, в другое время, Она узнаёт, что оно уже было»¹.

Такое рассуждение мы можем перенести и на всю структуру бытия, но уже вне зависимости от «божественного знания». В «настоящем» заложена суть «будущего», но это значит, что вне «будущего» нет и «настоящего». «Настоящее» возможно только потому, что оно находится в постоянном движении, притом не только в движении, замкнутом внутри «настоящего», но и выводящем его вовне, в связь с другими сущими и в будущее. Принимая это понимание Первопричины, мы сможем понять и идею «философов» о действительном, актуальном характере необходимосущего, в котором в то же время в возможности заключены все вещи, то есть все будущее.

Подход «восточных философов» к сущности бытия свидетельствует об их интересе к миру вещей, их общности, связям, постоянным и неизменным — данное качество они переносят из мира чистого бытия в мир реальный.

Фалясифа, которые, как правило, были и крупными учеными, подводя разум человека к этому доступному ему пределу, затем снова возвращали его в мир реальный. Их больше интересовали реальные механизмы взаимосвязи вещей, характер и разнообразные причинные зависимости. Ибн Сина так описывал сущность возникновения в мире вещей: «Итак, данная связь зависит от движения и движущегося, т. е. изменения и изменяющегося, особенно от того, что существует постоянно и не прерывается. Это есть состояние круговращения. Эта

¹ *аль-Фараби*. Афоризмы государственного деятеля // *аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. С. 253.



непрерывность обладает количеством... определяющим изменение. А это и есть время, которое является количеством движения»¹

Когда «философы» рассуждают таким образом о первоначале, они говорят не о том, кто сотворил мир, а об организации, структуре самого мира, о том, что лежит в его основе, что образует его сущность. Первоначало — это не столько «временной» (хотя и временной тоже) принцип, сколько структурообразующий, главный элемент логического описания.

Излагаемая этими философами метафизика образовывала фундаментальную методологию, которая выводила ученых-мыслителей в сферу их научных занятий — физику, астрономию, медицину, математику, политику и т. д. Именно здесь они и конкретизировали принятые и выработанные ими философские принципы. Здесь понятие единого получало смысл праматерии, аморфного, нерасчлененного субстрата, который благодаря единству с активным творческим началом приобретает структуру.

В процессе взаимодействия первоэлементов материи возникает сначала неживая природа, минералы. Дальнейшее усложнение форм вещей, их связи приводят к рождению сначала растений, а затем животных. Эта эволюция завершается появлением человека, наделенного разумной душой. Таким образом, в реальном мире иерархия сущностей как бы переворачивается по сравнению с изображением ее на картине метафизики. Но по сути они совпадают, только каждая из «ценностей» на этих картинах выражена в двух разных языках: в одном случае применяется язык логики, фиксирующий движение мысли от общего к частному, а в другом — язык реальной эволюции.

б) Концепция знания

Анализ статуса знания в средневековой арабо-исламской культуре снова возвращает к идейному базису этой культуры — к исламу.

Исламская религия возникла, о чем говорилось ранее, как в существенной степени социально-политическая доктрина. Тем самым она создала основы светской государственности, а следовательно и светской культуры. Учение Мухаммада дало основные ориентиры устройства новой общности, и теология молодой религии складывалась уже в структуре общества, которое было вовсе не адекватно доктрине, только еще утверждавшейся в обществе и потому не всесильной.

Если обратиться к содержанию обучения, которое имело место в исламское средневековье, то представленное мечетями и медресе оно

¹ *Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 334.*



сводилось к преподаванию богословия, фикха. Но здесь же, в мечетях, шли жаркие споры вокруг богословских проблем, и они нередко выводили за пределы богословия. Вместе с тем существовало и домашнее образование. Большую роль в культуре играли «дома науки» с обширными библиотеками, включавшими книги по разным областям знания. Интерес к знанию можно было удовлетворить, купив почти любую книгу в лавке на базаре (на книжном базаре Бухары IX века насчитывалось более 100 таких лавок). И наконец, имелось множество кружков, собиравшихся вокруг того или иного муаллима, учителя, передававшего свои знания ученикам.

Сожительство религиозного и светского начал зафиксировалось в классификации наук. Она отражает две существовавшие тогда тенденции: 1) утвердить в чистоте «свою», исламскую, традицию и 2) ввести в качестве законной «чужую», иноземную «науку древних», совместив ее по мере надобности с религиозным законом.

Первую тенденцию можно проиллюстрировать «Ключами наук» — своеобразным справочником для образованных людей, написанным Абу Абдаллахом аль-Хорезми. Ее же представляет и капитальный труд Ибн ан-Надима (ум. около 990 г.) «Фихрист» («Указатель»), в котором систематизирован и описан большой объем книг. Труд делится на 10 частей, из которых 6 представляют «свое» знание (арабский язык, священные книги, Коран и коранические науки: грамматика, литература, поэзия, калам и фикх). Седьмая часть под общим понятием «фальсафа» и «древние науки» содержит описание наук «чужих»: физика, логика, геометрия, арифметика, астрология, механика, медицина. В девятой части дается описание религиозных верований индийцев, персов, китайцев. Восьмая и десятая части освещают «древние искусства», такие как магия, волшебство, алхимия, ремесла и т. п. В трудах большинства *уламā'*, ученых богословов, вообще отсутствует упоминание о греческой науке.

Но наряду с этим, и даже во времени опережая подобные классификации, была предложена иная систематизация знания. Аль-Кинди в «Трактате о количестве книг Аристотеля» перелагает с незначительными изменениями Аристотеля. Аль-Фараби в «Классификации наук» излагает единую систему знания, в которой фикх и калам как дисциплины мусульманской учености дополняют философское знание, имеющее приоритетное значение. К такому же совмещению религиозных и философских наук стремились и «Братья чистоты». Здесь и те и другие знания пока еще объединяются одним понятием науки, знания (*'илм*), но и в таком объединении видно стремление



дать всем им рациональные основания. «Слово «знание», — отмечает аль-Фараби, — является общим именем и для знатока физики и для священнослужителя», но «священнослужитель не обладает знанием природы возможного (то есть единичных вещей. — *Е. Ф.*); этим знанием обладает только знаток физики», являющейся практической частью философии. «Поэтому знания того и другого... являются противоположностями»¹.

Легализация светского знания, унаследованного в огромной мере от античности, явилась благоприятной базой для развития науки — не только для осмысления специфики отдельных наук, но и для разработки понятия науки в целом. При этом важным было следование античной идее деления знания на практическое и теоретическое. Первое относилось к деятельности человека, связывалось с ним, с достижением блага; второе связывалось с постижением сущности вещей, в своем бытии независимых от человека, его деятельности, и целью его ставилась истина.

Интересно в этом отношении проследить изменение понятий «искусство» (*синā 'a*) и «наука» (*'ilm*), обратившись к текстам аль-Фараби. Хотя позиция аль-Фараби и не отражает в полном объеме реальную культурную ситуацию, тем не менее она фиксирует происходившие в общественном сознании сдвиги.

При беглом знакомстве с текстами может сложиться впечатление, что Второй учитель, как называли аль-Фараби, недостаточно различает эти понятия. Так, в одном месте он говорит о «науке логики» («О происхождении наук»), а в другом («Вводный трактат в логику») — об «искусстве логики». В трактате «О происхождении наук» он также пишет о «музыкальной науке», «науке поэтики» и т. д. Однако более внимательное чтение позволяет увидеть, что аль-Фараби не случайно производит замену понятий, что он не путает их, а описывает различие того и другого и возможное их перекрещивание.

Ведь если обозначить место и роль логики в различных течениях и школах, то можно увидеть, что в одних случаях она используется как искусство (которое аль-Фараби во «Вводном трактате в логику» называет «силлогистическим искусством»), в противоположность «несиллогистическим», таким как медицина, земледелие, строительство и др.), то есть как набор известных правил, которыми нужно овладеть для практических дел — судебных разбирательств,

¹ аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // аль-Фараби. Социально-этические трактаты. С. 266.



диспутов и т. д. В других же случаях логика рассматривается как свод законов мышления, хотя и имеющих практическое применение, но представляющих в то же время (и это главное) теоретическую самоценность.

Достаточно типичным отношением к знаниям как искусствам, или ремеслам, рисуется в поучающем произведении XI века «Кабуснаме». Автор его Кей-Кавус прямо говорит о том, что он смотрит на всякое знание как на ремесло, которое приносит практическую выгоду: «Под ремеслами я понимаю не только содержание лавки и мастерской, ибо всякое дело, которым занимается человек, — это ремесло. И нужно, чтобы дело это он знал хорошо, дабы смог извлечь из него выгоду»¹. Люди без умения, наставляет он, остаются без выгоды. Наилучшее искусство — красноречие, оно необходимо в каждом деле. Надо знать и правила покупки рабов, земли, воспитания детей и т. д. Но лучшая из наук — наука духовная, богословие, ибо, овладев ею, человек может «получить и этот мир и мир будущий»².

В трактате «О классификации наук» аль-Фараби рассматривает, в частности, науку о языке, понимая под ней знание законов, управляющих словами. Тут же он поясняет: «Законы в каждом искусстве суть универсальные, то есть всеобъемлющие суждения»³. Пользование законами, владение ими — искусство, но сами законы в полном объеме составляют уже содержание науки о языке, которая выступает как объект изучения, как описание ее сущности. Далее Абу Наср выражает свою мысль еще определеннее, вводя понятие «науки об искусных приемах», которые указывают способы познания мер и методов, чтобы с помощью искусства реализовать и актуализировать их при обращении с естественными и чувственно воспринимаемыми телами. Сюда он относит приемы измерения площадей, создание астрономических приборов, музыкальных и других инструментов, изготовление зеркал и т. д. И совсем другую задачу ставит Абу Наср, когда описывает Вселенную, небесные сферы, движение Земли, Луны, Солнца, принципы физики, органы тела человека и животного, их функции и потенции, суть музыкальной гармонии. Особое место в ряду наук занимает философия, которая в качестве «науки наук» выражает суть понимания науки как таковой в ее отличии от искусства.

¹ Кабуснаме // Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986. С. 70.

² Там же.

³ аль-Фараби. Философские трактаты. С. 109.



Разграничение предметов этих понятий выразилось также в уточнении представлений о знании как таковом и в разработке научного метода. Правда, о сознательно вычлененной области методологии применительно к средневековью вряд ли можно говорить, но фактически в реальной деятельности философов и ученых выработка методов исследования, поиска истинного знания и критериев его достоверности уже шла. Эта тема будет рассмотрена в дальнейшем подробно, сейчас же, как на один из ее аспектов, на мой взгляд, показательный, обращаю внимание на два небольших подраздела, заключающих раздел «Логика» в «Книге знания» Ибн Сины. Один из них озаглавлен: «Объяснение видов научных вопросов», к которым автор относит вопросы: «есть ли?» (вопрос о бытии или небытии), «что такое?» (качество предмета), «какой?» (вопрос о конкретных предметах), «почему?» (причина). Интересно, что вопросы «сколько», «как», «когда», «где» считаются им не входящими в круг научных вопросов. Далее Ибн Сина предлагает «советы, предостерегающие от ошибок», и заключает: «Указания, изложенные нами, надо соблюдать, чтобы выяснить, первична ли посылка, истинна ли она или нет. Лишь после этого ты сможешь иметь дело с истинными посылками»¹. Уже эти простые наброски говорят о стремлении создать систему для поиска достоверного знания.

В арабо-исламской культуре имеется два основных понятия, обозначающих знание: *'илм* и *ма'риф*. Как показал в своей книге «Торжество знания» Франц Роузентал, — и это представляется убедительным — слово *'илм* исторически восходит к понятию «вехи», а возможно, и «знаков» как символов племени. То есть с самого начала знание — *'илм* — есть нечто объективированное, внеположенное человеку. Таким оно остается и впоследствии. Наоборот, *ма'риф* выражает, как мне видится, знание, связанное со всем существом человека, оно не существует вне и без человека. Вероятно, поэтому оно становится обозначением познания, познавания и знания как личностного постижения и связывается прежде всего с концепцией знания в суфизме, в исламской мистике. И поэтому же именно *'илм* становится обозначением знания как науки и знаний как наук, то есть того, что человек получает извне, из внешнего источника, которым могут быть знания других людей, их опыт; это то, чем человек овладевает, чему научается и что передает другим. Само же содержание знания-*'илм* становится той областью деятельности, которая постоянно расширя-

¹ Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 100—102.



ется, пополняется, углубляется, а содержание знания так же постоянно подвергается проверке на истинность.

В предельном толковании *'ilm* в средние века означало знание божественное, оно было выражением божественной сущности, фактически ее тождеством, сущностным атрибутом Аллаха, определяющим его отношение с сотворенным миром. Из этого божественного источника человек черпает духовные силы, определяющие его жизнь. И конечно, в силу этого *'ilm* в приложении к человеку есть в первую очередь божественная наука, знание о Боге, а отдельные знания, отдельные науки суть его подразделения, приложение к разным сферам этого общего знания (*'ilm al-kalām*). Правда, юристы претендовали на предпочтительную принадлежность его к фикху. Однако довольно рано (IX в.) термин *'ilm*, как говорилось выше, начинает применяться в области светского знания, хотя вначале имеет смысл не столько науки, сколько просто знания, например: знание логики, умение обращаться с ее законами, применять ее правила. И все же интеллектуальные споры вокруг богословских и юридических проблем вели к выработке общих теоретических представлений о знании. Тем самым происходила трансформация понятия «знание» в понятие «наука». Одновременно философские устремления, даже связанные с религиозными интересами, вели к различению знания и веры.

Разработка концепции знания, которая занимала в исламской мысли огромное место, способствовала теоретическому осмыслению объектов и областей человеческой деятельности, превращению их из сферы просто практических искусств в сферу систематизированных знаний, наук. Фальсафа рассматривается как аподиктическое знание, символ истинной науки. Основной приметой науки становится доказательность ее положений, способность их выдержать испытание логикой. Этим истинная наука отличается от подобия науки, под которым имелись в виду диалектика, риторика, поэтика, охватывающие и знание религиозное. Происходит, таким образом, не только различение искусства, ремесла и науки, но и внутри термина «наука» возникает размежевание разных ее пониманий, определяющих разные ее содержания.

Новый взгляд на науку включал создание системы дополнительных параметров ее достоверности, поскольку система, внутри которой оперировала логика, предполагала наличие достоверных, сущностно-необходимых исходных оснований. В «Книге знания» Ибн Сина детально анализирует названные виды первых посылок, которые принимаются в качестве основы силлогизмов. Это «первичные принципы»,



своего рода «врожденные» знания; это и ощущения, опыт, мнения, интуиция, общепринятые представления и т. д.¹

Все эти послышки имеют разную первичную познавательную ценность и все они подвергаются проверке. Поэтому в качестве важнейшего встал вопрос об основополагающих принципах науки, на которых строится с помощью логики все ее здание. К таким принципам относились прежде всего самоочевидные, непосредственно данные уму достоверности. «В конце концов, — писал аль-Фараби, — мы должны прийти к таким представлениям, кои не связаны с другими, предшествующими им, представлениями, и остановиться на них. Таковы, например, представления о необходимости, существовании, возможности... они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия»².

Но это унаследованное от Платона и Плотина учение касалось лишь части истинных оснований знания. Другая их часть рождалась в сфере опыта, переживаемого человеком, и в этой области арабомусульманская мысль смогла серьезно дополнить складывающееся новое представление о сущности науки.

Обращение к практике, к «вещам», казалось бы, воспроизводит — только в больших масштабах — идею ремесленного производства, идею знания как искусства оперирования вещами. Однако в той форме, в какой это обращение к вещам происходило в творчестве арабских ученых-философов, оно означало вторжение в иной пласт бытия вещей — в отношения, связи между ними. Ставшая в средние века определяющей благодаря учению монотеизма идея единства, монизма мира сменила античную парадигму его плюральности. Предметом изучения становится уже не только вещь, ее сущность, но и ее взаимосвязь с другими вещами, через которые точнее постигается и описывается сама вещь.

Сопоставление определений «знания», которые дают философы, с определениями, даваемыми богословами, обнаруживает радикальное расхождение целей тех и других.

Уже представители калама (мутазилиты, ашариты) отличаются по теоретической подготовленности от первых богословов. В их трудах (особенно у Абд аль-Джаббара) содержится достаточно обширно и глубоко разработанная эпистемология, базирующаяся на логике, на

¹ *Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 90—93.

² *аль-Фараби*. Существо вопросов // *аль-Фараби*. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, 1987.



различении типов знания по достоверности, по источникам. Теория знания стабильно присутствует в сочинениях богословов в качестве предваряющей обсуждения теологических проблем. И впоследствии многие религиозные мыслители проповедовали идею обретения веры через знание, через эпистемологические предпосылки. Представитель позднего калама ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) писал: «Ученые (имеются в виду богословы. — *Е. Ф.*) обычно сначала обращаются к вопросам логики, а затем уже к вопросам, связанным с умозрительным богословием, потому что первое — это средство овладения вторым».

Следуя традиции аристотелизма, фальсафа разрабатывают детальнейшим образом концепцию знания.

Прежде всего определяется основной источник знания: «Знания получают в душе только путем чувственного восприятия. А поскольку знания реализуются в душе непреднамеренно, то человек не помнит этого... Поэтому большинство людей иногда воображают, что знания постоянно были в душе и что они познаются путем нечувственного восприятия... Интеллект не обладает, помимо восприятия, никаким особо присущим ему действием, кроме способности постигать совокупность вещей в их противоположностях». И: «Интеллект — это не что иное, как опыт, и чем больше будет опыта, тем более совершенным интеллектом будет обладать душа»¹.

О связи интеллектуального познания с чувственным восприятием вещей аль-Фараби говорит также следующее: «...дабы быть умопостигаемыми (т. е. продуктами ума), индивиды субстанции нуждаются в универсалиях субстанции, а универсалии субстанции, дабы существовать, нуждаются в индивидах субстанции». При этом именно «индивиды субстанции» являются «первыми», а «универсалии субстанции» — «вторыми», поскольку «индивиды субстанции — в большей степени субстанции, потому что они более совершенны по бытию, более самодовлеющи и более независимы от чего-либо другого в своем бытии», т. е. опять проводится идея, что познание идет от видов к универсалиям.

На основе античного наследия арабо-исламские фальсафа создали всесторонне разработанное учение о душе, разуме, знании.

Проблема разума рассматривалась ими в нескольких плоскостях.

Первая плоскость — разум как понятие юридическое, связанное с вопросом ответственности человека за поступки. В человеке, учит аль-Фараби, образуется желание, исходящее от мыслительной спо-

¹ *аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов... // аль-Фараби. Философские трактаты. С. 78—81.*



способности. «Это последнее называется свободным выбором, оно при-
суще только человеку... И благодаря ему человек может совершать по-
хвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за
это воздаяние и наказание»¹.

Шариат (мусульманский закон) выводил из-под юридической от-
ветственности детей и умалишенных. У них нет разума, т. е. знания
закона, и поэтому от них нельзя требовать благочестия. Праведное
поведение — обязанность зрелого человека, обладающего разумом и
знаниями, знанием религиозного закона. Таким образом, понятие раз-
умности есть и понятие религиозное, поскольку предполагает знание
установлений религии, ее обрядов. Следовательно, разумность выра-
жает обязанность человека перед самим собой и перед обществом,
является условием праведной жизни в обществе и спасения. Соеди-
няя в себе верознание и жизненный прагматизм, разумность, таким
образом, выступает как разумность практическая.

Будучи не только философами, но и выдающимися учеными, арабо-
исламские фаласифа разрабатывали и физическое учение о разуме.
И в этой сфере разум представлял связанным с высокой организацией
«материи», со строением человеческого мозга: разные психические
процессы, «силы души» соответствуют работе разных отделов мозга.
«Хранилище общего чувства (средоточие всех ощущений. — *Е. Ф.*)
есть сила представления, и она расположена в передней части мозга.
Вот почему, когда эта часть повреждена, сфера представления нару-
шается... Хранилищем того, что воспринимает идею, является сила,
называемая памятью, и она расположена в задней части мозга. Сред-
няя часть мозга создана в качестве места силы воображения»². И далее
Ибн Сина пишет: «Итак, установлено: души возникают тогда, когда
возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась
душа» и «...когда душа возникает вместе с возникновением некоей
смеси, то возникает некоторое состояние, способствующее разумным
действиям и разумным претерпеваниям действий»³.

Рассуждая о степенях разума, Ибн Сина вводит еще одно опреде-
ление души, сравнивает ее с зеркалом, в котором отражаются формы
вещей. И хотя этот образ был довольно распространенным в фило-
софских сочинениях того времени, у Ибн Сины он приобретает иной

¹ *аль-Фараби*. Гражданская политика // *аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. С. 113.

² *Ибн Сина*. Книга о душе // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 448.

³ Там же. С. 448, 488—489.



характер, наполняется реальным смыслом. Особым образом организованная телесная материя (мозг), как зеркало, запечатлевает в себе какой-то целостный кусок мира — не только внешний его облик, но и внутренние связи. Сознание в таком случае можно представить результатом соприкосновения двух материальных рядов, но по своему содержанию, как и отражение в зеркале, оно уже не материально.

Ибн Сина был великим врачом, и в своих медицинских трудах, а также в сочинениях о душе оставил описание и анализ важнейших функций человеческой психики (ощущения, воображение, память и т. д.) и ее состояний (сон, сновидения), способности внушения, предсказания, пророчества. Размышляя о таинствах и чудесах, он призывал «раскрыть причину всего этого, исходя из законов природы», поскольку «в законах природы этому имеются известные причины».

То, что суфии называли «внутренним оком», Ибн Сина называл проницательностью, более сильной у некоторых людей способностью проникновения в сущность предмета, тем, что мы назвали бы чувственной или интеллектуальной интуицией¹.

Рассматривая разум в плоскости метафизики, которая тем не менее соприкасалась с областью физики, жизненных (религиозных) проблем, арабо-исламские перипатетики определяли разум как одну из субстанций бытия, связанную с материей, но в сущности своей независимую от нее, находящуюся в теле, но нематериальную.

Здесь, во-первых, различаются разум божественный, аналогичный творческому, активному началу и законосообразности мира (мировой разум), и разум человеческий, подобный божественному, но только подобный, а значит, отчасти уже и несовершенный. Во-вторых, сам человеческий разум может быть согласно фальсафа потенциальным, то есть существующим как способность, предрасположенность к мышлению (например, у ребенка), и актуальным, то есть уже реализованным, действующим. В-третьих, разум рассматривается как приобретенный, сформированный через обучение, систему умозаключений, опыт и т. п., и неприобретенный, тождественный непосредственной интуиции. В-четвертых, разум выступает как пассивный, принимающий воздействия, и как активный, воздействующий на вещи, формирующий.

Одним из центральных стало учение о деятельном разуме, активном интеллекте. Через это представление фальсафа пытались понять, что такое мышление, его суть, его особенность, идеальность.

¹ См.: Там же. С. 505—506.



Это весьма многозначное понятие. Иногда оно близко тому, что на современном языке мы называем «ноосферой», которая концентрирует способность интеллектуальной деятельности, активизирует ее. Она находится как бы за пределами человеческого сознания, поднимается над ним, является самостоятельной силой, воздействующей на физический мир. Деятельный разум может обозначать и зафиксированную в культуре, в продуктах культуры особую способность человеческого рода, общеродовую человеческую мысль, вошедшую через эту культуру в плоть и кровь каждого человека, мысль, с которой соединяется индивидуальный разум и которая не всегда осознанно для человека воздействует на него, образует его ментальность, его духовный мир, совершенствует через него общую способность. Иногда понятие деятельного разума аналогично понятию активности сознания, его подготовки к восприятию, любознательности. Но это понятие означает и признание философами божественной или околобожественной субстанции, которая превращает аморфную первоматерию в организованное мироздание и благодаря которой бытие как таковое выступает в виде мира вещей, природы. Этот разум выступает как сила, находящаяся вне человека, как нечто божественное, к чему человек причастен, чем награжден и к чему прикасается, но не просто пассивно прикасается, а хочет или страстно желает прикоснуться. И именно это рождает жизнь, жизнь культуры, духа.

В развитии рационализма как способа объяснения мира внутри арабо-мусульманской культуры прослеживаются два значимых момента и в какой-то мере две ориентации. Первая касается утверждения принципа рационализма как такового, концепции разума как орудия постижения истины, рационалистического знания, в противоположность чувственному, интуитивному или опирающемуся на традицию, на авторитет, то есть знанию веровательному. Разработка учения о разуме как высшей способности человека и мерило истины была огромным достижением арабо- и персоязычной философий.

О другой тенденции, связанной с дополнением, коррекцией рационализма в виде разработки учения о мистическом знании, говорилось ранее в связи с учением суфиев. Это учение оказало влияние и на фальсафу. *Фалясифа* проделали большую работу по возвеличиванию рационализма в форме учения логики и отстаивания важности логических методов в определении истинности знания.

Воспринятый у греков логический метод рассуждения, доказательства, метод развитого рационализма, был направлен не только против примитивного религиозного верования, но и против теологических



спекуляций, построенных на шатких основаниях авторитета сунны. Высказывания, проповеди Пророка, передавшего божественное слово, предания о поступках Мухаммада и его сподвижников, то есть их мнения, представления, поведение и допустимое законом толкование таковых составляли тот практико-мыслительный материал, на котором воздвигалось здание богословия. Естественно, что этот материал был уникален и субъективен, поскольку состоял из описания индивидуального опыта, непроверяемого и невозпроизводимого. Он требовал от адептов для его принятия не строгой проверки, а доверия. Фальсафа же ориентировалась на научную практику того времени, на знания, содержащие описание природных явлений, — на знания механики, геологии, астрономии, медицины и т. д. Эти знания добывались путем детальных и многократных наблюдений, их организации и расчета, применения экспериментальной практики. Таким образом, сама практическая база фальсафы была иной — по критериям времени строгой и достоверной. Но в то же время и от спекулятивных построений требовалась столь же непреложная доказательность посредством использования логических приемов для выводов, подтверждения истинности тезисов или их опровержения. Наука должна была выработать внутренне согласованную систему достоверных концептов. Эти устремления научного ума выдвигали на передний план учение логики. Логика и через нее разум выступали единственными и подлинными судьями истины. Вере, в обычном ее понимании, в этой системе знания места не отводилось.

Наука средневековья вообще была во многом наукой споров, словесной наукой. Вопросы, вокруг которых шла полемика, — это вопросы метафизические, не входившие, как правило, в область конкретных реальных исследований. Обоснование и анализ проблем требовали их строго логического формулирования и изложения. Важно было не запутаться в словах, не сделать логически-речевой ошибки, уметь обнаружить логический обман, подтасовку, раскрыть запутанные умозаключения и привести их к ясности. Для этого необходимо было детально разработать логические правила построения рассуждения, умозаключения, классифицировать возможные ошибки и объяснить их природу.

Логика, логическая классификация степеней научной достоверности исходных посылок рассуждения, начал исследования помогали выкристаллизовать научно ценные, существенные знания, вокруг которых складывались остальные элементы науки.



Отстаивая важность логики, аль-Фараби выступал против мнения тех, кто «воображает, что логика — это ненужное излишество, поскольку в какое-то время будто бы существовал человек совершенно-го ума, который никогда не заблуждался в истине, абсолютно не ведая никаких законов логики».

Ибн Сина если и признавал за разумом способность пророчества, то отмечал вполне земную, человеческую, хотя и чрезвычайно редкую природу, позволяющую ее обладателю весь сложный путь перехода от восприятия к обобщению или от общей посылки к следующим от нее через обширную совокупность «средних терминов» (знаний) выводам сжать в единовременный акт постижения. Но это значит, что и мысль Пророка, в скрытом и сокращенном виде, проходит все этапы работы обычного логически структурированного сознания¹.

Фальсафа, в том числе и логика, показывала, что пророческая мысль аналогична обычной мысли. Человек, обладающий знаниями, совершенствующий свой ум, может, о чем свидетельствует жизнь, достичь тех же ступеней откровения, явление которого пророки приписывали себе в качестве божественного дара. Тем самым фальсафа подводила под суд логики всякого рода знание без исключения. «Всякое знание, — учил Абу Али Ибн Сина, — которое не взвешено на весах разума, не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием. Поэтому необходимо изучать логику»². Логика должна помочь отсеять истинно достоверное от мнимо достоверного, истину от мнения, от «общепринятого».

Следуя традиции Аристотеля и сообразуя ее с развитием наук того времени, арабо-мусульманские фалсафологи классифицировали все возможные посылки по степени их достоверности, а способы выведения из них утверждений — по степени надежности получения истины. В этой классификации самое высокое место занимала философия. Она считалась наиболее близкой к совершенной истине наукой, поскольку пользуется в качестве исходных самыми достоверными посылками, проверенными с помощью приемов аподейктики на согласование со всеми остальными аподиктически строгими и верными суждениями. Остального рода знания составляют, согласно фалсафологи, область мнений — недостоверных суждений, используемых «диалектиками», «софистами» и «риторами». В этой области черпают свои аргументы и образы теология, религия, поэзия.

¹ См.: *Ибн Сина. О душе // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 505—506.*

² Книга знания // *Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 62.*



Допуская некоторую познавательную значимость «диалектических» суждений, фальсафа отказывали им в подлинной научной ценности. Эти суждения, считали они, могут давать только вероятную истину, быть стимулом к исследованию, но никак не фундаментом науки, не ее багажом.

Основную структуру средневекового научного мышления образует логическая дедукция. Она подавляла все остальные способы получения знания и его проверки. Что здесь имеется в виду?

Попытки найти главный, определяющий принцип организации мира, выражающийся в единстве (и созвучный принципу единобожия в исламе), вычленив это единое как исходную причину всего сущего, содержащую в потенции все многообразие мира, выражались в логике в виде абсолютизации исходных посылок, из которых выводилось все знание. Преувеличение значения общего приводило к тому, что речь часто шла не столько о принципах как выражении общности предметов, сколько о выражении в предметах общих принципов. У Ибн Сины, например, постоянно обнаруживается стремление подвести предмет под принцип, который становится, таким образом, центром анализа. Предельную форму общего принципа представляет необходимо-сущее: «Его сущность, которая дает существование всем вещам, познана им самим. Таким образом, вещи познаются им благодаря его сущности, но не потому, что вещи являются причиной его познания, а наоборот, его познание является причиной всех существующих вещей».

Когда речь, как здесь, идет о необходимо-сущем, то данное рассуждение понятно. Но сложнее понять, как в систему, в которой приоритетное место отводится дедукции, вписываются утверждения о том, что в основе всякого знания лежат чувственные восприятия. Очевидно, нужно предположить, что в одном случае, когда мы имеем дело с дедукцией или индукцией, речь идет о логических операциях. Когда же мы переходим в плоскость реального познавательного процесса, соотношение роли чувственного знания и рационального если не меняется, то усложняется, они выступают как взаимосвязанные, взаимообуславливающие.

И все же, если попробовать дать онтологически-гносеологическую интерпретацию дедуктивного выведения знания, как его понимал Ибн Сина, то выглядеть оно будет следующим образом. Имеется совершенное знание о понятиях, т. е. о классах вещей, с их самоочевидными признаками. К этому «божественному» знанию приобщен и человек. Но только человеческое сознание его бесконечно менее полно и ясно, чем знание Бога.



Особое место в данной концепции приобретает методологический поиск «среднего члена», который соединяет предмет с общей идеей, приобщает к имеющемуся знанию. Познавательные усилия человека направляются на то, чтобы подвести единичное под всегда уже сознаваемое человеком общее. Умение владеть средним термином — отличительная черта человека. С помощью этой силы, посредством которой люди воспринимают общий абстрактный смысл, они, утверждает Ибн Сина, «находят неизвестное из известного». Это акт, который связан с проблемой истины и лжи. Перед исследователем встает вопрос: правильно ли этот данный предмет, это конкретное явление подводить под универсалию? Чем является эта конкретная данность с точки зрения уже зафиксированного в книгах знания об универсалиях, передаваемых мнениях или непосредственно сознаваемых очевидностях? Именно сфера знаний, образующая «средние термины», подлежит проверке на истинность.

Средневековый ученый, как правило, не выходил из сферы умознания, соединенного с обыденными представлениями, и задачу исследователя усматривал поэтому в организации знания, проверяемого с помощью опять же внутримысленных критериев. Сформулированные в виде общих принципов той или иной науки, рационально обоснованные и проверенные логикой выводы наблюдений составляли фонд непреложных знаний, не вызывающих сомнения. Конечно, в реальной деятельности ученых постоянно происходило открытие нового, приращение знания, совершались индуктивные выводы, корректировались прежние концепции. Но новые представления, полученные на этом пути, не имели статуса действительного знания, если они не выдерживали проверки логического их увязывания с уже утвердившимися и образовавшими внутренне согласованную схему знаниями. Научные концепции воспринимались пока еще как достаточно закрытая система, допускающая только увеличение, рост сведений и принципиальные исправления.

Направленность знания в сторону рационализма, как можно было видеть из предшествующего изложения, была вообще характерна для арабских мыслителей этой эпохи. Уже возникновение ислама, создание новой религии само по себе было введением нового типа знания, новой рациональности, которая противостояла прежнему, включенному в магию мистических верований типу знания, апеллируя к рассудку людей, их разумению, хотя разумение это понималось достаточно утилитарно — как способное внушить и утвердить веру в ислам, в учение Пророка. Этот новый тип знания — знания политического,



экономического, правового — был выражен на языке религии и сочетал установку на разумность, рациональность с авторитарным требованием слепого подчинения носителю более высокого знания, с верой в верховное провидение. Само возникновение фальсафы как рационалистического направления мысли было связано с идейными движениями в богословии, в фикхе (с постановкой вопросов об ответственности человека за свои поступки, свободе его воли, предопределении и детерминированности происходящего, вопросов о вмешательстве Бога в дела мира и, как итог всего этого, о сотворенности, а потому и подсудности человеку Писания). И в то же время творчество фальсафа свидетельствует о важной тенденции в развитии рационализма — о вторжении в него практического (социального, естественнонаучного) знания и появлении новой основы, новых, выходящих за рамки чистой умозрительной теории критериев его достоверности.

И религиозное, и светское философское знания были направлены на поиски достоверной опоры. Но философско-научное знание устремлялось на постижение мира социального, мира природного, а религиозное обращало свой взор на мир запредельный, и познание дальнего мира играло в нем служебную роль подступа к миру иному. «В дорогу! В дорогу! — писал аль-Газали. — Жить осталось совсем мало, а перед тобой еще долгий путь. Наука и дела, в кои ты погружен, — лишь обман и иллюзия»¹. В труде «Воскрешение наук о вере» он приводит слова суфия ас-Салаби:

От мира устранись, его не добивайся,
Не добивайся губительного плена.
Добром его дурное не покроешь,
И зло его, признайся, перевесит².

Установки в концепции знания, развиваемые фальсафа, были противоположными. Конечно, они тоже нередко напоминали читателю, что он должен думать о будущей, посмертной судьбе. Но основное содержание их учений было обращено к практическим делам и нуждам людей в посюстороннем мире.

Математик аль-Хорезми, живший в 780—830 годах, писал о цели своего алгебраического трактата «Книга об исчислении алгебры и альмукабалы»: «Я составил краткую книгу об исчислении алгебры и альмукабалы, заключающую в себе простые и сложные вопросы арифме-

¹ *Газали. Избавляющий от заблуждения // С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960. С. 244.*

² *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 102.*



тики, ибо это необходимо людям при делении наследства, составлении завещаний, разделе имущества и в судебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, в геометрии и прочих разновидностях подобных дел»¹.

Об интересе к опытному знанию, об организации практики наблюдения на мусульманском Востоке свидетельствует история его науки. Хотя положение ученого здесь не было материально обеспечено, все же некоторые интересующие правителей исследования финансировались ими. Существовали даже центры, организованные наподобие исследовательских, имеющие сложное оборудование научные сообщества, такие как Мегарская обсерватория Насириддина Туси (XIII в.) или обсерватория Мухаммеда Улугбека близ Самарканда (XV в.). В X в. были созданы «дома науки». И хотя слово «наука» вовсе не имело того смысла, который мы придаем ему сейчас — оно, как правило, означало религиозные знания, а «ученым» назывался прошедший специальное обучение богослов, — тем не менее в «домах науки», имевших огромные библиотеки, можно было найти книги по любой отрасли знания и доступ к ней имел всякий, стремящийся к знанию.

Арабские ученые выдвинулись во многих областях науки: в математике, химии, медицине, астрономии, физике, оптике и т. д. Арабомусульманские ученые оставили свои имена даже в истории аэродинамики. Турецкий исследователь А. Терзиоглу изучил рукописи, отражающие историю техники и первые попытки полетов в IX—XVII веках в странах мусульманской культуры. В них встречается описание зависимости между поверхностью крыльев и весом птицы с целью установления физических основ полета. Попытку полета сделал в 1010 году Джаухари из Фараба. В X веке в Андалусии Аббас ибн Фирнас совершил короткий полет с приземлением с помощью сконструированных им несущих поверхностей.

Джабир ибн Хайан высказал мысль о возможности создания живых существ искусственным путем. Соответствующую область знания он назвал «наукой об искусственном творении». «Эта наука, — писал он, — возможна, ибо живое существо есть следствие взаимодействия сил природы. Природа же, производя соответствующие вещи, подчиняется определенным законам, тайну которых может раскрыть наука весов», т. е. знание законов количественных отношений. Джабир ибн Хайан провозгласил опыт в качестве основы на-

¹ Мухаммад аль-Хорезми. Математические трактаты. Ташкент, 1964. С. 26.



учного исследования: «Долг занимающегося физическими науками и химией — это труд и проведение опытов. Знание приобретает только посредством них»¹.

Аль-Фараби, утверждая идеи Аристотеля на почве новой культуры, учил, что интеллект — это не что иное, как опыт. Об опыте как одном из видов посылок, применяемых в силлогизмах, говорил и Ибн Сина. Причем опыт включается им в число посылок высшего, доказательного силлогизма, ведущего к достоверному, истинному знанию.

Отмечая факт признания роли опыта, важно, однако, определить, что вкладывается этими мыслителями в понятие опыта и какое место отводят они ему в познании. Понимание опыта арабо-мусульманскими восприимчивыми греческой мудрости рассмотрим на примере Ибн Сины.

Опыт им описывается как посылка, которая познается посредством разума и ощущения: «...например, если чувство каждый раз воспринимает вещь в каком-то действии или в каком-то состоянии и каждый раз видит ее именно такой, то разум познает, что это происходит не благодаря случайности»². Опыт появляется тогда, когда душа уверена в неслучайности явлений и с ним соотносятся другие состояния вещи.

В «Книге спасения» понятие «опыт» Ибн Сина связывает с понятием одной из потенций разумной души — с наличием в умозрительной силе первых элементов разумного восприятия, которые принимаются не путем приобретения извне, то есть опыт является скорее характеристикой внутреннего содержания разумной души. Если опыт и выходит за пределы индивидуального сознания, то только в плане контакта человека с совокупностью знаний, хранимых в книгах и преданиях, знаний, получаемых от учителей, наставников.

Однако такое определение опыта не вполне адекватно реальной практике ученого-естественника. Методологические установки ученого отражают довольно высокую развитость научного знания, позволяющего построить определенную картину природы и совершенствовать эту картину. В то же время данные установки воспроизводят слабость практической вооруженности.

Практические знания, в том смысле, как их определяет Новое время, становятся реальной опорой в рассуждениях Ибн Сины об образовании гор и минералов. В доказательство идеи отсутствия пустоты

¹ Цит. по: Махмуд Амин аль-Алим. Идеиные бои. Пер. с араб. М., 1974. С. 118.

² Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 90.



Авиценна приводит естественные, т. е. опытные, свидетельства, например, наблюдение, что кровососная банка втягивает вместе с воздухом кожу, или наблюдения, связанные с инженерными работами, с деятельностью насоса. К такого же рода аргументации прибегает Ибн Сина, опровергая мнение, что теплота происходит от движения, обнаруживающего огонь, скрытый внутри тела. Этому мнению он противопоставляет наблюдение, что оловянный наконечник стрелы от движения не плавится.

Опыт медика, наблюдения за явлениями, возникающими в результате загоразивания путей проникновения «двигательной, ощущающей и воображающей сил», подтверждали вывод Ибн Сины о том, что «первым носителем телесных сил души является тонкое, проникающее в поры, тело: тело это есть не что иное, как дух». О том, что орган рождения духа — сердце, свидетельствует, по мнению Авиценны, то, что было выявлено при искусных вскрытиях. Прославленный медик дает достаточно детальное описание сердца (первое начало), печени (второе начало), мозга (так же второе начало). Особенно подробно в «Книге исцеления» он излагает свои представления о мозге.

Связанная с эмпирией сторона деятельности Ибн Сины, испытавшего значительное влияние учений Галена и Секста Эмпирика, дает основание выделить в его научном творчестве (как и в творчестве других передовых ученых его времени) новые, по сравнению с Аристотелем, тенденции. Это связано с тем, что Ибн Сина видел в творении вещного мира не только его «необходимость», но и его «возможность», альтернативу его развития. Эта определенная «случайность» требовала помимо оперирования непреложными знаниями, истинами обращения к практике жизни, придания ей большего, чем в античности, методологического значения.

В исследованиях Авиценны появляются элементы аргументации, которая в Новое время определяется как эксперимент. «Эксперименты — это посредники между природой и понятием, между природой и идеей. Рассеянный опыт слишком принижает нас и мешает достигнуть даже понятия. Каждый эксперимент уже теоретизирует»¹.

Однако не всякое испытание практикой является экспериментом. Иначе все необузданные манипуляции средневековых алхимиков и даже метод «проб и ошибок», характеризующий познавательную деятельность животных, мы должны были бы квалифицировать как экспериментирование. «Действие становится экспериментальным, т. е.

¹ И. В. Гёте. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 147.



теоретически нацеленным, когда в него включается противодействие, возвращающее наше внимание к исходному предмету»¹.

В это понятие включается целый комплекс компонентов: и мысленный эксперимент, экспериментальная практика, и категория решающего эксперимента. Основными для этой совокупности характеристиками я считаю: 1) сознательную установку на предметно-практическую деятельность, 2) активное вторжение в процесс наблюдения, практику, 3) стремление выявить недоказательность, недостоверность полученного знания, опровергнуть его, подвергнуть «испытанию на прочность», 4) выдвижение на передний план методологического принципа «сомнения».

Конечно, таких «дедуктивных» элементов методологии современной науки у Авиценны мы найти не можем, но тенденцию к этому у него уже можно заметить. Для этого обратимся к анализу его врачебной деятельности.

Естественно, что как медик и фармаколог Авиценна должен был помимо простых наблюдений пытаться апробировать выводы из наблюдений на практике, то есть проводить опыты. Излагая учение о лекарствах, Авиценна писал: «Свойства лекарств познаются двумя путями: путем сравнения и путем испытания... Испытание приводит к достоверному познанию свойства лекарства только после соблюдения (известных) условий»². И далее следуют методологические указания по проведению опыта. Вот некоторые из них: требование свободы лекарства от дополнительных качеств; простота болезни, на которой опробуется лекарство (наличие осложнений болезни не позволяет определить причину того или иного действия лекарства); «...требуется, чтобы опыт проводился на теле человека»³.

Надо сказать, что в то время в странах Ближнего и Среднего Востока появилась обширная база для организованной врачебной практики. Скученность населения городов, довольно густая сеть торговых путей и постоянное наличие массы пришлого торгового люда, с одной стороны, и распространение эпидемий, необходимость изоляции и лечения больных, с другой, потребовали организации таких медицинских учреждений, как больницы. В больницах врач имел дело уже не с отдельными пациентами, а с множеством больных, получая возмож-

¹ А. В. Ахутин. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М., 1976. С. 13.

² Ибн Сина. Канон врачебной науки. Ташкент, 1965. Т. 2. С. 13.

³ Там же. С. 14—15.



ность проверки своих знаний. В «Кабуснаме», сочинении, написанном современником Ибн Сины Кей-Кавусом, говорилось: «Лечащий должен много экспериментировать... Пусть он работает в больницах, видит много больных и много лечит... дабы он видел собственными глазами то, о чем читал в книгах, и не оказывался беспомощным в лечении»¹.

Эта новая сфера практики сразу выдвинула медицину в разряд опытных наук.

В других областях науки и Авиценна и некоторые другие его современники также значительно расширили сферу опытного знания. Правда, чаще опыт был все еще тождествен наблюдению. Что касается наблюдательности, то эта сторона сознания и деятельности средневекового ученого мусульманского Востока была в высшей степени развита — все замечалось и описывалось. Тщательно собирались различные сведения, сообщения очевидцев, легенды и т. п.

Работая над теорией образования камней, Авиценна пытался изучить состав встречающихся ему различных природных образований, испытывал их. Он говорит о необходимости знания различных признаков тех или иных субстанций как основы для «создания или устранения» вещи. Практика понимается здесь не как пассивная деятельность, а как деятельность, нацеленная на создание нового или на разрушение, уничтожение субстанции, причем не механическое, а связанное с изменением сущности. Таким образом, устанавливается корреляция между знанием истины и умением воздействовать на природу вещи, и нужен только один шаг, чтобы перейти к экспериментальной практике как методу познания.

Элементом вызревшего методологического принципа эксперимента, в частности мысленного эксперимента, было широкое использование доказательства «от противного», которое хотя уже имело место в античности, практически не выходило за пределы математики. У мыслителей средневекового Арабского Востока оно было введено как способ построения мысли в разные сферы науки. Иногда аргументом «от противного» становились реальные факты, отклонения и нарушения в реальных объектах исследования, например, описывая работу мозга, Авиценна замечает: «Хранилище общего чувства есть сила представления, и она находится в передней части мозга. Вот почему, когда эта часть повреждена, действие представления нарушается... Хранилищем идеи является сила, назы-

¹ Кабуснаме. С. 80.



ваемая памятью, и она находится в задней части мозга. Вот почему, когда она повреждена, наступает нарушение в том, чему свойственно сохранять идею»¹.

Очень важным моментом становления нового метода было развитие такой формы анализа, как логическая критика, состоящая в опровержении какого-либо положения путем доведения его до абсурда.

С целью критики недостоверного суждения Авиценна вводит в анализ «испытательный» и «противодействующий» силлогизмы, позволяющие выяснить действительный характер знания, истинность которого утверждает оппонент, дать отпор невежественному претенденту. Ученый с помощью логических приемов стремится «обнаружить недостоверность» (а не просто доказать достоверность), требует «опровергнуть все эти возможности, чтобы осталась одна». Это уже серьезная тенденция в развитии метода научного исследования — если и не сознательная ориентация на использование антитетики в качестве одного из центральных приемов анализа, то все же достаточно частое обращение к такому стилю мышления.

Обращение к антитетике как методологическому приему вызывалось опять-таки необходимостью определения достоверности знания, достоверности исходных посылок, на которых базировалось знание. Исходными посылками, принимаемыми без доказательства, признавались не только первичные принципы аксиоматического характера, но и ощущения, накопленные опытом впечатления, знания, приобретенные путем воспитания, общепринятые мнения и даже предположения, допущения и тому подобные тезисы. Естественно, что и аподиктические, а тем более диалектические и софистические конструкции требовали постоянной проверки, пристального надзора за правильным оперированием мысли. Необходимо было продельвать работу по выделению сферы достоверного знания, отделению его от сферы мнения. А это уже само по себе означало утверждение антитетики, противоположение истины лжи, достоверности недостоверности, «склонности души верить чему-то, но в то же время сознавать возможность противоположного». Что же касается области мнения, к которой Аристотель и его средневековые восточные последователи относились как к основной, повседневной жизненной сфере формирования начального, условного знания, то это область меняющейся ситуации.

¹ *Ибн Сина*. Книга о душе // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 448.



Таким образом, «возможность», «вероятность», «противоречивость» вводятся в перипатетическую науку как фундаментальные характеристики исследования. Но тем самым предполагается признание «недостоверности» обширной зоны знания, его приближенности, неабсолютности, относительности, а следовательно, и сомнения в нем. Однако сомнение это не становится у восточных перипатетиков методологическим принципом исследования, а только отвечает попытке выделить область истинных достоверностей, которые составляют достояние интуитивного опыта, непосредственной очевидности.

Так же в итоге обстоит дело и с отношением к опыту. Несмотря на достаточно широкое введение его в структуру научного исследования, научного знания, опыт и тем более эксперимент не стали еще главным компонентом деятельности ученого. Математические главы «Даниш-намэ» очень наглядно показывают, что во всех областях науки (в сельском хозяйстве, астрономии, медицине и пр.) господствующим остается такой способ познания, как наблюдение. Не испытание, не эксперимент направляют работу ума, а, наоборот, ум ученого подлаживается под наблюдение. Мир может наблюдаться, но в происходящие в нем процессы нельзя вторгаться — это противобожественно. В общении человека с предметным миром преобладала установка на субъект — на его преобразование, совершенствование с тем, чтобы он мог лучше видеть, распознавать и объяснять наблюдаемый объект, в котором всегда уже наличествует истина.

Находясь в пределах античной средневековой конструкции науки, Авиценна часто смешивает тончайшие наблюдения душевных явлений с метафизическими концепциями, представлениями о душевных «силах».

Само собой разумеется, что в эпоху арабо-мусульманского средневековья для эксперимента еще не было достаточной технической базы (инструментов, приборов). Не было и точности интуитивно схваченных концептов галилеевского времени, выражающих самые простые реальности, такие как «масса» и т. п. Близкие обыденному опыту понятия «простые вещества», «элементы», «силы», нерасчлененность обыденного опыта и научных представлений не позволяли расширить сферу антитетики, развить метод противопоставления, опровержения до принципа методологического сомнения, а повседневный опыт наблюдений превратить в опыт научный, предполагающий практику эксперимента. Роль последнего могла быть понята



только в условиях выдвижения опыта на передний план, осознания его значимости.

Экскурс в средневековую науку арабо-мусульманского Востока показывает, что в научной мысли этой эпохи, несмотря на естественные для нее слабости, наметилась серьезная тенденция, выводящая эту мысль на новый путь. Опыт-экспериментальная практика давала ищущему достоверные основы, сознанию — дополнительную опору к разуму. Помимо интеллектуально-интуитивных очевидностей сознание обрело еще методологическое оружие, усиливающее возможности разума. Опыт заострял деятельность таких средств познания, как наглядное восприятие и рациональное мышление, выявляя некоторые структуры вещей, которые без него были бы неясны. В эксперименте разум находил подспорье своей виртуозности в настоячивых поисках истины. И хотя прорыва разума из умозрительной системы науки во времена творчества великих арабо-мусульманских философов не произошло, идейная потребность в нем уже явно наметилась.

в) *Проблема «я», нетелесности разумной души и ее бессмертия*

Тема разума, разумной души связана с вопросом религиозно-мировоззренческим — ее смертности и бессмертия, и в таком виде приобретает дополнительную метафизическую характеристику — связи с телом и независимости от него. Мусульманская теология связывала воедино тело и душу, утверждала их общее бессмертие, воскрешение в загробном мире. Что касается религиозных философов, то здесь проблема решалась довольно определенно, по крайней мере в отношении души: душа после смерти отделяется от тела и обретает бессмертие. Так же и разум, разумная душа. Позиция фальсафа была несколько отличной, да и среди них существовали расхождения.

Не вполне однозначными представляются взгляды на разумную душу и ее связь с телом у аль-Фараби. Довольно часто он высказывается о бессмертии души, например: «субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела»¹. Но тут же аль-Фараби отмечает связанность души с телом, зависимость от него: «Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция... Душа не может существовать раньше тела, как

¹ *аль-Фараби*. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 174.



это утверждает Платон; точно также она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники о переселении душ»¹.

Это значит, что каждая душа связана с данным телом, и появляется она только с его появлением. Но если это форма вещи, то она существует только вместе с данной вещью, вне ее она имеет значение лишь как общее, что объединяет вещи данного вида или рода, их общую субстанцию, свойства. В таком случае бессмертие формы, или души, будет иметь уже другой смысл. И тогда становится более понятным и утверждение аль-Фараби о том, что разумная душа бессмертна — после смерти она соединяется с деятельным разумом, то есть бессмертной божественной субстанцией. К подобному пониманию склоняет нас мысль философа о том, что бессмертны души добродетельных людей и людей, обладающих знанием; души же людей невежественных смертны, поскольку «их души остаются [связанными с] материей и не достигают того совершенства, посредством которого они отрешаются от материи, так что они гибнут, как только гибнет материя»².

Еще больше усилит этот аспект концепции души арабский философ, живший на западе Халифата, в Андалусии, Ибн Рушд (1126—1198): он отрицал бессмертие индивидуальной человеческой души. Разумная душа человека, деятельность которой связана с памятью, воображением, не может сохраниться после прекращения работы этих сил. Материальный разум — это брненное образование. Индивидуальная душа смертна, бессмертен лишь общечеловеческий, универсальный разум, воплощенный в культуре.

В отличие от этих двух философов, Ибн Сина вполне определенно склоняется к признанию бессмертия индивидуальной разумной души. Он начинает рассуждение с того, что «души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа»³. Но душа связана именно с данным телом, она индивидуальна. Поэтому «отделившись от своих тел, души продолжают быть единичными в силу различия материй, в коих они находились»⁴.

¹ *аль-Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 174.*

² *аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. С. 130—131.*

³ *Ибн Сина. Книга о душе // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 488.*

⁴ Там же.

Ибн Сина так же, как аль-Фараби и Ибн Рушд, исходит из представления об особенностях, нетелесности разумной души человека. «Когда умопостигаемая форма, — пишет он, — возникает в разуме, она не занимает какого-либо положения, на которое можно было бы указать, так что ее можно было бы делить, расчленять или подвергать еще какому-либо подобному действию. Поэтому она не может быть чем-то телесным»¹. Умопостигаемое, или понятие, не только само нетелесно, но и процесс мышления, умопостижения так же нетелесен.

Ибн Сина в большей степени, чем другие фальсафа, стремится понять идеальность мысли: ее связанность с веществом, мозгом, но и явную ее обособленность. Если другие психические состояния или функции: ощущение, воображение, сновидения и т. п. — обнаруживают зависимость от организма, его деятельности, то мысль кажется стоящей над этой зависимостью. Над ней не властны ни болезни, ни лишения — она как бы противостоит им. Невозможно объяснить мышление как простой телесный процесс, нельзя объяснить, что такое «я» с его свободой выбора, если исходить из детерминированности, направляющей события вещного мира. Размышления вели к необходимости признать субстанциальную обособленность разумной души от тела. Так появляются утверждения о том, что действие разума осуществляется не посредством телесного орудия, что чистое мыслимое отвлечено от материи и для его познания душа не нуждается в чувствах, в телесных органах. Для восприятия разумом самого себя не требуется никакой орган, никакой посредник.

Человек включен в мир, является его частью. Но он и выделен в этом мире — из всего сущего только он наделен разумной душой. И это не случайно, ибо не будь ее, мир превратился бы в неразличимое «нечто», фактически в «ничто», поскольку утратилось бы значение каждой вещи, все они были бы низведены до ценности элементарной частицы. Ибн Сина пишет об абсолютной полноте божественного знания, для которого нет никакого становления, все происходящее в нем уже изначально и навсегда определено — для абсолютной бесконечности отдельные вещи не имеют значения. И только разум, извлеченный из этой бесконечности и взирающий на нее, различает наполненность ее вещами, ее многообразие. Именно через «идею в разуме», как отмечает Ибн Сина, возможное множество, множество-в-себе, содержащееся в Едином, становится действительным, множеством для другого. Здесь взгляды Ибн Сины сближаются с учением суфиев, интере-

¹ Там же. С. 481.



сом к которому определился значительный этап в его жизни. В трудах Ибн Сины описан опыт мистического восхождения к божественному абсолюту, или погружения в абсолют. Результатом этого опыта стало признание им того, что разум, соединяющий человека с абсолютом, одновременно и отделяет его от него. Пока человек остается человеком (пока он жив, обладает сознанием), он отделяет себя от бытийного начала; даже как будто погрузившись в него, он прерывает это погружение (смерть) и возвращается к сознанию (к жизни). Таким образом, подходя к границе, за которой разуму должна, казалось бы, открыться полная истина, человек отказывается от перехода за нее и возвращается, не узнав этой истины, а только притронувшись к ней, но сохранив себя и осознав свою особенность и обособленность. Некоторые суфии исповедовали идею полного растворения себя в Боге, сжигая себя в огне любви к нему. Но если целью является не растворение в Едином, а возвращение в мир, то человек отступает от Абсолюта:

Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
Земного мира, — отступаешь ты¹.

Переживает трагедию своей обособленности от Единого человек лишь при жизни. Смерть, которой всячески избегает живущий, а значит и разум, связанный с телом, снимает основную экзистенциальную проблему — желание бессмертия через смерть.

Тело умирает, но простая сущность разумной души не подвержена тлению, соединяясь с мировым разумом. При этом человеческий разум не растворяется, по мнению Ибн Сины, в мировом разуме, поскольку пребывания его в индивидуальном теле (а именно с материей связана единичность, индивидуальность) накладывает на разум печать, и эта особенность сохраняется навечно при вливании индивидуального разума в единый, мировой. Утверждение субстанциальности души совершается Ибн Синой через рефлексию, продолжением чего является идея субъекта и его самосозидания.

Признание Абсолюта, бесконечности требует ощущения человеком некоторой устойчивости существования, осознания им себя (как индивида и как рода) в качестве центрального пункта творения и тем самым своеобразного, относительного центра бытия. И хотя истинным центром, средоточием бытия является Бог, который воплощает основополагающие принципы бытия, жизненная ситуация все же вынуждает человека воспринимать центром именно себя. Мир беспре-

¹ *Ибн аль-Фарид // Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 521.*



делен, и познать его до конца невозможно. Поэтому нужно разорвать непрерывность бытия и отсчитывать его от «я» как проекции мира и мира как проекции «я». Это не подмена Бога, не устранение его, а признание бессилия «я» перед Абсолютом и того, что постижима лишь частица мира в виде «я», которое включает и окружение. Человек может абстрактно понимать, что он не центр всего сущего, но реальное существование заставляет его поступать и мыслить себя в качестве центра. Таковым человек воспринимает себя благодаря разуму, который составляет его сущность. Разум является и орудием, помогающим ему постичь мир, и тем органом, который соединяет его с мировым разумом, хотя никогда не открывает полностью предельных оснований бытия. Философ-исмаилит аль-Кирмани писал: «Мы скажем: Всевышний величайшей славностью своей скрыт под покрывалом... Он вознесся над ними (вещами. — *Е. Ф.*) подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда»¹. Подобное описание содержится и в трактате Ибн Сины «Хай, сын Якзана»: «Красота его загмевает проявления всякой другой красоты... Когда кто-нибудь из тех, кто обступает его ковер, вознамерится лицезреть его, опустит изумленный взор его долу, и взор тот вернется с унижением, уведенный, можно сказать, назад прежде, чем достиг его. Красота его как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется; проявляя себя — как бы скрывается. Так и с солнцем: задернется дымкой — видно отчетливо, а засияет — недоступно для взора. Ибо свет его — завеса света его»².

Для объяснения своего понимания разума как независимой от тела сущности человека Ибн Сина прибег к образу «парящего человека»: «Нужно, чтобы любой из нас представил себе, что он создан сразу и создан завершенным, но что он лишен зрения, лишен созерцания предметов внешнего мира, что он создан висящим в воздухе или пустоте таким образом, чтобы воздух не мог быть ощущаем, чтобы все члены были разъединены и не соприкасались друг с другом. Тогда подумай: может ли человек установить существование своей сущности, не сомневаясь в установлении того, что он существует именно в своей сущности?»³. Ответ на этот вопрос Ибн Сина видит таковым: Да. Именно в этом акте человек устанавливает существование своей сущности, иной, нежели тело, и она есть разум, мыслящий сам себя. «...Я есть я, даже если я не знаю, что у меня есть рука, нога или какой-

¹ аль-Кирмани. Успокоение разума. С. 54—55.

² Ибн Сина. Хай сын Якзана // *А. В. Сагадеев*. Ибн Сина. С. 230.

³ Ибн Сина. Книга о душе // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 393.



либо иной орган»¹. Получается, что человек «есть в самом себе иной, нежели его тело и его органы». На основании того, что разумная душа, хотя и связана с телом, является тем не менее нетелесной, Ибн Сина делает вывод о ее освобождении из тела после смерти и соединении с Мировой душой, или, как он иногда пишет, со Светом. В этом утверждении видно соприкосновение его взглядов с концепцией исмаилитов о Мировой душе, о Мировом разуме и Свете, как образе последнего. Этот больший, чем у аль-Фараби, акцент на идеальной природе разума был важен для развития учения о деятельной его роли.

Нечто похожее образу «парящего человека» есть в «Эннеадах» Плотина, а позже у Декарта, у которого этот сюжет станет одним из центральных при размышлении о сущности «я». Занявший важное место в творчестве Ибн Сины этот образ позволяет увидеть (как и при рассмотрении понимания им опыта, практики) изменения в первоначальном «восточном перипатетизме», когда он старался ученически следовать предписаниям античного философа. Фальсафа не порывает связи с перипатетизмом, авторитет античной мысли еще властвует над ней. Это проявилось и в принятии эманационной теории Плотина, которая стала известна в арабской философии благодаря «Теологии Аристотеля», принадлежащей Порфирию парафразы «Эннеад» Плотина. Отвечающие потребностям монотеизма, но трудно совмещаемые с аристотелизмом идеи Плотина о Едином и возникшем из него множественном мире вещей заставили исламских философов (и не только фаласифа) биться над этой едва ли разрешимой в рамках неоплатонизма проблемой. И в то же время пусть даже чисто вербальный выход из теоретической трудности помог исламским мыслителям отойти от классической античной традиции, попытаться найти отличные от аристотелевского подходы к пониманию важных философских вопросов.

Уже Аристотель столкнулся с «величайшей», по его словам, трудностью — необходимостью объяснить не только единство души и тела, но и специфику разумной души, ее нетелесность. Но Аристотель находился даже в лучшем (если можно так сказать) положении, чем его восточные последователи. Он, из-за неразвитости, примитивности представлений о физиологии человека, о его нервной системе, не знал ничего и о деятельности головного мозга. Аль-Фараби же и тем более Ибн Сина как медик, исследовавший специально функции разных отделов мозга, видели теснейшую связь работы ума с про-

¹ *Ибн Сина*. Книга о душе // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 510. См. также: *Ибн Сина*. Книга знания // Там же. С. 222; *Ибн Сина*. Указания и наставления // Там же. Указ. ист. С. 312.



цессами, происходящими в коре мозга. Поэтому для них проблема отношения души и тела, разума и тела стояла значительно острее. С большим, чем у Аристотеля, основанием подчеркивая связанность разума с телесными функциями, Ибн Сина еще настойчивее, чем его античный учитель, отмечал нематериальность разумной души, ее нетелесную, особую субстанциальность.

Следствием такой трактовки разума было и решение некоторых других смежных теме вопросов. Так, большее, чем у Аристотеля, внимание уделяется роли непосредственной очевидности в структуре знания. Причем это не только очевидность, появляющаяся в процессе наблюдения, опыта, или очевидность «простых истин», их интуитивная достоверность, на которой базируется знание. Это и достоверность очевидностей, непосредственно переживаемая индивидом во время погружения сознания в «надсознательный» (или «подсознательный») транс, когда мистик ощущает свою близость к первоначалу. Таким образом, интуитивное знание, в отличие от понимания такового в философии греков, признается не только в отношении посылок, но и в отношении выводов. Наглядным примером одного из видов интуитивного знания является знание пророческое, которое, с одной стороны, дается непосредственно Богом, а с другой стороны, представляет собой своеобразную цепь силлогизмов, пробегаемую пророческим умом почти мгновенно — через промежуточные силлогизмы от посылки до конечного вывода. Такое знание Ибн Сина не противопоставляет научному. Очевидность, переживаемая мистиком не относится, как говорилось раньше, к области научной достоверности, но она позволяет точнее понять возможности, особенности разума, его значение как сущности, выделяющей человека из «бытийной массы», из Единого, и одновременно соединяющего его с первоначалом. Эта очевидность дает возможность если не до конца понять, то ощутить, что разум не есть материальная бытийность, — он отталкивается от нее. И именно это отталкивание образует человека, сохраняет его как такового в мире материи, в системе бытия. При этом у Ибн Сины в такой роли выступает не единый, родовый, общечеловеческий разум, удостоенный бессмертия, но именно индивидуальный, единичный, достигший в своем развитии, совершенствовании ступени, когда он уже не нуждается в материи для своего функционирования, для работы мысли, — и он в качестве индивидуального обретает бессмертие. Здесь Ибн Сина совершенно отходит от Аристотеля, а его концепция «парящего человека», демонстрирующая способность разума вырваться из пут тела, близка (не по интенции и по описанию переживания) с декартовским доказательством сути «я мыслю».



Эта тема подводит к еще двум сюжетам в учениях Ибн Сины и других арабских фаласифа.

Прежде всего о напрашивающейся аналогии между Авиценной и Декартом. На данном сюжете я хочу остановиться специально, поскольку, как это будет отмечено в соответствующем разделе, в последние десятилетия в арабских странах появился ряд работ, не просто обращающихся к творчеству французского философа, но пытающихся найти точки соприкосновения в мыслях двух великих людей. Вряд ли стоит доказывать сходство Авиценны и Картезия, ссылаясь на близость мысленного переживания своей сути тем и другим. Описание подобного переживания можно найти у Аристотеля, который пишет: «...мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем, и понимаем, что понимаем... что мы существуем»¹. Аналогичное есть и у Плотина: «Пробуждаясь от тела к себе самому, я оказываюсь от всего в стороне, самого же себя внутри; созерцая мир изумительной красоты, я глубоко верю в то, что главному во мне судьбой назначен удел нетленных»². Сходным образом рассуждает и аль-Фараби. В трактате «Об общности взглядов Божественного Платона и Аристотеля» он отсылает читателя к «Теологии Аристотеля» (то есть, опять же к Плотину. — *Е. Ф.*), где говорится: «Не раз я оставался наедине со своей душой, но когда расставался с телом, то становился как бы отрешенной, бестелесной сущностью. Я проникал в свою сущность, обращался к ней и, отвлекшись от всех предметов вне себя, становился одновременно знанием, познающим и познаваемым»³. Много общего в передаче такого состояния содержится в сочинениях суфиев. Ибн аль-Фарид так живописует состояние единения с Богом:

Я все. Я отдаю
Свою отдельность, скорлупу свою.
И вот уже ни рук, ни уст, ни глаз —
Нет ничего, что восшоало вас.
Я стал сквозным — да светится она
Сквозь мой покров, живая глубина!⁴

Сходно рассуждает в философском романе «Хайй ибн Якзан» живший уже в XII веке Ибн Туфейль. Испытав сомнение в достоверности

¹ *Аристотель*. Никомахова этика, 9. 1170а. 30—34.

² *Плотин*. О нисхождении души и тела // Историко-философский ежегодник, 95. М., 1996. С. 209.

³ *аль-Фараби*. Философские трактаты. С. 99. — Ред. пер. моя. *Е. Ф.*

⁴ Арабская поэзия средних веков. С. 532.



чувственных данных, Хайй путем рациональных построений приходит к выводу о существовании творца мира, *ens necessarium*, которое может быть познано лишь посредством нетелесной сущности. «Все внешнее и телесное, познаваемое им в собственном своем существе, не есть действительная природа его. Нет, истинная сущность его есть только то нечто, при помощи которого он познает существо, необходимо сущее»¹. Это нетленное, по сути божественное нечто, «есть вместе познающее, познаваемое и познание, оно есть знающее, узнанное и знание»². Но Хайй не останавливается на чисто рациональном знании, а продолжает путь очищения своей сущности: «Он ограничивал себя неподвижным пребыванием в глубине своей пещеры и молчании, с опущенным взором, отвернувшись от всего чувственного и всех телесных сил, сосредоточив помысел и мысль только на существе, необходимо сущем, и ни на чем другом... Все пропало и уничтожилось и стало как пылинки рассеившиеся. Остался только единый, истинный, существо, незыблемо сущее»³.

Путь погружения в себя, очищения самости и приближения ее к истокам бытия роднит многих мыслителей. Однако экзистенциальные основания и, следовательно, результаты такого опыта различны.

Ибн Сина, с юности сделав Аристотеля своим авторитетом и сохранив во многом эту преданность до конца жизни, дополнил перипатетизм ложившимися на это учение идеями Плотина. Поэтому столь органичным было и позднейшее обращение Авиценны к суфизму, объясняемое, как мне представляется, некоторыми сомнениями в возможности постичь Истину с помощью одних только логических операций и знания, доставшегося от предшественников.

Ибн Сина пишет об абсолютной полноте божественного знания, для которого нет ни «вчера», ни «завтра»; оно в силу своей абсолютности «здесь» и «теперь», ибо вся бесконечность (пространства и времени) растворяется в божественной бесконечности, которая покрывает все — все в ней навсегда и везде. Для божественной полноты в этом смысле нет никакого становления, все происходящее в ней уже изначально задано и определено. Так же и составляющие эту полноту вещи не имеют значения для абсолютной бесконечности. И только разум, извлеченный из нее и взирающий на нее как бы извне, раз-

¹ *Ибн Туфейль*. Роман о Хаййе, сыне Якзана // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 336.

² Там же. С. 372.

³ Там же. С. 378—379.



личает наполненность ее вещами, ее внутреннее многообразие. Это можно проинтерпретировать как акт открытия человеком мира для себя и тем самым как бы творения этого мира — неслучайно ведь Бог, как полагали суфии, нуждается в человеке, чтобы лицезреть свое величие. Необходимо-сущее, не имеющее, по Ибн Сине, «ни частиц, ни долей», «не является множеством»¹, но через «идею в разуме» возможное множество, множество-в-себе, составляющее Единое, становится действительным, множеством для другого. «Их (вещей. — *Е. Ф.*) внешняя форма возникает из той формы, которая находится в нашем сознании»².

Близость Ибн Сины к мистике отличает его от Декарта. Описание Авиценной опыта мистического восхождения к божественному абсолюту, погружения в него имело результатом признание того, что разум, соединяющий человека с абсолютом, одновременно и разъединяет его с ним. Пока человек остается человеком, пока он жив, обладает сознанием, он отделяет себя от бытийного начала. Даже как будто погружившись в него, он сохраняет свою особость, прерывает это погружение (смерть) и возвращается в сознание (жизнь). Таким образом, подходя к границе, за которой разуму должна, казалось бы, открыться полная истина, человек отказывается от перехода за нее и возвращается, не узнав этой истины, но сохранив себя и осознав свою, пусть ущербную, особенность и обособленность.

Декартово *cogito* в поисках исходных гносеологических оснований утверждает значимость непосредственной достоверности, которая открывается в акте мысли, в разуме, осознаваемом в качестве человеческой сущности. То есть основная направленность рассуждения Декарта — нахождение рациональных посылок для построения «новой философии», базирующейся на знании, получаемом «естественным светом ума», благодаря которому истина предстает «ясно» и «отчетливо». На этой ясности и отчетливости Декарт настаивает постоянно. У Ибн Сины такого настаивания нет.

От доказательства моего существования через *cogito* Декарт переходит к утверждению, что и другие существующие вещи не являются иллюзией, порождением лишь моей мысли. Это утверждение — результат действия «естественного света моего ума», показывающего мне, что идея вещи не может возникнуть без причины, то есть ее творца, в конечном пределе Бога. Но даже когда речь идет о Боге или

¹ *Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 136, 138.

² Там же. С. 145.



нетелесности и бессмертия души, Декарт, как мне представляется, стремится подчеркнуть определяющую для познания значимость *ratio*. Разум имеет божественное происхождение: «Из одного того, что бог создал меня, уже весьма вероятно, что он до некоторой степени произвел меня по своему образу и подобию и что я постигаю это сходство, содержащее в себе идею бога, той же способностью, которой постигаю самого себя»¹. Но здесь главное — познающий дух (*esprit*), ум (*raison*).

Если же мы обратимся к Авиценновому «парящему человеку», то увидим, что здесь интенцией *cogito* является не только, как у Декарта, определение разума в качестве сущности человека, выделяющей его из универсума, но и аргументация бессмертия разума, причем разума индивидуального. В рассуждениях Ибн Сины перекрещиваются гносеологическая проблема (фундаментальная значимость непосредственной очевидности) и проблема экзистенциально-онтологическая (бессмертие души). Тем не менее и Ибн Сина обращает внимание на то, что субстанция души и ее бессмертие зависят существенным образом от самосознания и от созидания субъектом самого себя.

И познание мира, и подготовка интеллекта к вечной жизни достигаются через совершенствование субъектом своего «я». Личность превращаются в активный по отношению к себе действитель. Она не пассивный восприниматель исходящих от активного интеллекта форм, идей, но достаточно автономный и свободный субъект. Если действия тела доминированы, то поведение души не является вполне таковым. Более того, сознание, о чем уже говорилось, не просто запечатлевает образы вещей, но инициирует их восприятие, формируя его и, таким образом, как бы сами вещи.

Интерес Ибн Сины к сознанию, стремление понять суть интеллекта и через него человека и его отношение с миром, сотворенным и Творцом, сближает арабского философа с Декартом. Возникает даже желание представить Авиценну предшественником французского философа. Но в понимании ими разума как основной опоры знания видно не только сходство, но и различие двух мыслителей.

Ибн Сина, как позже и Декарт, говорит о важной роли для знания непосредственной очевидности, достоверности, но смысл этих понятий у них различен. У Декарта речь идет об интеллектуальной интуиции, которая «ясна» и «отчетлива», то есть она все время в пределах разума и не только не выходит за его пределы, но и не предполагает

¹ Р. Декарт. Избранные произведения. С. 369.



возможности такого выхода. Ибн Сина же, помимо признания роли интеллектуальной интуиции, принимает и другой смысл понятия «непосредственно данная достоверность». Эта достоверность обретается индивидом в акте непосредственного переживания контакта с первоначалом. О рациональном знании в данном случае можно говорить лишь постольку, поскольку субъект сохраняет свой *ratio*, дистанцирует себя по отношению к первоначалу, пытаясь постигнуть его извне. Но такое знание является сугубо личным, неverifiedируемым и потому вряд ли может оцениваться как строго рациональное.

По ряду параметров Ибн Сина уже не вполне вписывается в философско-научную парадигму своего времени. В частности, он если и не осознает огрехи античного и средневекового рационализма, тем не менее как ученый-исследователь, ученый-практик и философ-метафизик чувствует их и строит аргументации, выводящие за пределы этого рационализма. Выходом за принятую парадигму было, во-первых, большее, чем у предшественников, понимание роли опытного знания, а во-вторых, обращение к значимости личной достоверности, уверенности в истине, основанной на «рациональном гносисе», когда индивидуальному разуму казалось бы открываются основы бытия.

И если продолжить параллели его с Декартом, то можно сказать так. Ибн Сина все же принципиально не расходится со своими современниками, тогда как Декарт освобождается от «атмосферного столба давления культуры»¹, он вырабатывает свой, новый метод получения достоверного знания, а Ибн Сина продолжает мыслить в русле традиции древних. Цель Декарта — новое знание, открытие нового; основная задача Ибн Сины — овладение знаниями, выделение среди них истинных и работа внутри них. Хотя практически он нарушал как бы принятую установку и дал немало нового, но разрушить рамки научной традиции он не смог, да и вряд ли ставил такую цель, что выразилось в отсутствии в его учении такого важного в картезианстве принципа, как принцип сомнения. Если Декарт идет к *cogito ergo sum* через сомнение, то у Ибн Сины концепция «парящего человека» является скорее рабочим приемом, мысленным экспериментом, позволяющим найти дополнительные аргументы в подтверждение концепции нетелесности и бессмертия души.

Рассмотренный сюжет затрагивает еще одну дополнительную тему, которая появляется при анализе учения Ибн Сины о душе и важность которой отмечают современные арабские философы — это

¹ М. Мамардашвили. Картезианские размышления. М., 1993. С. 119.



тема оценки места индивида в культуре ислама, поиска культурных оснований, созвучных современным идеям персональности. Подробнее данная тема изложена в статье Е. А. Фроловой «Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное»¹. Здесь же я остановлюсь лишь на некоторых ее аспектах.

Общая характеристика восприятия средневековым мусульманином своего места в мире рождает скорее скептицизм в отношении обозначенной темы. И это понятно, ибо в центре внимания складывавшегося в средние века исламского общества была его религиозная общность. Поэтому идея общего, единого была не только утверждением монотеизма, но доминировала в нем, выявляя особое ее значение для становящейся государственности. Все частое, все индивидуальное должно было отступать на второй план ради сохранения и укрепления общности. Социальные и религиозные мотивы, объясняющие тягу к единому, общему, подкреплялись выводами наук и философии, утверждавших о наличии мирового порядка, о подчинении земных событий Закону, о пронизывающем все многообразие сущего бытийном единстве, о бытийной общности сотворенного. Этот главный вывод определял всю структуру и содержание средневекового сознания. Тем не менее говорить о тотальном господстве этой идеи было бы неверно. И социально-юридическая практика, и религиозное учение были в огромной степени обращены к человеку, причем конкретному человеку. Религия, юриспруденция и литература в наибольшей степени имели дело с человеком как индивидом, и поэтому именно они стимулировали возникновение и развитие соответствующих концепций.

Сотериология предполагает обращение Бога к каждому отдельно-му лицу. «Аллах сведущ о том, что вы делаете» (4: 127). Человек смертен, его ожидает возвращение к Творцу, и участь, которая ему будет уготовлена, зависит от его земного поведения. «Всякая душа — заложница того, что она приобрела» (74: 41).

Мухаммад как создатель нового вероучения, собирая вокруг него адептов, обращался прежде всего не к массе его сторонников, которой еще не было, а к каждому его приверженцу, который становился членом будущей уммы. Эта начальная интенция провести новые установления через душу и сознание каждого отдельного слушателя проповеди позволила защитникам «персональности» и в последующем отстаивать свои идеи, ссылаясь на соответствующие мотивы в учении Пророка.

¹ Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 115—145.



Человек предстает перед Богом в двух ипостасях: как член общины верующих и как верующий индивид. В качестве мусульманина он должен выполнять возложенные на него религией предписания: совершать необходимые молитвы, ритуалы, обязанности перед уммой. В этом плане его отношения с Богом могут быть достаточно формальными и публичными. Хотя эти действия бывают окрашены и личными побуждениями, объективно они направлены прежде всего на социум, укрепление общины. В качестве же *му'мин*, то есть следователя внутренним религиозным убеждениям, верующий вступает в интимные отношения с Господом, берет на себя всю ответственность за свое понимание веры, за свое поведение. Возведение на более высокую ступень внутренней убежденности, убежденности сердцем, выражало признание если не безусловной ценности, то по крайней мере значимости верующего как личности, оно стимулировало его духовное развитие, совершенствование.

В отличие от религии и юриспруденции философия интересуется обществом в целом, человеком вообще. В фальсафе упоминание об индивиду встречается редко.

Самым элементарным подходом к раскрытию данной темы является констатация наличия множественности, разделенности единого на единицы, внутренней разделенности Бытия, его субстанции. В теологии и философии это выразилось, в частности, в концепции атомистического строения мира. Уже в ней присутствует проблема единичного как особенного, связанная с понятием «нового творения», с понятием атома времени, образующего единицу «нового творения», воплощающего своеобразие момента. «Бог проявляется в каждом дыхании, и сие проявление не повторяется»¹.

Но интересно, что в суфизме и в фальсафе появляется такой непрерывный компонент творения, как разум, причем разум не только мировой, но и человеческий. Ибн Сина в «Книге знания» пишет, что знание необходимо-сущего «является причиной всех существующих вещей». И далее он переходит к человеческому сознанию: «Их (вещей. — *Е. Ф.*) внешняя форма образуется из той формы, которая находится в нашем сознании»². Мы видим и познаем вещи в соответствии с тем, каково наше сознание. То есть благодаря разуму появляется онтологический индивид, происходит индивидуация бытия. Понятие единого, рассматриваемое вне понятия внутренней его множествен-

¹ *Ибн Араби*. Геммы мудрости // *А. В. Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 208.

² *Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 145.



ности, близко понятию «ничто»: оно неразлично в себе и для себя — есть оно или его нет, все равно. Бог как воплощение единого неопишум. И все же, если появляется возможность хоть что-то сказать о нем, то это делает разум.

Ибн Араби очень красочно рисует человека: «Существо непреходящее и постоянное, слово разделяющее и собирающее, оно становление мира в его бытии, а потому и выделяется в мире, как камень в перстне. Он — вместилище надписи, тот знак, которым вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Оттого Он и нарек его преемником... Поэтому мир остается в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный человек. Разве не видишь ты, что если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, и произойдут в ней отклонения и коллизии»¹.

В акте единения человека с Богом проявляется их взаимная любовь, и переживание ее для суфия всегда индивидуально, оно каждый раз новое и не передаваемое до конца. В достигаемом через проделанные усилия единении с Богом у человека рождается чувство самости. Размышляя на данную тему в связи с концепцией «парящего человека» Ибн Сина вводит достаточно уникальное для философии понятие «я». Уникальность его объясняется тем, что от имени Я (Мы) мог выступать только Аллах, он — абсолютный, всеобъемлющий индивид, воплощающий безусловную уникальность, совершенную полноту всех возможных качеств, безграничную свободу, независимость и т. д. Немногие мусульмане покушались на эту прерогативу, а посягнувшие карались. В мире людей имеется некоторое подобие такой индивидуальности, ее символом является Совершенный человек, пророк, истинный правитель и т. п., люди, на которых снизошел свет Деятельного разума.

У Ибн Сины «я» несет другую нагрузку, чисто теоретическую. Он пишет: «Я есть я, даже если я не знаю, что у меня есть рука, нога или какой-либо иной орган... Более того, я думаю, что эти органы зависят от моего «я»... и «я» оставался бы «я», даже если бы их не было», и человек «знал бы о существовании своего «я» как чего-то единого»².

Выше отмечалось, что рассуждение Ибн Сины, построенное вокруг образа «парящего человека», позволяет ему аргументировать тезис о нетелесности и потому нетленности души, причем души индивидуальной. Отношение Ибн Сины к индивидуальному имеет еще один

¹ Цит. по: А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 71—72.

² Ибн Сина. Книга о душе // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 510.



аспект. Акцентирование общего означает подчеркивание закономерности в характере разворачивающихся событий, процессов, что приближается к утверждению их жесткой детерминированности и даже предопределенности. Индивидуальное же предполагает не только простую разделенность общего на единицы, множественность, но и отклонение от «нормы», то есть особенность, случайность, а по отношению к человеку — свободу выбора. Индивидуальное есть осуществление возможности. Но ее реализация не является прямым следствием действия первопричины или даже звеном в последовательном ряду причин, идущих от первопричины, а есть результат взаимодействия совокупности причин, то есть в индивидуальном присутствует акцидентальность, случайность как элемент его бытия, его особенность, отличающая его от других особенностей.

Разные нюансы, выявляющие интерес к индивидуальности, все же отступают перед главенствующей идеей общего, общности. Аль-Фараби считал: «Даже если для какого-то человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все же благо государства... Желанно, разумеется, и (благо) одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государства»¹.

Негативный взгляд на индивидуальность виден по ее оценке как социального феномена. Для общества индивид как таковой, как человек, сознающий свою особенность, неповторимость и пытающийся сохранить ее, становится одиночкой, отъединившимся (*мутаваххид*). Такое отъединение, по мнению Ибн Бадджи, неестественно и представляет собой великое зло. *Мутаваххидун* (отъединившиеся, индивиды) — люди, «с чьим мнением не согласны ни какой-либо народ, ни какой-либо город». «Они те, кого имеют в виду суфии, когда говорят о «чужаках». Ведь те, находясь в родных краях, на своей земле, среди своих соседей, являются чужаками по своим воззрениям»². Это напоминает сетования Ибн Сины: «Когда я стал велик, не стало страны, вмещающей меня. Когда возрасла моя цена, не нашлось на меня покупателя»³. Аналогичные мотивы звучат и у литератора-философа Абу Хайяна ат-Тавхиди, о философских пластах в творчестве которого речь пойдет специально в дальнейшем.

¹ аль-Фараби. Гражданская политика // аль-Фараби. Социально-политические трактаты. С. 156—158.

² Цит. по: А. А. Игнатенко. В поисках счастья. М., 1989. С. 117.

