

ЦЕНТР ИСЛАМСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЧАСТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ —  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
МОСКОВСКИЙ ИСЛАМСКИЙ ИНСТИТУТ

**ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ:  
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

№ 7' 2022

Москва  
ИД «Медина»  
2023

УДК 86.38  
ББК 28  
И 87

*Издается при финансовой поддержке  
Фонда развития исламской культуры, науки и образования*



**Рецензенты:**

Н. Н. Дьяков, доктор исторических наук, профессор;  
С. А. Кириллина, доктор исторических наук, профессор;  
В. А. Кузнецов, кандидат исторических наук, доцент

И 87 Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 7 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 7 / [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. — М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2023. — 728 с.

ISBN 978-5-9756-0312-8

Ежегодник «Исламская мысль: традиция и современность» посвящен широкому спектру философских, историко-философских и теологических проблем. Концепция ежегодника ориентирована на исследование классической и постклассической арабо-мусульманской философии в компаративном контексте и развитие мусульманской мысли в наше время. Оригинальные авторские статьи дополняются переводами классиков. Отдельное внимание уделено отечественной религиозно-философской мысли.

ISBN 978-5-9756-0312-8

УДК 86.38  
ББК 28

© ЧУ–ООВО Московский исламский институт, 2023  
© ООО «Издательский дом “Медина”», 2023



***«Каждый день Он в заботах»***

*Благородный Коран, 55:29*

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

### ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА:

**Мухетдинов Дамир Ваисович**, гл. ред., д-р теологии, канд. полит. наук, первый зам. пред. ДУМ РФ, ректор Московского исламского института, директор Центра исламских исследований (СПбГУ), проф. Санкт-Петербургского государственного университета, советник директора Института восточных рукописей Российской академии наук, главный редактор Издательского дома «Медина» (Москва, Россия).

### ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА:

**Кныш Александр Дмитриевич**, д-р ист. наук, проф. Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).

**Наумкин Виталий Вячеславович**, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, пред. научно-консультативного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации по изучению информационных материалов религиозного содержания на предмет выявления в них признаков экстремизма, член комиссии по миграционным вопросам Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

**Степанянц Мариэтта Тиграновна**, д-р филос. наук, проф., главный научный сотрудник Сектора восточных философий Института философии РАН (Москва, Россия).

**Сюкияйнен Леонид Рудольфович**, д-р юрид. наук, проф. кафедры теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

**Пиотровский Михаил Борисович**, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, декан Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, генеральный директор Государственного Эрмитажа, член Совета при Президенте Российской Федерации по науке и образованию, член президиума Совета при Президенте Российской Федерации по культуре и искусству, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Санкт-Петербург, Россия).

**Фролов Дмитрий Владимирович**, д-р филол. наук, проф., член-корреспондент Российской академии наук, зав. каф. арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

**Бородай Сергей Юрьевич**, отв. ред., магистр филологии, научный сотрудник Сектора философии исламского мира Института философии РАН (Таганрог, Россия).

**Валиев Георгий Валерьевич**, магистр философии, член Исследовательской группы при Международном мусульманском форуме и Московском исламском институте (Москва, Россия).

**Дьяков Николай Николаевич**, д-р ист. наук, проф., заведующий кафедрой истории стран Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия).

**Казakov Семен Вадимович**, магистр истории, член Исследовательской группы при Международном мусульманском форуме и Московском исламском институте (Москва, Россия).

**Нуриманов Ильдар Анвярович**, соискатель ученой степени кандидата наук теологии Санкт-Петербургского государственного университета, руководитель аппарата ДУМ РФ, генеральный директор Издательского дома «Медина» (Москва, Россия).

**Полосин Али Вячеслав Сергеевич**, д-р филос. наук, канд. полит. наук, заместитель директора и член правления некоммерческого благотворительного фонда «Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования» (Москва, Россия).

**Хабутдинов Айдар Юрьевич**, д-р ист. наук, проф. кафедры теории и истории права и государства, Казанский филиал ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», проф. Института международных отношений, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии, директор Центра изучения истории ислама в России Московского исламского института (Казань, Россия).

**Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович**, канд. филос. наук, доцент, ст. науч. сотр. отдела истории религий и общественной мысли ГБУ «Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ» (Казань, Россия).

WM  
72

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ( <i>Д. В. Мухетдинов, С. Ю. Бородай</i> ).....	15
---	----

## I

### ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Р. Виланд</i> Основные тенденции развития исламской теологической мысли с конца XIX века до наших дней.....	33
<i>А. Хурани</i> Арабская мысль в либеральную эпоху (избранные главы).....	107
<i>Ч. Адамс</i> Учение Мухаммада ‘Абдо.....	229
<i>Д. В. Мухетдинов</i> Мухаммад ‘Абдо и всемирно-историческая миссия ислама.....	301
<i>Л. Ахмед</i> Модернистские дискурсы о правах женщин в исламе.....	343
<i>М. Халил</i> Мухаммад Рашид Рида и вопрос спасения.....	397
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>М. М. аль-Джанаби</i></span> Культурная и национальная реформа.....	435
<i>Т. Ибрагим, Н. В. Ефремова</i> О модернистской рецепции фальсафской теологии.....	475

## II

### ПЕРЕВОДЫ КЛАССИКОВ МОДЕРНИЗМА

<i>М. Абдо</i> Тракта́т о единобо́жии (фрагмент).....	551
<i>Перевод с арабского Ф. О. Нофала</i>	
<i>А. ал-Кавакиби</i> Природа деспотизма и гибельность порабощения (фрагмент).....	573
<i>Перевод с арабского З. И. Левина</i>	
<i>К. Амин</i> Новая женщина (фрагмент).....	613
<i>Перевод с арабского И. Ю. Крачковского</i>	
<i>М. Рашид Рида</i> Обновление, возобновление и обновители.....	627
<i>Перевод с арабского Д. В. Мухетдинова</i>	
<i>Ш. Марджани</i> Верность предшественникам и приветствие потомкам (личность Хусайна б. Файзхана).....	641
<i>Перевод с арабского Д. В. Мухетдинова</i>	
<i>З. Камали</i> Справедливость Аллаха.....	651
<i>Перевод со старотатарского Л. И. Алмазовой</i>	
<b>Избранная русскоязычная библиография по исламскому реформаторству.....</b>	<b>683</b>
<b>Abstracts (in English).....</b>	<b>693</b>



THE CENTER FOR RESEARCH ON ISLAMIC STUDIES  
SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY  
MOSCOW ISLAMIC INSTITUTE

**ISLAMIC THOUGHT:  
TRADITION AND MODERNITY**

RELIGIO-PHILOSOPHICAL YEARBOOK

№ 7' 2022

Moscow  
“Medina” Publishing House  
2023

*Financial support for the publication is provided  
by the Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education*

**Reviewers:**

Nikolay N. Dyakov, Dr. Sci. (Hist.), Professor;  
Svetlana A. Kirillina, Dr. Sci. (Hist.), Professor;  
Vasiliy A. Kuznetsov, Cand. Sci. (Hist.), Docent

- 187 Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 7 / ed. by Damir V. Mukhetdinov, Sergey Yu. Boroday [et al.]. Moscow: Medina, 2023. 728 p.

ISBN 978-5-9756-0312-8

Yearbook “Islamic Thought: Tradition and Modernity” deals with many philosophical, historical and theological problems. The conception of yearbook is to investigate classical and post-classical Muslim philosophy in the comparative context and to develop modern Muslim thought. Book consists of original papers and translations. Special attention is given to Russian religio-philosophical thought.

**ISBN 978-5-9756-0312-8**

## EDITORIAL BOARD:

### CHAIRMAN OF THE EDITORIAL BOARD:

**Mukhetdinov, Damir**, Senior Editor, Dr. Sci. (Theology), Cand. Sci. (Polit.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, rector of Moscow Islamic Institute, director of the Center for Research on Islamic Studies (SPbU), prof. of Saint Petersburg State University, Advisor to the Director of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of “Medina” Publishing House LLC (Moscow, Russia).

### MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD:

**Frolov, Dmitry**, Dr. Sci. (Philol.), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

**Knysh, Alexander**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of Islamic Studies, Department of Middle Eastern Studies, Michigan State University (Ann Arbor, USA), head of the Laboratory for analysis and modeling of social processes (political Islam/Islamism: theory and practice from Historic and Comparative Prospective), the Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Naumkin, Vitaly**, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, scientific director of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), head of the Department of Regional Issues of International Relations of Lomonosov Moscow State University, member of the scientific board under the Security Council of Russia, member of the scientific board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientific Advisory Board for Studying Religious Materials under the Russian Ministry of Justice, member of the Migration Commission under the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).

**Piotrovsky, Mikhail**, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (Saint Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint Petersburg, Russian Federation).

**Stepanyants, Marietta**, Dr. Sci. (Philos.), prof., chief research fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

**Syukiyaynen, Leonid**, Dr. Sci. (Law), prof. of the Department of History and Theory of Law of the HSE University (Moscow, Russian Federation).

## EDITORIAL COUNCIL:

**Boroday, Sergey**, Executive Editor, master of philology, research fellow of the Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Taganrog, Russian Federation).

**Dyakov, Nicolay**, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of Middle East History, Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

**Kazakov, Semyon**, master of history, member of Research Group at the International Muslim Forum and the Moscow Islamic Institute (Moscow, Russian Federation).

**Khabutdinov, Aydar**, Dr. Sci. (Hist.), chairman of the editorial council, prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, prof. of Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, Director of the Center for the Study of the History of Islam in Russia at the Moscow Islamic Institute (Kazan, Russian Federation).

**Khairutdinov, Aidar**, Dr. Sci. (Philos.), Senior Lecturer, senior staff scientist of the Department of the History of Religion and Social Thought of Sh. Marjani Institute of History (Kazan, Russian Federation).

**Nurimanov, Ildar**, master of History, Ph.D. candidate in Theology, St. Petersburg State University, head of staff of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, the General Director of the Publishing house "Medina" (Moscow, Russian Federation).

**Polosin, Vyacheslav (Ali)**, Dr. Sci. (Philos.), Cand. Sci. (Polit.), deputy director and member of the Board of the Uncommercial charitable fund "Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education" (Moscow, Russian Federation).

**Valiev, Georgy**, master of philosophy, member of Research Group at the International Muslim Forum and the Moscow Islamic Institute (Moscow, Russian Federation).

# CONTENTS

Foreword ( <i>D. Mukhetdinov, S. Boroday</i> ).....	15
---	----

## I

### RESEARCHES

<i>R. Wielandt</i> Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times.....	33
<i>A. Hourani</i> Arabic Thought in the Liberal Age (selected chapters).....	107
<i>Ch. Adams</i> The Doctrine of Muhammad ‘Abduh.....	229
<i>D. Mukhetdinov</i> Muḥammad ‘Abduh and the World-historical Mission of Islam.....	301
<i>L. Ahmed</i> Modernist Discourses on Women's Rights in Islam.....	343
<i>M. Khalil</i> Muhammad Rashid Rida and the Question of Salvation.....	397
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>M. M. Al-Janabi</i></span> Cultural and National Reform.....	435
<i>T. Ibrahim, N. Efremova</i> On the Modernist Reception of Falsafa’s Theology.....	475

## II

### TRANSLATIONS OF CLASSICAL MODERNIST WORKS

<i>M. 'Abduh</i> The Theology of Unity (fragment).....	551
<i>Translated from Arabic by F. O. Nofal</i>	
<i>'A. Al-Kawakibi</i> The Nature of Despotism (fragment).....	573
<i>Translated from Arabic by Z.I. Levin</i>	
<i>Q. Amin</i> The New Woman (fragment).....	613
<i>Translated from Arabic by I. Yu. Krachkovsky</i>	
<i>M. Rashid Rida</i> Renewal, Renewing, and Renewers.....	627
<i>Translated from Arabic by D. V. Mukhetdinov</i>	
<i>Sh. Marjani</i> Loyalty to Predecessors and Salutation to Descendants (the personality of Husayn b. Faizkhan).....	641
<i>Translated from Arabic by D. V. Mukhetdinov</i>	
<i>Z. Kamali</i> The Justice of Allah.....	651
<i>Translated from Old Tatar by L. I. Almazova</i>	
 <b>Selected Russian-language Bibliography on Islamic Reformism</b> .....	 683
 <b>Abstracts (in English)</b> .....	 693

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вашему вниманию седьмой номер религиозно-философского ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» является плодом коллективных усилий исламоведов, теологов, религиозных деятелей и философов. Концепция издания ориентирована на исследование классической и постклассической арабо-мусульманской мысли, при этом особое внимание уделяется российской богословской школе и обновленческому движению в целом. При отборе материала редакция ставила перед собой следующие задачи: во-первых, показать плюралистичность и внутреннее многообразие исламской духовной традиции, ее несводимость к какому-то одному течению мысли; во-вторых, отразить малоизученные аспекты арабо-мусульманской философии; в-третьих, содействовать развитию современной исламской мысли, в частности, восстановлению российской религиозно-философской школы; в-четвертых, представить исламскую мысль в компаративной перспективе.

