

Е. А. Фролова

ДИСКУРС
АРАБСКОЙ
ФИЛОСОФИИ



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

УДК 008-027.21=411.21
ББК 71.0(0)=611.31
Ф91

16+

*Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН*



*Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры*

Рецензенты:

д. ф. н., проф. Н. В. Мотрошилова
д. ф. н., проф. Н. С. Кирабаев

Ответственный редактор тома
А. В. Смирнов

Ф91 Фролова Е. А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. — 312 с. — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 8).

ISBN 978-5-906016-76-8

По форме книга сродни энциклопедическому словарю. Однако отбор статей в ней не подчинен строгой системе, а напоминает скорее стихию культурной жизни стран Арабского Востока, которая представляет собой спонтанный процесс, выдвигающий то одни, то другие проблемы и предлагающий их разное решение. Автор книги попытался довериться мудрости этой стихии. Поэтому масштаб проблем, предлагаемых читателю, неодинаков и присутствие их в современной культуре непостоянно — настоятельные вопросы одного времени сменяются другими, вызванными к жизни новыми потребностями, одни из них устойчивы и доминируют, другие оказываются «временщиками», хотя все они составляли и составляют плоть культурной жизни и потому важны как для истории, так и для сегодняшнего дня.

**УДК 008-027.21=411.21
ББК6 71.0(0)=611.31**

ISBN 978-5-906016-76-8



9 785906 016768

© Фролова Е. А., 2015
© Фонд исследований исламской культуры, 2015
© ООО «Садра», 2015
© Языки славянской культуры, оформление,
макет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Из предисловия к изданию первой части «Дискурса современной арабской философии» Е. А. Фроловой . . .	9
Предисловие	11
Абсолют, абсолютное (<i>мутлақ, absolute</i>)	14
Альтюсерианство (<i>ал-алтўсириййа</i>)	16
Антропология (<i>ал-’антрўбулўджийā</i>)	17
Арабский разум (<i>’ақл ’арабийй</i>)	24
Афро-азиатизм	31
Век записи (<i>’аср ат-тадвїн</i>)	34
Вера (<i>’имāн</i>), вероубеждение (<i>’имāн ’ақā ’идийй</i>)	35
Вождь (<i>қā ’ид</i>)	43
Возрождение (<i>ба’с, иҳйā’, йақза, наҳда</i>)	45
<i>Гāдиййа</i>	58
Гипотетико-дедуктивный метод, гипотеза (<i>фардиййа</i>)	59
Гуманизм (<i>инсāниййа</i>)	62
Демократия (<i>дїмукрāтиййа, шўрā</i>)	66
Джахилия, джахилийное сознание (<i>джāхилииййа</i>)	71
Джихад (<i>джихāд</i>)	73
Джувванийя (<i>джуввāниййа</i>)	74
Диалог (<i>хивāр</i>)	83
Дискурс (<i>хитāб</i>)	86
Догматизм религиозный, фидеизм (<i>вусўқиййа фї-л-фикр</i>)	88
Другой (<i>’āхар</i>), Я и Другой (<i>’анā ва ’āхар</i>)	90
Европеизация, Запад, западничество	92
Закономерность общественного развития (<i>қāнўн иджтимā ’ийй</i>)	97
Запад как Другой (<i>’āхар</i>)	100
Идеализм (<i>мисāлиййа</i>)	103
Идеология (<i>’идий’улуджийā, ’ақā ’идиййа</i>)	106
Индивид, индивидуальность (<i>фард, фардиййа, зāt фардиййа</i>)	111
Ислам, исламизм (<i>ислām, ислāmāниййа</i>)	115
Исламский разум (<i>’ақл ислāmийй</i> ; см. также Арабский разум)	123
Историческое сознание (<i>ва’й та’рїхийй</i>)	125

Кантианство (<i>фалсафат к̄ант</i>)	132
Картезианство (<i>фалсафа д̄ик̄артиййа</i>)	133
Кораническая философия (<i>фалсафа кур'аниййа</i>)	138
Критика (<i>нақд</i>)	140
Либерализм (<i>лӣбир̄алиййа</i>)	145
Личность, лицо (<i>шахс, шахсиййа</i>)	147
Логический позитивизм (<i>мант̄иқ вад'ийй</i>)	151
Марксизм (<i>м̄арксиййа</i>)	154
Материализм (<i>м̄аддиййа, мазхаб м̄аддийй</i>)	158
Материя и дух (<i>м̄адда ва рӯҳ</i>)	163
Методология, метод (<i>манхадж ал-бахс</i>)	166
Модернизация (<i>тахд̄ис, 'асрана</i>)	173
<i>Насл̄амиййа</i>	175
Наследие (<i>тур̄ас</i>)	176
Наука (' <i>илм</i>)	183
Наука и религия (<i>ал-'илм ва ад-д̄ин</i>)	187
Нация (<i>қавм, қавмиййа</i>)	190
«Новая социальная наука»	194
Ориентализм (<i>истишир̄ақ</i>)	197
Персонализм (<i>шахс̄аниййа</i>)	199
Поражение в войне 1967 года	204
Прагматизм (<i>бирағм̄атиййа</i>)	206
Прогресс (<i>тақаддум</i>)	208
Просвещение (<i>танв̄ир</i>)	210
Равновесия теория (<i>та'адулиййа</i>)	214
Разум модерна и постмодерна, разум новый и разум современный (' <i>ақл ҳад̄ис ва 'ақл м̄ ба'д ал-ҳад̄аса,</i> <i>'ақл ҳад̄ис ва 'ақл му'аҷир</i>)	216
Растерянность (<i>зуҳул</i>), тревога (<i>қалақ</i>)	219
Рационализм (' <i>ақл̄аниййа</i>)	223
Реализм (<i>в̄ақи'иййа</i>)	226
Революция (<i>саура, инқил̄об</i>)	228
Религиозная философия	232
Реформизм (<i>исл̄аҳиййа</i>)	233
Самобытность — подражание (' <i>ас̄ала — тақл̄ид</i>)	237
Светскость, секуляризм (' <i>алм̄аниййа, дунйавиййа</i>)	241
Свобода, освобождение (<i>хурриййа, таҳаррур</i>)	243
Современная арабская философия (<i>ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'аҷира</i>)	236
Современность (' <i>асриййа — в отличие от ҳад̄аса, modernité</i>)	252