³ Ибн Сина. Жизнеописание // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 49.

Понятия индивидуализма (*фардиййа*) и соответствующей концепции еще не было, но бытовало отрицательное отношение к «одинокке». Индивид — это не тот, кто уникален и ценится обществом за свою уникальность, а тот, кто «отходит» из общества, а нередко и изгоняется. Это прекрасно выразил в стихах еще доисламский поэт аш-Шанфара (V — начало VI вв.), изгнанный из своего племени:

Я вам не попутчик, мы чужды душой и делами.
Спускается ночь. Я свою дорогой уйду...
Никто не посмеет мне дать подаянье в пути...
Склонись я к бесчестию, теперь бы я волю имел
Еды и питья, я сидел бы на званом пиру.
Но гордое сердце бежит от соблазна и лжи,
Бежит от позора...¹

Единственным философом, выступившим на стороне индивидуальности, был Ибн Туфейль. Человеческое объединение, считал он, — препятствие на пути к счастью; истинной жизнью является жизнь аскета, покинувшего порочный Город и посвятившего себя размышлениям об Истине.

Даже беглый экскурс в анализ проблемы показывает, что при господствующей монолитности взгляда на значимость индивидуальности и персональности в средневековой исламской культуре в ней было немало отступлений в поддержку ценности индивида, что может быть поддержкой для современных арабских мыслителей, отстаивающих актуальность персоналистских концепций.

¹ Арабская поэзия средних веков. С. 15—16.

ГЛАВА 6

ФИЛОСОФИЯ В НАУКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

Большой вклад в понимание той роли, какую играет практическая деятельность для формирования, развития философской концепции знания и познания, сделал один из крупнейших средневековых ученых **Абу Райхан аль-Бируни** (973—1048).

Начало научной деятельности Бируни связано с Хорезмом. К семнадцати годам он был уже широко образованным человеком, а в двадцать два года самостоятельно проводил наблюдения, конструировал приборы, занимался математическими исследованиями. Однако вскоре он вынужден был покинуть Хорезм и перебраться в Рей, а затем в Гурган, где прожил около шести лет, написав в это время один из основных своих трудов — «Хронологию». В 1004 году аль-Бируни вернулся в Хорезм, но сравнительно спокойный период жизни здесь был прерван захватом Хорезма султаном Махмудом Газнийским. Но несмотря на неблагоприятные обстоятельства жизни, «газнийский» период стал самым плодотворным в творчестве аль-Бируни. В эти годы он совершил путешествия в Индию, их итогом было написание фундаментального труда «Разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом или отвергаемых» (обычно принятое его название «Индия», закончен в 1030 г.). После смерти Махмуда трон занял его сын Масуд, «щедро одаривший аль-Бируни своими милостями». В эти годы аль-Бируни написал свой главный труд «Канон Масуда» («Ал-Қанўн ал-Мас‘удӣ»).

Научное наследие Бируни составляет примерно 150 трудов по математике, астрономии, географии, минералогии, астрологии, истории, этнографии, филологии, философии.

Как натурфилософ Бируни склонялся к деизму. Будучи естествоиспытателем, он сделал вклад в расширение понятия числа, теорию кубических уравнений, сферическую тригонометрию, составил тригонометрические таблицы. В 1037 году Бируни закончил «Канон Ма-



суда», посвященный общему описанию картины мира. Обосновывая шесть Птолемеевых принципов мироздания, в том числе принцип неподвижности Земли, он сделал ряд замечаний, свидетельствующих о допущении им движения Земли вокруг своей оси. Оставаясь геоцентristом, он признавал возможность объяснения астрономических явлений на основе гелиоцентрической картины мира, однако в ней он не видел практической надобности, поскольку и геоцентрическая система позволяла решать все научные проблемы того времени. Основываясь на изучении летоисчислений разных народов, Бируни предложил общие принципы составления календарей.

Владея арабским, персидским, греческим, сирийским языками, а также санскритом, этот многогранный ученый способствовал выработке принципов перевода естественнонаучной терминологии с одного языка на другой. Работая над «Индией», он сделал перевод «Санкхьи» (вероятно, комментариев к «Санкхья-карике») и «Патанджалы» («Йогасутры» Патанджали) на арабский язык. Также он переложил на санскрит «Начала» Евклида и «Альмагест» Птолемея.

В «Индии» аль-Бируни дал детальное научно-критическое описание быта, культуры и науки индийцев, изложил их религиозно-философские системы. Рассматривая индийскую концепцию Бога, он обращался к проблеме первопричины мироздания, к понятию «деятели», действующей причины, которая в разных учениях представлена в виде Бога или «естества», «времени», «материи». Достаточно точно переложив классическую санкхью, Бируни попутно дал свое понимание теории космической эволюции, учения о душе, ее связи с «тонким телом» и др.

Вкладом аль-Бируни в научную методологию было широкое использование сравнительного метода: «Я привожу теории индийцев как они есть и параллельно с ними касаюсь теорий греков, чтобы показать их взаимную близость», — писал он. При этом он ссылаясь на Гомера, Платона, Аристотеля, Александра Афродизийского, Галена и других греческих авторов, сопоставлял индийскую и исламскую мысль, особенно выделяя учение суфиев как наиболее близкое к индийским теориям санкхьи и йоги. При сравнении обычаев разных народов упоминал особенности быта славян, тибетцев, хазар, тюрок и др.

Созданная аль-Бируни на почве арабской графики система транскрипции во многом предвосхитила современную систему передачи индийских слов в урду. К сожалению, современники не поняли значимости проделанного Бируни труда — «Индия» редко упоминалась и цитировалась арабскими и персидскими авторами.



Как исследователь аль-Бируни подчеркивал необходимость тщательной проверки знания опытом: сомнения, возникающие в ходе исследования, «устранять мог бы опыт и повторное испытание («Минералогия»). В другой работе («Геодезия») он также настаивает, что «надлежит наблюдателю быть внимательным, тщательнее пересматривать результаты своих работ, перепроверять себя». Опытное знание аль-Бируни противопоставлял умозрительному, явно отдавая предпочтение первому. Как построенную на умозрении подвергал сомнению космическую систему Аристотеля, с этих же позиций критиковал аристотелевскую и, соответственно, авиценновскую концепцию «естественного места» и аргументацию против существования пустоты.

Поборник научных, рациональных знаний, логически аргументированных и проверенных опытом аль-Бируни критически относился к разного рода лженаукам, полагая, что «многие ошибки проистекают из смещения научных вопросов и религиозных». Поэтому, обязанный заниматься астрологией, в которой «предположения преобладают над достоверным знанием», он ограничивался выводами, основанными на астрономических исследованиях.

Идеи философии широко распространялись в сфере литературы, приобретая в ней особые нюансы. Жанр адаба, светского направления в арабо-исламской культуре, означающего воспитание через литературу «похвального образа поведения», был популярным не только в элитарных, но и более широких кругах общества, поскольку в доходчивой, иногда «легкой» и пикантной форме просвещал, развлекал и наставлял людей. В этом жанре нередко распространялись и философские идеи.

Арабский поэт **Абу-ль-Аля аль-Маарри** (973 — 1058) был представителем философской лирики. Отец Абу-ль-Аля, знаток мусульманского права и филолог, сам занимался образованием сына, который в трехлетнем возрасте перенес оспу, лишившую его зрения. Продолжил свое образование юный аль-Маарри в Багдаде, огромном (по подсчетам историков, число его тогдашних жителей колеблется от 400 тысяч до 1,5 миллионов), процветающем городе. Здесь он провел около двух лет, посещая библиотеку «Дома науки» — место встреч ученых и литераторов. Однако смерть любимой матери заставила аль-Маарри вернуться в родной дом, который он уже не покидал никогда.

Скорбное настроение, овладевшее им («ночь в траурном плаще, постигшая меня»), во многом объясняет его отвращение к мирской суете и склонность к уединению. «Заложник двойной тюрьмы» (слепоты и добровольного заточения) — так определил аль-Маарри себя



и свой образ жизни. Он много размышляет и пишет о земной юдоли, страданиях человека, о смерти: «Разумные созданы бессмертного творца идут путем страданья до смертного конца»¹; «источен щит земли могилами»²; «смерть — это мирный сон, отдохновение плоти, а жизнь — бессонница»³; «шлюха-жизнь у гробовой плиты»⁴; «непрерываемы у смерти приговоры»⁵; «перед смертью мы в долгу; в определенный час заимодавица всегда находит нас»⁶; «одно мученье — жизнь, одно мученье — смерть»⁷; «из праха плоть пришла и возвратится в прах»⁸; «от вздоха первого в день своего рожденья душа торопится ко дню исчезновенья»⁹. Это только некоторые из многочисленных сентенций поэта о смерти.

Основное настроение аль-Маарри: «Мне опротивел мир и мерзость дел мирских, я вырваться хочу из круга дней своих»¹⁰; «изнеможение земная жизнь приносит, и я дивлюсь тому, кто долголетия просит»¹¹.

Знарок мусульманского права и богословия, философии, филологии он создает трактаты и стихи, принесшие ему славу глубокого и независимого мыслителя, тонко чувствующего боль и горе человека, яростно обличающего зло ханжества, корыстолюбия, насилия. Аль-Маарри не мог смириться с лицемерием, лживостью, которые нередко демонстрировала религия — именно их он считал безбожием. Безбожники — это те, кто сеет суеверия, подобные представлению, «будто на луне есть некая старуха, которая доит луну». Но безбожники это и те, кто вносит разброд в умы мусульман и сеет непримиримую вражду между ними. Для аль-Маарри было неприемлемо то, что произошло с исламом после смерти Мухаммада, когда началась ожесточенная борьба за власть в Халифате и за обладание знанием истинной веры, приведшая к появлению множества направлений в толковании Корана и множества

¹ *Абу-ль-Аля аль-Маарри*. Арабская поэзия средних веков / Пер. А. Тарковского. М., 1975. С. 472.

² Там же. С. 451.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 466.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 475.

⁸ Там же. С. 478.

⁹ Там же. С. 479.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 451.



сект. Все это, считал аль-Маарри, враждебно подлинной вере. «Я вижу, что люди волнуются и суетятся, растерянные между мутазилитами и мурджиитами, а забота их вождей — нагрabить денег недозволенными средствами и удовлетворить любострастие». В «Послании о прощении» (1033 г.) в острой и сатирической форме аль-Маарри выступает против представлений мусульман о загробной жизни. Гротескно изображая райскую жизнь, в которой царят те же пороки, он ставит под сомнение некоторые догматы веры. В поэтическом сборнике «Обязательность необязательного» он утверждает: «Лицемерие и вера — одно и то же». Эта мысль повторяется и в другом стихотворении сборника: «Вера — вооружение лжеца и лицемера» и еще: «Хадисы выдумал обманщик в старину, чтоб ради выгоды умы держать в плену».

Противник слепой, навязываемой веры — аль-Маарри обращает взор верующих к разуму, способному отделить истину от лжи. «Не принимай суждений ни о чем, когда проверить их нельзя умом». «Кроме разума нет имама» — таков основной постулат, который провозглашал и которому следовал аль-Маарри. Только разум дает возможность понять, что Бог — это не бог, рисуемый теологами-традиционалистами, а высший принцип всего сущего, близкий к образу безжалостной судьбы, рока, висящего над человеком. «И жены и мужи, мы все до одного — рабы ничтожные для Бога своего»¹. Но даже разум в минуты отчаяния не казался ему всемогущим — нет достоверной истины, а есть лишь догадки. И худшее то, что часто этот разум превращают в орудие пустословия и лжи. «Ложь в сердце у того, а правды нет и тени, кто лечит шариат лекарством рассуждений... И в споре доводы рождаются без счета, мгновенно лопааясь как пузыри болота». Пессимизм аль-Маарри распространялся на все: он порицал и состояние веры, ее содержание, человека с его пороками, общество, в котором царит несправедливость, деспотизм правителей. А это было время, когда на смену идеям мутазилитов пришел ислам официальный, санкционированный рескриптом халифа аль-Кадира (1017 г.), объявляющим по сути дела мутазилитов еретиками. В 1041 году тот же халиф издал символ веры, означавший конец теологическим спорам. Эти акции халифа были поддержаны могущественным султаном Махмудом Газневи. Поэтому вольнолюбивая, печальная и гневная лирика аль-Маарри была близка многим его современникам. Они видели в нем поэта, отвергающего милости правителей (он отказал египетскому наместнику, приглашавшему его в Каир) и бичующего пороки общества

¹ *Абу-ль-Аля аль-Маарри. Стихотворения / Пер. А. Тарковского. М., 1979. С. 65.*



и религии. И когда он умер, весть о его кончине распространилась далеко за пределы его родного селения, и у его могилы собралось не менее восьмидесяти поэтов, пожелавших проводить своего великого собрата. «Все литераторы Сирии, Запада и Вавилонии единодушно свидетельствуют, что в этом столетии не было никого, кто стоял бы с ним на одном уровне», — так писал другой выдающийся современник ал-Маарри Насир Хосров.

Ибн аль-Фарид (1181—1234) — один из крупнейших арабских поэтов-суфиев. Родился он в Каире, в благочестивой семье, которая заботилась о богословском образовании сына, обучении его праву по канонам шафиитской религиозно-правовой школы. Однако позже аль-Фарид обратился к суфизму и несколько лет посвятил жизни в уединении, занимаясь аскезой и предаваясь размышлениям. Около пятнадцати лет он проводит в Мекке, но затем, как ревностный служитель религии, с почетом возвращается в Каир и начинает читать проповеди в аль-Азхаре, соборной мечети Каира.

Суфийская тема единения с Богом, с Возлюбленной, в страстной любви к которой любящий теряет свое «я», пронизывает всю поэзию Ибн ал-Фарида.

Наиболее известными циклами стихов, выражающих мистические искания Ибн аль-Фарида, являются «Винная касыда» и «Путь праведника». «Винная касыда» представляет собой гимн вину, погружающему человека в состояние отрешенности от мирских дум и забот. Поэтому вино, виночерпий и опьянение, виноградная лоза становятся поэтическими символами суфийского «пути». «Тело — наш виноградник, а дух в нас — вино», «Мне сказали, что пьют только грешники. Нет! Грешник тот, кто не пьет этот льющийся свет», «Мне открывает тайну опьяненье, закрытую для трезвого ума»¹.

В сочинении «Путь праведника» рисуются мучительные переживания, сопровождающие восхождение к Богу. Ибн аль-Фарид — один из немногих поэтов-суфиев, а может быть и единственный, кто смог так остро и точно выразить, что путь к Богу (как у Христа путь на Голгофу) идет через страдание, боль, муки, через отказ от покоя. «Что мне покой? Не любя и не веря, жить? — Свой покой я бросаю в пожар... Радость горенья, богатство потери!..», «Сладкая боль — бесконечность терпенья, тайная рана — богатство мое»². Он пишет о «счастье муки», о священном и неистовом огне любви, в котором может

¹ Стихи в пер. З. Миркиной // Арабская поэзия средних веков. С. 511, 517.

² Там же. С. 518, 519.



сгореть возлюбленный, о любви, подобной смерти. И эта любовь, эти муки отрешения от своего «я» должны привести к единению с Богом, лицезрению Истины. «Я сам исчез, и только ты одна моим глазам, глядящим внутрь, видна. Так, полный солнцем кубок пригубя, себя забыв, я нахожу тебя»¹.

Но страстно стремившийся к растворению в Боге, Ибн аль-Фарид оставался все же мыслителем, постоянно напоминавшим о том, что человек, даже переживая состояние фанā', не утрачивает рассудка. Сознание видится им непрременным барьером, препятствующим переходу за черту, где происходит полная утрата себя в объекте любви, «подлинное» единение любящего с Возлюбленной, но и реальная гибель, смерть. Сознание, возвращая человека к его «я», отрывает его от Бога, разрушает единство: «Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты земного мира, — исчезаешь ты». И Бог-Возлюбленная бросает ему гневный упрек: «Но ты не входишь, ты стоишь вонне, не поселился, не живешь во мне. И мне в себя войти ты не дашь, и потому все эти клятвы — ложь. Как страстен ты, как ты велеречив, но ты — все ты. Ты есть еще, ты жив»².

Было немало суфиев, которые переступали порог жизни и смерти, соединяясь таким образом с Богом, к которому они были устремлены. Ибн аль-Фарид, подобно другим мыслителям, пережившим опыт мистического постижения Истины (аль-Газали, Ибн Араби, Ибн Сина), был далек от воспевания полной утраты своего разумного «я» и, наоборот, как «вновь из смерти возрожденный», попытался описать пережитое им состояние близости к онтологическому началу, к Бытию, Единому, Богу.

И думал я, что только тот, кто пьян,
Провидит смысл сквозь пламя и туман
И к высшему возносит лишь экстаз,
В котором тонет разум, слух и глаз.
Но вот я трезв и не хочу опять
Себя в безмерной выси потерять,
Давно поняв, что цель и смысл пути —
В самом себе безмерное найти³.

Это переживание помогло ему выработать свое, хотя и свойственное суфиям-мыслителям вообще, отношение к миру, понимание себя

¹ Арабская поэзия средних веков. С. 521.

² Там же. С. 527.

³ Там же. С. 535.



как личности, понимание веры как веры личной, обретенной в мучительных поисках, а не готовой, предложенной богословами. И эту веру Ибн аль-Фарид готов отстаивать, отвечая за нее только перед Богом. «И пусть меня отторгнет целый свет! — Его суждение — суета сует. Тебе открыт, тебя лишь слышу я, и только ты — сторожайший мой судья»¹.

Глубина переживаний, мысли, выраженные в поэмах Ибн аль-Фарида, эмоциональное напряжение, пронизывающее его стихи, определили их уникальность — они справедливо считаются шедеврами средневековой арабской поэзии.

Ярчайшей фигурой эпохи исламского расцвета является аль-Джахиз (Пучеглазый; 775—868) — филолог, основоположник средневековой арабской художественной прозы, адаба.

Относительно происхождения аль-Джахиза существуют разные версии: одни историки считают его арабом, другие видят в нем африканскую примесь. Любопытный с детства юный аль-Джахиз нередко проводил ночи в книжных лавках. Басра, где он родился, в те времена была вторым после Багдада научным и литературным центром. Вокруг Басрийской мечети собирались видные ученые и литераторы города. Эти собрания посещал и аль-Джахиз, участь здесь мудрости, языку и ораторскому искусству. Позже, уже в Багдаде, к нему пришла известность. Халиф аль-Мамун приблизил его к себе. Когда же халифом стал противник мутазилитов аль-Мутаваккиль, аль-Джахиз бежал из Багдада, но был пойман и возвращен в город. В преклонном возрасте больной литератор вернулся в Басру, где провёл остаток своих дней.

Стремление стать серьезным литератором, усердие в знакомстве с науками сделали аль-Джахиза одним из наиболее просвещенных людей того времени. Будучи верующим, аль-Джахиз не был набожным, его привлекало вольнодумство рационалистов-мутазилитов, взгляды которых он исповедовал. Большое влияние на него оказал ан-Наззам (ум. 835), о котором аль-Джахиз писал: «Говорят, что каждую тысячу лет рождается человек, не знающий себе равных; если это правда, то такой человек — Абу Исхак ан-Наззам»². С именем аль-Джахиза связано одно из направлений в мутазилизме — «джахизийя». Задолго до аль-Газали, первого реформатора ислама, аль-Джахиз обращал

¹ Арабская поэзия средних веков. С. 526.

² Цит. по: *Ханна аль-Фахури*. История арабской литературы / Пер. с араб. В. В. Атамали, Д. А. Баширова, В. С. Сегалья. Ч. 2. М., 1961.



внимание читателей на процесс порчи религии, в результате чего она фальсифицируется, искажается и начинает напоминать «фальшивый динар или поддельный дирхем, который принимается за чистую монету многими, а распознается лишь немногими». «Всякая религия, в которой наиболее очевидны разногласия и множественна испорченность, — писал он, — нуждается в подправлении и приукрашивании и в скоплении заблуждений»¹.

Число разного рода сочинений аль-Джахиза достигало, по некоторым сведениям, около двухсот, однако многие из них утеряны. По своему содержанию они представляют собой в совокупности энциклопедию знаний в области науки и литературы, известных той эпохе. Тематика трудов аль-Джахиза разнообразна; это и богословие (в виде учения мутазилитов), и политика, и экономика, и изложение взглядов на социальную жизнь, мораль, и сведения о географии, естествознании, математики, этнографии, а также о литературе, поэзии, филологии — в общем все, что составляло сферу адаба. «Наш путь к тем, кто после нас, должен быть таким же, как путь к нам тех, кто предшествовал нам» — это путь обретения знаний. Аль-Джахиз повторял наставления древних: «Питайте сына сладостью знания и приучайте к почитанию мудрости, чтобы собирание знания стало преобладать в нем над собиранием денег»². Ярчайший адиб (литератор, пишущий в жанре адаба), блестяще владевший языком, он популяризировал знания и создавал руководства для читающей публики и школьных учителей, в занимательной форме преподнося научные и нравственные истины. Он обращал внимание читателя прежде всего на те книги, «которые увеличивают силы разума, заостряют его, печат, исправляют, устраняют ненужное, изгоняют из него порчу»³. При этом он стремился не просто преподать сведения о том или другом предмете, но и научить читателя думать, подвергать всякое знание суду разума, проверять его через сомнение. «Глаза ошибаются и органы чувств лгут; только разуму принадлежит достоверное знание» («Послание о квадратности и округлости» — Рисāла-т-тарбī⁷ ва-т-тадвīр). В «Книге о животных» (Kitāb ал-ḥайавān), одном из главных своих сочинений, аль-Джахиз писал: «Первое условие всякого знания — сомнение, и пятьдесят сомнений лучше одной уверенности». Опыт, наблюдение, разум являются отправными точка-

¹ *ал-Джахиз*. Китаб аль-хайван. Дамаск, 1979. С. 295.

² Там же. С. 361.

³ Там же. С. 362.



ми исследования. Утверждение, «опровергаемое наблюдением, есть вопиющая ошибка, вздорная теория, свидетельствующая о большом упрямстве или непомерной глупости». Как ученый (а он был и серьезным ученым, занававшимся, в частности, строением животных) аль-Джахиз опирался и на опытную практику и на известные ему теоретические данные, на труды Аристотеля и других античных ученых. При этом разум занимал в его опытных построениях главенствующее место. Он говорил: «Не иди туда, куда ведут тебя глаза; иди туда, куда ведет тебя разум». Придавая большое значение в получении истинного знания сомнению, опровержению ложных мнений, аль-Джахиз не оставил без критической оценки и Аристотеля. Отсутствие в исследованиях последнего обязательного единства наблюдения, опыта и теории не позволяло ему в ряде случаев дать полного представления об изучаемом животном.

Филолог Ибн Кутайба, живший несколько позже аль-Джахиза, говорил о его провоцирующем мысль методе так: «Он пишет книгу, в которой приводит доводы, выдвигаемые христианами против мусульман, а когда доходит до того места, где должен был бы их опровергнуть, вдруг перестает приводить доказательства, так что создается впечатление, будто он хотел всего лишь натолкнуть мусульман на то, чего они не знают, а слабых в вере довести до сомнений»¹. И хотя принцип сомнения противоречил тому, о чем учил Мухаммад (сомнение греховно), аль-Джахиз отказывался слепо следовать авторитету веры. Дух неподвластности авторитету проявлялся и в том, что многие книги аль-Джахиза являлись сатирой на утвердившиеся представления, на поведение людей, лицемерие, ханжество. Иногда он прибегает к таким приемам, как заведомо неверная аргументация, ошибочные силлогизмы (т. е. к излюбленной невежественными риториками софистике), и так увлеченно развивает эти нелепые доводы, что вызывает у читателя смех. Его книги пересыпаны шутками, но также и едкими выпадами против презираемых им персонажей и даже издевательствами над некоторыми хадисами. Показательны в этом отношении «Послание о квадратности и округлости» и «Книга о скупых». В последней книге собраны рассказы и анекдоты о скрягах, о постоянном споре между скупостью и щедростью. Но весело порицая скардность, жадность, аль-Джахиз с похвалой говорит о бережливости, качестве, необходимом в хозяйстве. И через все это дается представление об образе жизни горожан, обычаях, языке, фольклоре.

¹ Цит. по: А. Мец. Мусульманский ренессанс. М., 1973. С. 174.



Не будучи профессионалом ни в какой области знания, но обладая универсальными познаниями, аль-Джахиз сумел соединить в форме живых, веселых рассказов почти все, чем владела наука его времени, и воспринимался в арабском мире как своего рода наставник. Его творчество привлекало внимание не только современников, но и литераторов последующих поколений, видевших в нем образец для подражания. Некоторые современные исследователи усматривают в нем арабского Монтеня.

Творчество **Абу Хайяна ат-Тавхиди** я хочу выделить особо и остановиться на нем более подробно, поскольку он, на мой взгляд, был мыслителем, вырывающимся из привычного образа философа того времени, — он был индивидуальностью, более близкой нам, чем своим современникам.

За владение блестящим литературным языком ат-Тавхиди называли вторым Джахизом. «Более простой и вместе с тем сильной и темпераментной прозы никто не писал после него на арабском языке», — утверждал один из первых европейских ученых, занявшихся творчеством Абу Хайяна, Адам Мец¹. Однако в известных «Биографиях литераторов» Йакута ар-Руми (ум. в 1229 г.) отмечается: «Я не видел, чтобы кто-нибудь из ученых написал о нем в книге или упомянул в речи, и это странно и удивительно»². Йакут был единственным, кто нарушил «странное» отношение современников к писателю.

Родился ат-Тавхиди, по подсчетам, между 922—932 годами, а умер, опять же предположительно, в 1023 году. То есть он был современником Бируни, Ибн Сины, Мискавейха, аль-Маарри, был близок к «Братьям чистоты». Где он родился, точно не известно. Может быть в Багдаде, а может быть в Нишапуре, Ширазе или Васите. Некоторые считают, что он был арабом, другие же — персом, хотя и не знавшим фарси. Но возможно, Абу Хайян был мавали со смешанной кровью. Уже с этой неясности биографии, противоречивости сведений о нем начинается необычность его личности и творчества.

Проживший около ста лет, он уже при жизни был забыт и «воскрешен» только в конце XIX века. В его время бытовало даже поверье, что некоторые написанные им книги приносят несчастье их владельцу. Значительная часть его наследия утрачена, многие свои книги

¹ Мец А. Мусульманский ренессанс. С. 212.

² Цит. по: Абу Хайян ат-Таухиди. Диалоги. Вступительная статья / Пер. и коммент. Д. В. Фролова // Восток — Запад. Исследования, переводы и публикации. М., 1988. С. 57.



ат-Тавхиди сжег сам. Публикация сохранившихся трудов началась в 1883 году с издания трактатов «О дружбе и друге» (Фй-с-садāка ва-с-садйк) и «О науках» (Фи-л-улум). В середине XX столетия были опубликованы наиболее значительные труды писателя: «Извлечения» (Ал-муқабасāt), три тома «Книги услады и развлечения» (Ал-имтā' ва-л-му'āнаса), «Божественные указания и духовные овеания» (Ал-ишārāt ал-илāхиййа ва-л-анфās ар-рухāниййа), «Вопросы и ответы» (Ал-хавāmил ва-ш-шавāmил) и др. И по сей день его книги издаются и переиздаются. Однако работ, посвященных анализу творчества Абу Хайана, немного, и совсем мало оценен он как философ. Среди них можно навать только монографию Ибрагима Закарии «Абу Хайāн ат-Тавхйидй. Адйб ал-фалāсифа ва файласуф ал-удабā'»¹, обширную статью Мухаммада Аркуна² и его же монографию «L'Humanisme arab au IV-e / X-e siècle» (Paris 1982). В нашей литературе опубликованы упомянутые выше «вступительная статья, перевод и комменииарии к «Диалогам» Абу Хайана ат-Тавхиди, а также моя статья»³.

В 1900 году Басимом аль-Баракатом была защищена на русском языке кандидатская диссертация на тему «Жизненные ценности у Абу Хайяна ат-Таухиди и Багдадской школы X—XI веков» (М., 1900, Институт философии АН СССР).

В X веке никто не считал Тавхиди философом, да и он не причислял себя к фалясифа. Но Йакут ар-Руми уже писал о нем как о «литераторе-философе и философе-литераторе». И эта неопределенность, двойственность творчества Тавхиди вполне понятна и объяснима особенностями его времени, когда наиболее напряженно и по-новому философские проблемы ставятся вне собственно философии — в этике, юриспруденции, политике, науке, литературе. Последняя сфера приобретает значение, поскольку литератор имеет возможность не только поднимать и обсуждать философские темы, интерпретируя разные жизненные ситуации и давая новые повороты философскому знанию, но и популяризировать это знание, просвещать «массы». Мыслитель-энциклопедист Тавхиди «стремился сочетать философию с литературой, предлагая читателю народную мудрость, которая была ему доступна», и «вводя философию

¹ Закарийя Ибрагим. Абу Хайан ат-Тавхиди. Литератор среди философов и философ среди литераторов. Каир. 1974.

² M. Arkoun. L'humanisme arab au IV-e / X-e siècle d'après le Kitab al-Hawamil wal Sawamil // Studia islamica. 1961. Т. 14. Р. 73—108.

³ Е. А. Фролова. Рационализм и стоико-скептические мотивы в философии Абу Хайана ат-Таухиди // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.



в народную культуру»¹. Литература адаба выходила за рамки развлекательного чтения; она могла вести (и нередко вела) к раздумью над вопросами о назначении человека, смысле его существования, о добре и зле, смерти и бессмертии и пр. Тавхиди интересовался каламом, размышлял над проблемами, обсуждавшимися мутакаллимами, принимал участие в дискуссии о божественных атрибутах, о сущности Аллаха, его познаваемости или непознаваемости.

Тавхиди придерживался развитого философского убеждения, что не может быть знания Бога, что рациональными способами можно только приблизительно описать наше представление о нем. Попытки опереться на разум ведут к созданию лишь мнимо рационалистической религиозной картины мироустройства. Уже у мутазилитов обнаружилось, что рационализация вероучения означает в тенденции разрушение религии, утверждает философское мировоззрение. Ссылаясь на Абу Сулаймана ас-Сиджистани, Абу Хайан пишет: «Философия берет начало в разуме, который ограничен пределом, а вера берет начало в откровении», и «разум силен настолько, насколько он сознает то, что выше его»². Истинное единобожие — это не грубый антропоморфизм, а фактически философское понимание «единого», свободного от качеств и потому неопределимого. Такой взгляд на сущность Бога был достаточно распространенным в интеллектуальной среде того времени, и потому непонятно, в силу каких причин Тавхиди считался опасным еретиком. Важным же здесь является скорее то, что таким пониманием проблемы он зафиксировал различие функций знания и веры, перевод религиозной веры в сферу иррационального.

Осторожность и даже скепсис Абу Хайана относительно утверждений разума, их истинности требует такой же осторожности и при характеристике его взглядов. Вряд ли можно назвать его убежденным рационалистом — слишком много сомнений выражал он по поводу способностей разума. Идея ущербности разума, его ограниченности присутствует у Абу Хайана всегда, независимо от того, какие сферы человеческой деятельности он рассматривает. Сомнение в отношении всеислия интеллекта приобрело у него экзистенциальный, а потому гносеологически напряженный характер. «Рассуждение безудержно, пока сознание не подводится к абсурду, к чувству, так сказать, полного и непоправимого разрыва между разумом и реальностью, знанием и мистерией», — так пишет об Абу Хайане исследователь его творче-

¹ *Ибраг'им Закария*. Абу Хайан ат-Тавхиди — ал-адйб ал-фал'асифа ва-файласуф ал-удаба'. Каир, 1974. С. 7, 94.

² *Абу Хайан ат-Тавхиди*. Диалоги. С. 78, 73.



ства Мохаммад Аркун¹. Но именно обращая внимание на изъяны в рационалистической системе своего времени, на ее склонность к спекуляциям, умозрению, на ее предпочтительный интерес к дедукции, Тавхиди показывал дополнительные возможности рационализма, выход на новые его уровни. Он защищал позитивные его возможности, поддерживал усилия мутазилитов и фалясифа, стремившихся показать его познавательную значимость. Правильнее, наверное, сказать, что творчество Тавхиди демонстрирует сдвиг в понимании рационализма, начавшего выявлять свою ограниченность. Это переживается им весьма эмоционально.

Пожалуй ярче всего почитание разума проявилось у Абу Хайана в объяснении им нравственных вопросов, психологических особенностей поведения человека. З. Ибрагим полагал даже, что психологические эссе Таухиди «ставят его в один ряд с “философами человека”, психологами, интересующимися глубинными тайнами человеческой экзистенции... Мы не утверждаем, что Абу Хайан опередил Фрейда, Адлера и Юнга в изучении бессознательного, психологических проблем, в открытии основ психоанализа. Мы хотим только сказать, что этот великий арабский мыслитель в процессе наблюдения над человеком осознал многие значительные психологические истины»².

Он изучает психологические отклонения, «болезни души», отмечает, что здоровье и болезнь связаны с нравственным состоянием. По его мнению, разумность людей, так же как и их безумие относительны: безумный принадлежит к тому же роду, что и разумный. Тавхиди пристально внимателен к индивиду, его своеобразию. Наблюдение таких особенностей и объяснение их происхождения позволяло ему проникать в физические, психические и социальные основания и тем самым более точно выявлять природу возможной их общности.

Идейные интересы и взгляды Тавхиди отчасти определялись имевшим в его время влиянием стоицизма. Его влияния не избежал аль-Фараби; среди философов, следовавших стоикам, были учитель Тавхиди Абу Сулайман ас-Сиджистани, а также друг и во многом единомышленник Абу Хайана, соавтор его труда «Вопросы и ответы» Мискавейх (ум. 1030). Арабский историк философии Фахми Джадаан считает, что «Книга услады и развлечения» способствовала пропаганде взглядов стоиков на природу души³. Тавхиди размышляет над

¹ *M. Arkoun. L'humanisme arab... P. 79.*

² *З. Ибрагим. Абу Хайан ат-Тавхиди. С. 117.*

³ См.: *F. Jadaane. L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane. Beyrouth, 1968. P. 86.*



вопросами судьбы, рока, смерти, счастья и несчастья, радости и страдания. Бестелесность души — первое, что может примирить со смертью. Второе, что несколько успокаивает человека, это сознание, что потусторонний мир недоступен нашему разумению, а значит, по переживаниям и посюсторонним представлениям нельзя судить о жизни будущей, посмертной. Чтобы решить загадку смерти, нужно постичь природу не только материи, тела, но и души, субстанцию духа. Но так как для этого нет иного инструмента, кроме той же души, возникает непреодолимое препятствие на пути постижения. «Человек скрыт от самого себя самим собой»¹. «Я смотрю на состояние души после смерти, основываясь на предположении и воображении. Как невымыслимо, чтобы человек знал свое состояние до рождения, так невымыслимо, чтобы он знал свое состояние после его бытия»². Этот вопрос попадает в разряд вопросов веры, откровения.

Концепция ограниченности интеллекта, понимание того, что жизнь гораздо содержательнее нашего представления о ней, является коррелятом установки Абу Хайана на терпимость к противоположным мнениям, допустимость иных точек зрения в подходе к истине. Нет окончательных решений, но есть бесчисленные вопросы. Может быть, оттого что Тавхиди не был профессиональным философом, но остался на подступах к этому знанию, его разум не успокоился, достигнув мудрости всепонимания, и непрестанно разрывался между стремлением все охватить трезвым скепсисом, его философские размышления особенно напряженны, его ответы на собственные вопросы не всегда однозначны. Близость его творчества к «обыденности» при наличии пронизательного ума помогала видеть значительно более широкий круг вопросов, подмечать нюансы, отличающие живую жизнь индивидуальностей от скупой абстрактной схемы всеобщности, универсальности. Бесконечные, иногда кажущиеся наивными вопросы, которые ставит Тавхиди, перестают быть просто вопросами, а начинают выражать, как правильно заметил З. Ибрагим, специфическую особенность философского склада ума Абу Хайана — присущий ему «дух вопрошания»³.

Фундаментальную неуспокоенность, мятежность духа Тавхиди отмечает и М. Аркун. Более того, этот исследователь впервые определил суть его творчества как «выражение трагического чувства жизни»⁴.

¹ *Абу Хайан ат-Тавхиди*. Книга услады и развлечения. Бейрут, 1984. С. 109.

² *Абу Хайан ат-Тавхиди*. Извлечения. Багдад, 1970. С. 165.

³ З. *Ибрагим*. Абу Хайан ат-Тавхиди. С. 152.

⁴ М. *Arkoun*. *Le humanisme arab*. P. 79.



«Он, — пишет Закария Ибрагим, — был личностью, которая состоит из контрастов, различных парадоксов и постоянно стремится объединить противоположные полюса»¹. Он хочет признания своего таланта, хочет обеспеченного положения. Маргинал от рождения Абу Хайан болезненно воспринимал свою невписываемость в круг людей обеспеченных, в круг придворных литераторов, философов и ученых. «У меня странное положение, необычное произношение, необычная вера, необычный нрав, я радуюсь уединению, довольствуюсь одиночеством, привычен к молчанию, неразлучен с трудностями, терпелив к страданиям, отчаиваясь от всего виденного»². В другом месте он жалуется: «Самый чужой из чужеземцев тот, кто стал чужим на своей родине, и самый далекий из далеких тот, кто далек, находясь вблизи»³. И все же вынужденное одиночество тяготило его, он постоянно искал верного, близкого друга — этой теме он посвятил специальное сочинение «О дружбе и друге». Но будучи максималистом, он требовал от людей искренности, честности, преданности, — качеств, которыми сам, к сожалению, не обладал, — и не обнаружив их у других, впадал в отчаяние.

Пессимизм ат-Тавхиди проявлялся и в его пристальном внимании к проблеме смерти, необходимости стоического принятия ее роковой неизбежности. Поэтому его внимание привлекали случаи, когда человек не желал покорно ждать ее прихода и прибегал к самоубийству. Он старался тщательно проанализировать каждый из подобных случаев. Понимая причины, приведшие человека к такому концу, Тавхиди тем не менее осуждал поступок.

Возможно, эта проблема не раз вставала и перед самим Тавхиди, порождая интеллектуальные и душевные смятения и муки. «О моя Возлюбленная! Разве не видишь Ты рассеянность в моем сосредоточении? Разве не видишь Ты спазм, когда я принимаю пищу? Неужели Ты не видишь, как блуждаю я, идя по верному пути?»⁴. И это не популярный в те времена мотив, традиционный прием, но выражение душевного настроения, терзавшего его как человека из плоти и крови, не могущего отказаться от естественных потребностей. Именно то, что он не мог преодолеть свою «обыкновенность», стало причиной его

¹ З. Ибрагим. Абу Хайан ат-Тавхиди. С. 118.

² Цит. по: Там же. С. 196.

³ Абу Хайан ат-Тавхиди. Божественные указания. аль-Кувейт; Бейрут, 1981. С. 81.

⁴ Там же. С. 104.



бунтарства. Она выталкивала его из стоического состояния и сознания в трагизм. Он знал, что перед ним стена обстоятельств, необходимостей, неизбежностей, и тем не менее не хотел принимать их, бился об эту стену. Говоря о последнем сочинении Тавхиди «Божественные указания», египетский философ-экзистенциалист Абд ар-Рахман Бадави писал: «Книга толкует о душе, которая, после того как устала от жизненных испытаний, постоянных страхов, покорно приняла веру. В ней горечь отчаяния, в ней мучительный вопль разбитой надежды, на которую один за другим обрушиваются удары... в ней ощущение огромной пропасти, которая разверзлась в ткани бытия... в ней вкус пепла»¹.

3. Ибрагим находит в этой книге влияние Библии, особенно той ее части, которую составляют псалмы Давида, воспевающие милость Бога. Тавхиди обращается к Богу: «Помыслы, исходящие от Тебя, непостижимы; страстное стремление к Тебе не утихает, забвение невозможно. Смилуйся над нами, страдающими за Тебя; склонись к нам, смиренным перед Тобой; будь милостив к нам, вручающим себя Тебе, обратись к нам»². Но в этих взываниях Абу Хайана, свидетельствующих как будто о его смирении, слышится не только смирение, но и неизбывная страсть, хотя и смягченная немощью, неспособностью к громкому роптанию. И неудивительно, что в последний период своей жизни Тавхиди совершает такой «экзистенциальный акт», как сожжение собственных книг. И в арабской культуре нет другой такой личности, которая совершила столь неразумный с точки зрения здравого смысла поступок, пославший вызов судьбе.

Современники Тавхиди нередко говорили, что он ничтожный, вечно брюзжащий писака, что порицание — его занятия. Непонятый и непризнанный, он умер в неизвестности, и никто не знает, когда именно. О нем надолго забыли. Но в наши дни его неординарная, глубокая и бунтарская мысль привлекает внимание многих арабских интеллектуалов.

¹ Абдаррахман Бадави. Предисловие к: *Абу Хайан ат-Тавхиди*. Божественные указания. С. 40.

² *Абу Хайан ат-Тавхиди*. Божественные указания. С. 289.

РАЗДЕЛ II
«ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ»
ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



X—XII века — наиболее яркий период в истории арабо-исламской философии, характеризующийся многообразием направлений, концепций внутри этих направлений. Однако к концу этого периода теоретические прения в теологии ослабевают, определяются главные школы. Основные структуры власти, опирающиеся на толкования религиозных установлений, сформировались — спор имаито-шиитов и суннитов утратил теологическую остроту и перешел в плоскость политическую, нужда в философских обоснованиях отпала.

Ибн Сина, аль-Газали на востоке исламского мира, а Ибн Рушд в западной его части завершили классическую эпоху, Они овладели философскими достижениями своего времени, сами став творцами этих достижений. Но они же, то есть Ибн Сина и аль-Газали, осознали и шаткость, небеспорность методологии, которая покоилась на безграничной вере в разум, на не признающем никаких пределов рационализме. Вспоминается бескомпромиссность убеждения аль-Газали в том, что «достоверное знание — это такое знание, когда познаваемая вещь обнаруживает себя так, что при этом не остается места для сомнений, а само оно не сопряжено с возможностью ошибки и иллюзии... Подобное знание должно быть настолько обеспечено от ошибки, что если бы кто-нибудь, претендуя на опровержение его, в доказательство своей правоты превратил, например, камень в золото, а жезл — в змею, то и это не должно было бы вызвать никакого сомнения и колебания»¹. Эти философы представили в своих учениях понимание того, что есть пласты бытия, доступ к которым приоткрывается человеку через признание, наряду с рациональными, нерациональных форм познания или, как говорил Ибн Сина, через «чисто рациональный гносис».

Философия в ее классическом, аристотелевском виде потеряла почву для своего дальнейшего развития и продолжала существовать в виде компромиссных учений, подобных ашаризму, сосредоточившись на рациональном объяснении религиозных вопросов. Довольно широкое распространение, особенно через поэзию, получил суфизм. Он стал прибежищем тех, кто хотел уйти от социальных, житейских проблем или же не мог удовлетворить свои религиозные настрое-

¹ *Газали. Избавляющий от заблуждения // С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII веков. М., 1960. С. 213.*



ния, покорно следуя принятым толкованиям догматов. Но и из него все больше исчезало то, что определяло его конфронтационную сущность, — отстаивание права на личную веру. В нем стали преобладать наработанные предписания, составлявшие особенность того или иного ордена. Именно принадлежность к ордену, объединение в нем, следование его учению, формализация культа, а не личная позиция, стали проявляться в суфизме.

Тем не менее на этом фоне эпизодически возникали новые учения, в которых делалась попытка переосмыслить концепции великих предшественников, появлялись фигуры, сумевшие выпукло, ярко выразить глубину идей уже оформившихся учений и даже провидеть совершенно новые пути развития мысли — в социальной философии, философии истории.

Философия истории Ибн Халдуна

На западе исламского мира, в Испании, католическая Европа одержала победу над исламом. Оставив европейцам в наследство труды и идеи крупнейших своих ученых и философов, арабы сохранили свое господство в Магрибе, Северной Африке, хотя и тут исламский мир переживал упадок. Интеллектуальная жизнь, казалось, замерла. Но именно здесь и именно в это кризисное время произошел ее всплеск — появился ярчайший мыслитель, который не только завещил то, чего достигла арабо-мусульманская культура, но и отчасти прозрел пути развития социальной и исторической науки будущего. Этим мыслителем был Ибн Халдун (1332, Тунис — 1406, Каир).

Выходец из знатного тунисского рода, поставлявшего магрибинским султанам и эмирам образованных политиков, Ибн Халдун, начав карьеру придворным писцом, становится незаурядным профессиональным политиком, занимая при разных правителях должности советника, посла, министра. Однако в возрасте сорока трех лет он порывает с политической деятельностью и посвящает себя научному труду и чтению лекций, в которых излагает свое учение. Но резко враждебное отношение к нему тунисских богословов вынуждает Ибн Халдуна бежать в Каир. В конце жизни недолгое время он находился на службе у Тамерлана, сопровождая того в его походах.

Обширная «Автобиография», которую Ибн Халдун писал в течение всей жизни, а также его сочинения свидетельствуют о том, что он был знаком с основными научными знаниями эпохи, с трудами историков и философов. Эти знания и собственный опыт политика, раздумья над превратностями истории, судьбами народов и культур



позволили ему найти, что он сам отмечает, новый, по сравнению с предшественниками, подход к их объяснению.

Ибн Халдун стал свидетелем упадка блестящей исламской цивилизации, пережившей за семь веков расцвет и начало упадка, распада Халифата, раздробленность, восстания крестьян и ремесленников, войны, нашествие монголов. Обладавший глубоким аналитическим умом Ибн Халдун попытался не просто описать происходившие события, а представить их внутри некоторой системы, фиксирующей причинную связь процессов, совершавшихся в современном ему обществе, с предшествующей историей. Новое видение истории изложено им в фундаментальном, многотомном труде «Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им народов». В обширном введении к нему, «Мукаддима» («Пролегомены»), содержится взгляд Ибн Халдуна на природу человеческого общества и государства.

Учение этого крупнейшего мыслителя изложено в многочисленных работах (Ф. Баали, как отмечает А. В. Смирнов, проанализировал триста из них) западных и арабских авторов. В российской литературе их немного: это перевод С. М. Бациевой достаточно обширных фрагментов из «Мукаддимы» и предложенное ею видение учения Ибн Халдуна; это и рассмотрение с точки зрения исторического материализма философских, исторических и социальных его взглядов, которое содержится в книге С. Н. Григоряна¹; это и небольшая, но емкая книжка А. А. Игнатенко², содержащая также перевод отдельных фрагментов «Мукаддимы», и совсем недавно³ были опубликованы статья А. В. Смирнова «Ибн Халдун и его новая наука» и новый перевод автором отрывков из «Мукаддимы», в котором предлагается также и новый перевод некоторых основных понятий учения мыслителя. В 2009 году в Институте философии РАН была защищена В. В. Золотухиным кандидатская диссертация «Философия Ибн Халдуна», в которой содержание «Мукаддимы», и тем самым теория Халдуна, рассматривается через связанную систему основных терминов этой теории.

Я не смею претендовать на оригинальность своего понимания его учения, понимания, которое сложилось у меня на основе знакомства с имеющимися переводами и некоторыми работами, посвященными анализу творчества ученого-философа.

¹ С. Н. Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966. С. 311—345.

² А. А. Игнатенко. Ибн-Хальдун. М., 1980.

³ Историко-философский ежегодник. 2007. М., 2008.



Рамышляя над судьбами правителей, династий, народов, цивилизаций, Ибн Халдун столкнулся с не удовлетворявшим его традиционным характером историографических сочинений предшественников. Даже тогда, когда они претендовали на теоретичность, ученость, в них, как он отмечал, разум использовался только для подтверждения, изложения частных выводов из твердо установленных, утвержденных положений Корана и сунны, ограничиваясь спекулятивными рассуждениями. Ибн Халдун предпочел философский, рационалистический подход к пониманию проблем, причем проблем не отвлеченных, а практических, связанных с жизнью общества, объяснением его истории и структуры. Свое учение он считал новой, самостоятельной наукой: «Она результат исследования и глубокого разыскания. Эта наука не относится к риторике... Она также не принадлежит к гражданской политике... Предмет нашей науки отличается от предметов этих двух искусств, которые в ней как будто схожи. Эта наука, как представляется, создается вновь»¹.

Существовавшие в это время описания истории представляли собой мешанину рассказов о реальных событиях и вымыслов, и в ней трудно было выделить истину. Ибн Халдун попытался найти основания для создания истинной картины истории, и такое основание он видел в соответствии фактов «природе человеческого общества», в выявлении внутренних, естественных «причин происхождения династий и возникновения человеческого общежития». Настаивая на том, что и философия нуждается в истории, он отмечал: «История — одна из коренных основ философии, и она может и достойна быть причисленной к философским наукам».

«Мукаддима» сама по себе представляет энциклопедическое произведение, отразившее культурную жизнь арабского средневековья, знания, которыми оно владело: сведения о Земле и климате, об истории разных народов, о возникновении и крушении государств, о земледелии и ремеслах, финансах, науках, искусствах и т. д. Но Ибн Халдун этим не ограничивается. Описание социально-экономической и политической жизни эпохи он сопровождает анализом общества, изложением принципов «социальной физики», т. е. реального, «природного» фундамента общества. То, что он видит перед собой как задачу, «это — самостоятельная наука... у нее свой предмет, а именно: человеческая обустроенность и людское общежитие»². Сразу же скажу

¹ *Ибн Халдун*. Введение (ал-Мукаддима) / Пер. А. В. Смирнова // Историко-философский ежегодник. 2007. М., 2008. С. 190—191.

² Там же. С. 190.



следующее. Поскольку я не ставлю своей целью сравнивать разные имеющиеся у меня переводы фрагментов «Мукаддимы», сделанные С. М. Бациевой, А. А. Игнатенко и А. В. Смирновым (ко всем этим переводам я отношусь с равным уважением), а хочу просто передать, как сказала выше, мое представление об учении Ибн Халдуна, я буду опираться на разные переводы.

Исходным принципом учения Ибн Халдуна, который он вырабатывал и подтверждал в ходе исследований, было следующее утверждение: «Наблюдая этот мир, мы видим, что все явления в нем подчинены порядку, закону, происходят по определенным причинам, связаны между собой и превращаются друг в друга»¹.

Свои размышления Ибн Халдун начинает с определения сущности человека, появившегося вслед за животным и наделенного способностью к мышлению и рассудком. При обособлении от природы человек столкнулся с тем, что он не обладает многими качествами, которые помогают животным, но зато он имеет руки, рассудок, орудия труда, а также «совместность жизни», взаимопомощь, которые обеспечивают ему защиту. В этих утверждениях пока что нет ничего нового по сравнению с тем, что писали античные философы. Наделенный этими возможностями (или обретший их) человек, осваивая природу, создает мир культуры и себя самого как человека культуры. Остановившись подробно на проявлениях зависимости человека от природы, ее влиянии на него (роль климата, связанные с ним особенности питания и т. п.), основным фактором, определяющим различия между народами, Ибн Халдун считает все же внеприродный: «Знай, — пишет он, — что состояния народов различаются так, как различаются их способы добывания средства к жизни»². Одни занимаются земледелием, другие «держат животных» — так они удовлетворяют свои нужды. Но может возникнуть ситуация, когда их положение улучшается, когда «их состоятельность и благоденствие превысят уровень необходимого» и они «начнут сотрудничать в добывании превышающего необходимое: обретать обильное питание и многочисленные одеяния, достигая в том изысканности, расширять жилища, разбивать города и населенные пункты для огороженной оседлой жизни»³.

¹ *Ибн Халдун. Введение (Фрагменты) / Пер. С. М. Бациевой // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 567.*

² *Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима) / Пер. А. В. Смирнова // Историко-философский ежегодник. 2007. М., 2008. С. 199.*

³ Там же. С. 200.



Итак, Ибн Халдун выделяет два основных типа, или фазы, в развитии человеческих объединений, которые определяются характером производства средств существования, их распределения и потребления. Первая фаза — это *бадāва*, жизнь, связанная со скотоводством и земледелием. Вторая, более поздняя фаза — *хадāра*, жизнь городская. Одним из тезисов Ибн Халдуна, как становится видно, является утверждение, что материальное богатство образуется в результате трудовой деятельности людей, создающей дополнительный по сравнению с необходимым продукт, то есть решающей причиной перехода от первой фазы ко второй является увеличение количества трудовых затрат. Объединяя усилия, помогая друг другу в добывании средств жизни, люди могут произвести продуктов больше, чем нужно для удовлетворения их простых потребностей: «И тогда окажется, что пищи гораздо больше, чем нужно для этого числа людей; и количество труда объединившихся людей превышает количество, необходимое для удовлетворения насущных потребностей работающих... Остальная часть труда является избыточной по сравнению с трудом, потраченным на удовлетворение необходимых потребностей»¹. Далее Ибн Халдун разъясняет, что «всякий доход есть стоимость труда. И если возрастает количество труда, то увеличивается и количество стоимости труда. Благодаря этому умножаются доходы»², достаток пробуждает стремление к удобствам. «И все это — труд, который проявляется как стоимость». Возникает богатство, основа для возможного нарушения равного распределения, возникают неравные группы, «классы» (*табақāt*). С появлением избытка связан и переход ко второму типу производства — торгово-ремесленному и, соответственно, к городской жизни. Труд усложняется, он требует участия в нем большего числа людей, создавая дополнительную стоимость продукта: «[Труд] некоторых ремесел включает в себя [труд] других [ремесел]... и [, таким образом,] труда в обоих этих ремеслах больше, и его стоимость выше»³. «В стоимость пищи может включаться также стоимость налагаемых на нее пошлин и поборов, производимых султаном на рынках... может включаться также стоимость ее обработки... и стоимость материала, например, удобрений... что требует также труда»⁴.

¹ *Ибн Халдун*. Введение (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 594.

² Там же. С. 585.

³ Там же. С. 601.

⁴ *А. А. Игнатенко*. Ибн-Хальдун. С. 152.



Производство добавочного продукта порождает, в свою очередь, роскошь, стремление к ней и, как следствие, возникновение новых ремесел. Избыточный продукт становится также материальной базой для роста населения, для развития города. Именно городской уклад жизни благотворно влияет на умы людей. С ним же связывает Ибн Халдун и развитие наук, интеллектуальных занятий, искусства: «Науки совершенствуются тогда, когда совершенствуется общественная жизнь и развивается городской уклад»¹. Таким образом, благодаря изменениям в способах производства жизненных средств, совершенствованию труда и его организации происходит переход от дикости (*таваххуш*) к *бадāва*, форме жизни, которую условно можно назвать примитивностью, «жизнью на открытых пространствах», связанную с добыванием, производством необходимых для существования продуктов. На смену этому укладу, хотя и сохраняющемуся наряду с новым, приходит то, что, опять-таки условно, называется цивилизацией, — жизнь «огороженная», городская (*хадāра*). Между исследователями существуют разногласия по поводу интерпретации данных понятий — этому уделяет внимание в своей книге А. А. Игнатенко. Он также предостерегает от попыток противопоставлять понятия *бадāва* как кочевую, или сельскую, жизнь и *хадāра*, замечая, что обозначаемые ими реальности могут пересекаться, поскольку нередко оседлые городские жители были одновременно и земледельцами, и такие условия жизни Ибн Халдун также характеризовал как *бадāва*.

Другим (социально-политическим) аспектом отмеченного Ибн Халдуном исторического процесса является переход от *асабийийи*, родоплеменных отношений, к *мулк* — отношениям, определяемым властью, «владением», сосредоточением роскоши в руках властителя и его приближенных.

Сохранность и защита рода-премени покоится на двух устоях: власти вождя, старейшины и сплоченности сородичей. Смысл слова *асабийийи* передается по-разному: как «родо-племенной дух», «солидарность», «группа людей, привязанных друг к другу». Как пишет Ибн Халдун, «за весьма небольшим исключением людям по природе свойственно родственное чувство», стремление оградить близкого от злоключений и смерти². А. А. Игнатенко считает, что в труде Ибн Халдуна

¹ *Ибн Халдун*. Введение (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 621.

² *Ибн Халдун*. Введение (ал-Мукаддима) // Историко-философский ежегодник. 2007. С. 203.



понятие *аҗабиййа* имеет два смысла: «группа» (малые *аҗабиййи* могут объединяться в большую) и «связь», «привязанность». А. В. Смирнов переводит это понятие как «спаянность». Мне такой перевод представляется удачным, хотя он имеет очень жесткое значение (одно из однокоренных слов — *‘исба* — имеет значение «шайка, банда», другое, *та‘суб* — «чрезмерная любовь ко всему своему»). Поэтому в зависимости от социального, политического, идеологического контекста это понятие может передаваться более нейтральным словом «сплоченность», которое равным образом относится к единениям и родовому, и религиозному, и национальному. Важно заметить, что сплоченность родовая (а позже — семейная), т. е. почти «утробная», «животная», «не-цивилизированная», замещается в государственном объединении сплоченностью национальной, религиозной, выражаясь в соответствующих идеологиях. Но она может перерасти в нетерпимость к «чужому», «другому», в религиозный фанатизм и шовинизм.

В родовой общине кровные отношения действительно выражаются в спаянности. Когда же начинается распад рода, появление неродовой собственности, сопровождающейся отчуждением власти (*мулк*), с одной стороны, и отчуждением сородичей друг от друга, расслоением общины, заменой кровных отношений отношениями между профессиональными группами производителей новых продуктов (земледельцев, ремесленников, торговцев), появляется государственное образование. Но это новое образование так же, как и родо-племенное, нуждается в слаженной жизни, в защите, то есть в спаянности, трансформировавшейся в сплоченность. Новая религия монотеизма является религией сплочения людей, отсутствие этого сплочения, единения означает слабость народа, государства; утрата их, отмечает Ибн Халдун, ведет к упадку и властвующей династии, и государства. Но государство в виде власти, которая стремится к все большему обогащению, защите себя от посягательств на нее и извне, и от внутренних врагов и, таким образом, все больше обособляется, разрушает *аҗабиййю*. Ее разъедает и растущая разобщенность внутри народа. Происходит саморазрушение общества: «На этой фазе государство настигает природа дряхлости, его поражает хроническая болезнь, от которой уже не оправиться и не излечиться. А затем государство гибнет»¹.

Мне кажется, что применительно к государству как здоровому организму и тем более к религиозной общине, исповедующей мировую религию, *аҗабиййю* правильнее понимать как сплоченность. Неслу-

¹ Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима). С. 213.



чайно в этом смысле понятие *асабийийи* популярно и в наши дни. И все же, размышляя о постоянно возникавших в истории ситуациях, когда та же национальная или религиозная сплоченность превращалась, что отмечалось выше, в спаянность фанатиков, когда в слове «спаянность» начинало и начитает преобладать оттенок криминальной связанности на крови — уже не кровного родства, а именно крови, — размышляя обо всем этом я принимаю предложение А. В. Смирнова о целесообразности нового превода данного понятия. Такова совсем непростая суть родо-племенной, а потом семейной и клановой сплоченности-спаянности.

Сотни страниц исписал Ибн Халдун, со всех сторон, во всех плоскостях анализируя эволюцию общества. Много разделов труда посвящено характеристике экономического аспекта его развития. Интересно, что введение в сферу экономики начинается с подробного описания роли природных факторов, таких как климат. Один из разделов сочинения трактует о «различии условий общественной жизни вследствие изобилия или недостатка [пищи]»: «Знай, что в умеренных климатах почва не везде плодородна и не все ее жители ведут богатую жизнь. Есть много таких областей, население которых имеет в избытке хлеб, пряности, пшеницу и фрукты, потому что растительность в них обильна, почва хороша и население многочисленно. Но имеются и такие области, в коих земля неплодородна... и жители в них ведут поэтому суровую жизнь»¹. Или: «Мы видим, что население климатов, богатых питанием, изобилующих посевами, скотом, едой-к-хлебу, плодами, отличается чаще всего тупостью ума»². И все же главное внимание Ибн Халдуна направлено на внеприродные факторы развития экономики: на роль в нем разделения труда, усложнение хозяйственной жизни, «механизм» ценообразования, значения налоговой системы и т. д.

Интересны рассуждения о налогах, которые рассматриваются и как фактор, способствующий росту богатства государства или династии, и как фактор — в случае чрезмерных, насильных поборов — разоряющий подданных и тем самым тормозящий развитие сельского хозяйства, ремесел, торговли. Создавать нормальные условия хозяйственной, общественной жизни, оберегать ее должна власть. «Человеческое общество, — пишет Ибн Халдун, — необходимо нуждается в управлении, с помощью которого поддерживается порядок в нем»³.

¹ *Ибн Халдун*. Введение (фрагменты). С. 566.

² *Ибн Халдун*. Введение (ал-Мукаддима). С. 198.

³ *Ибн Халдун*. Введение (фрагменты). С. 580.



«Чем сильнее государство, тем совершеннее уклад жизни, ибо расцвет городов зависит от роскоши, роскошь — от богатства и состоятельности жизни, богатство же — от силы царской власти и размеров страны, над которой господствует династия. Таким образом, все это находится в зависимости от царской власти»¹. Многие страницы труда посвящены анализу сущности власти, причинам, вызвавшим ее возникновение, факторам, влияющим на ее эволюцию, на ее укрепление и ослабление, на гибель династий.

Как следствие изменений в экономической сфере Ибн Халдун рассматривает жизнь социальную — общественную дифференциацию, возникновение благодаря добавочному продукту и, соответственно, росту благосостояния и роскоши наук и искусств, то есть культуры. Ибн Халдун предстает как настоящий социальный ученый, прослеживающий и обобщающий историю — развитие ее от дикости к цивилизации и эволюцию самой цивилизации (*умрāн*). А. В. Смирнов предпочитает переводить это важное в «Мукаддиме» понятие как «обустроенность» и приводит для этого вполне веские доводы. Цивилизация, как и сам человек, проходит естественный, закономерный путь от возникновения через расцвет к упадку и смене ее другой, находящейся пока еще в фазе *асабиййи*. Этот путь могучей в прошлом и перживающей распад цивилизации Магриба и проанализирован в «Мукаддиме».

Философские пассажи, содержащиеся в «Мукаддиме», представляют незначительный интерес, они неоригинальны, фрагментарно воспроизводят известные учения, например, сентенция, что «мир сущего постигается мыслью». Однако встречаются и достойные внимания замечания ученого-рационалиста, реалиста: «Сущность тех явлений, кои не воспринимаемы чувствами, вообще неизвестна, и нет доказательств относительно их [существования]... Мы вообще ничего не можем утверждать о существовании того, что недоступно чувственному восприятию»².

Значительное внимание Ибн Халдун уделяет освещению роли религии как духовного фактора организации и сплочения общества. Она, как уже отмечалось выше, играет роль сохранения духа *асабиййи*, спаянности, без которой общность распадается. В XIX веке арабские исследователи творчества Ибн Халдуна, такие как ат-Тахтави, Хайр ад-Дин ат-Туниси, аль-Кавакиби и др., воодушевленные идеями просвещения, упрекали Ибн Халдуна в том, что он, по их мнению, превознося значимость религии, ратовал за теократию как форму, могущую

¹ *Ибн Халдун*. Введение (фрагменты). С. 576.

² Там же. С. 624.



спасти исламскую цивилизацию. А так как эти мыслители были и прогрессистами, то они, в частности аль-Кавакибби (1854—1902), порицали его также за пессимистический взгляд на арабскую нацию, за утверждения, подобные такому: «Когда поселяется немощь в государстве или народе (*умма*), она не исчезает», ведет к гибели, не оставляет надежд на будущее. Он соглашался с другим арабским просветителем, Касимом Амином (1865—1908), ориентированным на прогресс человеческого рода и отмечавшим, что убеждения Ибн Халдуна несомненно противоречат такой вере в объективность и непременность прогресса. Тема отношения представителей «нахды» (движения за арабское возрождение) к Ибн Халдуну, восприятие его наследия, детально освещена в книге глубокого исследователя истории арабо-исламской философской и социальной мысли Фахми Джадаана¹.

Казалось бы, в новое время теоретическая значимость «Мукаддимы» должна была бы сойти на нет, однако арабские историки, экономисты, философы, социологи постоянно обращаются к данному труду. В каких-то случаях Ибн Халдун выступает объектом научного исследования, но при этом модернизируется. Такой упрек можно сделать в адрес и переводов, и исследований С. М. Бациевой. Иногда «Мукаддима» используется в чисто идеологических целях — через нее делаются попытки воссоздать образ великой в прошлом арабской культуры и убедить читателя в том, что, во-первых, многое из достигнутого позже европейской мыслью уже было у арабских ученых, и, во-вторых, показать актуальность идей Ибн Халдуна сейчас, в частности концепции *асабиййа*.

В 1968 году вышла книга Жоржа Лабики², получившая большой резонанс в кругах историков исламской культуры. В ней автор старается проследить логику внутри учения Ибн Халдуна, выявить его стержень, а именно понять, чему отдается предпочтение — религии или власти — при оценке их как взаимосвязанных, влияющих друг на друга факторов, определяющих жизнь общества. Результатом исследования был вывод о том, что содержание учения несводимо к этим двум понятиям, что в социальной жизни в качестве условий ее функционирования и эволюции переплетено множество факторов. Лабика видит свою задачу в освобождении этого учения от таких «идеологических» интерпретаций, как модернизация, подведение его под «марксизм». Принимать Ибн Халдуна, настаивает он, надо таким, как он есть, то есть признать его

¹ *Джадāн Фахмī*. Назарййа ат-турās ва дирасāt арабиййа ва исламййа ухра. Амман, 1985.

² *G. Labica*. Politique et religion chez Ibn Khaldoun // *La pensée*. 1970. № 154.



принадлежность к господствующему классу, к аристократии, в основе своей — земельной. Тогда становятся понятны «пассеистские», обращенные к прошлому, тенденции Ибн Халдуна, его ностальгия по теократии, консервативность его политической науки, призыв к «союзу трона и алтаря». Идея перехода общества от расцвета к упадку, застою, стагнации является, по Лабику, глубоко «аристократической». Если в Европе земельной аристократии, феодалам, противостоял город, породивший буржуазию, то в Магрибе город и деревня были связаны единой судьбой. И этот союз был бесплоден. Время, когда структура «город-деревня» приносила успешные плоды, прошло. Такие выводы делает Лабика из анализа «Мукаддимы».

Ибн Халдун совершил, утверждает Лабика, социологический прорыв, но его учение лишено исторического смысла, так как в нем отсутствует идея прогресса¹, эволюция общества замыкается на циклической смене трех поколений.

Одно из центральных мест, если не центральное, в «Мукаддимае», считает Лабика, занимает понятие *аҗабиййа*, «esprit de corps», «корпоративный дух». В городской жизни он ослабевает, может даже утратить свою мощь, хотя «пустыня» все же остается резервом живой силы, сохраняет исконную значимость. Власть обеспечивает политическое господство (*мулк*) через религию, через «религиозный призыв», воплощенный в учении Мухаммада. «Органическая солидарность должна выражаться в сплоченности идеологической, способствующей учреждению политического господства», мусульманского государства, которое выражает сущность всякого динамического общества и призыв «возобновить мухаммедовскую акцию»². Так «религиозная пропаганда» становится формой политической идеологии. *Аҗабиййа* и идеология — два главных компонента политической организации общества, в которой религия играет роль, подчиненную идеологии. Здесь, считает Лабика, у Ибн Халдуна находит место «рождение светского духа». Рене Галлиссо³ в рецензии на книгу Ж. Лабики полагает, что Лабика иногда вольно толкует понятия, употребляемые Ибн Халдуном, в частности понятие *да'ва*, которому придается смысл «послания», «миссии», что позволяет потом перейти к таким терминам, как «небесная бюрократия» (*bureaucratie cēleste*), «восточный деспотизм» (*despotisme orientale*). А эти, в свою очередь, транспонировались в «социалистическую бю-

¹ G. Labica. Politique et religion chez Ibn Khaldoun // La pensée. 1970. № 154. P. 208.

² Там же. С. 132.

³ René Gallissot. Sur «Politique et religion chez Ibn Khaldun» // La pensée. 1970. № 154.



рократию» и «диктатуру партии»¹. И хотя Лабика нацеливал себя на предельную объективность относительно Ибн Халдуна, он тоже не избегал участи почти всех исследователей «Мукаддима», ее вольной или невольной модернизации, перевода в плоскость идеологии.

Ибн Халдуна считают нередко первым, хотя и не повлиявшим на современное ему сознание социологом. Иногда его называют «арабским Марксом». Действительно, содержащиеся в труде Ибн Халдуна элементы совершенно нового подхода к объяснению общества, науки об обществе позволяют поставить его в ряд с более поздними европейскими мыслителями, такими как Макиавелли, Вико и др. Но все это комплименты сегодняшних исследователей, отдающих дань уважения великому ученому прошлого. Современники же не смогли достойно оценить глубину, значимость творчества Ибн Халдуна. Только, пожалуй, его ученик Таки-д-Дин аль-Макризи (1364—1442) увидел, что «Мукаддима» является трудом, который представляет «сущность знания и науки, результат ясного ума. Он открывает истину в вещах, событиях и обстоятельствах, он объясняет природу государства и открывает природу всего сущего, излагая все это удивительно ясным стилем»². Однако эти знания современниками не были восприняты. Ибн Халдун остался выдающейся, но одинокой фигурой своей эпохи, в чем-то сходной с аль-Бируни, великим ученым Машрика, не востребованным своим временем.

Теософия Муллы Садры

На востоке исламского мира традиции предшествующей философии поддерживались религиозными мыслителями, старавшимися отстаивать взгляд на религию не как систему раз и навсегда установленных требований к верующему, определяющих его поведение, а как учение, которое должно восприниматься, приниматься сознательно, а его теоретические положения обосновываться рационально, даже если они относятся к области мистики. Наиболее крупным религиозным философом, не только сохранившим преклонение перед мыслью прошлых веков, но и попытавшимся на ее основе создать новое учение, был Садр ад-Дин аш-Ширази, известный больше как Мулла Садра (1571, Шираз — 1640, Басра). Он и сейчас почитается в Иране наряду с аль-Фараби, Ибн Синой, Ибн Араби и ас-Сухраварди.

¹ Там же. С. 123.

² Цит. по: М. С. Баццева. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965. С. 63—64.



Обширное начальное образование Садр ад-Дин получил в родном Ширазе. Позже продолжил обучение в Исфахане, который славился своей философской школой, основанной и возглавлявшейся Мир Дамадом. По признанию Мир Дамада, большое влияние на него оказали философские взгляды Ибн Сины и «философия озарения» (ишракизм) ас-Сухраварди. Признание Мир Дамада выразилось в почитании его как «Третьего учителя» (после Аристотеля и аль-Фараби). Эти мыслители стали авторитетами и для Садры. Однако местные богословы осуждали его за увлечение философской «мудростью» (*хикма*) и гносисом; преследуемый ими Садра вынужден был покинуть Исфахан и вернуться в Шираз. Здесь он основал свою, не менее влиятельную, чем исфаханская, философскую школу и получил прозвище «глава теософов».

Садра написал около 50 сочинений по теологии и философии, среди которых многотомный труд «Четыре странствия разума», а также комментарии к работам Ибн Сины и ас-Сухраварди. Он считал себя создателем нового в исламской философии направления — «мудрости (философии) трансцендентного», «престольной мудрости». Эту самооценку исследователь творчества Садры и переводчик «Престольной мудрости» на русский язык Янис Эшотс изложил так: она «выше и возвышеннее всех прежних философских учений, доселе бытовавших на мусульманском Востоке... поскольку превосходит их широтой подхода и целостностью метода, вбирая в себя все их и являя собой своего рода квинтэссенцию всего по-настоящему ценного человеческого знания, знания о началополагающей причине и конечной цели бытия всего сущего»¹. Поскольку в нашей, российской, литературе работа Эшотса является единственным серьезным исследованием, то я отсылаю именно к ней. Сама же могу высказать только общее представление о философии Садры, предварительно оговорив, что, на мой взгляд, правильнее переводить название этой философии как «теософия», или «философия трансцендентного», поскольку не она трансцендентна, а трансцендентен ее объект, который она объясняет.

Целью этой философии, по убеждению Садр ад-Дина, является постижение вещей «такими, каковы они на самом деле», то есть познать духовные основы вещей, просвечиваемые Богом в чувственно воспринимаемых вещах. Садра исходит из принятого его предшественниками тезиса о том, что абсурдно всерьез говорить о бытии Бога — бытие, как уже неоднократно отмечалось ранее, не может быть предикатом

¹ Я. Эшотс. Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра) — создатель «трансцендентной философии» (мудрости престола). Предисл. к: *Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра). Престольная мудрость*. М., 2004. С. 8.



необходимо-сущего. «Основа существования всего сущего — чистая истина бытия, к которому не примешено ничего, кроме бытия»¹, и Бог есть чистая истина бытия, не имеющая логического определения. Бытие — это абстрактная категория, чистое понятие ума, только так о нем и можно рассуждать. В качестве же реалии оно настолько очевидно, что не требует доказательств.

Садра возражал против присущего некоторым суфиям агностического видения мира. Но хотя он и придавал большое значение логической, рациональной аргументации, однако, полагал он, в познании мудрости Бога, божественного творения, разуму должно предпочесть интуитивное озарение, поскольку «первичная сущность» Бога и связанные с ним другие сущности как божественные истины разуму недоступны. Разум может только интерпретировать их по аналогии с земными вещами, но не может увидеть их истинной сущности, которая приоткрывается только через интуицию.

Путь, который проделывает душа праведного человека, постигая мудрость, истину мира, Садра описывает в виде ее путешествий от «малого престола» (сердца верующего) к «великому престолу» (престолу Бога) и возвращения обогащенной, озаренной светом божественной истины души в мир творения. Побывав в Боге и с Богом душа человека теперь уже знает о многообразии не только чувственного, но и сверхчувственного мира. Кроме того, она начинает познавать и себя, она осознает бренность дольного мира, бренность плоти и беспредельность мира, открывающаяся в созерцании Истины и становящаяся реальностью для души после смерти тела.

В этом путешествии души с Богом к Богу телесность человека приобщается к вечному, к духовному. Познавая себя, телесная по возникновению душа становится духовной, разум человека достигает совершенства и соединяется с Деятельным разумом. Как отмечает Я. Эшотс, трактат о престольной мудрости построен в виде кольца, замыкающегося отождествлением началополагающей причины (*мабда'*) сущего с его конечной целью (*зайя*). Это напоминает путешествие разума, озаренного светом, с Востока на Запад, к «тинистому морю», и возвращение его, постигшего мудрость мира и обретшего новое качество, к источнику, — к божественному началу (Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана).

Содержащаяся у Ибн Сины идея о том, что мир в качестве являющегося человеку, т. е. в качестве не античного бытия, безразличного к

¹ *Садр ад-Дин аш-Ширази. Престольная мудрость. С. 27.*



человеку, а в виде существования, которое в арабском слове *вуджуд* выражает связанность с человеком, — эту идею Садр делает одной из центральных в своем учении. Человеческий разум, в соответствии с его рассуждением, как бы творит мир, в котором существует, — ведь мир для человека образован из сущностей, извлеченных разумом из реальных вещей, с которыми, собственно, человек и имеет дело. С позволения Бога в душе возникают формы, которые суть не абстракции материальных сущих, а подобия умственных форм. Разум, достигший совершенства, вообще уже не нуждается в материальных формах для своего функционирования, и это становится основой освобождения души от телесной оболочки.

Садра подчеркивает необходимость методологического сочетания, единства философии и теологии, рационального способа познания с истиной, данной откровением. Логика, ее выводы, как он считает, подтверждают истину мистического опыта, значение личного свидетельства, личного переживания для становления и утверждения подлинной веры, необходимой для будущего спасения.

Существенным для учения Садры является то, что он, как никто другой до него, а может быть, и первый в исламской философии, обратил внимание на категорию движения, лежащего в основе существования мира. Движение, постоянное, непрерывное изменение, обновление составляет реальность мира, и «время — мера обновления и превращения, а смысл движения в том, что оно есть непрерывное обновление состояния бытия вещи»¹. Акт творения, перехода вещи из состояния потенции в состояние действительности, сам по себе не является обновлением. Как полагали сторонники идеи «нового творения», есть лишь проявление движения, которое уже и вызывает обновление. Благодаря движению, лежащему в основании мира, происходит восхождение от менее совершенного к более совершенному, к Богу. В мире нет ничего постоянного, постоянна лишь его изменчивость, и в этот процесс необратим. Природа непрерывно обновляется, обновляется и человек, приобщаясь к вечному через устремление телесного к духовному.

Возможно, Садра в своем учении и не сделал выдающихся открытий, не создал принципиально новой теории, но его труды свидетельствуют о том, что философская мысль продолжала, и достаточно ярко, существовать в среде законсервировавшегося богословия.

¹ Садр ад-Дин аш-Ширази. Престольная мудрость. С. 41.

РАЗДЕЛ III

«ВОЗРОЖДЕНИЕ» («НАХДА») СТАНОВЛЕНИЕ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ



В 1517 году Египет и значительная часть Магриба были завоеваны Османами. Наступили времена лихолетья. Исламский мир, переживший крестовые походы, изолировался от Европы. Связь с ней сохранилась лишь в Сирии и Ливане благодаря тому, что немалую часть населения в них составляли друзы и христиане. К концу XVIII века турецкая империя, испытавшая тяжелые военные удары извне и вторжение европейского капитала, начинает ослабевать.

Вместе с процессами распада империи в арабском мире возникает тяга к обновлению. В 1805 году к власти в Египте пришел Мухаммед Али, который провел ряд реформ, способствовавших самостоятельному развитию страны. Стремясь к обретению независимости от Турции, египетский паша обратил свои взоры к Западу, к его достижениям в области науки и техники. Возникли первые заводы и фабрики, проводились ирригационные работы, велось строительство оросительных каналов, плотин и железной дороги, соединившей Каир и Александрию. В 1822 году появилась первая типография, печатавшая книги на арабском, персидском и турецком языках. Эти и другие изменения в жизни Египта подготовили подъем его хозяйственной и политической жизни.

Новые веяния затронули и другие страны арабского мира, вылившись в процесс его возрождения, обозначенный термином «нахда». Ядро культурных преобразований составляло просветительство — движение за устранение институтов и традиций, мешавших прогрессу, движение за распространение научных знаний, за реформу образования, а в конце XIX века и за реформу ислама.

Свою лепту в культурные преобразования здесь вложили западные миссионеры, особенно богатые американские протестанты. В организованных ими школах обязательными предметами наряду с филологией, литературой и историей были математика и естественные науки, причем особым способом обучения были диспуты между учениками. Генеральный консул России в Бейруте (с 1839 г.) так описывает свое впечатление от этих диспутов: «Нельзя без прискорбия видеть, что миссионеры предлагают молодым своим слушателям-арабам на разбор нравственные и общественные диспуты, как это делалось в пору схоластических стяжаний науки. Арабы и без того склонны к суфизму



и лжемудрствованию; что может более развращать их ум, как эти споры о том: полезна ли наука женскому полу или вредна и т. п.»¹. В борьбе с западными миссионерами за влияние на местное население православные миссионеры и католики так же старались создавать общества, школы. Помимо обращения жителей в христианскую веру они преследовали цель и приобщения их к западной культуре, содействуя появлению арабской интеллигенции и арабского просветительства.

Египетский писатель Рифаа ат-Тахтави (1801—1873) возвестил приход арабского просветительства с его идеями законности, свободы, равенства. В принципах свободы и равенства, провозглашенных Наполеоном Бонапартом, ат-Тахтави видит их близость исламу, а в основах «естественного права» сходство с шариатскими установлениями. Находясь в Париже, ат-Тахтави познакомился с прославленным сочинением Кондильяка «Трактат об ощущениях», с трудами Вольтера и других французских философов. Особое его внимание привлек Монтескье, которого он сравнивал с Ибн Халдуном. Вывод, сделанный им в результате путешествия, заключался в убеждении, что европейская наука не противоречит Корану и исламу и поэтому нужно усваивать европейские знания.

Пропаганде идей просветительства посвятили свою деятельность отец и сын аль-Бустани. Аль-Бустани-старший убеждал в необходимости создания республиканской формы правления, единственной, по его мнению, способной проводить в жизнь принципы свободы и равенства подданных. Уже в 1860 году он доказывал необходимость отделения религии от государства и был одним из первых, кто заговорил о самосознании арабов, об их отличии от турок, об «арабской крови». Нередко звучали и речи о ливанском или сирийском патриотизме, определяемом родиной — местом, с которым человек связан узами рождения, морали, языка, местом, где он живет и действует. Так формировались идеи арабского и сирийского национализма, противостоявшие идеям панисламизма и пантюркизма.

Влияний русской православной церкви и русской культуры было значительно меньше. В Сирии было немало православных арабов, принадлежавших греческой епархии. Иерусалимский миссионер от России Порфирий, ярый противник западной учености, вместе с послом Базили в противовес католическим и протестантским школам, а также греческим церковникам, создали типографию и начальные шко-

¹ К. Базили. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М., 1962.

лы, которые, по замыслу Порфирия, должны «вывести арабское племя из тьмы духовной, в которой оно коснеет вместе с греческими попами, чтущими бога мамону»¹. И хотя, как считает А. Е. Крымский, деятельность первых русских просветителей середины XIX века в Сирии была «мракобесной», отражая настроения правительства самой России времен Николая I, «для пробуждения православных арабов эти деятели все же кое-что сделали»². Во-первых, они вырвали их из-под власти греческой епархии, не считавшейся с национальным сознанием арабов. Во-вторых, обучение в школах и печатание книг (безусловно, религиозных) совершалось на арабском языке, тогда как прежде вся церковная служба шла на непонятном арабам-протестантам греческом языке. В-третьих, побуждая их к овладению элементарной грамотностью и начальными знаниями в области богословия, русские просветители порождали у них интерес к знанию вообще. Появились арабы, захотевшие поехать в Россию и получить там воспитание и образование. Возможно, что влияние российских миссионеров на арабское население в Сирии и Ливане в XIX веке определило то, что и во второй половине XX века большая часть студентов из арабских стран, обучавшихся в Советском Союзе, была представлена сирийцами и ливанцами. Они и сейчас продолжают сохранять нашу культуру на Арабском Востоке.

К концу XIX века русское культурное влияние было уже достаточно ощутимо, чему помогло создание в 1882 году богатого Императорского Православного Палестинского общества. Его стипендиатом, обучавшимся в Полтавской духовной семинарии, был будущий крупный арабский писатель Михаил Нуайме, заинтересовавшийся русской словесностью и, в частности, творчеством Белинского. Некоторые из арабов, обучавшихся в России, так в ней и остались. Но они не порывали связь с родиной, писали статьи на арабском языке и печатались там, становясь проводниками русской культуры.

И все же преобладающим влиянием на арабскую культуру было влияние французское и англо-американское; немецкое же вплоть до первой мировой войны не ощущалось.

Интерес европейцев к Востоку почти никогда не ослабевал. Но в XIX веке началось повальное увлечение им, что отразилось и в литературе и в философии. Байрон, Шелли, Гете, Гейне, Гюго, Рильке и многие, многие другие поэты и писатели посвящали свои творения Востоку, желая понять и обрисовать его. Гете писал: «Orient und Occident

¹ Цит. по: А. Е. Крымский. История новой арабской литературы. М., 1972. С. 300.

² Там же. С. 303.



sind nicht zu trennen» (Восток и Запад больше не должны быть разорваны). Правда, восприятие Востока было скорее поверхностным, нежели глубинным. Он привлекал своей необычностью, экзотичностью.

На Восток отправься дальний
Воздух пить патриархальный,
В край вина, любви и песни,
К новой жизни там воскресни¹.

Самой точной передачей впечатления от Востока (Востока мусульманского), касающейся, пусть только отчасти, основ его духовной жизни, является пушкинский «Пророк» — с чрезвычайной силой он воспроизводит предание об откровении, снизошедшем на Мухаммада и сделавшем его пророком новой религии.

Философские работы тоже были скорее описанием некоторых лежащих на поверхности фактов истории восточной мысли, истории, тесно вплетенной в историю самого ислама и воспринимаемой только в этой связи. Лишь значительно позже — во второй половине XX века — западные историки философии будут освобождаться от ее одномерного изображения и увидят ее своеобразие, воплощающееся в разных, весьма неортодоксальных формах.