Основу данного номера составили работы по **исламскому модернизму** — обновленческому движению среди арабо-мусульманских интеллектуалов XIX — первой половины XX в., стремившихся к переосмыслению ключевых проблем исламской мысли в контексте тех вызовов, которые ставила цивилизация эпохи модерна, и, как следствие, к институциональной реформе ислама. В данном выпуске акцент сделан на самой крупной и влиятельной школе модернизма — египетской школе Мухаммада ‘Абдо (1849–1905), которая была основана Джамал ад-Дином ал-Афгани (1839–1897) и самим ‘Абдо в 1870-е гг. Ее расцвет приходится на первые десятилетия XX в., когда ее голос достиг почти всех уголков исламского мира, что привело к образованию (или новому витку развития) местных вариантов модернизма — от марокканского до индонезийского. Впрочем, несмотря на некоторый кризис самой школы, в последующие десятилетия ее воздействие также оставалось значительным: вероятно, религиозно-философская система Мухаммада ‘Абдо оказала наиболее мощное влияние на исламскую мысль XX в. в целом, притом это влияние ощущается как в различных версиях модернизма, неомодернизма и реформистского

фикха, так и в многочисленных вариантах исламизма — последний испытал влияние школы ‘Абдо либо через его ученика Мухаммада Рашида Рида (1865–1935)<sup>1</sup>, либо в процессе критического размежевания с ней. Из других крупных представителей модернистского движения можно выделить Касима Амина (1863–1908), Мухаммада ибн ‘Ашура (1879–1973), ‘Али ‘Абд ар-Разика (1888–1966), Махмуда Шалтута (1893–1963) — эти авторы либо продвигали идеи ‘Абдо в области религиозной реформы, либо опирались на указанные идеи для продвижения более широких социально-политических преобразований, не всегда связанных с религией напрямую.

Если попытаться дать наиболее общее определение исламского модернизма, то можно сказать, что это *один из вариантов мусульманской реакции на европейский модерн*. Столкновение с европейским модерном является трагичной страницей в истории исламской цивилизации: к концу XIX — началу XX в. почти все «территории ислама» оказались или под прямым / косвенным управлением европейских держав (т. е. были колонизированы), или были включены в Османскую империю, которая сильно зависела от европейских держав и обладала лишь частичным суверенитетом (фактически — была «младшим партнером» в игре европейских держав). Проблема заключалась в том, что это была не только политическая и экономическая зависимость, но и вызов нового типа: в отличие от всех предшествующих завоевателей, европейцы оказались способны расшатать мировоззренческие, культурные, религиозные и институциональные основы мусульманских обществ, пошатнуть веру мусульман в превосходство их ценностей и цивилизации. Это не могло не вызвать реакции со стороны исламских ученых и интеллектуалов, и в самом общем виде можно выделить четыре типа реакции<sup>2</sup>:

- представители **правового прагматизма (конформизма)**, к которым относились большинство улемов, критиковали европейские нововведения, но фактически принимали их и интегрировали в религиозные

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Сикоев Р. Р.* Панисламизм: истоки и современность. М.: Аспект Пресс, 2010.

<sup>2</sup> Данная типология развивается в работе: *Мухетдинов Д. В.* Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: Медина, 2023. С. 24–48. См. также другие варианты типологии: *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982; *Кириллина С. А.* Ислам в общественной жизни Египта. М., 1989; *Abu Zayd N.* Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam, 2006; *Hunter Sh. T.* Introduction // *Hunter Sh. T.* (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009.



- институции под давлением государства; это можно рассматривать как медленный, ситуативный, несистематичный и прагматичный вариант модернизации (который в итоге и возобладал);
- представители *западничества* связывали упадок мусульманских обществ с религией и считали необходимым полностью отказаться от религиозного наследия и перенять все европейские инновации в максимально короткие сроки;
  - представители *архаизирующего реформаторства*, или так называемого *салафизма* (хотя этот термин нам не кажется удачным), также связывали упадок мусульманских обществ с религией, но в том смысле, что эти общества перестали следовать «чистому исламу» времен пророка Мухаммада, так что для их возрождения необходимо к такому исламу вернуться; сам же «чистый ислам» понимался преимущественно буквалистски — как религиозная и социально-политическая практика времен Пророка, а европейские инновации осуждались и считались недопустимым новшеством;
  - представители *обновленческого реформаторства*, или *модернизма*, тоже утверждали, что имеется необходимость вернуться к исламу времен пророка Мухаммада, но эту практику ислама они понимали не формально и буквалистски, а преимущественно «сущностно», т. е. с акцентом на тех *духовно-этических принципах*, которые эта практика предполагала (прежде всего — рациональность, свобода, эгалитаризм и стремление к преобразованию социальной действительности); они считали, что реформа религиозных и социально-политических институтов должна происходить с опорой на эти принципы, притом те европейские инновации, которые им не противоречат, должны внедряться максимально активно — особенно в области образования.

Хотя в литературе (как среди востоковедов, так и среди мусульманских критиков) иногда встречается точка зрения о том, что исламский модернизм является формой приспособленчества, мы принципиально не согласны с этой оценкой. Прежде всего нужно сказать, что модернистские авторы вполне искренне следовали тому пониманию ислама, о котором писали, и никогда не считали себя оппортунистами. Насколько мы можем судить по их работам, они видели свою цель в том, чтобы дать адекватный и эффективный ответ на вызовы, поставленные европейским модерном, и вернуть исламской цивилизации былое величие. Можно обсуждать, в какой степени их деятельность оказалась успешной. Однако неверно полагать, что сама интенция этих авторов была приспособленческой. Более справедливо понимать исламский модернизм

не как спровоцированное извне беспринципное принятие европейских идей, а как *вариант адаптации* религиозной традиции к изменившимся условиям — адаптации путем задействования «рационалистического» потенциала (с помощью обращения к тем аспектам «исчерпывающей традиции» — в виде наследия *ахл ар-ра'й* и наследия рационалистических ветвей калама, фальсафы и суфизма, — которые оказались наиболее востребованы именно в эпоху модерна).

Исламский модернизм является гораздо более сложным и многовекторным феноменом, чем принято считать. Для его адекватной оценки необходимо учитывать, с одной стороны, социально-политический контекст второй половины XIX — начала XX в., а с другой стороны, его внутреннее разнообразие, т. е. наличие разноплановых интерпретаций его принципов. О социально-политическом контексте уже было сказано выше, а более подробно об этом написано на страницах данного ежегодника. Что же касается его принципов и их возможных интерпретаций, то мы обозначим их ниже, чтобы читатель избежал соблазна истолковать модернизм в примитивном «оппортунистическом» ключе. Итак, это следующие принципы:

**Рационализм.** Все модернисты так или иначе подчеркивают рациональный характер исламской религии, и многие из них склонны сближать эту рациональность с новоевропейской рациональностью. Однако при более внимательном рассмотрении выясняется, что имеется широкое разнообразие в понимании всех этих видов рациональности. Во-первых, многообразны «рационалистические» ветви внутри исламской традиции мысли: это может быть мутазилизм или наследие *ахл ар-ра'й*, но также и оригинально истолкованный классический калам, фальсафа и даже суфизм. Когда исламские модернисты говорят о «разуме», то они не обязательно имеют в виду «рассудок» в новоевропейском смысле; нередко подразумевается «разум», «интеллект» в метафизическом смысле — как он понимается в фальсафе и суфизме<sup>3</sup>. Во-вторых, новоевропейский рационализм также разнообразен — от довольно поверхностных просвещенческих и позитивистских трактовок разума до гегелевской панлогистской метафизики. Исламские модернисты

---

<sup>3</sup> Это особенно характерно для ал-Афгани и 'Абдо, о чем см. статью Д. В. Мухетдинова в данном сборнике, а также исследование индонезийского неомодерниста Харуна Насутиона (1919–1998): *Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology: Its Impact on His Theological System and Views: PhD Thesis. Montreal: McGill University, 1968.*

испытывали влияния самого разного толка, и это должно учитываться. Таким образом, модернистский тезис о «рациональности» ислама может иметь множество разнообразных значений и коннотаций.

**Сциентизм.** Все модернисты выражают одобрительные отношения к науке и технологии и считают их важными факторами в развитии цивилизации и в повышении конкурентоспособности мусульманских обществ. Однако в этом нет ничего необычного для исламской традиции, поскольку все основные формы науки развивались в «золотую эпоху» исламской цивилизации, в том числе ведущими мусульманскими философами и теологами. И, как справедливо замечают модернисты, научные достижения исламской цивилизации были впоследствии переданы европейской цивилизации, обеспечив ее стремительный прогресс. Кроме того, было бы ошибкой считать, что для исламских модернистов характерен культ науки и техники. В модернистской литературе можно найти критику науки как единственного или доминирующего метода познания и технологии как обладающей не только созидательными, но и разрушительными потенциями.

**Прогрессизм.** Все модернисты положительно оценивают материальный и социально-экономический прогресс, а некоторые развивают идею о религиозном прогрессе. Конечно, в этом имеется влияние европейского духа, однако дело не только в нем, но и в идее обновления — *таджид* — которая является важной частью исламской духовной традиции<sup>4</sup>. Эта идея получала различные реализации в исламской истории, а ее модернистская версия обладает своей спецификой, о чем можно судить, например, по показательной лекции М. Рашида Рида «Обновление, возобновление и обновители», опубликованной в данном сборнике.

**Эгалитаризм.** Все модернисты выступают за социальную справедливость, равные права и возможности людей, в том числе за тот или иной вариант гендерной справедливости. В этом тоже имеется влияние европейского духа, но, как верно отмечают сами мусульманские авторы, в исламе также заложен социальный эгалитаризм, в том числе имеется потенциал для развития идеи гендерной

---

<sup>4</sup> Подробнее см.: *Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Islāh // Esposito J. (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York, 1983. P. 32–47.*

справедливости<sup>5</sup>. Кроме того, если более внимательно посмотреть на эгалитаристские модели модернистов, то в своей конкретике они часто имеют мало общего с аналогичными европейскими теориями.

**Активизм.** Модернисты связывают стагнацию мусульманских обществ с потерей духа активизма, т. е. стремления к преобразованию действительности, что в основном объясняется фаталистическим мировоззрением и теоцентристской метафизикой калама. Конечно, в такой критике можно отчасти видеть влияние европейских авторов, однако активистские и антропоцентристские идеи заложены в самом исламе: так, известно, что арабские авторы из числа фаласифа и суфиев оказали сильное влияние на развитие возрожденческого гуманизма в Европе. Проповедуя активизм и новую форму гуманизма, исламские модернисты лишь реабилитируют часть собственного наследия.

Учитывая отмеченные выше детали, можно сказать, что главный приводившийся в литературе аргумент против исламских модернистов — собственно, их приверженность *модернизму*, т. е. принятию модерна как такового, — оказывается слишком общим и идеологизированным, поскольку не уточняется, что именно стоит за фразой «принимать модерн». Можно ли не принимать европейский модерн, когда он не просто стучится в дверь, а уже приставил нож к горлу? И как могло бы выглядеть такое «непринятие»? Здесь важно отметить, что на многие вызовы модернисты реагировали уже постфактум: так, например, женский вопрос был поставлен на повестку дня фактической экономической экспансией европейских держав на мусульманские рынки и, как следствие, необходимостью более активного вовлечения женщин в трудовую деятельность. В каком-то смысле весь исламский модернизм — это несколько запоздалая рефлексия над уже происходящими социальными преобразованиями и попытка «оседлать» эти преобразования, направив их в нужное русло. *Мы предлагаем рассматривать исламский модернизм, с одной стороны, как вариант адаптации религиозной традиции к изменившимся социальным условиям, а с другой — как раннюю попытку «освоить» модерн и проложить путь для нового исламского модерна.* Идея освоения модерна получила эксплицитное развитие у последователей Мухаммада ‘Абдо — *неомодернистов* (Ф. Рахмана, М. Аркуна,

---

<sup>5</sup> О многочисленных модернистских и неомодернистских трактовках этого понятия см.: *Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 4. М., 2020. С. 359–498.

Н. Абу Зайда и др.), которым были посвящены предыдущие номера нашего ежегодника, а также свежая монография Д. В. Мухетдинова, где развивается именно эта концепция<sup>6</sup>. О том, в какой мере такое «освоение» удалось ранее и дается сейчас, судить читателю.

В любом случае тема исламского модернизма все еще остается крайне актуальной. Во-первых, исламский модернизм — это яркая попытка западной цивилизации ответить на экзистенциальный, мировоззренческий, научный, технологический и культурный вызов модерна. Во-вторых, это пример «модификации» религиозного мировоззрения и религиозных институтов под воздействием европейской критики. В-третьих, это наиболее яркий пример ответа в условиях «ограниченного суверенитета» или вовсе в условиях потери суверенитета. В-четвертых, это набор стратегий, путей развития исламских обществ — набор, актуальный для нашего времени и ценный для типологии модернизации и теории множественных форм модерна. Наконец, в-пятых, это набор интересных и оригинальных религиозно-философских систем, созданных на стыке исламской традиции и европейской философии. Готовя этот сборник, мы видели свою главную задачу в том, чтобы преодолеть однобокие подходы к исламскому модернизму и представить этот сложный феномен в его историческом контексте и с учетом его внутреннего разнообразия.