Социализм (<i>иштиракиййа</i>)	255
Справедливость (' <i>адл</i> , ' <i>адъала</i>)	258
Средиземноморская культура	260
Тавхид (<i>тавхъид</i>)	262
Творчество (' <i>ибда'</i>)	264
Терминология	267
Терпимость (<i>тасъмухъ</i>)	272
Техника, технология (<i>такник</i> , <i>такнълуджийъ</i>)	274
Традиция (<i>такъид</i>), традиционализм (<i>такъидиййа</i> , <i>салафиййа</i>)	277
«Третий мир».	282
Универсальность (<i>джъми'иййа</i> , ' <i>умъмиййа</i>) и особенность (<i>хъсса</i> , <i>хусъс</i>)	284
Упадок, падение (<i>сукът</i>)	286
Философия милосердия (<i>ал-фалсафа ар-рахъманиййа</i>)	289
Философия и религия (<i>фалсафа ва дъин</i>)	290
Фундаментализм (' <i>усулиййа</i>)	292
Цивилизация (<i>хадъара</i> , ' <i>умран</i> , <i>тамаддун</i>)	298
Человек (' <i>инсан</i>)	300
Экзистенциализм (<i>вуджъудиййа</i>)	302
Язык (<i>луъа</i>)	305

АБСОЛЮТ, АБСОЛЮТНОЕ (МУТЛАҚ, ABSOLUTE)

Это понятие употребил Мурад Вахба в докладе «Пещера и догма», зачитанном на 4-й Международной философской конференции «Корни догматизма» (октябрь 1982, Каир). Он предложил анализ темы догматизма на основе платоновского образа пещеры, в которой наскальные рисунки замещали реальные вещи и создавали иллюзию безопасности. Подобно эйдосам Платона, догмы выступают в качестве абсолютов, и история становится таким образом «борьбой за существование» уже этих догм-абсолютов, сменой фаз догматизации и дедогматизации. Завершается же эта борьба появлением «космического сознания», «космического человека», все творчество которого направлено «против догмы, или, точнее говоря, против абсолюта» (*Mourad Wahba. The Cave and the Dogma. Proceedings of the Fourth International Philosophy Conference. Roots of Dogmatism. Cairo, 1984. P. 236*).

Понятие «абсолют» подробно рассматривается и в докладе Моны Абусенны (*The absolute in T. S. Eliot's thought*) (Египет) на той же конференции. Поводом для обсуждения темы абсолюта стали работы Т. С. Элиота (*Eliot T. S. Notes Towards the Definition of Culture, The Idea of a Christian Society* и др.), в которых, как считает М. Абусенна, Элиот совершает «инкарнацию абсолюта», то есть абсолютизирует некоторый вид догмы, корни которой находятся в религиозном сознании. Таковой он видит христианскую догму: «Если общество желает быть прочным, благополучным, оно должно быть обществом догматическим». Догма по своей истинной природе есть некий абсолют, поскольку она объедает все элементы и ступени реальности, будь то онтологические или культурные. Абсолют есть то, сверх чего нет ничего, он вневременен, безусловен, не зависим ни от чего. Абсолют в этом смысле ультимативен. Иранская революция и установление Иранской республики может рассматриваться как результат соединения национальной идентичности и религиозного Абсолюта.

Мона Абусенна вспоминает высказывание одного из основателей «Братьев-мусульман» Сейида Кутба в книге «Вехи»:

Ислам знает только два вида обществ: исламское общество и общество языческое. Исламское общество — это общество, в котором ислам воплощен как культ, догма, закон, дисциплина,

мораль и поведение. Языческое же общество — это общество, в котором ислам не воплощен, в нем не правит вера, у ислама нет власти над концепциями, ценностями, дисциплиной, Законом, моралью и поведением. Языческое общество может принимать различные формы; оно может принимать форму общества, которое отрицает существование Бога и толкует историю диалектико-материалистически и умудряется называть это научным социализмом. Оно может принимать форму общества, которое не отрицает существование Бога, но ограничивает Его небесным царством и изолирует от царства земного. Таким образом, оно не апеллирует к закону Божьему, к соответствующему ему образу жизни, не судит в соответствии с моральными нормами, которые он определяет как вечные ценности в жизни людей. Такое общество позволяет людям молиться в религиозных местах, церквях, мечетях, но запрещает им следовать нормам шариата. Оно, таким образом, лишает Бога божественности на земле.

(*Qutb S. Milestones. Cairo, 1964. Первое издание книги, арабское название которой — Ма‘алим фй-т-тарйқ. В последующем используются оба названия в зависимости от издания, предпочитаемого тем или иным автором.*)

Не обращаясь к понятию «догма», но по сути дела об антидогматизме рассуждает Кемаль Абд аль-Лагыф при рассмотрении позиции М. Аркуна (см. его книгу: *Pour une critique de la raison islamique. P., 1984*). Он обращает внимание на значимость такого элемента культуры, как «слушание», умение вести беседу, стараясь понять, но и критически воспринять излагаемое собеседником. Разговор, обмен мнениями уменьшает власть мысли текстуальной, имеющей налет, хотя бы на время, окончательности закрепленных через текст идей. Беседа же способствует видению относительности обсуждаемых ценностей, незаконченности истины, ее историчности, отказу от фидеизма в мысли и монизма во взгляде, терпимости и критичности (см.: *‘Абд ал-Латйф К. Қира’ат фй ал-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘аҗира. Бейрут, 1994. С. 55*).

АЛЬТЮСЕРИАНСТВО (АЛ-АЛТЌСІРІЙЯ)

Профессор философии Рабатского университета Кемаль Абд аль-Латыф обратил внимание на то, что в 70-е годы в Марокко выросло влияние идей Альтюсера: появились публикации о нем, была переведена и опубликована его книга «Ленин и философия» (ж. «Ақлām». № 1—3. 1976; № 5. 1977). Абд аль-Латыф пытается объяснить внезапное стремительное увлечение французским философом, сменившее столь же бурное увлечение идеями Маркузе (см. **Маркузеанство**)¹. Причину этого он видит прежде всего в том, что арабские интеллектуалы никак не могут освободиться от идейной власти западной философской продукции и не всегда понимают суть принимаемой ими концепции, игнорируют то, что «мысль Альтюсера образует идейное явление, связанное с судьбой марксистской мысли» (*‘Абд ал-Латїф К. Қирā’ат фи-л-фалсафа ал-‘арабийя ал-му‘аџира*. Бейрут, 1994. С. 36), в частности, с полемикой среди французских и вообще западных марксистов, критикующих ленинскую трактовку Маркса.

