



26.00.01 Теология (Отрасль науки: Философия)

УДК 141.336

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-107-126

Е. А. Фролова

Институт философии РАН, г. Москва

«АРАБСКИЙ РАЗУМ» В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ. ОТ СРЕДНИХ ВЕКОВ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

ФРОЛОВА Евгения Антоновна —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр. Институт философии РАН

(115172, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ea-frol@yandex.ru

Аннотация. В настоящей статье, написанной в продолжение работы ««Арабский разум» в культуре ислама (Средние века)», автор задается вопросом: что современность сохранила из прошлого и что в ней появилось как свидетельство о наступлении новой эпохи в развитии арабской культуры, «арабского разума»? Поиск ответа на этот вопрос приводит к следующему выводу: традиционные проблемы философии сохраняются, но теперь интерес к ним определяется тем, насколько они значимы для осуществления задач общественного, культурного развития, для видения места арабских народов в современной цивилизации. В контексте решения этих проблем рассматривается и содержание «арабского разума», его эпистемологические особенности и насыщенность новыми историко-культурными образованиями, такими как значение личности и сознания (индивидуального и общественного), понимание взаимосвязи с другими народами, отношение к ценностям своей культуры и важность их сохранения для культуры общечеловеческой.

Ключевые слова: ислам, «арабский разум», арабский язык, современная арабская культура, национальная идеология.

Для цитирования: *Фролова Е. А. «Арабский разум» в исламской культуре. От Средних веков к Новому времени // Ислам в современном мире, 2020; 1: 107–126;*

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-107-126

Статья поступила в редакцию: 15.10.2019

Статья принята к публикации: 09.01.2020

«Арабский разум» является центральным понятием, вокруг которого строятся новые о нём рассуждения, продолжающие те, что составляли содержание нашей статьи «Арабский разум в культуре ислама (Средние века)»¹. Напомним кратко содержание этих рассуждений.

Прежде всего это настаивание на том, что нет такой духовной субстанции, как разум вообще, он — достояние отдельных индивидов. Разум Лабида иной, чем ас-Санаубари, Башшара, ал-Маарри², тем более чем поэтический разум Ибн Араби или Ибн ал-Фарида. Можно, конечно, выделить общие черты, присущие разуму поэта в отличие от разума прозаика, но, скорее, эти отличия и общие черты исходят из общей, порожденной этими разумами культуры — именно она является воплощением, носителем разума, всеобщим Духом человечества.

Более конкретные рассуждения в предыдущей статье касались *илм ад-дин* (богословие), а также *фикха* и *фалсафы*, которые становятся оплотом *ratio*. «*Фалсафа* и *калам* имеют много общего в плане метода (например, обе дисциплины пользуются логической аргументацией)»³. Правда, с зарождением и укреплением суфизма «разум», а точнее рационализм, в теологии перестает быть единственным способом постижения и объяснения бытия, а интуиция, через выделение в суфизме умеренного направления, приобретает статус полноценной формы познания.

Первоначальной целью калама как спекулятивной богословской дисциплины было рациональное толкование коранических установлений и выработка на их основе общего вероучения. Это прежде всего учение о едином и единственном Боге. Особое место в каламе заняла доктрина посмертного воскрешения, Судного дня и воздаяния за грехи. Эти же проблемы обсуждались и в философии, особенно в концепции независимости души от тела, настойчиво развиваемой Ибн Синой

¹ Фролова Е. А. «Арабский разум» в культуре ислама (Средние века) // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 37–54.

² Речь о представителях арабской поэзии Средних веков. Подробнее см., напр.: Фильштинский И. Арабская поэзия средних веков. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. С. 697–718. — Примеч. ред.

³ Кныш А. Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // «Ишрак». Ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011. С. 460.

через понятие «парящего человека». Кстати, близкие к суфизму мотивы в учении Ибн Сины (980–1037) позволили ему увидеть иные, отличные от аристотелизма возможности философии. Попытки решить вопросы, связанные с трактовкой единого начала и множественности мира, потенции и действительности, возможности, случайности и необходимости, на деле прикрывались словесной эквилибристикой, были скорее риторикой, чем подлинным доказательством, аподейктикой, — да и вряд ли здесь может наличествовать строгая аподейктика, претендующая на абсолютную истину. Гораздо честнее, на наш взгляд, поступали философы-исмаилиты (ал-Кирмани и другие), которые на вопрос о существовании Бога предлагали апофатическую или даже «агностическую» формулу: Бог не может быть субстанцией, поскольку тогда в нем была бы неизбежна множественность, но Бог не может быть и акциденцией, так как она предполагает наличие субстанции, а это в отношении Бога невероятно и доказывает, что Бог не есть «ничто», — он является Творцом, о котором никто ничего не может сказать, даже того, существует он или не существует¹.

Понятно, что и для теологов и *фаласифа* утверждения о единстве Бога, творении им множественного мира и другие не менее важные вопросы были насущными и не только по идеологическим или же политическим соображениям. Вряд ли можно в идеологическом пристрастии обвинить ал-Фараби (870/872–950/951) с его аскетическим образом жизни, отказывавшегося от благ, предлагаемых властителем. Для него теологические проблемы были содержанием философских построений, возможностью дать иное, чем в теологии, объяснение бытия. Иное направление мысли представлено Ибн Синой, который, будучи медиком, увидел в углубленном изучении особенностей психики возможность отличной от аристотелизма трактовки связи души с телом. Он всесторонне — на практике и в сфере метафизики — исследовал эти отношения, предлагая рассматривать субъекта, «Я», как центральный пункт, исходя из которого можно понять место человека в этом мире, увидеть мир через человека, его глазами постичь мудрость коранического изречения: «Аллах — тот, который сотворил небеса и землю, и низвел с небес воду, и вывел ею плоды в ваш удел, и подчинил вам суда... и подчинил вам реки, и подчинил вам солнце и луну... и дал вам все, что вы просите» (Коран 14: 37, пер. И. Ю. Крачковского). Отмеченные идеи Ибн Сины сблизили *фалсафу* с суфизмом, ишракизмом и дали новый импульс развития философии, освободившейся от диктата перипатетизма. Стоит, правда, отметить особый путь развития арабского

¹ См.: *аль-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума / предисл., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»: ТОО «ВРС», 1995. С. 51.