В Сирии с 1847 года довольно успешно действовало Сирийское общество по обретению наук и искусств, созданное сирийцами-христианами. Его целью был сбор книг, рукописей на арабском языке. пробуждение стремления к знаниям, не скованным религиозными доктринами. Несколько позже в состав Общества вошли и мусульмане.

Во второй половине XIX века в Ливане, Сирии и Египте широко распространилось книгопечатание, выросло чисто издательств. В первую очередь они занялись изданием литературного наследия, исторических сочинений, комментариев к Корану. Появляются первые печатные тексты древних арабских рукописей: в 1857 году Булак издает «Мукаддиму» Ибн Халдуна, а в 1886 году печатается «Книга о религиях и сектах» аш-Шахрастани. Философское наследие пока еще мало интересовало не только издателей, но и читателей. Интерес к нему проявляли, о чем говорилось выше, только западные ориенталисты, такие как Э. Ренан, Карра де Во², О'Лири³. Д-р Маджид Фахри выделяет отдельно Мориса Буйижа, который на протяжении двадцати пяти лет жил в

¹ *И. В. Гете*. Западно-восточный диван — Восточные мотивы. М., 1985. С. 366.

² *Carra De Vaux*. Avicenne. Paris, 1900.

³ *O'Leary*. Arabic Thought and its Place in History. London, 1922.

Бейруте, изучая тексты и готовя их к изданию. Он помог публикации «Опровержения философов» аль-Газали (1927), «Опровержения опровержения» Ибн Рушда (1930), его же «Комментариев к Метафизике». Его работа над текстами стала образцом, которому в дальнейшем следовали арабские историки философии: это критический анализ терминологии, описание различных названий, под которыми сохранились тексты, определение их подлинности, авторства, составление каталогов и т. д. Начались кропотливые поиски рукописей и их издание, но это уже следующий период в становлении новой арабской философии, основы для которой закладывались в XIX веке.

В 1876 году Б. аль-Бустани предпринял попытку создания популярной энциклопедии («Да'ират ал-ма'āриф») — свода основных знаний, соответствующих уровню западной науки. После его смерти работу над энциклопедией продолжил его сын С. аль-Бустани, издав к 1900 году, но не закончив полное издание — 10 томов.

Просветительская деятельность этих обществ, прессы и либеральных интеллигентов помогала формированию общественного сознания, осознанию национальных интересов, в которых переплетались гордость за великое прошлое и досада за утрату величия, за униженное настоящее, желание устранить традиции, мешающие обновлению, признание достижений западной культуры и противостояние натиску европейского капитала.

Не менее сложным было и отношение с Турцией. Османский султан, желая упрочить свое влияние в арабских странах и ослабить напор на них европейских держав, поощрял движение панисламизма. В то же время стремление выйти из-под османского контроля рождало сознание «арабизма». Многовалентность отношений влекла за собой раскол внутри мусульманского и арабского мира: приверженцы западной культуры противостояли и традиционалистам, и арабским националистам. Последние выступали и против первых, и против панисламистов. Но и внутри националистов не всегда было единое мнение — египетские защитники идеи нации поддерживали турецкий султанат, а сирийские боролись с его деспотической властью.

На этом политическом и культурном фоне робко пробуждалась философская мысль.

Философская литература занимала среди печатной продукции лишь незначительное место, но тем не менее философия начала заявлять о себе, о своем намерении претендовать на одну из ведущих ролей в культурной жизни арабских стран. При этом она сразу связала себя с научным направлением в развитии мысли, провозгласив,



как это было в эпоху ее расцвета в средние века, своим основным принципом опоры на разум, утверждаемый в качестве главного основания знания. На протяжении нескольких веков мысль находилась в оковах религиозной догматики, которой держались арабские теологи-традиционалисты и в сохранении которой бала заинтересована власть султана. И вот эта мысль разорвала оковы. В VIII—IX веках молодая исламская цивилизация жадно впитывала в себя достижения античной культуры, и переводы сочинений древних пробудили мысль представителей новой цивилизации. Теперь арабская интеллигенция так же стремилась познакомиться с трудами европейцев, которые подготавливали и подытоживали их историческую победу.

Яркой фигурой, сделавшей много для создания новой арабской культуры, был Ибрагим аль-Язиджи (ум. 1906). Поэт и журналист, он был предан и науке, писал труды по физике, химии, медицине, был широким и тонким эрудитом. За пропаганду научных званий был избран действительным членом астрономических обществ Парижа и Антверпена. Но главное, что он сделал, — это работы в области развития арабского языка, создания научной терминологии, отвечающей новому уровню знаний. В книге «Языковые мечтания» он обратился к теме генезиса арабских слов, этимологических оттенков их значений, разрабатывал метод подбора слов для наилучшего выражения мысли. В статье «Язык и современность» он говорил о проблеме введения неологизмов, соответствующих знаниям эпохи, но отвечающих духу арабского языка.

Научно-философские устремления арабской интеллигенции выразил в своем творчестве Шибли Шмейл (1850—1917). Окончив протестантский сирийский колледж, Шмейл уехал в Париж, где стал изучать медицину и естественные науки. Значительное влияние на него оказал немецкий философ Людвиг Бюхнер. Вскоре Шмейл получил известность как пропагандист в арабском мире учения о происхождении видов Ч. Дарвина. Правда, арабского перевода дарвиновского труда еще не было, он появился позднее. Поэтому Шмейл написал свою работу «Философия происхождения и эволюции» (1885; 2-е издание, Каир, 1910), пользуясь комментариями Бюхнера, которые вызвали в Европе бурю критики. Та же участь постигла и арабского популяризатора Дарвина, его обвиняли в безбожии. Шмейл, уверовавший в научную неопровержимость идей английского естествоиспытателя, попытался, отталкиваясь от принципа естественного отбора, объяснить самоупорядоченное единство материи природы, движение и развитие которой происходит в ней и из нее самой, в «теле бытия», а не благодаря силе, действующей извне. Законом эволюции, которым подвержена мате-

рия, подчиняется и разум как функция материи. Человек полностью зависит от чувственного мира. Он подобен животным физиологически и минералам — химически, и разница химического состава лишь количественная, но не качественная. Ничто не говорит о связи человека с миром духа; поэтому нет смысла заниматься метафизическими проблемами, надо отказаться от всех представлений, противоречащих науке, преодолеть религиозный страх и обратиться к устройству дел в посюсторонней жизни, а это значит — очистить умы от суеверий, создать общественную систему на основе социальной науки, базирующейся на теории эволюции, то есть на жестких принципах долга и истины, а не жалости и доброты. Любовь и вера должны подчиниться истине и науке.

Как видно, философские взгляды Шмейла являлись весьма поверхностными, вульгарными, шокировавшими интеллигенцию. Даже последователи Шмейла отнеслись к ним осторожно, критически, не во всем соглашаясь с учителем. Тем не менее именно Шибли Шмейл (помимо книг «Философия происхождения и эволюции», «Объяснение Бюхнером теории Дарвина» и «Трактат об истине» им написано 69 статей в газетах и журналах) пробудил вновь интерес к философии, хотя и продолжавшей оставаться в тени других форм гуманитарного творчества.

Основное содержание этого творчества составляли идейные поиски места арабской культуры внутри ее отношений с культурой западной. Эти поиски выражали разные позиции, оформлявшиеся пока еще в публицистических статьях, а не в философских сочинениях. Философскими размышлениями скорее занимались литераторы, чем специалисты-философы, которых еще и не было. И даже немногие работы, переведившиеся с западных языков или написанные арабскими авторами, касались общих рассуждений.

Главный вопрос, который встал перед интеллигенцией, — это вопрос о том, как относиться к своей прошлой культуре, насколько она сопоставима с новой западной культурой, нужно ли, и в какой мере, отказываться от традиции и стоит ли перенимать, и в какой мере, западные ценности. Этот вопрос будет одним из основных на протяжении всего двадцатого века.

Антирелигиозное и западническое направление на рубеже XIX—XX веков представлено также Фарахом Антуном (1874 — 1922), которого А. Е. Крымский называет вольнодумным философом-пессимистом. Родившийся в Сирии, он, не вынесший цензурного гнета и деспотической турецкой политики в целом, покинул Сирию и переселился в



Александрию, где начал издавать журнал «Аль-Джамиа» («Объединение»). Под влиянием известного труда Э. Ренана «Avergoes et avergoisme» Антун сам обратился к творчеству Ибн Рушда и опубликовал нашумевшую книгу «Ибн Рушд и его философия» (1903). В ней он, по замечанию А. Е. Крымского, «рационалистически коснулся множества деликатных религиозных пунктов», осветив их «с субъективной страстностью, которой у академического Ренана не было». Тем самым он привел «в возмущение и христианский и мусульманский арабский мир»¹. На нее обрушился даже такой «прогрессист ислама», как Мухаммад Абдо. Вскоре после этого (1904 г.) Антун опубликовал роман «Новый Иерусалим», в котором попытался провести имевшуюся у Ренана идею о человеческой природе Христа. Здесь Антун касался рассматриваемой Аристотелем темы о возможности или невозможности личного бессмертия, прекращении индивидуального существования после смерти.

Несмотря на сопротивление значительной части духовенства, именно теология стала важной сферой духовного обновления. Определявшая интеллектуальную атмосферу теология в лице нескольких ярких и влиятельных своих представителей санкционировала и стимулировала обновление во всех направлениях культурной деятельности. Вернувшийся в 1888 году из изгнания и ставший главным муфтием Египта Мухаммад Абдо выступил с предложениями реформировать мусульманское законодательство и провел преобразования в системе преподавания в аль-Азхаре.

В конце XIX века идею согласования откровения с разумом провозгласил Джамал ад-Дин аль-Афгани (1839 — 1907), один из значительнейших исламских религиозно-политических деятелей. Родившийся в Афганистане, он вынужден был эмигрировать и всю жизнь скитаться по странам Азии и Европы из-за того, что вызывал недовольство со стороны властей, консервативного духовенства или же европейских консулов за свои либерально-реформаторские и антиколониалистские взгляды.

Для того, чтобы мусульманские страны смогли противостоять превращению их в колонии, необходимо, учил аль-Афгани, их объединение на основе религии ислама, но ислама, приведенного в соответствие с новыми историческими условиями, то есть признающего необходимость светского образования, развития промышленности и науки.

Живя некоторое время в Египте, афганский теолог занимался просветительской деятельностью, был одним из организаторов периодической печати, выступал с призывами к проведению буржуазных

¹ А. Е. Крымский. История новой арабской литературы. М., 1971. С. 644.

реформ. В Париже вместе со своим египетским последователем Мухаммадом Абдо, также высланным из страны за участие в восстании, он основал в 1884 году тайное общество, провозгласившее идеи панисламизма. Эти идеи нашли широкий отклик в среде мусульманской интеллигенции, поскольку они были направлены против колонизации, против засилия иностранного капитала и чужой культуры, но в то же время пропагандировали важность реформирования ислама.

Аль-Афгани утверждал, что отставание и беды восточных стран объясняются непониманием значимости науки, запретом на преподавание многих ее дисциплин, якобы враждебных исламу. Он исходил из убеждения, что арабы не хуже других народов, так же как ислам не хуже прочих религий. Однако он признавал, что религия, в том виде, как она возникла, была не только силой, освободившей человечество от варварства, но и силой угнетения. Ислам тоже повинен в том, что некогда блестящая арабская цивилизация погрузилась на века во тьму; с его помощью деспоты душили науку и философию.

Ученик и сподвижник аль-Афгани, крупный мусульманский реформатор Мухаммад Абдо (1849—1905), вернувшись в 1888 году из изгнания и став главным муфтием Египта, выступил с предложением реформировать мусульманское законодательство и провел преобразования в системе преподавания в аль-Азхаре.

Абдо, следуя Ибн Рушду и аль-Афгани, настаивал на том, что «первый принцип ислама — предоставление разуму права решать спор в выяснении вопросов шариата»¹. То же он утверждал и в книге «Ислам и христианство». Главную цель ислама он усматривал в улучшении положения человека, и это он так же связывал с развитием знания, науки и базирующейся на них промышленности. Роль же веры состоит в очищении душ людей от иллюзий и улучшении их опять же через знание. Только в союзе веры и знания, религии и науки можно достичь прогресса. Вера и знание помогают друг другу в деле совершенствования разума и интуиции.

Рассматривая вопросы о божественных атрибутах, сотворении Корана, свободе воли, Абдо излагал взгляды, близкие то к ашаризму, а то к мутазилизму. Рассуждая о возможности познания высшей сущности, Аллаха, он делал различие между разумом обычного человека и разумом божьих избранников. Первые, в силу ограниченности их интеллекта, не в состоянии постичь всю полноту божественной му-

¹ «Ал-Манār», 1901. С. 56. Цит. по: Ал-фикр ал-фалсафй фи ми'а сана. Бейрут, 1962. С. 404.



дрости и божественного могущества. Вторым же Аллах раскрывает свое величие благодаря тому, что к силе обычного человеческого разума добавляется сила интуиции. Абдо учил: «Разум и интуиция являются глазами души, которая видит посредством них: один глаз видит вблизи, другой устремлен вдаль, и душа нуждается в каждом из них и не использует ни один из них, не используя другой. Но истинное знание ценно интуицией; здоровая интуиция свидетельствует о зрелости помощников знания. Совершенная вера есть знание и опыт, разум и сердце, логика и послушание, мысль и интуиция»¹. «Один только разум не ведет к постижению того, что без божественного руководства нет благополучия нации»². И не будет противоречия между верой и знанием, верой и философией, пока они опираются на разум.

Смелые призывы Абдо отказаться от устаревших религиозных канонов, пересмотреть их в соответствии с требованиями нового времени, обновлением общественной жизни, его практическая деятельность, направленная на сближение религии с наукой, на реформирование духовного образования, определили его огромную роль в культурных переменах в арабском мире начала XX века. И аль-Афгани, и М. Абдо оставили последователей, которые распространяли и утверждали идеи своих учителей. Среди них Ибрагим Мадкур называет Рашида Риду, Касема Амина, Лютфи ас-Сейида, Мустафу аль-Мараги, Фариса аш-Шадиаяка, Джурджи Зейдана. «Они оставались верными и выполняли определенную миссию, продолжая верить в господство разума и провозглашая иджитхад и свободу»³.

Эта деятельность стала возможной благодаря, во-первых, реформированию старинного теологического университета аль-Азхара, в программу обучения в котором были включены такие предметы, как физика, химия, биология, математика и др., что в определенной мере расчистило путь к светскому образованию и возможности секуляризации общества. Во-вторых, изменению культурного климата способствовало создание новых университетов: в начале XX века Египетского, ядром которого стал Каирский университет, а несколько позже еще трех. Сейчас их уже не один десяток. В некоторых арабских столицах имеются высшие школы и институты, которые выполняют приблизительно те же функции, что и университеты.

¹ «Ал-Манār», 1901. С. 56. Цит. по: Ал-фикр ал-фалсафй фи ми'а сана (Философская мысль за сто лет). Бейрут, 1962. С. 153.

² Там же. С. 128.

³ Там же. С. 365.

Перед профессорами университетов и деятелями культуры встала задача определить как отношение к духовному наследию, так и связанное с этим отношение к западной культуре. Для этого надо было познакомиться заново с во многом забытыми трудами древних мыслителей. Появились первые публикации старых рукописей. В частности еще в 1857 году была издана «Мукаддима» Ибн Халдуна; в 1886 году появилось новое ее издание. Был издан и труд средневекового историка религиозных учений аш-Шахрастани «Книга о религиях и сектах».

Большую помощь арабским исследователям в эти годы оказали труды ориенталистов, которые имели уже солидную традицию изучения средневековых арабских мыслителей, перевода их сочинений сначала на латынь, а позже и на европейские языки. Работа ориенталистов дала начальную базу и направление становящимся арабским историкам философии. И хотя работы ориенталистов этого времени вольно или невольно были зачастую тенденциозными, излагающими и оценивающими арабскую мысль в свете христианской догматики, а иногда и с позиции новоевропейского высокомерия, они давали материал для раздумий. Взять хотя бы для примера и сравнения лекцию Э. Ренана «Ислам и наука», прочитанную им в Сорбонне в 1883 году и содержащую утверждение о несовместимости ислама и науки, которое никак не может приниматься в таком категоричном виде, в каком оно было высказано — подтверждением тому был расцвет науки в мусульманском мире в средние века. В то же время труд Ренана «Аверроэс и аверроизм» является, возможно, и не бесспорным, но несомненно серьезным анализом философских воззрений Ибн Рушда и их влияния на христианство. Умерший в 1951 году и проживший 25 лет в Бейруте французский востоковед Морис Буйиж помимо статей и переводов опубликовал ряд текстов. Им были изданы «Опровержение философов» аль-Газали (или как сейчас предпочитают переводить — «Непоследовательность философов»), «Опровержение опровержения» (или «Непоследовательность непоследовательности») и «Комментарии к Метафизике» Ибн Рушда. Западные ученые помогли и с описью и комментированием рукописей, находящихся в библиотеках Стамбула, Оксфорда, Испании, Парижа, Индии, Ирана.

Перед исследователями встала проблема определить основные принципы работы над издаваемыми древними материалами. Прежде всего это издание текстов на научной основе и изучение корней арабской философии, ее генетической связи с философией античной, что означало необходимость ознакомления с последней.



Вторым фактором, который стимулировал пробуждение у арабской интеллигенции интереса к философии, а потом и появление философских (на первых порах ученических) сочинений, было знакомство с трудами европейских философов. Этому способствовало то, что часть арабских интеллигентов стала получать образование в европейских университетах, благодаря чему смогла познакомиться с новыми направлениями в западной философской мысли, притом не через посредников, как это было у Ш. Шмейла, а читая литературу на языке оригинала.

Таков был путь новой арабской философии. Так арабская культура познакомилась с неизвестными ей ранее именами и идеями Декарта, Спенсера, Беркли, Ницше, а несколько позже — Бергсона, Мунье, Мэн де Бирана, Рильке, Хайдеггера и др.

Первым арабским ученым, постигавшим европейскую науку, легче было выражаться на иностранном языке, чем на арабском. Приобщение к западной культуре поставило и задачу выработки научной и философской терминологии, отвечавшей новым представлениям, новым теориям, новым предметам исследования. Использование философских понятий из прошлого дополнялось арабизированными терминами, а также новообразованиями, выражающими тонкости современной мысли, современных реалий. Для того чтобы найти точный словесный аналог, адекватно передать содержание понятия, требовалась творческая работа, понимание сути и всех оттенков мысли излагаемого или переводимого сочинения. Начало таким исследованиям положили Юсуф Керам и М. Абд-ар-Разик.

Ю. Керам призывал к реформированию философии через возврат к ее истокам. Его книги: «История греческой философии», написанная в середине 30-х годов, «История европейской философии в средние века» и «История современной философии» — начали новую эпоху в изучении истории философии в арабском мире. В них он доказывал, что разумная сила дает человеку возможность познать истину, не подверженную сомнению, истину самоочевидную и истину приобретенную. Постигая смысл существования, разум ведет к доказательству Бога, на что, как полагал Ю. Керам, были направлены усилия Аристотеля, Ибн Сины, Ибн Рушда и Фомы Аквинского. И именно это является ядром истинной философии, которая показывает человека, свободного, в силу обладания волей, бессмертного, в силу обладания духом, и стремящегося к возвращению к своему Творцу.

М. Абд-ар-Разик, преподаватель и один из реформаторов аль-Азхара, издал две историко-философские работы: «Философ арабов аль-Кинди» и «Второй учитель аль-Фараби». Эти работы интересны,

в частности, потому, что посвящены исследованию конкретных тем, персоналий, а не общим рассуждениям, а также потому, что их предметом стала не теология, а фальсафа, хотя еще и толкуемая как прямое продолжение теологии и суфизма.

Идеи реформирования ислама и построения государства и общества на новых принципах захватили умы общественных деятелей многих мусульманских стран. Наиболее радикально проблема ислама была решена в Турции Кемалем Ататюрком, отделившим религию от государства и создавшим светское управление.

В Индии, где огромная часть населения исповедовала ислам, проблема его реформирования тоже была актуальной, и ее теоретической разработке и осуществлению посвятил свою жизнь поэт, мыслитель и религиозный деятель Мухаммад Икбал (1877 — 1938).

Подчеркивая губительность национализма и настаивая на том, что только одно единство надежно — человеческое братство, стоящее выше расовых, национальных или языковых различий, Икбал в конце жизни все же вынужден был смириться с реальностью — противостоянием мусульман и индусов в Индии — и признать целесообразность создания независимой федерации мусульманских провинций. Уже после его смерти, в 1948 году, произошел раздел Индии, и был образован мусульманский Пакистан.

Наметившиеся в конце XIX века основные тенденции в философской мысли утвердились в новом, XX веке. Но все старые и возникшие вновь разнообразные идейные течения и учения прямо или опосредованно были связаны с отношением к религии, главным образом к исламу как господствующему вероисповеданию, а также и к христианству, достаточно распространенному в ряде арабских стран (Ливан, Сирия, Египет).

Спектр этих учений широк. О сложности и неоднозначности понятия «фундаментализм» и, соответственно, выражаемых им позиций свидетельствуют направления внутри реформаторства, среди сторонников которого есть немало адептов возврата к изначальному тексту Писания, очищения его от возникших в течение веков ложных его толкований, исправления современного, «испорченного» ислама. Значительное место в идейных и философских спорах занимают светские концепции, как антирелигиозные вообще, так и признающие общественную роль религии, ислама, но настаивающие на его преобразованиях в соответствии с духом современности.

В 1928 году шейх Хасан аль-Банна создает религиозно-политическую организацию — «Ассоциацию братьев-мусульман», которая



станет на все последующие десятилетия инкубатором идей панисламизма и фундаментализма, направленных на сохранение главенствующей роли в общественной жизни «первозданного» ислама. Именно ислам, его устои должны противостоять иностранному влиянию, прозападным настроениям, усилившимся в период «нахды», наступившего в конце XIX века ренессанса культурной, интеллектуальной жизни. В 1954 году за деятельность, направленную против насеровского режима, «Братья-мусульмане» были объявлены вне закона. Однако при президенте Садате они вновь активизировались, а некоторые подразделения Ассоциации перешли на позиции экстремизма. После убийства Садата в 1981 году деятельность большинства организаций, принадлежавших к Ассоциации, в Египте была запрещена, а многие ее функционеры арестованы. Ее идейный лидер Сейид Кутб еще раньше (в 1979 г.) был казнен. Уходя в подполье и снова обретая легальность, адаптируясь к политическим ситуациям и отчасти меняя лозунги, эта организация активно действует и сейчас. Она насчитывает около двух миллионов членов и около трех миллионов сочувствующих; на парламентских выборах 2005 года она получила 88 мандатов (из 454-х) и заняла второе место после проправительственной Национально-демократической партии. Содержание идейной платформы организации будет рассмотрено позже, при анализе концепций современного отношения философии и религии.

Но предвоенные десятилетия ознаменованы и усилением влияния противоположных фундаментализму направлений. Скептическую позицию в отношении религии выражал Таха Хусейн. Человеческая история, по его убеждению, является борьбой науки, разума с религией, и в этой борьбе философия постепенно одерживает победу над религией, однако сохраняя ее как необходимую человеку сферу «духовного», недоступного науке.

Бунт против религиозных оков выразился в увлечении многими арабскими интеллектуалами философией Ницше. Одним из них был ливанский писатель и журналист Джебран Халил Джебран (ум. 1931). Он осуждал пороки общества, предрассудки людей. В его работе «Иисус — сын человеческий» Христос предстал в качестве свободного человека. Человек, подобно Христу, должен быть господином самому себе, не связанным ни какими нормами, законами: «Долой законы и власть, религиозные и светские нормы!»¹. Единственным проявлением свободы является любовь, все остальное ограничивает свободу и

¹ Цит. по: *Хана аль-Фахури*. История арабской литературы. Т. 2. М., 1961. С. 453.

потому нуждается в разрушении. Все ниспровергающая революция — такова цель общественной жизни. Эта нигилистическая позиция соединила продолжающие витать идеи революции и нищезанятия, и она напоминает настроения русской интеллигенции начала XX века с ее призывами «Пальнем-ка пулей в Святую Русь», желанием раздуть «мировой пожар» и изображением процессии погромщиков с «кровавым флагом», впереди которой нежной поступью шествует блоковский Христос.

Далекой от радикальности, но призывающей к реформированию философии была позиция Юсуфа Керама, историка философии, заявившего о себе в 30-е годы, особенно благодаря книге «История греческой философии» (Та'рих ал-фалсафа ал-йүнәниййа), которая, по мнению Ибрагима Мадкура, «ознаменовала начало новой эпохи в современной истории философии в арабском мире»¹. Преимущественный интерес к древности выражал принципиальную установку Керама, его убеждение, что истина лежит в прошлом, что современная наука только копирует науку древности.

Влиятельной фигурой для молодых египетских интеллектуалов в конце 30-х годов стал профессор университета Аль-Азхар Мустафа Абд ар-Разик (ум. 1947). На его лекциях и сочинениях, в которых продолжали жить идеи «нахды», воспитывались будущие философы и профессора. Как заметил Ибрагим Мадкур, ар-Разик «приблизил аль-Азхар к Сорбонне». В книге «Введение в историю исламской философии» (Тамхид ли-та'рих ал-фалсафа ал-исламиййа) Абд ар-Разик вернулся к полемике западников и исламистов, которая велась среди исследователей исламской философии. Полемика относилась к трактовке ее истока и места в современной культуре, а также ее отношения с западной мыслью. Этот спор воспроизводил древнее столкновение сторонников разума, философии, «новшества», с одной стороны, и традиции, фикха, с другой. Он также напоминает о противостоянии тех, кто видит в философии простое воспроизведение античной мудрости, и тех, кто игнорирует содержание этой философии, выходящее за пределы религиозной проблематики, и ограничивает его рамками религии.

Было бы уместно заметить, что в 60-е годы, когда в Советском Союзе началось активное изучение арабо-персоязычной (как тогда было принято ее обозначать) философии, она воспринималась прежде всего как «восточный перипатетизм», как мощное научно и материалистически ориентированное направление, противостоящее религиозным

¹ Философская мысль за сто лет. С. 372.



учениям. Перед советскими арабистами стояла задача не столько понять своеобразное содержание философских концепций, постановку в них новых проблем и новые на них ответы, сколько утвердить закономерность развития передовой философской мысли от античности к эпохе научного материализма. И в таком контексте арабскую философию предпочтительней было представить в качестве эпигона аристотелизма, чем носителя следов влияния религии, придающих ей оригинальность. В подобном подходе к философии сказывалось, безусловно, и отношение к религии как абсолютно неприемлемой идеологии, понимание предмета самой философии, которая виделась как научная система, функционирующая с помощью десяти аристотелевских категорий, скорректированных и дополненных диалектико-материалистической методологией в объяснении мира.

Среди арабских философов также имели место сходные взгляды, но все же для них вопрос о характере собственной философской мысли был намного более значимым, и поэтому ответы на него были более адекватными. Новые публикации средневековых текстов, их исследование привели в 60-е годы к изменениям в оценке исламской философии и арабскими учеными, и ориенталистами, заставили увидеть в арабо-исламской философии, воспринявшей многие античные концепции, переосмысление греческого наследия, что позволило дать обоснование нового видения мира, соответствующего уже новым условиям и новой, монотеистической религии.

В лексиконе исследователей исчезли определения арабо-исламской философии как искаженной формы аристотелизма. Исчезли и утверждения об исламе как душителе свободы, разума и философии. Определение «арабо-исламская» стало восприниматься как естественное, предполагающее соединение философии и религиозной мудрости, и законное место в историкофилософских исследованиях заняло изучение калама и суфизма.

Исследователь арабо-исламской мысли Ибрахим М. Абу-Раби видит значение Абд ар-Разика в том, что он подчеркнул важность философии для понимания задач современного возрождения, ибо без философии обсуждение исламских традиций остается поверхностным, схоластичным¹.

Абд ар-Разик не входил в открытый спор ни с западниками, ни с исламистами. Тем не менее он настаивал на том, что «чужеземные

¹ Routledge History of World Philosophies. V. 1. History of Islamic Philosophy / Ed.: S. H. Nasr and O. Leaman. L.; N. Y., 1996. P. II.

факторы, влиявшие на исламскую мысль и ее развитие, были случайными для нее — они столкнулись с ней как чем-то существовавшим само по себе... и они не уничтожили ее сущности»¹.

Ранняя исламская цивилизация отличалась правовой и культурной уникальностью. Концепции «*ра'й*» и «*иджтихād*» в фикхе обозначили начало рационалистического теоретизирования в исламе, которое, по выражению Абд ар-Разика, «росло и процветало под покровительством Корана и религии». Это было источником и философии — она тесно связана с каламом, фикхом и суфизмом, со свободной дискуссией относительно принципов фикха, с толкованием тавхида. Основополагающими для арабской философии являются принципы юриспруденции (*уṣūl ал-фикх*): *ра'й* (личное мнение), *қийās* (аналогия), *иджтихād* (испытание, проверка разумом). Коран, утверждал Абд ар-Разик, способствует рациональному рассуждению, помогает уравновесить разум и откровение. Буквалистская интерпретация Корана не выражает его рациональной сути, которая стимулировала развитие мысли². При этом исламский рационализм, исходящий из Корана, не должен смешиваться с греческой философией и логикой, которые были адаптированы исламскими мыслителями. Абд ар-Разик отвергал мнение Э. Ренана, убеждавшего в отсутствии у арабов способности к философии. *Иджтихād* и *ра'й* свидетельствуют о самобытности исламской мысли, которая уже была до калама, суфизма и фальсафы.

В названной работе Абд ар-Разика этот тезис о связи философии с фикхом, а также тезис о связи религиозной мудрости и философской приобрел принципиальное значение. В исламской культуре, утверждает Абд ар-Разик, было два разных потока, и фальсафа в ней занимает особое место — она не связана генетически с фикхом и каламом. Таким образом, своеобразная, самобытная исламская философия представлена у Абд ар-Разика каламом и суфизмом. Фальсафа же выступает как феномен, чуждый культуре ислама; он возник на почве инородной античной мысли и поэтому жизнь его была недолговечной.

В 1925 году он опубликовал книгу «Ислам и основы правления» (*Ислām ва уṣūl ал-ҳукм*), в которой поставил под вопрос значение Корана в закладывании основ политической и государственной системы халифата. Миссию Мухаммада он видел лишь в духовном пророчестве, а не в определении характера власти. Власть выражает

¹ М. Абд ар-Разик. Введение в историю философии. Каир, 1959. С. 98. Цит. по: М. А. ал-Джабири. Таквйн ал-ақл ал-арабий. Бейрут, 1984. С. 141.

² См.: Там же. С. 123.



волеизъявление народа, в силу чего халифы являются светскими правителями. Идея независимости института халифата отстаивалась и другими идеологами, которые отмечали, что ни в самом Коране, ни в учении Мухаммада нет указаний на халифат как форму правления. За ограничение власти халифа выступал и Мухаммад Рашид ар-Рида, редактор журнала «Аль-Манар», в котором многие годы печатался М. Абдо. За пределами арабского мира концепция законности нехалифатской формы власти была воплощена в жизнь в Турции Кемалем Ататюрком.

За пропаганду данной концепции Абд ар-Разик был в свое время обвинен в ереси и исключен из числа улемов. Позже, в 60-е годы, тезис об отсутствии в Коране предписания относительно обязательности халифата как формы правления в мусульманском мире получил широкое официальное признание¹. Правда, были и есть в арабском мире силы, ратующие за восстановление халифата, но откровенных сторонников этой идеи немного.

Ученик и поклонник Абд ар-Разика Осман Амин видит его заслуги в стремлении омолодить старый исламский университет аль-Азхар, в котором училось более 30 тысяч студентов, а также в желании реформировать мораль через обращение к такому ее компоненту, как любовь, которая, по словам Абдо, играет в человеческом мире ту же роль, что всемирное тяготение в мире физики — она сохраняет общество, предотвращает его от разрушения².

Профессор Абд ар-Разик создал школу египетских философов. Из нее вышли историк философии Ибрагим Мадкур, создатель «джуванийи» Осман Амин, А. Сами ан-Нашшар, Абд ар-Рахман Бадави, З. Н. Махмуд — их творчество будет освещено позже.

В 20—30-е годы происходит зарождение и становление многих философских течений, которые оформятся и получат развитие в дальнейшем. В эти годы начинается распространение идей экзистенциализма, картезианства, пробуют свои силы будущие известные арабские философы Камаль Юсуф аль-Хадж, Осман Амин и другие. Заметным становится направление, связанное с марксизмом.

¹ См.: М. Т. Степанянц. Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. М., 1982. С. 170.

² См.: О. Амин. Обзор современной мусульманской философии. Каир, 1959. С. 120.

РАЗДЕЛ IV

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА



Весьма значимой вехой в развитии философской мысли на Арабском Востоке явилась Вторая мировая война, ее окончание, национально-освободительные движения и приобретение арабскими странами государственной независимости. Эти события способствовали росту самосознания освободившихся народов и на первых порах (особенно в 50-е годы) упований на «светлое будущее», приход которого виделся не за горами. Надежды питались не только политическими успехами, которых добились арабские страны, но и общим настроением в мире, возлагающем большие ожидания на успехи научного и технического прогресса, безграничного и способного разрешить все проблемы послевоенной ситуации. И хотя к концу 60-х годов на Западе обозначился отказ от сциентизма, освободившиеся страны, испытывавшие острую потребность в своем научно-техническом развитии, продолжали пропагандировать его принципы. Более того, эта потребность усилилась в результате поражения Египта в войне с Израилем (1967 г.), показавшей явную техническую отсталость арабских стран.

ГЛАВА 1

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ. НЕОПОЗИТИВИЗМ

В эти годы появляются многочисленные работы, посвященные проблеме научно-технического образования, призывающие к самокритике, культурной революции, к необходимости осознания важности и престижности профессий, связанных с техникой, отмечается и критикуется «вербальный» характер исламской культуры, авторитетными в которой до тех пор считались «гуманитарные» занятия, а другие — загрязненными «материей». Современная жизнь, современное сознание требовали изживания таких предрассудков, изменения взгляда на подобные профессии. Последние десятилетия принесли, правда, серьезные разочарования, поскольку поверившая в эти призывы, в воз-



возможность бесплатного образования молодежи, особенно из бедных и малосостоятельных слоев, оказалась невостребованной; слабое развитие экономики, промышленности, техники, науки не создало для нее рабочие места. Но это обнаружилось позже. В те же годы настроение было оптимистичным.

В публикациях отмечалось, что некоторые арабские интеллектуалы увязли в традиционализме при рассмотрении технического прогресса как преступления против «восточной души», против «безмятежной цивилизации слова». Делался акцент на необходимости изживать отрицательные качества, свойственные арабской ментальности, такие как лицемерие, ложь, тщеславие, которые характеризуют содержание не только средневековой, но и современной культуры. Культурная революция не должна быть лозунгом, она должна стать осознанием настоятельной необходимости радикальных преобразований в области просвещения, права, административных действий. Главная цель революции — ликвидация безграмотности. Она должна означать также открытость, предполагающую изучение иностранных языков, ориентацию на творческие научные исследования, которые невозможны без знания достижений других народов.

Подобные призывы, разнящиеся только фактурой, характерны вообще для всех периодов истории обществ, когда возникает нужда в просвещении, будь то просвещение правителей, элиты или народа. В 50—70-е годы в арабских странах, которые «взяли курс» на современное развитие, на первый план выдвигалось научное просвещение, укрепление позиций научного рационализма, рационального, свободного от пристрастий и предрассудков подхода к решению всех вопросов, в том числе и социальных.

Показательной в данном отношении является книга одного из рядовых представителей философской мысли этого времени (и именно поэтому она интересна) Лям'и аль-Муты «Философия современного человека»¹. Автора книги волнует судьба философии в современном обществе. Он возражает тем, кто говорит о крахе философии вообще, о том, что она исчерпала себя, уступив место другим формам человеческого сознания. Он признает, что в философии действительно произошли изменения, перед ней встали новые задачи, но это свидетельствует не об упадке философии, а о ее новом направлении — ее целью стало показать человеку путь к светлому завтра. Все распространенные в послевоенные годы течения: прагматизм, логический

¹ *ал-Мут'ий Лам'и*. Фалсафа ал-инсән ал-муашир. Каир, 1961.



позитивизм, экзистенциализм и др. — отражают, как замечает аль-Муты, изменения, произошедшие в обществе, по-разному преломляя их. Так, новый экзистенциализм, возникший в результате политических и социальных преобразований после второй мировой войны, все свое внимание направляет на человека, его свободу. Логический позитивизм решительно выступает против метафизики, не соответствующей состоянию современной науки. Есть философы (Шпенглер, А. Тойнби и др.), полагающие, что необходимо вернуться к метафизике, к религии как единственному средству спасения человечества, погружающегося в крайний рационализм, который господствует над миром. Аль-Муты объясняет появление таких идей тем, что у людей в качестве противовеса колоссальному рациональному прогрессу появляется потребность в духовной передышке, которую обеспечивают метафизика и религия. Это стремление находит выражение в искусстве (сюрреализм, кубизм, символизм и т. п.) и в науке (склонность к метафизическому истолкованию явлений). Однако эти философские направления не дают научного решения вопроса.

Несмотря на некоторые верные аспекты, содержащиеся в экзистенциализме, его концепции в целом, считает аль-Муты, неприемлемы, ибо экзистенциалисты проповедуют индивидуализм, интересуются только отдельной личностью, забывая о том, что общество не является просто совокупностью «я», «ты», «он». Такая теория не может быть основой «исправления» общества. Также и логический позитивизм. Несмотря на многие правильные идеи логические позитивисты ввергли философию в новое противоречие с наукой, поскольку их основное требование верификации, сведения всего, как полагает аль-Муты, к чувственному восприятию не имеет ничего общего с наукой. Марксизм также видится автору односторонним учением, объясняющим все через экономику и не оставляющим места духовному фактору, в силу чего эта доктрина не может претендовать на решение всех философских проблем. Дать правильный ответ на вопросы, которые встают перед философией: вопросы о существовании мира, его изменении, развитии человеческого познания и др. — она может, только опираясь на науку.

Аль-Муты прослеживает тесную историческую связь философии и науки, которая во времена античности выражалась в том, что первые философы, пытавшиеся дать решение проблемы возникновения бытия, были и первыми учеными; благодаря этой универсальности древние мудрецы смогли предвосхитить многое из того, что волнует современную науку. Так, уже Демокрит утверждал, что в основе бытия нахо-



дятся атомы. Положение материалистической философии о том, что мир находится в постоянном изменении, восходит к Гераклиту. Закон борьбы противоположностей как движущей силы развития природы и общества также уходит своими корнями в античную философию.

Дальнейшее обособление наук и их развитие, появление различных гипотез ставили перед философией новые вопросы. Задача философии — опираясь на данные науки, помочь решить проблему сущности «материи», «вещества», связи материи и духа. Специфику философии в сравнении с наукой аль-Муты видит в ее методе. Ученых, например, интересует превращение вещества из одного состояния в другое, вещества в энергию, энергии одного вида в энергию другого вида и т. д. Но все это не дело философии. Философия оперирует общей, универсальной, абстрактной теорией; она служит методом для науки, направляет ее. А наука дает философии возможность проникнуть в сущность вещей, найти истину, пролить людям свет на их будущее. Философия может выйти из тупика, только соединив теорию с практикой, с социальным действием: «Философия от простой регистрации событий и истолкования явлений переходит к философии, которая создает эти события, создает новые явления»¹. «Философия достигнет своего апогея, когда она будет изменять условия, изменять мир, превращая его из того, каким он является сейчас, в мир, который будет развиваться по мере возможности в соответствии с чаяниями людей»².

Последние высказывания помимо того, что напоминают об одном весьма примечательном тезисе, сделанном Марксом в связи с философией Фейербаха, выражают еще характерную для нынешней арабской философской мысли черту, а именно — обращенность ее к жизни, запросам общества, заинтересованность в его теперешнем и будущем состоянии. Ее меньше всего волнуют интеллектуальные увлечения маргинальных групп, изощренные мудрствования — это все забавы отдельных индивидов, для общества же в целом, для массы людей важно понять, каким образом можно выкарабкаться из отставания, стать уважаемым партнером в мировом сообществе, занять достойное место в мировой культуре. «Если философии предстоит вернуть свою славу, то она должна вернуть ее на общечеловеческой основе»³. Философия будущего должна исходить из того, что все народы равны, она

¹ *ал-Мут 'й Лам'и*. Фалсафа ал-инсән ал-муаṣир. Каир, 1961. С. 75.

² Там же. С. 76.

³ Там же. С. 71.



должна объединять людей, а не разжигать ненависть. Это философия гармонии, а не анархии.

Эта небольшая по объему книга показательна еще и потому, что в ней видна если и не принадлежность к марксизму, то явная к нему симпатия, но симпатия, сопровождающаяся отказом от определенностей марксистской теории — от ее «материалистичности», «революционности», упора на неизбежность и настоятельность классовой борьбы и т. д. Арабские интеллектуалы довольно часто в прошлом обращались к понятию «революция». Но, за исключением радикалов-ленинцев, под революцией менее всего подразумевался вооруженный политический переворот; это понятие выражало стремление к реформированию социальных институтов, культуры, сознания, «решительную, страстную критику, основанную на подлинной науке».

Пожалуй, яснее других выразил такое понимание д-р Абу-ль-Касем Саадалла: «Наиболее простое определение революции таково — это преобразование, эволюция, мутация. Некоторые определяют ее как ниспровержение и создание новой ситуации, отличной от той, которая существовала. Культурная революция, в частности, может быть белой, а может быть и красной, сопровождаемой насилием и террором... Нет необходимости, чтобы культурная революция была связана с политическим переворотом и военным террором. Революция означает прежде всего критику ситуации, оспаривание существующих концепций цивилизации и действие в интересах новых концепций»¹.

Культурная революция предполагает прежде всего принятие такого вызова современности, как научно-технический прогресс, с которым связывается надежда на преобразование жизни, на выход из состояния слаборазвитости. Но слаборазвитость выражается не только в низком уровне жизни. Одним из главных пороков арабского общества Саадалла считает «достигающее ужасающих границ невежество». Он бичует арабских писателей, которые вместо просвещения народа, поддерживают в нем самодовольство, тщеславие, лицемерие, преподносят ему «номадическую жвачку и монотонность просодии», характеризующие их поэзию, он критикует их за погруженность в религиозную экзегетику и мистицизм. В университетских занятиях, отмечает Саадалла, над углубленными и серьезными научными исследованиями превагирует изучение древних авторов. Арабская цивилизация продолжает оставаться «вербальной цивилизацией», над делом господствует

¹ *Abou el-Kassem Saadallah. De la civilization du verb a la civilization de la science // Algérie-Actualité. № 339, 16—20, 1972 avril. P. 14.*



«слово». Выход из такого положения Саадалла видит в радикальном изменении образования, которое необходимо обратить к науке, к духу рационализма, но прежде всего, или наряду с этим, нужно ликвидировать безграмотность, так как нереально ожидать каких-либо прорывов в обществе, население которого в подавляющем большинстве не может читать.

Те же мысли о необходимости «встать на почву науки», сделать «научный выбор», перейдя от изложения кредо к реализации, излагаются в той же газете другим идеологом — Мулудом Мимун. В статье «Третий мир перед лицом науки»¹ он говорит о науке как динамическом факторе подъема экономики: «нужно встать на почву науки», без которой невозможно ликвидировать отставание, «нужно, чтобы научный выбор перешел от изложения кредо к реальности». Условия же успеха Мимун видит в «рождении технического поколения, поколения технологов и инженеров, которое принесет научный взлет», а это в свою очередь требует революции в традиционных нормах школьного и университетского образования, формирования кадров, требует «придания сектору образования и обучения научной и технической ориентации». Но революция должна быть далека от радикальности, ее проведение должно быть «деликатным и с чувством меры в области столь хрупкой, как психология индивида».

Тема научного просвещения, образования звучит в 60—70 годы очень настойчиво. В 1968 году в Багдаде вышла книга Мухаммада Сабера Салима и С. Абд ал-Вахаба Надира «Новое в преподавании наук» (Ал-джадйд фи тадрйс ал-улум). Многие в ней напоминают лозунги, которые провозглашались в Советском Союзе в эпоху строительства социализма. «Наша страна, — пишут авторы, — переживает эпоху возрождения в различных областях производства, будь то сельское хозяйство или промышленность. И если каждый соотечественник не засучит рукава во имя ее счастья и не сыграет роль в защите этого возрождения, промышленное и сельское развитие страны затормозится. Фабрики и заводы нуждаются в десятках тысяч рабочих рук, способных развивать производство»².

Наука и техника оцениваются в книге как определяющий фактор силы страны. Говоря о содержании понятия науки, о богатстве добытых знаний, авторы выступают против привычного, традиционного, характерного для средневековой науки понимания ее как суммы нако-

¹ *Mulud Mimun. Le Tiers-monde face a la science // Algérie-Actualité, № 334.*

² *М. С. Салім, С. Нәдир. Ал-джадйд фи тадрйс ал-улум. Багдад, 1968. С. 48*



пленных сведений, истин, количественного их роста и выдвигают на первый план значимость методологии, одного из самых важных достижений в истории науки. В качестве практического вывода из этого положения авторы предлагают методику преподавания естественных наук и социальных и гуманитарных знаний, помогающую формированию научного мышления. М. Салим и С. Надир рассказывают в книге об истории наук — о науках в Вавилонии, Древнем Египте, Греции, у арабов, а также об основных достижениях знаний в Новое время.

Обращение к истории, к культурным традициям, к наследию — еще одна важнейшая черта новой арабской философии, включенной в решение задач общества, нацеленного на развитие в духе современности. Более подробно тема понимания современности, отношения к наследию будет рассмотрена в дальнейшем специально. В книге же, о которой речь идет сейчас, авторы старались показать читателям, что арабские народы унаследовали цивилизацию, сделавшую значительный вклад в историю науки, провозгласившую разум и знание одним из своих столпов. «Наука у арабов, — говорится в книге, — отличалась тем, что она не только опиралась на упорядоченное философское мышление, но и подкреплялась разнообразными опытами. Арабские ученые выдвинулись во многих областях науки, например, в математике, химии, медицине, астрономии, физике, оптике и др.»¹. Этим арабская наука существенно отличалась от греческой, которая оставалась по преимуществу умозрительной, спекулятивной, философской, убежденной, что «опытом занимаются лишь рабы». Примером тому являлось учение Аристотеля, на протяжении тысячи лет считавшееся незыблемым, истинным, и только Галилей поколебал его устои, «привел человека к новому пониманию истины», основанной на опыте и проверенной опытом². Арабы отчасти поколебали мнение о бесспорности аристотелевского учения, придав большее значение опытному знанию и подготовив основы современного метода, став предшественниками Френсиса Бэкона. В подтверждение своего тезиса Салим и Надир рассказывают о химике Джабире ибн Хайане (ум. ок. 815 г.), первым получившем некоторые химические соединения (каустическую соду и др.) и призывавшем к безусловной значимости опыта, его организации при изучении объекта исследования. Славу арабской науке принес Ибн Хайсам (ум. 1038 г.) своими работами по оптике, в частности описанием роли глаза, глазной сетчатки. Трудно пред-

¹ М. С. Салим, С. Надир. Ал-джадйд фи тадрйс ал-улум. Багдад, 1968. С. 18.

² Там же. С. 58.



ставить историю математики без «отца алгебры» Мухаммада аль-Хорезми (ум. 850 г.), а историю медицины без имен Абу Бакра ар-Рази (ум. 925 или 934 г.) и Ибн Сины (ум. 1037 г.). «Если бы не неугасимый факел науки, яркий свет которого был в руках наших предков-арабов, то человечество долго оставалось бы в эпохе застоя и невежества»¹. И вновь авторы книги обращаются к проблеме научного метода, пользование которым только и может решить задачи становления современного общества.

Тема научного наследия арабов составляет содержание вышедшей в Бейруте в 1970 году книги Михаила Хури «Науки у арабов. Их возникновение и развитие» (Ал-улум 'инда-л-араб). Наиболее интересный сюжет книги связан с резкой негативной оценкой научной мысли у арабов, которую дал ей Ибн Халдун. М. Хури выступил противником этой оценки, вернее неправильного понимания высказывания Ибн Халдуна. Все, о чем писал этот великий историк арабской цивилизации, справедливо относится к арабам-бедуинам, аравийским кочевникам, но никак не к арабам, связанным с городской цивилизацией, а именно она породила великую культуру мусульманского средневековья и великую науку.

Наряду с работами пропагандистского характера, призывами обратиться к науке, появлялись и работы, посвященные специальному детальному рассмотрению содержания научной методологии, вносящему коррективы в распространяемые взгляды на науку и научность. Такими были книги профессора логики Багдадского университета д-ра Ясина Халиля, объединенные общей темой — «Теория науки», первая часть которой вышла под названием «Логика научного познания». Вторая часть — «Логика научного исследования» (Мантиқ ал-бахс ал-'илмийй. Багдад, 1974) — содержала вопросы, связанные с методологией, используемой в математике, логике и теоретической физике. Вряд ли автор книги претендовал на принципиальную новизну в анализе темы, тем не менее в этом обширном труде (329 страниц) были рассмотрены как узкие вопросы, касающиеся специальных областей знания, так и более широкие, относящиеся к научному знанию вообще. Здесь были затронуты проблемы отношения математики, логики и философии, а также математики и наук о природе, физики Аристотеля и физики Галилея и Ньютона, отношения опытного, экспериментального, и гипотетико-дедуктивного метода в современной науке. Большое внимание уделено в книге пониманию научной гипо-

¹ М. С. Салім, С. Нәдир. Ал-джадйд фи тадрис ал-улум. Багдад, 1968. С. 21.



тезы, различных ее уровней, логических условий выбора гипотезы. Ясин Халиль откликается и на проблемы, поднятые структурализмом, семантическими теориями языка, в частности теорией Карнапа. Специальная глава посвящена вопросам о критериях науки: критериях опытной науки, критериях объективности, результативности, предсказуемости, доказательности и т. д. Подытоживает труд раздел, дающий разные определения науки.

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»¹. Индуктивный метод, который был важен для становления науки в ее борьбе с античным и средневековым умозрением, в настоящее время отошел на периферию. Возможно, опять же, это было справедливым возражением на утверждение египетского неопозитивиста З. Н. Махмуда (о котором речь пойдет дальше): «Что касается теперешнего времени, то на самую вершину оно ставит практическую жизнь, чтобы уже из нее вывести идеи, которые были скрыты в ней»².

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 науки, как бы параллельный миру природы. Таким образом обостряется проблема адекватности теории объекту, что порождает различие критериев в практической и теоретической науках, которые пользуются разными инструментами в исследовании и по-разному описывают его результаты. Это определяет и понимание современной наукой «законов

¹ Халиль Ясин. Мантиқ ал-бахс ал-аламий. Багдад, 1974. С. 21.

² Махмуд Заки Наджйб (Нагиб). Бий фалсафа насиру? (Какой философией мы руководствуемся?) // «Ал-Фикр ал-муафир», 1965 июнь. С. 7.



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»¹. 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. Например, если, не дай Бог, Земля столкнется с каким-то космическим телом, астероидом (о чем сейчас говорят как о возможном событии), могут измениться течение и характер многих явлений, которые в теперешнем их виде мы воспринимаем как законы.

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.

Всплеск творчества З. Н. Махмуда, приверженца как раз этой позиции, пришелся на 50—60-е годы. В этом учении арабская интеллигенция увидела тогда средство освобождения от засилия религиозной идеологии. Египетский философ Фуад Закария писал, что логический позитивизм «по сути дела учил, как освободиться от многочисленных суеверий, то есть он пробудил от догматической, доктринальной спячки»². Но этим, пожалуй, влияние неопозитивизма и ограничивалось, и сказывалось оно отчасти благодаря силе личности Махмуда как яркого преподавателя.

Сам Махмуд считал себя единственным логическим позитивистом в арабских странах. «Автор этих строк, — писал он в работе «Философия и искусство»³, — является сторонником и пропагандистом строго рационалистического призыва, но он один в поле воин; он говорит с теми, кто не слышит, и пишет тем, кто не читает, и его призыв к чистому разуму не находит отклика в наших душах». И это потому, как замечал редактор журнала «Ат-Талиа» Лутфи эль-Холи, что логический позитивизм не предлагал — на что были настроены читатели и слушатели — общего понимания жизни и общества, не поддерживал привычные ценности и принципы. Махмуд же именно в логическом позитивизме видел философское течение, ближе других

¹ *Халиль Ясин*. Мантиқ ал-бахс ал-аламий. С. 6.

² «Аль-Адаб». Бейрут, 1964. № 9, С. 78.

³ *З. Н. Махмуд*. Ал-фалсафа ва-л-фанн. Каир, 1963. С. 8.



стоящее к науке и разуму, и сферой философии он считал «анализ и только анализ»¹, ибо философия анализирует мысль с помощью логики². «Науки занимаются экспериментами и выводят результаты, а философия вслед за ними анализирует и разъясняет»³. «После того как интерес философов переместился с объяснения сущности мира и человека на анализ высказываний, философия становится чистой логикой»⁴. Эта мысль повторяется Махмудом снова и снова: «Если наука интересуется знанием со стороны его содержания, то философия интересуется им со стороны его структуры и формы»⁵. Философия, подводит он итог, — это логика науки, причем наукой он считает то, что исходит из чувственного опыта, то есть естествознание.

Статус философии как науки о методе Махмуд старается популярно разъяснить в статье «Какой философией мы руководствуемся?»⁶, опубликованной в журнале «Аль-Фикр аль-муасыр». Он показывает неискушенному читателю, как человек от стихийной практической деятельности переходит к ее осознанию, к теории, науке и от нее к метанауке, позволяющей извлечь из отдельных, конкретных наук общее знание о них самих, знание принципов и всеобъемлющих законов. Эту метанауку Махмуд и называет философией, от которой человек вновь возвращается к практике, но практике осмысленной. Поэтому несправедливыми являются частые упреки в адрес философа, подозреваемого в том, что «он отказался от поприща практической жизни и ищет убежища в уединении, чтобы ткать одежду из фантазии»⁷. Как и наука, философия обращена к практике, но она отличается от первой методом анализа и родом идеи, которой кончается анализ действительности. Идея, отвлеченная от действительности, от факта, позволяет «утвердиться в критике ее самой, снять содержащиеся в ней противоречия, довести ее до совершенства»⁸ и уже на этой основе вернуться к действительности.

И если европейские неопозитивисты, его идейные учителя, Б. Рассел и Витгенштейн, позже отказались от некоторых своих принципов

¹ З. Н. Махмуд. О научной философии (Нахва фалсафа ал-илмийа). Каир, 1958. С. 16.

² З. Н. Махмуд. Джон Юм. Каир, 1958. С. 12.

³ З. Н. Махмуд. Бертран Рассел. Каир, 1956. С. 7.

⁴ З. Н. Махмуд. О научной философии. С. 17—18.

⁵ Там же. С. 65.

⁶ З. Н. Махмуд. Бий фалсафа насиру? // «Ал-Фикр ал-муафир», июль 1965. С. 7.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Там же. С. 9.



(например, от «логического атомизма»), то Махмуд оставался верным именно начальным принципам учения, утверждая, что «то, что мы не можем наблюдать, что не поддается проверке чувственным опытом, не должно рассматриваться как научная истина и не имеет ничего общего с научным методом»¹.

Несомненная заслуга Махмуда — борьба с лженаучными построениями, с религиозными предрассудками; этим объясняется его приверженность к раннему неопозитивизму, ограничивавшему науку набором строго проверенных, неоспоримых знаний. Такой подход к знанию похож на понимание науки, *'илм*, в философии средних веков — понимание ее как совокупности непреложных, аподиктических знаний, не допускающих никаких сомнений в их истинности, которая достигается через установление логической непротиворечивости. Все сомнительное, гипотетическое, строго не доказанное выводится за пределы научного знания. Новые знания должны вписываться в сложившуюся систему, дополняя ее, расширяя, но не расшатывая.

Позиция Махмуда склоняла его к критике метафизики, выведению Бога за скобки при разговоре об истинности или ложности высказываний. Он даже позволял себе утверждать: «Слово “Бог” лишено смысла и не имеет значения; оно связано с предрассудком»². Поэтому одна часть интеллигенции (особенно марксистски и промарксистски настроенная) поддерживала в этом отношении Махмуда, а другая не принимала его.

Но данные утверждения Махмуда относятся к науке о природе, где знание верифицируемо, однако есть огромная сфера истории, морали и религии. Философия, считал Махмуд, не ставит целью закрепление норм религии, но она и не вторгается в чуждую ей область и не утверждает, что «нужно отказаться от религии»³, важно только понять раздельность философии и религии, а также религии и науки.

Идеи, исповедуемые Махмудом, позволили ему встать над претензиями науки и религии, занять нейтральную, прагматическую позицию. Он сам как бы не вмешивался в идеологическую полемику, предоставляя другим отстаивать или опровергать притязания религии на абсолютность божественной истины. Ученого может волновать проблема божественности мироздания, науку — нет. Классическая концепция двойственной истины в наши дни приобретает дополнитель-

¹ З. Н. Махмуд. Логический позитивизм (Ал-мантиқ ал-вада'й). Каир, 1956. С. 387.

² З. Н. Махмуд. Современная исламская мысль (Ал-фикр ал-исла́мий ал-муа́сир). Каир, 1960. С. 29.

³ Там же.



ный смысл. Если в средние века философы (аль-Фараби, Ибн Рушд) считали себя представителями элитарного, истинного знания, рассматривая религию как истину более низкого порядка, предназначенную для невежественных людей, для «массы», то 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. Неслучайно сейчас весьма распространенным является признание правомерности понятия «религиозная философия», выражающего философский подход к религиозным вопросам. Так ли полагал Махмуд, сказать трудно, но допустить можно.

Наряду с темой науки и религии Махмуд обращается к рассмотрению отношения природы и общества. Они разделены, и эта их разделенность выражается в специфике форм их организации. Природа подчинена законам детерминизма. Неподвластность сознания точному измерению вынуждает исследователя ограничиваться, следуя советам бихевиаристов, простыми наблюдениями за единственно доступной в этом случае реальностью — поведением человека¹. Детерминизм, считает Махмуд, несовместим с волей к преобразованиям. Если встать на точку зрения строгого детерминизма (а под этой точкой зрения подразумевается Махмудом марксизм), то человеку остается лишь «смотреть на то, что происходит в обществе и природе». «Одно из двух — либо ход истории неизбежен и, следовательно, в его шагах нет ничего нового, либо в истории появляется что-то новое, и тогда ход истории уже не может быть неизбежным»².

Махмуд, активно творивший в период правления Насера, был сторонником социалистических преобразований, проводившихся в Египте. На форуме, посвященном анализу реформ, он говорил: «Мы должны строить социалистическое общество в соответствии с Хартией национального действия»³. В то же время он считал, что социалистические реформы — практические деяния человека, но не закон развития общества. Социалистическая ориентация ОАР (Объединенной Арабской Республики) не носит неизбежного, необходимого характера; она возникла из случайных условий, в которых находился Египет⁴.

¹ См.: Логический позитивизм. С. 470.

² З. Н. Махмуд. Марксизм как метод // «Аль-Фикр аль-муасир». Каир, 1965, май.

³ «Аль-Катиб». Каир, 1966, январь; С. 17.

⁴ Там же. С. 16.



За прагматизм, за отказ встать на сторону определенной идеологической позиции, а точнее, позиции, близкой к марксизму, резко критиковал Махмуда один из известных в арабском мире философов-марксистов М. А. аль-Алим. Он отмечал и общее негативное отношение Махмуда к учению Маркса, выраженное не только в упомянутой статье «Марксизм как метод», но и в «Вопросах философии» (Каир, 1982). Как пособие для изучения философии эта книга была предложена коллективом авторов во главе с З. Н. Махмудом студентам третьего курса литературного факультета. Большой раздел книги, написанный Махмудом, назван им «Критика марксизма». Автор обвиняет марксизм в сведении истории цивилизации к борьбе классов как движущей силе, в пренебрежении к индивиду, призыве к установлению диктатуры, в отрицании существования Бога и т. д. М. А. аль-Алим, в свою очередь, обрушивается на «неисторический, метафизический метод в освещении философской проблематики и истории философии»¹.

Прагматизм, содержащийся отчасти в неопозитивистской философии и воспринятый как принцип Махмудом, объяснял принятие им социалистической практики. Но этот же прагматизм, который выводил практику (так же как и религию) за пределы научной истины, позволял ему оставаться идейно нейтральным: «Мне представляется, что человек может быть социалистом по своим социально-экономическим взглядам, индивидуалистом в литературе и искусстве и идеалистом или эмпириком в философии»².

За идеологический нейтралитет, выводимый из учения позитивизма, критиковал Махмуда не только марксист М. А. аль-Алим, но и представитель другого, религиозно-философского направления, известный арабский философ Яхья Хувейди, который полагал, что логический позитивизм угрожает самой философии, лишая человека необходимого ему целостного взгляда на жизнь, а как раз в этом состоит задача философии³.

Выполнение именно этой функции философского знания взяли на себя представители некоторых других его направлений, связанных с проблемой человека.

¹ М. А. аль-Алим. Три текста и три позиции относительно метода преподавания философии. — Философия в современном арабском отечестве. Исследования первого Арабского философского конгресса. Бейрут, 1985. С. 139—146.

² «Ат-Талиа». Каир, 1966. № 10. С. 54.

³ См.: «Аль-Маджалла». Каир, 1957, июнь. С. 1957

ГЛАВА 2

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

В философских концепциях о человеке видна их обособленность от философии науки. Конечно, значения науки для развития и просто существования общества ни одна из них не отрицает, но предполагается, что наука — одна из сфер жизни, один из аспектов человеческой деятельности и человеческих интересов. Жизнь человека, как и сам человек, явление, более богатое, объемное, вмещающее в себя обширную сферу чувств и духовных устремлений. И в этой сфере значительную и даже центральную роль играет религиозная вера. Поэтому концепции человека так или иначе являются откликом на проблемы веры, проблемы состояния религии.

Экзистенциализм

Наиболее влиятельным философским течением 40—60-х гг., поставившим человека в центр внимания, была философия экзистенциализма. Главным арабским экзистенциалистом был египетский философ Абд ар-Рахман Бадави (1917—2004).

Середина XX в. на Арабском Востоке — время брожения умов. Это и деятельность «Братьев-мусульман», и рост влияния марксистских, социалистических идей, провозглашение идей «арабского социализма», палестинская катастрофа, и освободительная революция в 1952 г. в Египте, приведшая к власти Г. А. Насера, и поражение в войне с Израилем (1967). Это упование на научно-техническое развитие, на освобождение арабов, а значит и арабского человека от власти чужеземцев, надежды на рождение свободной арабской личности. Но это и «крушение» традиционной веры, веры в ценность традиционной культуры. Упования на помощь западной культуры завершились разочарованием — оказалось, что эту культуру в ее лучших, продуктивных формах усвоить непросто, для этого нужно перестраивать общество, а внешнее перенятие приво-



дит не столько к решению проблем отставания от Запада, сколько к конфликтам в национальном и индивидуальном сознании.

Новое арабское поколение нашло в экзистенциализме (а он и распространился главным образом среди молодежи) адекватное выражение своему настроению тревоги, растерянности, заброшенности. Но экзистенциализм говорил не просто о заброшенности, а заброшенности в ситуацию, необычную и даже угрожающую человеку, и в этой ситуации, перед лицом угрозы, человек проявлял себя как личность — он либо сдавался, предавал себя, либо становился героем, если и не выходя из нее победителем, то преодолевая ее и себя внутренне, проявляя стойкость и обретая внутреннюю свободу. О чувстве тревоги и разорванности, переживаемом поколением середины XX века пишет даже далекий от экзистенциализма логический позитивист З. Н. Махмуд. В связи с этим он вспоминает испытывавшего подобное, трагическое чувство мыслителя далекого прошлого Абу Хайана ат-Тавхиди, который более остро, чем его современники, воспринимал переломный характер эпохи, наметившийся упадок цивилизации¹.

Абд ар-Рахман Бадави, окончив в 1938 году университет, в 1941 году защитил магистерскую диссертацию «Проблема смерти в экзистенциализме». За работу «Экзистенциальное время» (1944 г.) он получил в университете Фуада I диплом доктора философии. Преподавал в университете «Айн шамс», занимался исследованиями в Ливанском, Тегеранском и Кувейтском университетах. Принимал участие и в политической деятельности: был членом египетской партии «Аль-фатат», членом комитета по выработке Конституции 1953 года.

Уже первые работы Бадави: «Экзистенциальное время» (Каир, 1945) и «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» (Каир, 1947) — провозглашали идеи гуманизма и атеизма. А это было время еще монархического Египта, когда провозглашать идеи свободомыслия было непросто. Позже З. Н. Махмуд напишет: «То, за что мы любим Сартра, — это его философия свободы». А известный публицист Саламе Муса в «Запрещенных статьях» (Бейрут, 1959) писал: «Сартр находит огромное одобрение в Египте, Ливане и некоторых других арабских странах по одной причине — мы все страдаем от философской неразберихи в вопросах, касающихся жизни, мудрости, поведения, ответственности человека перед коллективом, и таких слов, как демократия, социализм, индивидуализм и т. п.».

¹ См.: З. Н. Махмуд. Обновление арабской мысли (Тадждйд ал-фикр ал-арабий). Бейрут, б. г. С. 239—241.



Известный историк арабской философии Фуад Закария признавал, что на него «влияли экзистенциализм и логический позитивизм. Один учил тому, как найти новые сферы философского исследования, а второй — как избавиться от многих предрассудков»¹. Были даже попытки создания «экзистенциального социализма» (Ахмад Хайдар), а египетский критик Луис Авад замечал: «Новое поколение художников и литературных критиков явно находится под влиянием школы социалистического реализма, который основывается на философских принципах диалектического материализма и школы экзистенциализма»².

Каждый мог найти в философии существования затрагивающие его мотивы и положить их в основу своего мирообъяснения, творчества, стиля жизни. У Бадави появились ученики и последователи, сторонники экзистенциальной философии. Были опубликованы работы Рене Хабаша (Философия христианская, философия мусульманская и экзистенциализм. Бейрут, 1959), Закарии Ибрахима (Экзистенциальная философия. Изд. 2-е, Каир, 1958), Абд аль-Азиза (Философы-экзистенциалисты. Каир, б. г.). Много сделал для пропаганды идей этой философии литератор Сухейль Идрис, главный редактор популярного журнала «Аль-Адиб», выходящего в Ливане с 50-х годов. Он вместе с женой переводил Сартра, Альбера Камю, Симоны Бовуар и сам писал статьи на экзистенциалистские сюжеты.

Поскольку Бадави был одним из ведущих философов арабского мира в послевоенный период, его творчество достаточно полно освещено. В России оно стало известно благодаря статье А. В. Сагадеева «Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах»³, на которую я отчасти опираюсь.

Остановлюсь на некоторых темах, поднятых Бадави в его трудах.

Прежде всего это тема свободы, свободы воли, выбора — тема достаточно традиционная для арабской философии средних веков. Субъект, согласно Бадави, представляет собой существо двоякого рода: 1) волящий субъект, свободный от всяких вещей, условий, кроме неосуществимых возможностей, и это — подлинное существование, экзистенция; 2) субъект выбирающий, но как таковой он уже неподлинное бытие, *Dasein*, существование в мире вещей. Подлинный, «экзистенциальный» субъект индивидуален в высшей степени. Этот

¹ «Аль-Адаб». Бейрут, 1964. № 9. С. 78.

² «Аль-Адаб». Бейрут, 1962. № 3. С. 111.

³ Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965.



абсолютный индивид, или «я», есть подлинное бытие, и именно оно, а не вещи, определяет все его мысли и действия. Выбор же, справедливо отмечает Бадави, является выбором вещей, просчитанным выбором между альтернативами. В этом неподлинном существовании «не столько я владею собой, сколько предметы владеют мной»¹. Экзистенциалист понимает, что сплошь и рядом происходит именно такого рода выбор, когда человек взвешивает при решении все доводы за и против. При этом иногда он делает выбор спонтанно, как бы независимо от предшествующих рассуждений, от рациональных соображений. Такой выбор кажется недетерминированным, необоснованным, но только кажется таковым, поскольку и он определен — определен экзистенцией индивида, его неосознанной сущностью.

Эта сущность может выступать как постоянно работающий механизм, когда для воли как бы и не остается места, она не нужна. Но экзистенциалист Бадави говорит о другом выборе, когда воля проявляется в результате напряженной внутренней борьбы. Неслучайно он рассматривает эмоциональные состояния как экзистенциальные характеристики, выделяя следующие категории эмоций.

Страдание — радость — радостное страдание
 Любовь — неприязнь — неприязненная любовь
 Беспокойство — спокойствие — спокойное беспокойство².

Наиболее острое и яркое восприятие существования достигается в состоянии напряженности, которая вместе со страданием образует первичную структуру существования. В напряженном единстве субъект сильнее чувствует свою индивидуальность и свободу, выражающую суть живого бытия. Высшую степень напряжения человек переживает в связи со смертью, когда он находится наедине с собой, наступает подлинное одиночество, и именно тогда он поистине может почувствовать себя личностью, уникальностью, которую никто и ничто другое заменить не может. Осознание смерти как осознание своей личности — в этом и состоит процесс цивилизации человека. Смерть является существеннейшим элементом свободы, поскольку она выступает в качестве свободы расстаться с жизнью.

Правда, здесь опускаются ситуации, когда у человека нет возможности осуществить эту свободу, более того, когда эту проблему смерти решают за него другие — насильственное убийство, которое

¹ *Абд ар-Рахман Бадави*. Очерки по философии экзистенциализма (Дирасат фй-л-фалсафа ал-вуджудийа). Каир, 1961. С. 208.

² *Абд ар-Рахман Бадави*. Экзистенциальное время. Каир, 1945. С. 157.



в массовом масштабе совершается на войне. То есть свобода смерти тоже не является абсолютной свободой. Она выглядит красиво (да и то достаточно редко) в акте сопротивления, стоического, героического поведения, но она может исчезнуть, когда на человека воздействуют с помощью разных препаратов и других средств, лишаящих его воли. Однако в этом случае вряд ли можно говорить о таком субъекте, как человек, сознание которого всегда предполагает наличие воли.

Хотя Бадави отрицательно относился к хайдеггеровскому варианту экзистенциализма и предпочитал, по крайней мере в ранний период творчества, сартровский, но несомненно и влияние на него работ немецкого философа. Особенно это видно, когда Бадави излагает свою концепцию «подлинного бытия» как свободного яичного существования, которое осуществляется через волю, в напряженном столкновении, взаимопереплетении эмоций. Если его рассуждения изложить кратко, выхватывая из пространных описаний, переживаний человеком такого состояния, как ужас, то они выглядят так: «В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто... Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него... Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия»¹. И это позволяет предположить, что некоторые аспекты учения Хайдеггера взглядам Бадави не чужды.

Как считал Бадави, состояние напряженности порождает творческую активность, которая выявляет экзистенцию, призвание человека-бунтаря. Поэтому для поддержания жизнедеятельности человека и общества необходимо сохранение постоянного чувства тревоги, которое исчезает в ситуации безопасности, принятия моральных законов. Необходимы непрерывные захваты, победы и экспансии. Здесь очевидно влияние нищезанства, в чем Бадави и признается: «Мой первый философ — это Ницше... потому что его философия призывает к силе и рождению новой цивилизации для нового человека»². Так, в поздних работах и высказываниях (конец 60-х гг.) обнаруживается, что гуманистический экзистенциализм Бадави, каким он представлялся, а вероятно, и был в прежние годы, то есть экзистенциализм Сартра, Камю, эволюционировал в сторону нищезанства, экзистенциализма хайдеггеровского.

¹ М. Хайдеггер. Что такое метафизика? // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 22—23.

² «Аль-Ахрам». Каир, 17. 8. 1968. С. 10.



Но в те же 50-е годы Бадави подчеркивает и близость к высказываниям Сартра, Ортеги о значимости действия как способа выявления экзистенции. Бадави считает, что главное — это постоянное действие независимо от того, как оно совершается и каковы его последствия. Грех действия, с его точки зрения, в тысячу раз лучше, чем невинность бездействия. Бездействие — это небытие, тогда как грех свидетельствует о действии и, следовательно, о бытии. Можно даже сказать так: «Я грешу, следовательно, я существую». Человек деятельный, творческий, человек-бунтарь, поднимающийся против всего и вся ради осуществления своего призвания — таков идеал Бадави.

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»¹. Так, созидательные, гуманистические идеи экзистенциализма переходили в пафос абсолютно ниспровержения.

Опасные выводы, которые нес такой экзистенциализм, породили его критику даже среди его поклонников. З. Н. Махмуд считал, что «главная составляющая часть мировоззрения Сартра, то есть его отношение к Богу, не может быть составной частью нашего идейного строительства»². За асоциальность, за призыв к индивидуализму критиковал экзистенциализм и Саламе Муса. И уж тем более обрушились на экзистенциализм приверженцы конформистской мысли, культуры. Некоторые философы, публицисты требовали от египетского правительства запретить распространение его идей, настаивая на противоположности ислама и арабской цивилизации экзистенциализму. Между тем одна из основных работ Бадави «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» посвящена как раз анализу философских концепций прошлого, содержащих идеи, созвучные с экзистенциализмом.

¹ Цит. по: А. В. Сагадеев. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965. С. 92.

² «Аль-Фикр аль-муасир». 1967, март. С. 7.



В пандан этому Фуад Закария усматривает многие экзистенциалистские мотивы в творчестве средневекового литератора-философа Абу Хайана ат-Таухиди.

Известный ливанский философ Кемаль Юсуф аль-Хадж в предисловии к арабскому переводу книги Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм?» писал: «Сегодня мы живем в эпоху, которую можно назвать эпохой экзистенциализма». «Но ни сартровский экзистенциализм, ни марксистский коммунизм не могут найти почву на нашей земле, так как наш Арабский Восток характеризуется тем, что сохранил веру в Бога».

Желавшая же создавать новое — нового человека, новое общество — молодежь увидела у Бадави именно мотивы творческие, призыв к устранению старого.

Экзистенциализм нашел и другого видного последователя — ливанского философа Рене Хабаша.

Интерес Хабаша к экзистенциализму определяло не только колоссальное в послевоенные годы влияние этого учения на умы мыслящих людей, но и выраженное им основное переживание того времени как абсурда. «Чувство абсурда» воплотило в себе все эмоции еще не от-рефлектированного сознанием времени. Чудовищная война, унесшая десятки миллионов людей — в угоду кому и зачем развязанная? Героизм и предательство. Желанная победа — что она кроме временно-го мира принесла? Разоренные, обнищавшие люди и нажившийся на войне крупный капитал. Хиросима, атомная и водородная бомбы и уже новая угроза еще более страшной войны. Технический прогресс, должный, как ожидалось, принести облегчение, накормить голодных, создать равное материальное положение людей и стран, приводил к еще большему разрыву между богатыми, развитыми странами и бедными, надеющимися догнать тех. Нужно ли тогда вступать в безуспешную гонку? Нужно ли вообще идти по пути Запада или лучше довольствоваться имеющимися, привычными полубедностью-полубогатством? Жизнь как клубок проблем, которые трудно понять и решить, жизнь как абсурд — такой ее воспринимал экзистенциалист Хабаша.

Поскольку существование абсурдно, бессмысленно пытаться объяснить его рациональными способами. Мыслящее «я», рационализм остались для философа в прошлом. Сейчас для *ratio* место только в науке, которую современная философия выносит для себя за скобки. Бессмысленно говорить об общих законах, они — нечто туманное, недостоверное. Есть лишь индивидуальное практическое поведение и индивидуальный опыт. У Сартра индивидуация опыта вырастает в



отчужденность индивидов друг от друга, завершающуюся взаимной борьбой. Для Хабаша как религиозного человека и поклонника католического экзистенциализма Габриэля Марселя сартровская жесткая атеистическая версия экзистенциализма неприемлема. В абсурде, в омуте бытия Хабаша ищет, за что можно было бы ухватиться, чтобы спасти человека. Отмечая засилие в современной морали жестокости, он не хочет мириться с данностью, но считает, что должно противостоять ей, преодолевать ее. Унаследованным пороком арабской мысли Хабаша считает ее склонность к эссенциалистским учениям, учениям о сущностях, которые, в отличие от сущих вещей, от существования, являются неизменными, постоянными. Поглощенная такими учениями культура застывает, противостоит динамизму, активности. Человек должен проникнуться экзистенциалистским духом. Это относится и к концепции человека как существа, определяемого разумностью. На место человека разумного должен прийти человек действующий и прежде всего делающий себя, преобразующий себя, и преобразование должно идти по пути выработки сострадания к другому, преодоления отчуждения от другого. Этой теме посвящена книга Хабаша «Время сострадания (преодоление абсурда)» (*R. Habachi. De temps de la pitié (depassément de l'absurde)*. Beyrouth, 1956). Сострадание способно привести к образованию общества гармонии.

Продолжая тему гармонического общества, Хабаша поднимает и другую обсуждаемую в те годы проблему, тему общей средиземноморской культуры, Средиземноморья как ареала, общего для западной и ближневосточной культур, общего для их религии и философии. Поэтому, считает он, естественным является в наши дни синтез философии, созданной аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Синоу, Ибн Рушдом, а также исламскими теологами, с одной стороны, и современной философии экзистенциализма, с другой. По этой же причине мусульманскому Востоку следует принять от Запада его лучшие достижения, чтобы ликвидировать культурный и экономический вакуум, от которого страдают страны ислама. Необходим «позитивный нейтралитет» — таков основной мотив книги Хабаша «Наша цивилизация на распутье» (Бейрут, 1960). Общность происхождения культур означает их равноправие. Более подробно взгляды Р. Хабаша рассмотрены в статье Л. И. Филиппова «Хабаша и экзистенциализм» (Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965).

Проблема синтеза культур христианской и мусульманской будет специально рассмотрено позже, поскольку она была и остается сейчас весьма важной. В некоторых арабских странах, в частности в Ливане (а Ха-



баши — ливанец), она имеет особое значение, так как значительную долю населения страны составляют христиане, и урегулирование отношения между исламом и христианством является жизненно важным.

В конце 60—70-х годов, так же как и на Западе, экзистенциализм в арабских странах утрачивает свое влияние, уступая другим направлениям в философии.

Персонализм¹

Защита личности — таков основной пафос французского персонализма, воспринятый марокканским философом Мухаммадом Азизом аль-Хабabi (Лахбаби).

Э. Мунье, основавший в 1932 г. журнал «Esprit», стал главой персоналистского направления в философии. Возникновение его в значительной мере определил экономический кризис, который потряс Европу и Америку. Обострились противоречия капиталистического общества. Порожденные ими трагедии и драмы усилили антикапиталистические настроения. Интеллигенция встала на защиту раздавленного бездушной индустрией человека. Работы Мунье «От собственности капиталистической к собственности человеческой» (1936), «Манифест персонализма» (1936; рус. пер. М., 1999), «Персонализм» (1949; рус. пер. М., 1992) и другие выражали в понятной широким массам форме недовольство наличным обществом и рисовали идиллическую картину иного, желаемого общества, построенного на новой морали, к созданию которого Мунье и призывал. Но именно эта простота учения, его, с одной стороны, обличительная критика капитализма (что импонировало арабскому читателю), а с другой стороны, забота о человеке, возвеличивание личности, ее места в обществе (что соответствовало новым настроениям арабской интеллигенции) нашли отклик в среде арабских философов.

М. аль-Хабabi получил образование и степень доктора гуманитарных наук во Франции — кстати, поэтому появилось второе, похожее на французское, произношение и написание его имени — Лахбаби. В 1954 году в Сорбонне он защитил диссертацию на тему «От бытия

¹ При изложении данной темы я иногда пользовалась материалами, содержащимися в статье А. В. Сагадеева и Л. И. Филиппова «Философские концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби» (Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965). Но поскольку с многими содержащимися в статье оценками персонализма в духе догматического марксизма нельзя было согласиться, мною было предложено свое понимание используемого материала.



к личности (Очерк реалистического персонализма)». В 1956 году, уже находясь в Марокко, он опубликовал книгу «Свобода или освобождение?». В 1961 году в Касабланке вышел сборник его статей «От закрытости к открытости». Так он становится видным деятелем в культурной жизни Арабского Запада.

Восприняв основные идеи французского персонализма, аль-Хабابي стремился найти в нем те аспекты, которые могли бы вписаться в тенденции развития марокканского общества, соответствовали бы особенностям исламского образа жизни, внося в этот образ новизну, трансформируя его в духе современности. Приняв идею персонализма, он переставил акценты с персоналистского реализма Мунье на реалистический персонализм. Это означало, что на место Бога, который у французского персоналиста находится на вершине иерархии личностей, аль-Хабابي ставит человека. Постоянное трансцендирование, стремление превзойти себя, стать высшим существом делает человека Человеком, поднявшимся над мирским. Этот идеал достижим и на земле. Персонализм аль-Хабابي далек от атеизма — в нем присутствие Бога просто излишне. «Положенный в качестве постулата в исследование человеческого бытия теизм, так же как и атеизм, мешает исследованию»¹. Вместо традиционной религии, вернее традиционных религий — будь то ислам, христианство или какая-либо другая, даже атеизм как перевернутая религия — Хабابي предлагает толерантную «религию союза личностей».

Этот союз образуется в результате коммуникации личностей, без которой невозможно их существование. Вне общности личность теряет ощущение самой себя и испытывает чувство пустоты. «Я есть дар других»². 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»³.

Свободным человеком, личностью, может стать каждый, но не всякий реализует свое «я» — так в обществе возникает расслоение на аристократию и плебс.

¹ *M. A. Lahbabi. De l'être a la personne (Essai de personalisme réaliste). Paris, 1956. P. 347.*

² Там же. С. 178.

³ Там же. С. 276.



Если мы вспомним историю арабской философии, то в средние века все мыслители признавали подобное деление общества на «элиту» и «массы». Правда, там деление часто шло по иному признаку — причастности к эзотерическому или экзотерическому знанию. Но у аль-Фараби, например, можно найти и рассуждения иного порядка. Они относятся к проблеме смертности и бессмертия души. Достигшая высших ступеней знания, развития разума, душа делается свободной, независимой от бренного тела и обретает тем самым бессмертие. Души же, погрязшие в невежестве, не освобождаются после смерти от плоти и погибают вместе с ней. Поэтому, учил Фараби, человек должен стремиться к знанию, постижению истины. Аль-Хабابي, приветствуя существование духовной аристократии, призывает ее взять на себя задачу просвещать массы, помогать им усваивать необходимые знания и основные ценности, определяющие эпоху, и таким образом понять и себя, свою персональность.

Положение духовной аристократии именно в силу ее элитарности порождает негативные моменты в ее психике — упоминавшееся ранее чувство пустоты. Это чувство испытывали многие интеллектуалы — африканцы и азиаты, получившие образование в Европе, общившиеся к европейской культуре и ставшие как бы инородными, чужеземными у себя на родине. Но есть и другое чувство пустоты, которое переживает народ, если его вырывают из привычных отношений, отрывают от привычной морали, привычных представлений и устоев. Он не может быстро адаптироваться к новым условиям, и разрыв между привычным прошлым и чуждым новым создает чувство пустоты. Эти проблемы, связанные с общественными преобразованиями и изменениями в сознании, морали, обсуждались философией персонализма. Ярко и остро обрисовал в те годы данную проблему представитель африканской, «черной», интеллигенции Франц Фанон¹.

Неприспособленность человека (в данном случае речь идет о странах, вступивших на путь научно-технического развития) к новым формам экономики, к техническим нововведениям вызывает нередко их отторжение, в них видится наступление на человека, они обвиняются, и не без оснований, во всех бедах. Технический прогресс, согласно аль-Хабابي, кладет конец голоду, но он же вызывает безработицу и капиталистическую конкуренцию, и, как следствие, войны.

¹ См.: Б. С. Ерасов. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М., 1972. С. 82—84.



Аль-Хабابي критикует мораль частных предпринимателей. «Трагедия проблемы собственности, — пишет он, — по-видимому, в такой же мере, если не в большей, является моральной проблемой. Были и есть экономические и юридические теории собственности, но не хватает этики приобретения»¹. Цивилизация, считает аль-Хабابي, будет терять гуманизм до тех пор, пока производство не станет опираться на моральные принципы братства. Восток должен понять, что западная цивилизация загнивает (что искренне тревожит марокканского философа), поэтому сохранение гуманизма и персональности — задача Востока, еще не утратившего коллективизма, в котором только и может существовать персональность, отличная от простой индивидуальности.