Данная полемика и тем самым проблема, ассоциирующаяся с именем Альтюсера, не имеет никакого отношения, в частности, к марокканской действительности. Если среди западных марксистов обрели силу настроения, связанные с возвращением от Марксовой «Немецкой идеологии» к его «Экономическо-философским рукописям 1844 года», то Альтюсер решительно отказывался признавать эту раннюю работу немецкого мыслителя в качестве имеющей отношение к последующей судьбе марксизма и определяющей его настоящее идейное содержание, его историко-материалистическое ядро. Абдалла Аруви в работе «Кризис арабских интеллектуалов» находит все же значимость идей Альтюсера для стран «третьего мира» и обращает внимание на то, что для них подходит скорее прочтение марксизма, близкое к альтюсеровскому, — через призму именно «Немецкой идеологии» как исходного философского труда Маркса (*Laroui, Abdellah. La Crise des Intellectuels arabes*. Paris, 1974. С. 34, 36, 37).

¹ Названия статей данной книги, на которые дается ссылка (помета «см.»), выделены полужирным шрифтом.

АНТРОПОЛОГИЯ (АЛ-’АНТРЪБЉЉДЖИ’А)

Не вполне очевидным является ответ на вопрос о месте человека в арабо-исламской культуре — каким оно виделось в прошлом и каким представляется в наше время. Что касается прошлого, то об этом я довольно развернуто рассуждала в своей статье, опубликованной в коллективной монографии «Средневековая арабская философия. Проблемы и решения» (М., 1998). В ней отмечался вклад в развитие учения о человеке, сделанный суфиями, которых, однако, человек интересовал только как посредник между миром и Богом, как обращенный прежде всего к Богу, и именно в этой плоскости раскрывались ими те или иные стороны человеческого существа. Земные его качества интересовали скорее поэтов. Были также немногие мыслители, которых волновал человек как таковой, и здесь прежде всего приходит на ум Абу Хайан ат-Тавхиди, глубоко и тонко чувствовавший человеческую натуру.

Египетский философ Абд ар-Рахман Бадави делает человека центральной фигурой мироздания. Человек стоит над всем. Не Бог — творец природы, а по сути дела человек, который устанавливает над ней свою власть, она существует как объект, в котором человек реализует себя. В общении человека с природой, считает Бадави, есть два аспекта:

Первый из них — это завоевание объекта субъектом, навязывающим ему свои ценности и пользующимся им как орудием для осуществления своих возможностей постольку, поскольку этот мир объектов выступает как мир инструментов. Второй — противопоставление природы, после ее завоевания, божеству, с тем чтобы она помогла человеку в штурме единственного остающегося царства — царства божия (цит. по: Сагадеев А. В. Ибн Рушд. М., 1973. С. 92).

Так, созидательные, гуманистические идеи экзистенциализма переходили в пафос абсолютного ниспровержения.

Опасные выводы, которые нес такой экзистенциализм, вызвали критику даже среди его поклонников.

Хасан Ханафи в книге «Исламские исследования» ставит вопрос: «Почему в нашем старом наследии отсутствует изучение человека?»

Он учитывает мнение некоторых исследователей, обращающих внимание на то, что во всех науках, которые оставили предки, присутствует человек.

Разве нет хадисов о свободе и выборе, разве не присутствует он во взглядах на красоту и безобразии, в вере и надежде, в учении об имамае и политике, в науке об основах религии? Разве не говорили философы о теоретических и практических способностях человека, о его потребности в совместном труде? Разве суфизм не анализирует человека и способности его души? Разве не занимаются поведением человека факихи?

Да, это верно, но человек, его существование не были объектом рационального исследования, человек не воспринимался как стержень жизни, как полюс бытия. И когда я говорю о человеке, то имею в виду не имама, не господина или владыку, властителя, а человека, обладающего индивидуальностью, которая не повторяется в другом (Ханафи Х. Дирасāt исламиййа. Бейрут, 1982. С. 299).

Ханафи подчеркивает:

Наша современная жизнь строится на принадлежности человека к большому числу разных объединений, группировок... где человек становится объектом принуждения со стороны власти, общества, семьи. Для индивида нет места, разве что в виде исключения... Кризис человека в наш век состоит в отказе от человека (Там же. С. 300);

Наша задача состоит в том, чтобы снять завесу и увидеть человека, перевести нашу культуру из относящейся к прошлому фазы «божественности» в новую фазу «человечности». Вместо того чтобы сосредоточивать нашу культуру на Боге, помещая человека внутри, нужно переместить его вовне и сделать его средоточием культуры. Это нелегкая задача, так как она нацелена на перенос центра культуры с Бога на человека, на сдвиг ее полюса с теологии на антропологию. Но это направление в наш нынешний век отстаивает большое количество людей, и это цель нашей национальной мысли (Там же. С. 300).

Прежнюю исламскую философию Ханафи рассматривает в трех основных аспектах, которые представлены «тавхидом»: теория познания, теория существования (осмысление познаваемого) и теория ценностей (истина, добро, красота, священное). «Мы пытались

изучать человека, который распластался под этими тремя частями философии, и нашли человека погребенным под ними. Нужно новое его изучение». Отчасти такое изучение можно найти уже у перипатетиков. Ибн Сина, например, в трех своих энциклопедиях: «Шифа», «Наджат» и «Ишарат» — утверждает фактически, как считает Ханафи, приоритет естественного над божественным, реальности над мыслью (см.: *Ḥanafī Ḥ. Dirāsāt islāmīya*. Бейрут, 1982). Человек является сущим, и он может сам удостовериться в существовании своей сущности, как говорил Ибн Сина, рассуждая о «парящем человеке». В учении о душе «фалясифа» акцентировали внимание на ее состояниях, степенях. Человек присутствует в социально-политической теории аль-Фараби, и особенно явственно он выступает у Братьев чистоты, которые к традиционным частям «хикмы», науки мудрости (логика, естественные науки и науки божественные), добавляют четвертую — науки о душе и разуме; в них человек появляется как независимый объект исследования (см.: Там же. С. 309).