аристотелизма, представленного Ибн Рушдом (1126–1198) и породившего направление рушдизма, или аверроизма, связанного уже с судьбой европейской философии¹.

Кратко очерченная тематика, которой занимались теология и философия, детальнейшим образом отражена в многочисленных трудах исследователей, поэтому в данной статье ее рассмотрение опускается. Остановимся только на отдельных вопросах, которые, как представляется, имеют отношение к концепции «арабского разума».

Одна из тенденций в развитии «разума» касалась его «социального» аспекта и связана была с нарастающей потребностью освободиться от оков знания богословского и «фикхового», выработкой концепции разделения знания на «явленное» (экзотерическое) и «сокрытое» (эзотерическое), то есть знание, доступное простолюдинам (*'амма*, *джумхур*), и знание для избранных (*хасса*). Необразованные или малообразованные читатели и слушатели должны ограничиться знаниями, представленными в символах и аллегориях. Истинная мудрость — это прерогатива элиты, которой доступно знание, не подлежащее разглашению². На таком отношении к знанию настаивал и Ибн Рушд, который, как и его предшественники, различает три социально-культурные категории: «*джумхур*», «*ахл ал-джадал*» (диалектики) и «*хукāmā*» (мудрецы). Последние занимаются интерпретацией религиозного закона, которая не подлежит разглашению, — в противном случае неподготовленный читатель или слушатель, не могущий разобраться в тонкостях аргументации, впадает в растерянность. В данной позиции нет стремления противопоставить философское знание религиозному, они вполне могут сосуществовать, нужно только понять и признать наличие у них разных адресатов, а также более высокий эпистемологический статус философии — ее способность выразить религиозные понятия и проблемы на языке философии. Взгляды *фаласифа*, часто близких к власти, отличались известной лояльностью. Но, как заметил Фахми Джадаан, они позволяли себе «отклоняться внутри конформности»³. Нередко это отклонение выражалось достаточно радикально, о чем свидетельствует позиция «Братьев чистоты», воплотивших в своем творчестве взгляды и настроения «всех оппозиционеров аббасидскому порядку»⁴, которые стремились «выйти за пределы традиционной мусульманской культуры». Такое радикальное «отклонение» имело следствием подпольность

¹ См.: Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: «Мысль», 1973; Ефремова Н. В. Аверроизм // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH44362818278521dc43a844> (дата обращения: 30.01. 20).

² Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: «Наука», 1980. С. 331–332, 364, 367–368, 372.

³ Jadaane F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. 1973. No. 38. P. 27.

⁴ Ibid. P. 43.

и социальное одиночество, и потому их «Послания» были в конечном счёте «лишь криком в ночи»¹.

Здесь позволим себе развить затронутую тему. Представляется, что она дает основание обратить внимание ещё на один аспект в развитии не столько «арабского», сколько «разума» как такового, точнее — его социальной и политической составляющей. Известно, что в Античности в качестве идейной опоры развивавшегося полиса шёл активный поиск политической модели его укрепления: Платон, а вслед за ним Аристотель предлагают учения о государстве — появляются «Законы» и «Государство» Платона, «Политика» Аристотеля. Халифат, созданный Мухаммадом, также нуждался в теоретическом обосновании. Казалось бы далёкий от мирской суеты и власти, ал-Фараби создает исламский вариант утопического государства, в котором продуманы все его элементы — иерархичность его организации, на верху которой находится мудрый, именно мудрый, властитель, которому должны повиноваться все слои общества, начиная с приближённых к халифу эмиров, визиров и пр. и кончая самым низким слоем населения, фактически бесправным. Постулаты «Добродетельного города» ал-Фараби развивает в трактатах «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля»². Это учение было утопией, оно не сыграло реальной роли в политике Сайфа ад-Даулы (прав. 945–967), к которому обращалось, и поэтому вряд ли о таком направлении мысли можно говорить как об идеологии, но зачатки её налицо, — учения Томаса Мора или Фурье тоже были утопией, но с ними так или иначе связано зарождение мощного движения социализма. Вспомним ещё о другом сходном по тенденции явлении, таком как споры относительно сотворённости Корана (худус ал-кур'ан). Эти споры были откровенно связаны с политически направленной кратковременной акцией (833–848 гг.), которая проводилась халифами и имела целью выявление оппозиционных власти богословов (анализу этого явления посвятил свой труд «Михна: диалектика религиозного и политического в исламе» Фахми Джадаан³).

И снова обратимся к позиции «Братьев чистоты», выразившей наличие двух социальных видов знания — явленного и скрытого. Эта идея, казалось бы, тоже не имела непосредственных реальных результатов. Однако позиция «Братьев» нашла отклик у многих арабских мыслителей и получила идейное оформление в учении Ибн Рушда о двоякой истине. А оно уже породило философское движение, утверждавшее не совмещение религии и философии, а их

¹ Jadaane F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique. P. 46.

² См.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1973.

³ Джад'ан, Фахми. Ал-Михна: Бахс фи джадалиийат ад-дин ва-с-сийаса фи ал-ислам (Михна: диалектика религиозного и политического в исламе). Амман: Дар аш-шурук ва-т-тавзи, 1989.