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

Автор книги «Философский диалог. Критическое прочтение современной арабской философии», марокканец Мухаммад Вакиды одну из ее глав посвятил рассмотрению творчества аль-Хабابي. В ней он отмечает, что нет радикального отличия персонализма «*ḡādiyya*» от персонализма реальности², один является продолжением другого так же, как «завтра» является продолжением «сегодня». Поскольку я не смогла ознакомиться с работами аль-Хабابي, на которые ссылается М. Вакиды: «От свобод к освобождению» (*Мин ал-хурриййа илā ат-ḡахррур*) и «От бытия к личности» (*Мин ал-кā'ин илā аш-шахс*), я излагаю некоторые аспекты концепции аль-Хабابي по книге Вакиды.

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*)

¹ М. А. Lahbabi. *Liberté ou liberation?* Paris, 1956. P. 149.

² Вақидӣ Муҳаммад. Ҳивёр фалсафийӣ: қира' нақдиййа фӣ-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'асира. Касабланка, 1985. С. 90.



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.

Трансформация персонализма, который провозглашал аль-Хабابي в 60-е годы, в персонализм исламский, выразилось также во введении такого понятия, как «третий мир», противостоящий Западу. В связи с этим появляется тема диалога между ними, тема сосуществования народов и необходимости утверждения нравственных ценностей, которые смогут помочь миру стать общностью народов, живущих в согласии, общностью, создающей условия для того, чтобы человек стал индивидуальностью (*фардиййа*) и личностью.

Акцентирование значимости личности, с одной стороны, и подчеркивание роли общества как основы для реализации личности, с другой стороны, 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»¹ Хабابي напоминает, что идея усилия, столь важная для «освобождения», выражена в исламе в понятии «*джихад*» (от глагола «*джихада*» — трудиться, прилагать усилия). И это усилие — «великий джихад» — направлено не столько против другого, сколько на самосовершенствование. В отношениях с другим необходим диалог. Здесь можно вспомнить, что в Коране ска-

¹ См.: Вакиды М. Философский диалог. С. 99.



зано: «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).

Диалог предполагает равенство партнеров. В цивилизационном плане он означает равенство Запада и Востока, то есть Запад рассматривается как цивилизация, которая должна отказаться от имперских амбиций и претензий на главенствование.

Таковы основные темы и выводы, предложенные М. А. аль-Хабоби.

Идеи экзистенциализма и персонализма определили также и позицию одного из наиболее ярких арабских философов, профессора Ливанского университета Кемаля Юсуфа аль-Хаджа, основное творчество которого так же приходится на 50—60-е годы.

Свою философскую теорию аль-Хадж рассматривает как «опыт решения в чисто теоретической сфере» вопросов ливанской «национальной жизни», как «философский анализ великих политических проблем», стоящих перед Ливаном¹. «Я не сомневаюсь, — пишет он, — что философия — такое явление цивилизации, которое наиболее верно свидетельствует о подъеме нации»². «Всякая деятельность, — продолжает аль-Хадж, — которой занимается человек, нуждается в философии, чтобы постичь ход времени. Народ, который не философствует, — это водоем без воды»³. Философия, тесно связанная с жизнью, отражает умонастроение тех, кто стремится к социальным преобразованиям. «Мы живем в тревожную эпоху, и философ, который не стремится активно участвовать в созидании своего общества, находится вне великой истории»⁴.

«Философский анализ великих политических проблем национальной жизни» аль-Хадж начинает с рассмотрения человека. Это одна из основных тем, которая прослеживается или является центральной в трудах почти всех арабских философов вплоть до наших дней. Согласуются ли догматы ислама с современными научными теориями или это разные, но способные к сосуществованию формы восприятия и объяснения мира, или же они кардинально противоположны и не терпят соседства друг друга, настроены на изживание одной другой?

¹ См.: К. Ю. аль-Хадж. Философские размышления — Фалсафийят. Бейрут, 1957. С. 7. См. также: К. Ю. аль-Хадж. Философское оправдание ливанского национализма. Бейрут, 1963. Цит. по: «Ат-Тарик». Бейрут, 1963. № 8. С. 23.

² Философские размышления. С. 10.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 173.



Аль-Хадж является восприемником идей тех арабских мыслителей, которые, учитывая дух времени, направляли усилия на согласование религии с наукой, веры с разумом. Для обоснования своей концепции он привлекает некоторые положения из работ шейха Мухаммада Абдо и произведений египетского философа-эссеиста Аббаса Махмуда аль-Аккада. Те же взгляды, по сути дела, проповедовал и ливанский философ-томист Шарль Малик. Много общего во взглядах аль-Хаджа также с ливанским философом Рене Хабаша, соединившем экзистенциализм с персонализмом (о нем речь шла выше). И хотя их политические идеалы различны, философские позиции весьма близки. Хабаша, придерживавшийся вначале экзистенциалистской трактовки человеческого существования, стал впоследствии персоналистом, и аль-Хадж, именуемый и именующий себя экзистенциалистом, по отношению к целому ряду проблем ближе к персонализму, чем к экзистенциализму, в оболочку которого он вкладывает подчас свое содержание. Гуманистическая концепция аль-Хаджа переплетается также с идеями картезианства, бергсонизма и других течений.

Философские направления, распространившиеся в послевоенные годы в Европе, для арабских философов в значительной мере не что-то внешнее, а как бы часть их собственной культуры. Ведь многие из них получали образование во Франции. Естественно потому, что они приобщались к той идейной жизни, которую застали в Европе и в которую включались. Они усваивали многие из европейских теорий и пытались с их позиций решать национальные проблемы. Не случайно, что и философские рассуждения аль-Хаджа отражали процессы, характерные для тогдашней философской мысли Запада.

Издатель книги аль-Хаджа «От сущности к существованию» в предисловии к ней писал: «Доктор Кемаль Юсуф аль-Хадж — первый ливанец, положивший в основу своей философии факт существования человека и рассматривающий его в ряде отношений в экзистенциалистском плане»¹. Но философская концепция аль-Хаджа — не копия взглядов европейских экзистенциалистов. Его не удовлетворяет их исходный тезис о сугубо иррациональной природе существования, в котором он пытается раскрыть разумный смысл. Нигилизм экзистенциалистов в отношении собственной культуры не позволял философам стран, ставших на путь независимого развития, стать строгими последователями ни Хайдеггера, ни Ясперса, ни Сартра или

¹ К. Ю. аль-Хадж. От сущности к существованию (Мин ал-джавхар 'илә ал-вуджд). Бейрут, 1958. С. 11.



Камю. В концепции аль-Хаджа мало общего и с взглядами египетского философа-экзистенциалиста Абд ар-Рахмана Бадави, перенесшего философию существования на арабскую почву. Ливанский философ берет из западного экзистенциализма те идеи, которые помогают ему развить свои мысли, развернуть свои доводы в пользу своего понимания общественных проблем и путей, ведущих к их решению.

Наиболее приемлема для него экзистенциалистская обработка учения Декарта (подобные опыты проводились и среди европейских философов). Такое перелицованное в экзистенциалистском духе картезианство позволяет аль-Хаджу предложить еще одно теоретическое средство для решения проблем освободившихся стран.

Декарт и Кант, пожалуй, как никакие другие европейские философы, постоянно присутствуют в исламской мысли. Обращение к Декарту объясняется тем, что задачи, которые стояли перед философией исламских стран, аналогичны в ряде моментов задачам, стоявшим перед ней во времена Декарта. Это — борьба со старым миром, защита позиций просвещения, разума, науки при сохранении внимания к религии, доказательство бытия Бога доводами разума, компромисс науки и религии.

Вместе с тем аль-Хадж использует в своей аргументации идеи представителей других направлений философии, близких экзистенциализму. Он считает, что главный методологический порок в рассуждениях экзистенциалистов состоит в отрыве ими существования от сущности, в том, что они отдают предпочтение существованию. Усмотрение экзистенциалистами «сущности» существования в самом существовании определяет специфику проблематики, подхода к решению философских вопросов, конечную направленность их философии, ее пессимистический во многом характер, что не отвечает взглядам аль-Хаджа. Это приводит его к попытке соединения философии существования с философией сущности Декарта, к синтезу существования и сущности, к попытке преодолеть односторонность, «пороки» той и другой философий и использовать положительные (с его точки зрения) стороны картезианства и экзистенциализма.

Ал-Хадж исходит из факта человеческого существования, в основу рассмотрения которого кладет принцип единства сущности и существования. «Ведь существование есть в то же время сущность» — пишет он в работе «От сущности к существованию», «нельзя проводить различие между сущностью и существованием»¹. Нельзя ограничить-

¹ К. Ю. аль-Хадж. От сущности к существованию. С. 13—14.



ся раскрытием смысла только человеческого существования, помимо него есть другие сущности, без которых нельзя понять человеческое существование. Мир представляет собой единый «всеобъемлющий сосуд» — «сущностное существование». Необходимо, считает аль-Хадж, раскрыть сущность этого всеобщего существования, в которое включено существование человеческое.

Свою концепцию аль-Хадж не считает продолжением средневекового рационализма, который, как он полагает, разрывал сущность и существование. Он не принимает разработанной в арабской философии теории эманации, в которой существование выводилось из сущности.

В тезисе Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» он усматривает признак зарождения новой философии, хотя и отдающей предпочтение сущности, но тем не менее связывающей ее воедино с существованием, в частности с существованием человека. Учение Декарта, по мнению аль-Хаджа, знаменует поворот философии к человеку. И дальнейшее развитие философии есть, по сути дела, совершенствование этого учения, еще большее приближение к человеку. Такова, считает он, философия Мэн де Бирана, основным принципом которой является тезис «я желаю, следовательно, я существую». Такова и философия Бергсона с ее исходным положением «я длюсь, следовательно, я существую». Завершение процесса развития философии — экзистенциализм. Однако последний, отмечает аль-Хадж, впадает в другую крайность, односторонность, делая упор на существовании, беря его в качестве первичного. Результатом указанного рассмотрения является отрицание разумной сущности существования.

Отправным пунктом анализа существования человека является для аль-Хаджа вовсе не «экзистенциальный опыт» экзистенциалистов, а 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»¹.

Из этой характеристики природы человека как состоящего из «духа и материи» вытекает решение аль-Хаджем других вопросов. «Человек всегда нуждается в напоминании о том, что тело его — из праха, что

¹ К. Ю. аль-Хадж. Философские размышления. С. 14.



материя — действенный фактор в развитии цивилизации и освобождении наций от рабства голода»¹. И все же краеугольным камнем философии является вера в могущество человеческого разума. «Если бы не скрытая вера философа в могущество разума, погибла бы всякая философия», — пишет аль-Хадж², ссылаясь на слова Декарта из «Метафизических размышлений»: «Два вопроса — о боге и душе всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия. Ибо... неверующим, конечно, невозможно внушить ни религию, ни даже нравственную добродетель, если предварительно не доказать им этих двух истин естественным разумом»³. «Поистине, каждый философ, — развивает эту мысль аль-Хадж, — даже если он верующий, в глубине души неверующий, который не удовлетворяется ничем, кроме природного разума... И когда философ говорит, что вера выше разума, он должен раскрыть источник этой веры и объяснить ее происхождение»⁴. «Само понимание веры есть вера в разум»⁵.

С этих позиций аль-Хадж критикует интуитивизм: «Интуитивисты стремятся унижить достоинство разума и ставят его на более низкую ступень, чем интуиция, совсем не замечая того, что атака на разум удастся только с помощью разума»⁶.

За верой в могущество разума, по мнению аль-Хаджа, следует вера в науку. Наука связана с существованием второй стороны в природе человека — стороны материальной: «Связь человека со своим телом — вещь очевидная»⁷. В силу того, что человек есть единство духа и материи, в силу того, что он связан с материей своей природой, он устремляется к материи. Человеку необходимо жить, и это привело к возникновению и развитию техники. Но человеку «нужно также постичь, в чем он нуждается, чтобы жить, — так возникла наука (la science)»⁸. Наука и техника — две формы воздействия материи на жизнь человека, два ответа на потребности человека, вызванные материальной стороной его природы. Аль-Хадж пытается освободить от упреков современную науку, которой приписывают только разру-

¹ К. Ю. аль-Хадж. Философские размышления. С. 15.

² Там же. С. 22.

³ *Рэне Декарт*. Избранные произведения. М., 1950. С. 321.

⁴ К. Ю. аль-Хадж. Философские размышления. С. 23.

⁵ Там же. С. 22.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 179.

⁸ Там же.



шение и опустошение. Значение науки для человека несомненно, оно вытекает из самой его сути, которая не есть зло.

Но какой бы положительной ни была оценка аль-Хаджем науки и техники, они, по его мнению, составляют лишь один аспект деятельности, поскольку связаны с материальной сферой. Будучи направлена на отыскание и объяснение причин жизни человека, наука сталкивается с метафизическими вопросами, которые позволяют ей преодолеть ограниченность материи. «Несомненно, прежде всего наука направлена на удержание связи человека с материей, откликаясь на зов его жизненных потребностей. Однако материализм науки не оставляет ее у границы материи в ее узком смысле, не мешает ей переступить эту видимую границу и направиться к тому, что находится за сокровенным, чтобы показать нам духовную цель, к которой способна устремиться мысль»¹.

Разум человека так же имеет двоякую природу: помимо осмысления вещей, непосредственно воспринимаемых человеком, видимых вещей, разум постигает свое духовное начало и «стремится к сокровенным вещам», то есть он включает в себя понятие интенциональности, «постоянное устремление сознания к чему-либо, находящемуся вне его»². Разум человека не пассивен, а активен, и эта активность предполагает цель. Такое понимание разума аль-Хадж заимствует у Декарта, оно близко и к определению разума в экзистенциализме. Цель становится подлинным, глубочайшим источником развития науки. Она же является и основой развития общества.

Общество «всегда охватывает человека, где бы он ни был... Изолированность от общества является голой идеей, которой нет места в действительности. Человек находится в постоянном диалоге с другим, будь это кто-то помимо него или он сам»³. Но аль-Хадж выступает против экзистенциалистского понимания общества как силы, противостоящей в современных условиях человеку, подавляющей его, обедняющей, нивелирующей, «овеществляющей». Он подходит к проблеме общества иначе, его не интересует проблема «тап», и он опускает негативные выводы экзистенциализма.

Чужд аль-Хаджу поэтому и аскетизм с его стремлением изолироваться от общества. Общество, «другой», считает ливанский философ, не уничтожают свободы человека. Порождаемый обществом разрыв

¹ К. Ю. аль-Хадж. Философские размышления. С. 180.

² Там же. С. 177.

³ Там же. С. 184.



между человеком и его индивидуальностью завершается браком человека со своей личностью. «Личность — это человек, после того как он вернулся к своей высшей самости через другого. Индивидуализм представляет один из аспектов эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим “я”». Через общность с другим человек приходит к пониманию своей сущности, к пониманию свободы. «Человек персонифицируется по мере того, как социализируется»¹. В данной трактовке общества прослеживается несомненное влияние Э. Мунье: то же рассмотрение человека в связи с окружающим миром, природой, которой он овладевает; то же понимание общности как общения, «встреч», совместной деятельности свободных, сознающих ответственность личностей.

Следствием взаимодействия различных «я» в обществе «является демократическое «мы», без которого не может быть ни «я», ни «ты», то есть равенства между людьми. «Люди — братья по крови»². Если в природе сущностью, которая объединяет все вещи, является закон, то сущность, объединяющая людей, выражается в «мы».

Понимание природы равенства людей у аль-Хаджа имеет практические, жизненные следствия. Люди равны перед законом. Демократия в его понимании означает индивидуальную свободу, то есть прежде всего свободу предпринимательства. А государство, воплощающее закон, призвано оберегать эту свободу, это равенство. Такая их трактовка вызывала критику со стороны арабских марксистов. Автор статьи «Перед новой верой» Насиб Нимр писал: «Понимание профессором аль-Хаджем свободы — это такое понимание, которое ведет лишь к свободе эксплуатации, свободе индивида, могущего пользоваться правом свободы, к свободе владельцев иностранных предприятий, свободе землевладельца. Что же касается свободы общества, то это, с его точки зрения, ничто»³.

Обращаясь к теме развития общества, аль-Хадж принимает концепцию о неслучайности, закономерности этого развития, благодаря чему мы обладаем критерием прогресса. Закономерности рассматриваются им через призму цели, движение к которой, как уже говорилось, составляет основу развития общества.

Опираясь на понятие времени, длительности, заимствованное у Бергсона и Хайдеггера, аль-Хадж излагает и идею историчности. «Мы

¹ К. Ю. аль-Хадж. *Философские размышления*. С. 184.

² Там же.

³ Ат-Тарик. 1963. № 8. С. 31.



привыкли, — пишет он, — в силу неверной логики располагать временные координаты, начиная с прошлого и двигаясь вперед последовательно от одного к другому: сначала прошлое, затем настоящее и будущее»¹. В силу такого представления прошлое выступает в качестве определяющего настоящее, а настоящее как определяющее будущее. Но это не так, утверждает аль-Хадж. Развитие происходит благодаря стремлению к цели, а цель — это будущее. Поэтому определяющим, первичным является будущее. Прошлое принадлежит воспоминаниям, оно никогда не повторится (ср.: *Бергсон*. «Прошлое есть, в сущности, то, что уже более не действует»). Настоящее, прежде чем стать действительностью, было ожиданием будущего. Поэтому будущее предшествует настоящему, является, как у Бергсона, «идеодвигателем». Похожие мотивы были и у Ибн Сины, замечавшего, что причиной присходящих изменений является будущее, оно определяет направление развития.

Такое толкование исторического процесса помогает аль-Хаджу обосновывать его представление о творческом характере истории. Как и в других случаях, он заимствует из современных философских учений отдельные идеи, которые отвечают его устремлениям. Так, у Мэн де Бирана и Бергсона он берет понятие действия как составляющего суть бытия. Из философии экзистенциализма переключивается в его философию понятие проекта. История есть творчество. Человек проектирует свое будущее, становясь его господином: «Что касается будущего, то это область свободы, область возможности и решения. Человек — отец будущего, то есть его властелин»². «Я не верю в неизбежность истории. Воля есть то, что творит ее»³.

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 экзистенциалистский «пророк», создатель нового мировоззрения, новой веры, который у аль-Хаджа получает наименование «вождя». Этот вождь имеет прообраз и в «герое» Бергсона. 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 величе-

¹ Философские размышления. С. 200. См. также: От сущности к существованию. С. 225.

² Философские размышления. С. 202.

³ Там же.



ственная цивилизация — глас вождя, то есть глас личности — носителя необыкновенной воли; именно вождь — герой истории»¹. 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»². Вождь является движущим началом истории, творцом цивилизации, потому что он концентрирует в себе их сущность. Он олицетворяет разум (хочется добавить — честь и совесть), цель, материальную силу и веру масс. «Есть вождь — появляется и единая цель. Энтузиазм проникает в коллективы, и массы повинуются ему во всех своих помыслах»³.

В этой трактовке роли разума и веры в творчество истории обнаруживается предпочтение вере. Дифирамбы, которые раньше пелись разуму, теперь, с меньшей силой, обращены к вере: «Миссия вождя заключается прежде всего в том, что он вкладывает веру в сердца людей, ибо только одна вера полновластно распоряжается общностями... Вера усыпляет разум, она прекращает споры, отменяет сомнения, и жизнь мчится в творческом развитии»⁴. «Массы нуждаются не столько в свободе, сколько в подчинении вождю, обладающему исключительной волей, приводящему их к покорности и пробуждающему в них веру»⁵. С другой стороны, основу появления вождя составляют «неосознанные чувства» коллектива: «Идея должна отвечать настоящей потребности, существующей в сердцах людей»⁶.

Взгляд аль-Хаджа на историю дает возможность познакомиться с центральным понятием его философии — понятием веры.

Разум человека, согласно ему, устремлен к природе. Овладевая ею с помощью науки и техники, он удовлетворяет свои материальные потребности и познает частично себя. Но разум человека направляется также и на общество, на «другого», чтобы затем вернуться к себе как личности, познавшей, определившей себя через «другого». Однако человеческое сознание не останавливается на этом, оно устремляется за пределы двух измерений (природы и общества), проникая в сферу третьего измерения — Бога. Именно он становится силой, которая помимо природы и общества определяет человеческое существование.

¹ Философские размышления. С. 206.

² Там же. С. 207.

³ Там же. С. 208.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 209.



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»¹. 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 — *наслāмиййа* (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 выступает и против мусульманского Бога, как его представляло рационалистическое направление в арабо-исламской философии и теологии, и против христианского Бога, как его понимал Фома Аквинский. Аль-Хадж выступает против Бога как сущности, стоящей вне существования, над существованием, против понимания Бога как перводвигателя. Изолирование сущности от существования противоречит идее божественной благодати. Бог философии сущности не чувствует любви. Это чистая сущность. Бог же аль-Хаджа — 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, близкий существованию, 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. Так же и истину он заранее считает существующей — возможно, поэтому и в языке

¹ Философские размышления. С. 178.



понятия «истина» и «существование» имеют один корень (в арабском *х-к-к*, в русском *ист-*, *ест-*). В человеке помимо разума имеется какое-то исходное внутреннее 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»¹.

Но вера у аль-Хаджа имеет не только охранительный смысл, она приобретает значение основополагающего для человека начала.

Почти у всех арабских философов, даже марксистов, философские теории, обращенные к развитию общества, культуры, так или иначе связаны с религией. С одной стороны, под давлением времени происходит «рационализация» религии, сочетание ее с наукой, а с другой стороны, обосновывается необходимость религии философскими теориями: поскольку вера лежит в самом фундаменте человеческого существования, то естественным ее завершением является религиозная вера. Не может быть абсолютного атеизма: «Атеизм, погруженный в свое безбожие, есть также религиозное чувство, только действующее противоположным образом. Это вера»². «Сама наука базируется на аксиомах, которые невозможно доказать научно», 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 — братья по существу»³.

Данная концепция аль-Хаджа является продолжением устремлений арабских мыслителей конца XIX и XX веков, начиная с Мухаммеда Абдо, который стремился согласовать веру и философию. В книге «Ислам и христианство» Абдо говорил: «Одним из принципов ислама является рационалистический взгляд на учение религии, вера и знание помогают друг другу в деле совершенствования разума и интуиции»⁴. С мотивами, напоминающими томизм мы сталкиваемся в работах уже упоминавшегося ливанского философа Шарля Малика,

¹ Философские размышления. С. 215.

² Там же. С. 187.

³ Там же. С. 182.

⁴ Цит. по: Арабская философия за сто лет. Бейрут, 1962. С. 404.



который говорил о необходимости доказательства бытия Бога путем обращения к естественным наукам, путем совмещения в исследованиях разума и сердца. По мнению другого философа, аль-Аккада, разум как орудие познания недостаточен, его нужно дополнить интуицией. На гармоничном сочетании сердца и разума, веры и рационального знания настаивает представитель интуитивизма Осман Амин (о нем речь пойдет в дальнейшем). И это только немногие арабские философы, усилия которых направлены на обоснование таких трактовок.

Поэтому, рассуждая о необходимости человеку 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, отвращения»¹. «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»². 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.

Рассмотренные общеполитические установки аль-Хаджа являются базой, на основе которой он разворачивает свое понимание общечеловеческой цивилизации и развития отдельных народов. Все народы представляют собой единую семью, и прогресс истории состоит в еще большем слиянии существования и сущности, слиянии отдельных народов в единый человеческий род — такова цель истории. «Исчезают очевидные барьеры между народами. Сближаются уголки земли... и человек сегодня больше, чем когда-либо в прошлом... при решении касающихся его вопросов имеет перед собой образ всего человечества... Каждый из нас стал активным членом этого большого мира»³. «Каждая личная проблема стала проблемой национальной, а каждая национальная проблема — проблемой международной»⁴. Поэтому

¹ От сущности к существованию. С. 175.

² Там же.

³ Там же. С. 174.

⁴ Там же. С. 175.



не может отвечать запросам жизни позиция, занятая крайними националистами и изоляционистами, воспевающими Восток, его самобытность, его особые традиции, полагающими, что только Восток обладает истиной, и резко отрицательно относящимися к культуре Запада. Современную западную цивилизацию аль-Хадж рассматривает как воплощение трех ипостасей: техники-науки, социальности (демократии) и религиозности. «Цивилизация этого века есть, несомненно, наиболее совершенная из цивилизаций, которые человек знал до сих пор. И Запад является наилучшей формой этой цивилизации»¹. Это значит, считает аль-Хадж, что каждый народ, желающий участвовать в шестивии современной цивилизации, должен руководствоваться мерилami, которые дает ему нынешний Запад. Изоляционисты преувеличивают значение прошлого Востока, лишают историю творческого характера, будущего.

Но в единстве общего и особенного есть и другая сторона: общее, сущность, существует в особенном. Из этого вытекает требование признать право народов на свободу. Аль-Хадж являлся одним из активных идеологов национализма, посвятивших непосредственно этой теме ряд своих работ и выступлений: «О нации и человечестве» (1957), «Философское оправдание ливанского национализма» (1963) и др. С этой точки зрения он критиковал «духовный пантеизм», или космополитизм, представляющий опасность для Ливана.

Признание цивилизационных заслуг Запада не означает идеализации его культуры, это вредит стремлению Ливана к великому будущему. Движение к такому будущему должен возглавить «вождь». Так в концепции вождя нашли завершение экзистенциалистские и персоналистские взгляды аль-Хаджа, предложившего еще одну модель развития арабского общества.

¹ Философские размышления. С. 194.

ГЛАВА 3

ФИЛОСОФИЯ «ДЖУВВАНИЙИ»

Эта философия появилась в Египте в период распространения здесь идей либерализма, индивидуализма, призывов к разуму, свободе, демократии, когда решение социальных и национальных проблем виделось в научно-техническом прогрессе, осуществление которого сталкивалось с отсутствием развитого национального и религиозного сознания, с переживанием упадка нравственности.

«Наша эпоха, в которую господствуют марксизм и логический позитивизм, — писал египетский философ Осман Амин, — потеряла веру в Бога и искренность в отношении к человеку»¹. «Философия джувванийи зародилась у меня, — вспоминал Амин, — в ходе размышления над духом религии и морали вообще и из размышления над стихами Корана и хадисами сунны в частности»².

Перевести термин «джувваниййа» на язык известных философских понятий трудно, он рождает ложные аналогии, поэтому мы сохраним уже принятое в нашей литературе название этой философии. Ближе всего по содержанию к ней может быть несколько искусственное слово «интрализм», от латинского «внутренний», в противоположность «внешнему», или «экстральному».

Джувваниййа — основа веры, она главный компонент философского кредо Амина. Ее дополняет второй существенный компонент этого кредо — революция.

Революция в философии Амина — понятие, совершенно традиционное. Но такой его смысл, как переворот, опускается, и акцент делается на более умеренных действиях, на обращении их в направлении перемен, преобразований. Амин как будто ориентирует на решительные действия, страстно желает преобразования общества, увлекается идея-

¹ *Фалсафа ал-джуввайниййа* // «Аль-Маджалла». Каир, 1960, январь. С. 31.

² *О. Амин. Творчество аль-Аккада* // «Аль-Араби». Кувейт, 1961, октябрь. С. 56.



ми французского Просвещения, философией Ницше, и в то же время суть его философии противоречит ориентации на внешние потрясения. Говоря и мечтая о революции, он склонен видеть ее в виде бескровных социально-политических преобразований (революционная кровожадность для него неприемлема), и скорее даже в виде изменений в сознании людей. Именно трансформации в сфере духа являются, согласно убеждениям Амина, определяющими для развития общества. Поиск «внутренних» оснований для национальной «революции» определяет философское становление и позицию Османа Амина.

Центральная работа О. Амина — «Аль-джувванийя. Основы веры и философия революции», и она будет основным источником при изложении концепции джувванийи. Значительную часть книги составляют дневниковые записи, относящиеся к 1927—28 годам, что позволяет проследить эволюцию взглядов философа — а через нее и вообще характерные черты становления современной философии в Арабском мире. Но это как бы вторичный пласт книги. Главное же, что сразу вводит в содержание, в суть концепции джувванийи, состоит в ее «дневниковой» форме. Именно она погружает читателя во внутренний мир ее автора и в события, которые воспринимаются уже не как что-то внешнее, а как то, из чего возникает сам этот читатель, что становится им самим и через что он видит себя, других и все окружающее, все смыслы вещей, событий, выступающих в виде иероглифов, в которых кроются разные, не видимые сразу значения, — и эти знаки ведут шаг за шагом к скрытой за ними сущности, к сокровенному.

Осман Амин родился и вырос в египетской деревне, и это определило многое в его убеждениях, его оценках, его недоверие «внешнему», стремление увидеть то, что стоит за внешним, внутренний смысл. Это объясняется тем, что египетские крестьяне, особенно на юге страны, исповедуют народный суфизм, в котором наряду со следованием внешней обрядности, верностью традициям присутствует ощущение того, что в вере есть еще внутренний смысл, присущее суфизму уважение к нравственным началам, неприемлемость лицемерия, приверженность таким понятиям, как верность, истинность, справедливость, совесть. Кроме того, жизнь крестьян проста и открыта, она дает возможность непосредственного ее «усмотрения», возможность почувствовать ее «сердцем». Все это воспринял, унаследовал от предков Амин и выразил в своей приверженности идее народных истоков, вере в народ, чувстве патриотизма, но также и в открытости миру.

Учась в школе, он ищет своих героев в истории мировой культуры и истории Египта. На уроке английского языка он пишет сочинение



«Величайший из великих мира сего» — так он назвал увековеченного историей Ганди, который смог силой одного лишь духа поколебать волю правителя. Здесь Амин уже обращает внимание на значимость силы духа — это решающая, по его мнению, сила, могущая вершить историю. Юношу Амина привлекают и другие герои, в том числе и литературные, например Дон Кихот.

Во время пребывания в новом Каирском университете Амин знакомится с сочинениями европейских философов — Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Бергсона. Дневник свидетельствует о его интересе ко всем заметным явлениям европейской культуры — О. Конту (которого он критиковал за отказ от метафизики), Э. Ренану, Ницше (которого он хотел перевести на арабский язык), Бергсону, Гете, Шиллеру, роману Прево «Манон Леско» и др. Однако его не устраивали отстраненность многих из них от социальной жизни, то, что они «удалились в келью мысли» и не принимали участия в социальной жизни¹. Когда Амин обратился со своими вопросами к читавшему лекции по философии профессору Юсуфу Кераму, тот посоветовал ему познакомиться с трудами Аристотеля по этике. Однако юноше нужна была не книжная философия, а та, которая вышла бы за университетские, академические рамки, предложила «принципы, способствующие новому воспитанию, пробуждала патриотические чувства в сынах родины, делала их отвергающими жизнь несправедливую, унижение, и осуществляющую жизнь свободы и достоинства».

Ответы на свои запросы Амин нашел в трудах Руссо, Вольтера, Дидро: «В течение нескольких недель я отдавался их чтению и пришел к выводу, что их влияние состояло в непосредственной подготовке умов к организации французской революции»². Особенно его внимание привлекли Вольтер и Руссо. Но он никак не мог согласиться с мнением Руссо о том, что науки и искусства наносят человеку ущерб, хотя и соглашался с его призывом «не обманываться чарами слова», а заботиться о благом труде. Большое впечатление на Амина произвел трактат Руссо «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми», в котором превозносится человек в состоянии первобытности, разрушаемом, как отмечает Амин, в результате возникновения у человека «ощущения возможности двигаться вперед, совершенствоваться». Идеал «естественного состояния», нарисован-

¹ *Амин Усмйн*. Ал-джувванийи. 'Ус'ул 'ақидат ва фалсафат саура (Основы веры и философия революции). Дар ал-каләм, 1964. С. 47.

² Там же. С. 48.



ный Руссо, представляется египетскому философу «заявлением о коммунистической теории». В творчестве же Вольтера его больше всего привлекли работы, посвященные проблемам истории, с которыми он познакомился, читая «Философский словарь». Одно из его сочинений («Задиг, или судьба», по-арабски «Правдивый, или судьба») он даже перевел на арабский язык и попытался — безрезультатно — опубликовать. Появляется у Амина желание, правда, неосуществленное, перевести и книгу Ницше «Так говорил Заратустра», в которой его, как и других арабских интеллектуалов, привлек дух ниспровержения идеалов, утверждение образа героя, творческой личности.

Размышлениям относительно истории и религии он считает себя обязанным тем, что «утвердил в своей душе веру в Бога и в самого себя». Знакомство Амина с философской литературой было выборочным — что-то он принимал, что-то его увлекало, если отвечало на его главные запросы. Так, в 1928 году он открыл для себя философию Фихте, при чтении работ которого его «охватывало чувство радостного возбуждения и восторга». В Фихте он нашел свой идеал — тот предстал как «философ немецкого национального сознания», не замкнувшийся в кабинете как башне из слоновой кости. В нем египетский философ увидел гражданина, который чувствовал тревоги и думы немецкого народа. Он помог Амину «постичь необыкновенную силу идей, постичь средства, с помощью которых происходит соединение идей с чувствами... и народ организует свою социальную и политическую жизнь»¹. Для Амина было важно найти подтверждение своим представлениям (возникшим уже при знакомстве с французскими просветителями) о возможности коренных преобразований в обществе через преобразование сознания и его активного воздействия (вспомним интерес к концепции «деятельного разума») на социальные процессы. Фихте, считал Амин, постиг «дух священной войны», пробуждающей нацию ото сна; его работы, и в частности «Речи к немецкой нации», помогли осуществить революцию в Германии. Он надеялся, что в арабском мире найдутся политические вожди, подобные М. Абдо, Абд ар-Рахману Кавакиби, Муствфе Камиллю, Сайиду Заглюлю, которые обратятся с воззванием к арабской нации и пробудят ее ото сна.

Уже в годы студенчества Амин начинает понимать, что для того, чтобы правильно определить свой путь, который он связывал с судьбой своей родины, нужно освоить достижения не только западной

¹ *Амин Усмән*. Ал-джуванийя. 'Ус'ул 'ақидат ва фалсафат саура (Основы веры и философия революции). Дар ал-каләм, 1964. С. 61.



культуры, но и собственной, арабской, найти свои корни. Позже, после того как он углубился в историю исламской философии, познакомился с ней поближе, он критически оценил исследования ориенталистов, их характеристики этой философии как чисто подражательной, не давшей ничего по сравнению с античной мыслью. Он же увидел в исламской мысли самостоятельность и своеобразие в подходе ко многим вопросам.

Под руководством профессора исламской философии Каирского университета Мустафы Абд-ар-Разика Амин «со страстью и воодушевлением» стал читать то, что сохранилось от мутакаллимов, сочинения аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Газали, Ибн Рушда и ар-Рази. Перед ним встали вопросы понимания, что такое сущность, а также, что собой представляют разные виды сущностей, что такое суфизм у Ибн Сины и учение Ибн Рушда о примирении мудрости и шариата. Воодушевление, правда, скоро пропало, потому что и эти мыслители не отвечали прямо на мучившие его вопросы. Но один сюжет в учении философов прошлого привлек его внимание. Беседы, которые велись в кругу университетских интеллектуалов, затрагивали часто тему патриотического движения и развития национального сознания, избавления от иностранного господства и обретения полной независимости. Тема развития сознания, способного (как он видел по роли французских просветителей в подготовке революции) привести к преобразованию общества, обратила его внимание на концепцию «активного разума» у аль-Фараби, Ибн Сины и других — в ней Амин увидел философию, могущую пробудить «высокое национальное сознание и распространить в наших юношах дух борьбы за вывод из нашей страны захватчиков»¹.

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

Вера, как видел ее Амин, есть личное переживание божественных даров. Он отклонял отношения с Богом, построенные на корысти, когда человек как попрошайка обращается к Богу лишь в беде, нужде. У него сложился новый взгляд на сущность веры, которая должна вы-

¹ *Амин Усмйн*. Ал-джуваниййа. 'Ус'ул 'ақйдат ва фалсафат саура (Основы веры и философия революции). Дар ал-каләм, 1964. С. 51.



ражать душевную искренность в отношении к Аллаху, — ведь он не нуждается в расцвеченных словами мольбах и неискренних молитвах, а принимает только добрые намерения и чистую совесть. Этот новый взгляд и его публичное высказывание, сопровождаемое воспоминаниями о деревенской жизни, осуждением внешней религиозности, вызвал разрыв Амина с отцом и членами семьи, привыкшими к традиционной обрядности. Крестьяне, писал О. Амин в статье «Между акциденцией и сущностью»¹, не стыдятся осудить «грамотного» человека, навредить его хозяйству — разграбить имущество, отравить скот, нанести урон его земледелию, обвинить его в неверии — только за то, что тот не хочет, подобно им, соблюдать обряды. «Сами эти крестьяне не видят в религии ничего, кроме стояния и сидения, дней поста, молитвы, которую они повторяют, запомнив наизусть. И им кажется, что они друзья веры». Мы же, повторяет Амин, должны понять, что дух религии — это совесть, искренность в отношении с Аллахом и людьми. «Религия есть религия сердец» — в этом «джувванийный» взгляд на нее и суть самой «джувванийи», умение отличать сущность от акциденции.

Стремление понять явления через проникновение к их внутреннему содержанию, объясняет и видение Амином отношения между наукой и моралью. Уже в 1927 г. в статье опубликованной в том же журнале (№ 3, июль) он пишет о том, что страшится не знающего предела человеческого авантюризма и ощущает угрозу, которую научные открытия и технические достижения несут человеку. «Может быть, — писал он, — придет день, когда я увижу, как прикосновение к маленькой кнопке породит огромную силу, которая вынесет приговор обществу и всем народам». Но, рассуждает он дальше, страх перед наукой порожден забвением того, что наука — плод деятельности людей и общественной политики. Мораль людей и мораль общества, политическая этика — вот внутренние пружины, которые определяют социальные последствия достижений науки и ее цели. Поэтому надо выступать не против науки, несущей людям блага, предьявляя претензии к науке и требуя от нее быть нравственной — это не ее забота, не ее функция, — а думать, печясь следует о нравственности ученых и политиков, и тогда наука станет милосердной силой и благодатью. «Дружба науки с человеком или враждебность ему — это человеческая проблема», она возвращает нас к заботе о душе, о ее чистоте и добродетели. Статья заканчивалась призывом к тому, что на послево-

¹ «Ас-Сиясат ва-ль-усбуийа», 1927, апрель, № 2.



енном языке назовется мирным сосуществованием, призывом к жизни в согласии и мире, необходимым перед лицом «спящего безумия». В 1930 году Амин запишет в дневнике: «Я ожидаю, что исчезнет мнимая пропасть между наукой и религией»¹. Позже он так сформулирует свое понимание отношения философии и науки. Философия помогает науке понять ее пределы, а наука, направленная на никогда не завершающийся процесс исследования, помогает постижению метафизики. Таково же, согласно Амину, и отношение между разумом и интуицией — они дополняют друг друга: разум, как у аль-Газали, постигает истину, расчлняя объект исследования, а интуиция схватывает ее в едином акте². Как бы правильно и точно ни воспроизводила наука с помощью разума изучаемый объект, это воспроизведение никогда не сможет передать целостность этого объекта: он всегда будет распадаться или выступать в виде единства голой схемы. Но у человека помимо разума есть еще и способность чувствовать, способность проникать в вещь, в жизнь вещи благодаря соучастию в ней, симпатии. Как никакие фотографии города, фиксирующие его внешний облик, не могут сравниться с впечатлениями от города, складывающимися во время прогулок по нему или жизни в нем, когда этот город узнается изнутри, так никакие описания вещи через научные понятия не могут заменить понимания ее, получаемого в результате совместного пребывания с ней, когда вещь воспринимается в ее жизни, когда за ней усматривается ее живая сущность. Такое познание не противоречит научному, но дополняет его, обогащает, делает «духовным». «Джувваниййа» содержит в себе некий род метафизики, которую мы можем назвать метафизикой интеллектуального видения, наиболее близкого художественному видению. Это видение не является физиологически-чувственным, но является душевно-духовным, видением посредством внутреннего зрения или духовных очей³.

Позже, в 1963 году, Амин переведет на арабский язык книгу почтенного им Карла Ясперса «Атомная бомба и будущее человечества», в которой поднимаются те же проблемы.

Политические идеи, надежды на просвещение определяли и философские взгляды Амина, его особое, «джувванийное», внимание к сознанию, составляющему внутреннюю суть человека. Отсюда возник, под влиянием лекций профессора Ахмада Амина о рационализме в ис-

¹ Амйн Усмāн. Аль-джувваниййа. С. 110.

² См.: Там же. С. 25.

³ Там же. С. 127.



ламе, 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. «Пожалуй, изложение профессором учения Декарта было тогда первым и наиболее ясным из того, что я слышал и читал на арабском языке об отце новой философии... Разъясняя взгляды Декарта, он обращался к его живому примеру, которого лишена наша современная египетская жизнь. Он говорил, что истинное сомнение является для любого человека нелегким делом, оно требует большой степени смелости, ибо люди по природе своей склоны к вере (*тасдйк*) и традиции, которые избавляют их от напряжения. И это то, что объясняет нам бегство египтян от прошлой реформы, которую проводил Мухаммед Абдо в аль-Азхаре»¹. Кстати, это замечание Амина важно для понимания того, почему не состоялась реформирование ислама в начале прошлого столетия, — его успех или неуспех зависел не только от позиции лиц, влиявших на религиозную политику, но и от общественного сознания, от готовности его к критическому пересмотру прошлого и настоящего, к решительным преобразованиям самого этого сознания.

Труды Декарта Осман Амин перечитывал постоянно. Он прочитал несколько лекций о Декарте как зачинателе новой философии, о понимании им дуализма души и тела, о сознании как исходной точке познания. Декарта он считал «мерилом, которым нужно руководствоваться в суждении о мыслителях»². В трудах французского философа он находил мысли, созвучные с его видением проблем арабской культуры и философии, проблем, которые волновали и предшественников, в частности аль-Газали: критика косности, стремление к обновлению и освобождению от пут традиций, смятения и сомнения в поисках истины, твердого убеждения, веры. «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 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. «Доводы философов и мутакаллимов не убеждают меня. Что касается моих собственных доводов, то они предельно просты — мое личное переживание божественных

¹ Аль-джувваййа. С. 63.

² Там же. С. 96.



даров... Жизнь независимая, с горем и страданием, лучше для меня жизни подчиненной, с довольствием и благополучием»¹.

Не меньшее впечатление оказал на Амина и Кант, о котором он, будучи преподавателем, прочитал лекцию «Мысль, знание и вера у Канта», опираясь на «Критику чистого разума». У Канта он, так же как у Декарта, увидел некоторые стороны учения, наводящие его на сопоставление с аль-Газали. Потом, в 1967 году, в полемике с атеизмом он напишет о Канте специально: «Мы согласны с Кантом в том, что, если вера в существование Бога нужна, то она не требует специальных рациональных аргументов в пользу его существования»². «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, — попирали их»³.

Оценивая важность роли сознания, необходимость его совершенствования, подошел Амин и к творчеству Гете, к его рассуждениям о жизни как приключении, в котором происходит не самораскрытие природы души, а ее самосозидание, и определяют это созидание не внешние впечатления, а внутренний свет.

Удивительно, но французский историк религий Эрнст Ренан, имя которого большая часть мусульманских интеллектуалов воспринимает с негативными эмоциями из-за его речи на тему «Ислам и наука», в которой ислам оценивался как религия, чуждая и даже противостоящая науке, — этот исследователь религий, написавший также объемный труд об Аверроэсе (Ибн Рушде) и европейском аверроизме, произвел на Амина большое впечатление и заставил задуматься о богатом философском наследии арабской культуры, об уважении к этому наследию. Он скажет о своих настроениях: «Самое ценное для меня — почувствовать особый интерес к учению мыслителей ислама, пропитаться арабским духом прежде, чем углубиться в учения западной мысли»⁴.

Амин — а это были еще 30-е годы — сетует на то, что историей арабской мысли занимаются в основном европейские ориенталисты, изучающие и оценивающие ее при этом через призму своей культуры. Такими он видел труды Альберта Магнуса, Э. Ренана, Готье и др. Арабских же ученых он упрекал за незначительный интерес к исто-

¹ Аль-джувванийи. С. 79.

² Новый этап в диалоге с Сартром // Аль-Хияляль. Каир, 1967. № 3. С. 77.

³ Кант — философ мира // Аль-Хияляль, 1967. № 6. С. 105.

⁴ Аль-джувванийи. С. 76.



рии собственной философии. «Почему мы не занимаемся корифеями мысли у нас, как занимаются этим на Западе?» — пишет Амин в дневнике (19 марта 1930 г.), замечая, что изданием собрания сочинений М. Абдо тоже никто не озабочен, и приходится опять уповать на ориенталистов, хотя «азхарцы» (имелся в виду университет аль-Азхар) и не признают достоинства этих ученых¹.

Но интерес Амина к наследию — и здесь, очевидно, сказываются его политические приоритеты — простирается в глубь веков, обращаясь к древнеегипетской истории, наследниками которой выступают египетские арабы, а также к роли Александрии в истории Египта, связанной с греческой культурой. Эпоха Птолемея, имена великих философов и ученых — Евклида, Архимеда, Галена, Плотина — открывали Амину богатое наследие. Этот интерес возник, когда он участвовал в деятельности студенческого клуба. Здесь его члены, собиравшиеся раз в неделю, выступали с сообщениями на разные темы.

Желанию углубиться в собственную культуру, понять ее значение для национального сознания уму, как считал Амин, помог и пример Японии. Перенимая у Запада то, что японцы считали нужным для политики и экономики (прикладные науки, управление, промышленность и т. д.), они сохранили сущность своей культуры, дух своего наследия, свой строй мышления и уклад жизни.

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

С этой точки зрения Амин прочитывает Коран, аяты которого — знаки, свидетельства скрытого в них смысла. Мусульман, чтящих внешнюю набожность, он отсылает к стихам Писания (пер.: М. Н. Османова): «Благочестие состоит не в том, чтобы вы обращали ваши лица на восток и запад, но благочестив тот, кто уверовал в Аллаха, в Судный день, в ангелов» (2: 177). «Бедуины сказали: “Мы уверовали”. Скажи [Мухаммад]: “Вы не уверовали и лишь потому говорите: «Мы предались [Аллаху]», что вера еще не вошла в ваши сердца”» (49:14). Смысл веры — совесть, сокровенная жизнь. Амин приводит слова М. Абдо: «Размышление — это работа разума в поисках правильности. Он ведет к ней, отталкиваясь от лицемерия. Но

¹ Аль-джуваниййа. С. 105.



если зрение может обмануть своего хозяина и представить отдаленное большое маленьким, может увидеть прямое кривым, например, в воде, то разум не лжет, когда у него ищут совета». Через внутреннюю работу сознания, очищение его, очищается сам человек и очищается вера.

На различении внешнего и внутреннего строится в «джувванийе» и концепция познания. Познание — это внутренняя работа, итог переживаний человека, которых не могут заменить ни другие люди, ни научные приборы. Подобно тому, как никто не может умереть за нас, так никто не может жить и думать за нас (при этом Амин ссылается на М. Хайдеггера). В философии «джувванийи», как в суфизме и у аль-Газали, мысль направляется на знание, составляющее достояние индивида, на знание, облеченное в плоть личных переживаний и просветленное личным проникновением, узрением, интуицией. «Джувванийя» есть философия, которая пытается рассматривать личность и вещи духовным взором, то есть рассматривать сообщителя, а не останавливаться на явлении»¹. «Джувванийный», или «интралиристский», взгляд требует духовного напряжения, видения «очами духа» (Платон), «интеллектуального усмотрения» (Декарт), «трансцендентально-го сознания» (Кант).

Таким образом, знание (и философия) всегда является знанием «внутренним» и потому индивидуальным. Даже если оно приходит извне, оно не просто становится внутренним, но само принятие, восприятие его определяется внутренней сутью человека, его настроением на принятие того или иного знания. И воспринимает человек окружающее — вещи, других людей, — стараясь проникнуть в их «нутро», «вчувствоваться» в них, усмотреть их суть через «сердечную симпатию», «духовное соучастие», «свет, который Бог бросил в сердце».

Для наглядности Амин приводит рассказ об имаме Абу Ханифе, главе одного из исламских толков.

Абу Ханифа, у которого болели ноги, садясь среди своих учеников, протягивал их. Однажды во время беседы к ним зашел седобородый, внушительной внешности незнакомец. Абу Ханифа в знак почтения поджал ноги и так продолжал беседу. Но вошедший старик прервал ее вопросом (а беседа была о времени молитвы): «Что делать, если солнце взойдет раньше рассвета?». Ответ Абу Ханифы был резок: «А делать вот что» — Абу Ханифа расправляет свои ноги и славит Аллаха! Смысл этого ответа очевиден: когда старик проявил свою суть, свое «внутреннее», пропало уважение к его внушительной внешности.

¹Аль-джувванийя. С. 113.



Хотя интуиция и дополняется разумом, но только она воспринимает объект в его целостности, тогда как разум его дробит, расчленяет. И через это интуитивное, и потому сугубо личное, восприятие и переживание приходит доказательство существования Аллаха.

Не являясь противником науки, наоборот, защищая ее от несправедливых нападок, Амин своими рассуждениями об ином, нежели научное, роде познания, связанном с метафизикой, старался защитить знание от ограничения его логическими позитивистами, прагматиками. Цель науки — не описание, а толкование, то есть отыскивание сути, смысла, иногда метафизического, высшего. Но сосредоточенность Амина на «духе» дает основание его критикам заметить, что в его работах нет должного внимания к рациональным теориям, гарантирующим объективность¹.

В отношениях с окружением индивид, выступая как автономная свободная личность, все же сознает (или должен сознавать), что его свобода ограничена. Ее границы, говорит Амин, ссылаясь на Ясперса, — это «другой» или «другие». «Джувванийная» цель свободы — не господство над «другим», а жизнь с «другим» и ради «другого», симпатия между «я» и «другим».

Подытоживая опыт своей интеллектуальной жизни, начиная с 1927 года, Осман Амин в книге, вышедшей в 1963 году, излагает кредо философии «джувваниййа». О ней он пишет не как о сложившейся философской системе, а как о «способе философствования», который выражается в открытости души миру во всякое мгновение. Это путь, простирающийся перед сознанием, и по нему следует личность, которую нужно рассматривать духовным взором, пытаясь отыскать в ней (и в себе) сокровенное, скрытое за «являющимся».

Позволю себе немного отвлечься от Османа Амина.

В 2006 году в восьми номинациях получил «Оскар» индийский фильм «Миллионер из трущоб». Юноша-официант участвует в шоу «Кто хочет стать миллионером» и совершает невиданное и неслыханное в истории этого шоу — выигрывает двадцать миллионов (рупий?). Подозревают, что за этим стояло какое-то мошенничество, но фактом остается выигрыш. Таков внешний результат. А параллельно происходящему на шоу разворачивается «внутреннее» — истоки знаний, обретенных юношей. Каждый из данных им правильных ответов возвращает к пережитым с раннего детства, часто страшным, эпизодам

¹ См.: *Х. Ханафи*. Исламские исследования (Дирасат исламийа). Бейрут, 1962. С. 267.



его жизни. Внешние, видные другим знания вырастают, складываются из истории выживания, борьбы за существование, из упорства, веры и любви. Герой фильма обретает их таким образом. Другой человек получает знания путем усвоения и переосмысления того, что накоплено культурой и что в результате напряженной работы становится внутренним содержанием этого человека, к которому он отчасти допускает и других.

Возможно, для анализа тех сторон сознания, о которых рассуждает Амин, стоило бы обратиться к литературе по психологии, но я предпочла остаться на уровне, на котором описывает их автор джувванийи и использовала пример, близкий, как мне кажется, его видению предмета.

Если обратиться к самому Амину, то, наверное, дневниковая форма изложения его джувванийной концепции в книге является не случайной, а выражает суть концепции. Выраженная во внешних постулатах и выводах, она вырастает из процесса внутреннего становления мыслителя, его ежедневного, ежечасного труда, который просматривается при чтении дневниковых записей, — то же концентрированное «внешнее» (итоги обдумываний, кредо) и «внутреннее» (составляющие всю жизнь размышления о ней).

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



ные изменения в понимании сути веры и мер, направленных на такое преобразование. Он также настаивает на изменении роли индивида в обществе, значимости социального действия. Но и здесь Амин исходит из определяющей роли внутренних побуждений, что обозначает позаимствованным выражением «система возможностей», то есть скрытых потенций, с одной стороны, и скрытых интересов и идеалов, с другой. Важность системы возможностей выявляется во времена бедствий и кризисов, и первым ее проявлением, «кристаллизацией», в египетском обществе была революция 1952 года. Анализ Суэцкого кризиса и войны 1956 года демонстрирует переход из области «возможностей» в область «дела», переход от индивида к обществу, социальным действиям, протесту, социальной критике.

«Джувваниййа», пространно и несистематично изложеная в многочисленных работах Османа Амина, представляется весьма простой и лаконичной, ее можно сформулировать в нескольких тезисах, к тому же имеющих аналоги в учениях других философов. Но представляется, что ее автор и не стремился к отстаиванию ее абсолютной оригинальности. Ее привлекательность состоит, скорее, в том, что через очень личные переживания и мысли Амина в ней выражена общественно значимая позиция, направленная на: 1) консолидацию арабской нации, возрождение «национального духа», 2) сохранение и укрепление ее как нации верующей, 3) нации, которая имеет собственную достойную историю, к тому же занимает особое географическое положение между Западом и Востоком — ведь именно здесь возникли великие религии, и 4) нации, которая не утратила внутренние возможности продолжить свою великую в прошлом историю.

Говоря коротко, «джувваниййа» — это кредо веры и философия революции. Значение ее Хасан Ханафи определил так: «Джувваниййа является посланием многим будущим поколениям, если не философский проект всем цивилизациям, отдаленная цель человечества»¹.

¹ Х. Ханафи. Исламские исследования. С. 267.

ГЛАВА 4

«КОРАНИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Кроме «джувванийи», предложившей общекультурную, общепhilософскую основу нового религиозного кредо, имеется немало других попыток ответа на поставленный историей и современностью вопрос о вере и знании.

Наиболее консервативные идеологи главным злом для исламского миропорядка считали модернизацию. Радикалам-модернистам противостояли традиционалисты. И те и другие выступали под лозунгом бескомпромиссности: «либо — либо». «Мусульманские страны, — писала одна из таких идеологов, — должны выбрать, что они хотят — западную материалистическую философию или Коран. Они не могут иметь и то и другое»¹. Вторила ей другая защитница следования традиции Мариам Джамиля: «Чем больше мусульмане будут стараться реформировать ислам, сделать его совместимым с современной жизнью, тем слабее они станут. Мусульмане приобретут силу и энергию не старанием идти в ногу с нашим веком, а борьбой против него»². Ливанец Салах аль-Мунадшид в книге «Куда идет арабский мир?» называл модернистов «революционными социалистами», чьи проекты глубоко чужды культуре Востока, и подчеркивал, что арабы были сильны и непобедимы, пока верили в Аллаха, и потерпели поражение в войне с Израилем из-за потери веры и контактов с Западом. Поэтому насущной задачей мусульман является возврат к традициям, к учению Пророка³.

Противостоящим этим позициям является предпринятый египетским профессором Яхйя Хувейди труд создать концепцию научной

¹ *Margaret Marcus*. The Philosophical Sources of the western Materialism // *Islamic Review*. № 5. P. 11.

² *Jameelah Mariam*. Can Islam be Reconciled with the Spirit of the Twentieth Century? // *Islamic Review*. 1961. № 9—12, P. 29.

³ См.: *Salah al Munadschid*. Wohin treibt die arabische Welt? München, 1968. S. 84.



мысли, удовлетворяющей требованиям современности и к тому же имеющей корни в религии ислама, в Коране. Правильнее эту концепцию, изложенную в работе «Исследования науки калама и исламская философия» (Дирāsāt fī `ilm ал-калām ва-л-фалсафа ал-ислāmиййа. Каир, 1972), назвать «коранической философией», что делает сам Хувейди. Содержание первого ее издания (1960) составляли лекции по трем разделам: кораническая философия и верования арабов в эпоху джахилии, возникновение науки калама и проблема творения мира в исламской философии. Потом она была дополнена разделом, относящимся к критике Абу-ль-Барракатом аль-Багдади учения Ибн Сины о душе и разуме.

Исследуя древние верования арабов, Хувейди старается понять, что собой представлял умственный склад арабов-язычников и их способность к философствованию. Он оспаривает представление об идейной изолированности этих арабов, живших бок о бок с сабиями, персами, иудеями, христианами и другими иноверцами. В результате такого соседства возникновение здесь философии было вполне органичным. Корни ее Хувейди видит прежде всего в науке калама, когда появились первые разногласия среди мусульман: между шиитами и суннитами, выразившиеся в толковании доктрин имамата и халифата, учения о связи веры и дела; разногласия между кадаритами и джабаритами в понимании воли человека, свободы выбора и предопределения.

Центральной проблемой исламской философии, включающей все другие проблемы, Хувейди считает вопрос творения мира. Это и тема творения в Коране, и развитие ее у мутазилитов, в учениях аль-Бакиллани, Ибн Хазма, Это и критика со стороны аль-Газали концепции *фалясифа* о вечности мира, а также анализ теории непрерывного творения, концепции творения как разлития, эманации у Плотина, аль-Фараби и Ибн Сины.

История религиозной и философской мысли показывает, что и внутри религиозного учения, свидетельством чему был мутазилизм, есть элементы, кои, будучи выделены из остального содержания, могут, по убеждению автора, стать клеточками, вокруг которых образуется модель осовремененного протонаучного сознания. Помимо этого, любая религиозная система как система общемировоззренческая и играющая в обществе организующую роль включает пласты знаний, выходящих за пределы веры, более фундаментальных, чем религиозные установления. И эти пласты выводят человека в сферу культуры более широкую, нежели религия. «Верования арабов эпохи джахилии составляют один из элементов коранической философии и проливают



некоторый свет на начало пути, на истинный источник возникновения истинной философской мысли в исламе»¹.

Раскрывая историко-философское содержание понятия коранической философии, Хувейди рассматривает учение о душе Абу-ль-Бараката аль-Багдади (ум. 1164) в плане аналогии его с учением аль-Газали и в сопоставлении с концепцией Ибн Сины. Он считает, что средневековые арабские философы, занимаясь выявлением связи Бога с миром и используя в этих целях греческую мысль, подпали под чары античной философии и пренебрегли разработкой собственной оригинальной коранической философии. Последнюю задачу попробовал выполнить аль-Газали, но и на него давил груз идей перипатетиков, «оставив его в плену их мышления и их традиции»². Тем не менее он начал атаку на перипатетизм, пытаясь исследовать подлинно исламскую мысль, выраженную суфизмом. Усилия аль-Газали продолжил аль-Багдади, представитель периода истории арабо-мусульманской философии, когда она начинает выходить из-под влияния греческого наследия и, более того, становится реакцией на него, критикой перипатетизма, следованием по пути «восточных»³.

Хувейди выявляет кажущиеся ему слабости учения восточных перипатетиков, стремясь убедить в необходимости отказа от этого направления философии и утверждения тенденций, которые ведут к коранической философии, провозглашающей единство целей веры и философии. Эти цели, направленные на счастье человека, достижимы лишь на пути истинной веры⁴. Кораническая философия выступает у Хувейди как «философия, которая зиждется на углублении онтологического представления о Боге в исламе и делает это представление центральным стержнем философии вообще; через него раскрывается связь Бога с Вселенной и человеком, видится сотворение Богом мира, отношение человека с себе подобными и с обществом»⁵.

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

¹ Я. Хувейди. Исследования науки калама и исламская философия (Дирāsāt фй ‘илм ал-калām ва-л-фалсафа ал-ислāmиййа). Каир, 1972. С. 4.

² Там же. С. 241.

³ См.: Там же. С. 246.

⁴ См.: Там же. С. 8.

⁵ Там же. С. 4.



и наполненной утверждающим ее содержанием. Когда душа познает отдельно, разными своими частями и орудиями, когда разделены объект и субъект, между ними возникает много опосредований и вкрадывается возможность ошибок, сомнений, то есть вера разлагается, разрушается разумом. А в непосредственном постижении разум поглощается, растворяется в целокупности единого постижения.

Взгляды Хувейди рассматриваются некоторыми арабскими исследователями, в частности египетским профессором Мурадом Вахбой, как выражение критического реализма, позитивного нейтралитета, компромисса между идеализмом и материализмом¹.

¹ *Вахба Мурād*. Философские и политические статьи (Мақālāt фалсафиййа ва сийāsиййа). Каир, 1971. С. 16.

ГЛАВА 5

ТЕОРИЯ «РАВНОВЕСИЯ»

Помимо Османа Амина и Яхьи Хувейди умеренное крыло в движении за реформирование ислама представлено теорией «равновесия» весьма заметного в 50-е годы алжирского философа Малека Беннаби, который отстаивал необходимость равновесия между коранической мыслью и современной научной.

Судьбу цивилизации Беннаби связывает с наличием в ней «коллективного чувства» — только оно позволяет обществу выступать в качестве феномена социального порядка, а не «сборища индивидов»¹. Воплощается это коллективное чувство в религиозной вере, которая является «единственным источником человеческой энергии» (Ibid. P. 25). Такая вера не может быть индивидуальной. Как только она «становится индивидуальной, центробежной, ее историческая миссия кончается, она превращается в веру богомольцев, бегущих от жизни, устраниющихся от исполнения общественного долга. С разобщенностью человека, с появлением человека-корпускулы история кончается» (Ibid. P. 28).

Испытавший большое влияние персоналистского учения Э. Мунье Беннаби отдает дань личной вере, в которой, согласно его пониманию коранической заповеди, не должно быть принуждения, ибо принцип Корана — неприкосновенность человеческого сознания. Но персонализация в смысле индивидуализации не должна превращаться в драму мусульманского сознания. Персоналистское сознание не должно противостоять общности, разъединять мусульман. Общество также не может держаться только на технике, науке и разуме, в противном случае уму грозит декаданс, упадок. Мусульмане, отмечает Беннаби, долгое время твердили, что ислам — совершенная религия и, следовательно, мусульмане — совершенный народ. Такое сознание демора-

¹ M. Bennabi. *Vocation de l'islam*. Paris, 1954. P. 26.



лизует их, мешает совершенствованию, тогда как именно моральное, духовное развитие для них сейчас, то есть после обретения политической независимости, — самое главное, оно важнее даже, считает Беннаби, чем овладение естественными науками. Опасно находиться в неведении относительно самих себя. Для познания себя надо обратиться к «настоящей традиции ислама и к духу картезианства». Возрождение арабского мира видится Беннаби не только в том, чтобы догнать современную научную мысль, но и вернуться к подлинной коранической мысли.

Беннаби был сторонником политики Г. А. Насера, направленной на объединение усилий афро-азиатских народов в отстаивании 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»¹. В ней он, принимая важную концепцию союза народов всего мира, создания общечеловеческой, общемировой цивилизации (возможно, даже с общим мировым правительством), настаивал все же на реалистическом взгляде на положение разных народов, на отличии их культур.

Страны ислама Беннаби рассматривает как находящиеся в стадии пред-цивилизации, и их задача — войти в цивилизацию, по законам которой живет Запад. 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.

Беннаби возражал против концепции «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. Не ислам был завоевателем, а политики-халифы. Поэтому и ратование за создание государства Пакистана как своего рода территориальное завоевание не имеет ничего общего с духом ислама. Беннаби считал, что Дж. Неру был ближе к «исламской мысли», когда говорил об искусственности концепции «мусульманской нации», которая чуж-

¹ M. Bennabi. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956.



да мусульманскому менталитету и понятию уммы. Беннаби замечает, что и М. Абдо, инициатор ренессанса мусульманского мира, был не социальным мыслителем, а теологом, понимавшим, что история мусульманского мира — это история теологических школ и адаптации их учений к практической жизни.

О неправомочности рассматривать халифат как теократическое образование, о необходимости разведения религиозного учения Мухаммада и его политических выкаладок, 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 зачатки, содержащиеся в кораническом учении, были оставлены без внимания — «прагматическая логика» ислама не была развита. В этом 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. Виноват 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 социальные эмбрионы, социальные институты 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», *coups de mains intérieurs*¹.

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), кто является несправедным (23: 96 — в переводе И. Ю. Крачковского. М., 1963). Ведь все на земле принадлежит Аллаху (23: 84), но он отдает свои владения в пользование человеку, требуя от него, в свою очередь, послушания божественному закону, нарушение которого Аллах карает. Содержащаяся здесь угроза тем, кто отвергает учение Мухаммада, является «духовным» предупреждением, стремлением показать упорствующим в неверии страшные для них последствия на последнем суде. Однако этот наличный в исламе и имеющий политические выходы зачаток государственности, который выразился в создании мусульманской империи, Халифата, далек от «колониалистского духа», доходящего до истребления туземных

¹ М. Bennabi. *L'Afro-asiatisme*. Le Caire, 1956. С. 288.



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. Перевод Османова).

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. Его принцип — неприкосновенность сознания человека: «Нет принуждения в вере. Уже [давно] истинный путь различили от ложного» (2: 256. Осм.). «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 не «маленькой точкой живой материи», а значимым для Бога творением, возвышающимся над Сатаной. 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. Но в стремлении к истинному благу в исламском сознании Беннаби видит изъян: мусульманин ищет истину воплощенной в некой персоне, в «знатоке мудрости», что сводит почитание духовности к минимуму. Второй изъян мусульманского сознания, связан с конфликтом между «духовным» и «социальным» компонентами, — с несоответствием нравственных норм, диктуемых религией, и практического, «социального» поведения. К сожалению, замечает Беннаби, интеллектуалы предпочитают уходить от обдумывания проблемы, вскрытия ее корней. «Эта испорченная связь мусульманина с положением вещей, которое он идеализирует, воспринимая его как исламскую идею в социальной материи, порождает в его психике торможение, род интеллектуальной неискренности... И это компромиссное поведение невольно бросает тень на его усилия в социальной области»¹.

¹ *M. Bennabi. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. С. 317.*



Беннаби замечает, что возрождение, которое переживало арабское общество в конце XIX — начала XX века не дало 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 цивилизованным¹. 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» (вспомним, что это слово звучало неоднократно и у других арабских мыслителей предыдущего века). Совершить революцию значит, в соответствии с Кораном, изменить состояние души, сознание, совершить «великий джихад» — благодаря Корану возможно повторение когда-то обретенного чуда. 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.

Если не по содержанию, то по общей установке сходны с концепцией Беннаби взгляды Тауфика аль-Хакима, изложенные в его книге «Равновесие».

Суть его теории состоит в представлении о едином бытии как внутренне наполненном многочисленными силами, которые концентрируются вокруг двух противоположных векторов — положительного и отрицательного — и составляют содержание жизни природы и общества. Эти силы сталкиваются, противодействуют друг другу, уравни-

¹ М. Bennabi. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. С. 308.



вешиваются, а затем снова сталкиваются, и таким образом равновесие является относительным, временным, в нем не поглощается, не оставливается движение.

«Современная эпоха оставила на себе печать материализма, и, хотя во многих цивилизованных странах религия сохранилась, люди испытывают воздействие материализма»¹. Но оно уравнивается верой, ведь человек является существом и материальным и духовным. Равновесие соединяет человека и Бога, науку и религию, знание и веру, предоставляя каждой из составляющих свое поле деятельности. «Человек может видеть вокруг себя следы творения, которые указывают на ум и дух, в миллион раз более мощный и высокий, чем собственные ум и дух человека»². «Я благодаря внутреннему чувству 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 риносит вред самой вере. Для веры не существует доказательств, пришедших извне веры»³.

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»⁴. «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»⁵. Далее аль-Хаким настаивает: «Давайте верить одному только сердцу... Давайте направим наш ум так, чтобы он оставался в пределах своей области»⁶, и тогда человек будет в безопасности. Но и ум, уравновешенный верой, находит свою сферу деятельности — практического дела. «Ты можешь спросить меня о том, что ожидает уравновешенную мысль в плане дела? Мой ответ оптимистичен... Я предвижу в будущем великую силу, которая исходит из самой мысли»⁷.

¹ Тауфик аль-Хаким. Равновесие (Ат-та'адулия). Каир, 1955. С. 19.

² Там же. С. 15.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 19—20.

⁵ Там же. С. 16.

⁶ Там же. С. 62.

⁷ Там же. С. 19.



Тот же принцип равновесия должен сопровождать человека в его отношении к собственной свободе: свобода индивида уравнивается осознанием его общественной сущности. «Идея обожествления одного только человека на нашей земле привела сегодня к катастрофе мира»¹. Аль-Хаким не останавливается на утверждении равноценности индивида и общества. Безусловно значимость имеет стремление к возвышенному, а именно всевышнему, который «ведет человека по дороге человеческой жизни... Познание высшего существа не является голой религиозной догмой. Сознание того, что существует высшее, активизирует движение человека вперед»².

Сквозь все рассуждения о разуме и вере проходит тема свободы: свободы выбора, воли, свобода не от общества и не от политики как таковой, а от партийной политики, от политиканства. Свобода неразрывна с ответственностью, но ответственностью, не навязываемой извне, а определяемой прежде всего собственным пониманием, собственным сердцем³.

Концепция равновесия Тауфика аль-Хакима была воплощена в самой его жизни, жизни писателя и общественного деятеля, участвовавшего в политике, свободной от политиканства.

¹ Тауфик аль-Хаким. Равновесие. С. 20.

² Там же. С. 23—24.

³ См.: Там же. С. 97—98.

ГЛАВА 6

ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА

Возрождение в арабском мире культурной и интеллектуальной жизни в конце XIX — начале XX столетия включало в себя и обращение к наиболее революционной идеологии, обещающей указать самые верные, самые эффективные пути преобразования старого мира и построения нового. Увлечение социалистическими идеями захватило и Запад, и Россию, и Восток. Коснулось оно и исламских стран. Правда, «социализм» для жителей Османской империи был в конце XIX века еще малознакомым словом, о нем скорее просто слышали и имели весьма смутное представление. Социализм виделся, с одной стороны, как «учение, провозглашающее имущественное равенство между людьми», а с другой — как нечто противное человеческой природе и господствующим религиозным установлениям» и потому не для всех приемлемое¹.

С критикой социализма выступал аль-Афгани, и его авторитетное мнение оказывало большое влияние. Революционеры рисовались не иначе как «нигилисты» или «анархисты». Есть, правда, какие-то свидетельства, что в конце 90-х годов XIX века аль-Афгани несколько изменил свой взгляд на социализм, подчеркивая справедливость принципов этого учения, основы которого заложены в Коране. Но это не социализм Маркса, а «исламский социализм».

Одним из первых арабских идеологов, обратившихся к социализму, был Фарах Антун (1874 — 1922), так утверждает З. И. Левин и приводит следующий отзыв об Антуне египетского литератора Аббуда: «Хочешь получить Антуна — смешай вместе Ницше и Толстого, Ж. Сименона и Раскина, Ренана и Сен-Пьера»². Можно, таким обра-

¹ См.: З. И. Левин. Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972. С. 230.

² Цит. по: Там же. С. 235.



зом, представить, каким выглядел в уме Антуана социализм. Общими соображениями о социализме делился и Шибли Шмейл. В 1908 году он писал, что «социализм есть необходимый результат совокупности определенных предпосылок. Социализм, как и само общество, подчинен естественным законам, которые направляют к нему»¹. Это уже более определенная характеристика учения Маркса.

Среди первых социалистов в Египте был Саламе Муса (ум. 1958). Оставаясь всю жизнь сторонником Маркса, он все же не принял его революционной доктрины. И это очень характерно для арабского марксизма вообще. Многие передовые писатели, философы, общественные деятели причисляли себя к марксистам или симпатизировали этому учению, но всегда в их взглядах было и нечто, выделяющее или отделяющее их от сложившегося в XX веке, а скорее всего, в Советском Союзе, образа марксизма, низведенного к версии так называемого марксистско-ленинского учения, обобщенного в сталинском разделе учебника по истории партии. Хотя на некоторых арабских сторонников марксизма эта его версия оказала большое влияние, но, как правило, марксизм у арабских интеллектуалов был сдвинут в сторону гуманизма, традиционной для ислама концепции справедливости, религиозной нравственности и допущения и даже принятия ислама в качестве компонента сознания, культуры. В ряде отношений он подобен той форме, которая под знаком социальной критики развивалась за партийными рамками коммунистического и рабочего движения в странах Европы. Влиятельны были работы Р. Арона «Мнимый марксизм» и Л. Альюссера «Ленин и философия». Особенно ясно своеобразие арабского марксизма видно на теории «арабского социализма», разнообразного в индивидуальных проявлениях — от околomarксистских или достаточно трафаретных (особенно в годы влияния официальной советской идеологии) выражений до глубоко продуманных в более позднее время. «Арабский социализм» получил широкое распространение во времена президентства Г. А. Насера. Вокруг идеологии насеризма объединились совершенно разные по своим философским взглядам мыслители. Они поддерживали социальные преобразования, проводимые Насером, предлагали свое участие в них, но видение того, как должны идти эти преобразования, у всех них было разное. З. Н. Махмуд считал необходимым «насаждение», воспитание строго научного аналитического сознания, экзистенциалисты, персоналисты и близкий к ним

¹См.: З. И. Левин. Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972. С. 237.



в этом О. Амин делали упор на освобождении личности, а марксист Амин аль-Алим критиковал их всех за поверхностность, бесплодность, непонимание необходимости глубоких классовых, социальных изменений на научной основе марксистской теории.

Марксистскую и отчасти околomarксистскую мысль в арабском мире второй половины XX в. я хотела бы представить работами нескольких видных философов, и прежде всего творчеством двух видных публицистов — ливанца Жоржа Ханна и египтянина Махмуда Амина аль-Алима. Через их полемические статьи можно познакомиться не только с их позициями, но и с идейной атмосферой арабского общества тех лет.

Коммунисты Ливана, а также интеллигенция, группировавшаяся вокруг таких прогрессивных печатных органов, как газеты «Аль-Ахбар», «Ан-Нида», «Ас-Сакафа аль-ваганийя», журнал «Ат-Тарик», пропагандировали достижения передовой науки, литературы, искусства, философии, знакомили народ с жизнью социалистических и других стран. Прогрессивные общественные деятели по тем или иным мотивам не всегда являлись членами коммунистической партии, но стремление к освобождению страны вело их на путь, близкий тому, по которому шли коммунисты. К таким деятелям как раз и принадлежал уже покойный Жорж Ханна, член Всемирного Совета мира, председатель Общества дружбы Ливан — СССР. Некоторые его статьи были переведены на русский язык и изданы в виде сборника под названием «Шумиха в философии» (М., 1965) — эти статьи и стали основой характеристики позиции их автора.

Доктор Ханна, известный врач, крупный литератор и общественный деятель. В автобиографической книге «Перед закатом» (Бейрут, 1962) он писал: «Я прожил свое детство и юность в среде простых людей. В поте лица получал я свое образование... Моя профессия стала самой важной школой, в которой я обучался. В ней я узнавал, как живет мой мир, и, закончив ее, восстал против того, как живет этот мир» (С. 478). Эта связь с народом определила идейные позиции Ханна, определила его интерес к марксизму, притом марксизму в его ленинской интерпретации, то есть приобретающему черты левого радикализма.

Свой путь к марксизму Ханна рисует так: «Идея социализма увлекла меня прежде, чем я узнал, что она так называется. Увлекла, потому что она возвещает свободу, возвещает обездоленному приобретение его прав, угнетенному — справедливость, а бедному — выход из нищеты» (Там же. С. 483). «Я стал следить за социалистическими движе-



ниями за рубежом: у нас идеи социализма еще вчера находились под запретом. Я изучал социалистические идеи в том виде, в каком они были у первых, идеалистических пропагандистов — у Сен-Симона, Фурье, Оуэна, Прудона и др. Наконец, состоялось мое знакомство с научным социализмом, основанным на историческом материализме. И в этом социализме я нашел то, что отвечало моим устремлениям... Я ждал появления общества, идущего по пути, освещенному этой теорией. Когда такое общество возникло на бескрайних просторах России под руководством другого гения, Ленина, я увидел, что оно успешно претворяет теорию в практику. И тогда я воскликнул, как некогда Архимед: “Нашел!”. Я нашел то, что определило мое идейно-теоретическое кредо» (Там же. С. 484).

Свои взгляды Ханна утверждал в полемике с противоположными идеями — как отечественными, так и заграничными. Им написаны статьи, направленные против взглядов Мальтуса, Арнольда Тойнби, Ганса Кона. Прежде всего полемика велась вокруг социальных проблем: понимания сущности общества, закономерностей общественного развития, путей преобразования общества и т. д.

Ханна выступал за необходимость коренных социальных преобразований в Ливане, против социального консерватизма. «Жизнь — это борьба, — пишет он, — а отнюдь не стабильность, о которой говорят люди, ратующие за сохранение старого... Стабильность — это значит успокоить угнетенного, чтобы он не поднимал голоса, требуя прав»¹. Ханна не принимал философские теории, обосновывающие идею стабильности, и характеризовал их как антинаучные и субъективистские, ибо отрицать революцию, этот необходимый этап в развитии общества — значит идти против науки и против самой действительности. «Общественные взрывы являются такой же неотъемлемой стороной жизни, какой для Земли — вулканические взрывы»². «В науке революцией является всякое открытие и изобретение, которое опрокидывает известные принципы. Всякий переворот, подобный перевороту, который вызвали христианство, ислам и лютеранство, — тоже революция»³.

Казалось бы, такие общие определения сглаживают смысл понятия «революция», каким оно предстает в ленинизме, то есть смысл

¹ Ж. Ханна. Беседа с молодежью // Шумиха в философии (Даджда фй сафф ал-фалсафа. Бейрут, 4-е изд., 1960). Пер. с араб. М., 1965. С. 72.

² Там же. С. 31.

³ Там же. С. 32.



понятий «пролетарская революция», свержение власти с оружием в руках и т. д. Однако это не так: «Идея ненасилия, лежащая в основе религиозной христианской революции, не может служить доводом в пользу необходимости следовать ей в революциях социальных и политических»¹. Жертвы во имя прогресса, свободы если не необходимы, то вполне допустимы.

Одним из буржуазных идеологов, отстаивающих идею стабильности, Ханна считал ливанца Шарля Малика. В речи, произнесенной в ООН, Ш. Малик говорил: «Революция в какой-либо стране и война классов внутри какой-либо нации не меньшая дикость, нежели война между государствами, но даже бóльшая, ибо возвращение к миру после революции представляет бóльшую трудность, чем восстановление мира после войны»².

Возражая Ш. Малику, Ж. Ханна настаивает на различии причин, вызывающих войны и революции. Что касается революций, то корни их он видит в стремлении освободиться от угнетения: «В политике и обществе революция — это радикальное движение за ликвидацию угнетения со стороны правителей, свержение тирании, смену правления и изменение устаревших основ»³. В другом месте его марксистский взгляд рисует утопическую картину: «Я был и продолжаю оставаться убежденным, что когда распространится марксистский социализм, мир отдохнет от войн, от капризов личной, классовой и империалистической алчности, избавится от капитализма»⁴.

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»⁵.

В статьях и выступлениях Ханна критикует трактовку сущности человека, нравственности, остающуюся в плоскости просветитель-

¹ См.: *З. И. Левин*. Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972. С. 33.

² Цит. по: Там же. С. 46.

³ *Ж. Ханна*. Перед закатом. С. 490; См.: *Он же*. Тем, кто упрекает марксизм за его революционность // Шумиха в философии. С. 32.

⁴ *Ж. Ханна*. Перед закатом. С. 489.

⁵ *Ж. Ханна*. Шумиха в философии. С. 28.



ства. Он делает упор на социальности человека, на том, что человек является прежде всего существом коллективным, нравственность которого вытекает из его общественной природы: «Нравственность не носит ни индивидуального, ни абстрактного характера. Общественная природа — основа, а нравственность — ее следствие»¹. Ханна решительно возражает против утверждения Ш. Малика о том, что «человек способен соединиться с абсолютным божественным могуществом мыслью своей, сердцем своим и своим духом, и именно связью с этим божественным могуществом и подчинением его воле измеряется ценность человека, определяется его величие»².

Шарль Малик, взгляды которого в 40—50-е годы имели широкое распространение в Ливане, был сторонником философских воззрений Антуана Сааде, создателя синтетической, «материалистическо-спиритуалистической» философии. Ее «оригинальную» сущность Ш. Малик определял так: «Это метафизическая теория, утверждающая, что основой существования является соединение двух элементов — материи и духа»³. В статьях «Наука и природа божественности» (1932) и «Бог и математика» (1932) Малик стремился доказать бытие Бога, апеллируя к физике, математике, биологии. «Если мы, — писал он, — не хотим вдаваться в исследования, имеющие целью решение вопроса о происхождении жизни, то это потому, что знаем: для разрешения этого вопроса наука выдвинет такие основания, которые безусловно выведут ученого за рамки объяснения бытия как с позиций чисто материалистической философии, так и с позиций философии чисто спиритуалистической, дабы подтвердить, что жизнь имеет материально-духовную природу, что она есть активное движение, проявляющее себя во все более и более высоких формах»⁴.

В противовес этому Ж. Ханна отстаивал марксистский, в его понимании, взгляд на человека. Согласно научной материалистической философии, поясняет он, человек — высшее существо, которое никто не создал и над которым никого нет. Не он создание божье, а сама «божественность» — продукт творчества человека. «Социализм, опирающийся на научно-материалистическую марксистскую теорию, изучает жизнь человека на основе чувственных данных, на научной основе и не оставляет места для неведомого, неосязаемого, находящегося за

¹ Ж. Ханна. Индивидуальная и общественная ценность человека. Человеческие духовные и моральные ценности // Там же. С. 14.

² Цит. по: Там же. С. 40.

³ Цит. по: Там же. С. 44.

⁴ Цит. по: Там же. С. 33.



природой, за миром чувств, того, что называют «духовностью»¹. Подлинный гуманизм сконцентрирован именно в марксистской теории социализма, убежден он. Точно так же, продолжал рассуждать Ханна, и человеческие ценности представляют собой продукт человеческой деятельности

Такое понимание ценностей позволяло ливанскому марксисту сделать более широкий вывод: возрождение Ливана невозможно без коренного изменения положения народа, так как народы угнетенные, терпящие нужду и лишения, темные и униженные, «не создадут Родины, не построят нации, не прославят себя. Необходимы социально-экономические преобразования как основа преобразования, развития культуры, нравственности человека, и эти преобразования должен совершить сам народ. Нельзя уповать на вождей; освобождение — это не товар, который может монополизировать горстка людей»².

С этих позиций подходит Ж. Ханна к освещению одной из центральных проблем современной философии — проблемы свободы. Он вновь выступает против абстрактной свободы, считает разглагольствования о такой свободе средством отвлечения от действительности, «метафизикой». Свобода базируется на экономических отношениях между людьми — так формулирует Ханна этот вопрос. И снова он приходит к тому же заключению: «У общества или государства, которое не освобождает человека от этого страха, свобода будет свободой идеальной, абстрактной, а не ценностной... Этот вид свободы не насытит голодного, не обогатит лишенного, не даст простор мыслям, и ею смогут воспользоваться только те, кто спекулирует на идеалистическом, абстрактном и метафизическом понимании свободы»³. Проблема свободы, таким образом, представляется Ж. Ханне, вполне в духе марксистско-ленинского учения, не самостоятельной проблемой, а частной, связанной с общей проблемой социально-экономического преобразования ливанского общества, коренного изменения положения трудящихся.

Ж. Ханна включается также в полемику о взаимоотношении цивилизаций Запада и Востока. Он возражает против распространенного в годы его жизни деления цивилизации на «шумерийскую», «древнегреческую», «иудео-христианскую», «арабо-христианскую» и т. д. Он считает такое деление условным, ненаучным, ибо оно не вскрывает социально-исторической природы указанных обществ, «образа жиз-

¹ Ж. Ханна. Перед закатом. С. 488.

² Ж. Ханна. Беседа с молодежью. С. 71.

³ Ж. Ханна. Проблема свободы. С. 57—58.



