

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-89-106



Е. А. Фролова

Институт философии РАН, г. Москва

«Я» И «ДРУГОЙ» В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ

ФРОЛОВА Евгения Антоновна —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.

Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: eafrolova@gmail.com

Аннотация. Традиционная тема «Я и Другой» в свете современной политики, социологии обнаруживает новые проблемы, связанные с историей культуры разных народов. Экзистенциальные, социальные, психологические аспекты взаимосвязи Я и Другого приобретают общечеловеческое измерение, требуют для своего решения всеобщих усилий. Массовая миграция населения из стран Азии и Африки в Европу и США по-новому ставит вопросы взаимоотношения культур, религий. Перед Я возникают новые облики Врага, что требует пересмотра ставших привычными ценностей, в том числе нового видения места человека в социуме, природе, значимости его научных достижений.

Ключевые слова: миграция, столкновение культур, диалог Востока и Запада.

Для цитирования: Фролова Е. А. «Я» и «Другой» в арабо-исламской культуре // Ислам в современном мире. 2020; 2: 89–106;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-89-106

Статья поступила в редакцию: 23.03.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

Непостижимы наши им святыни и молитвы.

К. Гадаев

«Свои — Чужие», «Мы — Они», «Я — Другой». Это не просто словосочетания, но реальные житейские, социальные данности, воспроизводившиеся на протяжении тысячелетий, а в наши дни связанные с драматическими событиями вынужденного переселения народов. Происходящие сейчас миграционные процессы — не новое для истории явление. Достаточно вспомнить становление Арабского халифата, «завоевание» земель Северной Африки и Испании, — мы неслучайно используем здесь кавычки, поскольку характер завоеваний бывает разным. Историки признали, что подчинение народов обозначенных земель Халифату проходило достаточно спокойно. Арабы, конечно, стремились к исламизации этих народов, но экономические интересы нередко перевешивали интересы религиозные, что позволяло сохранять культуру «завоеванных» народов. Статус иноверцев, имеющих относительную свободу, предоставлялся им в обмен на уплату соответствующих налогов. Такая политика властей способствовала адаптации друг к другу «завоевателей» и «аборигенов» и развитию культуры тех и других. В Южной Испании (Кордова, Гранада, Севилья) до сих пор сохранились и пользуются почитанием памятники, музеи, мечети, напоминающие о временах пребывания здесь арабов. Родившемуся в 1126 году в Кордове Ибн Рушду на площади, носящей его имя, поставлен памятник.

Иной характер носило нашествие на земли Халифата войск Орды. Враждебно воспринимавшие исмаилизм, отождествляемый с ассасинами, золотоордынцы Хулагу, внука Чингисхана, не щадили их приверженцев. Расправившись с исмаилитами, они двинулись на Багдад, который оказал сопротивление и потому был разгромлен, в результате чего Аббасидский халифат прекратил своё существование. Однако монголы принесли не только разрушения, но и свою культуру, которая адаптировалась к персидской и арабской. «Враг не может прийти с Востока, даже если его действиями разрушен Багдад»¹; «Что касается татаро-монголов, то пришли они к нам с войной, а обернулись цивилизацией, и при их помощи установился мир»². Х. Ханафи замечает, что в Средние века арабы уделяли слабому, по сравнению с ними, и потому малопривлекательному западному миру меньше внимания, чем себе и Востоку³. Это равнодушие к Западу было разрушено чередой Крестовых походов. Произошёл, настаивает Ханафи, «разрыв между мирами»⁴ — Запад перестал быть безразличным соседом и стал восприниматься как сила, враждебная мусульманскому «Я».

Дальнейшая история углубила этот разрыв, ставший причиной того, что исламские страны в XVIII — начале XX в. попали в экономическую и политическую зависимость от стран Европы. Обретение ими в середине XX столетия политической независимости привело к установлению на Ближнем и Среднем Востоке относительной стабильности и к культурному взаимодействию регионов. Однако проблемы, связанные с упрочением самостоятельности бывших колониальных стран, оказались достаточно сложными, так как в течение длительного времени одни из восточных государств (например, Китай), хотя и не были колониями государств европейских, но испытывали от них зависимость; другие (как Индия) являлись колониями; третьи (как Египет) находились в полузависимом состоянии. Запад на протяжении столетий был для них Чужим. Мировые экономические события последних десятилетий свидетельствуют о трансформации взаимоотношений между Востоком и Западом. Мы не считаем, что компетентны обсуждать эти проблемы с точки зрения экономики и политики, хотя они и представляют интерес в плане заявленной темы.

Запад и Восток столкнулись на ином, нежели раньше, поле.

В этой статье не ставится задача дать историко-философский анализ предложенной проблемы, осветить многочисленные подходы европейских и российских её исследователей. Как говорилось выше,

¹ Ханафи Х. Диалектика «Я» и «Другого» // Цит. по: Тахер Лабиб. Как «Другой» стал Западом // Диалог культур. Ливан, 2002. С. 123.

² Там же. С. 131.

³ Там же. С. 120.

⁴ Там же. С. 127.