принципиальное различие и необходимость каждой развиваться по собственному пути. Так философия и наука обрели в Европе основу для относительной свободы.

Основной приметой науки делается доказательность ее положений, их способность выдержать испытание логикой. Основной задачей науки является правильное построение цепочки абстракций, через которые достигается достоверное знание. Возникает вопрос о начальных основаниях цепочки, об *иснаде*, о создании дополнительных параметров достоверности «сущностно-необходимых» исходных принципов. Такими принципами видятся философам и мутакаллимам самоочевидные, непосредственно данные уму достоверности. «В конце концов, — писал ал-Фараби, — мы должны прийти к таким представлениям, кои не связаны с другими, предшествующими им представлениями, и останавливаться на них. Таковы, например, представления о необходимости, существовании, возможности... Они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия»¹.

Американский исследователь творчества Ибн Сины Ленн Эван Гудман в книге «Авиценна» характеризует данную концепцию таким образом: «Необычайной проницательностью Авиценны как философа было признание совместимости метафизики случайности (*contingency*)... и метафизики необходимости»². Это замечание Гудмана, подтверждающее то, о чем говорил ал-Фараби, следует дополнить и развить: Ибн Сина видит предел возможностей логического разума и настаивает на признании фундаментальной значимости непосредственной очевидности, лежащей в основании знания вообще. Все эти послышки имеют разную первичную познавательную ценность и подвергаются проверке с помощью логики. Но дедукция оказывается недостаточной, и эта недостаточность восполняется через выход из умозрительной области в область интуиции, а также в сопредельную сферу — сферу практики.

Ал-Фараби, утверждая идеи Аристотеля, учил, что «интеллект — это не что иное, как опыт»³. Об опыте как одном из видов посылок, применяемых в силлогизмах, говорил и Ибн Сина⁴, но в его понимании, отличном от взглядов Галена и Секста Эмпирика, влияние которых он испытал, прослеживаются новые тенденции. Это связано с тем, что Ибн Сина видел в творении вещного мира не только его «необходимость»,

¹ *Аль-Фараби. Существо вопросов* // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР. 1987. С. 229–230.

² *Goodman L. E. Avicenna (Arabic Thought and Culture)*. London–N. J.: Routledge, 1992. P. IX.

³ *Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля* // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1970. С. 79.

⁴ *Ибн Сина. Книга знания* // *Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения. М.: «Наука», 1980. С. 90.

но и его «возможность», «случайность», а это требовало не только признания важности непреложных истин и оперирования ими, но и методологического осмысления новых сведений, поставляемых практической жизнью, или, говоря языком логики, важности синтеза наряду с анализом.

В исследованиях Авиценны понятие опыта расширяется и усложняется. Появляются также элементы аргументации, которые в Новое время будут определяться как *эксперимент*, включающий в себя активно воздействующую на опыт теорию. «Действие становится экспериментальным, т. е. теоретически нацеленным, когда в него включается противодействие, возвращающее наше внимание к исходному предмету»¹. Это означает сознательную установку на практически-предметную деятельность, стремление, не довольствуясь видимой истинностью, истиной на уровне вывода, подвергнуть ее «испытанию на прочность», а также выдвигание на передний план принципа сомнения. Экспериментализм — это новая рациональность, построенная системы, целенаправленно опирающейся на *факт*. Обращение к антитетике как методологическому принципу вызывалось необходимостью определения достоверности исходных посылок. Ими признавались не только аксиомы, но и накопленные опытом впечатления, знания, полученные путем воспитания, общепринятые мнения и даже предположения, допущения. Таким образом, «возможность», «вероятность», «противоречивость» вводились в науку арабов как фундаментальные характеристики исследования. Опыт-экспериментальная практика давала сознанию дополняющую разум опору, усиливала его возможности.

Большой вклад в развитие научной методологии внёс Абу Райхан ал-Бируни (973–1048/50). В своих исследованиях он использовал сравнительный метод: «Я привожу теории индийцев, как они есть, и параллельно с ними касаюсь теорий греков, чтобы показать их взаимную близость»².

Картину средневековой арабо-исламской мысли можно расширять, углублять, но это уже выходит за рамки стоявшей перед нами задачи — дать приблизительный набросок культурно-исторического массива, в котором развивался «арабский разум». Дальнейшая его история связана с выходом в современность, и этот выход видится в том, что прерогатива при обсуждении проблем метафизики передаётся теологии, а философия обращается в сторону практики, решения задач, выдвигаемых реальной жизнью, культурой.

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

² Аль-Бируни Абу Райхан. Индия / пер. с араб. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. С. 60.

Интересно проследить изменения, которые претерпели рассмотренные раньше его аспекты. Но, как и прежде, мы не будем касаться особой области — эпистемологии: это направление, связанное с арабо-исламской мыслью, детально разработано в фундаментальных трудах А. В. Смирнова «Процедуры формирования смысла в средневековой арабо-мусульманской философии» (1998, докторская диссертация), «Логика смысла. Теория и ее приложения к анализу классической арабской философии и культуры» (2001), «Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл» (2015), «Событие и вещи» (2017) и др. Мы же коснемся историко-культурной стороны трансформации «арабского разума».

Переломным от Средневековья к Новому веку временем стало XIX столетие с его идеями просветительства и постановкой вопросов об отношении к собственной прошлой культуре, её сопоставимости с новой западной культурой и возможности приобщения к последней. Появилась обширная литература, посвященная теме исторического развития, прогресса (эта литература подробно описана в труде Фахми Джадаана¹), но, увы, не затрагивающая вопроса о сути имеханизмах развития: является оно линейно-поступательным или циклическим, что такое эволюция в природе и обществе. В следующем веке встанет также тема трансформаций через революции.