ни, ведущего к разделению людей на высшие, избранные классы и классы низшие, эксплуатируемые и поработанные»¹. Поэтому, когда мы говорим о современной «западной» цивилизации, надо под этим понимать определенный этап развития человечества по пути прогресса, в основе которого лежат экономические, социальные причины.

Ж. Ханна отмечает огромную роль так называемой западной цивилизации в развитии человечества. Подлинную причину прогресса Запада на пути цивилизации он видит в «научном, культурном, экономическом, промышленном, — словом, материальном прогрессе»². Одновременно Ханна выступает, имея в виду того же Ш. Малика, и против чрезмерного преувеличения значения западной культуры, пренебрежения к национальной культуре — отношение к Западу должно базироваться на научном анализе действительных основ его прогресса. Сама жизнь, отмечает Ж. Ханна, разоблечила идеи полного растворения арабской индивидуальности в индивидуальности западной, что символизировало смещение в 1958 году Ш. Малика, активного защитника проамериканской ориентации Ливана, с поста министра вместе со всем кабинетом правительства Шамуна. Сам Ж. Ханна причины поступательного развития Запада видел прежде всего в достижениях его экономики и в развитии общественных отношений, а упадок западной цивилизации, в соответствии с марксистским учением, объяснял главным образом материальными причинами, «важнейшая из которых заключена в господствующей на Западе капиталистической, монополистической системе»³.

Этот анализ сущности цивилизации и основ ее развития приводит Ж. Ханну к выводу о том, что «лишь социалистический строй способен создать действительно гуманную цивилизацию. Только один социализм, как говорил В. И. Ленин, может освободить мир от оков капитализма»⁴.

Резюмировать же социально-политические и философские взгляды Ж. Ханны можно в следующих положениях: 1) необходимо преобразовать ливанское общество, 2) это преобразование должно касаться в первую очередь социально-экономической системы, 3) капиталистическая система изживает себя, оказывается несостоятельной перед лицом будущего, 4) дальнейший прогресс человечества связан с соци-

¹ Ж. Ханна. Мальтузианство первоначально // «Ат-Тарик». 1956. № 1—2. С. 18.

² Ж. Ханна. Сущность цивилизации (Ал-хақика ал-хадарийа). Бейрут, 1958. С. 61.

³ Там же. С. 70.

⁴ Там же. С. 73.



ализмом, 5) только марксистская философия может служить идейным оружием последовательного преобразования общества, 6) немарксистская философия даже в национально-освободительном движении имеет ограниченный характер, а иногда играет явно реакционную роль, в силу чего необходимо ее критиковать.

Махмуд Амин аль-Алим — блестящий публицист, один из наиболее ярких философов-марксистов арабского мира во второй половине XX века. Свою позицию аль-Алим решительно обозначил в полемике, которая шла вокруг понимания «арабского социализма», политических, социальных и культурных программ, определяющих содержание социализма. Он отвергал возможность «третьего пути» развития общества, промежуточного между капитализмом и социализмом. Попытки смешать их, предпринятые национал-социалистами, режимом Муссолини, адептами «народного капитализма» в Америке и пр., были, по мнению аль-Алима, направлены на то, чтобы под лозунгами социализма скрыть капиталистическую сущность эксплуатации трудящихся. Есть только «единый социализм, к которому продвигается весь мир с различными его ситуациями, уровнями развития и национальностями. Это значит, что такой переход осуществляется через использование различных средств, способов и методов, вытекающих из природы каждого данного общества и каждой данной нации, соответствующих уровню их социального прогресса»¹.

Эта марксистская догма настойчиво распространялась тогда советскими идеологами, и аль-Алим, как и многие другие, возможно, не видел того, что за фасадом «единого социализма», даже в стране-флагмане социализма могли скрываться феодальные и рабские формы эксплуатации, что дружественная помощь в установлении социалистических режимов прикрывала во многих случаях, если не всегда, прагматические геополитические цели, что вызывающий неприятие социал-демократизм решал социальные проблемы часто значительно эффективнее, чем это делалось в странах социалистического лагеря.

Приверженность этой догме определяла и отношение аль-Алима к философам, не совпадавшим по своим взглядам с марксизмом. В них он видел мыслителей, не понимающих, какой должна быть философия, дающая правильные ориентиры развития общества, культуры.

В статье «В защиту философии» (1957 г.) аль-Алим объясняет свое неприятие аналитической философии в лице неопозитивиста З. Н. Махмуда. Он порицает ее за то, что она занята лишь «анали-

¹ М. А. аль-Алим. Идейные бои. Пер. с араб. М., 1974. С. 202.



зом высказываний науки», оставляя эти науки на усмотрение специалистов и не касаясь всеобщих принципов бытия. Конечно, логический позитивизм не представляет всю современную философию, он лишь одно из ее направлений. Но египетский марксист отказывает З. Н. Махмуду вообще в праве претендовать на статус современного философа, поскольку тот якобы виновен «в окончательном разрушении всеобщих принципов и универсальных концепций», «в упразднении универсальной объективной реальности»¹. За пафосом этих обвинений просматривается определенная идейная тенденция марксиста. Для аль-Алима не столько важно кредо неопозитивизма — подвергать всякое научное высказывание логическому анализу (вряд ли против такого намерения можно возражать серьезно), сколько значим отказ этой философии от суждений о «метафизических» вещах, недоступных человеческому разуму, таких как начала бытия, существование Бога и т. п. Марксист как материалист и атеист не может допустить, чтобы эта сфера осталась незаполненной, а сущность бытия неопределенной и неопределимой — он обязан категорически настаивать на том, что сущностью бытия, первоначалом бытия является материя, исключаяющая присутствие божественного начала.

Защитник не просто марксизма, но марксистской доктрины, воплощенной в Советском Союзе, аль-Алим осуждал арабских философов, воспринявших модные в конце 60-х — начале 70-х годов идеи Маркузе. Детальному рассмотрению и критике их он посвятил книгу «Маркузе, или философия тупика» (Маркьюз ав фалсафа ат-тарйк ал-масдуд. Бейрут, 1972).

Аль-Алим полагал, что принятие маркузианства свидетельствовало об идейной путанице, характерной для арабской мысли в целом, о кризисе, которым она охвачена и который выражается, в частности, в том, что бок о бок с «расточительной идейной роскошью», бездумным заимствованием всего новомодного существует «крайняя идейная нищета», незнание того, что нужно для реальной жизни страны: «Мы вместе с веком в его сверкающем одеянии и только. Мы одеваемся по последним крикам моды в новые идеи и импортируемые предметы культуры, но мы не находимся вместе с веком по существу. У нас век одет в аристократическую мысль, чтобы мы могли хвастаться нашей родословной и популярностью наших сражений, и мы довольны нашей европеизацией и ложностью положения»². В речах и публикации-

¹ М. А. аль-Алим. Идейные бои. Пер. с араб. М., 1974. С. 33.

² Там же. С. 7.



ях много слов о революции, но эти слова по сути дела «дубинки для борьбы с революционной мыслью, для раскола сил революции». «Мы живем опытом abortивной революции», — заключает аль-Алим¹.

Арабская философская мысль прошла через поклонение Бергсону, Сартру и другим западным кумирам. Наступило время поклонения Маркузе как новому пророку свободы. В своей книге аль-Алим пытается показать, что критика им советского социализма и американского капитализма вводит в заблуждение, искажает понимание сути и того и другого, что проповедуемая Маркузе свобода есть на деле анархия и призыв к бунту². Выпады Маркузе и вторящих ему некоторых арабских идеологов в адрес марксизма аль-Алим объясняет тем, что это учение ассоциируется с «его застывшей сталинской формой в Советском Союзе и других социалистических странах»³. «Я не отрицаю, — пишет он, — что марксизм в арабской форме в течение долгих лет погрязает в многочисленных ошибках, и, может быть, главный источник этих ошибок — использование догматических готовых моделей и механического заимствования опыта, отхода от истины, то есть способа строго определенного изучения строго определенной действительности»⁴. «Марксизм, — напоминает аль-Алим, — это не готовый, окончательный рецепт, а напротив, творческий, диалектический метод, обновляющийся в ходе освободительного движения человечества»⁵. Такая оценка марксизма позволяет, как полагает аль-Алим, не принимать и позиции философов Франкфуртской школы, которые, по его мнению, анализ реальной действительности подменяют отвлеченными рассуждениями⁶.

Арабский марксист, верный диалектическому методу, отмечает, что «революционные» настроения 60-х годов сменилась настроениями, отражающими рост настроений потребительских. «Ослаб блеск социалистической практики как в плане экономическом, политическом, так и в плане демократическом»⁷. И хотя сам Маркузе не повинен в процессах, происходящих в арабских странах, все же его скепсис и критика основных освободительных идей революции, демократии и др. внесли дополнительную путаницу в умы интеллектуалов.

¹ М. А. аль-Алим. Идейные бои. С. 8.

² См. там же. С. 12.

³ Там же. С. 14.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 16.

⁶ См. там же. С. 44.

⁷ Там же. С. 180.



В конечном итоге Маркузе обвиняется в непризнании сути арабской революции как национальной, прогрессивной, освободительной. Он обвиняется также в непризнании законности борьбы палестинцев, борющихся против экспансии сионистского израильского государства. «В философии Маркузе над анализом вещей верх одерживает абсолютная абстракция, спекулятивные факторы над объективными, элементы нерациональные и биологические (красота, эрос) над рациональным методом, анархистский утопический взгляд над взглядом объективно-научным»¹. Таким образом «его философия вопреки заверениям в том, что она призывает к освобождению и революционности, на деле приводит к тупику. Его позиция относительно нашей арабской революции есть по сути не что иное, как позиция сговора с современным израильским государством и международным сионистским движением»².

Понятно, что аль-Алим боролся за свободу арабских народов, за демократию, против засилия религиозной догматики, за освобождение сознания людей от этого засилия. Он один из самых энергичных адептов науки и ее особой роли в развитии освободившихся стран. Им написано множество статей в защиту науки: «Кибернетика» (1953), «В защиту науки» (1957), «Наука и свобода» (1965), «Научное мышление у арабов» (1956), «Арабские левые и научная теория» (1965) и др. Все они вошли в его книгу «Идейные бои» (пер. с араб. М., 1974). Но его оценка логического позитивизма в контексте современной науки оказалась не менее односторонней, чем позиция клерикалов, и более односторонней, чем честный ответ неопозитивизма — оставить вопрос о религии открытым или вынести его решение за скобки и определять отношения науки и религии иными способами — способами толерантности.

С конца 60-х годов марксизм в арабских странах (особенно под влиянием европейских марксистов) начинает трансформироваться, приобретает все более неортодоксальный вид. Да и в предыдущие годы принятие концепции о многих формах «национального социализма», об «арабском социализме», предполагающем наличие ислама, ставило под вопрос разговоры о «чистом» марксизме. А в 1970 году историк философии, приверженец марксизма Х. Мрувве уже уверенно рассматривает ислам (вернее рационалистические, нетрадиционалистские течения внутри ислама) в качестве части наследия, которая

¹ М. А. аль-Алим. Идейные бои. С. 60.

² Там же. С. 197.



играла в истории и может играть в настоящее время положительную роль. Историко-философские работы Мрувве вполне традиционны для диалектико-материалистического взгляда на развитие философской мысли как конфронтации материализма с идеализмом, что будет рассмотрено специально в соответствующем разделе.

Одну из точек зрения арабского марксиста на религию я хотела бы представить, обратившись к работам профессора Ливанского университета Сухейля Фараха, выпускника Московского университета им. Ломоносова. Он принадлежит к числу тех, кто пытался и пытается философски обосновать свое понимание роли и места религии в современном арабском обществе, отстаивая необходимость секуляризации.

Эта проблема особенно остро переживается в Ливане, стране, население которой исповедует разные религии, стране многоконфессиональной и потому переживающей периодически возникающие на этой почве конфликты и кровавые столкновения.

В 1997 году в Бейруте вышла в свет книга Фараха «Современная секуляризация» («Ал-‘алмāниййа ал-му‘āсира»). Ее автор обращает внимание на антиномии, образовавшие как бы клише, вокруг которых идут споры политиков, историков, социологов, философов. Как соотносятся вера и разум? Насколько совпадают понятия «араб» и «мусульманин», с одной стороны, и «западный человек» и «христианин», с другой? Правомерно ли отождествлять Запад со злом, а Восток с благом, материализм с прогрессом, а идеализм с защитой косности, с реакционностью? Покоится ли светское начало на принципе атеизма и является ли вера антиподом светского начала?

Даже банальный ответ на вопрос об отношении веры и разума важен для подхода к теме секуляризации. Понимание ограниченности возможностей разума при решении метафизических проблем, неподвластность ему безальтернативного объяснения предельных оснований бытия, непременного принятия роли в конечном счете личного опыта как определяющего фактора (пусть и опосредованного коллективным знанием, разумом) в постижении этих оснований — все это не позволяет категорической защиты одной позиции: позиции религии или атеизма. Два равно достоверных, равно достойных способа объяснения мира и отношения к нему требуют принятия концепции разделения сфер науки и религии, разума и веры, светских институтов и религиозных. Жесткое конфессиональное сознание является сознанием закрытым в себе и препятствующим нормализации общественной жизни, порождающим насильственные действия в отношении одних против других.



В качестве жесткой конфессиональной идеологии автор рассматривает не только религию, но и некоторые светские формы этой идеологии, такие как воинствующий атеизм, направленный на тоталитарное подчинение сознания системе идейных догм.

С. Фарах рассматривает параллельно два опыта секуляризации: состоявшийся на христианском Западе и частично состоявшийся (Турция) на мусульманском Востоке, а также опыт Левантийского Востока. О неучастии православия в политических делах, не относящихся к компетенции церкви, неоднократно высказывался восточно-христианский митрополит¹. Однако, как пишет Фарах, есть среди православных священников и те, кто привязан к устаревшим типам мышления и настаивает на вмешательстве духовной власти в мирские дела, например, при назначении министров, высших чиновников.

Казалось бы вопрос о секулярных тенденциях в исламе обстоит намного сложнее. Тем не менее автор книги настаивает на том, что в истории исламской цивилизации есть свидетельства о наличии в ней светского рационализма, развития мысли в двух направлениях — религиозно-духовном и мирском. Даже в самом Коране, считает Фарах, есть ряд принципов и установлений, совпадающих с принципами, на которых строится светское государство: осуждение засилия религиозных вождей, призыв не только к признанию права на самостоятельность монотеистических религий, но и к их сосуществованию. Ислам не проводит принципиального различия между пророческими религиями, он утверждает принцип коллегиальности в управлении и решении разных вопросов, не мешает смешанным бракам. Все это напоминает светское государственное устройство. Несмотря на всевластие религиозного сознания в исламе, ни коранический текст, ни законы не препятствовали развитию естественных наук и философской мысли.

В XX веке широкое исламистское движение противостояло попыткам реформирования ислама и обретению исламской мыслью светского характера. И все же реформаторское направление, хотя и в ограниченном и неадекватном виде, находит поддержку в повседневной жизни и мышлении людей — такими видит перспективы решения конфессионального вопроса С. Фарах.

Опубликованную на русском языке книгу «Христианство и ислам. Опыт секуляризации» (Н. Новгород, 1999) С.Фарах завершает следующим замечанием: «Наша культура живет сегодня в атмосфе-

¹ Ж. Хадар. Обладает ли церковь властью? // «Ан-Нахар». 12.11.1988.



ре глубоких заблуждений, прикрывающихся религиозной фразой и сводящих нравственность к ограниченному набору неоспоримых и неприкасаемых ценностей... Критический научный разум не может подчиняться мыслящим традиционалистски богословам и теологам. Его цель — устранить ошибочные теоретические постулаты, которые не только мешают нам научно управлять делами мира, но и наносят вред религиозному преданию»¹.

В России вышла также другая книга С. Фараха: «Русское и арабское православие» (Н. Новгород, 1999). Издание книг этого исследователя, живущего и работающего в Ливане, но тесно связанного с Россией, затрагивает важную, на мой взгляд, тему — творчества арабских философов, по тем или иным причинам оставивших свою родину, но продолжающих жить ее интересами.

Философы, живущие в арабских странах, иногда с недоверием воспринимают то, что пишут их зарубежные одноплеменники. С такими упреками можно отчасти и согласиться. Действительно, не включенный во все сложности текущей жизни эмигрант не чувствует так близко и остро трудности, с которыми постоянно имеет дело человек, живущий на родине. Эмигрант как бы отстранен от них, но, возможно, именно поэтому он в состоянии оценивать их более беспристрастно, объективно. И если этот «иностранец» не отторг себя полностью от своего отечества, если ему не чужды его интересы и, наоборот, если он хочет помочь ему, он может дополнять и корректировать то, что продуцируется в философии на его родине. Даже при понятном холодке, с которым, например, воспринимаются в арабских странах работы и идеи «офранцузившегося» М. Аркуна, он высказывает мысли, во многом сходные с его тунисским коллегой аль-Джабири. Это признают и их комментаторы.

К тому же, стоит посмотреть на судьбу творчества арабских философов-эмигрантов несколько шире. Если арабский мир не хочет замыкаться на себе и в себе, ему стоит признать несомненную миссионерскую заслугу эмигрантов. Так было и в прошлом, в XIX — начале XX века, когда принужденные к эмиграции во Францию аль-Афгани и М. Абдо не только сами знакомились с западной мыслью, но и доносили свои идеи до западного читателя. Некоторые арабы связали свою судьбу с Россией. Так было с законодателем классического языка Мухаммадом Айядом ат-Тантави, который принял в 1840 году при-

¹ С. Фарах. Христианство и ислам. Опыт секуляризации. Н. Новгород, 1999. С. 152.



глашение на службу в учебном отделении министерства иностранных дел в Петербурге, а позже занял должность ординарного профессора в Санкт-Петербургском университете. Он, как пишет А. Е. Крымский, стал полезным источником всяких сведений... для своих петербургских коллег-востоковедов... все обращались к нему в случае необходимости, и даже глава тогдашних российских ориенталистов, всемирно прославивший российскую арабистику академик Х. Френ (1782 — 1851) охотно прибегал к содействию шейха»¹.

Можно предположить, что ливанский писатель Михаил Нуайме, учившийся в Полтавской духовной семинарии, не только сам получил знания о России, но и знакомил россиян с культурой своего народа. Научную карьеру ориенталистов сделали в Петербурге Н. Сейфи, А. Хашшаб, а П. Жузе стал профессором Казанской духовной академии. В 1859 году Салим Науфал занял в Петербурге кафедру мусульманского права и языка в учебном отделении Министерства иностранных дел. Джурджи Муркус стал в 1872 году профессором арабской словесности в Лазаревском институте восточных языков. Здесь же с 1872 года преподавал практику арабского языка сириец М. О. Атгаи, по учебнику которого, кстати, познакомилась с азами этого языка и я.

Эти ученые арабы способствовали становлению петербургской, московской и казанской школ арабистов, развитию российского востоковедения.

Не менее важна роль и теперешних арабов-философов, которые в 60—80-х годах учились в Советском Союзе, защищали здесь кандидатские, а позже и докторские диссертации, делая тем самым вклад в российскую арабистику, помогая и своим коллегам-россиянам глубже, адекватнее понять культуру, философию Арабского Востока. А. Х. Хамади в 1985 году защитил кандидатскую диссертацию по теме «Шахрастани как историк античной философии (досократический период)». Кандидатом философских наук стал в 1965 году тоже аспирант МГУ А. Муслим, написавший работу «Философские и социологические воззрения Ибн Хальдуна».

Профессор Амманского университета в Иордании, много лет возглавлявший отделение философии на факультете искусств и Арабское философское общество, Ахмад Мади в 1970 году в Московском университете (МГУ) защитил кандидатскую диссертацию по философии. В середине 60-х годов появились первые статьи российских авторов (А. В. Сагадеева, Л. И. Филиппова, Е. А. Фроловой), в которых давал-

¹ А. Е. Крымский. История новой арабской литературы. М., 1971. С. 175.



ся анализ некоторых направлений современной арабской философии. Диссертация же А. Мади (Современная идеалистическая философия Объединенной Арабской Республики. Автореф. канд. дис. М., 1970) представила достаточно широкую картину основных философских течений в арабском мире, таких как персонализм, экзистенциализм, неопозитивизм, философия «джувванийи», марксизм. Особенно внимательно были рассмотрены экзистенциалистское учение Бадави и логический позитивизм, представленный З. Н. Махмудом. А. Мади не просто раскрыл содержание каждого из них, но и показал роль, которую они играли в 50—60-х годах в интеллектуальной жизни Египта и других арабских стран.

Как историка философии Мади интересовали и интересуют мыслители, способствовавшие развитию и распространению рационализма и материализма. Одним из таких мыслителей он видит Ибн Баджу. Этот философ рассматривается как один из наиболее ярких арабских перипатетиков, которого, по мнению М. Фахри, превзошел только Ибн Рушд. В примечаниях к переведенной на русский язык статье «Ибн Баджа и современное советское востоковедение» (Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990) Мади останавливается на обсуждаемой уже многие годы проблеме различия философии Магриба и Машрика — к этой теме, к выдвинутой М. аль-Джабири концепции «эпистемологического разрыва» я обращусь специально несколько позже. Сейчас же остановлюсь на своеобразно построенной статье Мади, состоящей из арабского и русского вариантов.

В арабском ее оригинале она посвящена подробному описанию исследований философии Ибн Баджи советскими специалистами, в оценках которых она предстает как рационалистическая, гуманистическая, выражающая материалистическую тенденцию. Мади старался познакомить арабских ученых с трудами советских ученых, в которых затрагивается творчество Ибн Баджи — это работы С. Н. Григоряна (наиболее развернутое изложение), В. В. Соколова и А. В. Сагадеева. Мади отмечает даже упоминания об Ибн Бадже в первом томе «Истории философии» (М., 1940), в книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» (М.; Л., 1946) и в небольшой книжке И. Фильштинского «Арабская литература в средние века» (М., 1978). В то же время, замечает Мади (правда, это замечание относится еще к 80-м и предыдущим годам), такие популярные советские издания, как «Философский словарь», «Краткий научно-атеистический словарь» и др. оставляют этого философа без внимания; специальной



же, всеобъемлющей работы о нем нет вообще. Замечу, что во втором томе «Новой философской энциклопедии» содержится небольшая статья о нем, написанная Т. Ибрагимом. Советские историки философии выделяют в творчестве Ибн Баджжи его перипатетическую направленность, антирелигиозность и рационализм, и эти оценки, как правило, совпадают с характеристиками, даваемыми ему и западными и арабскими исследователями.

В русском переводе статья Мади сопровождается примечаниями, которые несомненно интересны для российских историков философии, так как в них дается подробнейшее описание исследований, характеристик, сделанных зарубежными учеными по той или иной проблеме, затрагиваемой в связи с обсуждением наследия Ибн Баджжи — это и вопрос о его аристотелизме, и вопрос, касающийся обвинений его в ереси, и проблема его связи с машрикской школой, с аль-Фараби, Ибн Синой и др.

Оставаясь верным рационалистическим и материалистически ориентированным направлениям в философии, Мади большое место в своих исследованиях отвел освещению творчества Шибли Шмейля, одного из зачинателей современной арабской философской мысли.

В 1978 году на международной конференции в Дамаске он выступил с докладом «Основные черты материалистической философии Ш. Шмейля». В нем Мади прежде всего обратил внимание на отсутствие обстоятельного изучения этого философа — «первого социалиста, первого дарвиниста, первого исторического материалиста и первый научный разум в новую арабскую эпоху»¹, а также «первого в новом арабском мире агитатора за полную светскость»².

В 1981 году в Бейруте, в журнале «Аль-Фикр аль-арабий аль-муасир» (№ 16), была опубликована статья А. Мади «Теория познания у Шибли Шмейля». В ней рассматривается такая проблема, как истина и заблуждение. Эта проблема была для Шмейля одной из важнейших, поскольку она непосредственно касалась темы невежества, предрассудков, которые он считал злейшим пороком сознания массы людей.

Аспирантуру философского факультета МГУ закончил и Тауфик Камель Ибрагим (арабский псевдоним — Т. Саллюм), защитив в 1978 году диссертацию «Атомистика калама и ее место в средневеко-

¹ Материалы первой конференции арабских философов, организованной Иорданским университетом (Ал-фалсафа фй-л-ваџан ал-'арабийй ал-му'асир). Бейрут, 1985. С. 133.

² Там же. С. 139.



вой арабо-мусульманской философии». Развитие эта тема получила в его докторской диссертации «Философия калама» (М., 1984). Через эти работы Т. Ибрагим вошел в российскую науку как один из ведущих философов.

Т. Ибрагим принадлежит к поколению арабских марксистов, творчество которых началось в 80-е годы и которые расстались с международными стандартами догматического марксизма, сохранив продуктивные, аналитические его потенции. Важнейшей из них нельзя не признать установку на то, чтобы исходить в трактовке общества и культуры не из идей, т. е. не из идеологии, а из действительности.

Палестинский марксист Фейсал Даррадж в статье «Марксизм между наукой и теологией. Заметки по поводу догматизма»¹ утверждал, что марксизм покончил с той философией, источником которой являлась ее собственная история. Единственным источником философии становится объективная действительность, требующая изменения. Эпистема является ложью, все — от действительности. Маркс, считает Даррадж, после «Тезисов о Фейербахе» отошел от традиционных философских категорий, таких как отчуждение, религиозное сознание, универсальный человек, сущность человека, и перешел к проблемам политики и действию механизма капиталистического общества. Но такое леворадикальное понимание и использование учения Маркса превращает его в ту же идеологию, только имеющую сугубо прагматическую нацеленность, в попытку перевести решение всех сложнейших вопросов, касающихся мировоззрения, общественного сознания, нравственности, наследия в плоскость экономической и политической «материи».

Когда я отмечаю характерную черту современных арабских марксистов, — да кстати не только их, но и многих других философов, называющих себя «арабскими левыми», — которая состоит в отказе от тем, далеких от сегодняшней арабской реальности, от «игры в философский бисер», я вижу в этом разрыв не с философией вообще, а с так называемой академической философией и стремление обратить ее критический потенциал на анализ действительности. Отсюда кажущаяся идеологичность этой философии. Но эта идеологичность заключается в устремленности философов, которых я имею в виду, к целям, определяемым заботой о будущем мира, в котором они живут.

Т. Ибрагим принадлежит к поколению арабских марксистов, в меньшей степени или вовсе не связанному с идеологией революционного

¹ «Ан-Нахдж». 1988. № 23—24.



ленинизма. Крах иллюзий о возможности быстрых экономических и социальных изменений, понимание сомнительности, бесперспективности в современных условиях преобразования общества через вооруженные восстания масс переместили внимание на иные пути этого преобразования — на радикальное реформирование имеющихся институтов, унаследованной культуры. Предметом интереса философов-марксистов стали не столько прямые социально-политические вопросы, сколько проблемы сознания и культуры, поиска путей возрождения, оживления одних традиций и изживания других.

Главная составляющая наследия — религия, и она требует ответа на вопросы: какова ее роль в современном обществе, а если речь идет об исламе, то нужно уточнить, что он собой представляет в наше время, какой сейчас видится его история и каким он входит в будущее? Как соотносится культура исламского Востока с культурой христианской, культурой Запада? В каких точках они соприкасаются, а в каких отторгают друг друга? Отсюда возникает внимание к истории религии, культуры, философии.

В 70-е годы публикуются труды Х. Мрувве, М. Вахбы, Т. Тизини, посвященные данным проблемам. Видное место в этом ряду занимает и Т. Саллюм (Т. Ибрагим). Область интересов Т. Саллюма достаточно обширна. Это и собственно историко-философские темы, и темы, связанные с обсуждением возможностей реформирования ислама. В 1992 году в Бейруте вышел подготовленный Т. Саллюмом «Русско-арабский толковый словарь по общественным наукам», а в 2000 и 2002 годах в Бейруте и Алжире — книга «Арабо-исламская философия». Издательство «Прогресс» (Москва) в 1990 году опубликовало на английском языке написанную в соавторстве с А. В. Сагадеевым книгу «Classical Islamic philosophy», а 2002 году в Вашингтоне вышла в свет работа Т. Ибрагима «Values in Islamic culture and the experience of history».

Одним из важнейших направлений в творчестве Т. Ибрагима представляется обсуждение вопросов, относящихся к философским аспектам марксизма. То, как некоторые марксисты оперируют понятиями, положениями этого учения, каким образом строят на них историко-философский анализ, вызывает у Ибрагима сомнение в соответствии их выводов реальному содержанию и процессу развития философской мысли.

Вышедшая в 1988 году в Бейруте книга Т. Саллюма «Марксистское освещение арабского культурного наследия» излагает взгляд на него исследователя, получившего добротное марксистское образование



благодаря учебе на механико-математическом факультете МГУ, аспирантуре на философском факультете Университета и докторантуры в Институте философии Академии наук СССР. Такая подготовка дает ему возможность найти внутри общей теории марксизма свой подход к решению философских вопросов. Редактор упомянутой книги Мухаммад Дакруб в предисловии к ней так обрисовал ее автора: «Молодой исследователь д-р Тауфик Саллюм вошел в область исследований наследия агрессивно, — критикуя, полемизируя, споря» (С. 5). Действительно, он полемизирует с радикальными арабскими секуляристами, такими как С. аль-Азм, Х. аль-Аляви, которые в своем анализе руководствуются марксистским, как им представляется, методом. Но понимание ими этого метода вызывает у Т. Саллюма возражения. Он показывает несостоятельность такого понимания, выдвигая другую интерпретацию историко-философского материала, исходя из своего видения сути марксистской идеологии.

Один из разделов книги содержит анализ работ Ленина. Отталкиваясь от них, автор книги излагает свой взгляд на значение наследия в построении новой культуры и критикует нигилистические направления, распространившиеся в России после революции, причем критика опирается на материалы протоколов первой конференции организаций культурного просвещения (М., 1918), а также статьи из журналов того времени и т. п.

Тематике, связанной с марксизмом, посвящены и некоторые другие работы Саллюма: «О философско-экономических рукописях 1844 года К. Маркса» (1982), «О “Диалектике природы” Ф. Энгельса» (1986), а также ряд статей, опубликованных в журналах «Ат-Тарик», «Ан-Нахдж» и др. — часть из них переиздана в сборнике «Марксизм и арабо-мусульманское наследие» (1981).

Глубокое, а не поверхностное знание марксистского учения позволяет Саллюму аргументированно критиковать вульгарный социологизм в оценке философских и теологических учений. Критику со стороны Саллюма вызывают, например, утверждения о реакционности феодализма вообще и, соответственно, неприемлемости связанной с ним идеологии, а таковой, по мнению некоторых считающих себя марксистами философов, является идеализм и религия. И, наоборот, всякое подобие материализма считается ими прогрессивным. «Феодальная идеология, — пишет Т. Тизини, — была господствующей тогда на уровне широкой общественной жизни. Эта ментальность отличалась косностью, догматизмом, метафизичностью, враждебностью по отношению к знанию и разуму... а также стремлением ко всякого



стереотипа об атомистическом окказионализме мутакаллимов. Это учение, считает Ибрагим, нередко служит обоснованием культурологических концепций об «атомарном», «дискретном» характере мышления носителей арабо-мусульманской культуры. Ибрагим доказывает: 1) атомизм разделяли далеко не все мутакаллимы, не говоря уже о богословах вообще; 2) атомистическая проблематика в сущности ограничивалась рамками натурфилософии и не имела внутренней связи с теологией; 3) атомизм в каламе представлял собой разновидность финитизма, в котором дискретность фактически отсутствует, так как отсутствует и пустота между атомами. Что касается вклада мутакаллимов-атомистов в историю атомистики, то он состоял в том, что они продолжили древнегреческую атомистическую традицию, обогатив ее рядом новых идей, и способствовали ее возрождению в Западной Европе.

В статьях, вошедших в книги: «Ислам. Энциклопедический словарь» (М., 1991), «Очерки по истории мировой культуры» (М., 1997), «Новая философская энциклопедия» (М., 2000) и др. — Т. Ибрагим излагает свое понимание важных историко-философских вопросов.

Так, он настаивает, в отличие от некоторых российских и арабских исследователей, на пантеистическом характере логически последовательных философских систем, придерживающихся монотеистической традиции и выражающихся в отождествлении Бога с мировой целостностью. Это демонстрируется на примере разных школ в арабо-мусульманской философии — в суфизме, фальсафе и каламе. Пантеизм не противостоит идее трансцендентализма, а предполагает непереносимое сочетание с ней — Бог одновременно и имманентен миру, и трансцендентен ему. «Идея имманентности божества миру является характеристикой примитивного, мифологического мышления и примитивных форм религиозного сознания, которое, в частности, выражается в культе природных явлений и творений, идолотрии и т. д. В своих более развитых формах, особенно в религиях откровения, монотеистических вероучениях, ориентированных преимущественно на сознание широких масс, которым присущ примитивно-наивный натурализм, она не может сама освободиться от такого пантеизма»¹. В исламе противостоящие друг другу идеи имманентизма и трансцендентализма существуют рядом одна с другой. Трансцендентализм часто интерпретируется в понятиях пространства, когда Бог изображается как существо, обитающее на небесах. Даже в суннизме наи-

¹ Т. Ibrahim. Classical Islamic philosophy. М., 1990. P. 66.



вный имманентизм сосуществует с теистическим трансцендентализмом. «В философском пантеизме, в котором Бог символизирует сущность мира, он не только имманентен миру, но и трансцендентен ему, или более точно, он не имманентен, но также и не трансцендентен миру. Однако трансцендентализм здесь фундаментально отличен от такового в теизме — он является трансцендентализмом целого по отношению к своим частям и качествам, или миром, содержащим в своем единстве и своей целостности мир как множественность... как совокупность случайностей, единичных вещей»¹. Обратной стороной пантеизма является акосмизм, т. е. отрицание онтологической реальности единичного как такового, ибо часть существует и мыслится только в целом. Аргументации такого понимания сущности концепций арабо-мусульманских философов прошлого посвящен раздел книги «Classical Islamic Philosophy»², а также статья «Вуджудизм как пантеизм»³.

В противовес бытующему мнению об ашаризме как ортодоксальной реакции на мутазилизм Т. Ибрагим отстаивает тезис о рационалистической ориентации ашаризма, о сохранении им верности мутазилитскому рационализму в менее благоприятных идеологических условиях. Ашариты часто демонстративно противопоставляли себя мутазилитам, вступали в компромисс с оппонентами мутазилизму, особенно с ханбалитами. Но то, что сейчас кажется ограниченностью или даже отсталостью этой мысли, в те времена, возможно, было правильным решением, позволяющим сохранить достижения предшественников, Ашариты фактически продолжали рационалистическую линию мутазилизма. Поэтому нет жесткого разграничения между двумя школами калама, что видно, в частности, в следующем: сам Ашари вышел из среды мутазилитов, а знаменитый мутазилит Абд аль-Джаббар первоначально был связан с ашаритами. Оппоненты калама в лице более консервативных теологов видели в ашаризме продолжение мутазилизма, а некоторые ересиографы даже считали ашаритов членами одной из мутазилитских групп⁴. Ибрагим обращает внимание на то, что ашариты в культуре классического ислама легализовали философский дискурс, способствовали поиску

¹ *T. Ibrahim. Classical Islamic philosophy. M., 1990. P. 67.*

² См.: Там же. С. 309—321.

³ *Т. Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 82—114.*

⁴ См.: *Classical Islamic Philosophy. P. 27. См. также ст.: Ашари; Калам // Новая философская энциклопедия.*



возможностей обосновать через откровение значимость рационального метода¹.

Философская мысль в классическом исламе являет собой совокупность учений, охватывающих и предельно рационалистический подход к объяснению проблем бытия, и обоснование правомерности, а в каких-то сферах необходимости, единственной правильности их постижения через мистическое видение, через непосредственное усмотрение их сущности. Соотношение веры и разума, научного знания и религиозного составляли в прошлом и образуют сейчас один из центральных предметов философского размышления о путях развития как наук, так и религии.

Мне представляется, что все исследования Т. Ибрагима направлены на осмысление роли, которую играла и играет религия ислама в арабском мире. Его устремления определяются желанием показать, что эта религия не должна рассматриваться как абсолютно цельная, что она изначально содержала в себе потенции разнообразного ее толкования, что и выразилось в существовании разных школ, учений, течений. Особенно интересует Ибрагима религиозно-реформаторское направление. Его привлекает заложенная в Коране и отчасти разработанная мутазилистами и фалясифа идея о двух видах божественного откровения: общем (в котором творения выступают как знамения, аяты) и частном (представленном Писанием). В учении мутазилитов он обращает внимание на концепцию разума как разновидности откровения и старается объяснить, каким образом такой взгляд на разум снимает дихотомию рационального (философского, секулярного) и ревялятивного (религиозного, сакрального), а также, каким образом он обосновывает конфессиональный плюрализм.

В последние годы внимание Ибрагима обращено на Писание и пророческую деятельность Мухаммада. Он настаивает на том, что роль Пророка в качестве политического лидера слишком гипертрофирована, что Мухаммад был прежде всего именно пророком, и лишь в силу обстоятельств (акцидентально, как выражается Ибрагим) брал на себя светские, политические функции. Неправомерна ссылка защитников идеи теократии на так называемую «Хартию» («Мединскую конституцию»), которая якобы узаконила положение Пророка как гла-

¹ См.: Т. Ибрагим. Введ. и коммент. к пер. трактата, а также сам трактат аль-Ашари. «Одобрение занятия каламом» // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 367—378.



вы новой общины-государства. Такая Хартия, отмечает Ибрагим, не упоминается ни в одном из канонических сборников хадисов. Различение религиозной и светской сфер (*дйн* и *дун 'йā*), и, следовательно, возможность разделения духовной и светской властей, отразилось в изречении Мухаммада: «Вы лучше посвящены в дела земные». Теократия, делает вывод Ибрагим, не является политическим императивом ни Корана, ни сунны.

В 1996 году вышла книга «Мусульманская священная история, От Адама до Иисуса» (в соавторстве с Н. Ефремовой). Она представляет собой сведение в единое целое данных в переводе Ибрагима коранических рассказов о посланниках Бога. В комментариях к ней даются также и разъяснения того или иного сюжета Писания, опирающиеся на авторитетные его толкования, которые исходят из высказываний Мухаммада, рассказов его сподвижников и ближайших последователей. Жизнеописания пророков позволяют читателю познакомиться с исламской версией понимания того, что представляли собой миссии более тридцати посланников, начиная с Адама. Изложение рассказов сопровождается выявлением через разные толкования важных для последующего развития исламской теологии вопросов, таких как связь души (духа) человека с божественным духом, связь души с телом, взгляд на человека как на венец творения, заместника Бога и на вытекающие из этого проблемы знания, нравственности, праведного поведения, ответственности и т. д.

Кораническая тема продолжена Т. Ибрагимом в другой книге — «На пути к коранической толерантности», подытоживающей его работу последних лет. В ней затрагиваются важные вопросы, связанные с оценкой ислама в современной идейной полемике. В качестве одного из центральных сюжетов выделяется вопрос о содержании понятия «ислам» («преданность Богу»). Изначально это учение монотеизма означало одну общую веру в единого Бога, оно было применимо и к другим, помимо ислама, богооткровенным религиям — к христианству и иудаизму. Мусульманами, то есть преданными Богу, назывались и пророки, предшествовавшие Мухаммаду. Как гласит Коран, «воистину мы веруем в Бога и в ниспосланное нам откровение, в ниспосланное Аврааму, Исмаилу, Исааку, Иакову и коленам, в полученное Моисеем и Иисусом — в полученное всеми пророками от Господа их, не делая меж ними различия» (2: 136). С самого рождения все люди являются истинно верующими, мусульманами, и только позже могут отклоняться от этой веры, поскольку, как отмечает Т. Ибрагим,



«все, кроме Бога, множественно», и это многообразие — проявление высшей мудрости¹.

Идея толерантности ислама развивается и по другим направлениям — свободы вероисповедания, понимания «джихада», политической власти. В книге излагается также дискуссия ее автора с С. М. Прозоровым относительно правомерности терминологической эквивалентности понятий Аллах и Бог, возможности при переводе современных текстов замещать эти понятия одно другим и даже передавать их одним словом. Аят 45 из суры 29 в арабском тексте звучит так: «Ва аллахуна ва аллахукум вахид», а в русском переводе мы читаем: «И наш Бог и ваш Бог един» (Крачк.) или: «Наш бог и ваш бог — один и тот же» (Османов). Ибрагим считает такие переводы правомерными, в то время как Прозоров предпочитает сохранять привычное арабское звучание, специфику арабского языка. Это полемика двух специалистов и двух установок, в каждой из которых есть своя правда. Но возможна и третья правда: «Наш Аллах и ваш Бог — один и тот же».

Темы, исследуемые Ибрагимом, актуальны и для арабского мира, и для многочисленных мусульман России, для мусульманских духовных деятелей, да и вообще российской интеллигенции (в том числе и философской), желающей понять содержание исламской культуры, оценить происходящие в ней процессы, увидеть ее место в мировой культуре.

¹ Т. Ибрагим. На пути к коранической толерантности. Н. Новгород, 2007. С. 15, 16.

ГЛАВА 7

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Так обозначает свое место в ряду философских концепций Мейсам аль-Джанаби.

Приехавший в Советский Союз из Ирака аль-Джанаби окончил философский факультет МГУ им. Ломоносова. После защиты 1985 году кандидатской, а в 1991 году докторской диссертаций (МГУ), он становится профессором философии в Российском университете дружбы народов (РУДН). Широта интересов аль-Джанаби и объем продукции, в которой они воплощаются, почти необозримы. Пишет аль-Джанаби и на русском и на арабском языках, правда на русском языке его работы немногочисленны. Они представлены изданной, правда, в Нью-Йорке в 2000 году монографией «Аль-Газали» и отдельными статьями, наиболее значительная из которых — «Мусульманская культура: поиск золотой середины» (Ценности мусульманской культуры и опыт истории. Меллен Пресс, 1999). Основная масса работ опубликована в разных изданиях арабских стран. Это и многочисленные статьи (около 100) и немного менее многочисленные монографии. Сфера вопросов, которые привлекают внимание аль-Джанаби, пространна. Она охватывает и проблемы политики: «Политическая трагедия революционного утопизма» (Дамаск, 1990. 7 п. л. — я специально указываю объем монографий, чтобы был виден масштаб творчества автора. — *Е. Ф.*), «Сила и идеал» (Дамаск, 1995. 10 п. л.), «Политический ислам в России» (Эр-Риад, 1999. 8 п. л.), «Политический ислам в Средней Азии» (Эр-Риад, 2001. 8 п. л.), «Россия — конец революции?» (Бейрут; Дамаск, 2001. 14 п. л.), «Ислам в Евразии» (Бейрут; Дамаск, 2003. 18 п. л.), «Сионизм и протоколы сионских мудрецов» (Бейрут; Дамаск, 2005. 18 п. л.), «Фундаментализм и террор: террор без правил» (Багдад, 2006. 25 п. л.). Уроженец Ирака аль-Джанаби, естественно, уделяет особое внимание вопросам, связанным с судьбой Ирака: «Ирак и актуализация будущего» (Бейрут;



Дамаск, 2004), «Ирак — ставки на будущее» (Бейрут; Дамаск, 2006. 24 п. л.), «Иракская идентичность. Поиск решения, прошлое и будущее» (Багдад, 2007. 16 п. л.), «Ирак и будущее — время деградации и история альтернатив» (Багдад, 2007. 40 п. л.). Несколько монографий посвящено анализу общих историко-философских и культурологических проблем: «Мудрость суфийского духа (Бейрут; Дамаск, 2002. 35 п. л.), «Философия альтернативной культуры» (Багдад, 2007. 14 п. л.), «Рыцарство покаяния и возмездия» (Багдад, 2007. 10 п. л.), «Мусульманская доксография. Традиция философского анализа и классификация школ» (Дамаск, 1994. 20 п. л.), «Мудрость суфийского духа» (Бейрут; Дамаск, 2002. 35 п. л.).

Одна из последних, фундаментальнейшая по объему работа, которую я хочу упомянуть, — это начатое еще в 1998 году, выполненное в 4-х томах и рассчитанное на семитомное исследование философии аль-Газали: «Аль-Газали — суфийский теолого-философский синтез» (140 п. л.). Основная идея и цель этого исследования — показать создание теологом-философом «нового интеллектуального синтеза», дающего основания для включения суфизма в суннитскую теологию. Аль-Джанаби стремится раскрыть позитивную роль суфизма в культуре ислама: значение воплощенного в суфизме творческого духа, понимание сущности идей о поиске Абсолюта.

Другим аспектом исламской культуры, который видит в ней аль-Джанаби, является способ постижения сути базовых ценностей — абсолютного и ничтожного, истинного и ложного, прекрасного и низменного, жизни и смерти и др. Это постижение имеет свою логику, «суть которой состоит в выработанных ею способах решения насущных проблем физического и метафизического бытия». Такое решение «формирует культурный код», представляющий собой единство исторического опыта, целостность принципов, выраженных в духе культуры.

Рисуемая аль-Джанаби логика исламской культуры, специфика ментальности мусульман, состоит в постоянном процессе перехода от одной оппозиции (вечность, жизнь, знание, свет и т. п.) к другой (конечность, смерть, невежество, тьма), в стремлении преодолеть разрыв крайностей и найти «золотую середину». В то же время, подчеркивает аль-Джанаби, именно это постоянное движение, «изменение смыслов», символизирует соединение начала и конца движения в целостности Бытия. Любое продвижение вперед есть поэтому возврат к первоисточкам. В теоретической мысли он означает возвращение к исходным принципам, первоосновам учения (например, религи-



озного), а это, в свою очередь, представляет собой «осознанный акт оттачивания умеренности и срединности» (религиозного и светского, жизни и смерти, традиции и новаторства и т. д.). При всем многообразии форм мусульманской культуры, она создала собственные универсальные парадигмы, воплощающие «господство духа пропорции и порядка», который способствовал через утверждение основополагающих бинарностей построить механизм для реализации умеренности (справедливости) и организации (порядка), рационального знания и откровения, религиозного и светского, то есть создать уникальную, по утверждению Джанаби, систему знания и действия мусульманского культурного духа, перерабатывающего полярности, начинающиеся и завершающиеся в целостности и единстве.

Этим глобальным темам развития культуры посвящена задуманная аль-Джанаби трехтомная работа, первый том которой — «Мусульманская цивилизация: дух умеренности и достоверности» (30 п. л.) — был опубликован в 2006 году¹.

Данная книга содержит понимание культурологической философии, как видит его аль-Джанаби, состоящее в объяснении культуры из самой культуры, и обоснование того, что называется им империей культуры в исламской цивилизации. Это он делает путем поиска в ней динамики умеренности и достоверности.

Данная динамика включает в себя способность к освобождению от рабства привязанности к предкам и одновременно вынуждает современного араба рассматривать собственные действия в критериях искренней и верной принадлежности к опыту предков.

Исламская цивилизация, с точки зрения эффективности внутренних сил, есть движение борьбы, в котором расплавилось большое количество бинарностей, таких как эмоция и разум, религиозное и светское, дух и тело. Все это аль-Джанаби называет культурой самоосознания границ, культурой самоограничения и мудрости.

Поскольку культура по сути своей не аналогична логике, не аксиоматична, то первое, на чем настаивает аль-Джанаби, это принципиальное отсутствие универсальной культуры — есть только национальные культуры. Связанная с решением временных проблем, культура непрерывно трансформирует себя, формируя при этом свою фундаментальную сущность, переводя как бы временность в вечность (вероятно, все-таки, вечность относительную, если следовать логике автора).

¹ *Мейсам ал-Джанāбийй*. Ал-хидāра ал-ислāмиййа: рух ал-и'тидал ва ал-яқйн. Дамаск, 2006.



Динамичность, переживание перманентных изменений, устремленность в развитии отличают, по мнению аль-Джанаби, понятие культуры от понятия цивилизации. Последняя «увекочивает» достижения первой, исторический опыт, представляя собой «воплощенный в камне» тип культуры, парадигму, существующую вне развития, на все времена. К «вечным», цивилизационным культурам аль-Джанаби относит христианство, ислам и буддизм. Они преодолели этническое начало и поднялись на уровень надэтнический.

Развитие культуры происходит через осознание ее оснований и заложенных в ней потенций. Что касается мусульманской культуры, то для того, чтобы сохраниться и иметь продолжение в истории, в современности, она нуждается в глубочайшей трансформации. Необходимо превращение религиозного феномена в общекультурный, например, эволюцию монотеизма, переход его в монизм, при котором сохраняется основополагающая сущность восприятия мира как единства и единственности, но меняется идейная оценка этого восприятия. То же относится и к пониманию исторической роли халифата, воплощающего единство религиозного и светского начала, признание его неидеальности, нужности новых ориентиров, развитие в направлении все большего предпочтения роли права как права всеобщего — именно оно позволит сблизить локальные культуры, преодолеть рознь. Такое развитие предполагает осознание необходимости самоограничения, отказ от навязывания своей «универсальности». Самоосознание и воплощение его результатов в жизнь — процесс длительный, но, по убеждению аль-Джанаби, неизбежный.

ГЛАВА 8

«АРАБСКИЕ ЛЕВЫЕ»

Рядом с марксистским направлением в 60-е годы возникло направление, представленное интеллектуалами, которые видели себя выразителями левых настроений, нередко близких к «насеризму», идеологии арабского социализма. Они могли симпатизировать марксизму и даже принимать отдельные его постулаты, а вернее, принимать марксистскую методологию с ее ориентацией на объективный анализ исследуемого объекта; некоторые из таких интеллектуалов просто не хотели связывать себя с коммунистической партийностью, чтобы оставаться свободными в суждениях, взглядах. И это была, по моему мнению, одна из наиболее продуктивных групп философов, посвятивших свои творческие занятия анализу и обсуждению самых актуальных вопросов; такими «арабские левые» остаются и в настоящее время.

Ярким представителем этого направления является египетский философ Хасан Ханафи, исследователь арабского культурного наследия и его значения для современного развития арабского мира.

Многочисленные статьи Ханафи, которые публиковались в 60—70-е годы касались общих тем о значимости тех или иных пластов наследия в жизни сегодняшнего общества, а также отношения арабо-исламской культуры и современной культуры Запада (см., например, статью: «Наша современная культура между самобытностью и подражанием» (Сақāфату-нā ал-му‘āсира байна ал-’ақāла ва-т-тақлīд) // «Аль-Адаб». Бейрут, 1970. № 5).

Позже в своих работах Ханафи уже более подробно рассматривает разные составляющие наследия. Но все экскурсы в историю, каждое углубление в содержание наследия важны для Ханафи именно для того, чтобы наглядно подтвердить свои идеологические установки.

К вопросам, поднимаемым в его работах, я буду впоследствии обращаться неоднократно. Здесь же остановлюсь на некоторых из них, касающихся его отношения к исламу и философскому наследию.



В вышедшей в 1982 году книге «Исламские исследования» (Ад-дирāsāt ал-ислāmийа. Бейрут) он излагает свое видение того, что составляет религиозное наследие: анализирует предметы и цели религиозных наук, таких как основы религии, калам, исламская доктрина тавхида, учения о сущности и качествах Аллаха¹. В книге подробно рассказывается о сочинениях, относящихся к изложению и толкованию основ ислама, описываются главные его школы и направления. Существование разных школ, направлений и трактовок, унаследованное от прошлого, не должно, считает Ханафи, разъединять нацию. Терпимость к иным взглядам, «отказ от обвинения кого-либо в неверии и возврат к единству нации через идейное единство путем диалога между различными направлениями важны для сегодняшних мусульман»². Исламская вера должна «вести к свободе, противостоящей колониализму, к социальной справедливости в противоположность классовой дифференциации, к единству нации в противоположность ее расчленению. Наука тавхида становится наукой мусульманского возрождения. Именно в рассвете мусульманской веры заключается революционная идеология мусульманских масс»³.

Содержательную часть религиозных сочинений, которая интересует Ханафи, составляют концепции знания, существования, сущности и акциденций. Это универсальные метафизические вопросы, разворачивающиеся как вопросы сущего и несущего, единого, единства и множественности, причины и следствия. Представители различных школ давали на них разные ответы, на описании которых Ханафи вкратце останавливается, подчеркивая особую позицию Абу Бакра аль-Бакиллани, аль-Джувайни и Абу Хашима, которые в концепцию детерминизма вводили идею случайности⁴. Обращая внимание на толкование мутазилитами сущего и несущего, он отмечает, что несущее (*ма 'дūм*) понимается ими не как абсолютное небытие, а как нечто (*шай'*). Он останавливается также на концепциях блага и зла, на учениях о пророчестве, соотношении веры (*'īmān*) и дела (*'амал*).

Ханафи настаивает на том, что с VI до VIII веков предметом религиозной мысли были те же проблемы, что и проблемы фальсафы: существование и сущность, причина и следствие, единое и многое и др. «Философская мысль вторгалась в область религии, поглощала бого-

¹ См.: Х. Ханафи. Исламские исследования. С. 11—12.

² Там же. С. 35.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 17.



словские проблемы, превращая их в метафизику»¹. Однако позже этот процесс пошел на спад — от философии, считает Ханафи, осталась только наука об основах религии (*уṣūl ad-dīn*); начинает господствовать догма, критическое же обсуждение религиозных вопросов прекращается. Тем не менее история сохранила критическую активность мысли прошлого, и «сейчас нам важны все, кто представлял мысль и безбожие. Философская мысль опять обращается к мысли религиозной, которая застыла и окаменела в догме»². Поэтому для философии наших дней имеет большое значение понимание в прошлом устремлений Ибн Рушда, а в новое время М. Икбала, М. Абдо.

Интересен последовательно отстаиваемый взгляд Ханафи на западную культуру — не отрицая важности от каких-то современных тенденций в ней, он делает упор на необходимости пересмотреть роль арабо-исламской культуры в общем цивилизационном процессе, на необходимости современного участия в нем. «Западная философская мысль в средние века не была позицией отказа от нашей арабо-исламской культуры, ее опыта, ее истории... Мы же отказываемся от наследия, отрекаемся от нашей истории и в конечном счете ничего не производим, остаемся бесплодными. Из ничего получается ничто»³. «Когда мы разглагольствуем о нашем новом возрождении, — продолжает Ханафи, — мы простираем взоры на Запад, а не на Восток, мы взаимодействуем с западной цивилизацией вне цивилизации восточной. Для нас существует один критик философской мысли в нашей современной культуре — французский, немецкий, британский или американский. Мы не помним о взаимодействии с цивилизацией персидской, индийской, китайской, как это было в древности... тогда как сам Запад начинает чувствовать ветер Востока и отходит от своего нарциссизма, своего культурного расизма, своего культурного шовинизма»⁴. К теме отношения Ханафи к западной культуре я обращусь еще в дальнейшем, когда будет специально рассматриваться проблема наследия.

Два века назад, после французской экспедиции в Египет в конце XVIII века, начался перевод сочинений европейских мыслителей. Сейчас, как утверждает Ханафи, «мы переводим и выбрасываем на нашу культуру кучи переводов, которые мешают видеть ее собствен-

¹ См.: Х. Ханафи. Исламские исследования. С. 87.

² Там же.

³ Там же. С. 89.

⁴ Там же.



ное состояние, не помогают его выявлению, не участвуют в прогрессе, изменении ситуации». И далее ставится вопрос: «Когда же мы покончим со стадией перевода и начнем создавать свои сочинения, чтобы другие переводили нас, как это было в средние века?»¹.

Философское наследие, к рассмотрению которого обращается Ханафи, является совокупностью учений о логике, физике, метафизике — они определяют наше представление о мире, и они являются в наши дни ходовым товаром, который использует политическая и религиозная власть для воздействия на массы и изменений, для сдерживания развития, общественных преобразований².

В книге не ставится в качестве специальной задачи научное изучение наследия. Сейчас, по мнению автора, требуется скорее изучение патриотическое, тогда как научное, академическое исследование призывает абстрагироваться от таких целей. Объективность — продукт Запада, она означает отказ от субъекта. Субъект неотделим от объекта, и его присутствие в истории обязательно. Наследие, если подвести итог, является «богатым пастбищем», пользование которым плодотворно для нынешнего поколения. Но при этом важно увидеть политический стержень наследия и понять, каким образом оно может быть использовано позитивно или негативно³.

Ханафи задается вопросом: почему в арабо-исламском наследии отсутствует изучение человека? Ответить на этот вопрос он пытается в статье, опубликованной в журнале «Аль-Мустакбаль аль-арабий» (октябрь, 1979). Ханафи соглашается с теми оппонентами, которые напоминают, что человек естественно присутствует во всем, на что направлен его взгляд. Наука об основах религии учит о свободе и выборе, вере и надежде, красоте и безобразии, добре и зле, что само уже предполагает наличие человека, с которым соотносятся эти явления и эти понятия. Фалясифа рассуждают о теоретических и практических способностях человека. На описании человека, его душевных и духовных способностей сосредоточен интерес суфизма. Факихи занимаются поведением человека. Но при всем том, считает Ханафи, человек не стал сам по себе объектом анализа, не понимался в качестве стержня жизни, полюса бытия, в качестве индивида.

И в наши дни человек как индивид теряется в структуре социальной жизни, в массе народонаселения, которое увеличивается каждый

¹ См.: *Х. Ханафи*. Исламские исследования. С. 91.

² См.: Там же. С. 85.

³ Там же. С. 86.



год на миллионы — человека не видно среди многочисленных объединений, кучи группировок, партий, ему не остается здесь места, он отсутствует в национальном сознании, которое направлено не на индивида с его внутренним миром, а на то, что находится вне индивида¹. Чтобы пробить брешь в этом стереотипном сознании, показать, что не все так безнадежно, Ханафи старается найти в культуре прошлого те ее пласты или вкрапления в пласты, которые свидетельствуют, что и мыслители предшествующих веков не были безразличны к человеку

Единый Бог наделялся человеческими качествами, описывался языком человека. Да и сам Коран обращен к человеку (прямое упоминание о человеке содержится в нем 65 раз — помимо ссылок на другие человеческие качества, такие как знание, вера, послушание, добродетель и пр.). Человек описывается в Коране как сотворенный, извлеченный из небытия, хрупкий, слабый, выбирающий, имеющий возможность идти по пути совершенства, имея перед собой образ Совершенного человека. Возвышало человека и разрабатывавшееся в прошлом учение о знании и познании, осмыслении познаваемого, существования. За такой абстрактной наукой как логика просматривается тот же человек, который создает метод для познания мира, условие для развития наук. В философии виден явный приоритет естествознания над богословием (Ханафи ссылается на труды Ибн Сины — «Аш-Шифа'», «Ан-Наджат» и «Ишарат»), а естествознание и есть область знаний, полученных человеком. Душа, ее роль в обретении человеком связи с божественным, выявление всех нюансов этой связи стали предметом особого внимания суфиев, которые добились здесь больших успехов.

Независимым объектом исследования является человек у Братьев чистоты, которые к традиционным частям хикмы — логике, естественным наукам и богословию — добавляют четвертую, представляющую науки о душе и разуме (*'ақлāниййа* и *нафсāниййа*), а трактаты о математике и естественных науках помещаются в их Энциклопедии после наук о человеке.

Особую область, согласно Ханафи, представляет фикх, в котором за оболочкой законов, указаний, заповедей стоит человек с разными его измерениями. В фикхе содержится вся практическая жизнь человека — с самим собой, со своей семьей, государством². Ханафи выделяет роль фикха как носителя и передатчика объективного, беспристрастного знания, независимого от принадлежности к тому или иному

¹ См.: Х. Ханафи. Исламские исследования. С. 300.

² Там же. С. 309.



мазхабу. В наследии суфизма также можно найти начала, ведущие к пониманию человека. Учение о Совершенном человеке позволяет преодолеть пропасть между Аллахом и человеком. Через его образ человек пытается понять свою миссию в жизни, найти свое подобие Богу и достичь степени совершенства.

Для того чтобы преодолеть кризис исламской культуры, причиной которого в прошлом было недостаточное внимание к человеку как таковому, надо обратиться к скрытому в прошлом и исчезнувшему в современном сознании поиску путей к человеку, которые обозначены в разных учениях, особенно в суфизме. В развитие мысли Ханафи я хотела бы сослаться на свою статью «Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное» (Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998).

Другой причиной кризиса современной исламской культуры Ханафи считает пренебрежение ролью исторического сознания. Историческое сознание прослеживается, как он полагает, только в концепции *иснада* — составлении цепочки передатчиков знания от предшественников. Ни у Братьев чистоты, классифицирующих науки, ни у аль-Фараби в его перечислении исламских наук исторического знания как такового нет. Даже Добродетельный город, от учения о котором можно было бы ожидать хотя бы намек на историю, чужд ей совершенно, — он дан здесь и сейчас, это абстрактное общество, вне истории. Отсутствие исторического сознания было тем препятствием, о которое споткнулась «нахда» в XIX веке. Возрождение связывалось с культурой Запада. История арабского мира изображалась через историю Запада, оценивалась по его меркам, и забывалось, что арабский Восток в свое время стимулировал развитие Европы, импортировал в нее свою культуру, науки, литературу¹.

Одной из причин отсутствия исторического сознания Ханафи считает устремленность исламской религии к миру потустороннему. И хотя немало аятов обращает внимание человека на значимость его пребывания в земном мире, на необходимость жизни в нем, на его устройство, все же религия, по определению, нацеливает человека прежде всего на временное в нем пребывание, а временность означает фиксированность на том, что есть сейчас, и пренебрежение к тому, что было, и к тому, что будет, то есть отказ от истории, исторической памяти, отказ от проектов, связанных с земным будущим. Признание значимости прошлого содержится, правда, в суфизме — оно пред-

¹ См.: Х. Ханафи. Исламские исследования. С. 317—318.



ставлено стадиями проявления пророчества, нисхождения пророков, начиная с Адама и кончая Мухаммадом. На этом история завершается. Настоящее, а тем более будущее исследовательского интереса для суфизма не составляют.

Большее внимание к истории видно в фикхе, связанном со становлением законодательства, с оценкой достоверности копий Корана, их источников, внесением изменений в шариат. Но действие истории ограничивалось и в фикхе, ибо законы виделись созданными на все времена, навечно.

Что собой представляли исторические знания и взгляды на предмет истории, показано Ибн Халдуном, который положил начало истории как науке о цивилизации, исследующей законы ее развития.

Рассмотрение разных аспектов культуры прошлого позволяет Ханафи оценить ее значение для сегодняшнего дня, сопоставить с культурой Запада.

К группе «арабских левых» можно причислить и профессора Каирского университета Мурада Вахбу, основной интерес которого, как мне представляется, направлен на историю философии.

В 1971 году вышла его книга «Философские и политические статьи» (Мақālāt фалсафиййа ва сийāсиййа. Каир). В ней содержится рассказ о наиболее крупных фигурах в арабской философии XX века. Вахба выделяет в ней две группы. К первой он относит Юсуфа Керам, Османа Амина, Абд-ар-Рахмана Бадави, Заки Нагиба Махмуда и Юсуфа Мурада, ко второй — Закария Ибрахима, Яхью Хувейхи, Фуада Закария.

Трудно понять, по какому признаку происходит это деление, потому что в одной группе находятся представители, на мой взгляд, разных ориентаций. Ю. Карам, учившийся в католическом колледже у Жака Маритэна, является умеренным рационалистом, близким к неотомизму (см. его книги: «Разум и бытие», «Физика и метафизика»). Он видит в разуме орудие, способное, в отличие от чувств, познать истину, сущность вещей, гарантировать объективность знания. В этой группе находится и Осман Амин, которого Вахба считает склонным к идеализму, наиболее точно выражающему самодостаточность разума. Но почему-то рядом с ним оказывается логический позитивист З. Н. Махмуд, выдающий единственным источником знания ощущения и требующий не переходить границы фактического положения вещей, которые только и являются полем научного исследования. В один ряд с Махмудом ставится и А. Бадави, поскольку, как и тот, отклоняет в силу приверженности атеистическому экзистенциализму абсолют-



ность моральных норм, склоняется к суфийскому субъективизму, к необходимости субъекту избавиться от всего, что связывает его с жизнью физической.

Во второй группе соединяются Закария Ибрахим, сторонник религиозного экзистенциализма, и Яхйя Хувейди, представитель «коранической философии», защитник «позитивного, философского нейтралитета», коипромисса между материализмом и идеализмом, марксизмом и экзистенциализмом. Рядом с ними Вахба ставит Фуада Закария, противника идеализма, который представлен как презирующий мир и даже боящийся его, устраняющийся от реальной жизни, нужд людей, отгораживающийся от них обращением к «духовности».

Как выразитель левых настроений в философии Вахба вступает в обсуждение также и современных идеологических проблем. В октябре 1982 года под его председательством в Каире прошла 4-я Международная философская конференция на тему «Корни догматизма». Вахба выступил на ней с докладом «Пещера и догма» (доклад «The Cave and the Dogma» опубликован в материалах конференции: *Roots of Dogmatism* / Ed. M. Wahba. Cairo, 1984). Тему догматизма он анализирует, отталкиваясь от платоновского образа пещеры, миф о которой содержится в VII книге «Государства». Вахба строит цепочку ассоциаций, начинающихся с теней-эйдосов, принимаемых пленниками пещеры за реальные вещи и в то же время отгораживающих людей от внешнего мира. Пещерных призраков напоминают Вахбе наскальные рисунки первобытного человека, которые тоже становились замещением вещей, оберегали от страха, создавали иллюзию устроенной жизни. Подобная же роль отводится пирамидам, спасающим фараона от разрушительных сил природы, обеспечивающим ему вечность. «Пещера и пирамида толкали первобытного человека заполнить брешь, возникшую из невозможности рационально и научно понять отношение человека к природе. Брешь была заполнена духами»¹. Эйдосы выступают здесь в качестве абсолютов, дающих надежду на стабильность, на отсутствие всегда тревожащих изменений. Так призраки-эйдосы превращаются в догмы, в которые люди охотно верят как в истинную реальность. Но потом возникает «борьба абсолютов за существование», как это было, например, во время двадцатипятилетней войны, которую вел Карл V против лютеранских князей. Такая война заканчивается «теологическим убийством», победой одного абсолюта над другим. В настоящее время война ведется, с одной стороны, между

¹ M. Wahba. *The Cave and the Dogma* // *Roots of Dogmatism*. Cairo, 1984. P. 234.



находящимся в «техно-пещере» и погруженным в магию технологии, возлагающим на нее все надежды человеком-машиной и, с другой стороны, представителем фундаменталистской этики, созданной «эвристическим страхом»¹. Догматизация и де-догматизация — фазы, которые взаимосвязаны и сменяют одна другую. Рассуждая о решении проблемы, Вахба обращается к трудам Поппера и, в частности, к его работе «Неоконченный поиск» (Unended Quest). Но, не довольствуясь психологической интерпретацией проблемы догматизма, он пытается решить ее на космологическом уровне, надеясь на создание нового вида человека, то есть человека «пространственного», или космического, наделенного космическим сознанием, который революционизирует модель человеческого мышления². Здесь, полагает Вахба, нет никакого уклонения в мистику, а только видение того, как можно использовать научно-технический прогресс и помочь человеку создать новые виды, которые будут называться «space man» или «cosmic man». На этом пути человек возвращается к органическому единству с природой. Самого же себя Вахба видит фундаменталистом нового типа³.

Но что такое фундаментализм и догма как существенные элементы культурного наследия, какие изменения в структуре современного сознания претерпевает сама догма, каким видится наследие в наши дни, как оно соотносится с новыми тенденциями развития отдельных обществ и представлением о глобальном мире?

¹ *Wahba M.* The Cave and the Dogma // *Roots of Dogmatism*. P. 235.

² Там же. С. 236.

³ Там же. С. 368.

ГЛАВА 9

МЕЖДУ САМОБЫТНОСТЬЮ И ПОДРАЖАНИЕМ. «НОВАЯ НАХДА»

Традиция и современность. Прошлое в настоящем

Вспомним, что интеллектуальная жизнь основных арабских стран во второй половине XIX века шла под девизом «возрождения», «нахды». Идейный смысл возрождения виделся в просвещении, в том, чтобы поставить разум в центр всех преобразований жизни общества. Убеждение в необходимости рационалистической оценки существующих социальных институтов руководило даже некоторыми богословами, деятельность которых направлялась на реформирование ислама (аль-Афгани, М. Абдо, М. Икбал). Несмотря на решительные шаги Кемаля Ататюрка в отношении религии, которые выразились в проведении в Турции секуляризации, ликвидации халифата, провозглашении светского государства, лишении богословов права управлять им, несмотря также на усилия исламских реформаторов внести изменения в установления религии, приблизить их к требованиям новой жизни, совершить кардинальные преобразования не удалось. Поэтому во второй половине XX века проблема состояния ислама, его реформирования встала снова.

Опять возникла тема «нахды», возрождения, но представлялось оно разным идеологам неодинаково. Если в XIX веке под возрождением имелось в виду прежде всего «пробуждение от спячки», в которую была погружена социальная жизнь в прошлом, то теперь этот термин получил двоякий смысл — отчасти сохранилось и прежнее его значение (возродить страну, величие народа на современной основе), но появилось и другое, имеющее смысл возрождения исконных, первоначальных основ организации общества, заложенных Мухаммадом, возрождения «истинного», неиспорченного последующей историей ислама. Это направление исследователи, в отличие от «возрождения», называют «возрожденчеством».



Религиозные движения современности, даже исламизм и фундаментализм, являются достаточно сложными, неоднородными и неоднозначными. В них участвуют и очевидные радикальные, экстремистски настроенные традиционалисты, и идеологи, вносящие в привычные стереотипы сознания новое социальное содержание. Признается, что научные идеи часто опережают возможности их практической разработки, превышают возможности общества, неподготовленного 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 (да и другим якобы неразвитым восточным культурам). 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 как бы 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‘āсир. 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?

В истории арабского мира известен период бурного его развития, расцвета, который был определен образованием на основе новой монотеистической религии ислама огромной империи, включившей многие народы с их культурой. Коран, записанный на арабском языке, положил начало письменной культуре всей империи, а обсуждение проблем, вызванных становлением богословия, развитием фикха, запросами нового общества, породило огромный спрос на теоретическое их оформление и обоснование. Используя собственные культурные потенциалы, общество воспользовалось достижениями соседей-византийцев, достижениями античности. Колоссальная переводческая деятельность, использование античной мысли для собственных нужд, комментирование, интерпретирование этой мысли, поиски и нахождение самостоятельных решений — все это в результате дало не просто оживление, но настоящий расцвет исламской культуры, который австрийский исследователь Аллам Мец назвал «мусульманским ренессансом». Если быть точным, то вряд ли здесь можно говорить о возрождении, поскольку встает вопрос: возрождение чего? Античную культуру мусульмане не возрождали и не ставили такой задачи. Собственная исламская культура только еще складывалась, хотя и быстрыми темпами. Поэтому правильнее, на мой взгляд, видеть в этом феномене — именно феномене в особом смысле слова, подчеркивающим особенность явления, — не возрождение, а расцвет культуры.

Хотя понятие «возрождение» прочно связано с культурой XIX — начала XX века, однако, в применении к тому времени, я думаю, о возрождении можно говорить только с оговорками, так как тогда происходило, скорее, пробуждение арабских народов, находившихся долгое время под турецким притеснением. Наконец, они получили относительную свободу, за которую должны были в значительной мере благодарить Запад, активно вторгшийся в их мир. Если до этого они обращались в сторону османского Востока, то теперь арабский мир



снова, как когда-то, вступил в тесный контакт с Западом, успевшим за прошедшие столетия достичь огромных успехов. Восторг перед его успехами, стремление познакомиться с новым Западом и взять от него все лучшее — это, пожалуй, основной пафос «нахды» того времени. Разум, наука стали главными ее символами. Помнившие о своем славном прошлом представители арабской культуры надеялись с помощью западной культуры модернизировать свой мир. Но это было скорее не возрождение собственной культуры, не обращение к ней, а попытка изменить свое положение через усвоение основных элементов западной мысли, напоминающих отчасти о наличии подобных и в собственном прошлом. Речь, прежде всего, шла о возрождении рационалистической традиции, которое происходило в виде увлеченного изучения соответствующих философских учений 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 находились в эмиграции во Франции) находились под влиянием европейской мысли. Их усилия, направленные на реформирование ислама, поиск возможностей его совмещения с современностью стали одной из главных частей в идейном содержании «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.

Начинается продолжившаяся на многие десятилетия полоса поисков, собирания и издания рукописей, воскрешение забытых имен, оценка значимости течений, школ, концепций, которые характеризовали мысль прошлого, для современных устремлений арабских народов. В это время издаются и переиздаются труды представителей фальсафы, мутазилитов; читатель получает возможность познакомиться с творчеством погребенного потомками блестящего литератора-философа X—XI веков Абу Хайяна ат-Тавхиди. Начинается серьезное изучение и осмысление средневековой философии уже самими арабскими исследователями (Юсуф Керам, И. Мадкур, Мустафа Абд ар-Разик, К. Ю. аль-Хадж, Абд ар-Рахман Бадави и др.).

В 1944 году в Каире вышла в свет книга шейха М. Абд ар-Разика «Введение в историю исламской философии» (Тамхйд ли-та'рих ал-фалсафа ал-исла́мийя). В ней описывается эволюция учения о разуме, прослеживаются начала рационализма во взглядах Абу Ханифы и утверждается значительно бо́льшая его развитость у аш-Шафии, в



силу чего, по мнению автора, школа последнего приобрела историческую важность.

Карим Азкуль в книге «Разум и ислам» (Бейрут, 1946) выделил три пути изучения разума в исламе, который рассматривается не только как религия, но и как тип цивилизации. Первый путь связан с разъяснением сути отношений между разумом и интуицией, верой. Второй раскрывает историю отношения исламских мыслителей к разуму как орудию достоверного познания и показывает важную роль, отводимую ими разуму. Третий путь рисуется как путь «официальной позиции», занимаемой исламской мыслью по отношению к разуму. Азкуль склоняется к одобрению именно этого пути, избирая в качестве примера действующую в данном направлении личность Абу Хамида аль-Газали.

Тема разума развивается и в книгах М. А. аль-Ираки «Рационалистическая тенденция в философии Ибн Рушда» (Каир, 1968), «Критический метод в философии Ибн Рушда («Миср», 1984). Ибн Рушд характеризуется в них как мыслитель, создавший цельную, всеохватывающую систему рационализма, а разум рассматривается как мерило и критерий, самодостаточный для решения вопроса об истинности. Вообще, подлинным источником арабской философии автор считает именно рационалистическое ее направление, а не теории мутакаллимов. Для мутазилитов он, правда, делает исключение, но считает невозможным приравнивать их к рационалистам-фалясифа.

Детальным и интересным исследованием является опубликованная в 1978 году в Бейруте работа Хусни Зайне «Концепция разума у мутазилитов» (Ал-‘ақл инда ал-му‘тазила. Таṣаввур ал-‘ақл инда-л-қāди ‘Абд ал-Джаббār). В этой книге делается попытка реконструировать концепцию разума, содержащуюся в труде кади Абд аль-Джаббара «ал-Муғнй», увидеть за языком калама, за проблемами калама (такими как Бог, откровение и др.) философскую доктрину, за разрозненными высказываниями — цельное представление. Автор показывает развитие Абд аль-Джаббаром концепции разума, различных ее аспектов: определение понятий «разум», «разумный» (человек) и «разумное» (нечто), необходимых в качестве основы для решения проблемы ответственности человека за свои поступки, понимания роли разума и знания в обретении убеждения, достоверной истины.

О том, что арабские исследователи, не отказываясь полностью от сделанного ориенталистами, должны сами понять и определить содержание и современное значение своей культуры, много писал в 60—70-е годы египетский философ Хасан Ханафи.



Правда, этот поворот к изучению прошлого продолжал сталкиваться с противоположными настроениями. В 20-е годы, когда шла борьба за следование идеям Абдо, Исмаил Мазхар выразил нигилистическую точку зрения на это наследие. Деятельность Абдо он характеризовал как положительный феномен в рамках религиозной идеологии, который, однако, не может стать исходным пунктом для освобождения арабского ума. Арабская личность, чтобы сохранить себя, должна отказаться от религиозного умонастроения, то есть от прошлого, а затем принять европейский рационализм, материализм — всю европейскую культуру, которая в отличие от косной исламской динамична¹.

Рассмотрение основных течений, сложившихся в середине XX века в исламской философии в целом и в арабской в частности, как бы различны они не были, показывает, что центральным вопросом, обсуждаемым в них, или главным фоном полемики между ними был вопрос об отстаивании обретенной национальной самостоятельности. Конечно, понимание последней и способы борьбы за нее вовсе не одинаковы в разных странах арабского мира, движимых разными интересами. Неоднороден и сам этот мир, но, по крайней мере словесно, он руководствуется схожими идейными лозунгами. Даже страны, явно находящиеся под западным (американским) влиянием (такие как Кувейт), даже прозападно настроенные интеллектуалы говорят о преданности своему исламскому миру, уважению исламских ценностей.

Критика наследия и ислама

Сторонником решительного разрыва с прошлым и принятия идеалов европейской культуры был, как отмечалось раньше, Саляме Муса. Современность, считал он, покоится на идеологии либерализма: «Невозможно представить себе современное возрождение восточной нации иначе как на европейских принципах свободы, равенства и конституции»²; «читатели-арабы нуждаются в западном просвещении своих восточных умов»³.

Компромиссную позицию выразил алжирский идеолог Малек Беннаби, который предлагал перенять современную западную промышленность и только. Это убеждение покоится на представлении о разграниченности производственно-практической и мировоззренческой

¹ Т. Тизини. От наследия к революции (Мин ат-турās 'ила ас-саура). Бейрут, 1972. С. 120—121.

² М. Саляме. Что такое возрождение? (Ма хиа ан-нахда?). Каир, б. г. С. 108.

³ Там же.



сфер и возможности пользования любым мировоззрением, поскольку оно не имеет касательства к действию знания на уровне практики. Поэтому можно принять современные формы хозяйствования и современную промышленность, ничего не меняя в духовной сфере, в сознании. Опасение поддаться этой иллюзии выразил ливанский философ Рене Хабаши. «Мы потребляем, не понимая и не производя сами, — писал он. — И это создает самую большую трудность для нашей мысли, которая ограничивается беззаботным потреблением и не просыпается от спячки»¹.

Аналогичные взгляды высказал на Кувейтском форуме 1974 года египетский философ Заки Нагиб Махмуд, отметив, что одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в желании 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, и поэтому нужно посмотреть на наследие новыми глазами, оценить его место в теперешней жизни. «Все это наследие, — писал он еще в 1971 году в работе «Обновление арабской мысли», — потеряло свое значение для нашей эпохи, поскольку оно сконцентрировано на отношении между человеком и Богом, тогда как сегодня мы особенно нуждаемся в таком стержне, который выражал бы отношение человека к человеку»². Вместе с тем Махмуд делает существенное дополнение к распространенному взгляду на наследие как на наполненный разными товарами мешок, из которого каждый может брать себе, что хочет, по своему вкусу, отбросив остальное. Он смотрит на наследие как на органичное соединение причинно связанных рядов и тенденций, эволюционирующих и развивающихся. Из этого контекста нельзя вырвать что-то, не омертвив его. И как живое историческое явление каждый элемент этого ряда имеет свою предысторию, среду возникновения и последствия своего существования. Некоторые философы поверхностно судят о соответствии арабского духовного наследия, в котором имелось развитое рационалистическое направление, современным концепциям науки. Они полагают, что можно совместить рационализм прошлого и современную науку, немного подогнав их друг к другу, и тогда проблема будет решена. Махмуд же полагает (во всяком случае в начальный период своего творчества), что такое решение есть псевдорешение. Нуж-

¹ Наша цивилизация на распутье. Бейрут, 1960. С. 97.

² З. Н. Махмуд. Обновление арабской мысли. С. 137.



но понимать, настаивает он, что наука, особенно та, которую мы сегодня называем фундаментальной, вырастает на определенной почве, требует для своего существования и развития определенных условий. Нельзя усваивать рационализм науки без вытекающей из него и в то же время обуславливающей его секуляризации всей жизни — секуляризм и наука связаны друг с другом, предполагают друг друга.

Такая радикальная позиция, возможно, спорна. Но чтобы точнее судить о ней, нужно уяснить, что стоит за понятием «секулярность» и за самим движением секуляризации. Доминирование религиозной идеологии, враждебной к светским формам жизни (в частности к науке), порождает стремление выйти из-под ее контроля, секуляризоваться. При всем том, если быть честным, надо признать, что времена подавления науки религией, времена мракобесия остались в прошлом. Сейчас религия, по сути дела, видит свою роль в том, чтобы не допускать использования научных открытий во зло человеку. Я вспоминаю интересную беседу в 1989 году с иорданским министром по делам вакфов, который полагал, что религия не должна препятствовать научным исследованиям, она направлена лишь на то, чтобы через нравственные нормы, через сознание оберегать общество от разрушительных последствий, которые могут принести эти исследования. Требуется, чтобы было осознано и признано значение каждой из сторон — право науки на исследовательскую свободу и право на контроль ее со стороны религии и общества.

Попытка возродить научно-рационалистическую традицию арабской мысли, если она не преследует просто идеологических целей, наталкивается на необходимость преобразования всех сфер жизни. Идеология научно-технического развития должна ориентировать не на внешние его атрибуты, а на органичную связь его с культурой, на воспроизведение имеющихся в ней потенций, которые соответствуют требованиям такого развития, или на выработку новых оснований для него. В культуре, в сознании должны быть вычленены элементы, образующие структуру современной научной мысли, — они составляют тот костяк, который обрастает плотью современной науки. Это значит, что встает также и проблема устранения, хотя бы из сфер функционирования научной мысли, противных ей элементов традиционной идеологии, культуры. На эту двойную цель направлены усилия многих арабских философов.

В конце 50-х — 60-е годы резкая критика собственной культуры звучала со стороны только немногих, точнее даже единичных философов. Они призывали к секуляризации, ограничению сферы функцио-



нирования религии. Именно в эти годы на подъеме антиклерикальных настроений появились сначала одна («Самокритика после поражения», 1968), а затем другая, поднявшая шквал страстей, книга левого ливанско-палестинского философа Садика аль-Азма. Теологи предали эту книгу анафеме, требовали изъятия ее из продажи и суда над ее автором, вынужденным эмигрировать. Даже философы-марксисты расценили книгу как экстремистскую, содержащую неаргументированную и оторванную от реальности концепцию. И с этим трудно не согласиться.

Во второй из них — в «Критике религиозного мышления» (Нақд ал-фикр ад-дйнийй. Бейрут, 1969) — аль-Азм провозглашал наступающую вслед за смертью Бога на Западе смерть Бога на арабском Востоке. Он открыто обвинял ислам в том, что именно он — и это стало очевидно после поражения арабов в июне 1967 года — является причиной отсталости мусульманских стран и других негативных явлений. Никакие усилия в социальной сфере, убеждал аль-Азм, 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. Эта идеология направлена против всех революционных и прогрессивных сил, и поэтому самообманом являются утверждения, что религия дает опору для успешного руководства массами. Она не может быть действительной опорой, так как речь идет не о рафинированной вере элитарной части общества, а о религии как совокупности установлений, обрядов, ритуалов, основоположений, которые охватывают всю жизнь человека, составляют ее сердцевину, и эта больная сердцевина обрекает на неудачу все попытки изменить жизнь — разговоры об изменениях превращаются в досужие мечты, в которые верит «духовная» элита.

Аль-Азм напоминал об истории европейской культуры, которая пережила плодотворную эпоху Возрождения, научную революцию, начавшуюся с Коперника и продолженную Ньютоном; за ней последовала промышленная революция; итогом этого движения истории были публикации в 1859 г. книги Дарвина «Происхождение видов», а в 1867 г. «Капитала» Маркса. Эти две книги аль-Азм называет «двумя другими Коранами»¹, и, очевидно, выраженные в них коренные изменения в сознании европейских народов стали, по его мнению, основой всех последующих революционных процессов. Секуляризовавший-

¹ С. Дж. аль-Азм. Критика религиозного мышления. С. 20.



ся Запад освободил науку от гнета религии, в исламских же странах наука остается скованной религиозными путами, и попытки убедить в том, что ислам не противоречит науке, что их расхождение чисто внешне, уводят от решения проблемы — таково убеждение аль-Азма и таков главный стержень его книги.

