



О БУДУЩЕМ МУСУЛЬМАНСКОЙ МЫСЛИ: РАЗМЫШЛЯЯ НАД ТРУДАМИ К. ЭРНСТА И М. АЛ-ДЖАБИРИ

МУХЕТДИНОВ
Дамир Ваисович,

канд. полит. наук, ст. науч. сотр.,
Институт стран Азии и Африки,
Московский государственный
университет имени М. В. Ломоносова
(125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11,
стр. 1); директор Центра исламских
исследований, Московский исламский
институт (125009, Россия, г. Москва,
пр. Кирова, д. 12).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. В данной статье автор предпринимает попытку выяснить, какие контуры может иметь исламская мысль будущего. Рассмотрев программные идеи американского исламоведа К. Эрнста и марокканского мусульманского мыслителя М. А. ал-Джабири, он делает выводы, что в будущем исламская мысль (1) пойдёт на сближение с мыслью западной; (2) должна будет серьёзно осмыслить историю междивизиационных отношений; (3) обратится к изучению собственных интеллектуальных корней и локальных вариантов; (4) актуализирует гуманистический потенциал классической арабо-мусульманской культуры и философской традиции.

Ключевые слова: ислам, современность, К. Эрнст, М. А. ал-Джабири, исламская мысль.

УДК 304.9

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-25-40

В XXI век ислам вступил в стадии активного внешнего распространения. На сегодняшний день, как считается, численность мусульман на Земле, продолжая расти, стремится к 1,8 млрд человек. Эта массовость, без преувеличения, делает ислам одним из важнейших факторов мировой культуры, науки и политики.

Вторая половина XX века ознаменовалась мощной научно-технической революцией, бурным развитием электроники и глобальных сетей. Глобализация «уменьшила» мир, превратила его в подобие большой деревни, где все так или иначе связаны друг с другом. Это первая причина важности осмысления мусульманской духовной жизни для Запада, России и немусульманского Востока. Так, если сердцами мусульман завладевают подчас экстремистские идеи, это вскоре ощущается на других концах света. Глобализация многие проблемы делает общими для всех землян, в том числе и борьбу с экстремизмом и терроризмом.

Второй, кроме глобализации, причиной является, конечно, массовая миграция мусульман в страны «золотого миллиарда».

Так уж сложилась всемирная история, что по большей части мусульманам в этот благополучный миллиард населения Земли войти не удалось. Соответственно, они испытывают на себе все тяготы, выпавшие на долю третьего мира: бедность, недостаток пресной воды, массовую безработицу, высокий уровень коррупции, социально непродуктивные ультраконсервативные режимы и т. п. Социально-экономическая безысходность, усугубляемая жестокими и кровопролитными локальными войнами, приводит к многочисленным миграциям в страны Запада. Не дать утвердиться ложным стереотипам в отношении ислама — задача не только мусульманских интеллектуалов, но и любого честного, образованного востоковеда.

Третьей причиной может выступить диффузия ислама в исторически немусульманские цивилизации. Если в Средние века мусульмане осуществляли военную экспансию в Индию и торговую — в Китай (в ходе чего ислам начинали исповедовать синдхи, пенджабцы, бенгальцы и другие индоарийские народы, а также ханьцы в Китае), то в последнее время ислам очень активен в западном мире. Известен феномен афроамериканского ислама, спаянного с борьбой за права чернокожих в США. Всё больше коренных немцев, французов, англичан, русских и т. д. становятся убеждёнными мусульманами. Это одна из черт постсекулярной действительности. К сожалению, неопитский пыл часто приводит новообращённых к принятию архаичных традиционалистских толков ислама, а то и просто к радикальному, превратному пониманию исламской традиции. Надо четко знать, какие идеи транслируются среди мусульман, на перекрёстке каких возможностей и перспектив стоит ислам. А такая ясность невозможна без обращения (а) к специфике осмысления современного ислама и (б) к философским и политическим проектам, выдвигавшимся мусульманами в период Новейшей истории.

Без панорамного взгляда в свою очередь непредставим разговор о будущем мусульманской мысли, которое должно быть намечено хотя бы в общих чертах. Какой ислам увидят наши дети, от чего их можно и нужно уберечь и к чему направить? Всем этим размышлениям и посвящена наша статья.

* * *

Решение поставленной нами задачи предполагает анализ целого ряда факторов. Вряд ли это осуществимо в рамках одной статьи, однако мы попробуем начать это важное дело.

Заметим, что, говоря об исламе, и социологическая, и востоковедная литература прежде всего стремится выделить отличительные черты

исламской цивилизации. Со временем начинает казаться, что ислам — некая *terra incognita*, а исламское общество типологически уникально. Получается, что абсолютно уникальны и его проблемы, и их возможное решение. Этому представлению способствует активно употребляемая арабская терминология: улемы, моджахеды, мухтасибы и др.