Проблема развития перекликалась с проблемой наличия в культуре исторического сознания, пренебрежение которым отмечает один из глубоких современных философов-культурологов Хасан Ханафи. Историческое сознание, утверждает он, прослеживается только в концепции *иснада* — ни у «Братьев чистоты», ни у ал-Фараби исторического аспекта сознания нет, и данное обстоятельство стало тем препятствием, с которым столкнулась «*нахда*» в XIX веке.

Тема смены цивилизаций составляла предмет исследования у Ибн Халдуна (1332–1406), но его глубокие выводы получили признание только в том же XIX столетии. Одной из причин отсутствия исторического сознания Ханафи считает устремленность исламской религии к миру потустороннему — она, по определению, нацеливает человека прежде всего на временное его пребывание в земном мире и пренебрегает в силу этого исторической памятью, отказывается от проектов, связанных с сугубо земным будущим². Это лишь один пробел в состоянии арабо-мусульманской культуры, с которым столкнулись в Новое время сторонники ее преобразований — ал-Афгани (1838/39–1897) и Мухаммад Абдо (1849–1905), настаивавшие на том, что любой вариант обновления ислама должен происходить посредством опоры на разум: «Первый принцип ислама — предоставление

¹ Джадаан Фахми. Назариййа ат-турас ва дирасат арабиййа ва исламиййа ухра. Амман, 1985.

² См.: Ханафи Х. Дирасат ал-исламиййа. Бейрут, 1962.

разуму права решать спор в выяснении вопросов шариата»¹. Именно знание способствует улучшению жизни человека, и через него вера очищает души людей от иллюзий. Но о каком разуме идет в данном случае речь? Ал-Джабири считал, что «*нахда*», на которую так уповали ее родоначальники, не принесла ощутимых успехов, потому что она оперировала прежним представлением о разуме как об орудии просветительства. Необходимо, утверждал он, пересмотреть такое представление: «оружие критики», то есть критика прошлого и настоящего с помощью традиционного «арабского разума» предполагает обязательную критику самого этого оружия. Нельзя проектировать новое возрождение, используя разум, созданный в прошлом и для прошлого².

Ал-Джабири ставит вопрос: «Что сохранилось неизменным в арабской культуре из периода джахилии до сегодняшнего дня? Или: что изменилось в арабской культуре сегодня по сравнению с джахилией?»³ «Есть многие неизменные вещи в арабской культуре с доисламских времён, которые используются сегодня, живут в своей вечной неизменности этой культуры, представляют принадлежащую ей субкультуру ума — это и есть арабский разум»⁴, то есть бессознательное, забытое, но живущее как структура ума, воспроизводимая в культуре и воспроизводящая ее. Ал-Джабири считает задачей проанализировать эпистемологический базис арабской культуры, которую произвёл арабский разум. Этот эпистемологический пласт размышлений ал-Джабири поддерживает известный российский философ-арабист А. В. Смирнов, на чьи работы мы ранее ссылались. У позиции Смирнова и ал-Джабири, есть сторонники, руководствующиеся в своих исследованиях их методологией.

«Фикховый», по определению ал-Джабири, разум, сформированный еще джахилией, сохраняет ее эпистемологическую систему и сопротивляется позднейшим изменениям. Исламская эпистемологическая система не устранила джахилийную, а «нахдийная», противостоящая той и другой, только обозначила разрыв с ними. Пока что, замечает ал-Джабири, «разум» остаётся «арестантом» прошлого, он продолжает переписывать и повторять сделанное предками, игнорируя то обстоятельство, что их достижения были сделаны в своё время и связаны с условиями того времени. Культурное наследие должно быть и является основой сохранения единства арабов, но, к сожалению, целостной истории культуры у арабов нет, есть только

¹ «Ал-Манār», 1901. С. 56. Цит. по: Ал-Фикр ал-фалсафй фи ми'а сана. Бейрут, 1962. С. 404.

² М. А. ал-Джабири. Ал-хитаб ал-'арабийй ал-му'асир. Бейрут, 1982. С. 7.

³ Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. London: I. B. Tauris, 2011. С. 36.

⁴ Ibid. P. 37.

«фрагменты» её — знание отдельных направлений, отдельных учений, масхабов. Задача современной исторической мысли — переписать историю заново, «построить историю единого целого»¹, оценить вклад арабов в мировую историю, увидеть и понять не только «синхронность» в арабском мире, но и его единство с общечеловеческой цивилизацией. Только таким путём может быть научно решена проблема прогресса в арабской мысли.

Для реализации проекта в качестве одного из направлений ал-Джабири предлагает провести преобразование языка, дискурса, через который происходит общение. Фундаментальным качеством языка является его устойчивость, благодаря ей на протяжении столетий и даже тысячелетий сохраняется культурная преемственность, единство народа. Но не менее важной особенностью языка является и его подвижность, способность адаптироваться к изменениям. Сегодняшний арабский ум не имеет, считает ал-Джабири, языкового инструмента, чтобы выразить произошедшие исторические изменения. Язык продолжает оставаться традиционным, и поэтому он антиисторичен, замыкается в пределах разума, сложившегося в век записи. Чтобы изменить его, нужно переосмыслить содержание наличного политического и культурного дискурса, таких его конструктов, как «возрождение», «революция», «демократия», «нация», «народ» и т. п. Не менее важны преобразования в языке, которые вызваны развитием науки, техники и требуют овладения новым словарным запасом. Язык становится международным (с доминированием английского), он тяготеет к структурному минимализму, краткости. «Технологические» потребности отражаются на состоянии всего языка культуры — он упрощается, стремится к централизованности, возникает «эпистемологический разрыв» между языком классической культуры и культуры массовой, которая склоняется к языку как к набору технических знаков. Ал-Джабири считает, что использование арабскими интеллектуалами (например, Х. Ханафи, С. ал-Азмом, М. Аркуном) иностранных языков — написание книг, статей, чтение лекций, то есть превращение этих языков в постоянные рабочие языки — ведёт к тому, что речь этих интеллектуалов «начинает подчиняться понятийным, мыслительным орудиям, которые связаны с проблемами, находящимися вне проблем арабского разума, и даже когда их сочинения переводятся на арабский язык, они не свободны от давления специфики исходных понятий и толкований, которыми они пользуются»².