главный интерес автора сосредоточен на культурологическом аспекте темы, и поскольку культурно-историческая ситуация достаточно подвижна, то и толкование понятий «Я» и «Другой», то есть кто в конкретном случае есть «Я», а кто выступает как «Другой», тоже оказывается разным. Одно дело, когда речь идёт об отношении Востока, арабского мира, отождествляемого арабскими идеологами с «Я», к Западу, иначе — к «Другому», и совсем иное, когда проблема рассматривается внутри, например, суфизма, где *Я* или *Он* — это Бог, а не человек; то же относится и к трактовке темы современными арабскими экзистенциалистами и персоналистами, у которых как раз человек выступает как *Я*. Эти замечания мы считали нужным сделать, чтобы по мере возможности избежать двусмысленностей. А теперь возвратимся к рассматриваемой теме.

Арабские философы и культурологи по-новому взглянули на оценку своей культуры, сопоставляя экономическую отсталость своих стран с развитостью государств Европы и Америки. Тема «Восток — Запад» остаётся одной из центральных: нужно ли арабскому миру (и может ли он) идти по пути, проделанному Европой, нужно ли заимствовать европейские достижения или оставаться с сознанием собственного прошлого величия. В свете этого остро предстаёт и проблема *Я* (имеется в виду арабский и исламский мир) и *Другого* (Европа и Америка). Чувство приниженности, второсортности часто пронизывает рассуждения арабских литераторов. Отсюда описанное Х. Ханафи настроение: бросить Другого за решётку, отправить в изгнание, избавиться от него. «Как змею, я вытащил бы его на свет, подробно описал и измерил его»¹. Это своего рода ответ Ханафи, занимающегося исследованием всех сторон взаимодействия культур Арабского Востока и Запада, на сложившуюся установку ориенталистов тщательно, скрупулёзно, препарировав, изучать Восток. Данная тема достаточно подробно раскрывалась в литературе, в том числе и в наших монографиях и статьях², и к ней еще не раз придётся возвращаться. Сейчас же рассмотрим вопрос о современной политической и социальной ситуации, порожденной новым явлением — массовой (именно массовой, а не единичной) миграцией беженцев из ряда восточных и африканских стран в Европу.

Их вторжение не носит (в отличие от встреч-столкновений предыдущих столетий) агрессивного характера. Европейские страны, в свою очередь, проводят политику добровольного принятия беженцев и помощи им. Такая политика объясняется многими причинами: экономическими,

¹ Ханафи Х. Дialeктика «Я» и «Другого» // Цит. по: Тахер Лабиб. Как «Другой» стал Западом. С. 117–118.

² См.: Е. А. Фролова. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: «Языки славянских культур», 2010. 463 с.; Она же. Дискурс арабской философии. М.: «Садра»: «Языки славянской культуры». 2016. 312 с.

социальными (старение населения, нехватка рабочей силы), и в не меньшей степени нравственными¹. Естественно, наплыв миллионов людей с их запросами, привычками, чуждыми взглядам европейцев, с желанием сохранить свою идентичность, непониманием, неприятием западной культуры, совершенно отличной от их культуры и понятной разве что отдельным интеллектуалам, не может не приводить к противостоянию. Эта проблема подробно рассмотрена в статье Ю. Е. Федоровой «Ислам в восприятии европейского сообщества: стереотипы и реальность»². Возникает проблема сознания униженности Я и стремления сохранить свою идентичность, принудить Другого признать — в новых условиях — права на неё.

Не менее остра проблема, которая встает перед Другим (Западом). Во Франции сейчас (по данным последних лет) насчитывается 3,6 млн иммигрантов, в Великобритании — 2,2 млн в Италии — 1 млн. В Германии мусульмане составляют 5% населения, что грозит ассимиляцией немцев мигрантами. Предполагается³, что их численность будет неуклонно расти и вместе с этим нарастать объём требований к властям и местному населению. В этих требованиях обнаруживается, что традиционная культура, обычаи, то есть связанность с идентичностью, сильнее, глубже, фундаментальнее, чем предлагаемые нормы гражданского общества: Я сопротивляется и стремится перебороть Другого. Политика «плавильного котла» выглядит сомнительной. В местной среде возникает страх терроризма, недоверия к пришельцам. «И это неудивительно: каждое общество — поле напряжённости и конфликтов. Однако единение, союз, общее дело — плод умения и энергии политического руководства»⁴. Европейские страны, помимо стремления разными путями сократить приток мигрантов, пытаются найти возможности сближения основных принципов, на которых базируются культуры, религии.

Эти проблемы свидетельствуют также о том, что отношения культур переходят в значительной степени на уровень этики, психологии, то есть на бытовой уровень, и именно он становится важной сферой обнаружения связи Я и Другого.

Мигранты покидают свои страны, бегут от Я к Другому с целью найти у него защиту от Я — отношения переворачиваются. Но Другой

¹ См.: Куликова Ю. О. Проблемы миграции в странах Европы // Молодой учёный. 2017. № 12(146) С. 417–420. См. также: Хенкин С. М., Кудряшова И. В. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // Полис. Политические исследования. 2015. № 2. С. 137–155.

² Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философская мысль. 2014. № 7. С. 99–125.

³ См.: Добаев И. П. Ислам и миграция в Европе // «Политология и этнополитика», Государственное и муниципальное управление // Учёные записки СКАГС. 2015. № 2. С. 195–200.

⁴ Харб Али. Философия и условия диалога. Ливанский опыт // Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Ливан, 2002. С. 43.