Данная аберрация порождает и другую иллюзию: возникает ощущение типологического единства исламского общества. Коль скоро в Марокко, Малайзии, Пакистане и Дагестане есть имамы и улемы, мы имеем дело с единообразным социальным устройством. Отталкиваясь от этих посылок, мы работаем с исламом как с абстракцией, проецируем на него теоретическое, а по сути, сугубо спекулятивное видение и тем самым затемняем изучаемую проблему. Прикладным выходом из ситуации может служить анализ какого-либо определенного региона, его экономических и политических условий, социальной структуры.

Стоит заметить, что постижение внутренних причин и приводных ремней конфликтов (в том числе межрелигиозных) возможно лишь с позиций социологического анализа, вычлняющего срезы конкретного общества, характеризующего его формальную и неформальную социальную структуру и точки конфликтогенности. В каждой республике, регионе, национальной общине будет своя специфика. Способы хозяйствования также определяют образ жизни и мысли людей.

Верное понимание конфликтов, сотрясающих мусульманские регионы, особенно, если они касаются религиозной сферы, невозможно без трезвого, непредвзятого академичного взгляда на мусульманские сообщества. Этой актуальной теме посвящена книга нашего современника, американского востоковеда Карла Эрнста «Следуя за Мухаммадом» (2001–2002, рус.пер. 2015).

К. Эрнст — профессор Университета Северной Каролины. Владеет он тремя важнейшими мусульманскими языками: арабским, персидским и урду. Одно это не может не вызывать восхищения: если персидский язык ещё хоть сколько-нибудь лёгок, то арабский наделён одной из сложнейших для семитских языков грамматической системой, также очень сложна, но в ином ключе, новоиндийская грамматика урду.

Основная идея Эрнста заключается в следующем: необходимо представить западному человеку ислам с «человеческим лицом», т. е. максимально объективно высветить то мировоззрение, которого в той или иной мере придерживается сегодня 1,7–1,8 млрд населения Земли. Эта задача, несомненно, актуальна как для современного востоковедения, так и для мусульманской философии. Она дерзка, грандиозна и определяет как абрис современной западной востоковедной и исламоведческой мысли, так и перспективы мусульманского философствования.

За несколько веков взаимодействия между христианскими и мусульманскими странами и народами накопилось множество негативных

стереотипов, препятствующих достижению плодотворного взаимопонимания. Образ «Другого» слишком часто представляется в темных тонах.

Когда произошли теракты 11 сентября, Эрнст увидел всю глубину западной исламофобии, получившей в результате этих событий ощутимый толчок. Книга «Следуя за Мухаммадом» написана им с целью разъяснить массам, что ислам — сложная неоднозначная реальность, но характеризовать его как агрессивную, враждебную прогрессу, самозамкнутую идеологию несправедливо и неверно. Неведение порождает страх, а страх, в свою очередь, — агрессию и ненависть. Именно поэтому качественное, продуманное образование есть залог толерантности и предотвращения межнациональных и межрелигиозных конфликтов.

Чтобы избавить читателя от предрассудков по отношению к исламу, Эрнст изучает, как именно они возникали в колониальную эпоху. В центре его внимания — рецепция ислама в Европе и Америке. Эрнст — убежденный критик ориентализма, и это, может быть, даже слишком акцентируется. Фундаментом его построений является так называемая теория колониального дискурса, «замахнувшаяся» на авторитет западного востоковедения. Согласно этой теории востоковедение изначально было ценностно негативно окрашено. Движимые стереотипами своего времени, западные специалисты по Востоку представляли неевропейские народы дикими и отсталыми. Колониальные устремления западных держав наложили свой отпечаток на науку: по доброй воле или невольно она обслуживала их интересы. Теория колониального дискурса определяет западное востоковедение как часть репрессивной машины, направленной на подавление культур и социумов Азии и Африки.

Подчеркнем несколько важнейших мыслей К. Эрнста.

Во-первых, любой исследователь или обычный человек, желающий понять мусульманскую культуру, должен вжиться в неё, т. е. постараться увидеть мир этой среды изнутри. В противном случае он будет смотреть на неё сугубо «извне» и понимания не произойдет. К. Эрнст постоянно подвергает европейцев критике за то, что им не удалось адекватно оценить исламскую традицию (а между тем погрузиться в мир чужой культуры — действительно сложнейшая задача). Превратное мнение об исламе, указывает Эрнст, сформировалось не только у необразованных обывателей, но и у профильных учёных-востоковедов, призванных разбираться в исламской традиции. Даже краеугольные общие понятия, с помощью которых западное востоковедение описывает исламскую реальность, по мнению Эрнста, превратны. Это можно отнести даже к самому термину «ислам»! Своим появлением он обязан XIX веку: периоду западной колониальной экспансии, с одной стороны, и попыткам объединения мусульман в целях противостояния ей — с другой.

