



26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-81-98

Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ХАСАН ХАНАФИ: НЕОМОДЕРНИЗМ КАК ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор,

Московский исламский институт

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета, Санкт-Петербургский государственный университет
(199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Данная статья посвящена Хасану Ханафи (р. 1935) — профессору философии Каирского университета, египетскому интеллектуалу и одному из ведущих представителей обновленческого движения в исламе. Обращение к жизненному пути Х. Ханафи помогает проследить идейное становление мыслителя. В статье выявляются основные компоненты философского проекта Ханафи, их предпосылки и основные источники. Показывается, что данный проект можно квалифицировать в качестве специфической теологии освобождения. Особое внимание уделяется такому концепту египетского интеллектуала, как «оксидентализм». Осуществляется критический анализ оксиденталистской программы, что способствует обнаружению её слабых сторон и неоднозначности базовых допущений. В заключение автор выделяет три главных аспекта теоретической позиции Ханафи, которые указывают на её уникальное место в контексте исламского неомодернизма.

Ключевые слова: исламская теология освобождения, оксидентализм, критическая реконструкция традиции, социальная справедливость, интеллектуальная революция, историческое сознание.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // Ислам в современном мире, 2019; 1: 81–98.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-81-98

Статья поступила в редакцию: 10.01.2019

Статья принята к публикации: 15.02.2019

§ 1. Биография

Жизнь Хасана Ханафи отражает те серьёзные преобразования, что произошли в Египте XX столетия, потому его интеллектуальный путь едва ли можно понять без учёта соответствующего исторического контекста. Именно исторический контекст мотивировал (хотя и не предопределил) поиск выхода из упадка, в котором пребывает свободное развитие исламской мысли и, следовательно, потенциал исламского этоса в целом (как на коллективном, так и на индивидуальном уровне). Согласно Ханафи, проект реформы (одновременно социально-политической и богословской), приводящей к формированию уникального исламского ответа на религиозную проблему современной эпохи, не может полагаться исключительно на благочестивые образцы прошлого: по крайней мере, настолько, насколько наше время от него отличается. Необходимо со всей остротой поставить вопрос о том, *как и в чём* верующим следует полагаться на традицию, чтобы действительно *выявлять* неизменное и универсальное исламской религиозности. Страстное желание обосноваться в готовых формах «универсального» и «неизменного», не подкреплённое исследованием текущей духовной ситуации, закономерно промахивается мимо настоящей универсальности ислама. Последняя, в свою очередь, предполагает творческое освоение современных научных открытий, методологических новаций и актуальных философских дискурсов, которое многие традиционалисты путают с *приспособлением* к ним. Если ислам действительно содержит универсальное послание, он способен включить в собственные пределы плоды секулярной мысли, оставив место для их религиозного восполнения и оправдания. Речь, разумеется, не идёт о каком-либо искажении данной мысли в угоду её согласования с устоявшимися формами исламской традиции. Напротив, именно исламская традиция, оставаясь тождественной себе на фундаментальном уровне, призвана «расширяться» до понимания духовного значения достижений современности

и осознания путей их влияния на религиозную жизнь эпохи. Такова базовая интуиция т. н. исламского неомодернизма — интеллектуального движения, производящего критическую ревизию как исламского модернизма, так и религиозного традиционализма, общим изъяном которых (по разным причинам) оказывается неспособность к продуктивному связыванию исламского наследия и форм современной жизни. Хасан Ханафи, искренне убеждённый в освободительном потенциале исламского наследия, его пластичности и принципиальной открытости, вне всяких сомнений, относится к числу выдающихся представителей неомодернистского движения.

Итак, несколько слов о жизненном пути египетского интеллектуала. Хасан Ханафи родился в 1935 г., когда Египет ещё находился под властью британских оккупационных сил. В 1942 г., в период Второй мировой войны, немцы расширили театр боевых действий на территорию Северной Африки, что в значительной мере способствовало росту национально-освободительных настроений среди египтян, надеявшихся на окончательное изгнание англичан из страны. Пережитый Ханафи опыт войны, в том числе временный отъезд из Каира, вызванный непрерывными бомбардировками со стороны союзников, сказался на духовном становлении мыслителя. Именно эти годы сформировали у него острое чувство находящейся в опасности родины, пробудили национальное сознание и навсегда связали его с египетским контекстом. Такая эмоциональная связь с Египтом и память о своих корнях ни в коем случае не способствовали сужению интеллектуального горизонта Ханафи, поскольку они никогда не превращались в регионализм, провинциализм или особого рода местничество. Скорее, они позволили держать определённую дистанцию по отношению к западному наследию и осознавать арабскую и, шире, исламскую культуру как культуру без границ, подобную в этом любой другой великой культуре. Особый универсализм Ханафи, тем самым, выражается в его глубокой убеждённости, что арабо-исламской культуре есть что предложить целому миру. Никким образом не отрицая своей уникальности, напротив, настаивая на ней, арабо-исламская культура может иметь в общем деле человечества свой собственный голос.