не всегда встречает Я с раскрытыми объятиями, и опять возникает потребность в их диалоге, в необходимости идти навстречу друг другу. Не силовые столкновения в данных условиях решают проблему, а именно диалог, умение понять, услышать друг друга. «Нужно учиться у Другого, чтобы понимать его так, как он понимает себя»¹, нужно также учиться понимать и знать самих себя.

Всё же рассмотрение темы требует ограничения — иначе возможный разговор грозит превратиться в бесплодные претензии одного к другому. Поэтому мы по возможности отойдем от оценок Другого=Запада как субъекта анализа и сосредоточимся на Я=исламском мире, сделав его субъектом, имеющим свои собственные внутренние проблемы и нуждающимся в познании самого себя. Исторический их аспект был рассмотрен раньше, сейчас же целесообразно обратиться к содержательной их стороне.

Прежде всего это отношения Я и Другого внутри религиозной мысли, где Я — человек, индивид, а Другой, правильнее Он, — это Бог.

До того, как перейти непосредственно к кораническому тексту, стоит вспомнить об отношениях языческих идолов с верующими. Чрезвычайно суровые, они общались с людьми, вопрошающими их о своей судьбе, с помощью языка бездушных стрел; уступки, на которые они шли, возмещались или человеческими жертвами или количеством жертвенного скота и т. п. Возможно, такой характер общения с вершителями судеб древних арабов сказался и на ранних проповедях Мухаммада — Аллах предстает в них устрашителем неповинующих. Рисуется апокалиптические картины: «Когда небо расколется, когда звезды осыплются, когда моря смешаются, когда могилы перевернутся...»² (Коран, 82: 1–4), «Воистину, грешники окажутся в Аду» (Коран, 82: 14), «Они не смогут избежать этого» (Коран, 83: 16). Перед Мухаммадом стояли десятки, сотни язычников, которых надо было убедить в истинности единобожия, и это можно было сделать, сочетая угрозы с посулами: «И Он — Прощающий, Любящий» (Коран, 85: 14). Неслучайно каждая сура (кроме 9-й) начинается словами: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!» И если в ранних проповедях пророк категоричен в передаче наставлений Бога, то со временем риторика меняется, на смену прямым угрозам приходят от Бога советы-поучения о правильном жизненном поведении. «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии Ислам» (Коран, 5: 4). Мухаммад, следуя наставлениям Аллаха, обращается к бытовым темам. «Скажи: “Придите, и я прочту

¹ Ходр Жорж. Мой опыт в мусульманском мире // Диалог культур. Ливан, 2002. С. 84.

² Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Священный Коран / смысловой пер. с комментариями. М.: Изд-во «Медина», 2015.

то, что (на самом деле) запретил вам ваш Господь. Никого не приобщайте к Нему в сотоварищи, будьте добры к родителям. Не убивайте своих детей, опасаясь нищеты, ведь Мы даем пропитание и вам и им. Не приближайтесь к мерзким поступкам...» (Коран, 6: 151). «Сиротам отдавайте их имущество» (Коран, 4: 2), «Не пожирайте своего имущества между собой незаконно, пусть будет между вами путь и торговля по обоюдному согласию...» (Коран, 4: 29).

Видится еще один важный аспект, отмеченный в Коране, — возникновение новой религии, ислама, наряду с предшествующими ему монотеистическими верованиями, что порождало самоопределение ислама в отношении христианства и иудаизма. Столкнулись в новой плоскости два понятия — «Свой» и «Чужой»: Свой — это член уммы, единоверец, а приверженцы других вероисповеданий — Чужие. Бытовавшие в ранние годы существования уммы установки на «толерантность» в отношениях с иудеями и христианами подверглись испытанию на почве реальных взаимоотношений, появилось понятие и доктрина джихада, которая проанализирована достаточно детально и в зарубежной, и в нашей литературе, сошлемся лишь на недавно вышедшее исследование наших арабистов¹.

Отметим, что в Коране Бог не вступает в непосредственный контакт с человеком — только через посланника. Даже в первой суре трудно понять, обращаются к Богу люди, «мы» («Тебе мы поклоняемся и просим помочь! Веди нас по дороге прямой»), или «мы» олицетворяет посланника? В дальнейшем общение человека с Аллахом происходит только через Мухаммада, когда Аллах повелевает тому: «Скажи: “Подумайте...”» (Коран, 6: 46), «Скажи: “Я не говорю вам...”» (Коран, 6: 50) и т. д. В Коране Бог предстаёт как имеющий руки, лицо, восседающий на небесном престоле — антропоморфизм (который в теологии станет предметом острых споров) приближает Бога к человеку, но все же между ними непреодолимая пропасть, Бог остаётся недоступным. Человек придумывает способы общения с Ним, считая, что только Он знает все его помыслы, и ответствен человек только перед Богом как окончательным судьёй. Но всё равно такое общение является духовным, скорее даже абстрактным, — ведь в развитой теологии Бог, по сути дела, превращён в абстракцию, он лишён почти всех атрибутов, о нем даже нельзя сказать, существует он или нет². Хамид ад-дин ал-Кирмани (ум. 1021) писал: «Всевышний величайшей славностью своей скрыт, как покрывалом... Он вознесён над ними (вещами) подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда»³. Человек не в состоянии

¹ Кадырова К. А., Куделин А. А., Лукашев А. А. Джихад многоликий. СПб.: Культ-Информ-Пресс, 2015. 193 с.