Сами мусульмане, — делает сенсационное и очень неоднозначное заявление Эрнст, — не обозначали свою общину как общину «ислама». «...Куда более важную роль для религиозной идентичности играло понятие “вера” (*иман*), означающее веру в Бога и во всё, что было ниспослано через пророков (мир им)», — указывает Эрнст¹. Выходит, «ислам» — такая же искусственная конструкция европейского востоковедения, как «индуизм» или «буддизм»². Она не отражает всё буйное и цветистое многообразие мусульманской религиозности и загоняет её в прокрустово ложе европейской классификации. Спорить с этим утверждением Эрнста означало бы писать отдельную статью: каждый мусульманин знает о широкой представленности в Коране термина «ислам» и его значении. Однако, безусловно, внимания заслуживает то, что подобная позиция в принципе существует.

Во-вторых, категорически запрещено делать некорректные обобщения. Ислам на деле представляет собой мозаику этносов, культур, государств, традиций. Они не только не одинаковы, но часто даже не похожи. Малаец и чеченец, кочевник-фульбе и татарин, египтянин и афганец не могут быть движимы одной мотивацией. Каждое мусульманское сообщество прошло собственную долгую и своеобразную историю, определяемую множеством факторов. Мусульмане не мыслят единообразно и не поступают по какому-то фантастическому «общемусульманскому» алгоритму. Задачей исследователя как раз и будет являться понимание соображений, мотивов и поступков мусульман, по большей части объясняемых именно локальной спецификой.

Мусульманская культура постоянно изменяется и не сводится исключительно к набожности и общинному самоутверждению. Общечеловеческое нередко преобладает над локальным, несмотря на актуальную представленность последнего. Стоит помнить, что «химически чистых» мусульманских сообществ, в полной мере сохранивших средневековые традиции и уклад, давным-давно нет. Глобализация накладывает на всё свой отпечаток, и мы уже не можем мыслить ислам в отрыве от западных реалий и от диалога культур³.

При этом, как ни странно, и западные правоконсервативные исламофобские предубеждения, и исламский радикализм, ставящий во главу угла «закрытие» исламских обществ от внешних влияний и возвращение к общественному устройству далёкого прошлого, оказываются плодами травматичного взаимодействия мусульман и европейцев в эпоху колониализма. Исторически же исламская традиция спокойно относилась к инокультурным влияниям и синтезу⁴.

¹ Эрнст К. В. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М.: Садра, 2015. С. 50.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 43.

⁴ Там же. С. 109.

В-третьих, Эрнст серьёзно критикует предрассудок, согласно которому ислам отличается необычайной агрессивностью. Он предлагает вспомнить, что Ветхий Завет наводнён воинственным пылом больше, нежели Коран, что христианская Европа знала и жесточайшие религиозные войны, и гонения на иноверцев и инакомыслящих, а религиозная толерантность — продукт мысли эпохи Просвещения. Радикализм в какой-то мере характерен для любой религиозной общины¹.

В-четвёртых, Эрнст указывает, что ислам многолик. Он отнюдь не сводится к арабскому, персидскому, турецкому, — в общем, к ближневосточному культурному контексту. Нельзя забывать о серьёзнейшей индийской исламской традиции (в пределах исторической большой Индии проживает сегодня не менее 500 миллионов мусульман); необходимо помнить и о малайско-индонезийском мире, также составляющем ощутимую часть мировой уммы. «...Половина мусульман [мира] живут восточнее Карачи, чаще — занимаясь возделыванием риса в условиях тропического климата, а не населяя пустыни, с которыми ассоциируются арабские страны», — говорит К. Эрнст².

* * *

Прогрессивную часть мусульманского сообщества ещё с середины XIX века волновала проблема отношения ее социумов с Западом. Конечно, исламские мыслители смотрели на это с другой стороны, нежели апологеты западного колониализма и их сегодняшние западные же критики. Исламская цивилизация столкнулась с глобальным вызовом колониализма. Технологически более мощно оснащённые, подвижные своими корыстными интересами, ловко использующие как дипломатию, так и силу оружия, европейцы смогли ко второй половине XIX века овладеть практически всеми мусульманскими регионами. И хотя после окончания Второй мировой войны при серьёзном участии СССР произошла деколонизация, проблемы, заложенные колониализмом, никуда не делись. Будущее исламской культуры во многом зависит от того, как будут разрешены эти проблемы.

Рассмотрим взгляд просвещённого мусульманского интеллектуала на современные проблемы развития исламской культуры на примере творчества одного из крупнейших арабских мыслителей конца XX века — Мухаммада Абида ал-Джабири (Марокко).

¹ Эрнст К. В. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. С. 111–112.

² Там же. С. 103. См. также: Золотухин В. В. Рецензия на книгу: Эрнст К. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М.: Садра, 2015. 251 с. // Религиоведческие исследования. 2016. № 2(14). С. 314–319.