Во время обучения в средней школе (1948–1952) он столкнулся с радикальной формой салафизма, представленного деятельностью «Ал-Ихван ал-Муслимун», «Братьев-мусульман». Ханафи поддержал ихванов и присоединился к ним, уже будучи студентом Каирского университета. Он примыкал к «Братьям-мусульманам» вплоть до запрета организации во время президентства Г. А. Насера. В этот период происходит рождение «религиозного сознания» будущего интеллектуала, которое, впрочем, быстро вышло из новорождённого состояния. Почему этот период оказывается столь важным для Ханафи? Будучи студентом,

Ханафи погрузился в чтение таких заметных исламских авторов, как Хасан ал-Банна, Сайид Кутб, Абу ал-Ала ал-Маудуди и т. д., содержание идей которых входило в противоречие с тем, с чем он сталкивался в стенах университета. Сама ситуация, в которой он оказался, в частности его непрерывные споры с преподавателями по поводу интерпретации истории исламской мысли, способствовала возникновению самостоятельного мышления. Даже отойдя от исламизма в дальнейшем, Ханафи сохранил верность некоторым из его постулатов: акценту на политическую вовлечённость интеллектуала, вере в обновленческий потенциал ислама, целостности аналитической и критической рамок. Дело в том, что единственной реальной альтернативой сложившемуся после Второй мировой войны политическому и социально-экономическому порядку в Египте были либо секулярно настроенные коммунисты, чей секуляризм подчас принимал воинствующие формы, либо исламисты. Молодой, сочувствующий религиозным идеалам, Ханафи естественным образом присоединился к последним. Порождённое этим ранним опытом стремление выработать «универсальный исламский метод», путь жизни, подходящий для всего народа, а не только для его элит, не покидает мыслителя до сего дня.

Оказавшись после неожиданной революции 1952 г. объектом непрерывной атаки (как идеологической, так и физической) со стороны победителей (т. е. группы офицеров во главе с Насером, положивших начало курсу т. н. «арабского социализма»), исламисты и коммунисты попали в крайне затруднительное положение. Поскольку подавляющее большинство египтян, в том числе большая часть студентов и образованных горожан, отнеслись к новому арабскому социализму с нескрываемым энтузиазмом, необходимо было привлечь во внимание это воодушевление. Кто-то предпочёл продолжить подпольную борьбу и сделал ставку на пропаганду и индивидуальный террор, а кто-то попытался найти своё место в установившейся системе. Бывшие коммунисты и бывшие члены «Ал-Ихван ал-Муслимун» столкнулись с проблемой согласования идей националистического радикализма, которые провозгласил новый политический режим, со своими более ранними взглядами на будущее. В условиях арабского социализма большинство коммунистов стали проводниками марксистского секуляризма. Тяжелее пришлось интеллектуалам, ориентированным на ислам, к которым относился и Хасан Ханафи. Несмотря на то, что большую часть эпохи насеризма Ханафи провёл за рубежом, он никогда не выпускал из виду свою родину и текущие обстоятельства её социально-политического развития. Именно к этому периоду относятся его первые попытки сформулировать концепцию «исламского социализма».

Упадок интеллектуальной жизни в египетских университетах во второй половине 50-х годов, политическое преследование

«Братьев-мусульман» и интеллектуальный кризис в рамках исследований ислама совпали с личным кризисом Хасана Ханафи. В этот период он ежедневно посещает мечеть, сосредоточивается на изучении Корана и полностью посвящает себя осмыслению возможного проекта исламского возрождения. После получения диплома бакалавра философии в Каирском университете в 1956 г. Ханафи решает самостоятельно отправиться во Францию, где на протяжении десяти лет продолжает своё образование в Сорбонне (1956–1966). Данная поездка стала для него своеобразным поиском вдохновения, попыткой несколько дистанцироваться от исламского наследия с тем, чтобы наиболее продуктивным образом подойти к его обновлению. В период обучения во Франции он оказался под влиянием немецкого идеализма, в особенности И. Г. Фихте, с одной стороны, и экзистенциализма — с другой. От идеализма он сохранил веру в силу человеческого разума, т. е. познавательный оптимизм, а от экзистенциализма — внимание к конкретности и индивидуальному пейзажу существования человека (вовсе не обязательно понимаемого как изолированный атом). Безусловно, религиозное для Ханафи является чем-то большим, нежели рациональное, но его нельзя отождествить и с иррациональным. Именно рациональное, разум необходимы для того, чтобы говорить о главном и настоящем, в частности о религии. Религиозные ответы *должны чему-то и на что-то отвечать*. Рациональное, несомненно, будет пущено в дело религиозного обновления, насколько оно для этого годится, пусть оно и не конечная цель существования — скорее, рациональное окажется подходом или принципом организации метода, по крайней мере одним из них. Рациональное образует лишь часть, неотъемлемую часть правды и её опыта — опыта веры, о котором верующий человек не может спросить, правильный ли он, поскольку этот опыт и определяет перспективы правильного и верного. Тем не менее посредством рациональности, разумных вопросов и сомнений, вера, выраженная на дискурсивном уровне, может быть очищена от суеверия. Суеверие — один из порабощающих человека идолов, ложная святыня, от которой призвана освободить теология.