² Хамид ад-дин ал-Кирмани. Успокоение разума / пер. с араб. А. В. Смирнова. М., 1995. С. 51.

³ Там же. С. 54–55.

постичь сущность Бога, но стремится каким-то образом представить ее. Философ-литератор Абу Хайан ат-Тавхиди (ум. ок. 1023) писал: «Боже мой! Ты выше всего, о чём я говорю. Слово не исчерпывает Твою суть, описывая Тебя, ум не охватывает Твоей глубины»¹.

Описываемые таким образом отношения с Богом строятся на рационально-веровательной основе, по схеме: Бог — пророк — человек. Я (пророк) знаю, это знание дал мне Бог. Вы (люди) должны мне поверить, принять это истинное, идущее от Бога, пророческое знание. Человеку здесь отводится роль пассивного восприимчика.

Преодолеть разрыв между человеком и Богом удалось в суфизме. Но здесь отношение *Я* и *Другого* выглядят совершенно иначе: невозможно представить Бога как Другого, он выше, вне такого определения. Божественное Я не просто доминирует, оно единственное Я, всё остальное, «всё-что-кроме-Бога» — нечто «иное», дополнение к нему, пояснения к нему. Точнее, даже об инаковости и дополнительности вряд ли правильно говорить, мир и Бог, как отмечает А. В. Смирнов, находятся в отношениях «неинаковости»².

Один из первых идеологов суфизма Абу Йазид ал-Бистами (ум. 874/5) сформулировал некоторые центральные для этого направления тезисы и описал состояние погружения «я» человека посредством медитации в Божественную сущность, когда Божество становится личностью, Я, и человеческая личность отождествляется с Божеством: «Ты есть я, я есть Ты»³. То же утверждал и крупнейший философ-мистик Ибн Араби (ум. 1240): «Ты не есть Он, и всё же ты есть Он». Уже здесь видна особенность взгляда суфиев на отношения Творца с творением — отношения интимные, в которых между ними нет посредника. В своём абсолютном трансцендентальном единстве Бог ничего о себе не знает, должен появиться Другой, который увидит Бога и в котором — в сердце мистика, «арифа», — Бог увидит себя. Эти отношения есть не что иное, как отношения любви друг к другу. Не через разум, а через чувства, интуицию, «вкушение» (*завк*) человек постигает единство с Богом и миром и находит свою сущность. Такая любовь поглощает человека, на этом пути он может сгореть в страсти любви, но может — а именно такова направленность чувства — обрести, познать Бога, мир и самого себя. У человека рождается ощущение самости, личности, осознание свободы от мирских, социальных зависимостей как «иного», бездушного «нечто», «Оно». Человек служит только Богу, добровольно, пройдя через страдания, отречения, и только Бог, Он, но не люди, не «Оно», может судить о смысле его служения.

¹ Абу Хайан ат-Тавхиди. Ал-ишарат ал-илахия ва нафс ар-руханийа. Каир, 1950. С. 218.

² См. Комментарии А. В. Смирнова к: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения. СПб., 1995. С. 135, 164.

³ Цит. по: Ислам: энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 42.

И пусть меня отторгнет целый свет! –
Его суждение — суета сует.
Тебе открыт, тебя лишь слышу я,
И только ты — строжайший мой судья

*Ибн ал-Фарид*¹

Такое отношение к Богу — это не знание и даже не вера, а полная отдача себя Ему. Однако при всём единении, слиянии человека с Богом, Бог остаётся Богом: «Он знает нас, и Он — с нами, а мы не знаем Его, и мы не с Ним»². Чтобы завершить тему Я и Он в суфизме, стоит обратиться к высказыванию Ибн Араби: «Если бы мы придерживались рациональных доводов, которые, по утверждению учёных-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 качествам полюбили Его»³. Египетский экзистенциалист Абд ар-Рахман Бадави писал, что суфии объявляли божественную сущность запредельной по отношению к разуму, но доступной мистическому восприятию чрез интуицию, через «вкусение», или внутреннее переживание⁴.

Попробуем сбалансировать представленные выше три взгляда на взаимосвязь человека с божеством. Один исповедует исмаилизм, где Бог — абсолютно трансцендентное, недоступное человеку и не познаваемое им начало; второй, только что изложенный, — суфизм. Третий, наиболее реалистичный, хотя в то же время утопический, предлагает фалсафа в виде учения ал-Фараби о Добродетельном городе, где во главе иерархично построенного государства стоит «мудрый правитель», напоминающий пророка, который воплощает на земле мудрость, всезнание Аллаха. Это учение об устройении жизни аналогично тому, что предлагает Коран. И как показывает история, развитие общества, социальных отношений шло и идет по пути, начертанному когда-то Мухаммадом. Рисуемый суфиями путь к Богу (*тарика*) невозможен без следования Закону (*шариату*), что пытался показать ал-Газали.

Чтобы отойти от связанной с суфизмом темы, напомним рассуждения А. В. Смирнова, содержащиеся в его анализе творчества Ибн Араби. Этот анализ направлен на проблемы, не относящиеся к теме «Я и Другой», исследователя интересуют вопросы «субстанциальности»

¹ Арабская поэзия средних веков. М.: Худож. лит., 1975. С. 22.