Еще больше, чем в философии и науках о природе, человек представлен в фикхе. За оболочкой заповедей, законов человек выступает в своих различных измерениях, в практической жизни, жизни с самим собой, со своей семьей, обществом, государством (С. 309). И тем не менее во всех этих науках человек не становится особым объектом изучения, все они лишены печати личности человека. Увидеть его в качестве средоточия теоретической и практической жизни — задача современной культуры.

Профессор Сорбонны арабский философ Мухаммад Аркун свое первое диссертационное исследование посвятил теме, имеющей непосредственное отношение к антропологической проблематике, — гуманизму арабов в X веке (*Arkoun, Mohammed. L'Humanisme arab au IV-e/X-e siècle d'après le «Kitâb al-Hawâmil wa-l-Sâwâmil» // «Studia islamica». V. v. XIV. Paris, 1961*). Творчество Абу Хайана ат-Тавхиди и Мискавейха позволило ему сделать вывод, что в выраженных ими гуманистических идеях человек представлен как центр научно-философского поиска. В сочинениях ат-Тавхиди Аркун видит трагическое восприятие мыслителем жизни, осознание ее абсурда, ощущение полного разрыва между разумом и реальностью, наукой и мистерией. Ат-Тавхиди воплотил в себе все присущие человеку качества: мятежность и безропотность, честность и клевету, неистовый идеализм и реализм, непроверяемый рационализм, скептицизм и ревностную веру, надменность честолюбца и страдания изгнанника, эрудита,

влюбленного в знания, и нигилиста, писателя, готового на уничтожение в огне усилий всей своей жизни. В этом проявился подлинный экзистенциальный опыт (см.: *Arkoun, Mohammed. L'Humanisme arab au IV-e/X-e siècle d'après le «Kitâb al-Hawâmil wa-l-Sâwâmil» // «Studia islamica». V. XIV. Paris, 1961. С. 80*). Не случайно Закария Ибрагим характеризовал его как своего рода предшественника экзистенциализма и фрейдизма (см.: *Ибрāхīm, Закарийā. 'Абу Ḥайān ат-Тавхидī 'адīb ал-фалāсифа ва-файласūф ал-'удаба'. Каир, 1974. С. 117*).

На примере Мискавейха Аркун хочет показать возможность другого, нежели у Тавхиди, подхода к жизни, понимания человеческой миссии в этом мире. Ее он видит в примирении философского и религиозного начал в человеке, в достижении оптимального равновесия между ними. «Для человека она (задача. — *Е. Ф.*) состоит в том, чтобы противостоять разорванности между усилием, которое предписывают ему философские искания, и желанием очищения и глобального осознания значимости примера Пророка». «Закон и разум соперничают, таким образом, в порождении и сохранении динамического напряжения духа» (С. 91).

Со ссылкой на важность для современной исламской мысли понимания достижений антропологии тема человека затрагивается и в работе М. Аркуна «Исконная мысль и невозможность ее исконности. К другой истории исламской мысли» (*Аркун, Мухаммад. Ал-Фикр ал-'усūлий ва истиḫāлат ат-та'сīл. Наḫва та'рīх 'āḫар ли-л-фикр ал-ислāmий. Бейрут, 1999*). Здесь он рассматривает ее через призму религиозного опыта. Как и многие другие философы, Аркун исходит из представления о том, что природа человека двояка: он существо, с одной стороны, телесное, а с другой — духовное; с одной стороны, человек направлен на мирскую деятельность, а с другой — устремлен к сфере духовной. Эти два пласта человеческой природы, человеческого опыта помогает раскрыть лингвистика.

Аркун обращает внимание на то, что в немецком языке имеется два слова, обозначающих понятие опыта: *Erfahrung* и *Erlebnis*. Первое из них означает переживание, связанное с выполнением какой-то работы, оно протяженно, длится во времени. Второе связано с

...переживанием человеческим субъектом данного отдельного случая, жизненного события. Оно точно передает состояние, в котором человек находится во время акта посвящения (*тақдīs*), причастия (*муқаддаc*). Именно оно создает, рождает религиозные убеждения субъекта (или верующего). К этому

можно добавить, что арабский язык также различает понятие опытов вообще (*таджариб*) и отдельных опытов (*таджриба*) как эквивалента второго упомянутого немецкого термина. Термин же *ихтибар* используется как эквивалент первого немецкого слова. Когда мы хотим исследовать религиозное явление, исходя из представления о человеческом опыте, переживании божественного (*таджриба*), то есть человеческий опыт **относительно** (выделено мной. — Е. Ф.) божественного, это означает, что мы перемещаемся на почву, относящуюся к науке о душе, лингвистике, социологии, антропологии (*Аркун, Мухаммад*. Ал-Фикр ал-'у'у'лий ва истих'алат ат-та'сйил. Нахва та'рйх 'ахар ли-л-фикр ал-исламийй. Бейрут, 1999 С. 288).

Вся история мысли Средиземноморского региона должна быть, приходит к выводу Аркун, пересмотрена в свете эпистемологии, возникшей теперь благодаря достижениям антропологии. Она позволяет критически оценить современную систему образования, воспитания, по-новому рассмотреть темы нравственности, зла, спасения, смерти и потусторонней жизни, надежды. Последнее понятие, понятие надежды, может выразить содержание программы, идеологии, направленной на новое понимание религии, новую стратегию познания, новую философию то есть, как добавляет в своем примечании переводчик книги с французского на арабский Хашим Салих, — на философию всемирную, философию не отдельно для Европы или только для исламского мира, а именно всемирную.

Защита личности — основной пафос французского персонализма — была воспринята марокканским философом Мухаммадом Азизом аль-Хабابي (Лаббаби). На место Бога, который у Мунье находится на вершине иерархии личностей, аль-Хабابي ставит человека. Постоянное трансцендирование, стремление превзойти себя, стать высшим существом делает человека Человеком, поднявшимся над мирским, но подобный идеал достижим и на земле. Персонализм аль-Хабابي не имеет ничего общего с атеизмом — в нем присутствие Бога просто излишне. «Положенный в качестве постулата в исследование человеческого бытия теизм, так же как и атеизм, мешает исследованию» (*Lahbabi M. A. De l'être a la personne (Essai de personnalisme réaliste)*. Paris, 1956. P. 347). Вместо традиционной религии, вернее традиционных религий — будь то ислам, христианство или какая-либо другая, даже атеизм как перевернутая религия, — аль-Хабابي предлагает толерантную «религию союза личностей».