\*\*\*

Первый раздел ежегодника — «Исследования» — открывается статьей немецкого востоковеда Ротро Виланд «Основные тенденции исламской теологической мысли с конца XIX в. до наших дней» (*Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times*, 2018; пер. с англ. С. В. Казакова), которая посвящена обзору религиозно-философских учений главных представителей исламского реформаторства за последние два с половиной века. В ней рассматривается проблема генезиса исламского обновления как сочетания традиционных подходов к таджиду и западных идей. Из ранних реформаторов внимание уделяется Сайиду Ахмад-хану (1817–1898), Джамал ад-Дину

---

<sup>6</sup> Мухетдинов Д. В. Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. С. 549–566. О неомодернизме и неомодерне также см.: Бородай С. Ю. Исламский неомодернизм: критический взгляд // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 285–304; Кузнецов В. А. Концепция неомодерна: новые рамки политического бытия. Ближневосточный кейс // Восточный курьер. 2020. 3–4. С. 27–43.

ал-Афгани (1839–1897) и Мухаммаду ‘Абдо (1849–1905). Творчество последнего представлено наиболее подробно, затронуты в том числе вопросы о текстуальной основе для изучения его теологии и о том, в какой мере справедлива распространенная оценка ‘Абдо в качестве «неому-тазилита». Виланд также рассматривает турецкую, сирийскую, российскую и индийскую школы *исламского модернизма*, в частности, творчество Филибели Ахмеда Хилми (1865–1914), Измирли Исмаила Хакки (1869–1946), Джамал ад-Дина ал-Касими (1866–1914), Мусы Бигиева (1875–1949), Шибли Нумани (1857–1914) и Мухаммада Икбала (1877–1938). После этого автор переходит к тематическому анализу, сосредотачиваясь на двух основных проблемах: новых герменевтических подходах к кораническому откровению и разработке «нового калама». В связи с этим уделяется больше внимания авторам второй половины XX — начала XXI в., т. е. представителям *исламского неомодернизма*: Насру Абу Зайду (1943–2010), Мухаммаду Аркуну (1928–2010), Фазлуру Рахману (1919–1988), Мухаммаду Муджтахиду Шабистари (род. 1936), Вахидуддину Хану (1925–2021) и др. Также в статье анализируются различные эпистемологические, методологические и социально-политические аспекты творчества исламских реформаторов. В целом можно отметить, что данная работа является прекрасным введением в проблематику исламского обновления — как в его модернистском, так и в неомодернистском варианте.

Работа ливанско-британского историка Альберта Хурани «Арабская мысль в либеральную эпоху» (*Arabic Thought in the Liberal Age*, 1962; пер. с англ. С. В. Казакова) уже давно стала классикой исламоведения, но, к сожалению, до сих пор не была представлена на русском языке. Мы публикуем перевод ее четвертой, пятой, седьмой и девятой глав — глав, посвященных преимущественно египетским модернистам (мы намеренно опустили главу о Мухаммаде ‘Абдо, поскольку этому мыслителю в нашем сборнике и так уделено немало внимания). В указанных главах Хурани дает интересный и содержательный обзор жизни и творчества, во-первых, предшественников школы ‘Абдо, таких как Рифа‘а ат-Тахтави (1801–1873) и Хайр ад-Дин Паша (ок. 1820–1890); во-вторых, основателя школы египетского модернизма — Джамал ад-Дина ал-Афгани и главного ее популяризатора — Мухаммада Рашида Рида; в-третьих, более периферийных, но все равно достаточно крупных фигур, таких как Касим Амин (1863–1908), ‘Али ‘Абд ар-Разик (1888–1966) и Ахмад Лутфи ас-Сайид (1872–1963). Достоинством работы Хурани является то, что в ней не только дан обзор учений вышеуказанных мыслителей, но и описан социально-политический контекст их деятельности, важный

для понимания тех реальных вызовов, которые стояли перед ними. Исследователь показывает, что исламский модернизм в целом и его египетский вариант в частности рождались в сложной цивилизационной и геополитической расстановке, которая требовала от его представителей как глубокого понимания исламской религиозно-философской традиции, так и умения ориентироваться в современной социальной действительности и находить способы практического воплощения собственных идей. Работа Хурани до сих пор является наиболее увлекательным и полным исследованием египетского модернизма, демонстрирующим сложную судьбу арабской мысли в эпоху перемен.

Работа американского востоковеда Чарльза Адамса «Учение Мухаммада ‘Абдо» представляет собой пятую, шестую и седьмую главы из его классической монографии «Ислам и модернизм в Египте» (*Islam and Modernism in Egypt*, 1933; пер. с англ. Е. И. Хан). Хотя с момента выхода этого исследования прошло уже девяносто лет, оно по сей день остается одним из наиболее полных и систематичных описаний творчества лидера египетского модернизма — Мухаммада ‘Абдо. Адамс рассматривает главные принципы учения ‘Абдо, связь его учения с практической деятельностью, отношение египетского мыслителя к философии и науке, понимание им разума, а также общий характер и главные вопросы теологии ‘Абдо (преимущественно с опорой на «*Рус̄лат ат-тавх̄йд*») — учение о Боге, о человеке, об откровении, о морали, о воскрешении и др. Адамс обращает внимание на то, что теология ‘Абдо тесно связана с его социальной деятельностью. Отнюдь не случайно, что для него характерен своего рода «теологический минимализм»: стремление дать наиболее общий эскиз теологии, сглаживая острые вопросы, которые способны привести к разногласиям, коррелирует с практическим устремлением ‘Абдо к объединению мусульман на основе базовых идей ислама и перед лицом глобальной угрозы европейского колониализма. Такой теологический минимализм, внешне похожий на упрощенную версию салафизма, в действительности подталкивает к более строгому разграничению сущностного и эпифеноменального в исламе — разграничению, которое делает ислам более гибким в контексте трансформаций, необходимых для адекватной модернизации социальных институтов мусульманского мира. В конечном счете, как отмечает Адамс, цель так понятого ислама — это объединение всех людей в рамках одной истинной религии, что, в общем, соотносится с современной установкой на глобализацию.

Работа российского теолога Д. В. Мухетдинова «Мухаммад ‘Абдо и всемирно-историческая миссия ислама» представляет собой один из

параграфов монографии автора «Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции» (2023). Мухетдинов в целом солидаризуется с позицией Адамса по поводу того, как ‘Абдо видит будущее ислама и мировой цивилизации. Однако он идет еще дальше и утверждает, что в основе проекта ‘Абдо лежит не только исконное мусульманское представление о единой природе людей и единой «естественной» религии, но и дух гегелевской философии, под влиянием которой создано большинство европейских историософских проектов XIX в. (в том числе те, которые — как в случае позитивизма и марксизма — критиковали ее). Сам ‘Абдо, по мысли автора, проникся этим историософским духом и построил альтернативную — исламскую по своей природе — версию всемирной истории, в которой не только европейская, но и исламская цивилизация обладает способностью к самопревосхождению, «сверх-себя-бытию», т. е. способностью воспринимать *иное* не путем ассимиляции, а путем интеграции и собственного расширения; эта исконная *открытость* ислама подверглась частичному забвению в средневековый период, что привело к стагнации мусульманской цивилизации и ее последующей беспомощности перед лицом западного колониализма. Как отмечает Мухетдинов, задача религиозно-философского проекта ‘Абдо состоит не просто в объединении мусульман на основе «теологического минимализма», но в пробуждении этого духа открытости, этой способности к «сверх-себя-бытию». Такая трактовка творчества египетского мыслителя значима для общей концепции Мухетдинова, сформулированной в его монографии: именно ‘Абдо, по его мнению, смог осмысленно поставить вопрос о *всемирно-исторической миссии* ислама в эпоху модерна, что получило развитие уже у его последователей из числа неомодернистов (Ф. Рахман, М. Аркун, Н. Х. Абу Зайд и др.) и что имеет особую значимость в современный период, т. е. в контексте складывающейся системы множественных форм модерна.

Работа египетской исследовательницы Лейлы Ахмед «Модернистские дискурсы о правах женщин в исламе» представляет собой перевод одной из глав классической монографии автора «Женщины и гендер в исламе» (*Women and Gender in Islam*, 1992; пер. с англ. С. В. Казакова). Ахмед анализирует предпосылки постановки «женского вопроса» в Египте XIX в., в частности, экономическую экспансию европейских держав на египетский рынок и размывание традиционных социальных отношений. Она демонстрирует, что потребность в широком женском образовании стала естественной реакцией на социально-экономические изменения. Не могли не реагировать на эти изменения и египетские мыслители, из которых Ахмед выделяет Мухаммада ‘Абдо и Касима Амина — двух



авторов, придерживавшихся наиболее продвинутых взглядов на женское образование, социализацию и, в конечном счете, эмансипацию. Ахмед анализирует контекст возникновения и содержание классической работы Амина «*Taḥrīr al-mar'a*» («Освобождение женщины», 1899), демонстрируя, что многие ее идеи не были новаторскими, но имели параллели еще у египетских публицистов второй половины XIX в. Вызванная этой работой полемика становится понятна, если рассматривать не предложенные сущностные реформы для женщин, а, во-первых, символическую реформу — отмену религиозной вуали, и, во-вторых, фундаментальные изменения в культуре и социальной жизни, к которым подталкивалось общество в целом. Несмотря на прогрессивный характер работы Амина (в сравнении с работами традиционных улемов), ее автор разделяет ряд колониальных предрассудков, в том числе в отношении женщин: так, он очень невысоко оценивает физические привычки и моральные качества египтянок, их интеллектуальный уровень и хозяйственные способности. Как полагает Ахмед, последствия публикации книги Амина оказались неоднозначными: с одной стороны, в ней был остро поставлен крайне актуальный женский вопрос, а с другой — ее появление знаменует собой вхождение в общий арабский дискурс колониального нарратива о женщинах и исламе, в котором вуаль и традиционные практики обращения с женщинами олицетворяют «мусульманскую неполноценность»; ему в оппозицию был выстроен нарратив сопротивления, где вуаль символизирует достоинство и обоснованность автохтонных обычаев. Последующая исламская мысль оказалась зажата в тиски этих двух нарративов, мешавших взглянуть на женский вопрос более свежим и менее идеологизированным взглядом.

Работа американского исследователя Мухаммада Халила «Мухаммад Рашид Рида и вопрос спасения» представляет собой пятую главу из его докторской диссертации «Дискуссии мусульманских ученых о спасении и судьбе иноверцев» (*Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of 'Others'*, 2007; пер. с англ. С. В. Казакова). Она посвящена активно обсуждаемой в исламской теологии проблеме спасения немусульман и вечности ада. Халил показывает, что один из ведущих продолжателей школы 'Абдо — Рашид Рида — в целом тяготел к идее о том, что общее число людей, которые попадут в ад, будет невелико, и даже они смогут надеяться на конечное спасение, что обусловлено всеохватностью Божьей милости. Эта позиция не является новой для исламской мысли. В своей аргументации Рашид Рида опирался на таких классических авторов, как ал-Газали (1058–1111), Ибн 'Араби (1165–1240), Ибн Таймийя (1263–1328) и Ибн Кайим ал-Джаузийя (1292–1350). В статье также анализируются взгляды

последователей Рашида Рида — Фарида Исака (род. 1955) и Сайида Кутба (1906–1966), которые пришли к различным выводам по вопросу спасения немусульман: если Исак заострил толерантную интенцию Рашида Рида и выступил за религиозный плюрализм и всеобщее спасение, то Кутб, напротив, подчеркнул эксклюзивистские аспекты его позиции, в результате чего отверг идею всеобщего спасения как несостоятельную в теологическом плане. Пытаясь в заключительной части определить мотивацию Рашида Рида в выборе умеренно-плюралистичной позиции, Халил отмечает, что это может быть связано с социально-политическим контекстом начала XX в.: желание изобразить ислам как рациональную и милосердную религию объясняется стремлением выстроить контрдискурс по отношению к критике ислама со стороны западных и местных европеизированных интеллектуалов.

Работа российского исследователя М. М. аль-Джанаби «Культурная и национальная реформа» представляет собой третью главу из его монографии «Философия современной мусульманской реформации» (2014). В этой работе рассматриваются социально-политические проекты Джамал ад-Дина ал-Афгани, Мухаммада ‘Абдо и ‘Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби (1855–1902). Аль-Джанаби отмечает, что основы политического ислама были глубинно увязаны ал-Афгани и ‘Абдо с проблемами исторического и культурного бытия уммы. Ими был заложен краеугольный камень идейно-политической системы, сформулированы ее первые положения, связанные с постановкой задач пробуждения общеисламского культурного бытия в частном национальном историческом бытии. Если у ал-Афгани общая направленность приняла форму бурного и жесткого призыва к непосредственному действию, а следовательно, к перестройке истории путем согласования ее начала и конца, то ‘Абдо ставит задачу выстраивания реформаторства на платформе культурного духа и юридической реформы, т. е. призывает к «культурной реконструкции». Позиция же ал-Кавакиби более практически и политически ориентированная: он сосредоточен не на философских проблемах исторического и культурного бытия, а на состоянии политического упадка уммы, преодоление которого также видится преимущественно практическим — это в большей степени политическая, чем религиозная или культурная реформация. В его случае, как отмечает аль-Джанаби, ценности и принципы являются не просто философскими спекуляциями; нет, они формулируются как потребности в политическом действии, осознающем ближайшие и отдаленные цели.