Просматривается также другой аспект современного состояния языка культуры.

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. P. 47.*

² *М.А. ал-Джабири. Ал-хитаб ал-'арабий ал-му'асир. С. 13.*

Один из наиболее значительных арабских мыслителей второй половины XX — начала XXI веков Мухаммад Аркун (1928–2010) считал, что жесткое привязывание *разума* к *арабскому* языку, исторически обоснованное, в Новейшее время стало неоправданным и даже мешающим развитию этого самого разума. Священность языка Корана, запрет перевода его на другие языки препятствовали в новых условиях знакомству с Писанием многочисленных верующих, живущих далеко за пределами арабского мира и не владеющих арабским. Помимо прочего, это освобождало дорогу примитивным, далеким от учения ислама его толкованиям. В последние десятилетия запрет на перевод Корана, на переложение его смыслового содержания снят компетентными религиозными инстанциями, благодаря чему проповедь Мухаммада стала, как никогда полно, доступна многим мусульманам. Это означает, что область, в которой действует «арабский разум», спаянный с арабским языком, начала сужаться, при том что сфера «разума» как «исламско-го» — расширяется.

Эти размышления позволяют поднять еще одну тему, которая рассматривалась применительно к прошлым временам, — тему народа.

Ранее при описании культуры прошлых времен отмечалось если не пренебрежение, то безразличие к слою населения, под которым подразумевался простой народ. Властители смотрели на народ как на «стадо», которое к тому же нередко выходило из подчинения, начинало бунтовать и нуждалось в усмирении. В XX веке ситуация резко изменилась — это столетие стало эпохой освободительных революций, успех которых зависел от участия в них народа, от поддержки их народом. Народ и власть объединились. Именно в этом акте (или процессе) произошло действительное образование наций — не просто фиксация существования данного народа на данной территории с данной религией и данным языком, но и осознание общих интересов, общих целей, общей участи.

Мы не ставим себе задачей анализ такого этнополитического образования, как нация, а только констатируем колоссальные сдвиги (по сравнению с прошлым) — возникновение интереса к народу. Это выразилось прежде всего в содержании художественной литературы. Героями произведений стали не отдельные комичные персонажи (хотя они тоже присутствуют), а персонажи из реальной жизни. В 1914 году появляется книга Мухаммада Хусейна Хайкала (1888–1956) «Зейнаб» о жизни феллахов, занятых тяжелым трудом. С 1929 года, частями, стала выходить автобиографическая повесть Тахи Хусейна (1889–1973) «Дни»¹, а позже «Записки провинциального следователя»

¹ См.: Хусейн Таха. Дни / пер. с араб., ввод. ст. и примеч. И. Ю. Крачковского. Л.: Госполитиздат, 1934. В 1935 году в Египте был опубликован роман Тауфика ал-Хакима «Возвращение духа» (Впервые на русском: Аль-Хаким Тауфик. Возвращение духа / пер. с араб. М. А. Салье. Л.: Гослитиздат, 1935. 312 с.).

Тауфика ал-Хакима (1898–1987) и другие¹. В пятидесяти пяти главах-зеркала романа Нагиба Махфуза (1911–2006) «Зеркала»² многие его современники узнавали себя, свои переживания, правдивое описание египетского общества, прошедшего через революцию 1952 года и поражение Египта в войне с Израилем. Во всех этих романах и повестях изображалась реальная жизнь с ее бытовыми мелочами, с проблемами простого человека. Это уже были не повествования о властителях — жизнь, персонифицируясь, представляла как история обычных людей. Наше внимание также привлекла небольшая книжка, написанная Хинд Аль Кассеми³. Будучи членом одной из королевских семей Арабских Эмиратов, она добилась признания как художник, архитектор. В ней видят представителя нового поколения восточных женщин, которые, почитая традиции, могут преодолевать их жёсткие каноны. В повести «Принцесса и нищая» одна из её героинь решает не выходить замуж, пока не закончит образование и не получит степень бакалавра информационных технологий в Великобритании, чтобы в будущем начать своё дело. Героиня другого рассказа («Зеница ока») говорит о себе: «Я — перфекционистка. Я стараюсь во всем быть лучшей и очень, очень много работаю». Немало героинь книги не столь и даже вовсе не благополучны, но они справляются с трудностями, стремясь найти место в жизни.

Рассказывая о современниках, писатели показывают возникновение новых ценностей, таких как труд, свобода, индивид; они создавали и создают биографию поколения, фиксируя живые события — революции, успехи, поражения, помогают новыми глазами увидеть историю и тем самым как бы дают новое представление о ней.

Хасан Ханафи в книге «Исламские исследования» задаётся вопросом: почему врабо-исламском наследии отсутствовало изучение человека? Постараемся вслед за Ханафи дать ответ на этот вопрос. Отчасти он освещался в связи с социально-политической оценкой ислама, поэтому здесь эта сторона вопроса отойдет на второй план, а интерес сконцентрируется на особенностях «культурного» сознания как аспекта «арабского разума». Для этого потребуются достаточно пространственный экскурс в историю мысли.