Аль-Азм не принимает утверждений о полной гармонии ислама и науки (даются ссылки на: *М. А. Юсуф*. Надуманная вражда между наукой и религией. Бейрут, 1966; *Субхи ас-Салах*. Христианство и ислам в Ливане. Бейрут, 1965, и др. работы). Не принимает аль-Азм и стремление («апологетическое примирение») с помощью религии обосновать «законность» арабской революции, провозглашаемый ею социализм, который он, кстати, называл «абортивным продуктом». Отклоняется им и стремление представить ислам как освободительную, революционную идеологию, а само освободительное движение как «протекающее из сердцевины нашего арабского наследия»¹. Здесь сразу вспоминается книга Абд-ар-Рахмана аш-Шаркави «Мухаммад — посланник свободы» («Мухаммад расул ал-хурриййа». Каир, б. г.), в которой ислам совершенно справедливо, на мой взгляд, рисуется как религия, принесящая арабийцам освобождение от язычества, его жестких обычаев, покончившая с племенной раздробленностью и положившая начало образованию мощной империи. Но такую роль сыграл ислам в те далекие времена, а какова его роль в наши дни?

Как показывает позиция аль-Азма, взгляды на ислам бывают непримиримыми. На одной стороне находятся те, кто видит в исламе, притом исламе, чуждом нововведений, единственную надежную опору сохранения «здорового» общества. Им противопоставляют свои убеждения те, кто считает, что ислам является данностью, с которой надо считаться, и поскольку в нем к тому же содержится в религиозной форме вековая народная мудрость, то его можно и даже нужно использовать в политических целях. Крайний левый фланг занимают те, кто рассматривает ислам как препятствие на пути прогресса и выступает за решительную секуляризацию общества. В идеологии и философии противостояние взглядов выражается в различии определений, которыми характеризуется сущность исламской культуры, исламский образ мысли. Это хорошо видно опять же на примере позиции аль-Азма, выраженной в достаточно обширной статье «Ориентализм и ориентализм наизнанку», которая была откликом на опубликованную в 1978 г. в США книгу Эдварда Саида «Ориентализм». Основной пафос книги

¹ С. Дж. аль-Азм. Критика религиозного мышления. С. 46.



аль-Азм видит в утверждении неустрашимого различия между Западом и Востоком в силу того, что каждый из них обладает особой сущностной природой, особым менталитетом. Саид повторяет взгляд ориенталистов прошлого, которые видели Восток погруженным в религию в противоположность стремительно идущему вперед Западу. Смысл этого утверждения Саида и старых ориенталистов воспроизводят, считает аль-Азм, и многие исламские, и среди них арабские, идеологи.

Стоит вспомнить, что 80-е годы, когда аль-Азм написал статью, были годами всплеска исламизма после Иранской революции, временем идейной растерянности левых интеллектуалов, и аль-Азм выступил с решительной критикой исламизма и капитулянтских настроений «левых». Эту модель ориенталистского мышления, распространившуюся в среде арабских интеллектуалов, он определил как «ориентализм наизнанку». Если в прошлом ориенталисты воспринимали Восток как экзотику и в общем-то смотрели на него свысока, то новый «исламский» ориентализм мало чем отличается от такого видения, поскольку соглашается с наличием особой, данной на все времена сущности восточной ментальности. Такая, пишет аль-Азм, «модель ориенталистского мышления — традиционна, но она обновилась и получила распространение под влиянием Иранской революции. Представляющее ее направление черпает наиболее ярких своих пропагандистов и вообще защитников из «левых» кругов: коммунистов в прошлом, уставших радикалов, марксистов-националистов (*ша 'биййūн*), националистов»¹. В их числе аль-Азм называет поэта Адониса, Анвара Абд-аль-Малика, левого критика Ильяса Хури, исследователя наследия Рыдвана ас-Сира, историка Ваджиха Кусрани. Выдвигаемые ими тезисы можно выразить так: национальное освобождение арабов основывается не на светском национализме (в радикальной, либеральной или консервативной его формах), не на коммунистической идеологии или революционном социализме и т. п. Оно основывается на идеологии возврата к исламским корням и, в частности, к народному исламу, поскольку такие факторы, как экономика, классовое сознание, законы развития являются побочными факторами, а основную роль играет сознание религиозное². Аль-Азм приводит слова Саада Махью, одного из идеологов нового «исламизма»: «Разве не должен арабский левый предельно уважительно посмотреть на идеологические и культурные

¹ С. Дж. аль-Азм. Ориентализм и ориентализм наизнанку (Ал-истишрāқ ва-л-истишрāқ ал-ма'кūs) // Аль-Хайāt аль-джадйда. 1981. № 3. С. 33.

² Там же. С. 41—42.



факторы, которые движут массами, и на этом основании отдать им преимущество в системе научных, экономических и социальных истин и в освободительных движениях?»). Также и Адонис призывал к отказу от секуляризма, национализма, социализма, марксизма, коммунизма на том основании, что они имеют западный источник¹, хотя в прошлом, как напоминает аль-Азм, Адонис сам был националистом, секуляристом, социалистом, насеристом и левым экстремистом. При сопоставлении Востока и Запада Адонис выступает фанатиком Востока, который располагается в горизонте откровения, тогда как Запад находится в горизонте материи. Следствием такого взгляда на Запад и Восток является призыв к разрыву с Западом, отказу от демократии, республиканских идеалов, секуляризма и полное поглощение арабизма исламом, забвение того, что арабы — это не только мусульмане, но и христиане, иудеи и представители других верований². К оценке аль-Азмом современного ислама я еще вернусь позже, сейчас же остановлюсь на других аспектах проблемы.

Аль-Азм в своем радикализме был если не одиночкой, то в числе очень немногих единомышленников. Как правило, все идеологи «арабского национализма», все философы для обоснования своего понимания национальной идеи так или иначе обращались за поддержкой к наследию прошлого, к своим корням.

Середина века ознаменовалась, что я отмечала выше, колоссальной работой по изданию и переизданию рукописей средневековых философов, поискам новых, не известных еще трудов мыслителей прошлого. И это отчасти объясняется не только тем, что таким образом осуществлялась «связь времен», что усвоение нового неестественно и внешне без соответствующей внутренней подготовки, вытекающей из предыдущей жизни и т. п., но и тем, что обращение к историко-философскому материалу позволяет более органично воспринимать современные проблемы.

Отношение к собственному наследию и к западной культуре вырождалось не только в практических делах, то есть в восстановлении и изучении наследия и изучении трудов западных мыслителей, но и в анализе сути этого отношения. Какую роль играет наследие в современной жизни — в какой мере оно помогает созданию нового общества или сохранению, охранению того, что есть? Какое место в истории и в современной жизни исламских стран играла и играет западная

¹ См.: «Мавакыф». 1978. № 36. С. 147—148.

² См.: С. Дж. аль-Азм. Ориентализм наизнанку. С. 49.



культура? Возможно ли их соединение, и если да, то на какой основе? Насколько цементирующим образованием является ислам или это религия, внутри которой соединены (что было и в прошлом) совершенно разные версии понимания веры и Бога, разные версии видения общности истории и культуры мусульманских народов — культуры Машрика и Магриба, «фальсафы» аль-Фараби, Ибн Рушда и философии Сухраварди и Ибн Араби? И наконец, какой видится современная философия или философия будущего исламским мыслителям?

Эти вопросы обсуждались на протяжении последних десятилетий, обсуждаются и сейчас.

Против некритического подражания Западу

Сложной, вызывающей споры является проблема отношения с западной философией как частью западной культуры. Плоско, традиционалистски мыслящие авторы полагают, что великая в прошлом арабо-исламская культура, вернее ислам, уже содержит в себе все, что нужно человечеству, во всяком случае мусульманину. Они утверждают, что в учении Мухаммада, в Коране заложена вся будущая история «уммы» и вся современность с ее устройством общества, научными открытиями и достижениями техники. Поэтому можно спокойно принять то, что сделал Запад в области науки и техники (ведь это и исконное достояние ислама), но оставить свои собственные, незападные (ибо западные почрочны), мораль, искусство, литературу. Эта позиция, возможно, и примитивно прямолинейна, но она достаточно органична, поскольку не подходит к культуре как набору нахватанных отовсюду «достижений».

Более обоснованно, но уже критически анализировали ситуацию философы, литераторы и ученые, группировавшиеся вокруг популярных в 50—60-е годы журналов «Аль-Фикр аль-муасыр» («Современная мысль») и «Аль-Адаб» («Литература»).

Если вспомнить о радикальном нигилизме 60-х годов Садика аль-Азма, то в нем можно увидеть настаивание на том, что невозможно вхождение в современность, в западную цивилизацию при сохранении отживших подпорок в виде исламской религии и связанного с ней менталитета араба. Вхождение в современность должно быть органичным. Араб, желающий стать современным, арабское общество, желающее стать современным, должны принять и овнутрить стандарты современной жизни, ее стиль, ее менталитет, ее институты, а не только утилизировать научные достижения и технику. Позиция аль-Азма подкупает своей последовательностью, цельностью.



Столь же последовательно проводил свою точку зрения и философ-марксист Амин аль-Алим. В книге, анализирующей и критикующей философию Маркузе (Маркузе, или философия тупика. Бейрут, 1972) он скептически оценивает экономические успехи некоторых стран Аравийского полуострова, добившихся процветания за счет нефти или, как Ливан, выгодного географического положения. Эти успехи не вытекают органично из коренных социальных и культурных преобразований, в которых нуждаются страны.

Радикальности аль-Азма противостояли умеренные левые философы, такие, например, как Хусейн Мрувве или Хасан Ханафи. Мрувве считал, что «путешествие», как он выражался, из прошлого в настоящее и будущее будет носить естественный характер, если принятие арабами достижений западной цивилизации произойдет не через отказ от собственного прошлого, а именно на его основе, но не выдуманной традиционалистами, а реальной исторической, — на возрождении и развитии традиций мутазилитов, фалясифа, науки, которую создали ар-Рази, Ибн Сина, Бируни, Омар Хайям, ученые обсерватории Улугбека и др. На пути развития этой культуры были преграды и препятствия, из-за которых ее поступательное движение прекратилось. Но эти преграды преодолимы, о чем свидетельствует возрождение исламского (и арабского) мира, начавшееся в XIX столетии.

Взаимный обмен между культурами естественен, они должны быть открыты друг другу, только благодаря этому происходит движение вперед: античность питала молодую исламскую цивилизацию, расцветшая исламская цивилизация внесла вклад в развитие средневековой культуры Европы. И сейчас продолжается взаимообмен. Проблемы, которые стоят перед исламским миром сегодня, есть наследие проблем, которые стояли перед ним, но в другой форме, и в прошлом. Поэтому надо обратиться к этому прошлому, изучать его, не выбрасывая из него и то, что принесла религия ислама, «которая является первоначалом и первоосновой этого наследия», «исходным пунктом возникновения разных вопросов и проблем, которые привлекали арабский ум»¹. Даже арабская фальсафа после ее отделения от калама оставалась связанной с этой «почвой», с религиозной мыслью². И внутри самого калама, напоминает Мрувве, шла борьба за толкование роли разума, его могущества в решении метафизических проблем, борьба за утверждение идеи свободы воли.

¹ Х. Мрувве. Отношение к наследию // «Аль-Адаб». Бейрут, 1970. № 5. С. 133.

² Там же. С. 138.



Изучение наследия, необходимое для правильного понимания самобытности культуры, требует критической оценки и тех исследований, которые были сделаны европейскими ориенталистами, поскольку они часто носят (во всяком случае в недавнем прошлом носили) печать европо- и христианоцентризма. К тому же их труды достаточно долго строились на доступном ориенталистам материале, то есть на материале ограниченном. Исследования же исламских ученых второй половины XX века открыли много нового, расширили исследовательскую базу и позволяют делать выводы, касающиеся философского наследия прошлого, нередко опровергающие сложившиеся представления о нем.

В статье «Наша современная культура между самобытностью и подражанием» (ж. «Аль-Адаб», май 1970) — также как и в других работах — Хасан Ханафи попытался описать современную арабскую культуру и ее отношение с современной же западной культурой в их непосредственной данности, без детального обращения к истории культур. Ему представляется, что арабская мысль до сих пор (70-е годы) не обрела самостоятельности, является подражательной. Культурный араб, как он пишет, это тот, кто довольствуется знанием имен западных мыслителей, ученых, литераторов, художников, и философская мысль поэтому становится синонимом чтения, а затем соотносением себя с какой-то школой, каким-то направлением, а не с действительностью. Нет понимания того, что философские или другие интеллектуальные течения на Западе являются ответом на проблемы, которые стоят именно перед Западом, и поэтому нельзя бездумно переносить все его веяния на арабскую почву. Ханафи приводит ряд убедительных примеров, подтверждающих его мысль.

Первое, на что обращает внимание Ханафи, это критическая оценка в западной литературе духа специализации, который утрачивает общий взгляд на бытие. Научная теория, с точки зрения критиков, нуждается в более общей теории, выходящей за рамки отдельной специальности, выводящей в другие области знания. И эта потребность западной науки понятна. Но совсем иначе обстоит дело в арабском мире, в котором на протяжении всей его истории доминировали метафизика, общие концепции бытия, религия как общее учение о божественном, философия как объединяющее все науки энциклопедическое знание, представленное перипатетизмом. Сейчас арабским странам насущно необходимо овладение специальными знаниями — цели Запада и цели арабского мира здесь расходятся.

На это обращал внимание и Амин аль-Алим в книге «Маркузе, или философия тупика», отмечая, что в университетах арабских стран



преобладают курсы по гуманитарным дисциплинам. Та же картина в книжной продукции. «Одеждой нашего века для нас является аристократическая мысль, мы хвастаемся принадлежностью к истории, даже нашей европейскостью», «мы много говорим о науке и технике, но они у нас больше форма обмана, чем форма свободы и прогресса»¹.

Второе, в чем видит Ханафи различие сегодняшних ориентиров у западной культуры и арабской, это отношение к технике. Задавленный техникой западный человек ведет на нее атаку. Ханафи вспоминает чаплинский фильм «Новые времена» как символ власти техники над человеком, вспоминает о предостережении Бергсона — о возможной гибели человечества, обессиленного под бременем прогресса, вспоминает учение Руссо о губительности прогресса для человечества. Но странным представляется ему, когда критика техники звучит со стороны арабских философов — ведь арабский мир страдает от засилия в нем ручного труда: земля возделывается мотыгой, орошается с помощью оросительного колеса и шадуфа (журавля), зерно молотится с использованием навраджа. «Мы не претерпеваем тиранию техники над человеком, но испытываем ее недостаток. Нападкам на технику у нас нет никакого оправдания, наша действительность скорее требует обожествления техники»². Критический подход к заимствованию западных идей сохраняется у Ханафи и в последующие годы.

Этот же упрек арабским интеллигентам бросает и Амин аль-Алим. Они, писал он, увлеклись обличением западной культуры со стороны Герберта Маркузе, который обвиняет в бедах современного Запада науку и технику. Но арабский мир не может вторить ему, поскольку развитие науки и техники, опирающееся на научную рациональность, является вопросом жизни арабских стран³.

Третье, что вызывает у Ханафи возражение подражателям новым западным теориям, — это критика рационализма и увлечение «восточным мистицизмом», интуитивизмом и т. п. «Критика разума, — пишет Ханафи, — вышла из общества, пресыщенного рационализмом, достигшего крайнего предела рационализма», а на деле ушедшего от подлинного рационализма. Но исламский Восток страдает от отсутствия закона, рациональности, а не от их тирании.

¹ М. А. аль-Алим. Маркузе, или философия тупика. С. 7.

² Х. Ханафи. Наша современная культура между самобытностью и подражанием (Сақафатуна-на ал-му'асира байна ал-'асāла ва-т-тақлїд) // «Аль-Адаб». 1970 май. С. 150.

³ М. А. Аль-Алим. Маркузе, или философия тупика. С. 181.



Подобным образом рассматривает Ханафи и состояние проблем религиозности и атеизма, конституционализма, демократии, которые не могут во всем оцениваться одинаково на Западе и на Востоке, поскольку ситуации там и там неодинаковы. И в качестве вывода из этих размышлений Ханафи предлагает в противовес или наряду с ориентализмом, востоковедением, создать западоведение, оксидентализм, который ставит Запад перед критическим взором Востока, пристально и придирчиво изучает европейскую культуру неевропейским сознанием. Эту идею Ханафи настойчиво проводит также в статье «New social science. Some reflections»¹.

Запад как «Другой»

Основная нить статьи, связывающая все ее сюжеты, — отношение «я» (Self) и «другого» (Other). Интересно, что Ханафи отходит от рассмотрения этой проблемы, которое имело место в европейской философии XX века. Взгляд Ханафи не имеет ничего общего с концепцией «Я» и «Ты» у Мартина Бубера². Ханафи не волнуют диалогические отношения человека к миру и к другому человеку и даже любовь к вечному Ты, к Богу (что характерно, если вспомнить, для суфизма). Рассуждения Ханафи не соприкасаются и с экзистенциалистско-феноменологической концепцией Э. Левинаса, в основе которой также лежит тема интерсубъективности. Правда, в ней появляются мотивы, выводящие на более широкий уровень — уровень уважения уникальности не только другого человека, но и другой культуры, за которым следует необходимость коммуникации разных культур, всеобщее человеческое общение³. Можно было бы сравнить ход мыслей Ханафи с рассуждениями А. Камю («Посторонний»), Сартра, Ясперса и других философов. Но, как я уже сказала вначале, Ханафи, используя понятия «я» и «другой», применяет их в иной плоскости — социально-политической, идеологической. «Я» у него — это или «третий мир», или самобытная национальная культура, культурная идентичность, как сейчас принято говорить, или традиция. «Другой» же — это противостоящая афроазиатскому миру и еще сохраняющая такое противостояние культура Европы. Отношения этих *vis-à-vis* отнюдь не партнерские и тем более не окрашенные любовью, а напряженные, конфликтные. Примечательно, что в роли Другого выступает именно Запад. Даже татаро-монголы,

¹ См.: *Etudes orientales*. № 5/6, 1990.

² См.: М. Бубер. Я и Ты. М., 1993.

³ И. С. Вдовина. Левинас // НФЭ. М., 2001. Т. 2. С. 378.



которые пришли в исламский мир с войной и разрушили Багдад, не воспринимаются как Другой — ведь они в значительной мере ассимилировались с этим миром и даже стали его эмиссарами, распространили культуру ислама за пределы Халифата. В продолжение своих рассуждений Ханафи предлагает бросить Другого за решетку, избавиться от него: «Как змею, я вытащил бы его на свет, детально описал и измерил... И построил бы всех философов Запада в одну колонну и командовал бы ими, уча двигаться, совершать перебежки, перестраиваться, маршировать и салютовать. И каждую из тех колонн я посадил бы в отдельную темницу и запер бы за ними тюремные ворота. И в наших душах более не возникло бы страха перед врагами»¹.

Примечательно, что в средние века, в период расцвета и могущества Халифата, Европа вообще не представляла как Другой — она виделась арабам безликой и аморфной, не представляющей ни интереса, ни угрозы, и только позже, когда ослабевший исламский мир столкнулся в крестовых походах с усивающейся Европой, когда его власть не выходила на запад за пределы Константинополя, Европа обрела облик враждебного Другого. Как пишет тунисский исследователь Тахер Лабиб, с этого времени культурное пространство исламского мира начало сокращаться, съеживаться. «Культура, которая ушла в себя, потрясенная внешней опасностью, строит иные, чем прежде, более ограниченные и плоские представления о мире и о Другом»². Исторически одна сторона стала подавляющей, другая — подавляемой, и возникшая между ними отчужденность сохраняется до сих пор. Примечательно, что около 90% опрошенных тунисских студентов воспринимают в качестве «другого» именно Запад.

Возможно, неслучайно Запад приобрел у Ханафи образ змеи, которая не только жалит, но и искушает, притягивает к себе, не отпускает, заставляет постоянно помнить о ней. Абдалла Ларави назвал это «присутствием Другого», в нем выражается и враждебность и обольщение, восхищение перед неоспоримыми достижениями Запада.

«Я» стремится освободиться из-под гнета «Другого», защищает, отстаивает себя через реконструкцию своей собственной традиции,

¹ Х. Ханафи. Мукаддама фй 'илм ал-истигрāб. Каир, 1991. С. 787. Цит. по: Тахер Лабиб. Худур ал-хāдāса ал-ғарбиййа фй-с-сақāфиййатайн ал-машриқийа ва-р-рўсиййа // Хивār ас-сақāфāt. Таджриба рўсиййа ва-л-машриқ ал-‘арабийй. А'мāl ал-му'тāмар ад-дувалийй. Тарабулси; Ливан, 2001. С. 72.

² Тахер Лабиб. Как «Другой» стал Западом // Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Материалы международной конференции. Триполи, 2002. С. 129 (на рус. яз.).



которой противостоит натиск со стороны Другого. Это отношение рождает, в противовес ориентализму, «новую социальную науку», «оксидентализм», которая нацелена на девестернизацию. Вестернизация и девестернизация создают антагонистический дуализм в национальной культуре. Антивестернизация влечет за собой реакцию, порождающую фундаментализм в теории и консерватизм в практике. Но она же становится оздоровительным для общества процессом, который модернизирует «я» в его собственной исторической непрерывности и в критике Другого. «Процессы вестернизации / девестернизации могут стать предметом целой науки, названной “оксидентализмом”, а именно, изучением Запада через не-Запад, контр-наукой по отношению к “ориентализму” как изучению не-Запада Западом»¹.

Завершается, утверждает Ханафи, исторический цикл развития европейской культуры, порожденной Новым временем. «Начинается новый цикл, вне Европы, в другом культурном сознании, в Азии, Африке, Латинской Америке»². Эти континенты бросают вызов великим державам, их гегемонии, и «новая социальная наука» является формулированием этой новой фазы мировой истории, конца одного исторического сознания и начала другого.

Это сознание должно новыми глазами посмотреть на истоки европейской культуры, и этот новый взгляд показывает, что корни будущей европейской культуры находились вне Запада — и в Древнем Китае, и в Индии, и в Египте, и в Месопотамии. «Запад только аккумулировал весь прошлый человеческий опыт — однажды, в Новое время и в одном месте, в Европе»³. Возникнув на этих корнях, Европа, начиная с Нового времени, прошла историю подъема, достигла вершины прогресса, который, однако, к нашему времени сменился упадком, «глобальным кризисом не только в науке, но и в европейском гуманизме»⁴. Ханафи ссылается при этом на оценку Гуссерля, который в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» пишет о том, что за «триумф человеческого духа», за достижения в области математического естествознания, за натурализм науки XX века заплатила дорогую цену в виде заката Европы. Европейское сознание расколосось, и одна его часть смогла критиче-

¹ Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Материалы международной конференции. С. 78.

² *New social science // Etudes orientales*, 1990. № 5/6. P. 7.

³ Там же. С. 81.

⁴ Там же. С. 77.



ски оценить другую. Поэтому многие компоненты «новой социальной науки», как признает Ханафи, содержатся уже в самой западной науке и предложены ею. Возможно, именно это дает надежду на изменение отношений между двумя антагонистами, между Востоком и Западом. Если следовать методу Декарта, *cogito* должно очистить ум, освободить его от предвзятостей. Мир XX и тем более XXI веков изменился. «Racialism», то есть претензии Европы на роль исторического субъекта, гегемона, действия которого направлены на Восток как объект, претензии на универсальность западной культуры, на аккультурацию Востока, должны смениться признанием права каждой другой культуры на самобытность и самостоятельность. «Когда Я освобождается от Другого, его самоутверждение превращается из негативной реакции в позитивную позицию через реконструкцию своей собственной традиции как эндогенной, заменяющей предыдущую, экзогенную»¹.

Но как реконструировать, модернизировать традицию без впадения в секуляризм элиты и консерватизм масс? Как справиться с модернизацией без жертв, не впадая в культурное отчуждение и политическую изоляцию? Является ли культурная идентичность, если ставится задача ее сохранения, всегда препятствием, задержкой развития, анти-развитием? Как сохранить и реализовать творческий потенциал, имеющийся внутри культуры и минимизировать роль подражания? Эти вопросы ставит Ханафи перед собой и своими соотечественниками-интеллектуалами, политиками. Первые шаги в решении этих вопросов он видит в превращении разных культур в партнеров, воплощающих дух универсального плюрализма, общего удела для всех.

Тема «Другого» развивается также в статье Али Харба (Ливан) «Философия в условиях диалога: ливанский опыт». Как показывает исторический опыт Ливана, диалог между Я и Другим — это и политическое, и экзистенциальное измерение жизни людей, это и отношение не только между мусульманином и христианином, но и между мусульманином и мусульманином, христианином и христианином, ливанцем и ливанцем, арабом и арабом. Свидетельством тому являлись и являются кровавые столкновения внутри христианской общины (между партиями Катаиб и Ахрар, Катаиб и Кувват, между отдельными группировками внутри Катаиб), а также кровавые конфликты между движением Амаль и партией Хизбалла. Вся история религий — это история внутренних смут или внешних войн во имя Господа, под знаменем его соединяющего слова. Кого мы считаем Другим? — спра-

¹New social science // Etudes orientales. 1990. № 5/6. P. 7.



шивает Али Харб. Кто Другой для мусульманина-курда — Израиль или мусульманские страны, не признающие его прав? Кто Другой для мусульманской женщины — западная женщина или мужчина-араб, который твердит, что женщине не положено никаких прав?

Но политические отношения, считает Али Харб, производны. Первичное значение имеет выраженное в них отношение между Я и Другим, возможность каждого человека реализовать свое право на отличие, разумно и корректно защитить свою индивидуальность. Для этого нужно пересмотреть взгляд на статус истины, нужно освободиться от диктатуры истины, отказаться от тирании смысла и уникальности идей. Когда человек отказывается от претензии на полное понимание смысла текста или события, смысл открывается для многоликости¹. Такое понимание смысла создает основу для его творческого восприятия, для обращения с традицией и ее элементами не как непрекращаемым авторитетом, а как с экзистенциальной данностью, которая может переосмыслиться и трансформироваться. Истиной становится не то, в чем мы убеждены, а то, что мы творим; правом — не то, чем мы владеем, а то, на что мы способны. Исходное основание является не чем-то незыблемым, а тем, что мы трансформируем; особенность же — не средством защиты и самозащиты, а способностью преодолевать ограниченность. Индивидуальность есть качество, рождающееся в споре с самим собой и в общении с Другим, который является не моим подобием, а тем, в общении с которым я могу учиться, обогащать свой опыт. Категории, выражающие «закрытость» восприятия действительности, такие как сущность и подлинность, уникальность и постоянство, убежденность и идентичность, порождают фанатизм, отчуждение. Поэтому они должны быть дополнены понятиями, способствующими «открытости», такими как пространство, среда, ответственность, диспут и другие².

Такие рассуждения снова сталкиваются с постоянно обсуждающейся проблемой о том, что современная арабская культура должна повернуться от подражания к самобытности.

Заметное в последние десятилетия XX века усиление настроений в пользу самобытности связано, возможно, и с убийством президента Египта Анвара Садата в октябре 1981 года. Исламизм, фундаментализм предстали как движения, которым нужно не только противосто-

¹ А. Харб. Философия диалога: Ливан как образец // Диалог культур: опыт России и Левантийского Востока. С. 39—40.

² Там же. С. 46.



ять, но важно и попытаться понять, что стоит за ними помимо политики, понять идейные основания их влияния. Мне кажется, что этим стремлением найти такие основания можно объяснить изменения во взглядах Х. Ханафи, которые выразились в сочувствии учениям, политике и практике египетских исламистов (см.: его книгу «Исламские движения в Египте». Каир, 1986). Основное содержание исламского фундаментализма видится им в поисках «усус», корней, основ арабской культуры. Это изменение в отношении ислама видно и на примере некоторой трансформации взглядов Садика аль-Азма, весьма характерной для многих философов.

В 1993—94 годах в «South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East» вышла его статья «Пересмотр арабского фундаментализма: критический набросок проблем, идей и подходов». Если в предыдущие годы аль-Азм выступал с леворадикалистской критикой арабского наследия как пронизанного исламской догматикой, опутанного ею и потому непригодного для сегодняшней жизни, то в этой статье он пытается по-новому посмотреть на современное состояние ислама. В центре его анализа находятся понятие фундаментализма и течения, концепции, которые стоят за этим термином.

Что такое фундаментализм?

Прежде всего, аль-Азм отмечает, что это понятие — продукт христианского опыта, так же как «возрожденчество» (ривайвелизм), «исламизм», и ими Запад пугает себя и весь, в том числе и арабский, мир. В последнее время нередко проводятся аналогии между исламом и протестантизмом или же между лютеровской Реформацией и реформаторским (возрожденческим) движением в исламе. Аль-Азм предупреждает против таких соблазнительных аналогий, поскольку внутрирелигиозные движения там и там возникали на разной исторической почве, в разном культурном контексте. Приложение понятий, терминов, связанных с христианским опытом, к опыту исламской истории весьма спорно. На Западе (аль-Азм здесь говорит об американских ученых) также ведутся дискуссии о термине «фундаментализм»: правомерно ли его применить к идеологии «Братьев-мусульман» в Египте. Несмотря на то, что сомнение в этой правомерности остается, привычное понятие все же используется как условный практический инструмент за неимением лучшего. Даже в арабском мире, хотя в арабском языке нет понятия, эквивалентного слову «фундаментализм», оно вошло в употребление. Но что кроется за самим фактом отсутствия здесь такого понятия? Является ли ислам фундаменталистским по своей при-



роде, и поэтому в качестве органичного такое его качество просто не ощущается, не осознается, или же ислам и фундаментализм — вещи разные, и исламу этот термин навязывается, и им нельзя пользоваться для анализа?

За этими вопросами аль-Азм увидел тенденцию поставить ислам и исламский мир в ситуацию уникальности, неподсудности со стороны рационального знания — социологии, политологии, религиоведения и т. п. Ислам и исламский мир искусственно — с помощью современных философских концепций и слов — изолируется, лишается надежды на следование вместе с другими народами в направлении социальных изменений, правовых реформ, то есть превращается в застывший музейный экспонат, демонстрирующий самобытность культуры. Спор о словах подменяет нередко видение действительной проблемы, ведет к примитивной мистификации. Но надежду в аль-Азма вселяет то, что арабы в основном обладают здравым смыслом, у них есть чувство скепсиса в отношении подобных рассуждений, ведущих к тупику.

Аль-Азм предлагает посмотреть на проблему с другой стороны — «поспорить об эпистемологической правомерности, научности и критической применимости таких имеющих христианское происхождение понятий, как фундаментализм и возрожденчество при изучении современного феномена исламизма». Слово «фундаменталист» арабские авторы заменяют термином *уṣūli*. Это слово напоминает о существовавших в средние века понятиях «основы» и «ветви» религии, а также о труде знаменитого теолога аль-Ашари «Разъяснение основ (*уṣūl*) религии». Все книги, комментарии, изданные египетскими компиляторами и издателями текстов исламистов, используют эти термины и их эквиваленты¹. И в наши дни главный факультет каирского университета Аль-Азхар имеет название «Усуль ад-дин» (основы религии). Эти понятия фигурируют и в документах исламской организации «Джихад».

Исламисты настаивают на замене и других слов, дискредитировавших себя в свете задач «возрождения уммы» (слово «нация» для них тоже неприемлемо). Таким образом они стараются отделить себя от других аналогичных движений, от националистов-секуляристов и левых. Так, они избегают распространенного в интеллектуальных кругах понятий «*нахда*» (возрождение, ренессанс), «*ба'ṣ*» (воскреше-

¹ См.: *Sadik J. al-Azm. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vol. XIII, 1993; Vol. XIV. № 1. Durham (USA), 1994. P. 3.*



ние) и «*йақза*» (пробуждение). Попытки модернизации общества, начавшиеся в XIX столетии, исламистами категорически отвергаются и осуждаются. Вместо «нахды», ассоциирующейся с Ренессансом они предпочитают говорить о «восстановлении», «оживлении» (*renewal, rebirth, recovery, revival*). И хотя оба слова: *ба'с* и *ихйā'* — имеют в арабской культуре один и тот же смысл — напоминание о «дне воскресения», о способности Аллаха воскрешать, оживлять умерших — исламисты выбирают слово *ихйā'*, поскольку другой термин дискредитировал себя в названии сирийской и иракской социалистической партии «Баас» (к тому же основанной христианином). Даже применение термина *йақза* избегается исламистами, так как напоминает националистический вариант понятия «пробуждение».

Аль-Азм отмечает и другие замещения, произведенные исламистами в идеологическом дискурсе: на место понятия *ал-умамиййа* (интернационализм) приходит *ал-‘āламиййа* (всемирность), вместо прочно связанного с «находой» понятия *саура* (революция) используется *инқилāб* (переворот), вместо ставших привычными слов, означающих империализм и колониализм появляется искусственное, но якобы исконное образование *ас-салибиййа ал-‘āламиййа* (всемирная крестовность) и т. д.

Поворот в сторону фундаменталистских настроений аль-Азм отмечает даже у одного из наиболее видных египетских интеллектуалов Хасана Ханафи, который тоже перешел к широкому использованию арабских вариантов понятий «исламский фундаментализм» (*ал-усўлиййа ал-ислāмиййа*), «исламское возрождение» (*ал-ихйā'* *ал-ислāмийй*) и др. в толковании и защите учений, политики и практики египетских исламистов. Ханафи увидел в исламском фундаментализме поиски *усус*, или оснований, и поэтому самих фундаменталистов предпочитает называть *усўли*.

Отступив от рассуждений аль-Азма, но следуя его логике, вспомним лозунги, призывы арабских националистов начала XX века, «исламских социалистов» середины века, марксистов, О. Амина с его идеей «джувванийной революции» и др. Они произносили те же слова, что и теперешние фундаменталисты. Есть ли между ними всеми разница? В чем она? Вопрос остается открытым для практики — именно она выявляет содержание концепций.

Аль-Азм считает названные им, как и многие другие подобные термины, новообразованиями, призванными обслуживать сегодняшние социо-политические и религиозно-идеологические теории. Все это нужно исламистам, чтобы отличить себя от таких движений, как



социализм, национализм, секуляризм, либерализм. В то же время на протяжении последних ста пятидесяти лет арабский мир столкнулся с многими силами, воплотившимися в таких понятиях, как капитализм, колониализм, империализм, секуляризм, технологизм, эволюционизм и др. И неудивительно, что они могли вызывать в каких-то слоях арабского общества отторжение и создание движений, подобных исламизму и фундаментализму. Его возмущает в этих теориях то, что они претендуют на свою исключительность в отношении возврата к «принципам» и «основаниям», в оживлении «основ». Он не принимает уверенности в том, что только эти «основы» способны «организовать народ на радикальные социально-политические акции, мобилизовать массы на борьбу против внутренних и внешних врагов, обеспечить подлинное решение всех проблем, досаждающих сегодня мусульманским обществам».

Если говорить о «фундаментализме» в строгом смысле слова, то, замечает аль-Азм, программа «возврата к истокам», оживления основ веры вполне адекватна названию движения. Ничего нового в этой программе нет. Вся история ислама, начиная со средних веков, является историей борьбы новаторов и традиционалистов (*салафиййун*), то есть тех же фундаменталистов — только в прежние времена это западное слово было неизвестно.

Так, считает аль-Азм, верование миллионов людей, привыкших к религии как очевидной данности, над которой они редко задумываются, превращается в поле идеологической битвы, нужной тем, кто захотел «отличить свои собственные организации и движения от обычных мусульман»¹, отличить себя от социалистов, националистов, секуляристов, либералов. Именно эти силы, которые ассоциируются в сознании людей с соответствующими движениями, идеологиями, институтами, эти силы, которые ассоциируются с неуважением к своеобразию этносов, культур, религий, порождают протестные политико-религиозные, социально-религиозные движения, подобные фундаментализму и возрожденчеству.

Аль-Азм с сомнением относится к высказываниям о провозглашаемой фундаменталистами возможности быстрой перестройки сознания, подобной той, о которой учат суфийские шейхи. Также сомневается он и в успехах мессианства и в хилиастических ожиданиях возрождения, которое принесет спаситель, махди, или реформатор. С другой

¹ См.: *Sadik J. al-Azm. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*. P. 7.



стороны, спрашивает аль-Азм, в конце XIX — начале XX века, в период, называемый западными учеными и арабскими интеллектуалами временем возрождения, пробуждения, реформации, ренессансом, мусульманской модернизацией, — мог ли тогда арабский мир действительно пройти через глубокую и широкую реформацию? А если мог, то естественно, что традиционалистские силы должны были сопротивляться ей и должно было возникнуть движение контрреформаторское, реставрационное, направленное против модернизации, секуляризации, реформации, капитализации арабского общества, и XX век как раз и завершается антиреформацией, контрреформацией¹. Но все же, как полагает аль-Азм, акцент при этом правильнее делать не на «контр», а на «реформации», потому что реформация продолжается, хотя процесс и корректируется с учетом «испорченности настоящего и безопасности будущего»².

Историческое и надысторическое в наследии

Аль-Азм видит много общего в культурных процессах, которые происходили в Европе и которые сейчас происходят в арабских странах, поскольку обе цивилизации — европейская и арабская — имеют одни сближающие их корни и, соответственно, принадлежат к одной, иудео-христиано-исламской традиции. К тому же страны Ближнего Востока исторически были связаны с Византией. Сирия, отмечает аль-Азм, имеет больше римских руин, чем сам Рим, ислам наследует Византии не меньше, чем эллинизированный христианский Ближний Восток. Все эти культуры совместно владели наследием Платона, Аристотеля, Плотина, с одной стороны, и наследием Адама, Авраама и Моисея, с другой. И современные процессы, такие как реформация и контрреформация, происходящие в исламе, имеют «большое фамильное сходство с результатами и реакциями, рожденными в европейской и западной среде. Но завершает это свое рассуждение аль-Азм достаточно парадоксально, опровергая серьезность только что высказанных утверждений. Как приверженный марксизму человек он не удерживается от воспроизведения острого замечания, высказанного когда-то Марксом: о том, что история повторяется, но при этом трагедия прошлого оборачивается фарсом. Можно ли считать происходящее сейчас в культуре ислама фарсом? Скорее, судя по следующим сюжетам, к которым он обращается, речь идет и об исламе, и

¹ См.: *Sadik J. al-Azm*. Op. cit. P. 8.

² Ibid.



о культуре христианской — о фундаменталистских течениях внутри христианства (дается ссылка на Sillabus Пия IX, 1864 года, на движение доминиканцев в США).

Рассматривая фундаменталистские движения в США и Арабском мире аль-Азм отмечает, что они характеризуются общей децентрализацией, отсутствием каких-либо структур, способных выступать от имени движения как целого. Их объединяет то, что каждая организация заявляет о верности Библии или, соответственно, Корану, о защите ценностей христианства или ислама. Американские фундаменталисты настаивают на следовании установлениям, при которых, например, дети беспрекословно подчиняются родителям, жены мужьям, мужья старейшинам, а старейшины апостолам или апостолам Аллаха в случае с исламистами¹. Но даже представляющие одну религию организации нередко вступают в конфронтацию друг с другом, подвергают идеологию соперничающих за лидерство групп критике.

И вывод, сделанный аль-Азмом таков: Арабский мир сейчас повторяет то, что было в европейской истории — и реформацию, и контрреформацию, только в измененном виде. Поэтому вряд ли стоит обвинять его в грехах, которыми страдали и другие. Сегодняшний исламизм не более, чем «ислам в кризисе», он таков, каким был папский фундаментализм, означавший кризис католицизма². И фундаментализм, причем не только религиозный, но и выражающий светскую идеологию, составляет сейчас, добавлю уже от себя, достояние не только ислама, но и многих стран, представляющих Запад.

Негативная оценка наследия со стороны крайнего левого направления может объясняться тем, что «левые» рассматривают его через призму западной культуры, не придают ему большого значения для современного знания, для понимания современных проблем арабского общества. Среди арабских интеллектуалов они образуют в наши дни довольно значительную группу, стремящуюся активно влиять на общественное сознание, способствовать его освобождению от подавляющего воздействия религии.

Этой чисто идеологической позиции противостоит влиятельная часть философов, одни из которых исходят из понимания того, что в сегодняшней обстановке секуляризировать сознание верующих нереально, а другие признают и отстаивают равноправие религиозного и

¹См.: *Sadik J. al-Azm. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches.* P. 38.

² Ibid. P. 24.



научного мировоззрений и уже на основе такого понимания оценивают и современность, и прошлое.

Изучение прошлого приобретает значение в осмыслении настоящего. Чтобы прояснить содержание и направление такой философской работы, которая под другими углами зрения была уже освещена, остановлюсь подробнее на творчестве одного из наиболее глубоких, на мой взгляд, историков философии Фахми Джадаане, а также на широко обсуждавшихся в последние десятилетия книгах марокканского исследователя Мухаммада Абида аль-Джабири и преподающего в Сорбонне Мухаммада Аркуна.

Защитив в 1968 году в Париже (в Сорбонне) докторскую диссертацию «L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane» (опубликована в 1968 г. в Бейруте), Фахми Джадаан несколько лет возглавлял отделение философии Иорданского университета (Амман), был деканом литературного факультета Университета, директором Центра исламских исследований в Джермукском университете. Будучи приглашенным профессором третьего Парижского университета (Новая Сорбонна), Джадаан в 1986 году был награжден французским академическим орденом Пальмы. В 1975 году публикуется (изд-во «Дар аш-шурук») его книга «Концепция наследия. Арабские и другие исламские учения». Сначала она вышла в виде трех статей в журнале «Аль-Араби». В 1988 году (Бейрут) выходит в свет исследование «Основы прогресса у исламских мыслителей в современном арабском мире», а в 1989 году (Амман) опубликован труд «Михна. Исследование религиозной и политической полемики в исламе». Именно на эти работы, а также на статью «Социо-культурные предпосылки исламской философии» (*Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique*. Paris, 1973) я буду опираться в своем изложении взглядов Ф. Джадаана на тему наследия.

Своим исходным началом исследования он полагает принцип объективности, отказа от какого-либо одностороннего подхода, предпочтения в выборе какого-то одного «излюбленного» направления и приоритетной его оценки. Поэтому в анализе истоков исламской культуры он считает неверным признание решающего влияния одного из ее корней — будь то фикх, калам, суфизм или арабская наука. Такие предпочтения порождают лишь «бесплодные споры, шумиху, раздувают огонь и пламя»¹. Возражает Джадаан и против тех, кто все со-

¹ Дж. Фахми. Теория наследия (Назарийа ат-турāс ва дирасāt арабиййа ва исламиййа ухрā). Амман, 1985. С. 8.



держание наследия отождествляет с религией ислама как истинным его лицом. Он считает серьезной ошибкой, когда «провозглашают, что прошлое есть не что иное, как сам ислам со всеми веровательными и цивилизационными (*тахаддур*) данностями. Это отказ от понимания и обвинение самого ислама, ибо прошлое не есть сам ислам»¹. Безусловно, ислам оказал решающее влияние на развитие культуры, но вклад в нее вносили не только сторонники этого вероисповедания, но и христиане, и иудеи. Значительное место в этой культуре занял исмаилизм, также имеющий корни за пределами ислама. Наследие, таким образом, есть творение прежде всего человеческое. Когда речь идет, считает Джадаан, об арабском или исламском наследии, нужно помнить, что здесь не должно быть указания на национальность или только вероисповедание, а должен видеться «человек как абсолют»². Но главное, на чем настаивает Джадаан, это необходимость различения религии ислама как откровения и последующих, вытекающих из него деяний человека. Откровение, при таком понимании, перестает быть компонентом наследия, оно не продукт человеческого творчества — оно надвремененно, это корень наследия, данность в которой живут мусульмане³. «Главные основы веры: Коран, хадисы и сунна — не могут рассматриваться как наследие, так как они не являются наследуемыми. Это не наследуемые достижения человеческие. Это данность божественная, непосредственная, извечная, которая обращена к совести каждого человека, во всякое время и к каждому поколению»⁴. Наследие же — это исторический продукт, создание человеческих рук, ума, воображения. Но в таком случае и вся система теологии, шариат, фикх, то есть прочтение откровения, такой же продукт истории, как и наука, литература, искусство, материальные памятники. Ни у одного из таких прочтений нет преимущества перед другим и именно с таким наследием и имеют дело современники.

Противник радикализма во взглядах на прошлое, сторонник взвешенного подхода к его оценке Джадаан не принимает односторонней ориентации только на естественно-научные его достижения и пренебрегает вкладом такого направления, как суфизм. «Я считаю, — пишет он, — что религиозная мысль в том смысле (как сокровенное. — *Е. Ф.*) есть действительный, подлинный синоним мысли суфийской.

¹ *Фахми Джадаан*. Теория наследия (Назарийа ат-турās ва дирасāt арабиййа ва исламиййа ухрā). Амман, 1985. С. 45.

² Там же. С. 14.

³ См.: Там же. С. 37.

⁴ Там же. С. 51.



Эта мысль поистине есть мысль сокровенная».¹ И тут же он добавляет: «Однако не вся исламская мысль является мыслью суфийской, то есть сокровенной»².

Наследие создало современность, оно пропитало ее плоть, но в то же время оно и не является естественной неизбежностью и потому допускает и даже требует в каких-то случаях стороннего к себе отношения. На первый план выдвигается современность с ее требованиями, и они определяют характер отношения к наследию, которое не должно доминировать над современностью. «Мне, — пишет Джадаан, — интересна теперь только та часть наследия, которая совпадает с тем, что является живой частью сегодняшнего»³. С этих позиций нужно относиться к достижениям мысли прошлого, к его институтам, центральным принципам организации общества, например, к рационалистическим направлениям (мутазилизму, фальсафе), к идее справедливости, ценности свободы, равенства, демократии, которая представлена в понятии *аш-шар'ийй*, — это ценности не только прошлого, но и настоящего. Многие установления фикха, также как и положения шариата, прошедшие через века, могут быть приняты современными законодателями. Принятие их современной жизнью делает наследие непрерывно функционирующим. В то же время надо всегда иметь в виду, что и эти ценности имеют историческое происхождение и, возможно, в свое время какие-то из них имели другую, нежели в памяти потомков, окраску. В данном случае Джадаан отсылает нас к радикальной рационалистической позиции мутазилитов, которая определялась не чисто добровольным, свободным выбором. Она явилась «результатом возрастающего во втором веке хиджры влияния гностического направления. Защита ислама с помощью традиционных аргументов стала невозможной; для того, чтобы вести с противником спор на равных, нужно было создать общее пространство, и такой территорией стал именно разум... Это потребовало от исламских интеллектуалов, в частности мутазилитов, обращения к оружию рационализма... Ни разум, ни откровение не были искомыми сами по себе. Они были востребованы эпистемологическими и историко-культурными условиями», которые и определяли возникновение тех или иных ценностей⁴.

Однако, как бы ни характеризовать причины утверждения рационализма в исламской культуре, несомненна (с учетом значимости и

¹ Фахми Джадаан. Теория наследия. С. 53.

² Там же.

³ Там же. С. 35.

⁴ Там же. С. 27.



других идейных направлений) его творческая роль в ее становлении и развитии. «Платон, Аристотель, Ибн Сина, Ибн Рушд — как сделать нам из такого возницы, как разум, предводителя, который поведет все разные, спорящие, разъединенные части обоза»¹.

Выше отмечалось, что внимание Джадаана обращено также на роль в наследии некоторых моральных и социальных ценностей и идей, в частности идеи прогресса. Этой теме посвящены главы в книге «Теория наследия»: «Идея прогресса у арабских мыслителей XIX века» и «Ибн Халдун в современной арабской мысли», а также упоминавшийся отдельный труд «Основы прогресса у исламских мыслителей в современном арабском мире». Но содержание этих исследований я уже изложила в соответствующих разделах, в которых рассматривается учение Ибн Халдуна и творчество арабских просветителей XIX века, таких как ат-Тахтави, Хайр ад-Дин ат-Туниси, аль-Кавакиби, Касим Амин и Али Юсуф.

В статье Джадаана «Социо-культурные предпосылки исламской философии» освещаются важные методологические вопросы понимания наследия. Джадаан оговаривает хронологические рамки и культурное пространство своего очерка — это «века, которые отделяют мусульманские завоевания от крушения мусульманского владычества в Испании», то есть речь идет о философии «в пределах классического исламского культурного пространства»². Шесть веков (с VII, когда возник ислам, до XIII) именно потому и названы классическими, что они создали цивилизацию и культуру ислама, воплотившие его первоначальные творческие потенции. Политическая раздробленность, как считает Джадаан, сопровождавшая Халифат в эти века, с течением времени все более определяла культурный спад и духовный закат, в полной мере обозначившийся в XIII веке. «Современные государства, называемые исламскими, являются лишь пережитками этой социокультурной и политической дезинтеграции ислама»³. Концепция «единой мусульманской» культуры, обозначаемая то как арабская, то как мусульманская, или исламская, ограничивается шестью первыми веками ислама, так как «эйкуменический характер религиозной концепции и самого культурного факта “ислам” полностью реализовался именно в течение этого промежутка времени, когда Восток и Запад

¹ Фахми Джадаан. Теория наследия. (Назарийа ат-турāс ва дирасāt арабиййа ва ислāmиййа ухрā). Амман, 1985. С. 31.

² F. Jadaane. Le conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. V. 39. Paris, 1973. P. 5.

³ Ibid. P. 6.



(имеются в виду регионы тогдашнего исламского мира. — *Е. Ф.*) контактировали, чтобы в конце концов и наперекор всем трудностям и конфликтам создать — вместе с вкладом древних греков — новую цивилизацию, базирующуюся повсеместно на одних и тех же логических категориях, на одной авраамовой духовности и научном и рациональном идеале человеческой деятельности»¹.

Поэтому «недопустимо, — полагает Джадаан, — рассматривать так называемую пророческую мысль иранского имамизма с присущими только ей духовными и рациональными категориями как типичную для религиозного и культурного факта “ислам” в целом и отдавать духовности одной частной секты монополию в создании сути ислама в целом»². Изложение подобной точки зрения Джадаан усматривает в труде А. Корбена «Histoire de la philosophie islamique» (Paris, 1964). В действительности, что касается культурной среды ислама, «иранский мир, как впрочем и другие миры, взял судьбу в собственные руки и выделился из, так сказать, арабского контекста для того, чтобы создать собственный духовный горизонт» путем создания новой «концепции ислама, существенно отличающейся от оригинального типа ислама и называемой имамизмом, или шиизмом»³. В религиозной части эта концепция основана «на разнородных элементах, добрая часть которых восходит к древним восточным традициям, что касается *хикма* (мудрость) — неадекватной здесь термину *фалсафа*, — то она основана на явно ошибочной интерпретации Авиценны и перипатетизма»⁴.

«Если исламская философия и исламская наука смогли сыграть важную роль в формировании средневекового и в значительной мере современного духа, то это благодаря их качествам и чертам, воплотить которые смогла в значительной степени лишь культура, временные границы которой определены периодом до дезинтеграции ислама». «Что касается систем мысли, сконструированных значительно позднее — в Иране, Индии или в том или ином азиатском, африканском, арабском или неарабском регионе, то они могут рассматриваться только как местные, частные продукты, присваивающие себе монополию представлять исламскую мысль или философию как исключительную и завершенную в себе самой»⁵. Джадаан специально обращает вни-

¹ *F. Jadaane. Le conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. V. 39. 1973. P. 6.*

² *Ibid.*

³ *Ibid. P. 7.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid. P. 9.*



мание на то, что такое «разделение» не должно усугубляться, о нем нужно помнить, чтобы «предупредить опасность культурного тоталитаризма, преимущественно исламского, который в конечном счете может нанести вред самому исламу»¹.

Что касается классической исламской мысли, то здесь внимание Джадаана сосредоточено на том факте, что «представители философии в исламе были связаны в своем творчестве с определенными условиями и подчинены некоторым принуждениям со стороны доминирующей культуры», и поэтому, для того чтобы противостоять этому принуждению, они прибегали к «изобретению особых приемов выражения своих воззрений»². Классический арабский философ, настаивает Джадаан, столь же прочно привязан к своей субкультуре — а таковой для него является культура античности, — как и к своей базовой культуре. «Фокус базовой культуры, совершенно бесспорно, — это не только ислам как религия, имеющая свои собственные характеристики, свои ценности и нормы, свой образ мышления и действия и т. д., но также и особый образ видения и понимания мира и вещей. Тонус греческой субкультуры совершенно отличен или, по крайней мере, далек от таковых. В конечном счете, встреча двух культур не могла осуществляться без столкновений, искажений, трудностей и сопротивления»³.

Эти трудности проявлялись в положении фальсифа, философов-перипатетиков, в исламской среде. «Группы философов, сформировавшихся в недрах мусульманского общества на Востоке и Западе, утверждавшихся именно в качестве философов, вслед за переносом в арабский мир греческих философских и научных произведений, каковы бы ни были причины существования этих групп: научная любознательность, соблазн иностранного, нового, умственная усталость от господства исключительно практической, юридической формы ислама — были призваны образовать составную часть общества, не преступать границ его культуры, сохранять с ней необходимые связи во избежание того, чтобы стать маргинальными группами или даже быть отторгнутыми от общества»⁴. Фундаментальная проблема субкультуры, представленной фальсифой, можно, считает Джа-

¹ *F. Jadaane. Le conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. V. 39. 1973. P. 9.*

² *Ibid. P. 10.*

³ *Ibid. P. 11.*

⁴ *Ibid. P. 11.*



даан, выразить в следующих вопросах: каковы были возможности выбора, когда преобладающая в классическом арабо-мусульманском обществе культура допускала и существование адептов греческой субкультуры? При каких условиях фалясифа могли выполнять свою задачу? Каковы были императивы, поставленные базовой культурой философам субкультуры и каковы были ухищрения, точнее, механизмы защиты, используемые философами для того, чтобы выбраться из этих социо-культурных затруднений и придать «законность» своей деятельности, субкультуре¹.

Зарождение арабского перипатетизма проходит, по Джадаану три этапа. Первый (VIII век) состоит в распространении движения переводов древнегреческих текстов на арабский язык; второй выражается в социо-культурном конфликте между «новым путем» мутазилитов и «традиционным путем» суннитов и в официальной победе традиционалистов; третий означает появление арабских научных и философских произведений, начиная с трудов аль-Кинди. Аль-Кинди символизирует конформистский характер пробудившейся философской мысли, поскольку «задачу, поставленную перед философией — приобщение к универсальному духу — осуществить было нелегко. Нужна была смелость, чтобы в среду, пропитанную духом практики, где преобладали лозунги традиционалистов и их религиозно-практических наук, провести мысль, согласно которой “высшее и наиболее благородное искусство среди искусств, практикуемых людьми”, является искусство философии, определяемое как “познание вещей в границах человеческой способности такими, как они реально существуют”»². Признание равной ценности воззрений тех, кто следует постулатам ислама, и взглядов древних мыслителей «в глазах традиционалистов могло означать только отклонение от признанного образа мышления... суть которого состоит в следовании традиции, текстам и их производным... Эта позиция не могла быть одобрена традиционалистами»³. Аль-Кинди, «первый философ арабов», потому и смог быть именно философом, что сумел в «базовой культуре» очертить «поле свободы», доказывая необходимость философии как науки, которая дает наиболее адекватное понимание Бога в сравнении с традиционалистами, и создать органичный синтез, заимствуя

¹ F. Jadaane. Le conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // *Studia islamica*. V. 39. 1973. P. 11.

² Ibid.

³ Ibid.



принципиальные элементы у Аристотеля, платоников и из стоицизма Эпиктета»¹.

С течением времени, замечает Джадаан, произошли изменения в понимании философами идеи «конформности» — мирный конформизм постепенно отступил в сторону позиции, более рискованной, нежели позиция аль-Кинди. Рискованность заключалась в особом внимании к понятию «философский путь» и в проведении «дистанции» между философами и обществом. Это проявилось, например, у Абу Бакра ар-Рази (ум. 930), который «декларировал, что он не только профессионально отличается как философ, но и вообще отличен от других, от массы, полностью лишенной того, чтобы обратить свои интересы к вселенским делам»². Джадаан отмечает, что аль-Фараби нашел теоретическую основу для выделения философов как носителей особого знания, недоступного некомпетентным людям, основу, которую позднее аль-Газали назовет «эзотерическим письмом». Эту позицию занимал и Ибн Сина, объявляя, что в отличие от «Книги исцеления» и «Книги спасения», написанных для обычного читателя, «Восточная философия» написана для ему подобных людей и будучи достаточно далекой от буквального воспроизведения перипатетиков является, скорее, оригинальным произведением. Однако ни Фараби, ни Ибн Сина не вышли за пределы базовой культуры — их позиция представляла, как и у аль-Кинди, еще один «вариант конформности». Поэтому обвинение их со стороны аль-Газали в инакомыслии кажется Джадаану необоснованным.

Решающим элементом, который определенно должен был иметь значение в интеллектуальной деятельности философов, было то, что «всегда или чаще всего они были близки к политическому сектору, точнее к власти»³. Для философа, находящегося при халифе или суверене и рассматривающего себя в качестве «защитника законных социальных и моральных ценностей и норм, практически трудно выступать против них»⁴. Единственное, что позволял себе в таких условиях философ, это «оклоняться внутри конформности» и оставлять себе право иметь свои идеи для себя. Тем не менее нередко «отклонение» выражалось, и достаточно радикально — в стремлении найти новые ориентиры для культуры и общества. Такая новая ориентация

¹ F. Jadaane. Le conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // *Studia islamica*. V. 39. 1973. P. 14.

² Ibid. P. 27.

³ Ibid. P. 35.

⁴ Ibid. P. 41.



представлена творчеством Братьев чистоты (X век), объединявших в «едином фронте всех оппозиционеров аббасидскому порядку»¹. Их задачей, считает Джадаан, было не примирение религии и философии, а их органическое соединение. Универсалистский идеал Братьев чистоты, который уравнивал все религии и народы, означал «разрыв круга, созданного человеческим партикуляризмом, неограниченную и безусловную открытость человечеству»². Они были устремлены на то, чтобы «выйти за пределы традиционной мусульманской культуры, основать новое общество, базирующееся на ценностях, большей частью несовместимых с ценностями ислама»³. Такое радикальное «отклонение» имело следствием подпольность и социальное одиночество, и поэтому их «Послания» были, в конечном счете, «лишь криком в ночи»⁴.

Значение имевшего в то же время место мутазилизма, его рационализма не стоит, по мнению Джадаана, переоценивать. Разум у них «всегда был внутренне един с верой и откровением; говоря яснее, он находился на службе у религии»⁵. Лишь у философов «естественный разум становится сам себе господин и правитель». Конечно, и их позиция не означала разрыва между верой и разумом, но все же была более смелой, чем позиция мутазитов. Вершиной же антиконформизма и антифидеизма, решительного и непримиримого, было творчество Абу Бакра ар-Рази⁶.

В этой статье Джадаан излагает также своего рода проект, развернутый позже в книгу «Основы прогресса у исламских мыслителей в современном арабском мире». Одну из центральных линий, помогающих понять эту проблему, Джадаан видит в суннитской концепции истории, которая опирается на некоторые хадисы и заключается в идее деградации и регресса. Эта идея исходит из оценки времен Пророка и его сподвижников как лучшего, совершенного времени; времена следующих поколений, сменяющих одно другое, свидетельствуют о нарастающей деградации. С таким пониманием истории связан, по Джадаану, призыв некоторых социо-культурных групп к решительному и бескомпромиссному повороту к истокам, а также «появление

¹ F. Jadaane. Le conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. V. 39. 1973. P. 43.

² Ibid. P. 45.

³ Ibid. P. 46.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 47.

⁶ Ibid. P. 48.



внутри различных мусульманских общин концепции личного и индивидуального спасения»¹.

На мой взгляд, движение и концепция возрожденчества неоднозначны и выражают разные и даже противоположные устремления — от полного неприятия того, что совершалось во времена, сменившие «золотой век ислама», до попыток через новое толкование Писания найти основания для согласования его с тенденциями современного развития. Более подробно это рассматривается при изложении иных, чем у Джадаана, точек зрения.

Суннитскому видению истории Джадаан противопоставляет понимание ее в других идейных направлениях. Позиции эсхатологической безнадежности противостояли философы, которые не принимали ни идеи оконченного познания или закрытой культуры, ни теории, толкующей мир как идущий по пути деградации от совершенства к несовершенству². Срединной между суннитами и философами позицией Джадаан представляет позицию аль-Газали.

Как можно понять из изложения взгляда Джадаана на классическую арабскую философию, фальсафу, общая его оценка этого феномена вполне определена: «Философия в исламе никогда не полагала в качестве цели служение мусульманской религии. Это было делом, объявляемым и выполняемым наукой калама»³.

Концепция «эпистемологического разрыва» аль-Джабири

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

¹ F. Jadaane. Le conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // *Studia islamica*. V. 39. 1973. P. 49.

² Ibid. P. 50.

³ Ibid. P. 58.



хде», в подготовке условий для достойного будущего. Марокканский профессор философии К. аль-Латыф видит в книге Джабири «новое сознание», которое «низвергает многие идолы»¹.

С оговорками, Джабири можно было бы отнести к структуралистской школе, сам же он не отождествляет себя с философами этого направления. «Мы, — пишет он о Фуко и его понятии “эпистема”, — следуем его букве, но нащупываем для нашей работы свои понятия, исходя из особенности темы — арабской культуры»².

Наверное, так это и есть. Если в 50—60-е годы, в период увлечения европейской философией, арабские философы отождествляли себя с экзистенциалистами, персоналистами, неопозитивистами, марксистами и т. д., то в последние десятилетия мода на такое отождествление прошла. Большинство арабских философов, достаточно хорошо знающих современные западные течения, меньше всего думает о своей принадлежности к какому-либо из них. Главная их забота — используя значимые идеи этих учений или соответствующую методологию, не перелагать их на другой язык, а, переосмыслив, решать реальные проблемы своего общества. Возможно, такие философские построения слишком идеологичны, но идеологичность эта состоит в том, чтобы не замыкаться на интересах какой-либо одной группы общества, а обсуждать вопросы, которые важны для всего общества, обращены на национальную культуру в целом.

Джабири полагает, что преобразования, необходимые для арабского и исламского мира, сущностным образом связаны с преобразованием общественного сознания, поэтому основное внимание он обращает на характер этого сознания, на его структуру. Выявлению ее специфики посвящены главные работы Джабири: «Мы и наследие» (Нахну ва-т-турās. Бейрут, 1980), «Критика современного арабского дискурса» (Нақд ал-хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Бейрут, 1982), «Структура арабского разума» (Таквйн ал-‘ақл ал-‘арабийй. Бейрут, 1988).

Наряду с М. Аркуном, известным поэтом Адонисом, Абдаллой аль-Урви и некоторыми другими интеллектуалами аль-Джабири настаивает на необходимости разрыва с прошлым арабской культуры, а точнее, на радикальном изменении структуры сознания. Но чтобы понять, что должно быть изменено, нужно проанализировать прошлое,

¹ Камāl Абд аль-Латīф. Лекции по современной арабской философии (Қирā’ а фй-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира). Бейрут, 1994. С. 83.

² М. Джабири. Структура арабского разума. С. 55.



его основные параметры, его потенции, возможные пути трансформации.

Аль-Джабири, пожалуй, один из немногих арабских философов, которые пытаются дать анализ структуры арабской философии, как прошлой, так и современной. Выделяя основные элементы ее дискурса, он приходит к выводу о существовании в средневековой арабо-исламской мысли «эпистемологического разрыва». Термин «разрыв» в философской литературе в последние десятилетия встречается нередко. Он стал темой книги «Великий разрыв» Фрэнсиса Фукуямы; использует его и тунисский философ Тахер Лабиб, говорящий о «прогрессе как разрыве». Аль-Джабири, возможно, заимствует это понятие у Альтюсера, хотя применяет его, сообразуясь со своими задачами. Если у французского философа Маркс порывает с гуманистической концепцией «Экономическо-философских рукописей» в пользу исторического материализма, то в понимании аль-Джабири разрыв, совершенный в арабской философии в средние века свидетельствует, или должен свидетельствовать, о происходивших ранее и востребованных настоящим временем коренных изменениях в развитии философии, о ее новых тенденциях.

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

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



В восточной ее части все больше начинает доминировать исламская «ортодоксия», догматизация религии, связанная с задачей укрепления единства сохранившейся здесь части Халифата и утверждения единой власти. В этом плане рассматривает аль-Джабири стремления ашаритов, которые были направлены на то, чтобы придать религиозной доктрине характер закона, обосновывающего правление халифата. В этом же плане он подходит и к оценке учения аль-Фараби о Добродетельном городе, а также к творчеству Братьев чистоты и даже философскому учению Ибн Сины как соглашательскому¹.

В Магрибе же, как считает аль-Джабири, усиливалась «либеральная» политика Альмохадов, направленная против традиционалистов-Альморавидов и провозгласившая проводимый Ибн Тумартом (ум. 1130) лозунг «поощрения добродетели и порицания дурных дел». Арабы, пришедшие в VIII веке на Пиринейский полуостров, преобразили этот населенный вандалами край, превратив Адалусию в один из культурных центров Европы. В Кордовском университете помимо теологии и юриспруденции преподавались математика, медицина, астрономия. Неудивительно, что процветание науки породило соответствующую ей философию, которая ассоциировалась с учением Аристотеля. Так возникла идея вновь обратиться к сочинениям Стагирита, результатом чего стали комментарии и труды Ибн Рушда, его собственное учение, известное как аверроизм, или «рушдизм».

Проблема отношения философии и религии решалась магрибинской философией в лице Ибн Рушда. «Феномен Ибн Рушда не был уникальным. Он был частью общего явления, явления обновительной революции, вызванной призывом Альмохадов в области мысли и культуры в Магрибе и Андалусии, революции против традиции во всех областях — права, грамматики, калама и философии, а также в области литературы и риторики»². «Защита философии в Магрибе и Андалусии велась не путем их (философии и религии. — *Е. Ф.*) слияния, а путем их разделения и придания статуса правомерности каждой из них, доказательства того, что они взаимно дополняют друг друга. Это связано с новым “рассуждением о методе”»³. Новый метод предстал в виде разработанной теории «двойственной истины», которая разделяла сферы философии и религии, определяя специфику каждой из них.

¹ См.: *М. Джабири*. Мы и наследие (Нахну ва-турәс). С. 260—261.

² Там же. С. 298.

³ Там же. С. 266.



Анализ учения Аверроэса позволил аль-Джабири настаивать на том, что «мысль Ибн Рушда была ближе к мысли эпохи Возрождения в Европе, чем к мысли Ибн Сины¹».

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

Первый вопрос, который возникает в связи с общей концепцией аль-Джабири, касается специфики эпистем Машрика и Магриба.

Ибн Рушд действительно наследует подлинный аристотелизм. Но, во-первых, Магриб представлен не только Ибн Рушдом, но и Ибн Туфейлем, а последний, как известно, принимал и развивал скорее *не*-перипатетические сюжеты Ибн Сины и стоические мотивы в творчестве аль-Фараби, а к аристотелизму, в противоположность своему современнику Ибн Рушду, остался глух. Во-вторых, европейская мысль впитала в себя не только аверроизм. Она была знакома и с творчеством Ибн Сины — и не только с его врачебной наукой, но и философскими работами. У меня нет доказательств заимствования Декартом авиценновской концепции «парящего человека», но чрезвычайная схожесть образа, на котором Декарт строит свою концепцию *cogito*, наводит на мысль о его знакомстве с трудами Ибн Сины, которые были известны европейцам. При этом можно сослаться на высказывания арабских исследователей, относящиеся к данной теме. То же относится и к философским работам аль-Газали, его размышлениям о познавательной и экзистенциальной роли сомнения в становлении достоверного знания и истинной веры, и данный компонент знания не менее важен для развития науки, чем рационализм и выход из-под опеки теологии.

Второй вопрос, встающий при размышлении над компаративистскими утверждениями аль-Джабири, состоит в сомнении, насколько правомерно ставить философскую мысль Магриба выше мысли Машрика? Да, получилось так, что аверроизм вошел именно в европейскую мысль, создавшую основу дальнейшего развития цивилизации. Однако связано это развитие было не только с аристотелевским наследием (которое, кстати, породило не только аверроизм, а также и томизм), но и с платонизмом, о чем писали многие исследователи. В то же время

¹ См.: М. Джабири. Мы и наследие (Нахну ва-турәс). С. 286.



идеи неоплатонизма, проникшие в восточную арабскую философию, предпринятые ею попытки не просто отгородиться от религиозной проблематики (что позволяла сделать теория «двух истин», имевшая место к тому же и на Востоке), а вторгнуться в нее, осмыслить ее, сделали эту философию идейно продуктивной, творческой. Кстати теория «двух истин» имела место и на Востоке, в частности в учении аль-Фараби, как раз и повлиявшем в этом плане на Ибн Рушда.

Позволю себе сделать здесь отступление и заметить, что развитые концепции о вере как личной достоверности, о «равноправии» веры и научного знания в постижении истины были созданы именно в философских учениях Машрика, европейская же мысль осознала онтологическую ограниченность разума многими веками позже. Что касается научного метода Ибн Рушда и Ибн Сины, то, по существу, не Аверроэс, а Авиценна изложил в своих трудах метод, который выводит знание из рамок античного аристотелизма и средневековой парадигмы, сближает его «эпистему» с новым временем, новой наукой.

Можно было бы вспомнить о научных трудах суфия Омара Хайяма и о сочинениях Бируни, в частности о его «Индии», труде, равно которому трудно найти в то время, хотя он и не имел восприимчивых. Но виновата в этом уже политическая и идеологическая ситуация, а не «эпистема», не машрикская ментальность («восточникам» не повезло — у них не было такого либерального покровителя, как Ибн Тумарт). Можно также вспомнить и о невоспринятом в Магрибе социально-историческом труде Ибн Халдуна, оказавшемся совершенно несвоевременным, не вписывающимся в магрибинскую «эпистему». Поэтому спорить о том, кто лучше, кто хуже, мне кажется бессмысленно.

Тем не менее изложенные выше рассуждения не умаляют значимости самой проблемы эпистемологии в проектах социо-культурных преобразований в современных арабских странах. И это настойчиво утверждает аль-Джабири в последующих своих работах. В них он отходит от темы противостояния Магриба и Машрика. Его усилия направлены на более глобальную задачу — задачу «критики арабского разума». Она совершается в двух работах: «Критический анализ современного арабского дискурса» (Нақд ал-хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Бейрут, 1982) и «Структура арабского разума» (Таквйн ал-‘ақл ал-‘арабийй. Бейрут, 1988).

Стержневой темой, определяющей содержание критического анализа арабской мысли, его остроту, является «находка», возрождение, идея которого продолжает волновать сознание араба-интеллектуала,



но теперь с новым содержанием и поэтому часто называется «новой находкой». Понятие «нахды» стало означать комплекс проблем: это и отношение к западной христианской культуре, отношение к своей собственной культуре, это и проблема религии, ее современного состояния, проблема науки, это и обсуждение путей преобразования общества и др.

Аль-Джабири отмечает, что «нахда» XIX века не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, когнитивные компоненты его существования остаются традиционными. Идеологи прошлой «нахды» оказались слабы, чтобы радикально изменить культуру, воспрепятствовать ее упадку, очевидным образом повернуть в сторону нового будущего. «Прошло сто лет, которые прожило прошлое поколение 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 законно и необходимо происходит пересмотр проблематики». «Мир в целом за это время совершил гигантские шаги в развитии жизни человека во всех сферах, и вместе с тем участие арабов в этих шагах большей частью остается не отвечающим их честолюбию»¹. Будет ли продолжаться спячка, в которой арабы находились в предыдущее столетие, выполнит ли поколение конца XX века пока еще не осуществленный проект возрождения, который превращается на деле в проект революции, сделает ли оно поступательные шаги и не даст обществу соскальзывать назад, — эти вопросы в качестве главных ставит аль-Джабири перед собой и своими читателями.

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

¹ М. А. аль-Джабири. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 5.



В структуре арабского разума аль-Джабири выделяет три исходных компонента: юридическая норма, суфийское откровение и рациональное доказательство. Вместе с тем все они связаны в силу преемственности с джахилийной (языческой) культурой, джахилийным сознанием, которое оказывало свое действие и в «век записи» (Корана и хадисов), когда оформлялись нормы исламской религии. Аль-Джабири пытается раскрыть логику исламского разума, переживавшего тогда становление, логику, которая воспроизводила и в языке, и в мысли то, что было прежде, и в то же время определяла мысль будущую. Именно этот феномен позволяет сконцентрировать исследование не на «идеологических вымыслах», а на «главных и трудных проблемах», к которым относится эпистемологический дискурс¹. «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 прошлого².

Начинать решение всех проблем надо с себя, с ответа на вопрос: «Кто я теперь, чем являюсь?», критически оценить все образцы. Надо «в первую очередь познать себя, освободить себя от пут, которыми связывает нас власть образца, власть предков»³, освободиться от авторитета традиции, которая становится «давящей, принуждающей властью, поглощающей сущность человека — он утрачивает свою личность и свою независимость»⁴. Арабский разум аль-Джабири определяет как «фикховый», который суммирует в себе «принципы и правила, созданные арабской культурой для использования в качестве средства познания», образуя эпистемологическую систему⁵. Сформированный еще, как считает Джабири, джахилией, этот разум сохраняет ее эпистемологическую форму и сопротивляется позднейшим изменениям.

В общей эпистемологической системе можно выделить три исторических когнитивных 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.

¹ М. А. аль-Джабири. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 14.

² См.: Там же. С. 7.

³ Там же. С. 57.

⁴ Там же. С. 56.

⁵ Там же. С. 15.



Одним из направлений в успешном осуществлении слома эпистемы является преобразование языка, дискурса, через который происходит общение говорящего и слушающего, книги и читателя. И здесь важно, чтобы читатель адекватно воспринимал мысль автора книги. Сегодняшний арабский ум не имеет лингвистического инструмента, чтобы выразить произошедшие исторические изменения. Язык продолжает выражать традицию, не 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 Джабири, мало продуктивными для арабского читателя исследования западных ориенталистов и арабских мыслителей, пишущих на иностранных языках, работы которых выражают состояние умов и ориентации западных интеллектуалов (возможно, имеется в виду М. Аркун, с которым аль-Джабири нередко полемизирует), «Их речь подчиняется понятийным, мыслительным средствам, относящимся к проблемам, которые находятся вне проблем арабского разума»¹.

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

Для него, как и для многих других арабских интеллектуалов, понятия «возрождение» и «революция» выступают как «бракосочетающиеся стороны», а иногда и как синонимы². В 50-е годы прошлого столетия, в эпоху насеризма, лозунг «революция» господствовал в мысли, ориентированной на обновление общественной жизни, а тема «нахды» отошла на задний план. В последние же десятилетия века она снова стала доминирующей, отодвинув в сторону идею революции как имеющую «западный» налет. Но ни «нахда», ни «саура» не являются арабской реальностью, они представляют собой ждущий осуществления проект, в котором в зависимости от ситуации главную роль должны играть то «нахда», то «саура». Французское слово *renaissance* означает «новое рождение» и появляется только в начале XIX века, не будучи фиксацией реально происходивших в это время движений

¹ М. А. аль-Джабири. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 13.

² Там же. С. 17.



обновления и только задним числом обозначая в языке отошедшее в прошлое явление. То же касается и термина «революция», который в современной арабской мысли относится не к совершающемуся (как было в Европе) факту, а лишь к проекту будущего.

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

Драматизм положения и сознания отмечается и выражается многими арабскими мыслителями и писателями. Будучи противником преобразований, происходивших в насеровскую эпоху, настроение безнадежности достаточно ясно выразил в свое время Сейид Кутб. «Сегодня мы, — писал он, — находимся в состоянии джахилийи... Все, что вокруг нас, есть джахилийя, это относится к представлениям людей, их убеждениям, обычаям, традициям, к их культуре, искусствам, литературе, их шариатским установлениям и законам. Даже многое из того, что мы считаем исламской культурой и исламскими институтами, исламской философией и исламским менталитетом... является продуктом этой джахилийи»¹. С конца же 60-х годов, особенно после поражения арабов в войне 1967 года упадочническое настроение усиливается. Арабские прогрессисты в этих условиях должны были пересматривать свои позиции, иными глазами посмотреть на представшую им реальность. Один из них, например, Гали Шукри в книге «Возрождение и падение в современной египетской мысли» (Ан-нахда ва-с-сукут фй-л-фикр ал-мисрийй ал-хадйс. Бейрут, 1978) пытался связать события, произошедшие начиная с реформ Мухаммеда Али

¹ Сейид Кутб. Дорожные знаки (Маалиму фи-т-тарйк). Дамаск, б. г. С. 21—22.



и до насеровского эксперимента, с действием социальных законов, которые управляют диалектикой возрождения и падения. Египетский философ-марксист Мишель Камиль рассмотрел действие закономерности еще и в аспекте вмешательства капитализма, встающего на пути прогресса и арабского возрождения¹. Аль-Джабири вспоминает еще одного арабского марксиста, Ясина аль-Хафиза, писавшего в 1979 году, что «арабская нация, испытав полное поражение, идет ощупью, а попытка третьего арабского возрождения потерпела крах»².

Стремление увязать «упадок», «поражение» с действием исторических законов, определяющих неизбежность падения, представляет собой, согласно аль-Джабири, оправдание бессилия, перекладывание собственной вины на объективность законов. Остается уповать на промысел, на «колесо истории», на то, что прошлое могущество арабской нации может вновь возникнуть в будущем. Аль-Джабири сомневается в эффективности марксистской надежды на историческую закономерность. Философию «национально-освободительного движения», которую Насиб Нимр определял как философию «социализма, обязательного и неизбежного для арабской родины», аль-Джабири рассматривает как эклектичную. С одной стороны, она опровергает идеализм и дуализм, а с другой, обращается к авторитету Сен-Симона, Гегеля, Ибн Халдуна, Ибн Сины и др., выделяя в их концепциях только те аспекты, которые можно трактовать материалистически. Эта философия, по аль-Джабири, принимает безбожие и даже прокламирует его, но одновременно приветствует веру в ленинизм и марксизм.

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

Наряду с таким взглядом на упадок и возрождение существует и другое их объяснение. В нем арабо-мусульманская цивилизация предстает как чистый, богатый по своим ресурсам источник, который при-

¹ См.: аль-Джабири. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 26.

² Там же.



шел в упадок под действием внешних факторов, в частности наличия капиталистической системы Запада, мешающей развитию Арабского Востока. В этом свете его упадок оказывается делом случая, и здесь рационализация неудачи нового возрождения состоит в усмотрении главной причины происходящего в действии внешней силы, разрушающей великую структуру, созданную в прошлом. Согласно традиционалистам, задача состоит в противостоянии этой внешней силе и в возврате к тому, что было раньше. Подобно тому, как в прошлом возрождение арабов произошло в результате падения Рима и Персии, так и теперь оно зависит от ослабления Запада, от устранения вчерашнего и сегодняшнего Запада из жизни мусульман. Когда это произойдет, арабы снова возьмут на себя руководство человечеством¹.

Тот факт, что на смену понятиям «революция», «единство», «социализм», которые занимали главенствующее место до 1967 года, пришли такие понятия, как «упадок», «трагедия», свидетельствует, как считает Джабири, о том, что этот дискурс является порождением эмоции, а не разума². Но и в том случае, когда идеологи возрождения обращаются к теме разума, он, в зависимости от ориентации мыслителя, приобретает разное содержание. Мухаммад Абдо, подчеркивавший роль разума в обретении веры и в решении проблем религии, ее «осовременивания», ориентировался все же на разум прошлого, разум традиционный, который сдерживает чрезмерные претензии человека, его непомерные прихоти, произвол, не производит нового знания, поскольку все возможное знание уже содержится в божественном послании.

В противоположность такому взгляду на разум либералы первой половины XX века (С. Муса и др.) пытались оперировать понятием «разум», как оно использовалось в европейской мысли. Но воспринятый таким, казалось бы современный и научный, разум скорее декларировался, чем работал в качестве методологического орудия. К тому же это орудие было заимствовано из другой культуры, органичным продуктом которой оно являлось, и никак не было связано с арабской культурой. Аль-Джабири справедливо упрекает С. Мусу и либералов (в частности З. Н. Махмуда) в таком отношении к западной культуре, при котором она предстает в виде конгломерата знаний, институтов, норм, в виде набора, из которого можно якобы выбирать желаемые фрагменты, не считаясь с целостностью, органичностью обеих соприкасающихся систем — той, которая используется, и той, которая хочет

¹ См.: аль-Джабири. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 30—32.

² Там же. С. 33.



быть пользователем. Если традиционалист смотрит на культуру как нерушимое, неизменное, закрытое образование, то либерал видит в ней нечто, с чем можно обращаться произвольно, вне связи с традицией. И тот и другой смотрят на возрождение как на «впрыгивание» в историю, как наскок на нее: будь то возврат к умме до возникновения в ней разногласий или обращение к доколониалистским «европейским принципам».

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

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

«Перед нами просвещенный арабский человек, который все время повторяет вопрос: что мы должны брать из наследия и что нам нужно брать у Запада? Но никогда не встает вопрос: кто я сейчас, чем я являюсь? Начинать же надо в первую очередь с познания самих себя»¹. Это значит, что надо, считает Джабири, освободиться от идеологической направленности на образец прошлого или Запада и исходить из требований реальности и критического осмысления социального и культурного опыта. Нужно освободиться от власти модели, которая

¹ См.: *аль-Джабири*. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 57.



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»¹.

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

Прошлое, озаменовано борьбой между разумом и традицией, которая, согласно аль-Джабири, закончилась для философии с освящением текстов суннитского, салафитского дискурса, направленного на удаление из культуры чужеродных компонентов, «новшеств» и «отклонений»². Рассматривая процесс зарождения, расцвета философии и последующей затем уртаты ею своего высокого статуса, аль-Джабири обращается к книге М. Абд ар-Разика «Введение в историю исламской философии» (Тамхйд ли-та'рйх ал-фалсафа ал-исламиййа. Каир, 1959). В ней он выделяет тезис о том, что зачатки философской мысли арабов относятся к периоду, предшествовавшему увлечению греческой мудростью. Это период возникновения рационалистических теорий фикха (*иджитх'ад, ра'й*), положивших начало философской науке. Фикх связывает философию с каламом и суфизмом, а она, в свою очередь, делает их теоретическими системами. Однако автор «Введения» самобытную мысль усматривает только в каламе и суфизме, фальсафу же, по сути дела, оценивает как подражательную, чуждую арабо-исламской культуре систему, не имеющую собственного корня.

Анализируя философский дискурс, относящийся к наследию, аль-Джабири в связи с этим критически характеризует позиции Али Сами ан-Нашшара, Абд-ар-Рахмана Бадави, Хусейна Мрувве. Он ставит вопрос о том, насколько оправдана узкая, субъективная оценка ими прошлой философской мысли, претендующая в то же время на ее общее определение. Проявление такого взгляда на нее аль-Джабири усматривает, например, в негативной оценке со стороны Бадави, по-

¹ См.: аль-Джабири. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 56.

² Там же. С. 138.



скольку тот не находит ее соответствующей экзистенциалистскому образцу.

Не удовлетворяют аль-Джабири и оценки многими арабскими исследователями современного состояния арабской философии. Он вспоминает высказывание Джамиля Салибы о том, что «новый арабский мир еще не породил крупного арабского философа, подобного Платону, Аристотелю, Ибн Сине, Ибн Рушду, Лейбницу, Спинозе, Канту и Бергсону»¹. В 1974 году появилась, отмечает Джабири, статья Амира Искандери «Есть ли на самом деле арабская философия?», в которой говорится: «То, что называется современными арабскими философскими течениями, есть не более чем арабские издания — благодаря языку, на котором они написаны, — чисто западных направлений»². Это напомнило аль-Джабири вынесенный когда-то Э. Ренаном приговор, гласивший, что арабская философия есть не что иное, как греческая философия, написанная арабскими буквами. Сейчас, настаивает аль-Джабири, перед арабскими мыслителями стоит задача изменить пренебрежительное отношение к арабской философии. Что касается средневековой, то отношение к ней уже претерпело изменение и благодаря исследованиям самих арабских историков, и благодаря более глубоким изысканиям ориенталистов.