* * *

М. А. ал-Джабири (1935–2010) родился и всю жизнь прожил в Марокко. В этническом отношении он, как и многие марокканцы, бербер, однако специфически берберского в его мыслительном наследии нет. Выходец с юга страны, ал-Джабири первоначально окончил портняжную школу и занимался преподаванием на малой родине. В 1958 г. он начал обучение философии в Дамаске и затем завершил его уже в Рабате, где защитил также свою диссертацию (1970), посвящённую творчеству Ибн Халдуна. Он остался работать в Университете короля Мухаммада V, где преподавал историю мусульманской мысли. В начале 1980-х гг. философ начал активно публиковаться и быстро снискал широкую известность как в арабских странах, так и за их пределами. В этот период он создал фундаментальный многотомный труд под общим названием «Критика арабского разума» (т. 1, «Генезис арабского мышления», 1984; т. 2, «Структура арабского мышления», 1986; т. 3 «Политический разум в исламе: вчера и сегодня», 1990; т. 4 «Практический арабский разум», 2001). Первые два тома вышли на арабском языке специально для того, чтобы оказаться в поле рассмотрения арабских интеллектуалов, а не стать лишь очередным предметом обсуждения западных специалистов по Ближнему Востоку. Третий том вышел уже на французском языке. Важной является и другая работа ал-Джабири «Мы и наследие» (1980). В творчестве философа заметно стремление как можно сильнее оторваться от европейской традиции и возродить автохтонное арабо-мусульманское философствование.

Марокканский мыслитель актуализирует для арабского мира философию истории. Вопросы, поставленные им, предполагают именно философско-историческое осмысление наличной социальной действительности. Так, в частности, он предлагает переосмыслить прошлое и настоящее арабского мира, понять, куда движутся арабские государства, и, самое главное, предуготовить арабам некий лучший, оптимальный путь исторического развития. Ал-Джабири в некоторой степени националист: его больше волнует судьба арабского мира, чем всего исламского.

Важной в творчестве ал-Джабири оказывается концепция так называемого «эпистемологического разрыва», произошедшего в Средние века между интеллектуальными течениями восточной и западной частей арабо-мусульманской цивилизации. Отметим, что первоначальная специализация марокканского автора — методология науки, и неудивительно, что он подходит к волнующим его проблемам с этой стороны. Этот разрыв проецируется им в толщу средневековой философской мысли. Он случился между умами восточной и западной частей арабо-мусульманской цивилизации, — Машрика и Магриба. Как указывает ал-Джабири, Магриб пошёл по пути разделения философской

и религиозной проблематики, а Машрик, наоборот, — их слияния. Это утверждение основано на критике Ибн Рушдом машрикских мыслителей. Согласно такой теоретической модели, в Северной Африке и на Ближнем Востоке постепенно утвердились две разные мировоззренческие модели: Магриб обращался к науке, постепенно освобождался от уз начётничества и догматизма, а Машрик тем временем погружался в своеобразную «ортодоксию», теософические штудии, и научная ценность этих построений сходила на нет. В результате в философии Северной Африки возобладал аристотелизм, нашедший своё выражение в блестящем творчестве Ибн Рушда. Этот регион образовывал культурный «мост» от Средневековья к западноевропейскому Возрождению¹, и данный тезис может быть подтверждён творчеством Ибн Халдуна, — создателя новой науки о человеческой общественной жизни².

Привлекательность аналитической модели, выработанной ал-Джабири, объясняется её наглядностью и схематичностью. Однако при столкновении с богатством исторических фактов выявляется её несовершенство, обнаруживаются белые пятна и неясности.

Ал-Джабири апеллирует к прогрессивности Алмохадов. Название этой североафриканской династии происходит от термина *ал-муваххид*, что означает «приверженец единобожия». Во главе возникающего алмохадского движения стоял магрибский бербер-богослов Ибн Тумарт, к слову, приверженец машрикских взглядов, ал-Газали и аш‘аризма. Считая алморавидов в корне заблуждающимися и, следовательно, врагами истинного ислама, он в начале 20-х гг. XII в. начал вести в марокканских горах подрывную работу против них. Ибн Тумарт объявил себя махди³. Иная теологическая позиция Ибн Тумарта не делала его менее строгим, чем алморавиды: богослов был крайне враждебно настроен к иудеям и христианам, боролся с «неправильным» исламом и культурой развлечений. Однако несмотря на свою первоначальную крайнюю религиозную строгость, алмохады быстро ознакомились с достижениями андалусской утончённой цивилизации и стали покровителями муз. Уже первый алмохадский халиф ‘Абд ал-Му’мин в старости значительно смягчил позиции. Сын же его, Абу Йа’куб, хорошо разбирался в философии и общался с великими мыслителями, Ибн Рушдом и Ибн Туфайлем, а кроме того, проектировал мечети и дворцы. Высокообразован был и внук ‘Абд ал-Му’мина, Йа’куб ал-Мансур⁴. Расцвет Алмохадского государства был

¹ Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: ИФ РАН, 2010. С. 373.