Этот союз образуется в результате коммуникации личностей, без которой невозможно их существование. Вне общности личность теряет ощущение самой себя и испытывает чувство пустоты. «Я есть дар других». В процессе коммуникации, благодаря коммуникации личность формирует себя, познает себя и окружение — других и природу. Через это познание приходит освобождение, совершается осознанное свободное действие, согласующееся с познанной реальностью. «Свобода состоит в том, чтобы приспособиться, войти в согласие с реальностью такой, какой она предстает перед нами» (*Lahbabi M. A. De l'être a la personne (Essai de personnalisme réaliste)*. Paris, 1956. С. 276).

Свою концепцию аль-Хабابي назвал не просто персонализмом, а персонализмом реальности, рассматривающим персональность в условиях реальной жизни. Позже, в 80-е годы, его заинтересует представление о человеке завтрашнего дня, человеке, которого он видит в мечте. И этот персонализм аль-Хабابي назовет понятием «*ḡādiyyā*», философией грядущего мира (*'ālam al-ḡād, le monde de demain, le demainisme*), в которой реальная персональность представлена на новом уровне. Но эта новая персональность строится на основе персонализма реальности, на основе его понятий.

Эти два персонализма дополняются еще персонализмом исламским. В нем помимо центрального понятия «личность» основными конструирующими понятиями становятся: «персонализация», а точнее, «становление личности» (*ташаххуṣ*), и освобождение (*таḡарруṣ*). Последнее занимает особое положение. В нем воплощается не статичная «свобода», а движение к «завтра», надежда на грядущую свободу, выражающаяся в усилиях личности, направленных на ее достижение. Освобождение — главное в становлении личности, сущность ее деятельности.

Акцентирование значимости личности, с одной стороны, и подчеркивание роли общества как основы для реализации личности, с другой, отличают теорию аль-Хабابي от таких философских учений, как экзистенциализм и марксизм. Марксизм его не удовлетворяет потому, что концентрируется на внешних факторах, помогающих или мешающих освобождению личности. Экзистенциализм же, сосредоточенный на понятии «метафизической свободы», не учитывает реальности, сковывающей свободу личности. Свобода, которую дает человеку либеральное общество, ведет, считает аль-Хабابي, только к его ограблению, поскольку конкуренция, определяющая жизнь этого общества, дает свободу одним, но лишает ее других. В то же время нельзя отрицать важности соперничества — преодолевая сопротивление и препятствия, человек идет к свободе. Аль-Хабابي пытается найти

середины между экзистенциализмом и марксизмом, беря от каждого позитивное содержание.

Наиболее благоприятные условия для становления личности дает ислам, так как он в каждом человеке предполагает личность. Наряду с идеей слепого послушания для ислама столь же важна идея выбора, с которым связано формирование личности, идея разума как высшей ценности. В работе «Исламский персонализм» аль-Хабابي напоминает (см. об этом: *ал-Вақиди М. Хивār фалсафийй: Қира'а нақдиййа фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'ақира*. 1985. С. 99), что идея усилия, столь важная для «освобождения», выражена в исламе в понятии «*джихād*» (от глагола *джāхада* — трудиться, прилагать усилия). И это усилие — «великий джихад» — направлено прежде всего на самосовершенствование. В отношениях с другим необходим диалог. Здесь можно вспомнить, что в Коране сказано: «А если они отойдут от вас, не сражаясь с вами, и предложат вам мир, то Аллах не дает вам никакого пути против них» (4:32) и «Когда отправляетесь по пути Аллаха, то различайте и не говорите тому, кто предложит вам мир: “Ты не верующий”» (4:96).

Для ливанского философа К. Ю. аль-Хаджа отправным пунктом анализа существования человека является довольно традиционное рассмотрение природы человека с выделением в нем материальной и идеальной сторон. Первый вывод, к которому приходит аль-Хадж в результате такого рассмотрения человека, прост и традиционен, и состоит он в следующем: сущность человека заключается в его «разуме, разумеющем, что он понимает». Именно разум образует человека «со всем лучшим, что есть в нем... Благодаря ему человек персонифицировался, стал во главе творений, стал сущностью» (*ал-Хāджж К. Й. Фалсафиййāt*. Бейрут, 1957. С. 14).

Как видно из всех приведенных выдержек, которые представляют взгляд современных арабских философов на проблему человека, речь в них идет пока только о признании ее важности, о привлечении к ней внимания.

Можно ограничиться рассмотрением проблемы в плоскости философии и религии, но целесообразно посмотреть на нее и шире; тогда данная тема предстанет не только как область эпизодических абстрактных рассуждений, а как направление, охватывающее обширный и систематически продуманный комплекс наук, связанных с исследованиями человека (психология, медицина, этнография и т. п.). Однако такой подход к проблеме видится скорее как проект.

АРАБСКИЙ РАЗУМ (‘АҚЛ ‘АРАБИЙ)

Это понятие является одним из стержневых при анализе ведущим марокканским философом Мухаммадом Абидом аль-Джабири арабской философии, ее современного состояния и перспектив. Его усилия в этом анализе направлены на глобальную задачу — задачу «критики арабского разума». Она совершается в двух работах: «Современный арабский дискурс. Критический анализ» (ал-Джәбирӣ М. А. Ал-Хитāб ал-‘арабийй ал-му‘āсир. Дирāса тахлӣлиййа нақдиййа. Бейрут, 1982) и четырехтомнике «Критика арабского разума» [ал-Джәбири М. А. Нақд ал-‘ақл ал-‘арабийй; Т. 1: «Становление арабского разума» (Таквйн ал-‘ақл ал-‘арабийй). Бейрут, 1984; Т. 2: «Структура арабского разума» (Бунйат ал-‘ақл ал-‘арабийй). Бейрут, 1986; Т. 3: «Арабский политический разум» (ал-‘Ақл ал-‘арабийй ас-сийāsийй). Бейрут, 1990; Т. 4: «Арабский этический разум» (ал-‘Ақл ал-ахлақийй ал-‘арабийй). Бейрут, 2001].

Стержневой темой, определяющей содержание критического анализа арабской мысли, его остроту, является «нахда» — возрождение, идея которого продолжает волновать сознание араба-интеллектуала, но теперь с новым содержанием и поэтому часто называется «новой нахдой». Понятие «нахды» стало означать комплекс проблем: во-первых, это отношение к западной христианской культуре и отношение к своей собственной культуре, во-вторых, это проблема религии, ее современного состояния и проблема отношения религии к науке, в-третьих, это обсуждение путей преобразования общества и др.