Статья российских исследователей Т. К. Ибрагима и Н. В. Ефремовой «О модернистской рецепции фальсафской теологии» посвящена основным аспектам преемственности между философской теологией, развивавшейся

в рамках фальсафы, — прежде всего, у ал-Фараби (870–950), Ибн Сины (980–1037) и Ибн Рушда (1126–1198) — и модернистским дискурсом XIX–XX вв. Авторы отстаивают точку зрения о том, что многие универсалистские идеи, выдвинутые фаласифа, вдохновили реформаторов на разработку теологических принципов, которые легли в основу модернизационной, инклюзивно-плюралистической концепции межрелигиозного и межкультурного диалога. Среди таких универсалистских идей выделяются следующие: учение о единстве богооткровенных религий, религиозном многообразии как Божьим предопределением и несостоятельности претензий на исключительность; принцип свободы вероисповедания, включая право менять веру; рационалистические принципы построения теологии; критика хадисоцентричности в вопросах построения теологии; идея о вечности творческой деятельности Бога; теория естественного пророчества; всеобщность конечного спасения (апокатастасис) и др. В своей работе авторы показывают, что эвристический потенциал фальсафы может оказаться важен и для дальнейших разработок в области исламской религиозно-философской мысли.

Вторая часть нашего сборника, озаглавленная как «Переводы классиков модернизма», открывается фрагментами из работы Мухаммада ‘Абдо «Трактат о единобожии» («*Рисāлат ат-тавхīд*», 1897; пер. с араб. Ф. О. Нофала). Эта работа может считаться классикой модернистской теологии; публикуемые выдержки посвящены идее всеобщего послания и проблеме откровения. Мы также публикуем фрагменты из труда ‘Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби «Природа деспотизма и гибельность порабощения» («*Табā’и’ ал-истибдāд ва маṣāри’ ал-исти’бād*», 1900–1901; пер. с араб. З. И. Левина) — труда, в котором заложены основы социально-политической теории модернизма. Также во вторую часть сборника вошли выдержки из работы Касима Амина «Новая женщина» («*ал-Мар’а ал-джадīда*», 1900; пер. с араб. И. Ю. Крачковского), представляющей собой ответ на критические замечания к его первому исследованию женского вопроса — «Освобождение женщины»; в этих выдержках обстоятельно рассмотрена проблема воспитания и образования женщин. Мы также публикуем знаковую лекцию Мухаммада Рашида Рида «Обновление, возобновление и обновители» («*ат-Тадждīд ва-т-таджаддуд ва-л-муджаддидун*», 1930; пер. с араб. Д. В. Мухетдинова), которую можно рассматривать, с одной стороны, как манифест всего исламского модернистского движения, а с другой — как попытку вписать это движение в обновленческую традицию (*тадждīд*) исламской мысли.

Раздел «Переводы классиков модернизма» этим не исчерпывается. Дело в том, что в 2023 г. отмечают сразу два юбилея представителей

отечественной религиозно-философской школы: 200 лет со дня рождения Хусаина Фаизханова (1823–1866) и 150 лет со дня рождения Зыяэтдина Камали (1873–1942). Отечественная школа на всех этапах своего развития была тесно связана с мировым модернистским движением, но особенно примечательно то, что в ранний период развития она находилась в *авангарде* этого движения. Это объясняется тем, что мусульманские мыслители России столкнулись с вызовами модерна, так сказать, не «извне», а «изнутри» — в рамках того государства, к которому они принадлежали. Модернизационные процессы в том или ином виде происходили почти одновременно на всей территории Российской империи, начиная с XVIII в., а в XIX в. заметно ускорились, что требовало от мусульманских мыслителей незамедлительной реакции. Можно сказать, что из всего исламского мира они одними из первых столкнулись с вызовами модерна напрямую, в результате чего было выработано два типа реакций. *Первый тип* можно охарактеризовать как реакцию в рамках классической традиции, и он наиболее ярко представлен в заочной полемике Габдрахима Утыз-Имяни (1752–1834) и Габденнасыра Курсави (1776–1812) на тему иджитхада и таклида; проблема реформирования мусульманского общества здесь осмысливается в средневековых терминах, пусть иногда и наполняемых новым содержанием<sup>7</sup>. *Второй тип* реакции на вызовы модерна является более радикальным, и он представлен фигурой Хусаина Фаизханова. Самой своей жизнью и научно-просветительской деятельностью Фаизханов выразил новый вариант рефлексии над сложившейся ситуацией: нужно не просто осмысливать реформу в средневековых терминах и прокладывать для нее путь с помощью медленной модификации средневековой парадигмы, — нет, необходимо *принципиально переосмыслить* классическую парадигму и, по сути, развить *новую* парадигму (или новый вариант классической парадигмы) понимания ислама в контексте модерна (это, в частности, следует из его образовательных проектов). Мы полагаем, что в этом плане он предвосхитил неомодернистских мыслителей второй половины XX — начала XXI в., которые вполне эксплицитно говорят о необходимости наступления неомодерна, «нового исламского модерна», т. е. о необходимости *освоить* модерн<sup>8</sup>. Фаизханов связывал перспективы модернизации со следующими идеями:

---

<sup>7</sup> См.: *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский ун-т, 2008. С. 248–427.

<sup>8</sup> Подробнее см.: *Мухетдинов Д. В.* Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. С. 549–566.

1) «просвещение» и «прогресс», поняты в духе исламского рационализма и с учетом новоевропейских идей, но при этом не противоречащие глубинным основам религии; 2) реформа медресе, новый тип исламского образования, предполагающий синтез классической теологии, филологии (знание восточных и европейских языков) и последних достижений светской науки — как гуманитарной, так и естественной; 3) новый тип идентичности, сочетающий исламскую религиозную идентичность и государственную (или цивилизационную) принадлежность — позднее эта тема получит развитие в «русском мусульманстве» Исмаила-бея Гаспринского (1851–1914)<sup>9</sup>. В связи с 200-летием со дня рождения Фаизханова мы публикуем текст Ш. Марджани «Верность предшественникам и приветствие потомкам» («*Вафиййат ал-асләф ва тахиййат ал-ахләф*»; пер. с араб. Д. В. Мухетдинова), представляющий собой обзор его творчества и деятельности на ниве просвещения.

Несмотря на прогрессивный и новаторский характер проекта Фаизханова, он не получил того развития, которого заслуживал. Можно сказать, что российская религиозно-философская школа второй половины XIX — первой половины XX в. пошла по пути *объединения* проектов Курсави и Фаизханова, что лучше всего видно на примере Марджани и его последователей; не приняв ни один из этих проектов полностью, она в целом заняла срединное «модернистское» положение между приверженностью средневековой парадигме и реформацией в неомодернистском ключе. Пожалуй, из ее ярких представителей ближе всего к Фаизханову оказался Зыяэтдин Камали, текст которого «Справедливость Аллаха» мы также публикуем в данном сборнике (текст является приложением к работе «Философия ислама» — «*Фэлсәфә исламийәдән*», 1910; пер. со старотатар. Л. И. Алмазовой). В своей «Философии ислама» Камали олицетворяет тип того нового мусульманского интеллектуала, которого представлял себе Фаизханов: он демонстрирует хорошее знание как восточных, так и европейских языков (владел арабским, фарси, английским и французским), глубокое понимание классической исламской традиции, активно цитирует европейских мыслителей (как античных, так и современных), использует данные естественных и гуманитарных наук. Примечательно, что в фигурах Камали и другого его выдающегося современника — Мусы Бигиева (1875–1949) — произошло «соединение» традиций российского обновления и египетского модернизма: оба они испытали сильное влияние Мухаммада ‘Абдо, с которым были знакомы

---

<sup>9</sup> См. историю вопроса и современные трактовки: *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М.: Эксмо, 2022.

лично. Этот интересный синтез еще нуждается в осмыслении. Вероятно, такой «неомодернистский» тренд развития российской религиозно-философской школы ислама мог бы оказаться наиболее перспективным в XX в., если бы не постигшая эту школу печальная участь.

Таким образом, в седьмом томе ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» представлены исследования по теме исламского модернизма, а также оригинальные тексты модернистских авторов. Мы надеемся, что данный сборник закроет брешь в русскоязычной литературе по модернизму (хотя бы частично), внесет вклад в развитие исламоведения и философской мысли и будет способствовать созданию живого дискуссионного поля по проблеме соотношения исламской традиции и современных идей<sup>10</sup>. В качестве дополнения к сборнику могут рассматриваться книги из нашей серии «Возрождение и обновление» («*Ал-ислāх ва-т-тадждй̄д*»), часть из которых принадлежат перу исламских модернистов (см. обзор серии в конце данного тома).

*Д. В. Мухетдинов,*  
*главный редактор,*  
*доктор теологии,*  
*ректор Московского исламского института,*  
*профессор Санкт-Петербургского государственного университета*

*С. Ю. Бородай,*  
*ответственный редактор,*  
*научный сотрудник Сектора философии исламского мира*  
*Института философии РАН*

---

<sup>10</sup> Арабские слова приводятся в системе транслитерации Крачковского-Ромаскевича. Передача иноязычных имен на русском языке и отдельные аспекты оформления статей оставлены на усмотрение авторов и переводчиков. Цитаты из Корана (там, где не оговорено иное) даются по русскому переводу тафсира Абдуллы Юсуфа Али: Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. М.: Медина, 2015.

I

**ИССЛЕДОВАНИЯ**





Р. Виланд

# ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ С КОНЦА XIX ВЕКА ДО НАШИХ ДНЕЙ<sup>1</sup>

## I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАЗЪЯСНЕНИЯ

В контексте данной работы теология не эквивалентна религиозной мысли в целом: в этом случае она, например, включала бы в себя теории государства и общества или тенденции развития политической идеологии, утверждаемые на основе предполагаемых требований религии. Поэтому дискуссии в таких областях не будут здесь рассматриваться. Теология — это учения, касающиеся веры, а также нормативные тексты и методологические принципы, на которых они основаны.

То, что мусульманские ученые сегодня понимают под теологией при использовании этого термина или его турецкого эквивалента *илахийат*, не ограничивается каламом в его традиционном понимании. Поэтому следующий обзор будет основан на более широком понятии теологии: здесь теология определяется как систематическое рациональное осмысление и обсуждение положений исламского вероучения, а также основ и методов, с помощью которых достигаются эти знания. Кроме того, термин «теология» намеренно не будет ограничиваться идеями лиц, имеющих ученую

---

<sup>1</sup> *Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Schmidtke S. (ed.) The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 708–765. Перевод с английского языка выполнен С. В. Казаковым.* Ввиду нагруженности основного текста ссылками на литературу, в русском переводе было решено оставить концевые ссылки. Список литературы оформлен в соответствии с оригиналом статьи. Некоторые работы, упоминаемые в статье, переведены на русский язык: эти и другие работы по теме можно найти в Избранной русскоязычной библиографии по исламскому реформаторству (в конце данного сборника).

степень в области теологии или принадлежащих к числу профессиональных религиозных ученых. Такой подход учитывает тот факт, что начиная со второй половины XIX в. немалый вклад в развитие исламской теологической мысли внесли интеллектуалы, получившие подготовку преимущественно в областях, не связанных с теологией.

## II. ИННОВАЦИЯ: ЕЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ГРАНИЦЫ

С конца XIX в. ряд мусульманских мыслителей полностью осознали новые вызовы, с которыми исламская теология столкнулась в связи с господством европейских колониальных держав, а также из-за развития современной цивилизации западного типа с ее наукой, техническими достижениями, политическими и социальными ценностями. Но были ли ответы исламской теологии на эти вызовы столь же новыми? И если да, то стали ли они результатом принятия современных западных образцов мышления или же возникли в процессе эндогенного развития? Ответить на эти вопросы непросто.

### (а) Вопрос о самобытных корнях исламского модернизма

Одно из главных направлений реакции на влияние современной Европы — направление, проявившееся не только в теологии, но даже в большей степени — в правовой мысли и образовательных проектах, — принято называть «исламским модернизмом» (начиная с работы Гольдциера [Goldziher 1920: 310–370], за которыми последовали Адамс [Adams 1933] и Гибб [Gibb 1947: 3–84]). На ранней стадии, которая продолжалась в некоторых регионах до межвоенного периода, эта тенденция характеризовалась следующими особенностями: сильный акцент на рациональности ислама; критика народных верований и религиозных практик, оцениваемых как суеверия; отказ от слепого принятия (*тақлїда*, букв. «подражания») мнений известных ученых предыдущих поколений и пропаганда поиска решений путем независимого рассуждения (*иджтихад*); оценка новых знаний и культурного прогресса; стремление показать, что исламская вера полностью совместима с современной наукой и большинством других ценностей современной западной цивилизации и что ислам даже является движущей силой научного прогресса; поворот к антропоцентричному мировоззрению и активистской идее, в рамках которой развитие собственных возможностей, образовательная и социальная реформа, формирование будущего процветания здесь, на Земле, занимают большое место.

Многие модернисты оправдывали эти позиции лишь необходимым возвращением к чистому исламу [праведных] предшественников (*ас-салаф ас-сәлих*), т. е. к исламу в том виде, в каком он понимался изначально, до его искажения вредными неправильными толкованиями и внешними воздействиями. Поэтому ранние модернисты иногда назывались *салафитами*, последователями [праведных] предшественников, — термин, в дальнейшем применявшийся и к различным иным группам. В то же время внимание, которое исламский модернизм долгое время привлекал к себе со стороны западных ученых, было обусловлено прежде всего предполагаемой новизной его устремлений, а также тем, что эта новизна была односторонне увязана с готовностью модернистов заимствовать современные западные идеи.