Здесь я хотела бы прервать рассуждения аль-Джабири и обратиться к теме, которая всплывает часто и как предмет специальных работ, и как частная, побочная проблема. Тема эта связана с именем Декарта как символа новой европейской философии, воплощения идей рационализма, но рационализма, который не противостоит вере, а позволяет понять совместимость веры и разума, их взаимную дополняемость. Данная тема позволяет также переосмыслить историю развития собственно арабской философии, обратить внимание не только на ее своеобразие, по сравнению с античной мыслью, но и выявить, возможно, более широкое влияние, которое творчество арабов оказало на средневековую и даже более позднюю европейскую мысль.

Известно, какую роль сыграл в ней аверроизм (рушдизм). Известно также, что многие сочинения арабских ученых и философов были переведены на латынь и имели хождение в Европе. Но интересны и некоторые другие моменты, позволяющие предполагать более тесные соприкосновения двух культур.

¹ Философская мысль за сто лет (Ал-фикр ал-фалсафий фи ми'а сана). С. 399.

² «Қадаја арабийя». Бейрут, 1974. № 5. С. 41.



М. Х. Закзук в работе «Путь философии от аль-Газали до Декарта» (Каир, 1981), М. А. аль-Джабири в книге «Абу Хамид аль-Газали. Исследования его мысли, его века и его влияния», М. Занибр и др. обсуждают тему возможного влияния арабского теолога и философа на декартовскую концепцию сомнения. Усман Камаль, например, прослеживает копирование Декартом книги аль-Газали «Мункиз». Он объясняет свое утверждение тем, что имеющийся в Фонде Декарта и Национальной библиотеке Франции сделанный в XIV веке латинский перевод сочинения аль-Газали содержит на полях книги заметки, написанные почерком, сходным с почерком Декарта, и заметки эти содержат замечания вроде «Это мы возьмем».

Другие названные исследователи более осторожны в сопоставлениях. М. Х. Закзук пишет: «Мы не хотим утверждать или отрицать влияние аль-Газали на Декарта. Для того чтобы утверждать знакомство Декарта с переводом книги «Мункиз мин ад-далаль», нужны специальные исследования. Подтверждение этого знакомства требует подтверждения другого факта, а именно: переводился ли «Мункиз» полностью или частично во времена, когда жил Декарт или до него, был ли этот перевод известен в Европе, когда жил Декарт, и был ли известен ему? Мы видим, что этот вопрос не исследован». Научная совесть не должна вводить читателя в заблуждение, пока не будет положительного или отрицательного ответа на этот вопрос¹.

Таким же образом рассуждает и аль-Джабири, считая, что нет пользы в полной подгонке концепций одних философов под другие, хотя само сравнение позволяет увидеть особенности того же метода сомнения у аль-Газали в сопоставлении с Декартом. Аль-Джабири замечает, что у Декарта сомнение имеет сугубо методологический характер. У Газали же оно становится как бы целью, постоянным состоянием сознания, оно сущностно.

Аналогичные выводы делает и М. Занибр: «Мы видим в сомнении аль-Газали нечто иное (чем у Декарта. — *Е. Ф.*), заслуживающее внимания, чему придаётся особая ценность... Это сомнение имеет драматический оттенок. Оно не является чисто умственной практикой, одним из средств познания, но предполагает богатый жизненный опыт и объясняет идейный кризис... С этой стороны такое сомнение более глубоко и всеохватывающе, чем сомнение Декарта, так как оно поглощает все целиком и полностью — и мысль, и мораль, и судьбу...

¹ М. Н. А. Zakzuk. Al-Ghazalis Grundlegung der Philosophie. München, 1968; Мухаммад Хамиди Закзук. Ал-маҳадж ал-фалсафий байна ал-газали ва дикарт. 2-е изд. Каир, 1981.



Что касается сомнения у Декарта, то оно ограничено мыслительной ролью, оно не связано с жизнью автора, его переживаниями (я бы добавила — оно не экзистенциально. — *Е. Ф.*). У него сомнение — чисто интеллектуальная игра, он доволен образом своей жизни... своим делом, делом ученого-математика».

Анализируя распространившийся в середине XX века в среде арабских интеллектуалов экзистенциалистский дискурс, аль-Джабири дает свое видение причин этого. Сначала это было вызвано разочарованием арабского мира в появившихся после Первой мировой войны надеждах на позитивные изменения, которые рухнули из-за оккупации арабских стран. Следствием этого было преувеличение значения «самости» (*з̄āt*) и враждебное отношение к «чужакам». Позже психологические переживания были дополнены идеологическими оценками, которые европейские экзистенциалисты давали ненавистному арабскими интеллигентами капитализму, колонизовавшему их родину. Однако представленное Бадави экзистенциалистское направление, несмотря на его гуманистическую установку, не могло и не может стать, по аль-Джабири, плодотворным для «нахды», так как оно направлено против рационализма, отождествленного с рационализмом гегелевским. Для философии же, ориентирующейся на возрождение, критика разума неприемлема.

Выделяя среди философских систем середины XX века «джувваниййу» Османа Амина, отмечая ее влияние на духовную жизнь, аль-Джабири видит в ней тот же, что и у Бадави, порок — умаление значимости разума. Она, хотя и называет себя философией «арабского разума», тем не менее тысячами нитей связана с «не-разумом», идущим от прошлого и наблюдаемым в современной европейской мысли»¹.

Рассмотрев разные течения в современной арабской мысли: либеральные и традиционалистские, в том числе позитивизм, марксизм, экзистенциализм, «джувваниййу» и др., — аль-Джабири отмечает их обязательный компонент — апелляцию к прошлому. Выявление корней арабской философии, потребность в нахождении «национальной почвы» составляет неперменную характеристику современного дискурса философии, и значительное место в нем занимает наследие мысли не-рационалистической. Это, как считает аль-Джабири, свидетельствует об изменении структуры возрожденческой мысли, которая в первый ее период, период возникновения в XIX веке, отличалась ра-

¹ М. А. аль-Джабири. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 167.



дикальными рационалистическими настроениями, которые заметны даже в теологии. И Джабири спрашивает: как можно сейчас добиться возрождения, базируясь на нерациональности? Каким будет это возрождение и будет ли оно вообще?¹

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

Понятно стремление аль-Джабири отстоять значимость разума, но он и сам говорит о коррекции в понимании его содержания в наши дни. Очевидно, нельзя игнорировать изменения и в концепциях великих представителей прошлого — эти изменения углубляют, обогащают видение мира, жизни, корректируют понимание самой рациональности, ее возможностей, восполнение ее другими формами познания. К тому же аль-Джабири неоднократно подчеркивал, что исследование прошлого не должно руководствоваться идеологическими интересами. Поэтому вопрос о содержании современного возрожденческого дискурса, о новом видении задач и путей «находки» достаточно сложен, и не мне, стороннему человеку, судить о том, какими они должны быть, я могу только регистрировать и пытаться понять для себя характер происходящих процессов. Джабири же фиксирует, что «арабский разум» потерпел неудачу в выработке дискурса, связанного с проблемой нового возрождения², и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый критический рационализм³.

Критика «арабского разума» М. Аркуном

Близкие с аль-Джабири взгляды на наследие высказывает Мухаммад Аркун, живущий и работающий уже не одно десятилетие во Франции, но связывающий свою творческую судьбу с бывшей роди-

¹ М. А. аль-Джабири. Критический анализ современного арабского дискурса. С. 176.

² См.: Там же. С. 181.

³ Там же. С. 189—190.



ной, Алжиром, и размышляющий и пишущий о проблемах, которые он считает насущными для арабо-исламского мира.

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

Аркун считает, что возрождение не состоялось потому, что либеральные усилия деятелей культуры, попытавшихся его осуществить, были «кратковременными, разрозненными, стыдливими и научно несостоятельными»¹. Однако идея возрождения, стремление к нему не угасли и во второй половине XX века, только приобрели новое содержание.

После обретения арабскими странами политической независимости и появления надежд на скорое экономическое развитие и социальные преобразования, понятие «нахды» 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.

Крах этих надежд 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», главное содержание которой они увидели в переосмыслении места и сущности религии, в поисках возможностей для очищения ее от негативных сторон и в раскрытии позитивного содержания, которое способно стать стержнем, основой национального возрождения.

Измененное отношение к религии является, по Аркуну, одним из отличий новейшего времени от времени нового (*modernité*, *ḫadāṣa*), или, в современной терминологии, постмодерна от модерна. Важнейшее измерение модерна в отношении к религии — это иное понимание разума. Сыграв свою великую историческую роль, разум модерна превратился в техно-сциентистский, убивающий веру, религию, не сомневающийся в своей победоносности и, как следствие, порождающий тоталитаризм, деспотизм, варварство². Такой разум ответствен и

¹ М. Аркун. Исконная исламская мысль и ее трансформация (Ал-фикр ал-усу́ли ал-араби ва истиḫáлат ат-та'áйил). Бейрут, 1999. С. 83.

² См.: М. Аркун. Исконная исламская мысль. С. 240—241.



за усиление фундаменталистских движений, часть которых представляет собой экстремистскую реакцию на негативные радикалистские тенденции, которые прослеживаются в цивилизации модерна¹. Эта реакция создала, считает Аркун, такое движение, как «Джихад».

Хашим Салих, переводчик на арабский язык и составитель примечаний к книге М. Аркуна «Исконная исламская мысль и ее трансформация», напоминает о позиции Й. Хабермаса, который отмечал, что модерн является незавершенным проектом. Правда, некоторые философы постмодерна (Фуко, Делёз) убеждены, что модерн закончился с крахом фашизма и нацизма, Хиросимой и ликвидацией колониальных режимов. Но Аркуна в данном случае не волнуют нюансы полемики вокруг судеб западной культуры, он озабочен другой проблемой — выявлением слабых мест в исламской мысли (а здесь речь идет именно о мысли) и пунктов напряженности, возникающей при соприкосновении арабской и американо-европейской цивилизаций. Решая данную задачу, он обостряет проблему, огрубляя ее смысл для того, чтобы яснее, ярче обозначить ее содержание. Учитывая этот аспект в рассуждениях Аркуна, следует воспринимать и другие его оценочные высказывания, тем более, что его замечания о репрессивном характере модерна относятся не только к западно-христианской культуре, но и к исламской. Именно в традиционном исламском разуме Аркун усматривает одно из препятствий для выработки нового разума, разума постмодерна.

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

Тавхиди, которого Йякут ар-Руми (ум. 1229) в «Биографиях литераторов» назвал «литератором среди философов и философом среди литераторов», был редчайшим явлением, действительным феноменом в арабской культуре того времени. Поэтому неслучайна его чуждость современникам, которые предали его забвению. Но XIX век, век «находки», воскресил его — пожалуй, никто из мыслителей прошлого не удостоился такого количества изданий и переизданий своих трудов, как Тавхиди, и эти издания не прекращались до конца XX столетия.

Аркун помещает творчество Тавхиди в гуманистическую традицию, ставящую человека в «центр всякого научно-философского поиска».

¹ См.: Там же. С. 289.



Сам же Тавхиди представляет, согласно Аркуну, триумф данной тенденции. Но это не был гуманизм просвещения, торжества разума, он воплощал другое направление в гуманизме — подведение сознания к абсурду, так сказать чувству полного и непоправимого разрыва между разумом и реальностью, наукой и мистерией. В этом гуманизме сущность человека определялась через экзистенциальный опыт. Тавхиди как бы констатировал поворот рационализма в сторону критического осмысления статуса разума — то, что современность обозначила как постмодерн.

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 сегодня как «блюстититель» (*мухаймин*), охраняющий сложившийся веками уклад жизни, устойчивую структуру сознания. Разум же постмодерна выступает как новаторский, исследовательский, совершающий прорыв в будущее. Этот разум «превосходит все виды разума, которые были до этого»¹. Но и он может стать разрушительным, если будет противиться таким добродетелям, как скромность, осознание небезграничности своих притязаний, но одновременно и как философская озабоченность, неуспокоенность. Аркун напоминает слова Абд аль-Кадира аль-Джурджани: «Истина спорит с истиной ради истины»². Пользуясь концепцией современности, в которой выделяются разные ее этапы, Аркун обращается к анализу исламской культуры, «исламского разума».

В последние десятилетия в арабских странах ведется широкая дискуссия на тему исламского разума. Появилось несколько значительных работ ведущих арабских философов, освещающих данную проблему: М. Джабири «Современный арабский дискурс» (1982), Х. Ханафи «Исламские исследования» (1982) и др. В 1998 году в Бейруте опубликована книга под характерным названием — «Проблемы критики религиозного разума» (Қадаїя фй нақд ал-'ақл ад-дїнийй). В них так же, как и в работах Аркуна, речь идет о критическом переосмыслении того, что собой представляет этот разум. Авторы замечают, что про-

¹ М. Аркун. Исконная исламская мысль. С. 292.

² Там же. С. 293.



шло то время, когда достаточно было провозгласить разум как лозунг. Настоящее время нуждается в содержательном анализе феномена разума, и для понимания его теперешнего состояния необходимо обратиться к истории его становления — здесь модерн и постмодерн сближаются, современность постмодерна не только противостоит прошлому, модерну, но и определяется последним, рождается из него. Так, в центр внимания ставится история формирования исламской веры, критическое прочтение этой истории — ведь разум постмодерна является критическим.

Поскольку Аркун при этом сталкивается с политическим и идеологическим оппонентом в виде фундаментализма и поскольку его исследовательский интерес направлен на тот же предмет, что и у исламских фундаменталистов, он пытается обосновать свое видение исконных основ исламской веры, то есть обращается к Корану и коранической истории. В 1991 году в Тунисе вышло второе издание книги Аркуна «Lecture du Coran», а в 1998 году в Париже третье издание «Ouvertures sur Islam». Эту тему продолжает и книга «Исконная исламская мысль». Ее цель 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»¹. Эта задача в свою очередь ставит вопрос о происхождении Корана, его исконности, идущую еще от мутазилитов проблему сотворенности Корана. И политические выводы из их концепции сотворенности Корана заставляют Аркуна иначе оценить роль мутазилитов — она состояла не только в отстаивании прав разума в споре рационализма с его противниками. За надписью, которая украшала мечети Багдада и гласила: «Славит закон каждого, кто высказался за сотворение Корана», крылось устрашение — возможность попасть под действие «михны», политического оружия халифа. Так мутазилиты вольно или невольно выступали в роли гонителей, не только защитников религиозной терпимости, но и ее попираателей. О связи мутазилитов и деятельности института михны написан фундаментальный труд палестинского историка философии Фахми Джадаана «Михна. Исследование диалектики религиозного и политического в исламе» (Михна. Бахс фй джадалиийат ад-дйнийй ва-ссийāсийй фй-л-ислām. Амман, 1989). Исследователь доказывает, что «михна» не была чисто веровательной проблемой калама, а отражала

¹ М. Аркун. Исконная исламская мысль. С. 9.



политические изменения, совершившиеся в Халифате, когда государство стало реально претендовать на контроль над мировоззрением.

Эту тему обсуждает и Аркун в «L'Islam, religion et politique». Он считает «михну» дополнительным, силовым аргументом в споре мазхабов за обладание религиозной истиной, или истиной, утверждаемой через религию. Он отмечает, что каков бы ни был ответ на вопрос о сотворенности Корана, первоначальное его содержание подверглось вмешательству человека, когда происходили запись текста Книги, внесение в него исправлений и канонизация. На протяжении последующих веков исламская мысль «довольствовалась повторением того, что позволяли язык и тексты, культурные символы, решения уммы, интересы государства»¹. Все это господствовало над разумом, однако и в таком виде ислам не может рассматриваться как чисто метафизическая сущность, не подвластная веяниям жизни. Мысль — язык — история не абсолютно раз и навсегда утверждены, а подвержены изменениям. Религиозный разум полагается на сущностные понятия религии, которые приобретают принудительную силу, узаконивают то, что не было изначально узаконено, освящают неосвященное², то есть преобразуют первоначальные основы — начинается история ислама, во многих существенных чертах сходная с развитием других монотеистических религий.

Аркун предлагает посмотреть на Коран через сравнение его с аналогичными книгами других религий (Тора, Евангелие), свидетельствующими о глубине человеческого духа, который помогал человеку осмыслить его место в системе мироздания, выразить надежды на бессмертие. И хотя современность в виде модерна свидетельствует, как считает Аркун, о схождении евангелической мысли с поверхности европейского общества, она не исчезает полностью. В исламских обществах Коран продолжает оставаться безусловным высшим авторитетом. Это поддерживает фундаменталистские настроения. В качестве элемента фундаменталистской идеологии коранический фактор делает ее привлекательной для народных масс, не рефлектирующих по поводу глобальных исторических вопросов. Но в то же время постоянное присутствие коранического фактора не позволяет сиюминутным политическим интересам превратить религию в орудие прагматики, подчинить ее власти отдельных групп, лишит духовно-нравственного содержания.

Однако анализ коранической истории показывает, что картина, которую рисует фундаментализм, не может приниматься мыслящими

¹ *M. Arkoun. L'Islam, religion et politique. С. 11*

² См.: Там же. С. 12.



людьми за образец; для них возможно и другое, нетрадиционалистское видение развития религии. Правда, складывавшаяся в 50—60-е годы стратегия переосмысления этого развития, ориентированная на науку, была отклонена событиями 70—80-х годов, которые были ознаменованы «исламской революцией» в Иране в 1979 году. Она придала иное направление развитию арабо-исламского мира. Но этот кризис не означает, что проблема прочтения Корана сегодняшним взглядом снята. Наоборот, изучение пророческого дискурса, сопоставление священного текста, речи Пророка, сознания тех, кто слушал его, и теоретического осмысления, толкования этих текстов мутакаллимом показывает сложность структуры, с которой соотносятся функционально разные сознания, что и определяет последующие сложности в развитии религии.

На практике и в теологии изначально вставал, встает и сейчас политический и теоретический вопрос об исходном тексте, утвержденном и «закрытом», и сложившейся на основе его толкования традиции. Можно отставить в сторону проблему текста, признать его незыблемость (хотя современные лингвисты полагают возможным вмешиваться в него). Но традиция — это уже сугубо человеческое образование. И что такое «исламская традиция»? Является ли она единой для всех мусульман, то есть Традицией с большой буквы? И кто ее создавал, или как создавалось ее допускаемое единство для всех? И что такое традиции местных форм ислама, его школ; что объединяет хотя бы суннитов и шиитов, насколько сильна их общность на основе ислама?

Аркун обращает внимание на очень важный для понимания традиции момент. Известно и принято, что Коран передан Пророку на арабском языке и записан так же 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, не могущего читать Коран и воспринимающего его только на слух. Но проблема осложняется еще и тем, что мусульманами являются не только арабы. Для миллионов людей, исповедующих ислам, подлинное кораническое слово просто недоступно, остается звуком, с которым они пытаются ассоциировать веру в Аллаха. Чем для них является Коран? Священная книга превращается в идола, в культ, а собственное их верование создается на основе народных традиций, формируется проповедующими религию муллами, компетентность которых не всегда высока. К тому же толкования тоже зависят от принадлежности к той или иной секте. Так какой ислам исповедуют эти мусульмане? Оказывается, что обычное верование обычного мусульманина



очень примитивно, оно дает возможность политикам и идеологам от религии манипулировать людьми, подчинять их своим корыстным целям. Появляются чуждые для учения Мухаммада культы святых, вера в чудеса и другие наслоения. Поэтому оправданны устремления сторонников возрождения первоначальной веры, очищения ее от вековых наростов, конечно, если они не превращают это возрождение в противостояние разумным требованиям к религии, выдвигаемым сегодняшним днем, если они корректируют негативные последствия современного развития. Хотя, стоит заметить, что этот возрожденный, очищенный ислам, возвращенный к Корану, будет вряд ли доступен в полной мере, то есть не усеченный до нескольких основных догматов и ритуальных установлений.

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.

Понимание «исламской традиции» имеет много аспектов. Это и политическая борьба сект за «истину», за истинное видение содержания традиции (вспомним хотя бы «михну») и идейные столкновения сторонников нововведений и традиционалистов, и складывание в этой борьбе нередко оспариваемого понятия ортодоксии. Удар по «новаторам» нанес, напоминает Аркун, халиф аль-Кадир (ум. 1031), который «железной рукой» покончил с мутазилизмом, его тезисом о сотворенности Корана. Во всех мечетях Багдада провозглашалось его «кредо веры» и угроза: «В отношении того, кто говорит, что Коран сотворен, дозволено пролить его кровь». Теперь уже никто, или мало кто, осмеливался поддерживать позицию мутазилизма и даже вспоминать о ней. Этот решительный поворот в исламе совпал, замечает Аркун, с негативными социальными изменениями: утрата Багдадом статуса перекрестка торговых путей, многие из которых отодвинулись в сторону от него, ослабление торговли и, соответственно, экономики и значимости городского ремесленного населения, бывшего социальной базой, поддерживавшей мутазилизм и вообще рационалистическую мысль во времена Мамуна. Арабо-мусульманская цивилизация Машрика начала увядать, а единый ислам распался на две ортодоксии — суннитскую и шиитскую, подобно тому как распалось и



христианство. Их противостояние повлияло (если не определило) на дальнейшую судьбу арабо-мусульманских народов.

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 повновому осмысленным рационализмом, не отвергающим и не опровергающим феномен веры, а предполагающим ее неперемнное наличие в сознании человека и даже ориентированном на науку.

Что касается религиозной веры, то философия постмодерна различает разные ее аспекты. Центральным понятием Аркун считает веру-'*īmān*, в сопоставлении с которой он рассматривает веру-'*taṣḍīq*. Последняя, полагает он, опирается на авторитет и сама становится авторитарной сущностью, выступающей в виде официального текста, окончательно закрытого, тогда как вера-'*īmān* кристаллизовалась на первоначальном тексте и живет, питаясь им. Эта вера прочно связана с убеждением (*u' tūqāḍ*) — '*īmān 'akā' uḍīyīy*. 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' tūqāḍ*) и понимание (*фахм*) взаимосвязаны: наше понимание рождает веру, а наша вера-убеждение помогает понимать мир. Именно такая вера и базирующаяся на ней религия должны, очевидно, стать одной из основ нового возрождения, «новой находки».

Современная арабская философия?

Что такое современная арабская философия? Есть ли таковая, или это только отголосок философских учений, пришедших извне?

Вторая сторона вопроса состоит в определении того, что такое **современная** философия. Это глобальная современная философия? Но таковой сейчас нет, есть только какие-то тенденции. Или же философия локализуется в связи с современным (опять же — просто сегодняшними или же ориентирующимися на современные мировые тенденции) состоянием общества, культуры тех или других стран, народов, их запросами? Эти вопросы можно дробить и уточнять почти до бесконечности, поэтому, вслед за арабскими авторами, ограничусь их общей постановкой.



Мухаммад Вакиды предлагает провокационное утверждение: арабская философия есть сейчас не что иное, как «переживание того, что все написанное в арабском мире в сфере философии, не поднимается до уровня философского творчества — это школярское сочинительство»¹. Он отмечает, что концепции, которые интересуют арабскую философию, не становятся универсальными ценностями, не участвуют в выдвижении новых проблем. В своих господствующих направлениях арабская философия, утверждает Вакиды в другой своей работе, 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 время². Вакиды замечает также, что в арабской философии продолжают преобладать направления, носящие отпечаток метафизичности, традиционности. Эта философия связана с гуманитарными науками, а ведь именно на стыке разных наук возникают новые теоретические конструкции³.

Мне трудно со стороны оценивать жизнь другой культуры, тем более, что для этого нет такого абсолютного образца, как марксистско-ленинская теория, которая определяла правильность или ложность того или иного взгляда. Нужно исходить из своего опыта, своего понимания. Можно, наверное, принять сказанное Вакиды, хотя, скорее всего, у него есть оппоненты, да и сам он в дальнейшем сглаживает остроту своего утверждения.

И все же — что значит «соответствовать современности»?

Есть глобальные проблемы, затрагивающие все страны и народы: настоящее и будущее человечества, его безопасность, научно-техническое развитие, экология, справедливость и насилие, подавление, религия (вера), взаимодействие культур и т. д. И мне кажется, во многих из этих вопросов страны арабского, и шире — мусульманского, Востока могут сказать свое слово. Поэтому нельзя не согласиться со словами автора статьи, опубликованной в журнале «Аль-Вахда» (Дамаск, 1986. № 26—27), которые приводит аль-Вакиды: «С нашей точки зрения, современный арабский философ через свое отношение к общим проблемам современности готов к тому, чтобы

¹ М. Вакиды. Конструкция философской теории (Бинā' ан-назарийа ал-фалсафиййа: Дирасāt фи-л-фалсафа ал-арабийа ал-муāсира). Бейрут, 1990. С. 40.

² М. Вакиды. Философский диалог (Ҳивār фалсафий). Касабланка, 1985. С. 9.

³ См.: Конструкция философской теории. С. 41; а также: Философский диалог. С. 10.



участвовать в развитии философии, и в таком случае для него возможно творчество»¹.

Есть и вопросы специфики собственного развития, и решение их не всегда будет совпадать с тенденциями развития других стран. Таковы проблемы религии, общественного устройства, нравственности, понимания рациональности и др. Современная арабская философия в значительной мере является эхом, отражающим процессы, происходящие в философии Запада. Но философский анализ ситуации арабского мира, анализ состояния самой философии, которая «написана по-арабски»², является уже продуктом собственной мысли, выходящей из-под влияния Запада. 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 на мировую арену, и которые надо принимать в качестве всеобщих, касающихся всего мира.

Сами арабы нередко заявляют о своей культурной значимости, но также нередко они говорят и о растерянности перед сегодняшними проблемами, бессилием для их решения. Много упреков предъявляется к философии как охранительнице традиционности, интереса к метафизике. Этот упрек будет справедлив, если философия ориентирована на реальные процессы модернизации общества. Если же это модернизация лишь в перспективе, и для нее требуется преобразование сознания, то проблема усложняется. С одной стороны, безусловно, необходимо научно ориентированное сознание. С другой стороны, это сознание связано с религией, а решение религиозных вопросов предполагает обязательную глубокую разработку метафизики с учетом новых теологических и философских концепций. Это значит, что метафизику еще вряд ли стоит хоронить.

Обсуждение проблемы своеобразия и самостоятельности арабской философии и в связи с этим творческого ее характера возвращает снова к ее истории. И здесь видно, что борьба за возврат к прошлому или отказ от него продолжается. Наиболее негативная оценка наследию дается со стороны либерального и социалистического направлений, поскольку и то и другое рассматривают наследие через призму западной культуры и не придают ему большого значения для современного

¹ Цит. по: *М. Вакыди*. Конструкция философской теории. С. 43.

² Там же. С. 100.



знания, для понимания современных проблем арабского общества¹. Решающая же битва с наследием постоянно откладывается из-за того, что «нет смелости преодолеть страх перед убийством отца, убийством наследия». В речах многих философов проскальзывает мысль о том, что слишком много сил тратится на поиски будущего философии и особенно будущего в прошлом.

Содержательное противостояние этой позиции выражается в стремлении по-новому проанализировать наследие, отказаться от идеологического его использования: не выхватывать из него отдельные фрагменты, укладывающиеся в идеологическую схему, а рассматривать наследие во всей его полноте, объективно, и оценивать его, исходя уже из нового представления о нем. Правда, и тут, замечает аль-Джабири, мы все равно будем иметь дело не с полным наследием, а только с тем, что от него осталось. Но и в таком виде оно существует не только как память о прошлом, но и как память прошлого, запечатленная в нас, современниках. Оно не есть нечто внешнее современному человеку, не простой объект для исследования, а внутренне связан с субъектом. «Наследие — это сам современный араб и наоборот»².

Идеологичность, как уже не раз отмечалось, 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. Урви, глава «Полемика между познанием и идеологией в современной магрибинской мысли» в книге М. Вакыди «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 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. Вакыди, идеология не только внешнее условие, которое обрамляет познание, она — один из его элементов.

¹ Цит. по: М. Вакыди. Конструкция философской теории. С. 188.

² Цит. по: Там же. С. 194.



Но осознание идеологичности философских исследований ведет к постановке вопроса о необходимости ее преодоления, к стремлению сделать исследования, насколько возможно, научно объективными. В исследовании о Фараби и в книге «Мы и наследие» аль-Джабири обсуждает проблему объективного анализа наследия, рассматриваемого в его исторических условиях и, с другой стороны, в его современном толковании, руководствуясь девизом «во имя прогресса». В последнем случае наследие вырывается из своего времени, превращается в материал для разнонаправленной идеологической аргументации.

Как бы ни было сильно желание отгородиться от идеологии, она пронизывает рассуждения о наследии. Действительно, ее можно избежать только в случае, если сделать наследие отстраненным от сегодняшней жизни, историческим объектом исследования, музейным экспонатом. Когда же речь заходит о видении его роли в современной жизни, идеологическая компонента в его оценке становится очевидной, да и само желание или требование критического взгляда на прошлое включает ее.

Уже в соответствии с такой общей установкой пересматривается вклад мыслителей прошлого в развитие философии, масштаб их творчества, эпигонский или новаторский его характер.

История философии как процесс предполагает, что всякое последующее учение возникает на базе переработки, переосмысления учений предыдущих. Это почти непрерывное, даже просто непрерывное воспроизведение идей предшественников, сопровождающееся внесением новых идей или новых их поворотов. Но при всем этом история философии означает прежде всего преемственность — иногда это только подражание, а иногда и рождение нового. И здесь появляется второй аспект в истории философского знания. Он связан с тем, что, собственно, составляет стержень интересов мыслителя, что его волнует, какие ответы он ищет в философии на вопросы, поставленные жизнью. Это могут быть проблемы его личной жизни или проблемы безразличного ему общества, а может быть и всего человечества. Именно в этой сфере переживаний и размышлений возникает новое — новый взгляд на личную ситуацию, общество, время. И даже переосмысление предшествующей мысли определяется сегодняшними ее переживаниями. Об этом, если я правильно поняла рассуждения Мухаммада аль-Вакиды, он говорит в связи с темой подражания и творчества в истории философии.

Как пишет аль-Вакиды, обращаясь к пошлomu, «творчество в философии падает на промежуток времени, отделяющий период влияния предшествующих школ и время возникновения нового проблемного



поля. Здесь философия совершает большой творческий скачок — ученик, постигающий это новое, выходит из-под влияния и переходит к новой проблематике. Творческий философ через влияние других, преодолевая влияние других, приходит к различению в себе авторства и влияния»¹.

Для пояснения тезиса о значимости универсальных ценностей как в прошлом, так и в настоящем, аль-Вақыды обращается к двум фигурам арабской классики: аль-Фараби и Ибн Рушду. Творчество обоих философов тесно связано с античным наследием, и это подтверждает значимость универсальных ценностей, в данном случае ценности знаний, которыми владели древние. Между учениями аль-Фараби и Ибн Рушда аль-Вақыды видит немало общего. Оба эти мыслителя опирались прежде всего на философию Аристотеля и через нее решали новые проблемы, рожденные их обществом и их временем. Общее между ними видно и при анализе понимания роли философского и религиозного знаний, а также в трактовке некоторых других вопросов. И все же есть несомненная разница в их учениях, обусловленная возникновением разных проблем, поставленных перед ними жизнью. Исходя из такого видения философского творчества, аль-Вақыды дает свою оценку вкладу аль-Фараби и Ибн Рушда в культуру.

Ибн Рушд, считает он, сделал для культуры и для философии больше, чем аль-Фараби. Работы последнего «не оставили след в мировой философии, сравнимый с тем, который сделали комментарии Ибн Рушда, благодаря чему мы можем говорить о рушдизме, но не можем о фарабизме»².

Отчасти я могла бы согласиться с данной оценкой. Но мне кажется, что дело здесь сложнее. Что значит: Ибн Рушд — творец, новатор, в новом свете представивший наследие Аристотеля и в таком статусе вошедший в мировую историю философии. Если рассматривать его в данном плане, то он является новатором как историк философии, а не как философ, и внес он вклад скорее в европейскую культуру. Точнее, он способствовал становлению и укреплению томизма, оппозиционного его учению, и только в незначительной степени собственно аверроизма с его доктриной совечности мира и Бога, бессмертия человеческого разума, воплощенного в культуре, теорией «двух истин». Пожалуй, именно последняя была значима для последующего развития европейской мысли, высвобождавшейся от засилия религиозной идеологии.

¹ Цит. по: *М. Вақыды*. Конструкция философской теории. С. 36.

² Там же. С. 38.



Что же касается аль-Фараби, то его роль состояла не только в том, что он соединил Аристотеля и Платона, примирил философию и религию и написал сочинения на социальные темы. Как я уже замечала, помимо общемировой культуры есть еще и культуры локальные, но также входящие в мировую культуру, да и локальность их весьма условное понятие. «Локальная» исламская культура в средние века по ряду параметров даже превосходила, тоже «локальную», европейскую, и вклад ее в собственную культуру, на мой взгляд, является столь же важным, что и вклад в мировую культуру, если к тому же учесть, что мировая культура складывается из достижений всех народов, а не только европейских. С этой точки зрения все философское творчество аль-Фараби, кажущееся не столь весомым, приобретает значительный масштаб. Даже представляющаяся эпизодом попытка сближения Аристотеля с божественным Платоном для историка философии, безусловно, интересна, поскольку позволяет нетрадиционно посмотреть на содержание учений обоих мыслителей. Это попыталась сделать в своей книге «Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция» (1979) Г. Б. Шаймухамбетова, отметив не столько их противоположность, сколько представленную ими возможность двух дополняющих друг друга подходов к объяснению проблем.

Оставляю в стороне социальное учение аль-Фараби, значимость которого аль-Вакиди признает. Важный вопрос, обсуждаемый «Вторым учителем» (так называли аль-Фараби его современники, имея в виду, что «Первым» является Аристотель), касается темы примирения философии и религии. Говорить об их примирении в учении аль-Фараби, мне думается, вряд ли правомерно, тем более в противопоставлении его Ибн Рушду. Фараби неоднократно утверждал превосходство философии как единственного ведущего к истине вида знания, подчеркивал примитивность религиозной формы знания, ставил ее на нижнюю ступень в иерархии знаний. Да, он пытался, исходя из вероучения, построить философскую картину мира, несколько отличную от аверроистской. Но почему ему нужно отказывать в праве на такое видение мира? И это не примирение религии и философии, а желание поднять вероучение на уровень философии. Это, мне кажется, важно для понимания тенденций в сегодняшней философии, в сегодняшнем рационализме, отказывающемся от узурпирования истины и признающем иное жизнеощущение. Фараби не примирял философию и религию и не разводил их, как Ибн Рушд, а старался создать их высший синтез, поднять потенции религии до высоты философской истины.



И еще один важный аспект в учении аль-Фараби, который определил дальнейшее развитие философии Машрика — это органичное соединение аристотелизма и неоплатонизма. Введение понятия «единого» и теории эманации заставляло машрикских философов мучиться над объяснением проблем возникновения из единого множественных вещей, над проблемой творения — объяснением не поверхностным, чисто словесным, а действительным. Эта абстрактная проблема не была и не является практически значимой, она кажется спекулятивной. Но попытка разгадать заданную Платином загадку дает человеку, если и не абсолютную истину, то истину его собственного видения мироустройства, помогает ему выработать жизненную, мировоззренческую позицию. И это уже имеет более широкие и практические выходы — определить свое отношение к вековому спору религиозного и научного знания.

Авторитет аль-Фараби как творческого философа поддерживает Хасан Ханафи, подробно останавливаясь в книге «Исламские исследования» на комментариях Фараби к работам Аристотеля. Он показывает, что это были не просто комментарии, а поиски через осмысление Аристотеля самостоятельной позиции. Эти комментарии позволили ему отойти и от Аристотеля и от Платона, что особенно видно в трактате «О достижении счастья». Хотя тема счастья, замечает Ханафи, являлась одной из основных в творчестве Платона и Аристотеля, их имена в трактате Фараби не упоминаются. Очевидно, высказанные в нем мысли Фараби считал уже своими собственными, самостоятельными. С помощью подобных оценок обосновывается тезис о том, что арабская философия, воспринявшая достижения античности, не стала эпигоном греческой мысли, а творчески использовала ее, представ в качестве самостоятельного образования.

Похожие рассуждения относятся и к оценкам сегодняшней ситуации в арабской философии. «Современный арабский философ не может влиять на свою действительность, если довольствуется тем, что является продолжателем предшествующих или современных школ, обращенных на арабо-исламское наследие или на новую и современную философию. Его задача — критическое отношение к такого рода влияниям»¹.

В данном замечании Вакиды неслучайно появляется упоминание «критики». Это слово часто встречается в работах арабских философов, демонстрирует философский дискурс. Сами названия многих

¹ Цит. по: М. Вакиды. Конструкция философской теории. С. 103.



книг и статей свидетельствуют о внимании к этому аспекту современного сознания, разума постмодерна. Назову некоторые из них: «Двойная критика» аль-Хатыби, «Самокритика» Илляля аль-Фаси, «Философский диалог. Критическое прочтение современной арабской философии» М. Вакиды, «Современный арабский дискурс. Критико-аналитическое исследование» М. аль-Джабири. У С. аль-Азма это понятие задействовано в нескольких работах: «Самокритика после поражения», «Критика религиозной мысли», «Пересмотр исламского фундаментализма: критический набросок проблем, идей, подходов». Критический анализ как характеристика новой эпистемологии (это тоже один из самых распространенных терминов) является установкой такого рода исследований. Понятие критики входит и в трактовку нового понимания разума как разума критического, в отличие от определения его в средние века и в Новое время, но об этом уже говорилось раньше.

Проблемы языка

Серьезной трудностью, которую переживают арабские интеллектуалы, стремящиеся выйти со своими проблемами на международную арену, является языковая изолированность арабской культуры. Арабский язык, который когда-то был основой, на которой объединялись многие народы исламского региона, утратил такое значение в сегодняшнем мире, он стал для них историческим памятником. Для арабского же народа он стал немалой преградой в общении с другими. Конечно, «языковый барьер» — проблема не только арабская, но и других восточных народов, и даже в какой-то степени европейских. Европейские интеллектуалы находят пути для тесного и плодотворного культурного общения. Что же касается арабских интеллектуалов, то все, или почти все, они владеют каким-то из важнейших иностранных языков и могут знакомиться с достижениями мировой мысли. Однако связь с ней оказывается односторонней, поскольку к ней нет выхода для культуры, создающейся на языке, имеющем хождение в определенном регионе. «Арабский философ, — пишет М. Вакиди, — находится сегодня в положении, когда его мысли не слышны и когда он не может обмениваться мыслями с другими философами. Он в ситуации, когда воздействуют на него, а не когда воздействует он, когда слушают его»¹. Эпизодические выступления, доклады, отдельные случайные переводы трудов не могут представить культуру во всей ее полно-

¹ Цит. по: М. Вакиды. Конструкция философской теории. С. 44.



те. Да и сам арабский язык далеко не всегда поспевает за процессами, происходящими в жизни всего мира. Поэтому вопросы лингвистики обсуждаются и философами.

Культуры мира по сути дела разорваны и соприкасаются только в незначительном объеме. И дело здесь даже не в структурных особенностях (хотя и в них тоже), а в самых элементарных причинах. Запад нашел для себя как бы универсальный современный язык — английский, а Восток раздроблен множеством языков со своими особыми алфавитами, иероглификой. И это мешает устранению культурной изоляции, консервирует обособленность и питает идеи, культивирующие такую обособленность.

Но существуют и не столь глобальные языковые трудности, связанные с практикой обычных переводов, с поисками точных аналогов разнокультурных понятий.

Европейское Новое время породило достаточно устойчивые значения таких понятий, как, например, понятие демократии, свободы, возрождения, секуляризма и др. Арабская же культура как культура, имеющая свою историю, не должна, как считают многие идеологи, включать в свой оборот, чуждые ей слова, поскольку их содержание не находит равноценных синонимов в арабском языке — в нем не зафиксировано представление о «власти народа». Это не значит, что культура арабов не имеет подобных институтов, но их содержание выражено иными словами, выражающими своеобразие организации общества. Например, аналогами понятия «демократия» являются «*шūrā*» (совет мусульман), «*ридā*» (согласие, благоволение людей). Они выражают разные стороны института формирования общинной, а позже — государственной, власти. Современное политическое сознание различает понятия «народ» и «мусульмане». То, что подразумевалось в качестве естественного правового устройства общества, в котором главенство принадлежит мусульманам, сейчас вызывает протест со стороны немусульманской части общества, апеллирующей к понятиям «нация», «народ». Так же обстоит дело и с рядом других слов, таких как свободомыслие — *иджитхād*, революция — *саура*. «Обращение интеллектуалов к чужеземным понятиям, которые касаются современной реформы ислама, государства, социального и политического устройства, заканчивается, как правило, игнорированием их религиозных функций» (Али Умлий. Арабский реформизм и национальное государство. Ал-исләхийя ал-‘арабийя ва-д-даула ал-ватанийя. Бейрут, 1985. С. 26. Цит. по: М. Вакиды. Конструкция философской теории. С. 93). Даже фальсафа, которая формировала понятия, независимые от



религиозной функции, свидетельствует о скудости ее политических и социальных интересов¹.

Марокканский историк Абдалла аль-Урви, который играет заметную роль в философских исследованиях, разрабатывает темы современной идеологии, истории возникновения некоторых понятий, используемых в гуманитарных науках и в философии в частности. Анализу этих тем посвящены его книги «Понятие государства», «Современная арабская идеология», «Понятие свободы» и др. Особенно его интересует обусловленность понятий историческими ситуациями, через которые проясняется их содержание и область функционирования. Многие используемые сейчас в социологической, политической литературе понятия возникли в далеком прошлом. К таким понятиям относятся понятия племени (*қабїла*), государства (*даула*), общественной организации (*ат-таркїб ал-иджтїмā'ийй*). Особенно критически аль-Урви относится к использованию понятия «идеология» (*'идий'улуджїйā*), которое требует постоянного уточнения и обращения к изначальному смыслу и фиксации появления нового его значения в наши дни.

Есть нюансы и в поисках аналогов философских понятий, таких как бытие (*кави*), существование (*вудж'уд*), природное, врожденное качество (*фитра*), естественное состояние (*хāлат ат-табї'а*) и др. М. Вакиды, ссылаясь на работу Абдаррахмана Тахи (*Abderrahmane Taha. Language et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie. Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines. Rabat, 1979*), отмечает, что изучение языка способно пролить свет на происхождение некоторых проблем философии и их развитие. Важно признать конструирующее отношения языка с мыслью, понять, что система языка несомненно влияет на постановку ряда философских проблем. Так, в период интенсивного влияния античной мысли важное место в философской проблематике заняла тема сущего (*ал-каун*) и существования (*ал-кайн'уна*).

Становление этих понятий, выражение их в языке, место их в этом языке и в философской мысли некоторыми исследователями воспринимается как серьезная проблема, существенная в целом для арабской культуры. Осветить ее, хотя, возможно, и неполно, помогает статья Фариды Джабра «Дух и бытие в арабской мысли»². В анализе проблемы он исходит из того, что «мысль пропитывает язык», а «язык во-

¹ Цит. по: М. Вакиды. Конструкция философской теории. С. 44.

² *Jabre Farid. L''être et l'esprit dans la pensee arabs // Studia islamica. 1970. Vol. 52. P. 169—180.*



площает дух мысли»¹. Он сразу же настаивает, что философские и метафизические предпосылки понимания бытия в арабской культуре не идентичны таковым в античной философии бытия. «Арабский язык, столь богатый в других случаях, не содержит адекватных терминов для тонкого и естественного перевода всех онтологических и экзистенциальных нюансов слова “бытие” и его производных — глагола, существительного и прилагательного»².

Поскольку освещение темы строится в основном на филологическом анализе, я, в силу отсутствия сугубо филологических и даже этимологических знаний, не отваживаюсь оценивать компетентность утверждений автора, некоторые из них мне кажутся недостаточно аргументированными и потому сомнительными, однако я не вправе их оспаривать. Но так как в целом рассуждения автора представляются интересными, я просто переложу их без комментариев.

В качестве доказательства выдвинутого тезиса Джабр приводит свидетельство Аверроэса, который в своем «Опровержении опровержения» (или «Непоследовательности непоследовательности») констатирует, что в арабском языке отсутствует точное слово, которое прямым образом означает «бытие». Для восполнения этого пробела был приспособлен термин *мавджуд*. Однако это искусственное образование, «которое не идет от самого духа языка. В арабском языке *мавджуд* означает «истину», внутримысленный объект. «Имеется, по просту говоря, произвольное соглашение в том, что данный термин служит обозначением “сущности” как внемысленной вещи, независимой от духа» (там же), хотя здесь более подходит термин *хувий-йа* — «самость», «сущность», однако этот термин Джабр считает варваризмом, поскольку он произведен от местоимения *хува* (он), тогда как «правилом у арабов является производить имя только от другого имени». Преобладающий обычай переводить греческий термин «бытие» арабским *мавджуд* или *вуджуд* неверно, поскольку эти, якобы арабские, эквиваленты «не утверждают прямо внемысленную вещь, независимую от субъекта, но, напротив, утверждают объект внутримысленный, в своей адекватности уже предпосланный этой вещи»³. Если обратиться к морфологии слов *мавджуд* и *вуджуд*, то она покажет, что оба слова являются разными формами одного и того же глагола, означающего «понимать», «достигать», и тождественны по-

¹ *Jabre Farid. L'être et l'esprit dans la pensee arabs // Studia islamica. 1970. Vol. 52. P. 169.*

² *Ibid. P. 170.*

³ *Ibid. P. 171.*



нятию «мгновенное осознание». Например, одной из этих форм является термин *видждān*, который служит синонимом термина *'urfān*, означающего «интуицию», мгновенное осознание в смысле платоновского «гносиса».

У аль-Кинди термин *вуджūd* и его морфологические аналоги никогда не обнаруживаются в смысле понятия «бытие» и его различных форм. Он использует термины *айш* и *лайс* (соответственно «жизнь» и «ничто», «небытие») или же термин *хувиййа*. В оборот термины *вуджūd* и *мавджūd* были введены аль-Фараби и Ибн Синой. Именно через них эти термины переходят из калама в философию, выражая здесь греческие понятия «дух» и «бытие»¹. Однако арабская мысль, считает Джабр, не могла принять греческую логику, согласно которой в логическом суждении обязательно наличие парности — в суждении объект противостоит духу. «С подобным пониманием бытия арабская мысль никогда не могла согласиться. Ее великие представители могли придумывать термины для выражения “духа” и “бытия”... Но для них было невозможно выразить различные личные формы изъявительно-го склонения настоящего времени глагола “быть”».

Здесь я все же хотела бы отступить от изложения позиции Джабра и высказать некоторые свои сомнения в отношении нее. Четко прослеживается отличие от арабского языка в языке французском, где ясно выражены личные формы глагола «быть»: *je suis, tu es, il est* и т. д., так же и в итальянском, английском. Но вот в современном русском (в отличие от старорусского) языке все эти формы одинаковы: я есть, ты есть, он есть; множественное число вносит одно изменение — «есть» заменяется формой «суть», да и она уходит в прошлое, остается только «есть». А дальше начинаются рассуждения о разных якобы логиках, и они вызывают сомнения или требуют детального обсуждения. Но продолжу изложение позиции Джабра.

Дух языка арабов, согласно Джабру, оказывается мало пригодным для выражения, например, Декартова принципа «мыслю, следовательно, существую». Этот дух вызывал у факихов «почти инстинктивное отвращение к логике, греческой по происхождению, арабской по выражению. Эта логика, говорили они, выражает дух языка и мысли, отличный от нашего. Дух языка и мысли, присущий арабу, не может быть здесь пригоден. Эта логика предполагает философию, к которой наш рассудок не приноровлен»². Джабр пытается объяснить позицию правоведов-традиционалистов, основывающуюся на наличии у арабов

¹ Ibid. P. 172.

² Ibid. P. 173.



особого психо-критериологического фундамента. Дело в том, считает Джабр, что «рефлексия духа относительно самого себя и суждение, которое является ее результатом... предполагают так называемую внутреннюю очевидность, содержащую сразу и объект и субъект: для объекта эта очевидность является раскрытием его самого в субъекте; для субъекта же она является проникновением духа внутрь объекта»¹. Но оказывается, искомую «очевидность» тоже трудно определить, поскольку этот термин не имеет, утверждает Джабр, эквивалента в арабской мысли»². Джабр приводит примеры из аль-Газали и Ибн Сины и заключает: «У Авиценны, а также у Газали внутренняя очевидность... не существует; критерий истинности и правильности находится вне познающего субъекта; этот критерий для одного (Газали) — Пророк, для другого (Авиценны) — деятельный разум».

С таким категорическим утверждением трудно согласиться. У Газали, пожалуй, так и есть: истинность в конечном счете обретается через Пророка как божественного посредника. Но в суфизме дело обстоит, на мой взгляд, уже иначе. Состояние внутренней очевидности характеризует достижение суфием ступени единения с Богом — Пророк здесь настолько далек, что говорить о нем как критерии истинности весьма сомнительно. У Ибн Сины, действительно, разум присутствует везде и всегда. Даже во время кажущегося слияния с Богом человек сохраняет рассудок, опоминается и возвращается в бранный мир — играет здесь роль деятельный разум или самый обычный, знания не имеет.

Описанные сложности с восприятием арабом «бытия», полагает Джабр, вынуждает арабскую мысль обращаться к «западной мысли, у которой она ищет себе обогащения... Однако по-прежнему она обнаруживает, в соответствии с определяющими силовыми линиями, что дух начинается там, где бытие уступает дорогу действию»³. В заключение Джабр делает следующий вывод: арабская мысль ориентирована в целом скорее ценностно-практически, нежели онтологически.

Создание новых слов, в которых делается попытка передать в структуре базового языка отсутствующий в нем и чужеродный для него смысл иной культуры, порождает и иное восприятие и толкование проблемы, в данном случае проблемы бытия. А. Таха, о чем говорилось несколько раньше, считает, что арабский язык испробовал

¹ *Jabre Farid. L'être et l'esprit dans la pensee arabs // Studia islamica. 1970. Vol. 52. P. 173.*

² *Ibid. P. 174.*

³ *Ibid. P. 175.*



многие выражения для передачи того, что термин «бытие» означал в греческом языке. Однако никакое из этих выражений не передает все смыслы, на которые указывает данный термин. О трудностях, связанных с передачей этого термина, говорят и другие исследователи, в том числе и российские применительно к русскому языку.

Создание в средние века новых терминов, которые вошли в культуру, и, наоборот, снижение роли некоторых религиозных терминов, используемых сейчас только в науке основ религии (*уṣūl ad-dīn*), ушедших из лексикона современных людей и понятных только верующим, отмечает Х. Ханафи¹.

VIII—IX века в арабском мире были временем переводов, становления философии. Они были и временем создания новых терминов, таких как *mādda* (материя), *makān* (место), *zamān* (время), *'arad* (акциденция), *djawhar* (сущность), *vudjūd* (существование) и др. Наряду со словами Аллах появились понятия «первый двигатель», «первая причина», «единое» и др. Позже начинается период комментирования (Фараби «О целях Аристотеля в “Метафизике”» и др.). И вскоре тот же Фараби отходит от комментирования, начинает писать самостоятельные, независимые от Платона и Аристотеля сочинения («О достижении счастья»). Уже Ибн Бадджа отметил, что Фараби понимал комментирование не как следование букве, но как обдумывание текста, отказ от чего-то в нем и добавление через сопоставление двух языков. «Наше философское наследие начиналось с перевода, — отмечает Х. Ханафи. — Но перевод — это не техническая работа, в нем воплощается слово, передается философский текст с одного языка на другой, что является работой философской, основанной на понимании смысла. Перевод, таким образом, есть позитивная рациональная работа, а не чисто лингвистическая, не простая передача чего-то из одной культуры в другую»².

Будущее арабской философии

Сегодняшнее состояние исламской философии видится ее представителям как достаточно сумбурное, когда мысль, как они признаются, бросается из стороны в сторону при обсуждении основных проблем, которые не были разрешены в предыдущие годы и даже десятилетия и ждут своего решения в будущем. Это проблемы самобытности и современности, веры и знания, творчества и подражания, традиционности и новизны, прогресса и отсталости и т. п.

¹ См.: Х. Ханафи. Исламские исследования. С. 91.

² Там же. С. 89.



Марксист С. Фарах, «арабский левый» С. аль-Азм и некоторые другие видят свою задачу в пропаганде идеологии секуляризма. Аль-Азм не принимает идеи не только о революционных потенциях, заложенных в исламе, но и о его продуктивных возможностях. Т. Ибрагим, напротив, связывает будущее, во всяком случае ближайшее будущее, арабских стран с реформированием ислама и поэтому как на первоочередной задаче настаивает на необходимости воспитания у людей сознания толерантности и соответствующей ориентации культурной и социальной политики.

С критическим пересмотром наследия, которое в разных своих формах входит в жизнь современного араба, и не только мусульманина, связывается концепция «новой нахды», «нового возрождения», разработка учения «тавхида» (единобожия) — именно он представляется Хасану Ханафи «наукой мусульманского возрождения». Проблемы, которые стоят перед исламским миром сегодня, есть наследие проблем, которые стояли перед ним, но в другой форме, и в прошлом. Поэтому надо обратиться к этому прошлому, изучать его, не выбрасывая из него и то, что принесла религия ислама, которая является первоначалом и первоосновой этого наследия, исходным пунктом возникновения разных вопросов и проблем, которые привлекали арабский ум.

Поскольку в современной культуре мусульманских стран очевидно небрежение к индивиду, личности, нужно выделить в исламе те аспекты этой религии, которые связаны с вниманием к человеческой личности.

Одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в желании принять современные науку и технику без обосновывающего их мировоззрения, то есть в желании пользоваться всеми достижениями научно-технической революции, без изменения обычаев и привычек. Нередко многими философами подчеркивается, что прорывы в исламской мысли, новые явления в ней образовывались большей частью, если не всегда, при встрече с Западом. Открытость должна быть главным измерением современной исламской мысли, ибо она теряет свою плодотворность в изоляции от другой мысли, даже если относиться к ней критически. Взаимообмен между культурами — настоящая объективная цель и всемирное явление, на которое нельзя закрывать глаза, и если происходит заимствование западных науки и техники, то последовательность предполагает обращение и к западной философии. Но одна из причин культурной отсталости современного араба состоит в желании принять современные науку и технику без обосновывающего их мировоззрения, то есть в желании пользоваться всеми достиже-



ниями научно-технической революции, без изменения обычаев и привычек, тогда как необходима органическая связанность всех элементов, сторон культуры, которая позволила бы усваивать заимствования на собственной почве целостностной структуры, а не следовать принципу возможного сосуществования разнородных фрагментов.

В этом общем проекте философии будущего есть и более широкое видение новой арабо-исламской философии, кстати, вполне созвучное некоторым направлениям в философии западной. Предмет, содержание и метод такой философии видится в критике — не в добывании, отыскании истины, а в расшатывании привычных, готовых позиций, испытании их на прочность. Битва с прошлым «постоянно откладывается, и до сих пор нет смелости преодолеть страх убийства отца, то есть убийства наследия»¹. Философия должна вырваться из пут системы, «обновиться через выход из чистой философии», стать действием. Нельзя обновлять и ниспосылать истину, находясь внутри унаследованных философией традиций, освященных историей, хотя это не означает полного отказа от некоторой преемственности в философии, накопление ею и передача философского знания, будь то натурализм, экзистенциализм, позитивизм, персонализм, картезианство или марксизм. Обилие школ и направлений в 50—60-е годы не мешало надежде на создание национальной арабской философии, аналогичной единой идеологии «арабского социализма». Сейчас эта иллюзия утрачена. Но влияние некоторых школ сохранилось. В частности, остаются значимыми философы, связанные в те годы с марксизмом, сначала окрашенным идеологией ленинизма, а позже, с 70-х годов, марксизмом, пересмотренным в духе текстов позднего Маркса и нашедшем выражение в работах Альтюсера.

Сетования некоторых философов по поводу того, что арабская мысль не может дать ничего, достойного быть вкладом в мысль общемировую, побуждают к фантастическим проектам.

В предыдущих рассуждениях неоднократно возникала тема сопоставления традиционной, или сохранившей важные традиционные ценности исламской культуры (можно было бы присоединить сюда и другие «незападные» культуры), и современной культуры Запада. Понимая, что все слишком общие понятия Запада и Востока или Арабского (исламского) мира грешат большими неточностями, отважусь все же пойти на риск их сопоставления. Да, в богатой западной мысли

¹ *Ḥасам Ṣālih*. *Ас-сақāфа ал-‘арабиййа фий мувāджаха ас-сақāфа ал-габиййа ва-т-тахдййāt* // «Ал- Ваҳда». 1993, март. № 101—102. С. 26.



реализованы все, или почти все, ее потенции и многое из того, что кажется собственностью мысли условно восточной. Но в разные эпохи возникают определенные доминанты, например, идеи просвещения, рационализма, научно-технической мысли и т. п. Преобладание на Западе в последние столетия именно этих идей привело к колоссальным успехам в науке и подъему уровня жизни людей. Но одновременно, что постоянно отмечается, растут угрозы этой жизни, связанные, в частности, с бездумным отношением к последствиям безудержного прогресса. Поднимаются голоса с требованием если не приостановить темпы развития, то по крайней мере оценить характер достижений и их влияние на будущее человечества.

Отчасти эти новые цивилизационные тенденции совпали с культурными установлениями народов, относительно недавно включившихся во всемирную жизнь. Допустимо представить, что многие принципы устройства жизни той же исламской цивилизации могут стать толчком для возрождения забытых или отошедших в тень жизненных норм всех обществ.

Когда рассуждаешь таким образом, рисуется благостная картина миссии ислама. Но тут же она и рушится. «Я ожидаю рождения нового мира, исполненного справедливости, сотрудничества, религиозной любви и взаимопонимания. В Исламе это выражается в вере в пришествие имама Махди, с явлением которого земля... наполнится дождем и воздаянием. Вот почему человечество должно стремиться к установлению по всему миру религиозного правления, которое только и сможет воплотить высокие идеалы человечества... Мы, все человечество, находимся накануне установления мира коранической власти»¹.

Такая миссия ислама, прежде всего ислама шиитского толка, представляется уже не благотворительной, а несущей тиранию для неисламских народов и даже мусульман-нешиитов, и не только тиранию, но и религиозные и нерелигиозные столкновения и войны. И тогда иные, вовсе не фантастические проекты будущей арабской философии, предлагаемые и обсуждаемые ее представителями, видятся разумными, реалистическими.

О чем бы ни рассуждали философы-неисламы в последние десятилетия и годы, какие бы концепции будущей философии они ни предлагали, все они сходятся в одном: это должна быть философия, базирующаяся на идеях рациональности и просвещения, а также свободы как необходимого условия ее существования.

¹ *Аятолла Мохаммад-Али Тасхири. Идеи диалога с другим. М., 2009. С. 8, 9.*

ПРИЛОЖЕНИЕ



Некоторые значимые для арабской философской мысли XX века фигуры в книге не представлены или освещены скупо, поэтому мне показалось целесообразным воспользоваться любезным согласием одного из авторов готовящейся к изданию «Энциклопедии новой и современной арабской мысли», доктора философии Айюба Абу-Дайе, на перевод (к сожалению, пока что только набросков) некоторых его статей для «Энциклопедии» и включение их в данную книгу.

Саляме Муса (1887—1958)

Родители Саляме Мусы, египетские копты, переселились всей своей семьей в Каир. Саляме был младшим из братьев (помимо него были брат и четыре сестры). В семье также были раб и слуга, что указывает на относительное ее богатство. Отец умер, когда Саляме был грудным ребенком. Учился он сперва в начальной школе, а потом в разных медресе, пока не возникло намерение поехать в Европу.

Саляме Муса рано испытал влияние журнала «Аль-Муктатаф» (начал выходить с 1876 года под редакцией Якуба Сарруфа), Шибли Шмейла, Фараха Антуна. Якуб Сарруф ориентировал Мусу на интерес к науке. Что касается Шибли Шмейла, то он направлял его на отказ от метафизики, на защиту свободы женщин, разъяснял ему теорию эволюции. Среди того, что открыл ему Фарах Антун, были просторы европейской литературы. Ахмад Лютфи ас-Сайид способствовал развитию у него чувства патриота Египта.

Намерение поехать в Европу в 1907 году было результатом как их культурного влияния, так и душевных переживаний, связанных с домашними конфликтами и обостряемых суровостью английской системы обучения в медресе. Помимо сугубо образовательной, ставилась также цель познакомиться с современной культурой. Об этой поездке позже, в 1919 году, он говорил так: «Я был ослеплен европейской цивилизацией, свободой женщины, и не нужен был уже никакой Якуб Сарруф, никакой Фарах Антун, чтобы открыть это мне. Моя связь с Египтом осуществлялась через «Аль-Гарида», журнал Ахмада Лютфи ас-Сайида, поборника лозунга «Египет для египтян», поборника



свободы женщины, требующего конституционного правления, создания парламента». В 1909 году Муса отправился в Лондон, где оставался до конца 1912 года.

Воспринимая европейскую культуру во время пребывания в Англии, Саяме Муса соприкоснулся с богатством культуры самой Англии, с ее революционным духом — английские мыслители вели в то время идейное наступление на застывшее викторианское наследие. Он принял знамя революции, которое выражало сомнение относительно нравственных, культурных и духовных ценностей, знамя, которое несло фабианское общество, руководимое Гербертом Уэллсом и Бернардом Шоу и распространявшее идеи социализма. Саяме Муса читал также научно-популярные работы, знакомился с методологическими исследованиями вопросов религиозной веры. Его не оставляет восхищение и преклонение перед великими творцами английской методологии, объективности, взаимосвязи истин науки с ее сложными социальными следствиями. Он увидел то, что отличает английских авторов, — глубину исследования, их приверженность к объективным истинам.

Саяме Муса стремился к тому, чтобы помочь сделать жизнь человека значимой, созвучной волнениям времени. Он был полон переживаний за мораль, политику, экономику, общество, призывая человека к ответственности, любознательности. Он готовил себя к тому, чтобы отвергать унаследованные, но ушедшие в прошлое ценности, традиции и освобождаться от них. Это освобождение, считал он, побудит нас стремиться к будущему, желать и искать новые образы жизни. Через литературу и мысль, через распространение знания должны устанавливаться отношения между образованными людьми Египта и его рабочим классом. Писатель, по выражению Мусы, есть революционная мелодия, новизна и сила которой постепенно нарастает.

Идейный проект

Культурное потрясение, которое в первое десятилетие двадцатого века произошло с Саяме Мусой во время его жизни на чужбине, придало ему как мыслителю материалистическую и социалистическую окраску с оттенком фабианства, которое он нашел соответствующим противодействию и империализму, и реакционности. Саяме Муса нашел также оружие, подходящее для сопротивления всякой метафизике в теории развития. Эту метафизику он принимал ожесточенно, сделав такие отношения к ней программой своей жизни.



Надо отметить культурный энциклопедизм, который отличал мысль Саяме Мусы на фоне общей экономической, социальной и иной мысли начала века, выражал его потребность в обширных знаниях.

Оценивая революцию 1919 года, в которой участвовали массы народа, Саяме Муса говорил, что настало время для организации социалистической политической работы. В 1920 году была создана партия, но вскоре началось преследование ее членов. В середине двадцатых он обратился к утопическому социализму, за увлечением которым пришла социальная зрелость и больший реализм, что отразилось в его книге «Мир после 20-х годов» (ок. 1930 г.).

Распространение Саяме Мусой идеи возможности осуществить социалистическую революцию в зависимых периферийных странах и его пытливые вопросы относительно того, каким образом возможно создание социализма в Египте, свидетельствовали, по нашему мнению, о серьезном искажении марксистской теории применительно к арабской ситуации.

Будучи связан с египетской политикой, Саяме Муса обращал свое внимание на научное образование, на изучение мировой политической экономики и поэтому ратовал за индустриализацию, научный разум, свободный от традиций и предрассудков, как средство достижения социализма через постепенный подъем. При господстве в тогдашнем Египте политических и патриотических сил, таких как партия «Вафд», поддерживавшая и Англию, и монархию, заботящаяся больше о развитии такой величины как патриотизм, нежели о социальных преобразованиях, подобные заветные желания, естественно, были неосуществимы.

Мы объясняем эту новую направленность Мусы тем, что на него произвела впечатление объективная ситуация, и в значительной степени тем, что, с другой стороны, навязывала идеалистическая мысль, которая парила над землей действительности, и поэтому надо было спуститься с ее высот и приблизиться к земле.

В 1945 году, году выхода третьей части книги «Избранные произведения Саяме Мусы», возникла новая революционная мелодия, прежде явно незнакомая нам, и не остается ничего иного, как понять и показать, что самое, очевидно, важное в его книге — это воспитание, образование.

После выхода Саяме Мусы из тюремного заключения (1946 г.) он стал активно поддерживать отношения с некоторыми группами образованных людей и рабочим классом. Его политическая позиция стала более определенной, а важность организации снова выступила на



первый план, особенно это прояснилось, когда в Египте подули ветры революции.

О своих марксистских взглядах Саляме Муса публично объявил после революции июля 1952 года. Он продолжал преувеличивать важность экономического фактора, важность индустриализации, технизации. Муса настаивал на осознании важности индустриализации еще до того, как это сделала в конце 40-х годов школа Рауля Пребиша в Чили¹, которая призывала к индустриализации, чтобы пробить брешь в стене, мешающей преодолеть отсталость.

Муса был одним из первых, кто ставил вопрос о том, почему у арабов не произошло Возрождение. Он был одним из первых, кто увязывал западную теоретическую мысль, например социализм, с жизненными и историческими ситуациями в его стране, которой был нанесен урон, поставивший ее в зависимость от центральных стран развитого капитализма.

Однако, вопреки тому, чем он занимался раньше, Саляме Муса отмечает важность развития, ориентированного на личность. Это началось с Пола Барана (американский экономист, умерший в 1964 г. — Прим. пер.) в пятидесятые годы и с теории зависимого развития. Это было чрезвычайно трудной задачей, в том числе и для осуществления в то время крупного патриотического проекта, представленного насеровским правительством. Поэтому мы можем сказать, что мысль Саляме Мусы обозначила конец одной эпохи и начало другой, в которой нашло завершение понимание того, что развитие в его привязанности к мировой капиталистической системе есть развитие *для* отставания — Муса не признавал проекта «приложения» к Западу.

Последний период жизни Саляме Мусы, после 1957 года, представлен призывом к всеобщему миру и обузданию научного развития через ясное философское видение. И хотя эта установка кажется бегством от действительности, она содержала позитивное решение, которое предлагалось после провала революционного опыта в Египте, развязывания мировой ядерной борьбы, решающую роль в которой играет международная теоретическая мысль, отстаивающая идею мира.

Заслуживает внимания, что Саляме Муса отказался от своих революционных мечтаний, которые были свойственны его времени. Это, по нашему убеждению, стало результатом сильного идейного столкновения с отсталой действительностью. Нам ясно, что ожив-

¹ Поправка переводчика: Р. Пребиш — известный *аргентинский* экономист, автор Пребиш-Сингер-гипотезы, лежавшей в основе теории экономической зависимости.



ление им светского материалистического наследия, наследия арабо-исламского, рационалистического и атеистического шло вразрез с фанатизмом и отсталостью, но совпадало с его желанием светского общества, в котором он видел, с одной стороны, путь прогресса, по которому шли европейцы, а с другой стороны, средство объединения египетского народа, пробуждения в нем духа возрождения, поддержку роста нового материалистического наследия, сохраняемого на европейском Западе.

В то же время Муса опасался усиления интереса к наследию, его изучению, опасался сосредоточивания именно на наследии и поэтому с пренебрежением относился ко многим значимым учениям о наследии, таким как учение Тахи Хусейна, Мустафы Садика ар-Рафии и др. Он хотел связать нас с наследием, но опасался, что оно поглотит нас так же, как его, и будет формировать наше общество на свой манер.

Около 1946 года, о чем свидетельствует его книга «Самовоспитание», он начал понимать относительную важность унаследованной культуры. Эта книга была новым идейным этапом, наступившим после окончания Второй мировой войны.

Что касается вопроса языка, то мы считаем, что он заботился о том, чтобы показать материальный аспект языка, представленный в историческом его развитии, показать, что язык развивается в силу своей природы. В своем развитии он необходимым образом связан с наследием европейского Возрождения, находясь одновременно в гармонии с отечественной развивающейся мыслью и другими национальными начинаниями, которые требовали изменений в языке. Помимо этого он надеялся через развитие языка перейти к развитию религии!

Закончил Саламе Муса уравниванием старого и нового, наследия и современности, а также нивелированием отношений между классами. Это нивелирование проявляется уже в арабском языке, если, как считал он, исходить из народной этимологии, из выражений, которые образуют один из аспектов связи с языком правителей и богатых. Это выравнивание, по нашему убеждению, распространяется и на другие вопросы.

Чаще всего нивелирование заканчивается, когда человек приходит в отчаяние от перемен, и тогда утрачивается доверие к материалистическому пониманию существования и — как следствие — к изучению истории материализма в наследии и т. п. И когда отчаяние постигло самого Саламе Мусу, а он был уже в годах, когда увидел, что произошло с насеровским экспериментом, тогда идея нивелирования предстала перед ним во всем объеме.



Нивелирование в языке он увидел в том, что литературный язык дополнился новыми народными выражениями. Что касается нивелирования в религии, после того как сначала было дано материалистическое, без примеси идеализма, толкование ее возникновения, то оно, по его мнению, представлено принятием мировой религии. В итоге о его отношении к религии можно сказать так: он начал с призыва к разрушению религии, затем перешел к признанию нужности ее свободного исследования, ее нейтрализации, трансформации, превращения в философию через «пробуждение к онтологическому сознанию».

Влияние материалистической мысли началось с его разнообразных светских устремлений; потом он перешел к материализму, далекому от материализма английских мыслителей XVII века. Он хотел установить отношение между духовным и материальным мирами так, чтобы не терялась связь с действительностью, а эту возможность он видел в попытке найти согласие между ними.

Возможно, Саяме Муса был одним из первых, кто приветствовал развитие западной теоретической мысли, которая соответствовала бы реалиям, материальным условиям в Египте. Также он хотел воплощения социализма в Египте с учетом египетской специфики. И если приложение западной социальной и экономической теории к арабскому обществу требовало обосновать законность этого желания, то методы, имеющиеся тогда в изобилии, не оставляли ему выбора. Он увидел, что современный арабский проект возрождения не является таким, который способен выработать собственные независимые проекты, что обнаруживается из изменения социалистического курса Саяме Мусы после созыва Второго интернационала в 1919 году.

Он ратовал за оживление светского материалистического наследия, утверждая материалистическую онтологию, которая выражала его позицию. Ее он обнаруживал в той части наследия, которая характеризуется концепцией сомнения, рационализмом, атеизмом. Вместе с тем Саяме пренебрегал многими важными учениями, содержащимися в наследии, возможно, из опасения, что на наследии сконцентрируется света больше, чем надлежит, или потому, что боялся, что наследие, в том виде, в каком оно наличествует, будет формировать общество, подобное себе.

Когда мы утверждаем, что мысль Саяме Мусы имела материалистический характер, мы имеем в виду, что он пытался через мысль показать развитие языка как развитие историческое, показать его в свете теории эволюции, подчиненным, как все в жизни, законам необходимости. Развитие есть всеобщий закон, формирующий всякую вещь,



и от него ничто не уклоняется. Возможно также, что через развитие языка он пытался найти путь к развитию веры.

Стоит обратить внимание на то, что Саляме Муса стремился решить и некоторые другие вопросы, например, вопрос разрушения религии. Это, собственно, по мнению Мусы, делала в последние века европейская мысль, отказываясь от религии, утверждая мысль о том, что религия не противоречит науке, и объясняя их размежевание особенностями английской мысли XVII века. Отношение к этой проблеме показывает специфику взглядов Саляме Мусы в каждой из его идейных фаз.

Так мы обнаруживаем, что первоначальный призыв Саляме Мусы отказаться от религии скоро сменяется стремлением разделить сферы науки и религии, допустив религию в качестве социального феномена при ориентации на ее обновление — в этом сказывалось подражание европейскому Возрождению. Однако он уже давно понимал, что толерантность есть дело решенное, она началась с проведения аналогии между религией и философией. И тогда он начал вести разговоры о том, что существуют явления, скрытые от науки, но близкие религиозным сокровенностям. Мы можем объяснить изменение его позиции спецификой Египта и провалом западной модели, которой пыталась подражать новая арабская мысль.

Саляме Муса разрушал иллюзии, в одном случае используя методологическое сомнение, а в другом теорию развития, эволюции. Затем он принялся за развенчание религии, пытаясь в то же время понять, насколько прочно укоренены метафизические убеждения, насколько они присущи мысли, так что их можно считать творением человеческого гения. Другой стороной его заявления является утверждение, что наука не находится в противоречии с религией, каждая из них создает свой особый мир. Такое его убеждение не шло вразрез с его теорией воспитания, которая отвергала, что разум от природы тяготеет к уже наличному в нем и не желает изменений.

Это разграничение науки и религии позволило Саляме Мусе определить свою политическую философию как имеющую светский, нерелигиозный характер, как могущую ограничить монархию конституцией, подобно тому как это сделал Джон Локк в Англии. Однако Муса понял, что светский характер общества является далекой целью, и перешел к требованию свободы совести и провозглашению диалога, терпимости (*tasāmuh*), в основе которой лежат отношения между большинством и меньшинством. Это было последним отступлением перед объективными условиями.



Бэкона преследовала идея новой Атлантиды, Гоббса — идея государства-Левиафана. Что касается Саляме Мусы, то он был охвачен мечтой о светском, гражданском государстве (*давла 'алмāниййа*). Идея светской социалистической системы господствовала над его мышлением с самого начала, и на этот раз он не шел на компромисс, так как в таком судьбоносном вопросе для него не могло быть торга. Так же обстояло дело и с его пониманием государства, которое миновали честолюбивые устремления семнадцатого века в Англии, поскольку оно в большей мере пропитано социалистической демократией.

Однако его мечта не осуществилась; он понял, что египетское общество далеко от принятия идеи толерантности, которая властвовала в Англии семнадцатого века. И все же он не отказался от призыва к светскости, гражданственности. Но этот выбор позиции оборачивался непониманием Саляме Мусой существенного различия между европейской и египетской моделями.

Идея терпимости, призыв к ней обнаруживает неудачу, которую потерпел Саляме Муса в своей попытке упразднить религию или обновить ее. И когда он осознал невозможность осуществить мечту о толерантности, он отдался попытке оживить патриотическое сознание, описывая его как фактор, общий для всех египтян, хотя это вынуждало его к раздуванию патриотического духа фараонского Египта, напоминающего агавизм, который воздействовал на исламскую общность. Все это было копированием европейского опыта, который состоял в переходе от стадии религиозного национализма к национализму патриотическому. Но в конце концов он пришел к арабскому национализму.

Изменения, которые претерпевали идейные позиции Саляме Мусы, соответствовали локальным и мировым изменениям в развитии обществ.

Наиболее важные сочинения:

Человек — вершина эволюции (Ал-инсāн қиммат ат-таṭаввур).

Современная риторика и арабский язык (Ал-балāга ал-‘асриййа вал-луға ал-‘арабиййа).

Самовоспитание (Ат-тасқиф аз-зāтийй).

Аббас Махмуд аль-‘Аккад (1889—1964)

Родился в Асуане. Первоначальное обучение закончил в 1903 году. Некоторое время служил чиновником, затем занялся образованием, но оставил его, чтобы работать в прессе. Работал в газете «Аль-Гарида»,



которую редактировал Ахмад Лютфи ас-Сайид. Газета была печатным органом партии «Аль-Умма»¹. Когда аль-Аккад увидел влияние в ней национальной аристократии, он в 1907 году расстался с ней (хотя в 1910—1913 годах вновь печатался в ней), перейдя в «Ад-Дустур» («Конституция»), которую возглавлял Мухаммад Фарид. Это был орган Национальной партии, партии Мустафы Кямиля, которая призвала к исламской общности, поддерживала идеологию османизма в Египте. После того как в 1910 году из-за материальных трудностей «Ад-Дустур» закрылась, аль-Аккад остался без работы.

В 1911 году работал в журнале «Аль-Баян» («Объявления»), затем, в 1912 году, в должности помощника клерка в Верховном совете вакуффов, но, когда попытался раскрыть злоупотребления хедива в отношении денег вакуффов, был уволен.

В 1914 году работал в газете «Аль-Му'аййид», поддерживающей хедива, и был снова уволен после отказа участвовать в составлении книги о хедеве. Затем работал инспектором средней исламской школы в Асуане, а потом цензором в прессе. В дальнейшем работал в специальных школах, в газете «Аль-Ахали» в Александрии (1919—1920 гг.), в «Аль-Ахрам». В течение двух лет (до конца 1922 г.), из-за болезни и поэтому не работая, жил в Асуане. Затем, в 1923 году, начал работать в «Аль-Балаяг». В 1919 году стал вафдистом, хотя до этого и противился основанию самой партии «Вафд». Писал в двух ее газетах: «Аль-Ахали» и «Аль-Балаяг», требовал отмены протектората и независимости Египта и Судана. Однако в выражении своих политических взглядов он зависел от партии и ее главы Саида Заглюля². Несмотря на то что в 1929 году аль-Аккад был избран, от партии «Вафд», в палату депутатов, в 1930 году он был арестован и осужден на девять месяцев по обвинению в оскорблении королевской особы. В 1935 году вышел из партии и начал публиковаться в «Роз эль-Юсеф».

Государство объявило ему войну, и тогда он начал писать книги, что стало главным профессиональным занятием, а значимость журналистики отошла на второй план. В 1944—1950 годах аль-Аккад был членом Совета старейшин, членом (в 1940 г.) лингвистического

¹ «Нация». Основана в 1906 г. Ее члены: высокопоставленные чиновники, либеральные помещики, часть торговой буржуазии и либеральной интеллигенции — сторонники постепенных реформ политической системы, европеизации общества. — *Прим. пер.*

² С. Заглюль — вождь египетской революции 1919 г., выступал с идеей панарабизма и лозунгом «Полная независимость или смерть!» — *Прим. пер.*



объединения, членом Верховного совета по вопросам искусства, литературы и социальным наукам (1956 г.) — свое членство в них он продолжал до своей смерти в апреле 1964 года.

В 1959 году аль-Аккад получил государственную премию в знак признания заслуг.

Идейный проект

С европейской культурой аль-Аккад встретился, получая ученую степень. Его интересом было политическое и патриотическое сознание, но без примеси фанатизма, что отражало настроения прогрессивного слоя — убежденных патриотов, образованных, имеющих средний доход, не владеющих ничем кроме небольшого размера земли, немногочисленных денег и авторитета. Аль-Аккад выражал устремления этого слоя в своих статьях в прессе и в своих многочисленных сочинениях.

Мысль аль-Аккада прошла четыре идейные фазы. Знаком первой фазы, продолжавшейся до 1930 года, были элементы материализма, жившие в складках мысли. Но самым важным, главным для аль-Аккада на этой фазе устремлением были гарантия, защита прав восходящего класса через конституцию по политическому западноевропейскому образцу. Его ранние мысли искренне и правдиво отражены в книге «Избранные записи из дневника».

Аль-Аккад привлек арабское научное и материалистическое наследие на службу своему обновительному проекту и своему культурному сообществу, которое разделяло понятие религиозной свободы, понятие социализма и человеческой общности в качестве носителя светского духа. Он также использовал язык для перевода, трансляции западной науки, описывая ее как могучую силу развития, видя важную роль знаний для развития религии и патриотизма. Он опирался также и на дарвиновское учение для утверждения понятий эволюции, изменения, для подкрепления своих проектов возрождения, которые представлены в современном научном рационализме. Эта стадия заняла почетное место в мысли аль-Аккада. Она радикально отличала его позицию по обсуждавшимся вопросам от его позиции относительно них на последующих этапах.

На втором идейном этапе (1930—1945 гг.) аль-Аккад стал образовываться с условиями своего времени, отошел от народно-патриотических партий и начал сочувствовать шовинистическим партиям, таким как «Миср аль-фатат» и партия конституционалистов-либералов. Этот этап увенчался его книгами о гениальных историче-



ских личностях. Такая установка соответствовала идеологии растущего класса в находящемся на периферии государстве, класса, который превозносил талантливость индивида, ее главенствующую роль в движении истории. Эта ориентация аль-Аккада была вызвана также его углублением в историю возникновения в XVI—XVII веках европейских наций во Франции, Британии, Испании и др.

Этот этап связан и с требованием открыть двери перед верой в творение, а также добиться согласия между наукой и религией и, следовательно, добиться отделения их друг от друга. Столкновение аль-Аккада с египетской действительностью обозначило необходимость отказаться от универсалистских понятий-штампов светского характера и перейти к более реалистическому возрожденческому проекту. Сознание национально-патриотическое необходимо для сражения с колониализмом, а национально-патриотическое наследие нужно для оживления этого сознания. Но такой призыв уводил от современной материалистической методологии к материализму английской философии XVII века. Такие изменения подтверждали, что копирование готового западного образца было неудачным.

Что касается третьего идейного периода (1945—1952 гг.), то это был период защиты капиталистической мысли и морали. Подобным образом поступал и близкий ему печатный орган, который провозглашал: Ницше напоминает нам, что мораль, господствующая в обществе, это мораль господ. Во Второй мировой войне победу одержали Соединенные Штаты и их союзники, и это было время господства их морали и их способа производства. Аль-Аккад был яростным защитником капитализма в противовес коммунистическому государству, в котором он видел действительную серьезную угрозу миру капитализма, а он принадлежал именно к этому миру. Но он не замечал, что египетский капитализм был дефективным капитализмом, зависимым, имеющим особые признаки.

Такой взгляд привел аль-Аккада после войны к настаиванию на выработке светского языка, который мог бы постепенно войти в состав национального языка. При этом он стал возвышать и значение веры, доктрины. Свой рационалистический метод он начал с расчистки места для введения понятий, представляющих собой эклектическую мешанину, помогающую выбирать из нее то, что, по его мнению, совпадало с действительностью, а потом конструировать, формировать эту действительность в соответствии со своими идеями. Третий период отличается постепенным отходом аль-Аккада от английского материализма семнадцатого века, хотя подражание ему



в общих чертах и сохраняется. Экспериментализм в ту эпоху был целью, и его приложение к современным идеям остается.

В последний идейный период (1952—1964 гг.) аль-Аккад берет на вооружение метод, возвеличивающий значение наследия, чтобы с помощью него атаковать марксизм и социализм.

Около 1955 года он начинает сознавать важность сопротивления капитализму как господствующей силе и возрастающим угрозам со стороны империализма. Под влиянием деятельности Конгресса неприсоединившихся государств, а по нашему убеждению, может быть, и под влиянием Гамалая Абдель Насера, он обратил взоры на ислам в связи с объединением «Братья-мусульмане».

Предложенная нами классификация периодов в творчестве аль-Аккада не является категоричной при рассмотрении всех проблемных вопросов, по возможности она является гибкой. Четыре периода в идейной эволюции аль-Аккада согласуются с развитием в его мысли материалистической онтологии. Наше исследование в конечном счете показывает, что в первый период он был материалистом при объяснении большинства естественнонаучных вопросов. Конечно, при этом есть исключения, например, его отношение после 1924 года к вопросу происхождения бытия, поскольку он был несведущ в данной теме. Затем мы видим его новый взгляд на этот предмет во второй идейный период. Позже, в третий период, он стыдливо принимает материалистическую позицию, однако при условии, что в споре с материализмом, используя рациональные аргументы, он все же был нацелен на опровержение его. Наконец, для атаки на материализм аль-Аккад использует идеалистическую мысль, а также науки семнадцатого — начала восемнадцатого века, поскольку современной науки, которая превзошла науки и знания семнадцатого века, он не знает. Он требует от нее, чтобы она не была ни рационалистической, ни диалектической и тем более чтобы она была далекой от использования квантовой теории.

Кроме того, аль-Аккад опасался того, что рационализм ведет к неверию, а также к революции, бунту, как это было раньше, в 1848 году в Европе, когда по ней прокатилась волна пролетарских революций, которые выдвинули своих руководителей и были близки к уничтожению в Европе буржуазии и аристократии.