Аль-Джабири отмечает, что «нахда» XIX века не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, когнитивные компоненты его существования остаются традиционными. Идеологи прошлой «нахды» оказались слишком слабы, чтобы радикально изменить культуру, воспрепятствовать ее упадку, очевидным образом повернуть в сторону нового будущего. «Прошло сто лет, которые прошлое поколение прожило как период созревания “проекта возрождения”, в нем живем и мы, временами под той же вывеской, временами под лозунгом “революции”».

Содержанием же века является передышка, когда совершенно закономерно и необходимо происходит пересмотр проблематики». В то время как мир в целом совершил огромный прогресс во всех сферах, арабы в это развитие внесли весьма незначительный вклад (См.: *ал-Джабирӣ М. А. Ал-Ҳитāб ал-'арабийй ал-му'āсир*. Бейрут, 1982. С. 5). Перед арабским миром стоит задача выйти из спячки, в которую они были погружены в предыдущие столетия, и осуществить пока еще не выполненный проект возрождения.

Аль-Джабири усматривает две тенденции, существовавшие и продолжающиеся сохраняться в культуре до сих пор: преимущественная ориентация на западные или исламские ценности не дает полной картины интеллектуальной болезни, скорее, она выражает только внешние ее симптомы. Для того чтобы поставить правильный диагноз, нужно изменить метод исследования. Несомненно, существуют объективные факторы, такие как экономика, социальная обстановка, политика, культура, которые определяют развитие нации. Но главное все же — это состояние сознания людей, олицетворяющих эти «факторы», выполняющих работу этих механизмов. Поэтому в центр внимания нужно поставить такое фундаментальное историко-культурное образование, как арабский разум. «Та способность (*қува*), или навык (*малака*), или орудие (*ādāt*), посредством которых араб читает, размышляет, мечтает, думает, принимает решения, — это и есть арабский разум» (Там же. С. 6).

Мне представляется, что постановка этого понятия в центр анализа воспроизводит — если отвлечься от такого понятия, как Бог — культурно-историческое понимание исключительной роли разума как не просто феномена, а находящейся как бы вне человека фундаментальной сущности, определяющей и направляющей его деятельность, видение его в качестве надчеловеческого, надмирского, надмирного Разума.

В структуре арабского разума аль-Джабири выделяет три исходных компонента: юридическая норма, суфийское откровение и рациональное доказательство. Вместе с тем все они связаны в силу преемственности с джахилийной (языческой) культурой, джахилийным сознанием, которое оказывало свое действие и в «**век записи**» (см.) — записи Корана и хадисов, когда оформлялись нормы исламской религии. Аль-Джабири пытается раскрыть логику разума, переживавшего тогда становление, логику, которая воспроизводила и в языке и в мысли то, что было прежде, и в то же время определяла мысль будущую. Именно этот феномен позволяет сконцентрировать исследование

не на «идеологических вымыслах», а на «главных и трудных проблемах», к которым относится эпистемологический дискурс. «Оружие критики», то есть критика прошлого и настоящего с помощью разума (и именно арабского разума), предполагает обязательную критику самого этого оружия. Нельзя проектировать новое возрождение, используя разум, созданный для прошлого (см.: *ал-Джәбирӣ М. А. Ал-Хитәб ал-'арабийй ал-му'әсир*. Бейрут, 1982. С. 7).

«Начинать решение всех проблем надо с себя, с ответа на вопрос: “Кто я теперь, чем являюсь?”», надо критически оценить все образцы, на которые я до сих пор ориентировался. Надо в первую очередь познать себя, освободить себя от пут, которыми связывает нас власть образца, власть предков» (Там же. С. 57), освободиться от авторитета традиции, которая становится «давящей, принуждающей властью, поглощающей сущность человека — он утрачивает свою личность и свою независимость» (Там же. С. 56).

Аль-Джабири определяет арабский разум как «фикховый», который суммирует в себе «принципы и правила, созданные арабской культурой для использования в качестве средства познания», образуя эпистемологическую систему (*ал-Джәбирӣ М. А. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй*. Бейрут, 1984. С. 15). Сформированный еще, как считает Джабири, джахилийей, этот разум сохраняет ее эпистемологическую форму и сопротивляется позднейшим изменениям.

В общей эпистемологической системе можно выделить три исторические когнитивные подсистемы: джахилийную, исламскую и «нахдийную». Исламская эпистема не устранила джахилийную, а «нахдийная», противостоящая той и другой, обозначила разрыв с ними, слом внутри общей эпистемы.

Одним из направлений в успешном осуществлении слома эпистемы является преобразование языка, через который происходит общение говорящего и слушающего, книги и читателя. Арабский язык представляет собой внешнюю оболочку, через которую проявляется арабский разум, материю, в которой он функционирует. Сегодняшний арабский ум не имеет лингвистического инструмента, чтобы выразить произошедшие исторические изменения. Язык продолжает выражать традицию, не дает порвать с ней, он аисторичен, воплощенное в нем сознание продолжает воспроизводить логику разума, сложившегося в «век записи». Чтобы понять это сознание, чтобы пробиться к нему, чтобы изменить его, надо, оставаясь в этом языке, переосмысливать имеющийся дискурс. Поэтому же нужно признать, считает аль-Джабири, малопродуктивными для арабского читателя исследования западных ориенталистов и арабских

мыслителей, пишущих на иностранных языках, работы которых выражают состояние умов западных интеллектуалов. «Их речь подчиняется понятийным, мыслительным средствам, относящимся к проблемам, которые находятся вне проблем арабского разума» (*ал-Джабирӣ М. А. Ал-Хитаб ал-'арабийй ал-му'асир*. Бейрут, 1982. С. 13).

Чтобы прояснить свое понимание арабского разума, аль-Джабири обращается к понятию модели, то есть общепринятого, традиционного, где не имеет значения авторство идеи. «Когда рассуждают о какой-то проблеме, то рассуждают о ней внутри этой модели» (Там же. С. 14). «То, что нам важно в модели, которую мы хотим предложить, — это разум, через который она передает себя, но это не разум какой-то личности, какого-то слоя или поколения (*джил*), а арабский разум, который образует дискурс как предмет нашего исследования» (Там же).