² *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения. СПб., 1995. С. 265.

³ Там же. С. 177.

⁴ См. *Badawi A. L'Humanisme dans la Pensée arabe* // «Studia islamica». VI, Brill, 1956. Pp. 67–100.

и «процессуальности», и тем не менее он родил у нас ассоциации, связанные с предметом данной статьи. А. В. Смирнов пишет: «Интуиция замкнутых границ пространства, заключающих внутри себя всё, берёт начало в этой телесной интуиции, которая абсолютно необходима всем нам и которая не может не быть для всех одинаковой, поскольку вырабатывается в ходе приспособления к более или менее одинаковым условиям внешней агрессивной среды»¹. Тело пытается сохранить пространственные границы, оно ориентирует на строгое отделение Я от всего прочего. Для выяснения сущности Я такая отделенность важна. Однако существует ещё и «связанность-с-другим, с некой ответной стороной нашего действия», «с тем, что противоположно мне, но с чем я не могу не быть един»². Смирнов образно рисует это единство, которое нам представляется чрезвычайно значимым для понимания отношения Я и Другого: «сцепленность двух рук требует усилия с обеих сторон: и со стороны того, кто удерживает своего партнёра, и со стороны удерживаемого»³. Это очень ёмкий образ, позволяющий увидеть разные стороны предмета, им мы попытаемся воспользоваться в дальнейшем.

Начнем с первого тезиса, со стремления сохранить пространственные границы Я, то есть обособиться от Других, освободиться от диктата коллектива (рода, племени, общины). Цель европейского феодала — построить замок и замкнуться в нём, цель русского поселенина — огородить себя забором, частоколом (в настоящее время это особенно актуально — особняк и забор, чем выше, тем лучше). Суфийский тарикат построен на поэтапной изоляции адепта — освобождении от семьи, близких, окружения, чтобы очиститься от «быта» и сосредоточиться на Боге. Иногда такая изоляция совершается совместно с «братством», через которое отдаётся дань принципу общинности. Но если отойти от специфических проблем суфизма и остановиться на теологических проблемах, как они представлены в исламе в целом, то видна принципиальная разница между ним и христианством. В христианстве поощряется служение Богу через уход в монашество, отшельничество, которое особенно распространено было в православии, — благо места для скитов в стране, покрытой лесами, много, есть где укрыться.

В исламе форма служения Богу иная. «В исламе нет места для монашества». Аллах порицает христиан за проповедь аскетизма такого рода: Он даровал Иисусу «Инджилъ. В сердца тех, которые последовали за ним, Мы вселили сострадание и милосердие, а монашество они

¹ Смирнов А. В. Шкатулка скупца, или Почему мы верим в законы логики // Ибн Араби. Избранное. Т. 2. Философская мысль исламского мира. М.: Изд. «Языки славянской культуры» — «Садра», 2014. С. 20.

² Там же. С. 21 и 22.

³ Там же. С. 43.

выдумали сами. Мы не предписывали им этого...» (Коран, 57: 27). Пророк запрещал культивирование одиночества, не поощрял безбрачие. Ислам не отвергает аскетизма, но аскетизм означает не уход из общества, а только ограничение себя в потреблении благ, отказ от роскоши, от «поедания» божественных даров, зухд. В исламе есть странствующие нищие, дервиши, живущие подаянием, но такая форма помощи бедным не приветствуется, для помощи нуждающимся казной предназначается *закат*, который не позволяет нуждающемуся погрузиться в одиночество. Конечно, есть примеры (Абу Хамид ал-Газали), когда жаждущий истины мудрец вставал на путь глубокого аскетизма, освобождал себя от пут прежних убеждений и искал новые пути к истине. Но многолетний период исканий ал-Газали нельзя назвать одиночеством — он общался с людьми, вызывавшими у него интерес, и, в частности, близко познакомился с суфиями и их учением. Именно суфизм вызвал переворот в его видении и переживании общения с Богом. Вернувшись на родину, он все усилия приложил к тому, чтобы добиться признания учения суфиев, сделать их путь постижения божественной Истины составной частью ислама. Но понимаемое таким образом одиночество не означало полного отрыва от традиции, оно демонстрировало лишь особый способ, метод работы ума.

Так от темы защиты пространственных границ мы перешли к теме связанности Я с Другим, их «сцепленности». Эта связанность чрезвычайно многогранна — она лежит и в плоскости политики, социологии, культуры, и в плоскости психологии, нравственности.

Здесь возникает ещё один сюжет «сцепленности» Я и Другого, в котором перед Я появляется некий образ, состоящий из поступков персонажа, воплощённого в образе, его эмоций. Обычно это образ знакомого Я человека, которого Я живо представляет и отождествляет его с «духом», кроющимся за образом и тесно сплётённым с восприятием его Я — «дух» в таком случае видится не какой-то отвлечённой, потусторонней, а вполне полнокровной сущностью, и таким он остаётся, пока рядом находится его восприимчивый, пока он хранится в памяти Другого. Не будет Другого, исчезнет и «дух». Память эта может быть не индивидуальной, а коллективной, когда «дух» станет достоянием культуры, но тогда его сущность, возможно, лишится эмоционального богатства, первоначальной живости.