В Париже Ханафи знакомится с католическим философом и теологом Жаном Гитонем, ставшим в какой-то мере его интеллектуальным наставником и во многом определившим его прочтение истории западной философии. Кроме того, именно Гитон дал египетскому интеллектуалу ценные рекомендации в таких практических вопросах, как публичные выступления и выбор методологии. В 1930 г. Гитон посещал Египет и потому в некоторой степени был знаком с египетской интеллектуальной средой, а в 1964 г. он помог Хасану Ханафи стать участником четвёртой сессии Второго Ватиканского собора. Экуменический взгляд на будущее, а также метод Гитона помогли Ханафи развить

понимание подходов к согласованию различных позиций. Разумеется, любой верующий вправе считать свою веру исключительной, считать её спасительной и истинной. Тем сложнее, по мнению Ханафи, проблема религиозного диалога, который, тем не менее, соответствует сложности самой жизни. Религиозный диалог в таком случае оказывается своего рода *моральным* и *религиозным* подвигом: сохраняя чувство предельной религиозной правоты, верующий должен найти понимание, общие слова с теми другими, которые, на его взгляд, в чём-то заблуждаются. Диалог религий — это готовность учиться у тех, кто, как представляется, может ошибаться и кто считает свою веру тоже уникальной и исключительной, это желание найти с ними общее в понимании, постижении истины. Попытка оценить опыт друг друга, увидеть в чужих ошибках аналог своих собственных и, придя к мирному сосуществованию, отказаться от применения силы для защиты истины — в этом состоит суть диалога религий и, шире, диалога целых традиций. При этом он не исключает настоящего интеллектуального спора, дистанцирования и даже достаточно жёсткой критики. Все эти мотивы получают развитие в своеобразной версии исламской теологии освобождения, представленной Ханафи, и в его проекте «оксидентализма», противопоставленного западному «ориентализму», который был проанализирован Э. Саидом. Оксидентализм Ханафи — не столько идеология — например, идеология замаскированной ненависти к Западу, — сколько некая «наука о Западе», или «знание Запада». Приняв во внимание все ошибки ориентализма, оксидентализм, по мнению Ханафи, станет своеобразным мысленным экспериментом, а именно интеллектуальной историей Запада, написанной с позиции мусульманского Востока. Критические возражения такому подходу очевидны: неизвестно, возможно ли учесть ошибки ориентализма именно в рамках *оксидентализма*, не обрекает ли подобная позиция на изначально предвзятую и искажённую оптику, будучи провозглашённой в качестве исследовательской программы? И всё же стоит отметить, что призыв Ханафи имеет смысл, если понять его как призыв к смене исследовательских аспектов, действительной разработке внутреннего потенциала исламской культуры и выявлению распространённых ориенталистских предрассудков. Более подробно о концепте «оксидентализм» мы скажем в соответствующем разделе.

В 1966 г. Ханафи получает докторскую степень в Сорбонне, защитив две диссертации, посвящённые методу толкования права («Методы толкования: Эссе о науке основ понимания *усул ал-фикх*»¹ — основная диссертация) и феноменологии религии («Экзегеза феноменологии,

¹ Hanafi H. Les méthodes de l'exégèse: Essai sur les fondements de la compréhension, 'Ilm usul al-fiqh'. Le Caire: Imprimeries Nationale; Paris: Paul Geuther, 1965.

современное состояние феноменологического метода и его применение к феномену религии»¹ — дополнительная диссертация), на основании которых он пишет монографию об интерпретации Нового Завета («Феноменология толкования: Эссе по экзистенциальной герменевтике Нового Завета»²).

В этом же году он возвращается в Каир, где начинает активно заниматься преподавательской, научной и публицистической деятельностью. Особое внимание он уделяет участию в дебатах, связанных с поражением арабских государств в Шестидневной войне с Израилем 1967 года. Он пытается артикулировать те сильные переживания, которые родились у него в связи с этими столь трагическими и поучительными для арабского самосознания событиями. Свою задачу Ханафи видит в том, чтобы передать эти переживания с помощью живой мысли, раскрыть в своей философии политическое измерение человеческого существования, осознать причины и последствия этого поражения для арабской нации. И хотя он не принадлежит ни к одному из существовавших в то время политических лагерей, службы безопасности Египта и полиция считают его деятельность оппозиционной или, во всяком случае, расходящейся с магистральным политическим курсом. После непродолжительного периода преподавания в Бельгии в 1970 г. (Лёвенский католический университет) Хасан Ханафи решает последовать рекомендации ректора Каирского университета и уехать в США, где становится приглашённым профессором Темпльского университета в Филадельфии (с 1971 по 1975 г.).