Разговор об арабском разуме расширяется, перерастает в обсуждение тем наследия, самобытности и заимствований, о возможностях трансформирования, обновления унаследованного разума, «не оставившаяся у границ либерализма и традиционализма, которые простираются в нашу современную мысль, в более современные направления» (Там же. С. 44).

Да, наверное, ход истории, которую мы прожили за последние сто лет, оставил не всегда учитываемые следы. Некоторые из них имеют своим источником западный цивилизационный вызов, который пробудил нас из спячки, но который привязал нас к себе как «центру», сделав нас «окружностью» (*мухит*) (и в сфере ментальной также). Среди этих следов мы находим и некоторые иные, имеющие источником нашу реакцию на этот вызов, ответные действия, в которых «прошлое» (наше прошлое, мы) становится платой «центру», всей его истории, сохраняющей «окружность». Последние сто лет были для нас как бы другим, еще одним «веком записи» (*'аср тадвин*), когда мы рисовали в нашем сознании очень плохого качества картину прошлого и будущего, «нас» и «другого», претерпевателей и действующих, картину, где «разум» ведет нас, не осознавая себя, когда растерянный разум интересуется тем, насколько прочны его отношения с «разумом» прошлого, вместо того, чтобы связать себя с «разумом» эпохи. То, что мы показали прежде, а именно: главную, сущностную особенность нового и современного арабского дискурса, заключающуюся в неизменном доверии к модели предков, в вере в фиксовый образец, использование идеологии

для прикрытия недостаточности знания и оперирование интеллектуальными возможностями как реальными — поистине, это не что иное, как элементы сети следов, которые оставляет в нас наше долгое движение от истока арабского разума, то есть от «века записи», века арабского культурного созидания вообще, свидетельством которого является арабская культура, начиная со второй половины второго века хиджры. Именно к этой «сети» следов нам нужно обратиться теперь для анализа, изучения и критики. И сегодня, больше чем когда-либо в прошлом, требуется освящение нового «века записи», начальной точкой которого будет критика оружия — критика арабского разума (ал-Джабири М. А. Ал-Хиṭāb ал-'арабийй ал-му'āсир. Бейрут, 1982. С. 190, 191).

Если аль-Джабири оперирует понятием «арабский разум», то другой исследователь арабской культуры, Мухаммад Аркун, использует более широкое понятие — «исламский разум». В ходе истории, считает Аркун, арабский разум теряется в разуме исламском. Сравнение взгляда на разум в Новое время и в наши дни, то есть на разум модерна и постмодерна, позволяет Аркуну выявить одно из препятствий, которое мешает становлению нового разума. Таким препятствием, по убеждению Аркуна, является традиционный исламский разум.

Анализируя историю арабского разума через феномен гуманизма в лице философа X века Абу Хайяна ат-Тавхиди (L'Humanisme arabe au IV/X siecle d'après le «Kitāb al-Hawamil wa-l-Šawāmil». «Studia islamica». V. XIV. P., 1961) и другого философа того же века Мискавейха (L'Humanisme arabe au IV/X siecle. Miskawayh, philosophe et historien. 2 ed. P., 1982), Аркун отмечает, что ат-Тавхиди, можно сказать, констатировал поворот рационализма в сторону критического осмысления статуса разума, — то, что современность обозначила как разум постмодерна.

Интерес Аркуна к теме критики разума, теме критического разума воспроизводится и в более поздних работах, в частности в книгах «Essai sur pansée islamique» (Paris, 1975), «La pansée arabe» (Paris, 1975) и «Islam hier, demain (en collaboration avec Lois Gardet)» (Paris, 1975), «Din, Dunya, Dawla (Islam, religion et politique)» (Paris, 1984), «Le Coran et les pratique critiques contemporaines. Encyclopédie du Coran» (Leiden: Brill, 1999). Разум модерна воспринимается им как «блюститель» (*мухаймин*), охраняющий сложившийся веками уклад жизни, устойчивую структуру сознания, разум же постмодерна —

как новаторский, исследовательский, совершающий прорыв в будущее.

Все больше и больше я стал думать о разуме новом, который превосходит все виды разума, бывшие до этого, а также разум «постмодерна», к которому призывают другие. Однако, когда я говорю об этом, я не забываю, что этот новый разум так же ограничен, как и те, что были до него... и он находится пока что в стадии формирования (Арқун М. Ал-Фикр ал-’усұлийй ва истих̄алат ат-та’сйл. Наҳва та’рийх ’аҳар ли-л-фикр ал-ислāmийй. Бейрут, 1999. С. 292).

Одним из отличий в понимании разума в новое время (modernité, ҳадāса) и время новейшее, или, иначе, разума модерна от разума постмодерна, является, по Аркуну, изменение его отношения к религии. Критики гатио замечают, что сыгравший свою великую историческую роль в развии науки и техники разум модерна уверовал в свое всеислие, безграничность своих возможностей и в результате превратился в убийцу веры, религии. Прошло то время, когда достаточно было провозгласить разум как лозунг. Настоящее время, считает Аркун, нуждается в содержательном анализе феномена разума — ведь разум постмодерна является критическим, разумом-испытателем, когда «истина спорит с истиной во имя истины» (Абд аль-КаDIR аль-Джурджани).

Примечательно, что знаковые работы аль-Джабири («Критика арабского разума») и Аркуна («К критике исламского разума») вышли в свет одновременно — в 1984 году. И та и другая вызвали в последнее десятилетие прошлого века бурные дебаты. В 1985 году в Рабате Союз писателей организовал обсуждение книги аль-Джабири. Полемика не замолкала на протяжении многих последующих лет. Вовлечены в нее были, пожалуй, все пишущие арабские интеллектуалы.

Ссылаясь на идеи аль-Джабири, о важности научной критики арабского разума пишет также Мухаммад Вақыди (см.: ал-Вақидй М. Бинā’ ан-назариййа ал-фалсафиййа. Бейрут, 1990. С. 107). В лекциях по современной арабской философии Кемаль Абд аль-Латыф, оценивая критический проект аль-Джабири, приходит к выводу: «Арабский разум, таким образом, в плане его внутренней структуры, его действующего механизма, есть юридическая норма, суфийское откровение и рациональное доказательство» (ал-Лаṭиф К. А. Қирā’āt фи-л-фалсафа ал-‘арабиййа ал-му‘ақира. Бейрут, 1994.

