

Е. А. Фролова

ДИСКУРС  
СОВРЕМЕННОЙ  
АРАБСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

Часть I



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ  
ИСЛАМСКОГО МИРА

# ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии  
*член-корреспондент РАН*  
А. В. Смирнов

Исследования



Том 4

Е. А. ФРОЛОВА

ДИСКУРС  
СОВРЕМЕННОЙ  
АРАБСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

Часть I



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР  
Москва 2012

УДК 1/14  
ББК 83.3(0)  
Ф 91

*Серия учреждена к печати  
Ученым Советом Института философии РАН*

Издание осуществлено при поддержке  
Фонда исследований исламской культуры



**Фролова Е. А.**

Ф91 Дискурс современной арабской философии. — М.:  
Языки славянских культур, 2012. — 72 с. — (Философская  
мысль исламского мира. Исследования. Т. 4).

ISBN 978-5-9551-0579-6

Автор выделяет в современном арабском философском дискурсе основные темы, систематизирует рассуждения арабских философов вокруг центральных концептов. Ряд проблем удивительно созвучен тем, что обсуждаются сегодня в публичном пространстве России. Книга будет интересна как специалистам-исламоведам, так и всем, кто интересуется проблемами модернизации не-западных обществ.

**ББК 83.3(0)**

Научное издание  
*Серия «Философская мысль исламского мира»*  
Исследования. Том 4

**Евгения Антоновна Фролова**  
ДИСКУРС СОВРЕМЕННОЙ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Издатель А. Кошелев  
Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор О. Ланцова  
Оригинал-макет подготовлен Б. Абакумовым

Подписано в печать 20.06.2012. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная № 1,  
печать офсетная. Гарнитура Times. Усл. печ. л. 4. Тираж 600. Заказ № 3170.

Издательство «Языки славянских культур».

№ госрегистрации 11037789030641.

Тел.: 95-952-60. E-mail: [Lrc.phouse@gmail.com](mailto:Lrc.phouse@gmail.com)

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ISBN 978-5-9551-0579-6



9 785955 105796 >

© Е. А. Фролова, 2012  
© Фонд исследований исламской культуры, 2012  
© Языки славянских культур, 2012

Электронная версия данного издания является собственностью издательства,  
и ее распространение без согласия издательства запрещается.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. В. Смирнов. О книге Е. А. Фроловой</i> <i>«Дискурс современной арабской философии»</i> . . . . .	7
<b>Предисловие</b> . . . . .	9
<b>Абсолют, абсолютное, мутлақ, absolute</b> . . . . .	13
<b>Альтюсериянство, ал-алтүсйриййа</b> . . . . .	15
<b>Антропология, ал-'антрүбүлүджийа</b> . . . . .	16
<b>Арабская философия современная,</b> <i>ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира</i> . . . . .	23
<b>Арабский разум, 'ақл 'арабийй</b> . . . . .	27
<b>Афро-азиатизм, l'afro-asiatisme</b> . . . . .	33
<b>Век записи, 'аср ат-тадвйн</b> . . . . .	36
<b>Вера, 'īmān, вероубеждение, 'īmān 'ақā'идийй</b> . . . . .	37
<b>Возрождение, ба'с, ихйā', йақза, нахда</b> . . . . .	45
<b>Вождь, қā'ид</b> . . . . .	58
<b>Ғāдиййа</b> . . . . .	60
<b>Гипотетико-дедуктивный метод, гипотеза, фардиййа</b> . . . . .	61
<b>Гуманизм, инсāниййа</b> . . . . .	64
<b>Демократия, дймуқрāтиййа, шүрā</b> . . . . .	68

## Абсолют, абсолютное, мутлак, *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 де-догматизации. 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 (Египет) на той же конференции. Поводом для обсуждения темы абсолюта стали работы Т.С.Элиота (*T.S. Eliot. 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. Такова христианская догма: «Если общество желает быть прочным, благополучным, оно должно быть обществом догматическим». Догма по своей истинной природе есть некий абсолют, поскольку она объемлет 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 «Дорожные знаки»:

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 сводит Его к небесному царству 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, церквах, мечетях, но запрещает им следовать нормам шариата. Оно, таким образом, лишает Бога божественности на земле (*Sayed Qutb. Landmarks on the Road. Cairo, 1962*).

Не используя понятия «догма», но по сути дела об антидогматизме рассуждает Кемаль Абд аль-Латыф 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, старание 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. *К. 'Абд ал-Латиф. Қирā'āt фи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'āсира. Бейрут, 1994. С. 55*).

## Альтюсеризм, ал-алтүсирийа

Профессор философии Рабатского университета Кемаль Абд аль-Латиф обратил внимание на то, что в 1970-е годы в Марокко возросло влияние идей Альтюсера: появились публикации о нем, была переведена и опубликована его книга «Ленин и философия» (ж. «Ақләм», 1976, № 1—3 и 1977, № 5). Абд аль-Латиф пытается объяснить внезапное стремительное увлечение французским философом, сменившее столь же бурное увлечение идеями Маркузе. 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» (К. 'Абд ал-Латиф. Қирә'ат фи-л-фалсафа ал-'арабийа ал-му'әсира. 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 имеют 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 (*Abdellah Laroui. La Crise des Intellectuels arabes. Paris, 1974. С. 34, 36—37*).



## Антропология, ал-'антрүбүлүджийа

*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, который сделали суфии, 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. Если же говорить в общем об учениях, обращенных к человеку, то содержание их я постаралась выразить в названии своей упомянутой выше статьи: «Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное».*

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: А. В. Сагадеев. 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 древнем наследии отсутствует изучение челове-

ка?». 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 безобразие, в вере и надежде, в учении об имамаате 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, — соглашается Ханафи, — 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» (Х. Ханафй. Дирāsāt ислāmиййа. 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, — настаивает Ханафи, — состоит в том, чтобы снять завесу и увидеть человека, перевести нашу культуру из древней 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).

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. там же). Человек является сущим и он может сам удостовериться в существовании своей сущности, как говорил Ибн Сина, рассуждая о «парящем человеке». В учении о душе «фаласифа» 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 (см. Там же). 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 (*Mohammed Arkoun. L'Humanisme arab au IV-e/X-e siècle d'après le «Kitâb al-Hawâmil wa-l-Sâwâmil» // Studia islamica. Paris, 1961. V. XIV*). 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, неопровержимый 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. Указ. соч. С. 80). Не случайно Закария Ибрагим характеризовал его как своего рода предшественника экзистенциализма и фрейдизма (см. *Ибрâхîм Закарîйâ. 'Абӯ Ҳайъан ат-Тавҳидӣ 'адӣб ал-фалâсифа ва-файласуф 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 никогда не переставать быть разорванным между бесплодным 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» (*Мухаммад Аркун*. Ал-Фикр ал-'уф'улийй ва истих'алат ат-та'фйл. Нах'ва т'ар'их 'ахар ли-л-фикр ал-исламийй. 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 (*тақдйс*), причастия (*муқаддас*). Именно оно создает, рождает религиозные убеждения субъекта (или верующего). К этому можно добавить, что арабский язык также различает понятие множественности опытов (*тадж'ариб*) и отдельного опыта (*тадж'риба*) как эквивалента второго упомянутого немецкого термина. Термин же *ихтиб'ар* используется как эквивалент первого немецкого слова. Когда мы хотим исследовать религиозное явление, исходя из представления о человеческом опыте, переживании божественного, то есть человеческий опыт **относительно** (выделено мной. — *Е. Ф.*) божественного, это означает, что мы перемещаемся на почву, относящуюся к науке о душе, лингвистике, социологии,