² См.: Золотухин В. В. Между кочевьем и тронem: политическая философия Ибн Хальдуна // Исламская мысль: традиция и современность. 2016. № 1. М.: Медина. С. 520–544.

³ Подробно об Ибн Тумарте и организации алмохадского движения см.: Шарль-Андре Ж. История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко от арабского завоевания до 1830 года. М., 1961. С. 110–121.

⁴ Шарль-Андре Ж. История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко от арабского завоевания до 1830 года. С. 144–145.

связан с активным развитием ремёсел, торговли, в том числе с христианской Европой, архитектуры, поэзии и философской мысли.

Но расцвет длился совсем недолго. В 1212 г. Алмохады проиграли битву с испанцами под Лас Навас де Толоса. Некогда единая и сплочённая империя стала «расползаться» под действием центробежных сил, увлекающих племена к созданию собственных государственных образований. Началась многолетняя смута, которой воспользовалась Кастилия. В политическую жизнь Магриба вмешались наёмные испанские войска.

Всё это привело к деградации и долгому, мучительному распаду Алмохадской империи, на руинах которой появились три новых берберских государства: хафсидское, маринидское и абдалвадидское. Именно в них век спустя довелось жить последнему философу арабо-мусульманского средневековья 'Абд ар-Рахману Ибн Халдуну. Этот выдающийся ум действительно породил оригинальную философскую концепцию развития государства, которая возникла в результате осмысления опыта североафриканской политической истории последних веков. Но у такого прогрессивного мыслителя нашлась в Магрибе сильная традиционалистская оппозиция. Одной из причин разногласий было то, что, отдавая должное традиционному теологическому корпусу знаний, философ возражал против того, чтобы в мирской жизни (например, в медицине или политической жизни) опираться на мнение религиозных авторитетов¹. Не выдержав интриг и давления, Ибн Халдун попросил хафсидского султана разрешить ему хадж и в 50-летнем возрасте навсегда покинул североафриканский мир, отправившись в Египет. Таким образом, мы видим: Северная Африка, при всём уважении к её культурным достижениям, не была «прорывом» по сравнению с арабским Ближним Востоком.

Следующий объект анализа ал-Джабири — арабское возрождение XIX в. (*нахда*). Обобщая, мнение мыслителя можно представить в виде следующей формулировки: *нахда* не достигла своих целей. Её положительная роль заключается в постановке актуальных и болезненных вопросов, определяющих повестку дня и в наше время: в чём причины упадка арабо-мусульманской цивилизации и как противостоять подавляющему влиянию Запада? Но интеллектуалы-просветители не смогли предложить своего проекта, завладеть умами народа, добиться реального проведения в жизнь новой социально-политической программы. Арабский разум не менялся, оставался прежним.

Ал-Джабири оперирует такой категорией, как «арабский разум» (*'акл 'арабийй*) означающей нечто вроде совокупности когнитивных практик: мировоззренческих установок, стратегии мышления, целей, выдвигаемых и преследуемых социумом, идеологии. При этом имеется в виду преимущественно их рациональная, рассудочная сторона.

¹ См.: *Шарафутдин Х. Ибн Халдун*. Бейрут, 1977. С. 116–118 (на араб.яз.).

Понятие «арабский разум» достаточно трудно определить однозначно. Речь идёт об «археологическом» (в переносном смысле) вскрытии эпистемологических оснований арабо-мусульманской традиции, т. е. скрытых от самих её носителей способов мышления. Ал-Джабири надеется отыскать «эпистемологическое ядро» — сущность и основу специфически арабского способа мышления. В российской науке параллели такому подходу могут быть найдены в концепции московского историка арабо-мусульманской философии А. В. Смирнова, в его «логике смысла». Однако ал-Джабири более склоняется к социологическому и историческому анализу, чем к лингвистическому.

Основной целью является ответ на вопрос: что произошло с арабо-исламской цивилизацией в конце Средних веков? Почему она стагнировала и её развитие остановилось? Философ сравнивает её с другими мощными цивилизациями: древнегреческой и современной европейской. Он отмечает, что в основе древнегреческой традиции находилось философское знание, и ведёт краткое повествование об античной мысли. Греческая мысль развивалась, создавая стройные и в то же время абстрактные теории мироздания, но затем, в какой-то момент, это развитие остановилось, и начался методологический откат назад¹. Ал-Джабири задаётся вопросом: как так могло случиться? Почему после Аристотеля философское знание начинает, с одной стороны, смещаться в сторону иррационализма, мистицизма, а с другой — уклоняться в практическую сторону?