Нам представляется, что в первый идейный период аль-Аккад находился под влиянием современного научного рационализма, который был порожден великой научной революцией. Однако он стремился примирить науку с религией, сообразуясь с объективными условиями, которые были представлены жизненными классовыми интересами,



связанными с мировым капитализмом метрополий. Наконец, он стал заявлять о провале национальной буржуазии в освобождении, выдвигая одновременно лозунг «Ислам решает все» (ал-ислām хува ал-ҳалл). Он свидетельствует в пользу ислама, его терпимости, что указывает на попытку откровенно связать правителя и подвластного, большинство и меньшинство, сильного и слабого. Но помогает ли его лозунг решению проблемы? Мы не убеждены в этом. Возможно возврат к теме наследия говорит о неудаче его модернистского проекта. Если европейские возрожденцы участвовали в «программе» научного развития, толкуемой как чисто возрожденческий проект, то аль-Аккад в свой последний идейный период для утверждения своих притязаний использовал ненаучную методологию. Эта методология свидетельствует о незавершенности проекта, который должен был бы дополниться требованиями самобытности. Но, вероятно, это все же не умаляет достоинств аль-Аккада как крупного просветителя.

Наиболее вежные сочинения:

След арабов в европейской культуре (‘Асар ал-‘араб фй ал-ҳадāра ал-урубиййа).

Я (‘Анā) (автобиография).

Человек в Коране (Ал-инсāн фй ал-қур’āн).

Мышление есть долг человека (Ат-тафкйр фарйда инсāниййа).

Демократия в исламе (Ад-димўқрāтиййа фй-л-ислām).

Религия как ветвь философии (Дйн фанн фалсафа).

Мужи, которых я знал (Риджāl ‘арафту-хум).

Коммунизм и гуманизм в исламском Законе (Аш-шуйў‘иййа ва-л-инсāниййа фй шарй‘ат ал-ислām).

Философы правления в новое время (Фалāсифат ал-ҳукм фи-л-‘аср ал-ҳадйс).

Не коммунизм и не колониализм (Лā шуйў‘иййа ва лā исти‘мār).

Таха Хусейн (1889—1973)

Родился в одной из деревень Верхнего Египта, в простой семье, имеющей достаток. Будучи еще маленьким ребенком он ослеп, и это рано пробудило в нем чувства и разум. Его развитие, начатое в школе, продолжилось в аль-Азхаре, где он познакомился с идеями Мухаммада Абдо, когда вошел в кружок, собиравшийся вокруг Лютфи ас-Сайида. На него также оказали влияние газета «Аль-Гарида» и идеи ат-Тахтави.



Находясь четыре года (с 1915 года) во Франции Таха Хусейн изучает французский язык, воспитываясь тем самым через французскую литературу. Первую философскую диссертацию он написал в 1917 году, и она считается одним из первых арабских философских исследований, написанных на французском языке¹.

Вернувшись в Египет он работал профессором и ректором Каирского, а также Александрийского университетов, был служащим в министерстве образования. В конце концов, в 1950—1952 годах, он стал министром образования в вафдийском правительстве и получил большее, нежели его докторское звание, — почет.

Идейный проект

Безусловно, Таха Хусейн является высоким образцом — он стал главой египетской литературы, его мысль существует в его повестях, рассказах, статьях. Однако он был также одним из великих представителей интеллектуального направления и писателем, в отточенном виде сформулировавшим ряд идей, на которых базировались социальная мысль и политические действия в арабских странах на протяжении трех поколений.

В 1926 году была опубликована наделавшая много шума книга Тахи Хусейна «О поэзии джахилии». В ней он применил приемы новой научной критики к арабской поэзии эпохи джахилии — эта доисламская поэзия вызывала у него сомнение. Упорная конфронтация с ней закончилась переносом критики на сами религиозные тексты, бросая тень сомнения также и на их сердцевину.

В 1932 году произошел поворот в политической позиции Тахи Хусейна, когда правительство Садаки-паши уволило его из-за его сочувствия «Вафду» с его должности, а он в то время был деканом литературного факультета в Каирском университете. Здесь ему помогла народная поддержка и обстоятельства, которые в 1936 году потребовали возвращения ему его поста. На этот год приходится заключение египетско-английского договора, который официально покончил с оккупацией (однако подписание в 1937 г. в Монтре конвенции отменило «капитуляцию»). В 1938 году вышла известная книга Тахи Хусейна «Будущее культуры в Египте», в которой он старался пролить свет на будущее Египта, находящегося под сенью этого договора.

Поддержку Таха Хусейн нашел в социально-исторической философии Ибн Халдуна и у французских мыслителей — у Конта, Рена-

¹ В 1918 г. Таха защитил вторую, докторскую, диссертацию о социологической теории Ибн Халдуна. — *Прим. пер.*



на, Дюркгейма, Анатolia Франса. Эта философия покоилась на идее, что цивилизация (*аль-хадара*) есть цель человеческой жизни, что она осуществляется через эволюционное развитие, проходя ряд стадий. Начинается оно с господства слепой веры, затем переходит к стадии более прогрессивной. Возникает борьба между разумом и религией, и дело заканчивается тем, что они действуют независимо друг от друга, отвечая каждый или каждая только за себя. Эта позиция отражает влияние концепции трех стадий у Огюста Конта, воздействие которой испытал также и Исмаил Мазхар (ум. в 1962 г.). Стадия, которая у Конта следует за стадией метафизической, — это стадия научной достоверности.

Эта светская позиция Тахи Хусейна до него была представлена многими мыслителями, в частности Мухаммадом Абдо, Фарахом Антуном и др. Но Таха Хусейн отличался от них желанием, чтобы Египет стремился стать частью Европы. Он был убежден, что таков единственный желательный путь для превращения Египта в свободную, демократическую страну, часть нового мира, независимую от османской власти, наславшей на египетские города разрушения, пытавшейся уничтожить арабский язык, в котором Таха Хусейн видел основу здоровой национальной жизни, средство усвоения европейской культуры, ее влияния.

Возрождение нации требует реформы образования. В книге «Будущее культуры в Египте» он детально разрабатывает 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. Таха Хусейн участвовал в основании Александрийского университета (1942 г.) и был первым его ректором. Он также был основателем университета Айн Шамс. После назначения в 1950 году министром просвещения он проводил в жизнь обширные планы. Он внес в программы изменения и учредил университеты, институты и школы и сделал среднее обучение бесплатным.

Таха Хусейн был главой арабской литературы и как теоретик. Свои теоретические проекты он осуществлял в образовании и культуре через свою практическую деятельность на различных государственных постах. Что касается взглядов Тахи Хусейна на проблему подготовки Египта стать частью Европы, то для того, чтобы понять масштабы данного проекта, нужно более глубокое его изучение. Стремился ли Таха Хусейн, чтобы возрождение шло в направлении создания капиталистической системы без возможной ассимиляции современным



западным миром? Скорее всего, в капиталистическую систему центральных государств Севера невозможна, так как структура и механизм возрождения Египта в своем основании полярны таковым, которые служат империалистическим и колониалистским целям Севера.

Наиболее важные сочинения:

Дни (Ал-аййām. Рус. пер. И. Ю. Крачковского. *Таха Хусейн*. Дни. М., 1958).

Комментарии к жизни Мухаммада (‘Алā хāмиш ас-сйра).

О доисламской поэзии (Фи-ш-ши‘р ал-джāхилий, 1926).

Социальная философия Ибн Халдуна (Фалсафат Ибн Халдун ал-иджтимā’иййа).

Братья чистоты (‘Ихвāн ас-сафā’).

Вожди мысли (Қāдат ал-фикр. Каир, 1925).

Будущее культуры в Египте (Мустақбал ас-сақāфа фй миср. Каир, 1039).

В память об Абу-ль-Аля аль-Маарри (Тадждйд зикрā Абй ал-Алā’, 1939).

Тахе Хусейну принадлежат также многочисленные рассказы и повести, собрание сочинений по драматургии и множество переводов. Фарид Джабр упоминает, что Таха Хусейн был первым арабским мыслителям, который в 1917 году опубликовал свое философское исследование на французском языке.

Шарль Малик (1906—1967)

Шарль Хабиб Малик родился в ливанском городке Батаррам. Учился в Американском университете, а затем в Гарварде, где специализировался на философии и политике. До своего ухода в политику преподавал в Американском университете в Бейруте. В качестве политика до конца 1953 года был полномочным министром Ливана в Соединенных Штатах, а потом послом в Вашингтоне, министром иностранных дел и национального образования. После гражданской войны вернулся на политическую сцену, будучи членом «Ливанского фронта».

Идейный проект

Работал профессором в Американском университете в Бейруте. В тридцатые годы учился у Хайдеггера во Фрайбурге и у Уайтхеда в Гарварде, где имел прозвище «Шарль небесный» за склонность к



религии и остроту ума. Юношей был ортодоксальным православным, потом, стал католиком, хотя его жена была внучкой твердого в вере протестантского священника.

Был назначен послом Ливана в ООН. Владел помимо арабского несколькими языками: английским, немецким, греческим и французским. Испытал влияние Иоанна Златоуста и Кьеркегора, которого называл гигантом (аль-джаббар), поскольку тот был истинно верящим в Бога. Оказал на него влияние и Достоевский — великий романист и великий христианин. Повлияли на Ш. Малика также Фрейд, Кант, Фихте, Рассел, Плотин и Христос.

Соединив рационализм и религиозность, философию Греции, Фомы Аквинского и других мыслителей, Шарль Малик пришел к рационалистическому фидеизму, принципам, идущим одновременно от сердца и разума.

Свои взгляды Ш. Малик впервые опубликовал в статьях, которые вышли в журнале «Аль-Муктатаф» и в газетах. В 1931—1932 годах появился сборник статей под названием «Творчество в мышлении» (Ибдā' фй-т-тафкйр), «Бог и математика», «Наука и природа божественности». Из его статей стало ясно, что он исповедует идею единства бытия, или единства сущего (*вахдат ал-вуджūd*).

Ш. Малик отрицает способность человека познать природу Бога и его существование, опираясь на научные теории, естественные науки, математику и биологию. Причину этого он видит в том, что наука изменяется, развивается, и так как научные теории выражают знания относительные, изменчивые, то пытаясь объяснить то, что связано с верой в Бога, они расшатывают эту веру. Знание Бога идет от сердца, оно покоится на вере. Истинный путь к познанию Бога лежит через любовь (*хубб*), понимание (*фикх*) и очищение (*тахāра*).

Тем не менее в суждениях о человеке и его отношении к природе, в объяснении метафизических проблем Малик ориентируется на научные теории. После публикации теорий Эйнштейна достоверность знания относительно мира природы поколебалась. Учение Ньютона перестало рассматриваться как верное на все времена и всюду, и законы Ньютона были отнесены в сферу макромира. Что касается микромира, то стало ясно, что здесь действуют другие законы — законы вероятности. Объясняя теорию относительности Эйнштейна, Малик говорил о научной истине как бы в противовес тому, что он писал в статье «Бог в жизни». Его одновременно интересовали дух и материя, а руководствовался он при этом иным, нежели то, что поставляла ему современная наука. Отчасти его целью было заявить, что научные



исследования поднимают философские проблемы и что правильное критическое рассмотрение этих проблем не означает для них отрицательного вывода.

В пространном введении к «Полному арабскому собранию сочинений» Шарля Малика мы находим упоминание разного рода философских статей, в которых содержится набросок его идей, однако в нем не видна диалектика его мысли, не отражена его правая политическая позиция относительно движения истории. В статье «Прогрессисты и регрессисты» (Ат-тақаддумиййун ва-т-та'аххурриййун) он отрицает наличие в истории мысли и духа непрерывного прогресса. История, по его мнению, есть череда взаимосвязанных и взаимодействующих возвышений и понижений. Не устаревает мысль Платона и Аристотеля, и мы не обвиняем их в заблуждениях; не прерывается также и традиционная арабская мысль и т. д. Малик отвергает священное, неприкосновенное (*ал-муқаддас*) и считает, что в пьесах Шекспира, исповеди Августина содержится такое благоговение и такая глубина мысли, что они превосходят самые значительные исторические тексты.

Вместе с Элеонорой Рузвельт Ш. Малик работал над редакцией Всеобщей декларации прав человека, был представителем арабов в ООН. После гражданской войны в Ливане Малик предстает как идеолог ливанских правых, хотя до этого он символизировал отказ от христианского Ливана в пользу солидарности с идеей арабского национализма.

Наиболее важные произведения:

Несколько статей по философии, в том числе: Критерий естественно-научной истины и путь ученых в построении научных методов (Миқйās ал-ҳақйқа ат-табй'иййа ва тарйкат ал-'уламā' фй бинā' ал-мазāхиб ал-'илмиййа) (опубликована в ж. «Аль-Муктатаф» в 1931 г.);

Бог в жизни (Аллāх фй-л-ҳайāt) и Пространство и время (Ал-фадā' ва-з-замāн) (обе опубликованы в «Аль-Муктатаф» в 1932 г.).

Научное исследование в прошлом веке (Ал-бахс ал-'илмийй фй-л-'аср ал-ҳādир) (опубликована в ж. «Аль-Абхас» в 1956 г.).

Полное собрание сочинений на арабском языке (Ал-'āsār ал-'арабиййа ал-кāmилa. Бейрут, 2001 г.).

Шарлю Малику принадлежат также книги, написанные на английском языке, в частности книга «Израиль... Америка... Арабы», предисловие к которой написал Гасан Тувиен; в этой книге дается научный анализ ситуации в Израиле и его притязаний, прикрываемых



интересами мировой политики. Он также является соавтором книги «Внешняя политика Америки» (Сийса амйрика ал-х̣āриджийа).

Хади аль-Аляви (1932—1998)

Аль-Аляви — один из наиболее пронизательных социальных авторов в последней четверти XX века. Что касается его политической, идейной и идеологической ориентации, то он принадлежал к движению арабских левых. Находясь среди писателей и мыслителей, занимающихся исламским наследием в различных его областях, аль-Аляви оставался стойким приверженцем решительной и резкой критики наследия. Его критика всей нашей жизни отличалась стремлением идти по острию ножа, как это было в ряде документов, которые были опубликованы в девяностых годах прошлого века под названием «Из истории пыток в исламе» (Мин та'рйх ат-та'зйб фй-л-ислām) и «Злодейское политическое убийство в исламе» (Ал-игтййāl ас-сийāсийй фй-л-ислām). Письма, статьи и избранные наброски, принадлежащие аль-Аляви, включены в книгу «Основы политической истории ислама: теория и практика» (Фусул мин та'рйх ал-ислām ас-сийāсийй: ал-фикр ва-л-мумāраса. 1995).

Среди первых его философских книг следует указать на «Субстанциальное движение (ал-х̣арака ал-джавхариййа) у Садр ад-Дина аш-Ширази», в которой делается попытка показать философскую самобытность и глубинную непрерывность исламского философского наследия. К числу философских относится также книга «Ар-Рази как философ» (1985 г.). Имеется множество книг и очерков аль-Аляви, которые касаются разных аспектов арабо-исламского наследия, в частности книга «Диван арабской сатиры» (1982 г.) и «Лексикон наследия» (1988 г.). Однако политическое и литературное значение аль-Аляви выходит за пределы его книг. Его идейное кредо состоит в требовании связать мысль с основополагающими проблемами существования человека, наиболее важными из которых являются проблемы свободы, справедливости, значимости разума. Этому кредо он старался следовать, в частности, при изучении и описании личности аль-Маарри в книге «Избранное из Лузумийят Абу-ль-Аля. Критика людей, государства и религии». Свои мысли он изложил также в книге «Взгляды и отклики на исламскую политику». В последние годы жизни аль-Аляви сосредоточил внимание на своем крупном идейном замысле создать два словаря: «Лексикон человека и общества» и «Лексикон государства и политики». С их помощью он хотел, используя словарные нормативы,



сделать социальные и гуманитарные проблемы предметом, значимым для словарей. Эту работу он связал с понятием «космического мыслителя», возлагающего на себя задачу обозначить рационально или интуитивно схватываемую важность проблем, касающихся человека и его отношения к высоким целям, таким как справедливость, гуманность, равенство. Аль-Аляви был убежден, что эти идеи не выводятся из марксизма, они вытекают из понимания Востока, его наследия. Тем не менее он считал марксизм движением, которое переносит на почву восточной действительности западный гуманизм. Отсюда, по мнению аль-Аляви, его важность для восточной, и в частности китайской, мысли, что становится ясно в его книге «Дао», а также в книге «Китайский феномен» (Ал-мустатраф ас-сйнийй, 1994), которая написана по аналогии с его арабским «Новым феноменом». Он убеждал, что космический мыслитель есть тот, кто в своих действиях, в своей жизни и мыслях поднимается на уровень суфийских полюсов (ақтаб ас-сүфиййа). Эта связь видна в книге «Суфийские орбиты» (Мадарат сүфиййа, 1997). Последняя его теоретическая работа — «Диван экстаза» (Дйвāн ал-ваджд, 1998). Вот почему он пользуется термином «полюсный мыслитель» (ал-муфаккир ал-қутбāнийй), и на его примере видна отличительная особенность того, чем занимаются мыслители на Востоке. В итоге можно сказать, что по жизненному и творческому пути аль-Аляви вела идея человека, имеющего благородные цели, символизирующего чистоту, искренность мысли — именно такую мысль он возвышал и защищал.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

На русском языке:

Абу Йусуф Йакут. *Китаб ал-харадж* // *Хрестоматия по исламу*. Сост. С. М. Прозоров. М., 1994.

Августин Аврелий. *Исповедь* / Пер. М. Е. Сергиенко. М., 1997.

Авеста. Душанбе, 1990.

Аврелий Марк. *К самому себе*. М., 1998.

Али. *Букет цветов*. М., 2001.

Махмуд Амин аль-Алим. *Борьба в философских рядах*. Пер. с араб. М., 1974.

Антология мировой философии. Т. 1. Кн. 2. М., 1969.

Арабская поэзия средних веков. М., 1975.

Аристотель. *Первая аналитика* // *Аристотель*. *Сочинения*: В 4 т. Т. 2. М., 1978.

Аристотель. *Вторая аналитика* // *Аристотель*. *Сочинения*: В 4 т. Т. 2. М., 1978.

Аристотель. *О душе* / Пер. П. С. Попова // *Аристотель*. *Сочинения*: В 4 т. Т. 1. М., 1976.

Аристотель. *Метафизика* / Пер. А. В. Кубицкого. М., 2006.

аль-Ашари. *Одобрение занятия каламом* / Пер. с араб. Т. Ибрагима // *Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. М., 1998.

«*Братья чистоты*». *Фрагменты из «Посланий»* / Пер. К. Б. Стариковой // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока* / Сост. С. Н. Григорян, А. В. Сагадеев. М., 1961.

аль-Газали. *Воскрешение наук о вере (избранные главы)* / Пер. В. В. Намукина. М., 1980.

аль-Газали. *Избавляющий от заблуждения* // *С. Н. Григорян*. *Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв.* М., 1960.

аль-Газали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. *Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья)* / Пер. А. А. Хисматулина. СПб., 2002.

Декарт Рене. *Правила для руководства ума* // *Рене Декарт*. *Соч.*: В 2 т. Т. 1. М., 1989.

Декарт Рене. *Рассуждение о методе* // *Рене Декарт*. *Соч.*: В 2 т. Т. 1. М., 1989.



Декарт Рене. Метафизические размышления // Рене Декарт. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994.

Матем Мухаммад аль-Джанаби. Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали: Автореф. дис. ... док. филос. наук. М., 1991.

Ибн Араби. Геммы мудрости / Пер. А. В. Смирнова // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993.

Ибн Араби. Мекканские откровения / Пер. А. В. Смирнова // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993.

Ибн Араби. Наставления ищущему Бога / Введ., пер., коммент. А. В. Смирнова // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.

Ибн-Баджа. Книга о душе / Пер. А. В. Сагадеева. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Ибн-Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) / Пер. А. И. Рубина и А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Ибн Сина. Жизнеописание // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980.

Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980.

Ибн Сина. Книга о душе // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980.

Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980.

Ибн Сина (Авиценна). Комментарии к некоторым сурам Корана. Душанбе, 1999.

Ибн Сина. Переписка Бируни и Ибн Сины. Десять вопросов Бируни относительно «Книги о небе» Аристотеля и ответы Ибн Сины. Восемь вопросов Бируни относительно «Физики» Аристотеля и ответы Ибн Сины // Абу Али Ибн Сина. Избр. произв. Т. I. Душанбе, 1980.

Ибн-Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана / Пер. И. П. Кузьмина // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Ибн-Халдун. Введение (фрагменты) / Пер. С. М. Бациевой // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Ибрагим Т. Философские концепции суфизма (Обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988.

Ибрагим Т. / Ст. в: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

Ибрагим Т. / Ст. в: Новая философская энциклопедия. М., 2000.

Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.



Ибрагим Т. Коран о духовном плюрализме // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004.

Ибрагим Т., Ефремова Н. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. М., 1996.

Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности. Н. Новгород, 2007.

Из классической арабской поэзии. М., 1982.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ. М. Т. Степанянц. М., 2002.

Кабуснаме // Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986.

аль-Кинди. Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии / Пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

аль-Кинди. О первой философии / Пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

аль-Кинди. Книга о пяти сущностях / Пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

Коран / Пер. М.-Н. О. Османова. М., 1995.

Абу-ль-Аля аль-Маарри. Стихотворения / Пер. А. Тарковского. М., 1979 // Арабская поэзия средних веков / Сост. И. Фильштинский. М., 1975.

Ахмад Мади. Современная идеалистическая философия Объединенной Арабской Республики: Автореф. дис. ... филос. наук. М., 1970.

Ахмад Мади. Ибн Бадджа и современное советское востоковедение // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.

Мискавейх. Трактат о природе справедливости / Пер. З. И. Гусейновой // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000.

Платон. Диалоги. М., 1986.

Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. М., 1968—1972.

Руми. Газели, притчи. Душанбе, 1978.

Джалаладдин Руми. Поэма о скрытом смысле / Пер. Н. Гребнева. М., 1986.

ат-Таухиди Абу Хайян. Диалоги (Из «Книги услады и развлечения») / Вступ. ст., пер., коммент. Д. В. Фролова // Восток — Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1988.

Фараби. О происхождении наук / Пер. с лат. А. И. Рубина // С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960.

аль-Фараби. Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект // *аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.



аль-Фараби. Слово о классификации наук // *аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // *аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

аль-Фараби. Гражданская политика // *аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978.

аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // *аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978.

аль-Фараби. Существо вопросов // *аль-Фараби*. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, 1987.

аль-Фараби. Книга букв // *аль-Фараби*. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, 1987.

аль-Фараби. Философия Аристотеля // *аль-Фараби*. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.

аль-Фараби. О целях Аристотеля в «Метафизике» // *аль-Фараби*. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.

аль-Фараби. Диалектика // *аль-Фараби*. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.

аль-Фараби. Вводные разделы по логике // *аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.

аль-Фараби. Софистика // *аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.

аль-Фараби. Трактат о канонах искусства поэзии // *аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.

Сухейль Фарах. Секуляризация и религия в философско-общественной мысли Арабского Востока: Автореф. дис. Н. Новгород, 2000.

Сухейль Фарах. Христианство и ислам. Опыт секуляризации. Н. Новгород, 1999.

Ханна Жорж. Беседа с молодежью // Шумиха в философии. Пер. с араб. М., 1996.

аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Ч. 1 // Ислам / Пер., введ., коммент. С. М. Прозорова. М., 1984.

На арабском языке:

Абд ал-Джаббār. Ал-муғнī фй абвāб ат-тавхїд ва-л-‘адл (О разновидностях единобожия и справедливости). Ч. 11. Каир, 1965.

Абд ал-Латїф Камāl. Кир`а фй-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘āсира (Лекции о современной арабской философии). Бейрут, 1994.



Абд ар-Рāзик Муcтафа. Тамхїд ли-та'рїх ал-фалсафа ал-ислāмиййа (Введение в историю исламской философии). Каир, 1966.

'Абу Дайа Аййўб. Салāма Мўсā мин руввād ал-фикр ал-'илмийй ал-'арабийй ал-му'āсир (Саяме Муса — пионер современной арабской научной мысли). Амман, 2005.

'Абу Дайа Аййўб. Исма'йл Мазхар (1891—1962). Мин ал-иштирāкиййа 'илā-л-ислāм (Исмаил Мазхар: от социализма к исламу). Амман, 2004.

ал-Азм Сāдиқ Джалāl. Ал-истишрāк ва-л-истишрāк ал-ма'кўс (Ориентализм и ориентализм наизнанку) // Ал-Ҳайāt ал-джадїда, 1981. № 3.

ал-Азм Сāдиқ Джалāl. Нақд ал-фикр ад-дїнийй (Критика религиозной мысли). Бейрут, 1972.

ал-Аққād 'Аббās Махмўд. Муcтафā 'Абд-ар-Рāзик // Ал-Китāб. 3. 1947.

ал-Алим Махмўд Амїн. Маркьюз ав фалсафат ат-тарїқ ал-масдўд (Маркузе, или философия тупика). Бейрут, 1972.

А'лām ан-нахда ал-ҳадїса (Наиболее видные представители нового возрождения) // Ал-Китāб. Бейрут, 1990.

Амāра Муҳаммад. Ал-ислāм ва-л-муcтақбал (Ислам и будущее). Дар аш-шурўқ, 1984.

Амїн Усмāн (Амин Осман). Джамāl ад-Дїн ал-Афғāнийй // Ал-Китāб. I. 1946.

Амїн Усмāн. Фалсафат ал-джувваниййа (Философия джуваниййи) // Ал-Маджалла. Каир, 1960 январь.

Амїн Усмāн. Ал-джувваниййа. 'Усўл 'ақйдат ва фалсафат саура (Джувваниййа. Основы кредо и философии революции). Дар ал-калām, 1964.

Антўн Фарах. Ибн Рушд ва фалсафа (Ибн Рушд и философия). Бейрут, 1981.

Арқўн Муҳаммад. Таквїн ал-'ақл ал-арабийй (Структура арабской мысли). Бейрут, 1984.

Арқўн Муҳаммад. Ал-фикр ал-'усўлийй ва истихālлат ат-та'сїл. Наҳва та'рїх 'аҳар ли-л-фикр ал-ислāмийй (Фундаменталистская мысль и невозможность фундаментализма. К другой истории исламской мысли). Бейрут, 1999.

Арқўн Муҳаммад. Ал-фалсафа, ал-'ақл, ад-дїн: мафхўм ал-'ақл ал-ислāмийй (Философия, разум, вера: Концепция исламского разума) (интервью) // Etudes orientales (Дирāсāt шарқиййа). Paris, 1990. № 5—6.

Бадавї Абд ар-Рахмāн. Аз-замāн ал-вуджўдийй (Экзистенциальное время). Каир, 1945.

Бадавї Абд ар-Рахмāн. Ал-'инсāниййа ва-л-вуджўдиййа фи-л-фикр ал-'арабийй (Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли). Каир, 1947.

Бадавї Абд ар-Рахмāн. Дирāсāt фї-л-фалсафа ал-вуджўдиййа (Очерки по философии экзистенциализма). Каир, 1961.



Вақидӣ Муҳаммад. Хивār фалсафийй: кирā'а нақдиййа фй-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира (Философский диалог. Критическое прочтение современной арабской философии). Касабланка, 1985.

Вақидӣ Муҳаммад. Бинā' ан-назариййа ал-фалсафиййа (Конструкция философской теории): Дирасāt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1990.

Вақидӣ Муҳаммад. Ал-'улӯм ал-'инсāниййа ва-л-йидийӯлӯджийā (Гуманитарные науки и идеология). Бейрут, 1983.

Вақидӣ Муҳаммад. Ма хийа ал-'ибтисӯмулуджийā? (Что такое эпистемология?) Бейрут, 1983.

Ваҳба Мурād. Мақālāt фалсафиййа ва сийāсиййа (Философские и политические статьи). Каир, 1971.

ал-Джāхиз. Китāб ал-'хайвāн (Книга о животных). Книга первая. Дамаск, 1979.

ал-Джāбирӣ Муҳаммад Абид. Ал- хитāб ал-'арабийй ал-му'āсир (Современный арабский дискурс). Бейрут, 1982.

ал-Джāбирӣ Муҳаммад Абид. Ал-'ақл ас-сийāсийй ал-'арабийй (Политический арабский разум). Ад-Дар аль-Байда', 1990.

ал-Джāбирӣ Муҳаммад Абид. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй (Структура арабского разума). Бейрут, 1984

ал-Джāбирӣ, Муҳаммад Абид. Бинā' ал-'ақл ал-'арабийй (Конструкция арабского разума). Бейрут, 1986.

ал-Джāбирӣ Муҳаммад Абид. Наҳну ва-т-турāс (Мы и наследие). Бейрут, 1980.

Джад 'ан Фахмӣ. 'Усус ат-тақаддум 'инда муфаккири ал-ислām фй-л-'āлам ал-'арабийй ал-'ақдйс (Видение основ развития у исламских мыслителей в арабском мире нового времени). 2-е изд. Бейрут, 1981.

Джад 'ан Фахмӣ. Назариййат ат-турāс ва дирāсāt 'арабиййа ва ислāmиййа 'ухрā (Теория наследия и другие работы по арабистике и исламоведению). Амман, 1985.

ал-Джан āбӣ, Мейсам. Ал-Ҳидāра ал-ислāmиййа: рӯх ал-'и'тиқад ва ал-'ақйн. Дамаск, 2006

Джундӣ Анвар. Ал-фикр ал-'арабийй ал-му'āсир фй ма'ракат ат-тағриб ва-т-таби'иййа ас-сақāфиййа (Современная арабская мысль в битве между вестернизацией и культурной самобытностью). Каир, 1962.

ад-Диди Абд ал-Фатмāх. Ал-иттиджāхāt ал-му'āсира фй-л-фалсафа (Современные течения в философии). Каир, 1966.

Зайна Ҳуснӣ. Ал-'ақл инда ал-му'тазила. Тасаввур ал-'ақл 'инда-л-қāди 'Абд ал-Джаббār (Концепция разума у мутазилитов. Концепция разума у кади Абд аль-Джаббара). Бейрут, 1978.

Закариййā Мурād. Ал-джадал байна ал-'вуджӯдиййа ва-л-мāрксиййа. Мунāзара ҳавла джадал ат-таби'а ва-т-та'рих (Полемика между экзистен-



циализмом и марксизмом. К спору природы и истории) // Ал-Фикр ал-му'әсир. 1965. № 6.

Закарийә Фу'ад. Ал-фалсафа ва-д-дйн фи-л-муджтама' ал-'арабийй ал-му'әсир (Философия и религия в современном арабском обществе) // Ал-фалсафа фй-л-ваҗан ал-'арабийй ал-му'әсир. Бахс ал-му'тамар ал-фальсафийй ал-'арабийй ал-'аввал. Бейрут, 1985.

Закарийә Ибрәхйм. Абӯ Ҳайән ат-Тавхйид: 'Адиб ал-фаләсифа ва файласуф ал-'удаба' (Абу Хайян ат-Тавхиди: литератор среди философов и философ среди литераторов). 2-е изд. Дар ал-кутуб, 1974.

Мади Аҳмад. Шиблй Шмайл: рә'ид ал-'улум ва-т-тафкйр ал-'аламийй фи-ш-шарқ ал-'арабийй (Шибли Шмейль — исследователь наук и известный мыслитель на Арабском Востоке) // Шу'ун 'арабиййа. 1982. № 21.

Мади Аҳмад. Назарийат ал-ма'рифа ладә Шиблй Шмайл (Теория познания у Шибли Шмейля) // Ал-Фикр ал-'арабийй ал-му'әсир. 1981. № 16.

Мади Аҳмад. Ал-вад'иййа ал-муҳдаса ва-т-тахлйл ал-мантикийй фй-л-фикр ал-фалсафийй ал-'арабийй ал-му'әсир (Неопозитивизм и логический анализ в современной арабской философской мысли) // Ал-фалсафа фй-л-ваҗан ал-'арабийй ал-му'әсир. Бейрут, 1985.

Мазхар Исма'йл. Шиблй Шмайл ва фикр ат-таҗаввур фй-ш-шарқ ал-'арабийй (Шибли Шмейл и идея эволюции на Арабском Востоке) // Ал-Китаб. I. 1946.

ал-Маҳдауи Исма'йл. Мә хийа ал-фалсафа ал-'илмиййа? (Что такое научная философия?) // Ал-Фикр ал-му'әсир. Каир, 1968 март.

Маҳмүд Заки Наджйб (Нагиб). Би-'айй фалсафа насйру? (О какой философии мы говорим?) // Ал-Фикр ал-му'әсир. 1965 июнь.

Маҳмүд З. Н. Ал-фикр ал-исләмийй ал-му'әсир (Современная исламская мысль). Каир, 1960.

Маҳмүд З. Н. Ал-фалсафа ва-л-фанн (Философия и искусство). Каир, 1963.

Маҳмүд З. Н. Наҳва ал-фалсафа ал-'илмиййа (К вопросу о научной философии). Каир, 1958.

Маҳмүд З. Н. Бертран Рассел. Каир, 1956.

Маҳмүд З. Н. Ал-мантиқ ал-вад'ийй (Позитивистская логика). 2-е изд. Каир, 1957.

Маҳмүд З. Н. Тадждйд ал-фикр ал-'арабийй (Обновление арабской мысли). Бейрут; Каир, 1971.

Маҳмүд З. Н. Мәрксиййа (Марксизм) // Аль-Фикр ал-му'әсир. Каир, 1965 май.

Мрувве Хусайн. Ал-мавакиф мин ат-турәс фй-д-дйн ва-л-фалсафа ал-вақи'иййа ва-с-саура ас-сақәфиййа (Отношение к наследию в религии и



реалистической философии и культурная революция) // Аль-Адаб. Бейрут, 1970. № 5.

Мрувве Хусайн. Ан-наза'āt ал-мәддийа фй-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-исләмиййа (Материалистические течения в арабо-исламской философии). Т. I. Бейрут, 1978.

Мрувве Хусайн. Муқаддамāt 'асәсиййа ли-дирәсат ал-исләм (Главные подходы к изучению ислама) // Дирәсāt фй-л-исләм. Бейрут, 1980.

Мусә Саләма. Ан-нахда ал-'уруббиййа (Европейское возрождение). Каир, 1934.

Мусә Саләма. Хуррийат ал-'ақл фй миґр (Свобода разума в Египте). Каир, 1947.

Мусә Саләма. Ма хийа ан-нахда? (Что такое возрождение?) Каир, б. г. ал-Мут'ий Лам'у. Фалсафат ал-'инсән ал-му'әсир (Философия современного человека). Каир, 1961.

Наґсәр Нәсйф. Ал-фалсафа фй ал-ма'рака ал-'ийдийүлүджиййа (Философия в идеологической битве). Бейрут, 1980.

Салім М. С. и Нәдир С. Ал-джадйд фй тадрйс ал-'улүм (Новое в преподавании наук). Багдад, 1968.

Салүм Тауфйк. Ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-исләмиййа (Арабо-исламская философия). Бейрут, 2002.

Салүм Тауфйк. Наҳва ру'йа мәрксиййа ли-т-турәс ал-'арабийй (К марксистскому видению арабского наследия). Бейрут, 1988.

Салүм Т. Фй мәддийат ал-мазәхиб ва миґәлиййати-ха (О материализме и идеализме школ) // Ан-Нахдж. 1986. № 12.

ат-Тавхйди Абу Хайән. Ал-имтә' ва-л-му'әнаса (Услады и развлечения). Ч. I. Бейрут, 1939.

ат-Тавхйди Абу Хайән. Ал-ишәрәт ал-иләхиййа ва-л-анфәс ар-рү-хәниййа (Божественные указания и духовные овивания). Каир, 1950.

ат-Тавхйди Абу Хайән. Фи-с-садәқа ва-с-садйк (О дружбе и друге). Каир, 1972.

ат-Тавхйди Абу Хайән. Ал-ҳавәмил ва-ш-шавәмил. Каир, 1951.

Тахә Хусейн. Ал-Аййәм. Каир, 1929 // *Таха Хусейн.* Дни / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1958.

Тйзйни Тайиб. Машрү' ру'я джадйда ли-л-фикр ал-'арабийй фй-л-'аср ал-васйт (Проект нового видения средневековой арабской мысли). Дамаск, 1981.

Тйзйни Тайиб. Мин ат-турәс 'илә ас-саура (От наследия к революции). Бейрут, 1972.

Фарах Сухайл. Лиқә' ас-сақәфәт ав тасәдуму-ха? // Мат-лы международной конференции. Триполи; Ливан, 2001.

Фарах Сухайл. Ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'әсира // Материалы второй арабской философской конференции. Бейрут, 1989.



ал-Ҳабāбӣ Муҳаммад Азӣз. Ҳавла ал-фалсафа ва ал-ҳикма (Относительно философии и мудрости) // *Etudes orientales* (Дирасāt шарқийа). Paris, 1990. № 5—6.

Ҳабаши Ринӣ. Ҳадāрату-нā ‘алā муфтарак (Наша цивилизация на распутье). Бейрут, 1960.

ал-Ҳадж Камāl Юсуф. Фалсафиййāt (Философские размышления). Бейрут, 1957.

ал-Ҳадж Камāl Юсуф. Мин ал-джавхар ‘илā ал-вуджūd (От сущности к существованию). Бейрут, 1958.

Ҳайāн Джабӣр. Салāсат расā‘ил фалсафиййа (Три философских трактата) // *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. Hrsg. Von Fuat Sezgin. Bd. 1. Frankfurt am Main, 1984.

ал-Ҳāким Тауфӣқ. Ат-та‘адулиййа (Равновесие). Каир, 1955.

Ҳанафӣ Ҳасан. Дирāсāt ислāmиййа (Исламские исследования). Бейрут, 1962.

Ҳанафӣ Ҳасан. Муқаддима фӣ ‘илм ал-истигрāб (Введение в западоведение). Каир, 1991.

Ҳанафӣ Ҳасан. Сақāфату-нā ал-му‘āсира байна ал-‘асāла ва-т-тақлӣд (Наша современная культура между самобытностью и подражанием) // *Ал-Адаб*. Бейрут, 1970. № 5.

Ҳанафӣ Ҳасан. Мин ан-нақл ‘илā ал-ибдā‘ (От заимствования к творчеству) // *Etudes orientales* (Дирāсāt шарқиййа). Paris, 1990. № 5—6.

Ҳанафӣ Ҳасан. Мавқифу-нā ал-ҳадāрийй (Наша культурная позиция) // *Ал-фалсафа фӣ-л-ватан ал-‘арабийй ал-му‘āсир*. Баҳс ал-му‘тамар ал-фалсафийй ал-‘арабийй ал-‘аввал. Бейрут, 1985.

Ҳаннā Джурдж. Дāдджа фӣ сафф ал-фалсафа (Борьба в философских рядах). 4-е изд. Бейрут, 1960.

Ҳаннā Джурдж. Ал-ҳақӣка ал-ҳадариййа (Культурная реальность). Бейрут, 1958.

Ҳаннā Джурдж. Ма‘нā ал-қавмиййа ал-‘арабиййа (Смысл арабского национализма). Бейрут, 1957.

Ҳувайдӣ Яҳйā. Фалсафату-нā фалсафа вāқи‘иййа (Наша философия — философия объективная) // *Ал-Фикр ал-му‘āсир*. 1965. № 6.

Ҳувейдӣ Яҳйā. Дирāсāt фӣ ‘илм ал-калām ва-л-фалсафа ал-ислāmиййа (Исследования по каламу и исламской философии). Каир, 1972.

На иностранных языках:

Abu-Rabi' Ibrahim M. The Arab world // *Routledge History of World Philosophy*. Vol. I. History of Islamic Philosophy / Ed. S. H. Nasr and O. Leaman. London; New York, 1996.



Al-Azm Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vol. XIII, 1993; Vol. XIV. № 1. Durham (USA), 1994.

Arkoun M. Pour une critique de la raison islamique. Paris, 1984.

Arkoun M. L'Humanisme arab au IV—X siècle d'après le «Kitab al-Hawâmil wal-Šawâmil» // Studia Islamica. Vol. XIV. Paris, 1961.

Bennabi M. Vocation de l'Islam. Paris, 1954,

Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956.

Habachi R. De temps de la pitié (depassant de l'absurde). Beyrouth, 1956.

Hana G. G. Vorläufer der «cogito ergo sum» Descartes in der arabischen Philosophie? // Göttinger Orienforschungen. Bd. 3. Wiesbaden, 1973.

Hanafi Hassan. For a third world new science: Some reflections // Etudes orientales. Paris. 1990. № 5—6.

Hourani J. Islamic Rationalism. Oxford, 1971.

Ibrahim T. Classical Islamic philosophy. M., 1990.

Jabir ibn Hayyan. Textes choisis / Ed. P. Kraus. Vol. 1. Paris; Le Caire, 1935.

Jabre F. L'extase de Plotin et «FANA» de Ghazali // Studia Islamica, VI. Beyrouth, 1956.

Jabre F. La notion de la certitude selon Ghazali. Paris, 1958.

Jabre F. La notion de la ma'rife chez Ghazali. Beyrouth, 1958.

Jabre F. L'être et l'eshrit dans la pensée arabe // Studia Islamica. Vol. 32. Paris, 1970.

Jadaane Fehmi. L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane. Beyrouth, 1968.

Jadaane F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. Vol. 39. Paris, 1973.

Jameelah Mariam. Can Islam be Reconciled with the Spirit of the Twentieth Century? // Islamic Review. 1961. № 9—12.

Lahbabi Mohamed Aziz (аль-Хаббаби М. А.). Liberté ou libération? Paris, 1956.

Lahbabi M. A. De l'être à la personne (Essai de personalisme réaliste). Paris, 1956.

Wahba Mourad. The Cave and the Dogma // Roots of dogmatism. Proceedings of the fourth international philosophy conference. 23—26 october 1982. Cairo, 1984.

Исследования

На русском языке:

Аверинцев А. А. На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры ев-



ропейского средневековья // Восток — Запад: Исследования, переводы, публикации. М., 1985.

Авторитаризм и демократия в развивающихся странах / Отв. ред. В. Г. Хорос. М., 1996.

Адо Пьер. Плотин или Простота взгляда / Пер. с фр. Е. Штофф. М., 1991.

аль-Алим Махмуд Амин. Идеиные бои. Пер. с араб. М., 1974.

Арабская литература в средние века (VIII—IX вв.). М., 1978.

Арабская средневековая культура и литература: Сб. ст. М., 1978.

Арон Раймон. Мнимый марксизм. Пер. с фр. М., 1993.

аль-Атмас Сейд Мухаммад Накыб. Введение в метафизику ислама. Пер. с англ. М.; Куала Лумпур, 2001.

аль-Атмас Сейд Мухаммад Накыб. Концепция образования в исламе. М., 2000.

Бартольд В. В. Ислам. Пг., 1918.

Бартольд В. В. Ислам и культура мусульманства. М., 1992.

Бациева С. М. Бедуины и горожане в Мукаддиме Ибн Халдуна // Очерки истории арабской культуры V—XII вв. М., 1982.

Большаков О. Г. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982.

Борхес Хорхе Луис. Поиски Аверроэса // *Борхес Хорхе Луис*. Письмена Бога. М., 1992.

Бубер Мартин. Я и Ты. М., 1993.

Вдовина И. С. Левинас // НФЭ. Т. 2. М., 2001.

Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы / Сост. Л. Е. Черкасский, В. С. Муравьев. М., 1985.

Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980.

Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века. М., 1989.

Гобозов И. А. Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов. М., 1981.

Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.

Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960.

Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600—1258). М., 1988.

Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V—XII вв. М. 1982.

Гусейнова З. И. Мискавейх // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000.

Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Материалы международной конференции 22—23 марта 2001 года (Триполи). Ливан, 2002.



- Диноршоев М.* Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985.
- Додихудоев Х.* Очерки философии исмаилизма. Душанбе, 1976.
- Додихудоев Хаелбек.* Философия крестьянского бунта. (О роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке). Душанбе, 1987.
- Долгов Б. В.* Исламизм в контексте межцивилизационного взаимодействия // Восток (Oriens). 2007, № 4.
- Ерасов Б. С.* Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М., 1972.
- Ефремова Н. В.* Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
- Ефремова Н. В.* Проблема бессмертия в философии классического ислама // Универсалии восточных культур. М., 2001.
- Золотухин В. В.* Философия Ибн Халдуна: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2009.
- Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун. М., 1980.
- Игнатенко А. А.* В поисках счастья. М., 1989.
- Игнатенко А. А.* Как жить и властвовать. М., 1994.
- Игнатенко А. А.* Зеркало ислама. М., 2004.
- Игнатенко А. А.* Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
- Игнатенко А. А.* Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
- Ислам. Историографические очерки / Ред. С. М. Прозоров. М., 1991.
- Камю А.* Сочинения / Сост. В. Луков. М., 1989.
- Касымжанов А. Х.* Логика и теория познания аль-Фараби // *аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
- Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма. Пер. с фр. М., 2004.
- Кирабаев Н. С.* Учение Газали о причинности // Вестник МГУ. Серия философии. 1978.
- Кирабаев Н. С.* Учение Газали о свободе воли // Человек, мировоззрение, сознание. М., 1979.
- Кирабаев Н. С.* Философия власти: ал-Маварди и ал-Газали // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004.
- Кириллина С. А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1989.
- Кньиш А. Д.* Ал-Халладж // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Коллинз Рэндалл.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.



Крымский А. Е. История новой арабской литературы (XIX — начало XX в.). М., 1971.

Ланда Р. Г. История арабских стран. М., 2005.

Ланда Р. Г. Политический ислам: вчера, сегодня, завтра // Диалог цивилизаций. М., 2007.

Левин З. И. Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972.

Литература Востока в средние века. Ч. II. М., 1970.

Макдиси Дж. Суннитское возрождение // Мусульманский мир. 950—1150. М., 1981.

Мамардашвили Мераб. Картезианские размышления. М., 1993.

Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.

Михайлов Ю. А. Пора понимать Коран. М., 2007.

Мунье Эманюэль. Персонализм / Пер. с фр. И. С. Вдовиной. М., 1992.

Мунье Эманюэль. Что такое персонализм? / Пер. с фр. И. С. Вдовиной. М., 1994.

Насер Г. А. Философия революции. (Для служебного пользования). М., 1956.

Наследие аль-Фараби и проблемы современного межкультурного диалога. Материалы Международной научно-практической конференции. Алматы, 2009.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма. М., 2009.

Насыров И. Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению и имитации // Философский журнал. М., 2009. № 2 (3).

Наумкин В. В. Идея «высшего состояния» у Газали // Народы Азии и Африки. 1973. № 5.

Наумкин В. В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980.

Наумкин В. В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток. 2006. № 1.

Орлов В. В. Суфийские братства в общественно-политической жизни исламского мира (50-е — 90-е годы) // Ислам и политика. Взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии. М., 2001.

Памук О. Другие цвета. Избранные очерки и эссе. СПб., 2008.

Панова В. В., Вахтин Ю. Б. Жизнь Мухаммеда. М., 1990.

Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991.



Раджабов М. З. Египетское движение «Братьев-мусульман». М., 2004.

Ренан Э. Аверроэс и аверроизм // *Ренан Э.* Собр. соч.: В 8 т. Т. VIII. Киев, 1902.

Розенфельд Б. А., Рожанская М. М., Соколовская З. К. Абу-р-Райхан ал-Бируни. М., 1973.

Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. Пер. с англ. М., 1978.

Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965.

Сагадеев А. В. Ибн-Рушд. М., 1973.

Сагадеев А. В. Ибн-Сина. М., 1980.

Сагадеев А. В. Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах аль-Фараби // *аль-Фараби.* Научное творчество. М., 1975.

Сагадеев А. В. Калам (Обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988.

Сагадеев А. В., Филиппов Л. И. Философские концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965.

Сагадеев А. В. Избранные статьи // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. М., 2009.

Санаи Мехди. Мусульманское право и политика. М., 2004.

Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М., 1993.

Смирнов А. В. Дуализм и монизм: различие и сходство двух вариантов суфийской этики // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004.

Смирнов А. В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение проблемы в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.

Смирнов А. В. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.

Смирнов А. В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.

Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

Смирнов А. В. О подходе к сравнительному изучению культур. СПб., 2009.



Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

Степанянец М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. М., 1982.

Степанянец М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. М., 1974.

Степанянец М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.

Степанянец М. Т. Исторические судьбы суфизма // Вопросы философии. 1980. № 6.

Степанянец М. Т. Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал ад-Дина Руми и Мухаммада Икбала // Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982.

Степанянец М. Т. Мусульманский мистицизм. М., 2009.

Султанов Р. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.

Суфизм в контексте мусульманской культуры: Сб. ст. М., 1989.

Сюкияйнен Л. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ишрак. 2010. № 1.

Тахер Лабиб. Как «Другой» стал Западом // Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Материалы международной конференции, март 2001 (Триполи). Ливан, 2002.

Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989.

Фараби. Научное творчество. М., 1975.

аль-Фахури Ханна. История арабской литературы. Ч. 1. 1959; Ч. 2. 1961.

Филиттов Л. И. Хабаши и экзистенциализм // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965.

Фильштинский И. Арабская литература в средние века. М., 1978.

Фролова Е. А. Неокартезианские версии cogito (концепция самосознания в арабской философии) // Бессмертие философских идей Декарта. Материалы Международной конференции. М., 1997.

Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.

Фролова Е. А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.

Фролова Е. А. Концепции греха в исламской теологии и философской мысли // Универсалии восточных культур. М., 2001.

Фролова Е. А. Проблема Декарта в современной арабской философии // Вопросы философии. 1969. № 5.

Хааль Фейсал Абдул-Рахман. Две оценки Ибн Рушда в современной арабской философии: Автореф. дис. ... канд. М., 1991.



Хайдеггер М. Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. В. В. Бибихина. М., 1993.

аль-Хаким Тауфик. Возвращение духа. Пер. с араб. М., 1962.

Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.

Халидов А. Б. Книжная культура // Очерки истории арабской культуры V—XII вв. М. 1982.

Хисматуллин А. Ал-Газали и его «Кимийа-йи са‘адат» // *ал-Газали ат-Туси, Абу хамид Мухаммад.* Кимийа-йи са‘адат (Эликсир счастья) / Пер. А. А. Хисматуллина. СПб., 2002.

Хисматуллин А. А. Смерть и похоронный обряд в исламе // Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.

Черновская В. В. Формирование египетской интеллигенции в XIX — первой половине XX в. М., 1979.

Читтик У. К. В поисках скрытого смысла. М., 1995.

Шаймухамбетова Г. Б. Учение Платона об идеях и теория разума ал-Фараби // Ал-Фараби: Научное творчество. М., 1975.

Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.

Шидфар Б. Я. Ибн Сина. М., 1981.

Эшотс Янис. Этика исламского мистицизма: краткий обзор // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004.

На арабском языке:

Зақзўқ, Мухаммад Ҳамадӣ. Ал-маҳадж ал-фалсафий байна ал-газали ва дикарт (Философия между аль-Газали и Декартом). 2-е изд. Каир, 1981.

Са‘дишф Артур Саллўм Тауфӣк. Ал-фалсафа ал-‘арабиййа ал-исламиййа: ал-калам ва-л-машшā’иййа ва ат-тасавуф (Арабо-исламская философия: калам, перипатетизм и суфизм). Бейрут, б. г.

ас-Салāх Субхи. Ан-насрāниййа ва-л-ислам фӣ лубнāн (Христианство и ислам в Ливане). Бейрут, 1965.

ат-Тāхир Лабӣб. Худўр ал-ҳадāса ал-ғарбиййа фӣ-с-сақāфиййатайн ал-машриқиййа ва-р-рўсиййа // *Хивāр ас-сақāфāt.* Таджриба рўсиййа ва-л-машриқ ал-‘арабийй. А‘мāl ал-му‘тамар ад-дувалийй (Проникновение западных новшеств в культуру Востока и России // Диалог культур. Опыт России и Арабского Востока. Материалы Международной конференции Триполи, 2001, март. Ливан, 2002.

ал-‘Урвӣ ‘Абдаллāх. Ал-‘араб ва-л-фикр ат-та’рйхийй (Арабы и историческая мысль). Бейрут, 1973.



Фалсафат ат-таҳаррур ал-қавмий ал-‘арабийй фй фикр Махдй ‘Амил, Илийс Марқус, Самйр Амйн ва Мунйф ар-Раззāз (Философия арабского освобождения у М. М. Амиля, И. Маркуса, С. Амина и М. ар-Раззаза). Амман, 2003.

Ал-Фалсафа ал-‘арабиййа фй ми’ат сана (Арабская философия за сто лет). Бейрут, 1962.

Халйль Йāсйн. Мантиқ ал-баҳс ал-‘илмийй (Логика научного исследования). Багдад, 1974.

Хурй Мйхā’йл. Ал-‘улум ‘инда-л-‘араб фй бидāйаги-хā ва татаввур-хā (Науки у арабов в их возникновении и развитии). Бейрут, 1970.

аш-Шарқāвй ‘Абд ар-Раҳмāн. Муҳаммад расул ал-хуррийа (Мухаммад — посланник свободы). Каир, 1972.

Шукрй Гāлй. Ан-наҳда ва-с-суқут фй-л-фикр ал-мисрийй ал-ҳадйсийй (Возрождение и упадок египетской мысли Нового времени). Бейрут, 1978.

На иностранных языках:

Althusser. Lenine et la philosophie. Paris, 1972.

Arnaldez R. Le Moi divin et le Moi humain d’après le commentaire de Fahr Al-Dīn Al-Rāzī // *Studia Islamica*. XXXVI. Paris, 1972.

Bakoš J. Psychologie d’Idn Sina (Avicenne) d’après son oeuvre aš-Šifa. Prague, 1956.

Bernand Marie. La Notion de ’ilm chez les Premiers Mu’tazilite // *Studia Islamica*. XXXVI. 1972.

Brunschvig R. Métiers vils en Islam // *Studia islamica*. XVI. 1962.

Charnay Jean-Poul. Dynamique de la pensée musulman contemporaine // *L’Homme et la société*. 1970. № 17.

Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Paris, 1964.

Corbin H. Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969.

Furlani G. Avicenna e il «cogito ergo sum» di Cartesio // *Islamica*. III. 1927.

Gardet L. et Anavati G. Introduction à la théologie musulmane. Paris, 1948.

Goodman L. E. Avicenna. London; New York, 1992.

Hourlani G. F. Islamic Rationalism. The Ethics of ‘Abd al Jabbar. Oxford, 1971.

Labica G. Politique et religion chez Ibn Khaldoun // *La pensée*. 1970. № 154.

Laroui Abdellah. La Crise des intellectuel arabes. Paris, 1974.

Mahdi Muhsin. La philosophie islamique dans la pensée islamique contemporaine // *Etudes orientales*. Paris, 1990. № 5/6.



- Malki Omar*. Reflexions sur la falsafa // Algérie-Actualité. 1971. № 275.
- Marcus Margaret*. The Philosophical Sources of the Western Materialism // Islamic Review. № 5.
- Mulud Mimun*. Le Tiers-monde face a la science // Algérie-Actualité. 1971. № 334.
- al-Munadschid Salah*. Wohin treibt die arabische Welt? Die erste kritische stimme eines führenden Arabers. München, 1968.
- Nassar N*. Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arab moderne // Renaissance du mond arab. Ed. N. Nassar, A. Abdel-Malek, H. Hanafi. Paris, 1972.
- Roots of Dogmatism. Proceedings of the Fourth International Philosophy Conference. Okt., 1982. Caire, 1984.
- Routledge History of World Philosophies. V. 1, History of Islamic Philosophy / Ed. S. H. Nasr and O. Leaman. London; New York, 1996.
- Saadallah Abou el-Kassem*. De la civilization du verb a la civilization de la science // Algérie-Actualité. 1972. № 339.
- Schimmel Annemarie*. Islam. An Introduction. New York, 1992.
- Sharif M. M.* (ed.). A History of Muslim Philosophy. Vol. I—II. Wiesbaden, 1966.
- Troll C. W.* Der Blick des Koran auf andere Religionen // Wie tolerant ist der Islam? München, 1991.
- Vajda G*. La connaissance naturelle de Dieu selon al-Gahiz, critiqué par les mu‘tazilites // Studia Islamica. XXIV. 1966.
- Wie tolerant ist der Islam? / Hrsg. W. Kreber. München. 1991.
- Yahya C. A. M.* The Holy Curan and Science // Islamic Review. 1966. № 9.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аббас ибн Фирнас 148
Аббасиды 67, 68
Аббуд 294
Аббуд, егип. литератор 294
Абд Аллах ибн Аббас 31
Абд аль-Азиз 245
Абд аль-Джаббар 35, 36, 54, 57—63, 138, 315, 338
Абд аль-Кадир аль-Джурджани 390
Абд аль-Малик, Анвар 344
Абд ар-Разик М. 220, 223—226, 383
Абд ар-Разик, Мустафа 273, 337
Абд ар-Рахман Кавакиби 272
Абдо, Мухаммад 216—218, 226, 257, 266, 272, 273, 276, 278, 289, 308, 327, 334, 337, 339, 381, 427, 429
Абу Абдаллах аль-Хорезми 133
Абу аль-Джахм 59
Абу Бакр 31
Абу Бакр ар-Рази 118
Абу Бакр ибн Ибрахим аль-Масуфи 116
Абу Дайе, Айюб 13, 415
Абу Ханифа 33, 279, 337
Абу Хашим 326
Абу Язид аль-Бистами 87, 103
Абу Якуб, Юсуф 33, 34, 117
Абу-ль-Аля аль-Маарри 5, 58, 118, 174—177, 182, 430, 433
Авад, Луис 245
Августин 432
Августин Аврелий 435
Аверинцев С. С. 105
Аверроэс (*см.* Ибн Рушд) 112, 113, 277, 374, 375, 406
Авиценна (*см.* Ибн Сина) 111, 112, 116, 117, 124, 130, 150—154, 162—165, 365, 375, 408
Авраам 18, 93, 319, 359
Аврелий, Марк 435
Адам 17, 18, 290, 319, 331, 359
Адлер 185
Адонис 344, 345, 371
Азкуль, Карим 338
Аккад, Аббас Махмуд 6, 257, 267, 422—427
Ала-ад-Даула 116, 123
Александр Афродизийский 109, 173
Александр Македонский 39
Александров Г. Ф. 310
Али 22, 66, 67, 83, 119, 435
Алим, Махмуд Амин 149, 242, 296, 302—305, 347—349
Алквиад 45
Аллаф 54, 56, 60
аль-Азм, Садик 314, 342—347, 355—360, 403, 410
аль-Аляви, Хади 6, 314, 433, 434
аль-Ашари 29, 54, 65, 317, 318, 356
аль-Багдади (*см.* Абу-ль-Барракат) 61, 284, 285
аль-Бакиллани 35, 54, 284, 326
аль-Банна, Хасан 221
аль-Баракат, Басим 183
Альберт Магнус 277
аль-Бируни, Абу Райхан 5, 32, 116, 172—174, 182, 203, 347, 375
аль-Бустани Б. 210, 213
аль-Бустани С. 210, 213
аль-Васик 116



- аль-Газали, Абу Хамид 12, 28, 54, 61, 82, 85—87, 98, 99, 101, 103, 105, 113, 219, 147, 178, 179, 191, 213, 273, 275—277, 279, 284, 285, 322, 338, 368, 370, 374, 385, 387, 408
- аль-Гураб 88
- аль-Джабири М. А. 6, 225, 308, 310, 336, 361, 370—378, 380—387, 390, 398, 399, 403
- аль-Джанаби, Мейсам М. 321—324
- аль-Джахиз (Абу Усман Амр ибн Бахр) 5, 36, 57, 59, 61, 64, 179—182
- аль-Джуббаи 60
- аль-Джувайни 61, 326
- аль-Иракы М. А. 338
- аль-Кааби 56
- аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман 200, 201, 272, 364
- аль-Кадир 63, 176, 394
- аль-Кинди 7, 45, 48—51, 61, 62, 109, 111, 115, 118, 133, 250, 367, 368, 407
- аль-Кирмани 68—70, 72, 74, 76, 123, 159
- аль-Кунави 91, 103
- аль-Латыф К. 371
- аль-Макки 59
- аль-Макризи, Таки-д-Дин 203
- аль-Мамун 41, 116, 179, 394
- аль-Мараги, Мустафа 218
- аль-Матуриди 62
- Альморавиды 373
- Альмохады 373
- аль-Мунадшид, Салах (Salah al Munadschid) 283
- аль-Мутаваккиль 179
- аль-Мутаидид 117
- аль-Муты, Лям'и 230—232
- Альтюссер Л. 295, 372, 411
- аль-Урви, Абдалла 371, 398, 405
- аль-Фараби 12, 41—48, 109—113, 115, 116, 119—121, 127, 128, 130, 131, 133—135, 138—140, 144, 149, 155—157, 160, 162, 170, 185, 203, 204, 241, 250, 253, 273, 284, 311, 330, 346, 368, 372—375, 399—402, 407, 409
- аль-Фаси, Илляль 403
- аль-Фахури, Маджид 212
- аль-Фахури, Хана 57—59, 179, 222
- аль-Хабаби, Мухаммад Азиз (Ляхбаби, М. А. Lahbabi) 251—256
- аль-Хадж, Кемаль Юсуф 226, 249, 256—268, 337
- аль-Хаким, Тауфик 291—293
- аль-Халладж 87, 88
- аль-Хатыби, Абд аль-Кабра 403
- аль-Хафиз, Ясин 380
- аль-Хорезми 147, 236
- аль-Язиджи, Ибрагим 214
- Амин, Ахмад 276
- Амин, Касим 201, 218, 364
- Амин, Осман (Усман) 100, 226, 267, 269—282, 287, 296, 331, 357, 386
- Амр ибн Кульсум 24
- ан-Наззам 54, 59, 60, 179
- ан-Насафи 70
- ан-Нашшар, Али Сами 226, 383
- Антун, Фарах 214, 215, 294, 295, 415, 429
- Ардви-Сура 23
- Аристотель 39, 40, 41, 43, 45, 47—49, 51, 79, 109, 110, 112, 113, 115, 118, 124, 125, 133, 144, 149, 150, 153, 160—163, 173, 174, 181, 204, 216, 220, 235, 236, 271, 359, 364, 368, 373, 384, 400—402, 409, 432
- Аристофан 41
- Аркун, Мухаммад (Arkoun M.) 6, 183, 185, 186, 289, 308, 370, 371, 378, 387—395



- Арналдес, Роже (Arnaldez R.) 94
Арон Р. 295
ар-Рази, Абу Бакр Закария 78, 116,
273, 347, 368, 369
ар-Рази, Фахр ад-Дин 94, 387
ар-Рафии, Мустафа Садик 419
ар-Руми Йакут 182, 183
Архимед 278, 297
ас-Сайд, Ахмад Лютфи 218, 415,
423, 427
ас-Салаби 147
ас-Салах, Субхи 343, 450
ас-Сиджистани, Абу Якуб 184, 185
ас-Сиджтсани, Абу Сулайман 62,
69, 79, 81
ас-Сир, Рывдан 344
ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин 107,
108, 203, 204, 346, 387
ат-Тимлисани 103
Атамали В. В. 179
Атагюрк, Кемаль 221, 226, 334
ат-Тавхиди, Абу Хайан 5, 55, 56, 170,
182—188, 244, 249, 281, 337, 389,
390
Аттаи М. О. 309
ат-Тантави, Мухаммад Айяд 308
Атгас, Сейид Мухаммад 42
ат-Тафтазани 139
ат-Тахтави, Рифа 200, 210, 364, 427
ат-Тирмизи 28
ат-Туниси, Хайр ад-Дин 200, 364
Афгани, Джамал ад-Дин 216—218,
294, 308, 334, 337
Афифи А. 88
Ахмад ибн ат-Тайиб 117
Ахутин А. В. 151
Ашуров Г. 78
аш-Шадиак, Фарис 218
аш-Шанфара 24. 171
аш-Шаркави, Абд-ар-Рахман 343
аш-Шафии, Мухаммад 28, 64, 337
аш-Шахрастани 54, 56, 66, 68, 212,
219
Баали Ф. 193
Бадави, Абд-ар-Рахман 88, 105, 188,
226, 243—249, 258, 310, 331, 337,
383, 386
Базили К. 210
Байрон 211
Баран, Пол 418
Бартольд В. В. 29
Бациева С. М. 193, 195, 201, 203
Баширов Д. А. 179
Бёверинг, Герхард 9
Белинский 211
Беннаби, Малек (Bennabi M.) 287—
291, 339
Бергсон, Анри 220, 259, 262, 263,
271, 304, 349, 384, 387
Беркли, Джордж 220
Бернан М. (Bernand M.) 60, 451
Бовуар, Симона 245
Боголюбов А. С. 34
Большаков О. Г. 37
Борхес, Хорхе Луис 42
Бубер, Мартин 350
Буйиж, Морис 212, 219
Бэкон, Френсис 235, 422
Бюхнер, Людвиг 214
Вайда Ж. (Vajda G.) 58
Вақыди, Мухаммад 254, 255, 396—
405
Вахба, Мурад 286, 313, 331—333
Вдовина И. С. 350
Вико, Джамбаттиста 203
Витгенштейн, Людвиг 239
Вольтер, Франсуа 210, 271, 272
Гален 40, 115, 150, 173, 278
Галилей, Галилео 235, 236



- Галлисо, Рене (Gallissot René) 202
 Ганди, Мохатма 271
 Гегель 380
 Гейне, Генрих 211
 Гераклит 47, 232
 Гёте И. В. 150, 211, 212, 271, 277
 Гиппарх 46
 Гиппократ 40
 Гоббс, Томас 422
 Гомер 41, 173
 Готье 277
 Грамлих Р. 10—12
 Григорян С. Н. 61, 86, 147, 191, 193, 310, 435, 437
 Грязневич П. А. 17, 18
 Гудман, Ленн (Goodman L. E.) 125
 Гуссерль, Эдмунд 352
 Гюго, Виктор 211
- Давид 95
 Дакруб Мухаммад, редактор 314
 Дакруб, Мухаммад 314
 Дамаский 40
 Дарвин Ч. 214, 342
 Даррадж, Фейсал 312
 Декарт, Рене 104, 160, 162, 164—166, 220, 258—261, 264, 271, 276, 277, 279, 353, 374, 384—386
 Делёз, Жиль 389
 Деладриер Р. 88
 Демокрит 231
 Джабир ибн Хайан 148, 235
 Джабр, Фарид (Jabre Farid) 105, 405—408, 430
 Джадаан, Фахми (Fehmi Jadaane) 13, 41, 42, 46, 50, 51, 185, 201, 361—370, 390
 Джамиля, Мариам (Jameelah Mariam) 283
 Джаухари из Фараба 148
 Джафар ибн Мубашшир 56
- Джафар ибн Харб 56
 Джебран Халил Джебран 222
 Джибрил (Гавриил) 22
 Дидро, Денни 271
 Додихудоев, Хаёлбек 73, 77, 78, 80, 81
 Достоевский Ф. М. 431
 Дюркгейм 429
- Евклид 48, 109, 173, 278
 Еврипид 41
 Ерасов Б. С. 253
 Ефремова Н. 319
- Жак Маритэн** 331
 Жузе П. 309
- Заглоль, Сайид 272, 423
 Зайне Хусни 338
 Закария, Ибрагим 183—188, 245, 331, 332
 Закария, Фуад 238, 245, 249, 331, 332
 Закзук М. Х. 385
 Занибр М. 385
 Заратустра 23
 Зейд ибн Сабит 31, 32
 Зейдан, Джурджи 218
 Зенон 39
 Зун-н-Нун 98
 Зухайр 24
- Иаков** 18, 319
 Ибн аль-Фарид 5, 91, 95—97, 101, 158, 177—179
 Ибн ан-Надим 133
 Ибн Араби 12, 88—94, 102—104, 168, 169, 178, 203, 346
 Ибн ар-Раванди 78
 Ибн Баджжа 111, 112, 116, 117, 170, 310, 311, 409
 Ибн Вахба 28



- Ибн Джубайр 85
Ибн Кутайба 64, 181
Ибн Рушд 12, 112—114, 117, 120,
156, 157, 191, 213, 216, 217, 219,
220, 241, 250, 273, 310, 327, 338,
346, 364, 372—375, 384, 400, 401
Ибн Сина 12, 36, 52, 81, 90, 101, 107,
109, 111—113, 117, 120—132,
136—138, 140, 141, 144—146,
149—153, 156—166, 168—170,
178, 182, 191, 203—205, 220, 236,
250, 263, 273, 284, 285, 311, 329,
347, 364, 368, 372—375, 380, 384,
387, 407, 408
Ибн Таймийя 103
Ибн Тумарт 373, 375
Ибн Туфейль, Абу Бакр 112, 115, 117,
162, 163, 171, 374
Ибн Хазм 284
Ибн Хайсам 235
Ибн Халдун 5, 192—203, 210, 211,
219, 236, 309, 331, 364, 372, 375,
380, 428, 430
Ибн-Сино 78
Ибрагим, Тауфик (см. Саллюм Т.)
11, 18—20, 88, 91, 92, 103, 110,
311—313, 315—320, 410
Ибрахим М. Абу-Раби 224
Игнатенко А. А. 170, 193, 195—197
Идрис, Сухейль 245
Измаил (Исмаил) 18, 319
Иисус Христос 18, 21, 66, 84, 87, 88,
93, 97, 98, 177, 216, 222, 223, 319,
431
Икбал, Мухаммад 221, 288, 290, 327,
334
Иоанн 87
Иоанн Златоуст 431
Иоанн Скотт 55
Ираншахри 78
Иса 18
Исаак 18, 319
Исайя 17
Искандери, Амир 384
Исмаил 67
Й
Йакут ар-Руми 389
Йакут, Абу Йусуф 34
Ж
Жамаль, Усман 385
Камиль, Мишель 380
Камиль, Мустафа 272, 423
Камю, Альбер 245, 247, 258, 267, 350
Кант, Иммануил 107, 258, 271, 277,
279, 384, 431
Карл V 332
Карнап 237
Карра де Во (Carra De Vaux) 212
Картезий (Декарт) 162
Кей-Кавус 135, 152
Керам, Юсуф 220, 223, 271, 331, 337
Кирабаев Н. С. 13
Кныш А. 88
Кон, Ганс 297
Кондильяк, Этьен 210
Конт, Огюст 271, 428, 429
Коперник, Николай 342
Корбэн А. (Henry Corbin) 88—90,
365
Коста бен Лука 41
Крачковский И. Ю. 289, 320, 430
Кребер В. (Kreber W.) 8, 452
Критий 46
Кролли А. А. А. (Кроллиус
А. А. А. Р.) 10
Крымский А. Е. 211, 214, 216, 309
Кусрани, Ваджих 344
Кутб, Сейид 222, 379
Кьеркегор, Сёрен 431
Л
Лабиб, Тахер 351, 372
Лабид 24



- Лабика, Жорж 201—203
 Ландау Р. 88
 Ларави, Абдалла 351
 Ларуа, Абдалла 8
 Лахбаби (Хаббаби) 251
 Левин З. И. 294, 295, 298
 Левинас, Эмманюэль 350
 Лейбниц, Готфрид 271, 384
 Леман О. (Leaman O.) 224
 Ленин В. И. 297, 300, 314
 Локк, Джон 421
- Мади**, Ахмад 13, 309—311
 Мадкур, Ибрагим 218, 223, 226, 337
 Мазхар, Исмаил 339, 423
 Макдиси Дж. 84
 Макиавелли, Николо 203
 Малик, Шарль 6, 257, 266, 298—300, 430—432
 Мальки О. (Malki O.) 43, 50, 452
 Мальтус Т. Р. 297
 Мамардашвили, Мераб 166
 Маритэн, Жак 331
 Маркс, Карл 232, 242, 294, 295, 312, 342, 359, 372, 411
 Маркузе, Герберт 303—305, 347, 349
 Маркус, Маргарет (Marcus M.) 283, 452
 Марсель, Габриэль 250
 Марьям (Мария) 18
 Масуд 172
 Матта бен Юнус 41
 Матфей 97
 Махди 412
 Махмуд З. Н. 226, 237—242, 244, 248, 295, 302, 303, 310, 331, 340, 381
 Махмуд из Газны (Газнийский, Газневид) 63, 172, 176
 Махью, Саад 344
 Менон 45
- Мерван 83
 Мец А. 64, 181, 182, 336
 Мимун, Мулуд (Mulud Mimun) 234, 352
 Мир Дамада 204
 Миркина З. 177
 Мискавейх 182, 185, 389
 Млик (имам) 28, 29
 Моисей (Муса) 18, 93, 319, 359
 Монтень 182
 Мрувве, Хусейн 305, 306, 313, 315, 247, 383
 Мулла Садра (Садр ад-Дин аш-Ширази) 5, 108, 203—206
 Мунье Э. 220, 251, 252, 262, 287
 Муркус, Джурджи 309
 Муса (Моисей) 28
 Муса, Саламе 6, 244, 248, 295, 339, 381, 415—422
 Муслим А. 309
 Муссолини, Бенито 302
 Мустафа Камиль 272, 423
 Мустафа Садик ар-Рафия 419
 Мухаммад 10—12, 18, 19, 21, 22, 28, 29, 31, 32, 34, 37, 53, 54, 66, 80, 83, 85, 87, 93, 118, 129, 132, 143, 167, 175, 181, 202, 212, 225, 226, 278, 289, 308, 318, 319, 331, 334, 343, 346, 394, 430
 Мухаммед Али 209, 379
 Мухаммад аль-Хорезми 148
 Мэн де Биран 220, 259, 263
- Надир С.** 234—236
 Наполеон Бонапарт 210
 Насер Г. А. 241, 243, 288, 290, 295, 426
 Насир Хосров 73, 75—81, 177
 Насириддин Туси 148
 Наср С. Х. (Nasr S. H.) 91, 224
 Насыров И. Р. 13, 84, 88, 104
 Наумкин В. В. 87



- Науфал, Салим 309
Неру Дж. 288
Несторий 39
Николай I 211
Нимр, Насиб 262, 380
Ницше, Фридрих 220, 222, 247,
270—272, 294, 425
Нуайме, Михаил 211, 309
Ньютон, Исаак 236, 342, 431
- О**'Лири (O'Leary) 212
Омар 31
Омар Хайям 347, 375
Ортега-и-Гасет 248
Осман 31, 53, 83
Османов М. Н. 278, 289, 290, 320
Оуэн, Роберт 297
- П**арменид 46
Патанджали 173
Пий IX 360
Пий VI 9
Пиотровский М. Б. 37
Пифагор 47
Платон 45—48, 55, 110, 113, 118,
138, 156, 173, 279, 359, 364, 384,
401, 402, 409, 432
Плотин 78, 79, 113, 138, 160, 162,
163, 278, 284, 359, 402, 431
Поппер, Карл 333
Порфирий (иерусалимский миссионер от России) 210, 211
Порфирий (Тирский) 39, 40, 43, 48,
109, 160
Пребиш Р. 418
Прево, Антуан 271
Прозоров С. М. 320
Протагор 45
Прудон, Пьер 297
Птолеми 39
Птолемей 48, 109, 173, 278
- Р**абиа 97
Раскин 294
Рассел Б. 239, 431
Ренан Э. 212, 214, 219, 225, 271, 277,
294, 384, 428
Рида, Рашид 218, 226
Рильке, Райнер М. 211, 220
Розенталь Э. 37
Роузентал Ф. 28, 30, 59, 136
Рузвельт, Элеонора 432
Руссо, Жан Жак 271, 272, 349
- С**аад Махью 344
Саадалла, Абу-ль-Касем (Abou el-Kassem Saadallah) 233, 234
Сааде, Антуан 299
Саади, поэт 102
Сабит бен Курра 41, 117
Сагадеев А. В. 43, 245, 248, 251, 309,
310
Садат, Анвар 222, 354
Садриддинам Ширази 387
Саид, Эдвард 343, 344
Сайф ад-Даула 47, 116
Салиба, Джамиль 384
Салим, Мухаммад Сабир 234—236
Салих, Хашим 389, 411
Саллюм, Тауфик (Ибрагим Т.) 311,
313—315
Санаи, Мехди 31, 38
Сан-Пьер 294
Сарруф, Якуб 415
Сартр Ж.-П. 244, 245, 247—249, 257,
267, 304, 350
Сасаниды 40
Сегаль В. С. 179
Сейфи Н. 309
Секст Эмпирик 150
Сен-Пьер 294
Сен-Симон, Клод Анри 297, 380



- Сергий Решайнский 40
 Сименон Ж. 294
 Сироджев Ф. 78
 Смирнов А. В. 13, 70, 82, 88—90,
 92, 102, 104, 168, 169, 193, 195,
 198—200
 Смирнова-Смольянинова А. К. 13
 Соколов В. В. 310
 Сократ 46, 47
 Спенсер, Герберт 220
 Спиноза, Бенедикт 271, 384
 Стагирит (Аристотель) 45, 109, 113,
 373
 Степанянец М. Т. 13, 88, 91, 226
 Сюкияйнен Л. 38, 449
- Тамерлан 192
 Тасхири, Мохаммад-Али 412
 Таха, Абдаррахман (Abderrahmane
 Таха) 405
 Таха, Хусейн 6, 222, 408, 419, 427—
 430
 Терзиоглу А. 148
 Тизини, Тайиб 313—315, 339
 Тимей 46
 Тойнби, Арнольд 231, 297
 Толстой, Лев 294
 Тримингэм Дж. С. 85
 Тролл У. (Troll Christian W.) 10
 Трофимова М. К. 98
- Уайтхед, Алфред 430
 Улугбек, Мухаммед 148, 347
 Умлиль, Али 404
 Уэллс, Герберт 416
- Фалес** 47
 Фанон, Франц 253
 Фарах, Сухейль 13, 306—308, 310
 Фарид, Мухаммад 423
 Фахри М. 310
- Фейербах, Людвиг 232
 Филеб 45
 Филиппов Л. И 250, 251, 309
 Фильштинский И. 310
 Фихте, Иоганн Готлиб 272, 431
 Флоренский П. А. 61, 96
 Фома Аквинский 220, 265, 431
 Франс, Анатолий 429
 Фрейд, Зигмунд 185, 431
 Френ Х. 309
 Фролов Д. В. 182, 309
 Фролова Е. А. 90, 167, 183
 Фуад I 244
 Фуад Закария 238, 245, 249, 331, 332
 Фуко, Мишель 370, 389
 Фукуяма, Фрэнсис 372
 Фурье, Франсуа 297
- Хабаша, Рене (R. Nabachi) 245, 249,
 250, 257, 340
 Хабермас Й. 389
 Хадар, Жорж 307
 Хайдар, Ахмад 245
 Хайдеггер, Мартин 220, 247, 257,
 262, 279, 430
 Хайр ад-Дин ат-Туси 200
 Халиль, Ясин 236—238
 Хамади А. Х. 309
 Ханафи, Хасан 280, 282, 325—331,
 338, 347—353, 355, 357, 390, 402,
 409, 410
 Ханна, Жорж 296—301
 Харб, Али 353, 354
 Харун ар-Рашид 41
 Хашшаб А. 309
 Хосров I Ануширован 40
 Хувейди, Яхья 242, 283—287, 331,
 332
 Хунайн ибн Исхак 41
 Хури, Ильяс 344
 Хури, Михаил 236



- Читтик У.** 88
- Шаймухамбетова Г. Б.** 48, 401
- Шамс-ад-Даула** 116, 117
- Шамун П.** 300
- Шекспир, Уильям** 432
- Шелли, Перси** 211
- Шервинский С.** 24
- Шиллер** 271
- Шиммель, Аннемари (Shimmel
Annemari)** 92
- Ширази, Садриддин** 387
- Шмейль, Шибли** 214, 215, 220, 295,
311, 415
- Шоу, Бернард** 416
- Шпенглер, Освальд** 231
- Шукри, Гали** 379
- Шуон Ф.** 91
- Эван** 124, 125
- Эйнштейн, Альберт** 431
- эль-Холи, Лютфи** 238
- Энгельс Ф.** 314
- Эпиктет** 368
- Эсхил** 41
- Эшотс, Янис** 204, 205
- Юнг, Карл** 185
- Юстиниан** 40
- Юсуф, Али** 364
- Юсуф Керам** 331
- Юсуф М. А.** 331, 343
- Ясперс, Карл** 257, 275, 280, 350
- Яхйя бен Ади** 41

ABSTRACT

The author's objective was to give a picture of the development of Arab philosophy as fully as possible, beginning with its formation till present days, and to analyse its major trends and conceptions.

The first part of the book exposes and analyses classical philosophy, its appearance on the Islamic soil, world-view problems inherent in the Koran. The idea of monotheism, a common root of Abrahamite religions, a single genetic origin of humankind, a view of predestination and freedom of choice, a picture of the other world and recompense, the attitude to knowledge as a component of faith — the presence of these and other intentions in the teaching of Muhammad were indicative of the emergence of a new, as compared to heathenism, rationality. The book shows a genetic relation of philosophy with the development of fiqh resting upon rationalistic, logical argumentation, points to affinity between the first logical propositions of al-Farabi and the subject matter of fiqh. Due attention is paid to consideration of antique thought as a unique "subculture" that promoted the flourishing of the basic, Muslim culture.

The history of philosophy of the classical period is presented through elucidation of Kalam, Sufism, Ismailiyya, Ishraqiyya, and falsafa, through consideration of doctrines about the world's monism (thereafter, monotheism), soul, mind, freedom of choice, rationalistic and mystic ways of knowledge, understanding of the role of experience. In considering falsafa (in particular, the conception of Ibn Sina about the essence of bodiless mind) and sufism the attention is accentuated on the significance of the non-rational form of knowledge opposing pseudorational sophistry, praise of the role of reason, infinite faith in it.

Along with enlightening the works of the main representatives of philosophy, the book presents philosophic contributions of scholars and writers, i.e. thinkers who formally stood outside philosophy (Biruni, al-Tawhidi, al-Ma'arri, Ibn al-Farid, al-Jahiz). A special section gives a characteristic of the post-classical period in the history of thought: historical treatise of Ibn Khaldun and teaching of Mulla Sadra. Acquaintance with the works of these thinkers shows that the classical Islamic philosophy was a significant stage in the history of world philosophical thinking.

Revival of economic, social and cultural life in the 19th century, renovating trends in religion in the countries of the Arab Orient (activities of al-Kawakibi, M.Abduh, al-Afghani), desire to renew their culture, introduce it to modernity, using the experience and achievements of the West, engendered a movement known as "nahda" (renaissance).

An interest awoke to popular trends in philosophy, in particular, to positivism, ideas of Darwinism (Sh. Shmeil). Sporadic in the beginning of the 20th century, publications on philosophical topics by the middle of the century gave rise to ample literature that acquainted the reading public with Kantianism, Cartesianism, with modern tendencies in Western culture: existentialism, personalism, Marxism and other directions. This period is also marked by an increasing interest to the past, working with texts, publishing the works of thinkers of the past centuries, interpreting their legacy — in this way a new philosophy was taking shape.

The fourth part of the book deals with the Arab philosophy of the second half of the 20th century and of the beginning of the new age. At that period, its state and development was related to attempts at meeting national, cultural needs through adopting the Western (including Soviet) way of thinking, model of successful development, through criticizing “old-fashioned” traditions along with taking into consideration progressive traditions — in the 50-60-ies, when, after gaining independence, a belief in the possibility of fast transformations and effectiveness of ideas of Naserism dominated. On the other hand, the tendencies to reject the Western developmental model, manifested in the appeal for identity and creation of authentic, “Islamic” philosophy, took shape in these years and intensified in the 70-80-ies.

In accordance with these tendencies, doctrines analogous to Western one predominated in the first period: intuitionism (al-Akkad), personalism (al-Hababi, R. Habashi), existentialism (A. Badawi), “juwwaniyya” (O. Amin), logical positivism (Z. N. Mahmud), Marxist and Marxism-oriented philosophy (J. Hanna, M. A. al-Alim, H. Mruwwe, T. Tizini, etc.). Enhancement of the ideas of Islamism was and is accompanied by transfer of a considerable part of attention onto problems related to the Koran, to the foundations of “the science of Islam”, its initial content and historical transformation, and its role in the present world (H. Hanafi, etc.).

In parallel with this, criticism of religious consciousness continues, and projects to alter it are proposed, the conception of “new nahda”, “new renaissance”, taking into account the lessons of the unaccomplished nahda of the beginning of the 20th century is introduced (S. al-Azm, M. A. al-Jabiri, M. Arkun). The core of almost all current philosophical doctrines is the desire to help their countries occupy an appropriate place in the modern world, accept all the best that the world culture has, along with preservation of their own positive traditions, their identity.