Между тем появилась более дифференцированная оценка истоков модернистской мысли. Начиная с 1970-х гг. ряд авторов указывают на до того момента упускавшуюся из виду преемственность между взглядами некоторых известных реформистских, ревайвалистских движений и недавно учрежденных суфийских братств XVIII и начала XIX в., с одной стороны, и идеями модернистов конца XIX в. — с другой. В самом деле, если бы взгляды Р. Шульце на исламское просвещение [см.: Schulze 1990, Schulze 1994, Schulze 1996] выдержали критическую проверку [см., например, критику: Hagen, Seidensticker 1998] и если бы так называемые неосуфийские движения действительно были отмечены всеми характеристиками, приписываемыми им [O'Fahey, Radtke 1993: 57], то внушало бы доверие утверждение, что корни исламского модернизма в основном уходят в саму исламскую традицию. Однако вид рационализма, отличающий некоторых реформаторов XVIII — начала XIX в., не идентичен рационализму более поздних модернистов, который во многом был вдохновлен идеями европейского Просвещения; идеал просвещенной рациональности, которым дорожат суфии XVIII — начала XIX в., имеет мало общего с автономией разума. Усилия этих суфиев по самоанализу и самоутверждению не равнозначны субъективизму, а их стремление к объединению с «духом Мухаммада» нельзя рассматривать как указание на тяготение к ориентированному на земной мир мировоззрению [O'Fahey, Radtke 1993; Radtke 1994], как многими утверждалось.

Невозможно свести то, что делает исламский модернизм современным, к взглядам мусульманских предшественников XVIII–XIX вв. Однако нельзя свести его и к западным влияниям. Исламская интеллектуальная история имеет свои традиции высокоразвитого рационализма, особенно в области калама и фальсафы, а также в исламской теософской мистике [ср.: Radtke 2002: 369]. Эти автохтонные традиции рациональности обеспечили

мусульманским мыслителям запас аналитических категорий и интеллектуальную подготовку, подходящую для взаимодействия со стимулами, поступающими с современного Запада. Они могли служить мостом к инновационной теологической мысли даже там, где сами по себе еще не породили осязаемо современной теологии.

Ранний пример этого можно найти в мысли Амира ‘Абд ал-Кадира ал-Джаза’ири (1808–1883), который внес большой вклад в возникновение реформистской сирийской салафии во время его изгнания в Дамаск. Две его работы, «*ал-Микра́д ал-хадд ли-қат’ лисāн ман йантақису дйн ал-ислām би-л-бāтил ва-л-илхād*» (1848) и «*Зикрā ал-‘ақил ва танбīх ал-ғāфил*» (1855)<sup>2</sup>, свидетельствуют о высоком уважении к разуму [‘Abd al-Qadir, Miqrad: 9–10]. ‘Абд ал-Кадир отвергает таклид [‘Abd al-Qadir, Dhikra: 31–33; ср.: Commins 1988: 123], а также идею, что соответствующие знания не могут быть расширены сверх того, что уже было известно праведным предкам. «Результаты мышления, — подчеркивает он, — не останавливаются ни на каких границах, и действия отдельных интеллектов безграничны», потому что «духовный мир широк, как переполненное море, и божественная эманация никогда не разрывается и не заканчивается» [‘Abd al-Qadir, Dhikra: 129; ср.: Weismann 2001b: 161]. Здесь становится ясно, что его открытость к новым научным знаниям была основана на теософии Ибн ‘Араби (ум. 638/1240), последователем и осведомленным толкователем которого он являлся [Weismann 2001b: 162–192].

Однако ‘Абд ал-Кадир далек от приписывания разуму роли, сравнимой с той, которую тот приобрел в рамках европейского Просвещения. По его мнению, в том, что касается нравственных принципов и подробностей религиозных верований и практик, от соблюдения которых зависит счастье в этом и грядущем мире, разум не может не опираться на высшие знания пророков. ‘Абд ал-Кадир считал, что лучше всего держать современную научную рациональность подальше от исламской религиозной науки. Тем не менее его понимание разума и динамичная концепция знания сыграли важную роль в формировании новаторского теологического подхода Джамал ад-Дина ал-Касими, представителя второго поколения сирийской салафии.

Подобная посредническая функция [исламского рационализма] прослеживается и в случае с Джамал ад-Дином ал-Афгани (1838–1897): он не развивал существенно новых теологических идей. Однако его ученик Мухаммад ‘Абдо (1849–1905) извлек пользу из глубокого знакомства с рациональными

<sup>2</sup> См.: [Commins 1988: 121–124; Weismann 2001b: 157–162]; также ср., с ограничениями: [Neufend 2012].

традициями калама, исламской философии и теософского суфизма, что способствовало доступу 'Абдо к некоторым элементам рациональности Просвещения.

Новшества в теологических трактатах, написанных с конца XIX в., выступают результатом усилий их авторов по осмыслению фундаментальных доктрин ислама в рамках современного им культурного горизонта. Западный модерн стал частью этого горизонта, который в то же время продолжал содержать в себе множество возможных источников вдохновения, присутствующих в самой исламской традиции.

### **(б) Устойчивое господство традиционных подходов в академической теологии**

Несмотря на появление модернистского тренда, институциональная база и социальное влияние новаторской исламской теологии оставались довольно ограниченными на протяжении последних 150 лет. В большинстве исламских стран академическая теология до сих пор существенно не отличается от того, что создавали в этой области несколько сотен лет назад религиозные ученые. Исламская теология пока что выглядит по преимуществу совсем не «современно». Когда теологи пытаются опровергнуть взгляды противников, последние часто являются представителями тех школ мысли, которые достигли своего расцвета в далеком прошлом. Так, например, в большинстве учебников калама, издаваемых в арабских странах для студентов вузов, до сих пор очень подробно обсуждаются и опровергаются позиции мутазилитов, но практически не отражены современные вызовы исламской догме, такие как проблема интерпретации коранической концепции мироздания с учетом открытий современной науки или вопрос о возможной актуальности новейших разработок в области философской антропологии, герменевтики, эпистемологии для решения теологических проблем.

Нехватка инноваций в профессиональной академической теологии отчасти может быть объяснена тем, что модернисты, выступавшие за иджитihad в вопросах исламского права или приветствовавшие последние достижения в естественных науках и технологиях, не всегда были готовы принять или даже продвигать новые идеи в теологических вопросах. Кроме того, некоторые модернисты просто не были заинтересованы в каламе или были явно враждебно настроены по отношению к нему.

Дихотомия систем образования в исламских странах в XIX в. и в начале XX в. способствовала тому, что до сих пор академическая теология носила ярко выраженный традиционный характер. Для подготовки специалистов в области светских наук, необходимых для построения современных государств, способных защитить себя от европейских держав или вернуть

независимость от них, в Османской империи, Египте, Тунисе и других странах, помимо традиционных религиозных школ, были созданы отдельные светские учебные заведения западного типа. В результате такого раздвоения системы образования будущие религиозные ученые долгое время, как правило, были гораздо менее подвержены интеллектуальным вызовам, исходящим от современного Запада, чем молодые люди, обучавшиеся в светских учебных заведениях. В то же время члены новой интеллектуальной элиты, выходящие из светских школ, стали конкурентами улемов, вытеснив их из таких важных сфер общественной жизни, как судебная власть и образование. Это усилило склонность улемов выражать притязание на превосходство собственных традиционных знаний и недооценивать актуальность новых вопросов и идей.

Восприятию новых теологических подходов препятствовал и тот факт, что выдающиеся пионеры модернистской мысли «славились» сотрудничеством с колониальными державами и поэтому часто подозревались в подрыве ислама на благо «неверных». Сэр Сайид Ахмад-хан (о нем см. ниже, раздел IIIa) принял британское правление и выступал за распространение современной британской культуры в Индии. Мухаммад 'Абдо был в дружеских отношениях с британскими властями в Египте после своего возвращения из изгнания в 1888 г. В связи с ростом национального самосознания среди египетской интеллигенции это, наряду с сопротивлением его консервативных коллег, привело к его маргинализации в последние годы жизни. После смерти 'Абдо его работы просто игнорировались в египетских изданиях на протяжении более двух десятилетий [Haddad 1998: 26, 30f., 33, 38]. Более того, все ранние попытки модернизма разработать новые теологические концепции воспринимались как реакция на европейское господство и, следовательно, как навязанные извне. Это препятствовало их принятию.

### **(в) Исключительный случай современной турецкой университетской теологии**

Часть современной турецкой университетской теологии отошла от преобладающего традиционализма. Этому способствовал далеко идущий разрыв с традиционными теологическими исследованиями в Турции с первых дней кемалистской эпохи, что привело к появлению нового типа религиозного обучения.

Медресе — проверенные временем школы исламского права и теологии в Турции — были закрыты в 1924 г. Вместо самого известного из них — медресе Сулеймание — в Стамбульском университете (тогда еще называвшемся *Дар ул-фунун*, араб. «Дом наук») был открыт факультет теологии (*илахийат*). Он должен был находиться в авангарде продвижения нового

типа религиозного образования, основанного на современной научной мысли и ориентированного на потребности светской республики. Однако он не мог устойчиво функционировать из-за отсутствия достаточно подготовленных учащихся, после того как в 1929 г. в средних школах было отменено преподавание арабского языка. В 1933 г. факультет был заменен Институтом исламоведения при факультете востоковедения того же университета [Jäschke 1951, 1953: 121f.; Lewis 1968: 414f.]. Институт просуществовал не более трех лет; вместе с ним академическая теология в Турции лишилась своего последнего оплота.

В 1949 г. в Университете Анкары был открыт новый факультет теологии, за которым последовало более двадцати аналогичных факультетов, созданных в последующие годы по всей Турции. Учреждение институций нового типа было ориентировано на создание новой теологии, работающей в направлении просвещенного ислама и вступающей в диалог с современной наукой, а не на возрождение традиции медресе [Koştaş 1999: 150f.; Körner 2005: 48–57].

Когда открылся факультет теологии (*илахийат*), осталось не так много трудоспособных представителей старой элиты религиозных ученых. Соответственно, образовательный уровень профессорско-преподавательского состава, на котором базировался факультет, был разнообразным. Некоторые преподаватели изучали *уṣūl ad-dīn* или исламское право за рубежом (в Ираке, Боснии) или получили степени по философии, истории, различным восточным языкам, другие получили докторскую степень по исламским наукам или сравнительному религиоведению в Центральной или Западной Европе. Перспективные молодые ученые часто направлялись в зарубежные университеты Европы, Северной Америки или Ближнего Востока для получения дополнительной квалификации. Различные перспективы и методологические взгляды оказались плодородной почвой для воспитания теологов, способных и желающих идти новыми путями. В результате в Турции наблюдается рост того вида теологического рассуждения, которое очень чувствительно к развитию современных гуманитарных наук, хотя параллельно там все еще существуют более традиционные направления.

### III. ПЕРВОПРОХОДЦЫ МОДЕРНИЗМА

#### (а) Сайид Ахмад-хан

Первым мусульманским мыслителем, проповедовавшим многие из вышеупомянутых модернистских идей, был индеец сэр Сайид Ахмад-хан (1817–1898), основатель Магометанского англо-восточного колледжа в Алигархе и образовательного движения, названного в честь его местонахождения [в частности, см.: Ahmad 1967: 31–56, Troll 1978b, Malik 1980, Chaghatai 2005]. Воспитанный в Дели, он не был религиозным ученым, получившим образование в медресе, но приобрел исламские знания благодаря обучению с частными преподавателями и самообразованию. В молодые годы он познакомился с тремя различными реформаторскими традициями: у его родителей были тесные связи с муджаддидским направлением накшбандий; он изучал сочинения Шаха Валиуллага Дехлеви (1703–1762) и вступал в контакт с его потомками, которые в то время еще развивали его учение, а также был впечатлен идеями моджахедского движения Сайида Ахмада Барелви (1796–1831) с его акцентом на принципе таухида (монотеизма) и отказе от суеверных нововведений (*бида'*) [Troll 1978b: 30–36]. Позднее он описал свое собственное развитие как становление изначально традиционного мусульманина, который через некоторое время занял позицию, подобную ваххабитской, и в конце концов стал мутазилистом [Troll 1978b: 37].

Относя себя к мутазилитам, Сайид Ахмад-хан главным образом намекал на свою твердую веру в рациональную способность, что явилось результатом его растущего знакомства с культурой представителей британской колониальной власти, в судебной системе которой он служил до начала Восстания сипаев (1857–1859 гг.). Ахмад-хан восхищался современной научной цивилизацией, на которой покоилось господство и процветание Британии, и считал своей миссией помочь молодым индийским мусульманам получить образование, которое позволит им участвовать в развитии этой цивилизации.