За время пребывания в США, где он более обстоятельно знакомится с социологией религии, политической наукой и даже уделяет некоторое время аналитической философии, Ханафи более чётко формулирует принципы своего герменевтического метода, политическую и богословскую позиции. После завершения карьеры преподавателя Темпльского университета в 1975 г. он продолжает проживать в США и Европе, выступая с лекциями по всему миру (в частности, в Хартумском университете в Судане в 1976 и 1977 гг.), которые принесли ему славу публичного мусульманского интеллектуала. Окончательно покинув США в 1979 г., Хасан Ханафи преподаёт в университетах Кувейта, Марокко, Японии, ОАЭ и Германии. В 1990-е он приезжает в Египет, где подвергается постоянной критике и идеологическим нападениям со стороны радикальных молодёжных движений, связанных с университетом ал-Азхар, однако получает поддержку ряда светских интеллектуалов и определённую государственную защиту. В каком-то смысле

¹ Hanafi H. L'Exegese de la Phenomenologie, l'Etat actuel de la Methode Phenomenologique et son application au phenomene religieux. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966.

² Hanafi H. La Phenomenologie de l'Exegese, Essai d'une Hermeneutique Existentielle a partir du Nouveau Testament. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1966.

события возвращаются в исходную точку: в начале своей жизни Хасан Ханафи был активистом исламского движения, бросившим вызов светской политической власти и коммунистической оппозиции, а в настоящее время он выполняет трудную работу по обновлению и реформации исламской мысли, находясь под огнём непрерывной критики египетских исламистов.

§ 2. Новый калам и теология освобождения

В любом значимом периоде перехода и великого преобразования решающее значение имеет обсуждение взаимосвязи между наследием и новыми условиями. Ханафи убеждён, что традиционные исламские тексты могут стать важным источником социально-политического и интеллектуального развития в исламской культуре, если при работе с ними мы принимаем во внимание обстоятельства, сложившиеся в современном мире. Одним из вдохновляющих его проект исламских источников является мутазилизм, который, с точки зрения Ханафи, не сводится к определённой школе мысли с набором установленных догм, но отсылает к особой культуре мышления, предполагающей открытость и верность традиции интеллектуального диалога. Тем не менее для Ханафи калам представляет собой нечто большее, чем символ рационализма. Это дискурсивная традиция, которая должна быть пересмотрена в свете нынешнего положения ислама в современном мире.

Подвергая критике как радикальный исламизм, так и западную гегемонию, слепую к интеллектуальному потенциалу исламской культуры и, к сожалению, ослепляющую многих деятелей реформистского движения, Хасан Ханафи, будучи верным мутазилитскому духу, не боится обращения как к политическому исламу, так и к разработкам западной науки. Что касается политического ислама, то следует сказать чётко и ясно: Ханафи не поддерживает никакие экстремистские насильственные практики или «самоумерщвление» разума во имя веры, поскольку вера не требует от разума ничего подобного. Все размышления египетского философа, посвящённые взаимоотношениям традиции и модерна, в том числе его концепция «исламских левых», лишь отчасти вдохновлены идеями Сайида Кутба социалистического периода его творчества (т. е. до заключения Кутба под стражу и последующей казни). К этому периоду относятся работы «Социальная справедливость в исламе», «Борьба между исламом и капитализмом», «Будущее этой религии», но не «Указатели на пути» с ее деструктивными идеями. Ценность подобного рода работ для ислама, согласно Ханафи, заключается в характерных для них динамичных революционных усилиях, направленных на достижение социальной справедливости в мусульманской

общине: иначе говоря, в присущих им ориентированности и настроении, а не в конкретном содержании, с которым можно и должно спорить. В отличие от Кутба, самому Ханафи свойственно такое видение ислама, которое характеризуется принятием диалогической рациональности. Ее аналог может быть обнаружен у мутазилитов и ранних модернистов, настаивавших на отсутствии каких-либо противоречий между откровением и разумом. Исторические мутазилитские обычаи установления диалога с христианами, евреями и представителями других религий, а также система защиты исламом верующих других признанных религий (*зимми*) приводят Ханафи к тому выводу, что традиционный ислам, вообще говоря, более открыт к диалогу с иными религиозными общинами, нежели христианство. Подобная открытость ислама даёт надежду на то, что история мысли, религии и культуры в целом, написанная с исламских позиций, будет более инклюзивной и справедливой в отношении иных точек зрения, нежели те нарративы, которые присутствуют в христианских (в т. ч. имплицитно христианских) версиях истории.

Во время своего пребывания во Франции и США Ханафи пришёл к ясному пониманию того, что европейская критика религии (и христианства, и нехристианских конфессий) основывалась на западных концепциях изучения истории и текста. Что касается ислама, то данные концепции привели к т. н. ориентализму. Развитие ориенталистских идей во многом связано с библейской критикой XIX и начала XX в., а также с немецким религиоведением. Поэтому Ханафи решил изучить философию текста и смысла, предложенную континентальными философами и теологами, которые уже провели определённую работу по переосмыслению собственной традиции. В первую очередь речь идёт о Ф. Шлейермахере, В. Дильтее, М. Хайдеггере, Х.-Г. Гадамере, Р. Бультмане и других представителях герменевтической философии¹. Согласно Ханафи, интерпретирующий акт «чтения текста» имеет решающее значение для политического перехода от традиционализма к интеллектуальному модерну. Смысл не столько присущ текстам самим по себе, сколько рождается в контекстуальной встрече между текстами и людьми (политическими животными, как говорит Аристотель). Такого рода встречи, из которых состоит наша жизнь, происходят во множестве контекстов, в том числе социальном и политическом — именно в них тексты создаются, читаются и используются.