С. 85). Абд аль-Латыф отмечает также, что оба проекта (аль-Джабири и Аркуна) направлены на «слом здания господствующего арабского разума и на то, чтобы мы способствовали углублению и расширению понимания роли разума бытийного, космического (*ал- 'ақл ал-кавийй*) и чтобы критика осуществлялась не ради критики, но во имя освобождения от того, что и в разуме и в наследии есть из отжившего и окостеневшего».

АФРО-АЗИАТИЗМ

Это понятие и эту концепцию связывают с именем алжирского философа и политического деятеля Малека Беннаби, сторонника политики Г. А. Насера, направленной на объединение усилий афро-азиатских народов в отстаивании ими независимости перед угрозой нового, экономического и культурного, колониализма со стороны богатого и сильного Запада. Защите и пропаганде этой политики, анализу идеи «афро-азиатизма» Беннаби посвятил книгу, вышедшую под таким же названием — «L' Afro-asiatisme» (*Bennabi M. L' Afro-asiatisme. Le Caire, 1956*). В ней он, отмечая важность союза народов всего мира, создания общечеловеческой, общемировой цивилизации (возможно, даже с общим мировым правительством), настаивал все же на реалистическом взгляде на положение разных народов, особенности их культур.

Страны ислама Беннаби рассматривал как находящиеся в стадии пред-цивилизации, и их задача — войти в цивилизацию, по законам которой живет Запад. Он был не согласен с концепцией «исламской нации», которую отстаивал Мухаммад Икбал, видевший достаточно мощные потенции в изначальном институте «уммы», выросшей в государство-империю. Беннаби считал, что «социальность» в исламе оставалась в течение веков в зародышевом состоянии. Социальные институты выросли не из ислама, а рядом с ним, а ислам развивался как духовное образование.

Возражая Икбалу, Беннаби говорил об искусственности концепции «мусульманской нации», которая чужда мусульманскому менталитету и понятию уммы. О неправомерности рассматривать халифат как теократическое образование, о необходимости разведения религиозного учения Мухаммада и его политической составляющей, о понимании ислама как прежде всего вероучения о единобожии и т. д. говорят сейчас многие арабские философы и идеологи (М. Аркун и др.).

Социальные же идеи, содержащиеся в кораническом учении, были оставлены без внимания — «прагматическая логика» ислама не была развита. В этом, по мнению Беннаби, и благо ислама, и его беда. Благо — потому что он, ислам, не повинен в исторических, прошлых и современных, несчастьях, с которыми его связывали и связывают. Вина в них не ислам, а политики, взявшие его на вооружение

и оправдывающие им свои действия. А беда ислама в том, что он так и не развил содержащиеся в нем эмбрионы социальных институтов и пришел в новый мир невооруженным. Чтобы войти в цивилизацию, миру ислама надо создавать свою социальную базу, ибо спонтанно складывавшийся социум (нередко в навязываемых извне формах) не отвечает сегодняшним требованиям, он находится в состоянии болезни, наносящей по вере «удары изнутри».

Кризис, который переживает исламское общество, не может быть разрешен, кроме как средствами власти. Но власть не должна допускать произвола — это ограничение поставлено ей Кораном. Аллах устами Мухаммада предостерегает тех, кто творит беззаконие (23:93 — в переводе М.-Н. О. Османова. М., 1995. Все нижеприведенные аяты даны по этому изданию Корана). Однако этот содержащийся в исламе и имеющий политические выходы зачаток государственности, который выразился в создании мусульманской империи, халифата, далек от «колониалистского духа», доходящего до истребления туземных рас, до «сатанизма». Как полагает Беннаби, даже в период завоеваний ислам, вопреки мнению Икбала, не развил колониалистского духа. Коран гласит: «Человеку, которому Аллах даровал Писание, мудрость и пророчество, не подобает говорить людям: “Будьте рабами мне, а не Аллаху”, а [подобает говорить]: “Будьте приверженцами Господа тем, что вы учите Писание и читаете его”» (3:79).

Воля к власти, а точнее, воля к могуществу (*volonté de puissance*), была в исламе ограничена, как считает Беннаби. Как нет в истинном исламе принципа светского гегемонизма, так нет в нем и гегемонизма духовного:

Нет принуждения в вере. Уже [давно] истинный путь различили от ложного (2:256);

Мы ниспослали вам Тору, в которой содержится руководство к прямому пути и свет (5:44);

И мы даровали ему Евангелие, а в нем — свет и праведный путь (5:46);

Каждому из вас Мы установили [различные] законы веры и предписания... Так старайтесь же превзойти друг друга в добрых деяниях (5:48);

Мы даровали почет сынам Адама... и дали им явное превосходство над другими тварями (17:70).

Человек оказывается значимым для Бога творением. Этот пункт Беннаби считает важным для утверждения гуманизма, для перевода духовных ценностей ислама в социальные, для нахождения исламом адекватного и достойного места в новом историческом контексте, для дополнения западной, эллинистической по своему источнику, мысли мыслью мусульманской, ориентированной на благо.

Возрождение, которое переживало арабское общество в конце XIX — начале XX века, не дало, замечает Беннаби, эффективных результатов из-за «испорченной социальности», из-за того, что фундаментальная проблема его цивилизации была заслонена задачами важными, но нередко сиюминутными. Болезнь мусульманского общества состоит в том, что оно хотело осуществить «ренессанс», не освобождаясь от факторов, которые привели к длившемуся последние столетия «декадансу». Это уводило в сторону от насущной задачи исследования условий для цивилизации, от проблем культуры как таковой, которая не воспринималась мусульманским миром как фундаментальная, требующая постоянного внимания, осознания ее в качестве таковой. «Философия революции» Г. А. Насера была первой в современном исламском мире попыткой перевести политические идеи в плоскость системно-доктринальную. Мусульманский политик, не понимающий цели своего действия, бесплоден. В сегодняшнем мире планирования мусульмане живут архаично, без программы действия, без понимания стоящей перед ними задачи — сделать «пред-цивилизованное» государство цивилизованным (см.: *Bennabi M. L'Afro-asiatisme. Le Caire, 1956. С. 308*). Беннаби настаивает на том, что мусульмане должны отказаться от самолюбования, от постоянного вспоминания о своем великом прошлом и оценить свое место в сегодняшней всемирной цивилизации, увидеть свое отставание, включиться в мировую историю, что может быть осуществлено только, в соответствии с Кораном, через изменение сознания, через совершение «великого джихада» (т. е. усилия, направленного на духовное совершенствование. — *Е. Ф.*).