Довольно тривиально звучит утверждение о том, что человек не может существовать в изоляции. Конечно, и жизнь, и литература свидетельствуют об исключительных случаях выживания в одиночестве, но оно означает или подвижничество, добровольный уход от «других», или чрезвычайные обстоятельства, в которые попадает человек — изгнанный из племени бедуин, Робинзон Даниэля Дефо или потерпевшие крушение герои Жюль Верна. Но в любом из таких случаев это не

«тарзаны» и не «маугли», а обладатели в той или иной степени наработанных людьми знаний. Понимание естественной включённости индивида в общество мыслители отстаивали с древних времён и подчёркивают её идеологическую значимость в настоящее время. «Изолированность от общества является голой идеей, которой нет места в действительности. Человек находится в постоянном диалоге с Другим, которым может быть и он сам»¹, — пишет ливанский философ К. Ю. ал-Хадж. Появляется образ совместного, общинного, коллективного Я. Он весьма притягателен, потому что, во-первых, освобождает отдельное Я от ответственности за результаты действия коллектива. Во-вторых, чувство энтузиазма переживается в коллективе острее, оно «подогревается» всеобщим пафосным настроением. Главное достоинство коллективного Я — это общая нацеленность на прогресс. Египетский мыслитель Осман Амин, как и ал-Хадж, настаивая на утверждении свободы Я, также связывал перспективы развития своей страны с наличием общей воли, с единением нации.

Не менее значимую роль в идеологической жизни середины XX в. играли и мыслители (экзистенциалист А. Бадави, персоналист М. А. ал-Хабаби (Лахбаби)), подчеркивавшие важность для изменения общественного сознания роли личности, освободившейся от пут традиций². Но личность тесно связана с другими личностями: «Коммуникация — основное средство персонализации. Я есть дар Других»³.

Тема сплоченности нации ставит также вопрос о политической власти, она может быть «даром, благодаря которому личность или общность способны добиться довольства, обрести свободу от насилия»⁴, но в руках алчных узурпаторов она может быть и силой подавления⁵. При этом угнетатель может быть Чужим («ненавистный чужеземец»), а может быть и внутренним, и тогда конфликт между Я и Другим возникнет внутри самого Я. Столкновение разных позиций в обществе — явление известное. Вся история религий есть не что иное, как борьба за истину понимания Бога, тем более неудивительна борьба за по-разному понимаемые права людей на простую справедливость. Кто в этой борьбе «свой», а кто «чужой»? Если «своя» власть не обеспечивает достойной жизни соотечественникам, не спасает их от войн и разрухи, то они вынуждены искать помощь у «чужих», у враждебного Запада. «Многие

¹ Ал-Хадж К. Ю. Фалсафийат. Бейрут, 1957. С. 184.

² См. работы российских философов: Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М.: Наука, 1965. С. 92; Сагадеев А. В., Филиппов Л. И. Философские и социологические концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби // Там же. С. 109–139; Филиппов Л. И. Хабаши и экзистенциализм // Там же. С. 140–154.

³ Lahbabi M. A. De l'être à la personne. Paris, 1954. P. 28.

⁴ Амин О. Джуванийя. Б.м.: Дар ал-калам. 1964. С. 19.

⁵ См.: Там же. С. 13.

арабы в поисках безопасности или работы бегут от гнета своего правительства и бедности своего общества в западные страны, т. е. в среду тех, кого мы считаем Другими»¹.

Разные аспекты темы отражены в многочисленных работах Хасана Ханафи, и прежде всего — проблема отношения арабской культуры к культуре Запада: осознание отсталости, важность освоения научных, мировоззренческих достижений европейцев. Внутри этой проблемы выделяется тема человека как индивида в социуме. Ханафи настойчиво подчеркивает придавленность индивида религиозными предписаниями, считает необходимым отказаться от доминирования в культуре, социологии идеи теоцентризма и выдвинуть на первый план идею антропоцентризма, которая стимулировала прогресс западной мысли и науки.

«Разговоры арабов об их сущности связаны всегда с размышлением о Другом — Западе. Это понятие постоянно присутствует в современном арабском сознании»². Однако оценка Запада в последние годы меняется — от взгляда на него как на «чужого» и враждебного через отношение к нему как к помехе в развитии Я, которую нужно хотя бы в сознании устранить, чтобы совершенствовать Я, и до отношения к Я как к сущности, обладающей собственными достоинствами и потенциями, — нужно только их раскрыть. Нужно превратить Я, Восток, из объекта, которого Запад стремится поучать, в самостоятельный субъект, определяющий свою судьбу. Такой подход к проблеме порождает, считает Ханафи, оздоровительный процесс модернизации, что видно на примере Китая, и открывает перспективы для арабского мира. Становление новой науки «оксидентализма», сменяющей «ориентализм», означает завершение исторического цикла развития европейской науки и «начало нового цикла, вне Европы, в другом культурном сознании, в Азии, Африке, Латинской Америке»³. «Когда Я освобождается от Другого, его самоутверждение превращается из негативной реакции в позитивную позицию через реконструкцию своей собственной традиции как эндогенной, заменяющей предыдущую, экзогенную»⁴.