Тем не менее ислам всегда оставался для него истинной религией. В его дни превосходство христианства интенсивно пропагандировалось в Северной Индии Англиканским церковным миссионерским обществом (Anglican Church Mission Society; CMS; ЦМО). Его члены, среди которых был немецкий протестантский пастор Карл Готтлиб Пфандер (1803–1865), участвовали в ожесточенных дебатах с местными мусульманскими учеными [Troll 1976: 212f.; Troll 1978b: 64–69]. Сайид Ахмад-хан искал бесспорный критерий, на котором можно было бы основывать решение о конкурирующих притязаниях на истину, выдвигаемых различными религиями. Он находил



его в степени рациональности данной религии и ее соответствии природе (см. его «*Хутубāt-и ахмадиййа*» [пер.: Troll 1978b: приложение 246]). В то же время он искал новое толкование ислама, которое позволило бы молодым индийским мусульманам, получившим образование в Англии и имеющим научные знания, гордиться своей религией (в частности, см. его «Лекцию об исламе», 1884 г. [пер.: Troll 1978b: приложение 314]).

Сайид Ахмад-хан пытался продемонстрировать, что утверждения Корана и открытия современной науки находятся в полном согласии, и стремился объяснить, почему это возможно. В своем «*Табййн ал-каләм*» он объяснил, что природа — творение Бога, а Коран — Слово Бога, так что они не могут противоречить друг другу. Этот аргумент, скорее всего, был заимствован у Джона Х. Прэтта (1809–1871), тогдашнего англиканского архидиакона Калькутты, который использовал ту же самую формулу в отношении Библии [Troll 1976: 222, n. 23; Troll 1978b: 155]. По мнению Ахмад-хана, открытия современных естественных наук представляют собой непреложную достоверность. Следовательно, они являются критерием того, что должно рассматриваться как истина. Всякий раз, когда коранические высказывания кажутся не соответствующими им, их нельзя воспринимать буквально, а следует интерпретировать по-другому, например, метафорически. Предположение Сайида Ахмад-хана о необходимой гармонии между ниспосланным Словом Божьим и научным знанием подкрепляется мыслью о том, что то и другое объединено одним и тем же порядком материального и духовного мира, который задан Богом. Для него этот порядок эквивалентен «закону природы», часть которого может быть обнаружена в Божьем творении посредством научных исследований, а другая часть — открыта Кораном.

Его понимание «природы» и «закона природы» не лишено двусмысленности. В основном он, похоже, подразумевал под «природой» все то, что существует помимо Бога [Troll 1976: 226; Troll 1977/1978a: 262; Troll 1978b: 175–177], а его понятие «закона природы» включало в себя как закономерности на уровне фактов материального мира, так и нормативные предписания, предназначенные для управления поведением человека [«*Хутубāt-и ахмадиййа*», пер.: Troll 1978b: приложение 246]. Хотя таким заветам, очевидно, не всегда следуют, он постулировал универсальную и неизбежную эффективность природного закона: все во Вселенной определяется принципом причинности. Все единичные причинно-следственные связи следуют законам; совокупность законов, регулирующих причинно-следственные связи, составляет закон природы.

Исходя из этого, Сайид Ахмад-хан отрицал существование сверхъестественных явлений и чудес, нарушающих естественный ход вещей. В своем

«*Тафсир ал-Қур'ән*» (изданном в 1880–1885 гг.) он приложил большие усилия для демонстрации того, что чудесные события, описанные в священном тексте, могут быть объяснены естественными причинами. В случае необычных происшествий, для которых такое объяснение было дано не сразу, он предполагал, что причины и законы, лежащие в их основе, до сих пор неизвестны, но могут быть обнаружены позднее.

Однако не был ли ангел Джибрил, через которого пророк Мухаммад получил откровение, сверхъестественным явлением? Сайид Ахмад-хан решил эту проблему, разработав новую концепцию откровения<sup>3</sup>: откровение не предполагает приближения сверхъестественного существа к пророку с посланием от Бога. Пророчество — это, скорее, естественная умственная способность, позволяющая пророку напрямую получить то, что Бог хочет ему раскрыть; или, как однажды сказал Сайид Ахмад-хан на языке суфиев, сердце пророка зеркально отражает Божьи проявления (*таджалий-āt*) (*Тафсир ал-Қур'ән*, т. 1 [пер.: Troll 1978b: приложение 282]). Джибрил, явно упомянутый в Коране как приносящий откровения (К. 2: 97), является не чем иным, как словом, обозначающим эту естественную способность пророческого ума. Такая способность не ограничивается пророками, но только в случае с пророками она достигает своего максимума. Таким образом, они переполняются богооткровенным знанием и выражают его на метафорическом языке, дарованном им непосредственно Богом. В таком понимании пророчества Сайид Ахмад-хан ближе к исламским философам, таким как ал-Фараби и Ибн Сина, чем к традиции калама [Troll 1978b: 191–193].

Сайид Ахмад-хан признает, что неповторимость (*и 'джāз*) Корана с точки зрения языка и стиля не убедит немусульман и скептиков в его божественном происхождении и превосходстве ислама [Troll 1978b: 189–190]. Решающий аргумент в пользу ислама заключается в том, что учение Корана уникальным образом сочетается с человеческой природой (*фитра*) [Abdul Khaliq 1980b]. Это, по его утверждению, может быть подкреплено рациональными доказательствами.

Заметная рационалистическая тенденция, пронизывающая мысль Ахмад-хана, в первую очередь вдохновлена не мутазилизмом и не может быть в достаточной степени объяснена влиянием исламских философов. Его заметные черты — доверие к научному разуму, его настойчивость в отношении универсальности законов природы, его склонность к отказу от всех

---

<sup>3</sup> См. комментарий к К. 2: 23 в «*Тафсир ал-Қур'ән*», т. 1 [пер.: Troll 1978b: приложения 279–283]; «Об откровении и вдохновении» (1880) [пер.: Troll 1978b: 290–291]; «*Худā kā калām*» (1897) [пер.: Troll 1978b: 248–251; ср. также: Troll 1976: 228–236; Troll 1978b: 183–188].

интерпретаций, не вписывающихся в их рамки, — могут быть объяснены влиянием европейского Просвещения и его позитивистских ответвлений XIX в., достигших Индии благодаря британскому присутствию. Среди источников, которые, возможно, вдохновили его, был британский философ-утилитарист Джон Стюарт Милль (1806–1873), который работал на Британскую Ост-Индскую компанию в 1823–1858 гг. [Reetz 1987–1988: 213–218].

Сайид Ахмад-хан разделяет деистическую склонность известных мыслителей Просвещения: он верит, что Бог, существование которого как *prima causa* может быть доказано, не вмешивается в события этого мира после сотворения, предопределив все, включая появление и послания пророков на протяжении всей истории, причинно-следственными связями с самого начала [Troll 1978b: 199–202, 192; Abdul Khaliq 1980a].

Он неоднократно говорил о единстве атрибутов Бога с Его сущностью, что является концепцией специфически мутазилитской<sup>4</sup>. Следуя мутазилитам, он отвергает этический волюнтаризм, утверждая, что основные нормы оценки человеческой деятельности могут быть известны разуму и могут существовать объективно и навсегда, а не только благодаря богооткровенным приказам, которые могут быть изменены Богом по своему усмотрению<sup>5</sup>.

Однако его позиция в отношении свободы воли и предопределения точно не является мутазилитской: он считает, что все человеческие действия соответствуют Божьей воле, их *prima causa*, определяющей причинно-следственные связи с самого начала творения, частью которых поступки людей и являются. В то же время он заявляет, что человек в пределах установленных непреложной природой, свободен в выборе своих действий [Troll 1978b: 203 и далее]. Ни детерминистская составляющая этого понятия, ни идея непреложной природы, ограничивающей свободу человека, не согласуются с доктриной мутазилитов; для большинства мутазилитов не существовало даже чего-то вроде «природы» [van Ess 1997: 457 и далее]. Сайид Ахмад-хан также не использует «ортодоксальную» теорию *касба* («присвоения») [как подтверждается в Baljon 1949: 86, п. 6]. Он избегает глубокого анализа проблемы понимания синергии божественного предопределения и свободы человека.

---

<sup>4</sup> Например, «*Табййн ал-каләм*» [пер.: Troll 1978b: приложение 236–237]; «*И'тиқāди би-Лләх*», опубликовано в журнале «*ал-Ахләк*», 1873 г. [пер. с урду Troll 1978b: приложение 269]; «Лекция об исламе» 1884 г. [пер.: Troll 1978b: приложение 320].

<sup>5</sup> См.: «*И'тиқāди би-Лләх*», [пер.: Troll 1978b: приложение 269]; «Пятнадцать принципов, предложенных улемам Сахаранпура», 1873/1874 [пер.: Troll 1978b: приложение 277].

**(б) Мухаммад ‘Абдо***1. Место ал-Афгани в интеллектуальной биографии ‘Абдо*

Когда Джамал ад-Дин ал-Афгани (1838/39–1897) поселился в Каире в 1871 г., Мухаммад ‘Абдо (ок. 1849–1905) [в частности, см.: Adams 1933, Amin 1944, Haddad 1994, Kugelgen 2007], сын крестьянина из деревни в дельте Нила, уже был студентом ал-Азхара. Тем не менее он в значительной степени охладил к учебным предметам, разочаровавшись в методах обучения, и следовал суфийскому пути, в который его посвятил один из его дядей. Вскоре после прибытия ал-Афгани ‘Абдо начал посещать его частные лекции по каламу, философии и суфизму [‘Abduh, A‘mal, 2: 332, 349; Rida, Tarikh, 1: 24]. По рассказам ‘Абдо, ал-Афгани открыл ему знания беспрецедентного масштаба<sup>6</sup>.

Лекции ал-Афгани были посвящены тем частям исламской традиции, которые имели особое значение для его собственного образования. Вопреки его утверждениям, он имел иранское происхождение и получил религиозное образование сначала в медресе в Казвине, а затем, после короткого пребывания в Тегеране, в иракских городах-святилищах, в основном в Наджафе [Keddie 1972: 15–19; Davison 1988: 110]. Таким образом, он также приобрел «значительные знания о философах, особенно о персидских, включая Ибн Сину, Насир ад-Дина ат-Туси и других, и о суфизме», о чем свидетельствовали те, кто знал его в студенческие годы [Keddie 1972: 17–18]. Он также был хорошо знаком с «шейхизмом», в теософских рассуждениях которого сочетаются элементы рационалистической философии и мистики и используются понятия Ибн Сины, а также идеи Муллы Садры (1572–1640) и его школы [Keddie 1972: 19–20]. Эта линия философской традиции всегда оставалась живой в Иране. Ее мистическая составляющая особенно привлекала ‘Абдо после того, как он обратился к суфийской практике. В то же время сильный акцент шейхизма на использовании разума облегчал доступ к рациональности Просвещения и современным наукам, основанным на нем. Ал-Афгани и ‘Абдо соприкасались с идеями Просвещения уже во второй половине 1870-х гг., после того как оба были приняты в каирскую масонскую ложу [см. свидетельство ‘Абдо в al-Manar, 8, 1905: 402].

‘Абдо оставался тесно связанным с ал-Афгани до изгнания последнего из Египта в 1879 г. Бóльшую часть собственной ссылки он провел с конца

---

<sup>6</sup> Ср. предисловие к «*ал-Вāридāt*» ‘Абдо [в al-Afghani, Athar, 2–3: 49–50; также ср.: al-Afghani, A‘mal, 2: 333]; о преподавательской деятельности ал-Афгани в Каире и ее влиянии на студентов ал-Азхара, в частности, говорится в работе Кудси-Заде [Kudsi-Zadeh 1971: 6–10].

1882 г. в Бейруте, но в 1884 г. временно присоединился к ал-Афгани в Париже, где оба в течение восьми месяцев издавали известный панисламистский журнал «ал-‘Урва ал-вусқā». В иных случаях он поддерживал связь с ал-Афгани по переписке. Они отделились друг от друга только тогда, когда ‘Абдо вернулся в Египет в 1888 г., постепенно придя к договоренности с британскими властями.

## 2. Проблема текстовой основы для изучения теологии ‘Абдо

Текстовая основа изучения «теологии ‘Абдо» является предметом интенсивных дебатов с 1970-х гг., в связи с расхождениями во мнениях относительно подлинности двух работ, опубликованных под его именем: «*Risālat al-wāridāt fī sirr at-tadžallīyāt*» (1-е изд. отпечатано посмертно 1908 г. в «*Tarīখে*» Рида под вводящим в заблуждение названием «*Risālat al-wāridāt fī nazariyāt al-mutakallimīn wa-ṣ-ṣūfīyīa fī-l-falṣafat al-illāhīyīa*») — мистический трактат, излагающий космологию и пророчество, основанный на концепции *waḥdat al-wudjūd* и философии ишракизма, и «*at-Ta’līqāt ‘alā sharḥ ad-Dawānī li-l-‘aḳā’id al-‘adūdīyīa*» (завершен в 1876 г.; впервые опубликован в 1904 г.) — серия заметок к избранным отрывкам комментария Джалал ад-Дина ад-Давани (ум. 908/1502) к кратко изложенному учению ‘Адуд ад-Дина ал-Иджи (ум. 756/1356).