Во времена становления ислама, особенно на этапе его рождения, человек выступал как центральная фигура, к которой обращены проповеди Мухаммада. Интерес к человеку как партнеру, союзнику Бога, сохранялся во всех направлениях мысли. Душа, ее роль

¹ См.: ал-Хакима Тауфик. Лотерея. Рассказы и драматические сценки / пер. с араб. М.: Наука, 1983. 185 с.

² Махфуз, Нагиб. Зеркала / пер. с араб. М.: «Прогресс», 1979.

³ Хинд Аль Кассеми. Чёрная книга. Истории женщин Востока / пер. с англ. А. В. Голубцова. М.: Издательство АСТ, 2017.

в выявлении всех нюансов связи человека с божественным были предметом особого внимания суфиев. В Энциклопедии «Братьев чистоты» специальная часть посвящена наукам о душе и разуме. Особую область, согласно Ханафи, представляет фикх, в котором за оболочкой законов, установлений содержится вся практическая жизнь человека. Фикх направлен на объективность знания о человеке и его отношений с обществом. Огромное место человек во всех его качествах занимает и в философских трудах. Ибн Сина, будучи медиком и исследуя функции разных отделов головного мозга, отмечал тесную связь работы ума с процессами, происходящими в мозге. Но одновременно он отмечал нематериальность разумной души, такую особенность ее деятельности, как непосредственное узрение сути предмета — способность, которую мистики называют прозрением, а учёные интуицией, — нахождение простых очевидностей, достоверностей, на которых базируется всезнание.

В наши дни человек как индивид теряется в структуре социальной жизни — в обилии групп, организаций и партий. И всё же индивид видится не одномерным образованием, единицей, а имеющим разные измерения. Сохраняя только ему присущие качества, он превращается из индивида в «персону», личность, — такой подход к человеку нашёл выражение в философии персонализма. Но в арабской мысли, в общественном сознании (как уже замечалось раньше, термин «общественное» достаточно условен для состояния философской, политической и социальной мысли арабских стран) мыслителей, к сожалению, по-прежнему интересует «общее» — государство, религия как таковая, наука.

С этим связана и судьба «разума» как существенной характеристики индивида, его персональности. Таким образом, понятие индивида как атома замещается условным понятием сознания «молекулярного», группового (партийного, корпоративного, национального, относящегося к какому-то слою населения и т. д.), и в него вторгается такой компонент, как идеология, выражающая интересы группы или навязывающая внешние ей интересы. Так «разум» снова условно становится «общим». Интерес к нему как к единице сосредоточивается на отдельных группах, направлениях, а основное внимание опять занимает «общее» как достояние если не всех, то многих; рядом с понятием «арабский разум» нередко, и обоснованно, возникает понятие «исламский разум».

Здесь кажется уместным обратиться к теме хаджжа. Нас поразила книга западного журналиста-мусульманина, совершившего хаджж и подробно, с репортерской прямоотой описавшего внешние неудобства и трудности, которые переживают десятки тысяч паломников, вынужденных пребывать рядом друг с другом, тесниться на

ограниченном пространстве и притом выполнять все предписания, налагаемые ритуалом, в частности соблюдать чистоту тела в условиях чрезвычайной скученности людей, всех со своими привычками, совершать молитву рядом с теми, кто молится иначе, чем ты, и т. п. За последние десятилетия обстановка, связанная с исполнением хаджжа и умры радикально изменилась: паломникам предоставляется удобное проживание в гостиницах с кондиционером и душем, бесплатное питание, круглосуточная охрана, особенно тщательная во время церемонии прохождения по вновь отстроенному мосту Джамарат (на нем в 2006 году погибло 362 паломника). Но все равно трудности, связанные с наплывом верующих (в дни хаджжа — больше 2 млн), остаются. Нужна сила веры, сохранение покоя, терпение, способность отстраниться от внешних неудобств, несуразностей, сомнений рассудка и полностью погрузиться в состояние близости к Аллаху. И если при обходе Каабы тебе не удалось прикоснуться к камню, а ты смог увидеть его лишь издали, все равно есть уверенность, что когда-нибудь ты предстанешь перед Богом, а здесь, в Мекке, облаченный, как и другие, в белые одежды, ты воспринимаешь себя мусульманином, членом огромной общины единоверцев. «Мекка, — замечает журналист, — символ божественного присутствия и изначальной сплочённости уммы»¹, единства *исламского разума*.

Если отойти от темы религии, то обнаруживается ещё один аспект проблемы «арабского разума» в современном мире — проникновение и языка, и культуры арабов в культуру Запада. Ещё в 1716 г. по указу Петра I был издан русский перевод Корана, который, как считается, был сделан П. В. Постниковым (1666–1703), не знавшим, правда, арабского языка, а потому осуществившим перевод с французского («Алкоран о Магомете, или Закон Турецкий»). Д. К. Кантемиром (1676–1723) создана типография с арабским шрифтом. Были предприняты и другие переводы Корана, в частности в 1787 г. — М. И. Верёвкиным (1732–1795), но тоже с французского, — этим переводом воспользовался Пушкин при написании «Пророка». Самым популярным стал перевод с арабского, сделанный Гордием Саблуковым (1803–1880). Один из крупнейших востоковедов Х. Д. Френ (1782–1851) был основателем «Азиатского музея»; в 1854 г. в Петербургском университете при факультете восточных языков была учреждена кафедра арабского языка; арабистикой интересовался молодой Лев Толстой, пытавшийся изучить этот восточный язык. В XIX столетии многие арабы, желая ближе познакомиться с западной культурой, считали необходимым получить образование в университетах Европы, в том числе и в России. Большую роль

¹ Зегидур, Слиман. Повседневная жизнь паломников в Мекке / пер. с фр. А. Б. Овезовой. М.: Молодая гвардия: Палимпсест, 2008. С. 198.