В своих выводах ал-Джабири опирается на работы французского антиковеда и специалиста по эзотеризму А.-Ж. Фестюжьер. Согласно его точке зрения крушение греческой мысли было порождено ею самой. Ищущий истину разум настолько отточил своё мастерство, что оказался перед скептицизмом и был вынужден спасовать перед ним. Ситуацию усугубило пренебрежение древнегреческой мысли опытным прикладным знанием: прямое сообщение с природой считалось рабским делом, а собственно аристократическим — лишь созерцательные абстрактные размышления (на деле этот аргумент я принять не могу: существование антикитерского механизма, да и вообще античной механики, напрочь опровергает возможность такого пренебрежения). Нововременная европейская наука, — продолжает ал-Джабири, — напротив, отталкивалась от эксперимента и тянула за собой философское знание. В связи с этим возникают вопросы: каковы были перспективы арабского средневекового научного знания и почему его развитие оказалось непохожим ни на европейскую Античность, ни на Новое время? Почему арабская философия не смогла ни обратить арабскую культуру

¹ *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. P. 418–419.*

на путь рационализма, ни обеспечить научной революции, подобной той, что произошла в Европе в эпоху Возрождения?¹

Чтобы ответить на этот вопрос, ал-Джабири стремится разработать собственную классификацию традиционного арабо-мусульманского знания. Оно делится им на *'илм ал-баййан* (объяснительное знание, предметом которого является текст, — богословие, языкознание, фикх), *'илм ал-'ирфан* (знание, связанное с озарением, — «оккультные науки»: астрономия, алхимия, астрология и т. д.) и *'илм ал-бурхан* (доказательное знание — дискурсивно-рационалистическое философское)². Важнейшую роль в концепции ал-Джабири играет именно разбор того, что случилось в арабском Средневековье с этими областями знания, как они взаимодействовали и что дали в итоге.

Прежде всего ал-Джабири замечает: более всего арабо-мусульманская цивилизация преуспела в знании объяснительном. Так же как Древняя Греция может быть названа «философской цивилизацией», а современная Европа — «научно-технической цивилизацией», Арабский Восток должен быть поименован «цивилизацией фикха». Фикх, т. е. традиционная мусульманская система права, играл и играет важнейшую роль в формировании арабского сознания и мировоззрения. Он достиг вершин своего развития в достаточно ранний период существования арабо-мусульманской цивилизации: речь идёт о первых веках ислама, начале аббасидского периода (VIII–X вв.). Это время мыслитель называет периодом кодификации (*тадвин*). Для ответа на поставленные вопросы крайне важно запомнить и понять: после того как в арабо-мусульманской традиции сложился богословский и правоведческий канон (причём речь идёт преимущественно о суннизме), арабскому разуму не удалось привнести в эти области знания ничего принципиально нового. Он будто бы стал пленником собственной традиции. Творчество свелось к комментированию и толкованию авторитетных текстов и схоластическим спорам. Произошло широко известное «закрытие дверей» иджтихада. Мыслительные стратегии почти целиком оказались определены учением о мнении, выработанным имамом аш-Шафи'и. Законотворчество и социальная инженерия были ограничены рамками четырёх суннитских мазхабов, сумевших выдержать конкуренцию и закрепиться в правовой практике до сегодняшнего дня.

В итоге средневековая арабо-мусульманская учёность всё больше вырождалась в оторванные от жизни, сугубо схоластические, крючкотворские споры, становилась «диалектическим ремеслом». Она перестала

¹ Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. P. 421.

² Арабский термин *'илм* часто переводят на русский язык как «наука». В данном случае, вероятно, корректнее будет перевод «знание», поскольку, во-первых, речь идёт о совокупности конкретных традиционных наук, а во-вторых, эти науки по своему содержанию и методу не схожи с современными.

соответствовать реальным социальным потребностям, и потому к ней возникло недоверие. В это же время, — говорит ал-Джабири, — иррациональный элемент в арабской культуре перешёл в наступление. Он был представлен «герметизмом»: для ал-Джабири это собирательное понятие, обозначающее мистическое, оккультное, недискурсивное и нелогическое знание. Оно также было унаследовано из Античности и связано с гностицизмом, а свое выражение нашло в суфийском учении. Ключевую пагубную роль в легитимизации иррационализма сыграл, по мнению марокканского философа, имам ал-Газали. Ему удалось зарезервировать для мистицизма и суфизма (к которым ал-Джабири относится негативно) почётное место в круге традиционного знания. Тем самым он ослабил позиции рациональности. Сюда же восходит и утверждение дихотомии внешнее–внутреннее (*захир–батин*)¹.