Мухаммад ‘Амара утверждал, что эти два сочинения написаны не ‘Абдо, а ал-Афгани, за исключением двадцати двух сносок в «*at-Ta’līqāt*», подписанных именем ‘Абдо. Согласно предположению ‘Амары, ал-Афгани продиктовал «*Risālat al-wāridāt*» ‘Абдо, в то время как «*at-Ta’līqāt*» состоял из лекций, прочитанных ал-Афгани, записанных и отредактированных ‘Абдо [al-Afghani, A‘mal, 2-е изд., 1: 155–166; ‘Abduh, A‘mal, 1: 206–208]. Среди многочисленных аргументов ‘Амары в пользу этой гипотезы — его замечание о том, что многие отрывки «*at-Ta’līqāt*» демонстрируют стилистические особенности устного изложения и что ‘Абдо перечислил «*‘Aḳā’id*» ад-Давани среди сочинений, которые он изучал с ал-Афгани [Rīḍa, Tarīkh, 1: 26], вероятно, со ссылкой на комментарий, на котором основываются заметки. Поэтому при подготовке издания сочинений ‘Абдо ‘Амара опустил эти два текста, а «*at-Ta’līqāt*» он включил в неполное второе издание сочинений ал-Афгани.

Мухаммад Хаддад возражал ‘Амаре и считал, что обе работы на самом деле были написаны ‘Абдо [Haddad 1994: 82–5, 88–94; Haddad 2000: 62f.]; он даже утверждал, что «*at-Ta’līqāt*» был «самым важным из богословских сочинений ‘Абдо» [Haddad 1994: 86]. Однако в 1996–1997 гг. суждение ‘Амары нашло нового сторонника в лице иранского ученого Сайида Хади Хусрава Шахи, который обнаружил новое доказательство авторства

ал-Афгани. Среди личных документов ал-Афгани, хранящихся в Тегеранском архиве Меджлиса, он обнаружил рукопись «*Рисāлат ал-вāридāt*» с примечанием Ибрагима ал-Лаккани, второго по значению египетского ученика ал-Афгани после ‘Абдо [‘Anhuri, Sihr: 181–185; Riḍa, Tarikh: 274; Kudsi-Zadeh 1980: 53], в котором тот сообщает, что закончил копирование трактата в начале 1291/1874 г. и послал его «автору» со своим приветствием [al-Afghani, Atar, 2: предисловие, 11; рис. 2]. Кроме того, ‘Абдо в предисловии к «*Рисāлат*» утверждает, что в нем содержится подробное изложение общих понятий (*куллиййāt*), которым ал-Афгани учил своих учеников в 1290 г. х. [‘Abduh, Waridat: 2]. На этом основании Шахи пришел к выводу, что содержание трактата исходит от главного автора — ал-Афгани, в то время как задача ‘Абдо состояла только в формулировке и редактировании [al-Afghani, Athar, 2: предисловие, 1212], и это означает, что он должен рассматриваться как его вторичный соавтор. Шахи, соответственно, опубликовал «*Рисāлат ал-вāридāt*» в томе сочинений ал-Афгани под названием «*Расā’ил ал-фалсафа ва-л-‘ирфāн*» (Тегеран 1417/1996–1997 г.), а также в собственном издании сочинений ал-Афгани на арабском языке. Что касается «*ат-Та’лиқāt*», то он — вслед за ‘Амарой — считал их лекциями ал-Афгани, записанными и отредактированными ‘Абдо; он также включил их в это издание, опять же упомянув ‘Абдо как их второго соавтора.

Более внимательное рассмотрение различных аргументов дает следующую картину: предположение Шахи о том, что вклад ‘Абдо в эти сочинения ограничивался вышеуказанной ролью, не может быть резко отвергнуто, хотя в предисловии к ним обоим ‘Абдо представляет себя как автора; ал-Афгани, который, по свидетельству очевидцев, почти так же хорошо знал арабский язык, как и родной персидский [Keddie 1966: 519], был известен тем, что предпочитал диктовать свои мысли ученикам, а не записывать их собственноручно, когда хотел, чтобы они были опубликованы, в то время как его ученики не всегда публиковали то, что он им диктовал, как труд авторства ал-Афгани [‘Anhuri, Sihr: 185; Keddie 1972: 97; ‘Amara в al-Afghani, A‘māl, 2<sup>nd</sup> ed., 1: 164]. Сирийский поэт и журналист Салим Анхури (1856–1933), который присоединился к кругу ал-Афгани в Каире в 1878 г. и находился в тесном контакте с ним и его учениками в течение нескольких месяцев, охарактеризовал ‘Абдо и ал-Лаккани как «двух писцов» ал-Афгани (*kātibāḫu*), которые всегда добровольно записывали то, что он просил их написать [‘Anhuri, Sihr: 180, 181, 183, 185].

Не все аргументы, приведенные ‘Амарой в поддержку авторства ал-Афгани, убедительны. Критика Хаддада [Haddad 1994: 82–5, 88–94] кажется оправданной в отношении некоторых из них, однако те, о которых Хаддад не упомянул, вряд ли могут быть опровергнуты. Это особенно относится

к «*ат-Та 'лйқāt*». В нескольких отрывках этого сочинения термины на иностранных языках, в частности на персидском, используются в пояснительных целях [примеры приведены 'Амарой в al-Afghani, A'mal, 2-е изд., 1: 163f.]. В отличие от ал-Афгани, 'Абдо не знал персидского языка<sup>7</sup>. Более того, автор часто критикует различных выдающихся мутакаллимов и мусульманских философов, суннитов, а также шиитов, иногда даже суннитское богословие в целом, нередко уничижительными словами [случаи перечислены 'Амарой в al-Afghani, A'mal, 2-е изд., 159–161]. Как справедливо заметил 'Амара, это соответствует известной самооценке ал-Афгани, но маловероятно, что такие высказывания могли исходить от 'Абдо — в то время молодого студента двадцати лет [al-Afghani, A'mal: 161–163].

Два последних аргумента приобретают дополнительный вес благодаря ирано-шиитскому происхождению ал-Афгани — факт, который упорно отрицается 'Амарой [см., например: 'Амара 1988: 19–44] по чисто идеологическим причинам [Matthee 1989]. Интеллектуальный горизонт, отраженный в «*Рисāлат ал-вāридāt*» и «*ат-Та 'лйқāt*», гораздо больше соответствует этому бэкграунду, чем тому, что можно обоснованно предполагать в случае молодого суннитского египетского студента 'Абдо даже после нескольких лет восторженного слушания ал-Афгани. «*Рисāлат ал-вāридāt*» и «*ат-Та 'лйқāt*» демонстрируют мощное влияние философии Ибн Сины и ишракизма. Автор этих сочинений ссылается на Ибн Сину на основе шиитских комментаторов последнего, опирается на Муллу Садру в своих пантеистических идеях и цитирует значительное число иранских авторов. Эти наблюдения [уже отмеченные в Haddad 1994: 195f. с № 28, 277] предполагают авторство ал-Афгани, а не 'Абдо. То же самое относится и к обращению автора к позиции мутазилитов о сотворенности Корана и его дифференциации между двумя отдельными уровнями доступа к истине — одним для широкой публики, другим — для интеллектуальной элиты, что интерпретируется Хаддадом как составляющая «новаторского богословского подхода 'Абдо» [Haddad 1994: 309–314, 235f.]. Эти особенности характерны для такого

<sup>7</sup> Это справедливо, несмотря на распространенное мнение, что он перевел на арабский изначально написанный на персидском языке труд ал-Афгани «*Хақйқат-и мазхаб-и найчйрй ва-байāн-и хāl-и найчйрйййāн*», опубликованный на арабском языке под названием «*ар-Радд 'алā-д-дахрийййй*». В действительности на арабский язык, по мере своих возможностей, эту работу перевел помощник ал-Афгани — Абу Тураб (Ариф Эфенди). Вклад 'Абдо сводился к стилистической правке результата [это также подтверждается в Haddad 1994: 121–122]. Абу Тураб не только «знал персидский язык» [как утверждается в Sedgwick 2010: 39], но и сам был персом [см., например: Keddie 1966: 518; Keddie 1972: 34, 45], владевшим арабским языком.

религиозного ученого, как ал-Афгани, который хорошо знал иманитскую теологию и философию.

Согласно «*ат-Та 'лйқāt*», принципы веры, с которыми должны соглашаться все мусульмане, ограничиваются верой в Бога, пророчество и последующую жизнь, в то время как все остальное можно по-разному интерпретировать иджтихадом; в книге отражена общая тенденция к минимизации догматических различий между суннитами и шиитами, а также расхождений между разными школами теологии и права. Эти особенности не обязательно должны приписываться первоначальной мысли 'Абдо, как это сделал Хаддад [Haddad 1994: 176–178]. Наиболее очевидным их объяснением является стремление ал-Афгани объединить мусульман в борьбе против европейских колониальных держав — его панисламистские амбиции утвердились уже в египетские годы [Cole 2000: 33].

Вклад 'Абдо в идеи, выраженные в обоих сочинениях, до сих пор не доказан, за исключением сносок «*ат-Та 'лйқāt*». В этой книге даже формулировка должна в значительной степени принадлежать ал-Афгани по причинам, упомянутым выше. В «*Рисāлат ал-вāридāt*» нет идентифицируемых следов языка ал-Афгани. Что касается его содержания, то даже Оливер Шарбродт, последовавший за Хаддадом и посчитавший 'Абдо автором этой работы, охарактеризовал ее как «мистические и философские уроки, которые он извлек из общения с ал-Афгани и сформулировал в этом трактате» [Scharbrodt 2007: 112]. При этом верно и то, что взгляды, высказанные в «*Рисāлат ал-вāридāt*», не могут быть отнесены к оригинальной мысли 'Абдо. Поэтому изложение богословских усилий 'Абдо будет сосредоточено здесь на трудах, традиционно считавшихся отражающими его богословскую мысль, в основном на «*Рисāлат ат-тавхйд*».

Заслуга Хаддада в том, что он обнаружил всю полноту манипуляций, с помощью которых Мухаммад Рашид Рида пытался приспособить общественное восприятие взглядов 'Абдо к своему собственному идеалу ортодоксального салафизма [Haddad 1994: 79–82, 99f., 130–140; Haddad 1997; Haddad 1998: 24–30]. Потому на информацию, предоставленную Ридой относительно «богословия 'Абдо», больше нельзя полагаться.

### 3. Теологическая мысль 'Абдо

Среди теологических сочинений 'Абдо наиболее широкое распространение в суннитском мире получил «*Рисāлат ат-тавхйд*» («Трактат о единобожии», 1897). Книга берет начало в лекциях об '*илм ат-тавхйд*, прочитанных 'Абдо в средней школе — медресе Султанийя в Бейруте, во время его изгнания в 1886 г. Приблизительно десять лет спустя он хотел опубликовать эти лекции как учебник, но сам не имел в распоряжении рукописи.



К счастью, его брат был среди его учеников в Бейруте. ‘Абдо использовал стенограмму оригинальных лекций последнего и опубликовал их после тщательной доработки [предисловие к ‘Abduh, A‘mal, 3: 353f.].

‘Абдо решил продиктовать ученикам собственные лекции на эту тему, так как у него сложилось впечатление, что трактаты по каламу, традиционно использовавшиеся в учебных целях, были слишком сложны для понимания его молодой аудиторией и в какой-то степени устарели [‘Abduh, A‘mal, 3: 353]. Его намерением было дать упрощенный и модернизированный эскиз калама.

Простота на самом деле является одной из основных характеристик «*Рисāлат ат-тавхīд*». Ссылки на прежние авторитеты или школы мысли ограничиваются минимумом. Детального обсуждения спорных моментов не приводится. ‘Абдо сознательно избегал догматических расхождений, насколько это было возможно, чтобы только «зрелые люди» могли их заметить [‘Abduh, A‘mal, 3: 353]. Общая структура трактата и множество строк аргументации демонстрируют схоластический подход. Однако два раздела были написаны с модернистских позиций: вводный обзор истории калама и заключение, в котором ‘Абдо развивает ярко выраженную модернистскую теологию истории.

Историческая зарисовка придерживается «срединного» курса между расходящимися школами мысли. Он неоднократно классифицирует противоположные позиции как результат преувеличения (*зулувв*) или крайности (*тафарруф*) и подчеркивает вредность раскола, приписывая его в значительной степени ядовитому влиянию немусульман. Это заявление соответствует программе ал-Афгани по распространению панисламского единства.

‘Абдо с самого начала дал ясно понять, что, по его мнению, правильно представленная исламская теология — это гармоничное сочетание рационального осмысления и уважения к богооткровенным текстам, переданным предками (*салаф*), одинаково отстраненное от крайностей традиционалистского буквализма и переоценки возможностей разума; по его мнению, первые мусульманские ученые не пренебрегали ни богооткровенными текстами (*накл*), ни разумом (‘*акл*), ни размышлениями (*назар ал-фикр*) [‘Abduh, A‘mal, 3: 359].