в установлении культурных связей арабского мира с Россией играло Императорское православное палестинское общество, осуществлявшее просветительскую работу в Сирии и Ливане. Стипендиатом этого общества был обучавшийся в Полтавской духовной семинарии будущий крупный арабский писатель Михаил Нуайме (1889–1988). Интересовавшийся творчеством Льва Толстого, он стимулировал создание переводов на арабский язык классиков русской литературы. В Россию эмигрировал, приняв ее подданство, М. О. Аттая (1852–1924) — он стал преподавателем в Лазаревском институте восточных языков; в 1920 г. способствовал организации Института живых восточных языков и был первым его директором.

С 1967 года, сначала во Франции, в Сорбонне, а потом в Ливии (до 1973 г.) и Кувейте работал один из виднейших египетских философов Абд ар-Рахман Бадави (1917–2002). В Сорбонне также не одно десятилетие преподавал известный историк арабо-мусульманской философии Мухаммад Аркун; им написано на французском языке несколько трудов, которые дают современное представление о философии и культуре арабов. Временным или постоянным стало по разным причинам пребывание в США Хасана Ханафи, Садика ал-Азма (1934–2016). Их лекции, книги и статьи на английском языке заставляют западного слушателя и читателя отказываться от шаблонных представлений об исламе, исламизме. Не одно десятилетие работают в России выпускники МГУ сириец Тауфик Ибрагим и вынужденный покинуть Ирак Мейсам аль-Джанаби.

Разумеется, в старые времена ученые тоже переезжали с места на место, от двора одного правителя к другому. Но разница в том, что при смене места пребывания они всё же не покидали пределов своей культуры. В наши дни те же ученые попадают не только в иную культурную, языковую, но и в иную религиозную среду, что требует навыков адаптации, предполагающих и модификацию «арабского разума». Конечно, они не порывают связей со своими странами, с родной культурой, продолжают писать труды на арабском языке, однако трансформация стиля их мышления наверняка происходит.

Имеется еще немало сфер, где можно искать «арабский разум», — теология, политика, философия, психология, поэзия и т. д. Однако изложенный материал уже позволяет подвести некоторые итоги и ответить на вопрос: «арабский разум» — это иллюзия или реальность? Есть немало интеллектуалов, которых раздражает неопределенность этого понятия, нам же представляется, что отвергать правомочность его нельзя. М. А. ал-Джабири, вдумчивый исследователь арабской культуры, предложивший данное понятие, многие годы посвятил анализу основных его аспектов — эпистемологическому и историко-культурному. Фундаментальные труды этого учёного показывают,

что отмахнуться от предложенной им концепции, даже при кажущейся её спорности, было бы легкомысленно. Можно только предлагать альтернативный или корректирующий ее вариант. Такой компонент рассматриваемого понятия, как «разум», не вызывает у нас вопросов, недоумений. Сложнее дело обстоит с другим компонентом понятия — «арабский», который в первую очередь предполагает *непременную* связь с арабским языком, на чём настаивает и ал-Джабири. В прошлом такая связь, хотя и ограничивавшаяся определенными социальными параметрами, несомненно, была. Что же касается современности, то роль этого компонента, как нам представляется, если не сужается, то изменяется в силу того, что носители культурного арабского языка зачастую становятся билингвами или даже полиглотами, перенимая вместе с другими языками иной стиль мышления. На «твердой арабской почве» остаются лишь низовые, малограмотные народные слои, ограниченные старым и потому устаревшим — о чём постоянно напоминают культурологи — словарным запасом и устаревшими, примитивными понятиями, мешающими принятию новых научных представлений, концепций, учений. Таким образом, *функциональность* «арабского» разума остаётся под вопросом: здесь исследователю предоставляется возможность выбора той или иной позиции. В любом случае мы благодарны исследователям данного феномена, так как принятие понятия «арабского разума» в качестве «рабочего» позволило нам привлечь внимание к проблемам, которые прежде оставались нами незамеченными.

Литература

Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М.: Наука, 1976. 292 с.

Аль-Бируни Абу Райхан. Индия / пер. с араб. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. 727 с.

Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума / предисл., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»: ТОО «ВРС», 1995. 510 с.

Кныш А. Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Изд. «Восточная литература РАН», 2011. С. 460–501.

Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: «Наука», 1980. 554 с.

Ал-Манар, 1901. С. 56. Цит. По: Ал-Фикр ал-фалсафй фи ми'а сана. Бейрут, 1962.