Ближайшей целью марокканского автора оказывается поиск причин, почему арабский разум, т. е. рационалистическая традиция, во-первых, проиграл мистике борьбу за умы, а во-вторых, перестал создавать что-либо новое. Прогрессивный путь развития, по ал-Джабири, состоит в доминировании рационалистического компонента, приводящего к развитию опытного знания о природе. Как видим, эталоном фактически оказывается описание развития европейского знания. Однако объектом арабского традиционного знания служила не природа, а тексты. Относительно природы ал-Джабири разделяет ленинский тезис о неисчерпаемости материи вглубь: он говорит о вечном, беспредельном прогрессе в сфере освоения внешнего мира. С текстами же дело обстоит несколько иначе: коль скоро нам заданы лингвистические и методологические правила игры и тексты выстроены в определённой архитектонике, через некоторое (пусть и длительное) время мы исчерпаем все возможности привнести какую-либо новизну или посмотреть на них «свежими глазами». Взгляд на тексты нельзя изменить так радикально, как мы можем со сменной научной парадигмы трансформировать взгляд на природу и её законы. Ситуацию усугубило и то, что в период эпохи кодификации арабо-мусульманская культура явила блестящие образцы объяснительного знания, которые оказалось крайне трудно превзойти потомкам². Они определили способ и границы дальнейшего мышления внутри традиции. Ал-Джабири категоричен: никакая алхимия и астрология не могут привести к научному прогрессу, это путь в никуда; и как только в арабском мире возобладал суфизм, с разумом было покончено.

Философские идеи, функционирующие в рамках доказательного знания, по преимуществу были заимствованы из Древней Греции

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. P. 424.*

² *Ibid. P. 425–426.*

и состояли из элементов аристотелизма, осмысленных через призму неоплатонических идей. Со временем мировоззрение, характерное для философа, как бы «окаменело» и обрело черты незыблемой картины мира. Поэтому у арабских авторов не получилось творчески переосмыслить аристотелевское наследие, усомниться в нём, дополнить и развить его с учётом новейших достижений, как это удалось сделать в средневековой Европе в рамках аверроистского направления. Границы канона стали определяющими. После примирения объяснительного знания с озапительным нужда в философии классического вида отпала.

Примирение это произошло в результате долгой борьбы, определившей основную линию напряжения в арабо-мусульманской культуре. Если в древнегреческой философии развитие шло от мифа к Логосу, а становление современной европейской традиции характеризовала борьба опытной науки с клерикализмом, то в исламской цивилизации противоборство шло между суннитской рациональностью, с одной стороны, и суннитским и шиитским мистицизмом — с другой.

Крайне важную роль в развитии знания в арабо-мусульманской цивилизации играла политика¹. Как полагает ал-Джабири, политика стояла там на том же месте, на котором в европейской традиции — равно античной и современной — находилась наука. Следует напомнить, что в исламе отсутствует как институт церкви, так и дихотомия светского и религиозного. «Поэтому ислам — реальный, исторический ислам — одновременно был и религией, и государством»².

Вопрос о том, почему в арабском обществе не состоялся прорыв к глубоко рационалистическому видению мира, практически тождествен вопросу о том, почему в нём не зародился капитализм: ал-Джабири видит зарождение капитализма прямым следствием торжества рассудка в общественной жизни. По мысли философа, общий упадок, постигший всю исламскую цивилизацию в Позднее Средневековье, должен иметь причину в арабском (именно арабском!) разуме. Наука практически не принимала участия в политической жизни, оставаясь на социальной обочине. Происходило это в немалой степени потому, что мистикам удалось распространить своё влияние на шиитскую общину, которую ал-Джабири считает идеологическим противовесом суннитскому Аббасидскому халифату. Кризис проекта имамата наложил значимый отпечаток на историю арабо-мусульманской цивилизации. Вместо прогрессивной идеологии шиизм оказался дополнен иррациональным «герметизмом», что сформировало фундаментальное противоречие между шиитской идеологией и суннитским государством³.

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World.* P. 430.

² *Ibid.* P. 431.

³ *Ibid.* P. 432–433.

В качестве основоположников европейской рациональности ал-Джабири называет арабского оптика Ибн ал-Хайсама, первооткрывателя кровообращения Ибн ан-Нафиса и основателя эмпирической астрономии¹ в Андалусии Ибн Бассалья. Отличительной особенностью их подхода являлось совмещение чисто арабского объяснительного знания, коренящегося в грамматике и фикхе, и античного доказательного знания². Но трагедия заключена в том, что андалусская мудрость оплодотворила не родную арабо-мусульманскую традицию, а европейскую. Здравый скептицизм и трезвый поиск истины Ибн ал-Хайсама оказались заглушены герметическим мистицизмом ал-Газали (жившего несколько позже). Марокканский мыслитель пишет: «Ибн ал-Хайсам нашёл логический и естественно-научный путь к научной истине, а ал-Газали нашёл его в герметическом мистицизме... ал-Газали подавлял знание Ибн ал-Хайсама и его дух рациональной критики... Ибн ал-Хайсам был элементом, чуждым арабской культуре, и потому не получил никакого влияния...»³ Важную роль в становлении европейской рациональности сыграл и андалусский астроном ал-Батруджи, осуществивший вслед за своими учителями критику птолемеевской космологии и выдвинувший свою версию устройства мироздания, выстроенную в соответствии с аристотелевским учением, что заложило начало новой парадигме естественно-научного знания в Европе.