В общем и целом философский проект Ханафи можно представить в виде трёх фаз, или направлений: (1) изучение исламского наследия и сопутствующего ему контекста в связи с современностью и задачей обновления; (2) использование изученного материала для развития

¹ См.: *Hanafi H. Qira'at al-nass // Alif: Journal of Comparative Poetics. 1988. No. 8. Pp. 7–14.*

исламской теологии освобождения, имеющей революционный потенциал как в социально-политическом¹, так и в интеллектуальном плане; (3) ревизия западного наследия с точки зрения новой программы освобождения. Возможно, теория Ханафи — это запоздалая (причем одна из многих) революционная поправка к тому сращению ислама с политической властью, которое наблюдалось на протяжении истории. В каком-то смысле Ханафи играет на том же поле, на котором играют его политические противники из числа консерваторов и либералов, чья политическая ориентация почти всегда совпадает с религиозной. Однако не будем спешить с выводами: теология освобождения, разрабатываемая Ханафи, всё-таки не является конкретной политической теорией, предполагающей определённый набор шагов, способствующих достижению счастья. Скорее, в его случае уместнее говорить о философско-этической позиции интеллектуала и характерных для неё политических и исследовательских ориентирах. Во всяком случае одинаково ложными будут как политизация ислама, так и принципиально аполитическая его трактовка. Последняя оказывается скрытой политизацией, вытесняющей религию из пространства публичного обсуждения, которое всегда имеет политические следствия. Если религия затрагивает самые основы человеческого существования, то она не может не иметь выхода и в политическое измерение. Другое дело, что этот выход может не осуществляться в виде конкретной политической программы, рецепта или формы правления.

Согласно Ханафи, одна часть движения религиозного обновления, как правило, уделяет больше внимания «аутентичности» в рамках традиции (т. е. задаче «укорениться»), нежели «современности», в то время как другая часть ближе к «современности», чем к «аутентичности». Однако эти два пути должны быть обязательно связаны между собой. В противном случае односторонняя тенденция к «аутентичности» становится бездумным повторением прошлого, которое предаёт само наследие и превращает его в пустую формулу, в то время как «модернизм» легко трансформируется в преждевременный радикализм, который не способен быть устойчивым. В итоге мы получаем две конструкции, неспособные укорениться в современном мире.

Характерный для Ханафи акцент на уникальное, проистекающее из современности и принимающее её во внимание возвращение к прошлому, т. е. укоренение в современности через укоренение в прошлом и укоренение в прошлом через продуктивное связывание его с современностью, отличает неомодернистское движение в целом. Но Ханафи не останавливается

¹ Речь не обязательно идёт о перевороте, насильственном свержении режима и т. п. Скорее, Ханафи имеет в виду системное переустройство социальной среды в такой перспективе, которая обеспечит более достойную жизнь угнетённым и исключённым жителям периферии (не только в географическом смысле) современной цивилизации.

лишь на призывах, а предлагает конкретные результаты. Наиболее важным его произведением, выполненным в рамках подобной неомодернистской «парадигмы», является пятитомное сочинение под названием «От вероучения к революции»¹. В данной работе египетский мыслитель пытается предложить современное «прочтение» классических каламических текстов — их, считает он, целесообразно рассматривать с учетом тех по-настоящему революционных политических обстоятельств, в которые мусульмане оказались вовлечены в XX и XXI вв. Каждый том этой большой работы посвящён отдельной теме: 1) введению в общие теоретические рамки философии Ханафи, 2) тавхиду, 3) справедливости, 4) пророчеству и откровению, 5) вере и политическому правлению. Революционный аспект в мышлении Ханафи напрямую связан с его видением современного мирового контекста и потребностей мусульманских народов в этом контексте. Именно потребности развивающихся обществ современного мира формируют обязательное требование перехода от вероучения к революции — подчеркнём, что речь идёт о переходе, а не об отказе или вытеснении.

Ханафи выделяет два типа обществ: во-первых, то общество, где «традиция» или наследие всё ещё остаются сильными источниками вдохновения, а во-вторых, «так называемое современное общество», в котором традиция больше не является источником ценности, власти или авторитета. Помимо этого, имеются общества, в которых системы ценностей наследия и модерна существуют как бы параллельно, не образуя при этом органичного единства. Отвергая подобный параллелизм как неэффективный, Ханафи предлагает новую модель развития традиционных обществ. Поскольку никакие целенаправленные изменения в реальности невозможны прежде, чем они обретут своё место в сознании, реконструкция исторического сознания, а именно традиции, оказывается важным шагом на пути развития. Откровение, хранителем которого рассматривает себя традиция, и разум должны находить своё согласование в творении новой социальной реальности. Наше историческое сознание имеет действенную природу и опирается на традицию, а это значит, что критическая реконструкция — это неизбежная задача любого стремящегося к переменам мыслителя.