- Махфуз, Нагиб.* Зеркала / пер. с араб. М.: «Прогресс», 1979. 265 с.
- Сагадеев А. В.* Ибн Рушд (Аверроэс). М.: «Мысль», 1973. 207 с.
- Зегидур, Слиман.* Повседневная жизнь паломников в Мекке / пер. с фр. А. Б. Овезовой. М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2008. 417 с.
- Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1973. XXXII, 398 с.
- Аль-Фараби.* Существо вопросов // *Аль-Фараби.* Естественно-научные трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР. 1987. С. 227–250.
- Аль-Фараби.* Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР — 1970. — С. 39–104.
- Аль-Хаким Тауфик.* Возвращение духа / пер. с араб. М. А. Салье. Л.: Гослитиздат, 1935. 312 с.
- Аль-Хаким Тауфик.* Лотерея. Рассказы и драматические сценки / пер. с араб. М.: Наука, 1983. 183 с.
- Хусейн Таха.* Дни / пер. с араб., вводная статья и прим. И. Ю. Крачковского. Л.: Госполитиздат, 1934. 127 с.
- Фролова Е. А.* Арабский разум в культуре ислама (Средние века) // «Ислам в современном мире». 2019. № 4. С. 37–54.
- Хинд Аль Кассеми.* Чёрная книга. Истории женщин Востока / пер. с англ. А. В. Голубцова. М.: Издательство АСТ, 2017. 192 с.
- Джад'ан, Фахми.* Ал-Михна: Бахс фи джадалиййат ад-дин ва-с-сий-аса фи ал-ислам (*Михна: диалектика религиозного и политического в исламе*). Амман: Дар аш-шурук ва-т-тавзи', 1989. 403 с.
- Джад'ан Фахми.* Назариййа ат-турас ва дирасат арабиййа ва исламиййа ухра. Амман, 1985. 251 с.
- Ал-Джабири М. А. Ал-хитаб ал-'арабийй ал-му'асир. Бейрут, 1982. 191 с.
- Ханафи Х.* Ад-дирасат ал-исламиййа. Бейрут: Дар ат-танвир ли-ттаба'и ва-н-нашр, 1982. 346 с.
- Jadaane F.* Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // *Studia islamica.* No. 38. 1973. Pp. 5–60.
- Goodman L. E.* Avicenna (Arabic Thought and Culture). London–N. J.: Routledge, 1992. xv, 240 p.
- Al-Jabri M. A.* The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. — London: I. B. Tauris, 2011. x+462 p.

References

- Ahutin A. V. (1976). *Istoriya principov fizicheskogo eksperimenta ot antichnosti do XVII v.* [History of the Principles of a Physical Experiment from Antiquity to XVII c]. Moscow. 1976. 292 p.
- Al-Biruni Abu Raihan (1995). *India* [India]. Moscow. 727 p.
- Al-Kirman Abu Hamid (1995). *Uspokoenie razuma* [Peace of Mind]. Moscow. 510 p.
- Knysh A. (2011). *Bor'ba idey v srednevekovom islame: teologia i filosofia* [The Struggle of Ideas in Medieval Islam: Theology and Philosophy]. *Ishraq. Ezhegodnik islamskoy filosofii*. 2011. No. 2. Pp. 460–501.
- Ibn Sina (1980). *Kniga znaniya* [Book of knowledge]. *Izbrannie filosofskie proizvedeniya*. Moscow: Znanie. 554 p.
- Mahfuz Nagib (1979). *Zerkala* [Mirrors]. Moscow: Progress. 265 p.
- Sliman Zegidur (2008). *Zhizn' palomnikov v Mekke* [The Life of Pilgrims in Mecca]. Moscow: Molodaya gvardiya. 417 p.
- Sagadeev A. V. (1973). *Ibn Rushd (Averroes)*. Moscow: Mysl. 207 p.
- Al-Farabi (1973). *Social'no-eticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. 398 p.
- Al-Farabi (1987). *Sushestvo voprosov* [The Substance of the Issues]. Al-Farabi. *Estestvenno-nauchnye traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 227–250.
- Al-Farabi (1970). *Ob obshnosti vzglyadov dvuh filosofov — bozhestvennogo Platona i Aristotelya* [About the Common Views of Two Philosophers — the Divine Platon and Aristotle]. Al-Farabi. *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 39–104.
- Tawfiq al-Hakim (1935). *Vozvrashenie duha* [Return of the spirit]. Moscow. 312 p.
- Taha Hussein (1934). *Dni* [Days]. Leningrad: Gospolitisdats. 127 p.
- Frolova E. A. (2019). “Arabskiy razum” v islamskoy kul'ture (srednie veka) [“Arab reason” in Islamic culture (Middle Ages)]. *Islam v sovremenom mire*. 2019, No. 4. Pp. 37–54.
- Hend Al-Qassemi (2016). *Chernaya kniga. Istorii zhenshin Vostoka* [The Black Book of Arabia]. Moscow: AST. 189 p.
- Jad'an Fahmi (1989). *Al-Mikhna: bahth fi jadaliyyat al-din va al-siyasa fi al-islam* [The Mihna: Dialectic of the Religious and Political in Islam]. Amman: Dar al-Shuruq va al-Tawzi'. 403 p.
- Jad'an Fahmi (1985). *Nazariyat al-turath va dirasat 'arabiyya va islamiyya ukhra* [Theory of Heritage and Other Arabic and Islamic Studies]. Amman. 251p.
- Hanafi Hassan (1962). *Al-Dirasat al-islamiyya* [Islamic Studies]. Beirut. 346 p.

Jadaane F. (1973). Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique. *Studia islamica*. No. 38. 1973. Pp. 5–60.

Goodman L. E. (1992). *Avicenna (Arabic Thought and Culture)*. London–N. Y. xv, 240 p.

Al-Jabri M. A. (2011). *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I. B. Tauris. x+462 p.

THE 'ARAB REASON' IN ISLAMIC CULTURE FROM THE MIDDLE AGES TILL THE MODERN AGE

Abstract. What has modern times preserved from the past and what appeared in it as evidence of the onset of a new era in the development of Arab culture, in the Arab mind, "Arab reason"? The traditional problems of philosophy remain actual, but now interest in them is determined by the issue, how important they are for the implementation of the goals of social and cultural development as well as for understanding the place of the Arab nations in modern civilization. In the context of solving these problems we also consider the content of the concept "Arab mind". The key points to pay attention are its epistemological features and saturation with new historical and cultural concepts, such as the importance of personality and consciousness (individual and collective), understanding of the interconnections with other nations, attitude to the values of one's culture and importance of their preservation for the universal culture.

Keywords: Islam, "Arab reason", Arab language, modern Arab culture, ideology of nation.

Evgeniya A. FROLOVA,

D. Sci. (Philos.), chief research fellow,

Department of Philosophy of Islamic World,

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

(Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 115172, Russian Federation).

E-mail: ea-frol@yandex.ru