Наоборот, считает М. А. ал-Джабири, нельзя «освобождение от Запада, которое в наших умах перепутано с падением этого Запада, рассматривать как условие освобождения... Освобождение от Запада означает критическое с ним взаимодействие, то есть критический диалог с его культурой, которая предстаёт как мировая; с другой стороны,

¹ Харб Али. Философия и условия диалога. Ливанский опыт. С. 45.

² М. Вакиди. Хивар фалсафийй. Касабланка, 1985. С. 140.

³ Н. Hanaifi. New social science. Some reflections // Etudes orientales. 1990. № 5/6. P. 70.

⁴ Ibid.

освобождение должно идти через борьбу внутри своей историчности и понимания себя»¹.

Современный мир постоянно меняется, меняются и представления о том, кто Я, а кто Другой, тем более Чужой. Проблема миграции, положения мигрантов, отношения между ними и населением стран, принимающих их, вероятно, на многие годы не утратит своей остроты.

Но перед человеком возникает иной, нежели Запад, враг, который заставляет вспомнить времена, когда дикарь, полностью погружённый в природу, с одной стороны, находил в ней средства для существования, но, с другой стороны, пытался защититься от нее. Это противостояние человека и природы происходило на протяжении тысячелетий и не исчезло до сих пор: бесконечные землетрясения, разрушительные извержения вулканов, цунами, торнадо, угроза столкновения Земли с небесными телами, неизвестные, уносящие миллионы людей вирусы — человек предстаёт созданием, которое может только уповать на милость природы. Обратимся опять же к исламу, который учит бережному отношению к природе: «Не распространяйте нечестия на земле после того, как она приведена в порядок» (Коран, 7: 54). «Я» не должно мнить себя властителем, которому все дозволено, оно не имеет права претендовать на место Бога; человеку дозволено пользоваться дарами природы, — для этого она и была создана Аллахом. Но творя небеса, звёзды, моря, горы, вопрошая: «Куда же вы направляетесь?» (Коран, 81: 26), — Он рассчитывал на благоразумие человека. Задача, поставленная перед человеком, предполагает соответствующее его поведение, — совершение новых открытий, но не безоглядную гонку вперед и выше, поиск средств защиты от всевозможных угроз, в том числе космического масштаба, но также и осознание последствий бездумных действий в масштабе всего человечества, сохранение на разных уровнях баланса «Я» и «Другого».

Литература

Добаев И. П. Ислам и миграция в Европе // Политология и этнополитика. Государственное и муниципальное управление. Учёные записки СКАГС. 2015. № 2. С. 195–200.

Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. СПб., 1995. 288 с.

Ислам: энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы. 1991. 315 с.

¹ Ал-Джабири. Ал-хитаб ал-арабий ал-муасир. Бейрут, 1982. С. 189.

Кадырова К. А., Куделин А. А., Лукашев А. А. Джихад многоликий. СПб.: Культ-Информ-Пресс, 2015. 193 с.

Ал-Кирмани Хамид ад-дин. Успокоение разума / пер. с араб. А. В. Смирнова. М., 1995. 510 с.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. 714 с.

Куликова Ю. О. Проблемы миграции в странах Европы // Молодой учёный, № 12(146). С. 417–420.

Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М.: Наука, 1965. 242 с.

Сагадеев А. В., Филиппов Л. И. Философские и социологические концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М.: Наука, 1965. С. 109–139.

Смирнов А. В. Шкатулка скупца, или Почему мы верим в законы логики // Ибн Араби. Избранное. Т. 2. Философская мысль исламского мира. М.: Изд-во «Языки славянской культуры»–«Садра», 2014. 399 с.

Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философская мысль. 2014. № 7. С. 99–125.

Филиппов Л. И. Хабаш и экзистенциализм // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965. С. 140–154.

Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: «Языки славянских культур», 2010. 463 с.

Фролова Е. А. Дискурс арабской философии. М.: «Языки славянской культуры»–«Садра», 2016. 312 с.

Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Триполи, 2002. 234 с. + 136 с.

Хенкин С. М., Кудряшова И. В. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // Полис. Политические исследования. 2015. № 2. С. 137–155.

Амин У. Джуванийя. Б.м.: Дар ал-калам. 1964. 243 с.

Арабская поэзия средних веков. М.: Худож. лит., 1975. 767 с.

Вакиди М. Хивар фалсафийй. Касабланка, 1985. 163 с.

Ал-Джабири М. А. Ал-хитаб ал-арабийй ал-муасир. Бейрут, 1982. 190 с.

Ал-Хадж К. Ю. Фалсафиййат. Бейрут, 1957. 215 с.

Ат-Тавхиди Абу Хайян. Ал-ишарат ал-илахийя ва нафс ар-руханыйя. Каир, 1950.

Badawi A. L'Humanisme dans la Pensée arabe // Studia Islamica. Vol. VI. Leiden: Brill, 1956. P. 67–100.

Lahbabi M. A. De l'être à la personne. Paris, 1954. xii, 363 p.

Hanafi H. New social science. Some reflections // Études orientales. 1990. № 5/6. 116 p. + 209 p.

References

Dobaev I. P. (2015). Islam i migraciya v Evrope [Islam and Migration in Europe]. *Politologiya i etnopolitika. Gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie. Uchyonye zapiski SKAGS*. 2015. No. 2. Pp. 195–200.