Логика Ханафи такова: если традиция до сих пор используется элитой для достижения политического превосходства и игнорирования интересов широких масс, почему бы не использовать эту же традицию в качестве оружия сопротивления элите, которое было бы направлено на защиту интересов широких масс? Как «исламский левый», Ханафи убеждён, что без глобальной мобилизации, имеющей своей целью сохранение интересов широких масс, т. н. молчаливого большинства,

¹ Hanafi H. *Min al-'Aqida ila al-Thawra*. Cairo: Maktaba Mabduhi, 1987. 5 Vol.

в настоящее время невозможно никакое действительное развитие. Задача теологии освобождения (как определённого рода политической теологии) в таком случае сводится к пересмотру унаследованных теологических систем прошлого, отражающих общие властные диспозиции мусульманских обществ, выгодные скорее элитам и угнетателям, нежели массам и угнетённым. Абсолютистская теология, на взгляд Ханафи, обрела своё прямое продолжение и поддержку в политическом абсолютизме, который со своей стороны легитимировала. Но поскольку система убеждений и верований разворачивается в плоскости борьбы за власть, она также может послужить основой для религиозно-политической оппозиции. По мнению египетского мыслителя, в мусульманской истории, несмотря на некоторое упрощение, можно выделить три режима политической и одновременно теологической оппозиции. Одним из них был режим «внутренней оппозиции», а именно шиитское вероучение, в рамках которого разрабатывалась альтернативная версия политического абсолютизма и авторитаризма. Второй режим был представлен «внешней оппозицией», которая совпадает с традицией хариджитов. Представляя исключительно периферию исламского общества и не обладая достаточным универсализмом, хариджизм в своих исторических формах не сумел стать подлинной альтернативой суннитскому традиционализму. Наконец, третий режим был представлен мутазилистами, которые учили, что «Бог является универсальным и рациональным принципом», а также разрабатывали «теорию единства (тавхид), основанную на теории справедливости». Именно третий оппозиционный режим, актуализированный в современной ситуации, имеет шансы на успех, поскольку он одновременно выражает чаяния широких общественных масс и взламывает сложившуюся систему «изнутри», разрушая её теологический и политический код¹.

В процессе подобного «взлома» исламский интеллектуал, практикующий герменевтику и теологическую «археологию» ценностей, ориентируется на ряд принципиальных аксиом, изложенных в Коране. В свете этих аксиом, имеющих как методологическую, так и ценностную природу, он сравнивает «идеальное» с «реальным», производя своеобразную «тематическую интерпретацию» (например, коранического изображения справедливости). В ходе этого сравнения он выявляет фактическое несовпадение реальной ситуации, изученной благодаря позитивным научным дисциплинам, и идеального требования, выведенного посредством текстуального истолкования. Чуткость к такого рода несовпадению, по мнению Ханафи, требует от интеллектуала активной социальной и политической вовлечённости. В рамках такого рода вовлечённости переход из теоретического режима в практический,

¹ Hanafi H. Min al-'Aqida ila al-Thawra. Vol. 2. Pp. 140–146.

т. е. поиск соответствующих ситуации обязательных действий (разумеется, не всегда успешный), происходит почти автоматически и вполне естественно.

§ 3. Постигание Запада — постигание ислама

Одним из наиболее спорных концептов, предложенных Хасаном Ханафи, является оксидентализм. Что же он собой представляет? Отчасти мы уже затрагивали эту проблему выше, указывая на слабые места данной концепции. Тем не менее попытаемся описать оксидентализм в виде некоей идеальной модели, выстроенной в соответствии с теми целями и задачами, которые поставил перед собой мыслитель. Итак, согласно Ханафи, оксидентализм представляет собой совершенно новый дискурс, потребность в котором возникла достаточно давно¹. Это своеобразная исследовательская программа или поле исследований, которые пойдут на пользу как мусульманам (и в целом населению стран третьего мира), так и Западу. Во-первых, наука о Западе, его истории, ценностях, принципах и концепциях, лежащих в основании его институтов, поможет мусульманам в их борьбе за более справедливое мироустройство и освобождение от культурной и научной колонизации. Речь также идёт о том, чтобы облегчить взаимопонимание, поскольку мусульмане с большей готовностью и эффективностью смогут заимствовать принципы и идеи западного модерна, не опасаясь внутреннего разрушения и поглощения их традиции. Исламская традиция сохраняется не просто в качестве довеска к некоей мусульманской идентичности, но как определённая возможность *иного* мышления, обладающего своим собственным *общечеловеческим* потенциалом, т. е. в качестве своеобразной возможности мышления и чувствования, отличной от европейской, но вполне способной дополнять и преобразовывать её. Во-вторых, подобная исследовательская программа позволит мусульманам отрефлексировать собственную субъективность, присущие ей особенности и отличия от европейской, т. е., в конечном счете, лучше понять сам ислам и то, что он способен сказать всему миру. В ходе такого рода рефлексии какие-то различия могут показаться второстепенными и не препятствующими продуктивному диалогу с иной культурой. В-третьих, оксидентализм производит определённую ревизию ориентализма, позволяя Западу отказаться от множества предрассудков в отношении ислама, т. е. наладить с ним более конструктивное и справедливое взаимодействие.