* * *

Я не случайно выбрал для разговора о будущем исламской мысли фигуры К. Эрнста и ал-Джабири. Первый авторитет — фундаментально образованный востоковед, стремящийся понять ислам таким, какой он есть на самом деле; второй — мусульманский интеллектуал, желающий объяснить причины упадка блестящей исламской цивилизации. Первый — великолепно владеет восточными языками и культурным контекстом, олицетворяет лучшие гуманистические силы Запада, второй — воспитан во французской культуре. Соответственно оба они олицетворяют лучшие силы Востока. Западное востоковедение заметно влияет на мусульманскую мысль; нарастает и ответное влияние. Очевидно, для исламской мысли будущего будут характерны:

¹ Ал-Джабири в своём тексте говорит об эмпирической астрономии, однако, скорее всего, речь идёт об агрономии. Ибн Бассаль создал в Севилье ботанический сад, изучал растения, писал трактаты о сельскохозяйственном деле.

² *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. P. 435–436.*

³ *Ibid. P. 436.*

- (1) нарастающая диффузия, стирающая цивилизационные границы. Запад уже сталкивается с проблемами Востока, а Восток — с проблемами Запада. Вероятно, западный исследователь ислама и просвещённый мусульманин во многом будут иметь общее мнение;
- (2) осмысление истории межцивилизационных взаимоотношений. В то время как Запад осуществляет постколониальную рефлексию и ревизию своих отношений с мусульманами, Восток предаётся историческим размышлениям о роли Запада в собственной истории;
- (3) глубокое познание своих собственных корней. К сожалению, немалая часть современных мусульман воспринимает классическую арабо-мусульманскую культуру как нечто далёкое и внешнее для себя. Слабо изучены локальные варианты исламской цивилизации: индийский, нусантарский, западноафриканский и др. Этот перекокс придётся исправлять как самим мусульманам, так и вдумчивым исследователям исламского Востока;
- (4) ориентация на гуманистический потенциал, заложенный в классической арабо-мусульманской культуре. Её мощнейший просветительский заряд непременно будет оживлён вследствие всех только что описанных нами процессов.

Литература

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. 462 p.

Золотухин В. В. Между кочевьем и тронem: политическая философия Ибн Хальдуна // Исламская мысль: традиция и современность. 2016. № 1. М.: Медина. С. 520–544.

Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М., Языки славянских культур, 2010. 464 с. [E. Frolova. Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashcheye.

Шарафутдин Х. Ибн Халдун. Бейрут: Мактабат ал-Хилал, 1977. 248 с.

Шарль-Андре Ж. История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко от арабского завоевания до 1830 года. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. 423 с.

Эрнст К. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М.: Садрa, 2015. 251 с.

References

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. 462 p.

Zolotukhin V. V. (2016). *Mezhdru kochev'yem i tronom: politicheskaya filosofiya Ibn Hal'duna* [Between Nomadism and Throne: Ibn Khaldun's Political Philosophy]. *Islamskaya mysl: traditsii i sovremennost'*. No 1. Moscow: ID Medina. P. 520–544.

Frolova E. (2010). *Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashcheye* [Arabic Philosophy: Past and Present]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2010. 464 p.

Sharaf ad-Din H. (1977). *Ibn Khaldun*. Beyrut. 248 p. (in Arabic).

Sharl' J. A. (1961). *Istoriya Severnoy Afriki. Tunis, Aljir, Marokko ot arabskogo zavoevaniya do 1830 goda* [Charles-André J. History of North Africa from the Arab Conquest to 1830]. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoy literatury. 423 p.

Ernst Carl W. (2015). *Sleduya za Muhammadom: pereosmyslivaja islam v sovremennom mire* [Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World]. Russian translation. Moscow: Sadra. 251 p.

Philosophical Thought in Islam

ON THE FUTURE OF THE MUSLIM'S THOUGHT: DISCUSSING ABOUT CARL W. ERNST'S AND M. AL-JABIRI'S WORKS

Damir V. MUKHETDINOV,
Cand. Sci. (Polit.), senior researcher,
Institute of Asian and African Studies,
Lomonosov Moscow State University
(11/1, Mohovaya Str., Moscow, 125009,
Russian Federation), head of the Islamic
Research Center of Moscow Islamic
Institute (12, Pr. Kirova, Moscow, 125009,
Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract. This paper is devoted to the attempt of comprehension which direction would follow the Islamic thought in the future. The author examines main ideas of American scholar Carl W. Ernst and of Moroccan Muslim thinker M.A. al-Jabri. The conclusion show that the Islamic thought (1) become closer to the European and American thought; (2) would pay attention to the history of relations between East and West;

(3) must learn its own intellectual roots and local traditions; (4) would revive the humanism of the classical medieval Arab Muslim civilization.

Keywords: islam, modernity, Carl W. Ernst, Mohammad A. al-Jabri, Islamic thought