Ibn al-'Arabi (1995). *Mekkanskije otkroveniia* [The Meccan Revelations]. Saint Petersburg. 288 p.

Islam: enciklopedicheskij slovar' [Encyclopedic Dictionary: Islam] (1991). Moscow: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury. 315 p.

Kadyrova K. A., Kudelin A. A., Lukashev A. A. (2015). *Dzhihad mnogolikij* [Jihad with a Lot of Faces]. Saint Petersburg: Kul't-Inform-Press. 193 p.

Al-Kirmanii Hamid ad-Din (1995). *Uspokoenie razuma* [Peace of Mind, or Comfort of Reason]. Moscow: Lodomir. 510 p.

Koran [The Qur'an] (1963). Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury. 714 p.

Kulikova Yu. O. (2017). Problemy migracii v stranah Evropy [Problems of Migration in European Countries]. *Molodoj uchyonyj*. No. 12 (146). Pp. 417–420.

Sagadeev A. V. (1965). Abd ar-Rahman Badavi i ekzistencializm v arab-skih stranah [Abd al-Rahman al-Badawi and Existentialism in Arab Countries]. *Sovremennaya filosofskaya i sociologicheskaya mysl' stran Vostoka*. Moscow: Nauka. 242 p.

Sagadeev A. V., Filippov L. I. (1965). Filosofskie i sociologicheskie koncepcii marokkansko go filosa fa-personalista Muhammeda Aziza Lahbabi [Philosophical and Sociological Concepts of Moroccan Personalist Philosopher M. A. Lahbabi]. *Sovremennaya filosofskaya i sociologicheskaya mysl' stran Vostoka*. Moscow: Nauka. Pp. 109–139.

Smirnov A. V. (2014) Shkatulka skupca, ili Pochemu my verim v zakony logiki [The Magic Box of Miser or Why We Believe in Laws of Logic]. *Ibn Arabi. Izbrannoe. T. 2. Filosofskaya mysl' islamskogo mira*. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury. 399 p.

Fedorova Yu. E. (2014). Islam v vospriyatii sovremennogo evropejskogo soobshchestva: stereotipy i real'nost' [Islam in Eyes of Present-Day European Community: Stereotypes and Reality]. *Filosofskaya mysl'*. 2014. No. 7. Pp. 99–125.

Filippov L. I. (1965). Habashi i ekzistencializm [Al-Habashi and Existentialism]. *Sovremennaya filosofskaya i sociologicheskaya mysl' stran Vostoka*. Moscow: Nauka. Pp. 140–154.

Frolova E. A. (2010). *Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashchee* [The Arab Philosophy: Past and Present]. Moscow: Yazyki slavyanskih kul'tur. 463 s.

Frolova E. A. (2016). *Diskurs arabskoj filosofii* [The Discourse of Arabic Philosophy]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury. 312 p.

Dialog kul'tur. Opyt Rossii i Levantijskogo Vostoka [Dialogue of Cultures: Russia and Levant] (2002). Tripoli. 234 + 136 p.

Henkin S. M., Kudryashova I. V. (2015). Integraciya musul'man v Evrope: politicheskij aspekt [The Political Aspect of Muslim Integration in Europe]. *Polis. Politicheskie issledovaniya*. 2015. No. 2. Pp. 137–155.

Amin U. (1964). *Dzhuvvaniya* [Al-Juwaniyyah]. Dar al-Qalam. 243 p.

Arabskaya poeziya srednih vekov [Medieval Arabic Poetry] (1975). Moscow: Hudozhestvennaya literatura. 767 p.

Vakidi M. *Hivar Falsafij* [Philosophical Dialogue] (1985). Casablanca. 163 s.

Al-Jabiri M. A. (1982). *Al-hitab al-arabijj al-muasir* [Present-Day Arabic Discourse]. Beirut. 190 p.

Al-Hadj K. Yu. (1957). *Falsafijjat* [Philosophizing]. Beirut. 215 s.

Al-Tawhidi Abu Haiian (1950). *Al-isharat al-ilahija va nafs ar-ruhanija* [Divine Instructions and Soul of Spirituality]. Cairo.

Badawi A. (1956). L'Humanisme dans la Pensée arabe. *Studia Islamica*. Vol. VI. Brill 1956. Pp. 67–100.

Lahbabi M. A. (1954). *De l'être à la personne*. Paris. Xii + 363 p.

Hanafi H. (1990). New social science. Some reflections. *Études orientales*. 1990. No. 5, 6. 116 + 209 p.

“ME” AND “THE OTHER” IN THE ARABO-ISLAMIC CULTURE

Abstract. The traditional theme of “Me” and “the Other” in the light of modern politics and sociology reveals new problems connected to history of culture of different nations. Existential, social and psychological aspects of the relationship of Me and the Other present now a universal scale and thus require common efforts for their solutions. Mass migration from Asian and African countries to Europe and the USA poses new questions about mutual relations of cultures and religions. In front of Me there are new images of the Enemy emerging; they require a revision of the habitual values, including a new vision of a person’s place in society, nature, and the importance of their scientific discoveries.

Keywords: migration, conflict of cultures, dialogue of the East and the West.

Evgeniya A. FROLOVA,

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

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

(Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: eafrolova@gmail.com