¹ См.: *Hanafi H. Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*. Cairo: al-Dar al-Fanniya, 1991.

Если освободить «ориентализм» от связанных с ним негативных идеологических коннотаций, то он может быть понят как сеть востоковедческих дисциплин, посвящённых тому или иному региону. «Восток» в данном случае лишается какой-либо эссенциалистской окраски, превращаясь в достаточно условный исторически сложившийся термин. «Оксидентализм», в свою очередь, может быть понят как своего рода «западоведение» с аналогичным статусом термина «Запад». В таком случае «оксидентализм» должен рассматриваться как достаточно прагматичная сеть дисциплин, предлагающая иной, неевропоцентричный образ Запада. Встаёт следующий вопрос: не будет ли ошибкой в принципе конструировать иной образ Запада? Может ли *так* поставленная задача производить знание, а не идеологические клише? Во всяком случае, оксидентализм ориентируется на некий образ единой западной цивилизации, созданной во многом самими же европейцами и их потомками в Северной Америке, который, как бы он ни был мифологичен, сам по себе производит некоторые общие характеристики и чувство общей идентичности. Однако отталкиваясь от образа единого Запада, созданного непосредственно европейцами (во множестве различных версий), оксидентализм не может оставаться при нём и волей-неволей его преодолевает, пересматривая тем самым собственные основания. Возможно, идею единого Запада следует рассматривать как незавершённый проект, который вовсе не предполагает стирания культурных различий разных национальностей.

Мы видим, как концепт «оксидентализм» ставит перед нами ряд трудных проблем и вопросов, и хотя бы поэтому его следует признать заслуживающим внимания (даже если он и не отвечает на них в полной мере). Дело в том, что исследовательская программа, предложенная Ханафи, исходит из следующего тезиса: именно европейский ориентализм (вовсе не только классическое востоковедение Нового времени, но и более ранние протоориенталистские фантазии), разделивший мир на завораживающего, экзотического и дикого «Другого», представленного в качестве объекта познания, и западное «Я», представленное в качестве субъекта, создал этот проект единого Запада, имевший свои практические последствия, например, в виде колониальной системы. Оксидентализм же должен вносить свой посильный вклад в деколонизацию мышления и борьбу с новыми формами империализма. Задача оксидентализма, по мнению Ханафи, состоит в том, чтобы положить конец несправедливому западному этноцентризму и помочь создать открытое, глобальное, не европоцентристское общество — такое общество, которое будет восприимчиво к сохранённому на периферии культурному, моральному и интеллектуальному вкладу.

Если оксидентализм состоит в изучении *западного ориентализма*, исторических условий, интеллектуального контекста его формирования

и колониальных последствий¹, то как исследовательская программа он оказывается вполне правомерен. С другой стороны, само наименование данной области знания наводит на мысли о потенциальном мифотворчестве, симметричном западному ориентализму (и, возможно, куда более идеологического качества). Вполне вероятно, что оксидентализм — это вовсе не обещание новой формы сознания в рамках социальных дисциплин, а стандартная идеология подозрения, усматривающая причины всех неудач в происках «Другого» — на этот раз Запада. Мы всё же не можем согласиться с таким образом заданной теоретической перспективой, грозящей опасностью возникновения иного этноцентризма или даже уже проистекающей из него². Теология освобождения призвана освобождать от этноцентризма, а не удваивать его в форме некоего противовеса. Прекрасно известно, что убивший зверя сам рискует встать на его место. Разумеется, Хасан Ханафи отдаёт себе полный отчёт в проблематичности занимаемой им позиции, однако не предлагает каких-либо внятных ответов на её критику. Вероятно, оксидентализм рискует остаться чисто терминологическим противопоставлением ориентализму, под которое будет произвольно подобран определённый материал. Ведь если отделить саму научность востоковедения от идеологии трудно и если предлагать по сути такой же зеркальный концептуальный взгляд на Запад (т. е. оксидентализм), то честный мыслитель будет вынужден признать, что и в этом случае отделить полезное и обоснованное научное изыскание от обычной стигматизации врага и техник порабощения окажется столь же трудно.

§ 4. Заключение

Хасан Ханафи остаётся одной из самых неудобных фигур современной исламской мысли. Он отпугивает либералов, исламисты ненавидят его, а у ориентированных на секуляризм левых он вызывает неизменное подозрение. Кроме того, его мысль упорно сопротивляется какой-либо однозначной классификации, если не считать таковой достаточно противоречивую и условную самоидентификацию 1980-х гг. в качестве «исламского левого». Вместе с тем Ханафи оказался достаточно сильным философом, чтобы суметь породить свой собственный интеллектуальный контекст, благодаря которому его можно причислить к целому созвездию талантливых мыслителей неомодернистского толка. Его проект, не лишённый всё же внутренних

¹ Hanafi H. Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab. Pp. 238–240.

² Ibid. Pp. 9–24.

противоречий, представляет собой одну из наиболее амбициозных и открытых попыток решить проблему взаимосвязи исламской традиции и современности. Он интересен своим умением соединять идеи традиционных теологических учений с актуальным положением современных мусульман. Таким образом, Хасан Ханафи не просто предлагает теоретическую перспективу религиозного обновления, но и сам непосредственно практикует его — каждая страница произведений Ханафи содержит указание на традиционный текст и толкование его в свете современных проблем. Если конечные выводы египетского мыслителя и подлежат серьёзной критике (как, например, его доктрина оксидентализма или излишняя вера в революционный потенциал масс), то она может быть осуществлена лишь на аналогичном пути интеллектуальной открытости. Среди важных аспектов творчества Ханафи можно выделить следующие:

1. Акцент на освободительном потенциале теологии. Действительно, неомодернистское прочтение традиции делает акцент на присущем ей освободительном потенциале. В этом смысле всякая неомодернистская теология является теологией освобождения, даже если этому термину не придавать лево-революционной окраски. Среди поработавших человека сил присутствуют как социальные, так и интеллектуальные идолы — привычные структуры, не прошедшие испытание свободным вопрошанием. Об этом напоминает Ханафи.

2. Акцент на условиях возможности успешного религиозного обновления. К последним относится умение найти отклик в сердцах угнетённых масс. Невнимание к этой задаче со стороны неомодернистов оставляет массы на откуп исламизму, который столь легко маскируется под идеологию «угнетённого человечества». Таким образом, неомодернистская религиозная реформа должна *вдохновлять* человека на поступок. В противном случае она превратится в пустое интеллектуальное развлечение, не имеющее никаких шансов на успех.

3. Акцент на универсальной ориентации частных культур. Хотя всякая великая культура предлагает свой проект целостного взгляда на мир и жизненного стиля, только от её носителей, в конечном счете, зависит, чем окажется свойственный ей универсализм. Он может принять форму культурной и социально-экономической гегемонии, устраняющей всякий плюрализм, а может стать особым вкладом народов в общечеловеческое дело. Общечеловеческое дело и состоит в обмене подобными культурными дарами, раскрывающими потенциал как дарителя, так и принимающего дар.

Литература

Hanafi H. La phénoménologie de l'exégèse: Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1966. 558 p.

Hanafi H. Les méthodes de l'exégèse: Essai sur les fondements de la compréhension, 'Ilm usûl al-fiqh'. Cairo: Imprimeries Nationale, 1965. 567 p.

Hanafi H. L'Exégèse de la Phénoménologie: l'État actuelle de la Méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966. 634 p.

Hanafi H. Min al-'Aqida ila al-Thawra. Cairo: Maktaba Mabduli, 1987. 5 Vol.

Hanafi H. Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab. Cairo: al-Dar al-Fanniya, 1991. 881p.

Hanafi H. Qira'at al-nass // Alif: Journal of Comparative Poetics. 1988. No. 8. Pp. 7–29.

References

Hanafi H. (1987). *La Phenomenologie de l'Exegese, Essai d'une Hermeneutique Existentielle apartir du Nouveau Testamnent*. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop.

Hanafi H. (1965). *Les Methodes d'Exegese, Essai sur la Science des Fondement de la Comprehension 'Ilm Usul al-Fiqh*. Cairo: Imprimeries Nationale.

Hanafi H. (1976). *L'Exegese de la Phenomenologie, l'Etat actuel de la Methode Phenomenologique et son application au phenomene religieux*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Hanafi H. (1987). *Min al-'Aqida ila al-Thawra*. Cairo: Maktaba Mabdu-li. 5 Vol.

Hanafi H. (1991). *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*. Cairo: al-Dar al-Fanniya.

Hanafi H. (1988). *Qira'at al-nass // Alif: Journal of Comparative Poetics*. N° 8. Pp. 7–29.

HASSAN HANAFI: NEOMODERNISM AS LIBERATION THEOLOGY

Abstract. The article is devoted to Hassan Hanafi (born 1935), a Philosophy professor in Cairo University, an Egyptian intellectual and one of the key members of the renovationist movement in Islam. Considering Hanafi's life serves to trace his formation as a thinker. The main components Hanafi's philosophical project are underlined, as well as its background and main sources. It is demonstrated that this project might be categorised as a kind of liberation theology. Especially the emphasis is given to such concept of this Egyptian intellectual as 'occidentalism'. The author's critical analysis of occidentalist program goes to show its weak points and the ambiguity of its basic assumptions. In conclusion the author summarises three primary aspects of Hanafi's theoretic position which characterize its unique place in the context of Islamic neomodernism.

Keywords: Islamic liberation theology, occidentalism, critical reconstruction of tradition, social justice, intellectual revolution, historical consciousness.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Professor of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University

(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