Он обвиняет «последователей Васи́ла», т. е. мутазилитов, в том, что они недостаточно дифференцировали рациональные аксиомы и просто фантазии, возникшие под влиянием греческой мысли [‘Abduh, A‘mal, 3: 361]. Он характеризует спор о сотворенности или вечности Корана как спор между радикальными сторонниками рациональных спекуляций и ханбалитами, преувеличивающими обязательную силу буквального смысла откровения [‘Abduh, A‘mal, 3: 362]. Он восхваляет ал-Аш‘ари за то, что тот взял

средний курс между крайностями, и хвалит таких ученых, как ал-Бакиллани и ал-Джувайни, за то, что они распространили учение ал-Аш‘ари как суннитский стандарт [‘Abduh, A‘mal, 3: 362f.]. Однако он винит более поздних ашаритов за их утверждение, будто мусульмане обязаны верить во все выводы, сделанные из этих предпосылок, и за то, что они запрещали верить во что-либо, не доказанное рационально, — это ошибка, которая была исправлена позднее только ал-Газали и Фахр ад-Дином ар-Рази [‘Abduh, A‘mal, 3: 363].

‘Абдо положительно оценивает появление исламской философии (фальсафы), но критикует философов за то, что они сначала потакали слепому подражанию (таклиду) грекам, а затем вмешивались в обсуждение теологических проблем. Как он утверждает, защитники исламского вероисповедания отреагировали на это вторжение, отвергнув философию, но в то же время все больше интегрируя философские образцы рассуждения в свою теологическую мысль. Возникшее в результате слияние философии и калама завело последний в тупик и предопределило склонность мутакаллимов к таклиду [‘Abduh, A‘mal, 3: 363–365]. Впоследствии правление невежественных политических лидеров привело к интеллектуальному хаосу среди мусульман. Декаданс калама был усугублен религиозными учеными, которые утверждали право объявлять по своему усмотрению других заблуждающимися или даже неверными. Таким образом, калам превратился в инструмент создания раскола среди мусульман. Наконец, была взята идея «некоторых ранних религиозных общин» — ‘Абдо, безусловно, подразумевает здесь христианство, — что религия и наука враждебны по отношению друг к другу [‘Abduh, A‘mal, 3: 365].

‘Абдо описывает последовательность откровений от иудаизма к христианству и исламу как процесс божественного образования, даваемого человечеству по аналогии с развитием личности [‘Abduh, A‘mal, 3: 448–453]: у истоков иудаизма человечество все еще находилось в младенческом состоянии и, следовательно, было озабочено удовлетворением своих физических потребностей и желаний. Поэтому Пятикнижие, ниспосланное Моисею, должно было включать в себя строгие юридические правила, дисциплинирующие плотские порывы. Когда был послан пророк Иисус, человечество вступило в стадию отрочества, в которой люди очень чувствительны и эмоциональны; поэтому Евангелие работало на благо нравственного совершенствования людей, апеллируя к их эмоциям, особенно к любви, как объясняет ‘Абдо с некоторым недопониманием этой христианской концепции. Во времена Мухаммада человечество достигло состояния зрелости. Соответственно, Коран призывает людей использовать разум; и поскольку они на самом деле развили такую способность

и тем самым обеспечили свой дальнейший прогресс, нет необходимости в откровении после Корана.

‘Абдо восхваляет [‘Abduh, A‘mal, 3: 443–446, 450f., 453–456, 458–470] достижения исламской цивилизации как автоматические следствия из ислама как такового: пророческое послание Мухаммада освобождало разум от оков суеверия, а также от гнета правителей и священников. Оно пробудило дух независимого мышления, в результате чего наука развивалась и справедливость процветала там, где распространялся ислам. Последующая попытка ‘Абдо объяснить, почему в его дни мусульмане в целом отставали от европейцев-немусульман с точки зрения науки и социального развития, противоречит этой характеристике ислама как самореализующейся формулы успеха: он приписывает нынешние недостатки тому факту, что мусульмане оказались неверны истинному смыслу своей религии [‘Abduh, A‘mal, 3: 465–469].

По структуре эта теология истории сродни «закону трех ступеней» Конта, за исключением того, что ‘Абдо не следовал за Контом, утверждавшим, что религия в целом — что означало бы также ислам — будет преодолена в эпоху научного разума. В то же время подход ‘Абдо напоминает теории истории, разработанные Тюрго и Кондорсе, двумя французскими философами эпохи Просвещения, чьими идеями во многом был вдохновлен закон Конта. На основании имеющейся на данный момент информации невозможно решить, были ли соответствующие отрывки «*Рисāлат*» частью оригинальных лекций, прочитанных еще до того, как он выучил французский язык, или же они были добавлены в процессе переделки для публикации в 1897 г. В последнем случае ‘Абдо, возможно, уже читал или Конта, или публикации о нем и его предшественниках эпохи Просвещения. В противном случае он, вероятно, приобрел знания об их теориях из вторичных источников.

Идея о том, что ислам способствует научной рациональности и социальному прогрессу более, чем любая другая религия, также была подробно разработана ‘Абдо в его дебатах с сирийским православным писателем Фарахом Антуном (1874–1922) [Kügelgen 1994: 77–95; Reid 1975: 80–90]. Соответствующие статьи, опубликованные в «ал-Манар» (за исключением первой), были перепечатаны Рида в виде книги под названием «*ал-Ислām ва-н-насрāниййа ма ‘-л-‘илм ва-л-маданиййа*» в Каире в 1902 г. [‘Abduh, A‘mal, 3: 257–350]. ‘Абдо пытался показать, что ислам находится в полном согласии с разумом и наукой, в то время как христианство в основном иррационально, а жаждавшие власти христианские священнослужители подавляли свободную мысль и науку на протяжении всей истории, вплоть до разделения религии и государства в западных странах. В своих аргументах ‘Абдо

широко использовал и часто буквально цитировал две книги Джона Уильяма Дрейпера (1811–1881), которые он, должно быть, прочитал во французском переводе [Hasselblatt 1968: 184–6, 192–195]. Дрейпер, американский химик, физик и философ британского происхождения, находился под сильным влиянием мысли Конта [Fleming 1950: 58].

Акцент ‘Абдо на рациональности ислама проявляется в его постоянной пропаганде иджтихада вместо таклида и критике народных суеверий<sup>8</sup>. Эта склонность также ощущается в его экзегезе Корана, где он трактует высказывания священной книги, казалось бы, не согласующиеся с современным научным мировоззрением. Так, например, он считает, что микробы, недавно обнаруженные микроскопами, — эти крошечные существа, не видимые невооруженным глазом, — могут быть справедливо идентифицированы как вид джиннов, которым теологи (*мутакаллиму́н*) также приписывают невидимость и маленькую и хрупкую конституцию<sup>9</sup>.

‘Абдо принимает непреложный «обычай Божий» (*суннат Аллāх*), упомянутый в Коране (К. 33: 62; К. 35: 43; ср. К. 17: 77), как обозначение богоданных регулярностей в процессах, происходящих во Вселенной, приближаясь, таким образом, к идее естественных законов. Он также использует термин *суннат Аллāх* для обозначения распознаваемых разумом законов социальной и политической истории. Его вера в научную достоверность таких законов проистекает из его знания идей английского философа и социолога Герберта Спенсера (1820–1903), которого он однажды навестил [‘Abduh, A‘mal, 3: 492–494]. Спенсер широко известен как влиятельный популяризатор социал-дарвинизма; его теория социальной эволюции, по существу разработанная еще до того, как он познакомился с Дарвином, привлекла ‘Абдо в связи с ее пригодностью для воспитания активистской социальной этики, необходимой мусульманам в их борьбе за возрождение.

‘Абдо подчеркивает, что ислам является первой и единственной религией, требующей веры исключительно на основе рациональных доказательств и отдающей предпочтение здравому смыслу перед буквальным значением богооткровенных текстов в случае сомнений. Однако его доверие к разуму ограничено, когда речь идет о догматических вопросах: он заявляет, что те, кто когда-то разумно решил верить в Бога и в Его посланника Мухаммада, больше не имеют права возражать против единичных коранических высказываний, используя рациональные аргументы. В отличие от

<sup>8</sup> См., например, статью «*ал-Хурāфāt*», опубликованную в «*ал-Вақā‘и’ ал-мисрий-йа*» в 1882 г. [переиздана в ‘Abduh, A‘mal, 2, 159–161].

<sup>9</sup> См.: [‘Abduh, Tafsir al-Manar, 3: 96; Adams 1933: 138]; ср. его объяснение К. 105: 3–5: [Tafsir juz’ ‘amma, 157f., Jomier 1954: 153].

Сайида Ахмад-хана, он, таким образом, не желает объявлять выводы научного характера мерилем того, что Бог мог иметь в виду в Коране. Кроме того, в некоторых других пунктах он менее рационалистичен, чем Сайид Ахмад-хан [Troll 1978b: 226–228] — например, он не видит причин отрицать, что чудеса на самом деле могут происходить. Более того, в вопросе о том, как понимать коранические высказывания, выглядящие как противоречащие научным соображениям, ‘Абдо неоднократно выступает за то, чтобы оставить их точный смысл Богу.

Несмотря на такие ограничения своего рационализма, уверенность ‘Абдо в разуме можно сравнить с убеждениями мутазилитских богословов. Однако практика классификации его как неомутазиита<sup>10</sup> была справедливо опротестована [Hildebrandt 2002] не только потому, что в своем вышеупомянутом рассказе об истории исламского богословия он встал на сторону ашаритов. Предполагаемый неомутазилизм ‘Абдо, среди прочего, утверждался со ссылкой на короткий отрывок из первого издания «*Русāлат*», в котором он описывал Коран как «сотворенный». Этот отрывок также содержался во французском переводе Б. Мишеля и М. ‘Абд ар-Рафика [32–34], но был исключен по требованию ‘Абдо во втором издании, выполненном Мухаммадом Рашидом Рида, и в его переизданиях. Он снова включен в издания ‘Амарой<sup>11</sup>.

Рида пояснил, что ‘Абдо приказал ему убрать этот отрывок из второго издания, так как хотел поправить себя после того, как азхарский шейх Мухаммад Махмуд аш-Шинкити обратил его внимание на несовместимость идеи о сотворении Корана с вероисповеданием салафитов [‘Abduh, Risala 2001: 107]. Хотя критика аш-Шинкити в адрес этого отрывка действительно имела место, объяснение Рида сомнительно из-за его склонности к изображению ‘Абдо в качестве усердного последователя ислама саляфов (в том виде, как его представлял Рида). Согласно альтернативному толкованию Хаддада, когда готовилось второе издание трактата, ‘Абдо все еще придерживался идеи мутазилитов о сотворенности Корана, выраженной в «*ат-Та ‘лйқāt*», но в то время пытался заручиться поддержкой улемов ал-Азхара с целью реформирования этого института. Критика этого отрывка со стороны аш-Шинкити заставила его осознать риск роста сопротивления консервативных улемов его проекту, если его будут считать недостаточно ортодоксальным, поэтому он изъял этот отрывок [Haddad 1994: 98–101].

<sup>10</sup> См.: [Caspar 1957: 157–172; Khalid 1969: 320–321; Martin, Woodward, Atmaja 1997: 129–135].

<sup>11</sup> См.: [‘Abduh, A‘mal, 3: 377f.]; также см. отдельное издание «*Русāлат*»: [‘Abduh, Risala 1994: 48f].

Однако внимательное прочтение отрывка показывает, что ‘Абдо, вопреки мнению Хаддада, не исповедовал учение мутазилитов о сотворенности Корана: он не характеризовал Коран как сотворенный в качестве Божьей речи (*kalām Allāh*), что было положением мутазилитов. Вместо этого он в несколько извилистых выражениях, описывающих взгляд ашаритов, заявил, что небесный оригинал (*maṣḍar*) слова Божьего предшествует всему в плане существования, но рецитуемый Коран (*al-Ḳur’ān al-maḳrū’*), т. е. его слышимый звук, издаваемый голосами тех, кто его читает, сотворен [Hildebrandt 2002: 252–255; аналогично ‘Amara в ‘Abduh, Risala 1994: 49, п. 3].

Это наблюдение дает ключ к более вероятному объяснению: ‘Абдо, по-видимому, пытался продвинуть компромиссную формулу между позицией мутазилитов и их оппонентов, в соответствии с общей тенденцией «*Risālat*» отстаивать срединный курс, подходящий для объединения всех мусульман. С этим предположением согласуются некоторые детали его аргументации: он подчеркивает, что Ахмад ибн Ханбал, безусловно, был слишком умен, чтобы верить в то, что читаемый вслух Коран вечен, так как он читал его каждый день своим собственным голосом; он даже утверждает, что подписаться под догмой о сотворенности Корана таким ученым, как Ахмад ибн Ханбал, мешали скромность и чрезмерное уважение к некоторым коллегам [‘Abduh, A‘mal, 3: 378; Risala 1994: 49]. Это изображение проблемы, конечно, вводит в заблуждение, но раскрывает сильное желание ‘Абдо убедить читателей в том, что его компромиссная формула в принципе может быть принята даже самыми убежденными представителями традиционалистского лагеря. Критика аш-Шинкити, должно быть, дала ему понять, что компромиссная формула не сработала, потому что ее слишком легко было неправильно истолковать как подтверждение позиции мутазилитов. Поэтому он решил удалить ее, возможно, из тактических соображений, упомянутых Хаддадом.

Манеру ‘Абдо в решении вопроса о свободном действии или предопределении также нельзя классифицировать как мутазилитскую: в «*Risālat*» он использует понятие «присвоения» (*kasb*) человеком своих действий, чтобы объяснить, почему они приписываются ему на Страшном суде, но при этом нет противоречия с Божьей справедливостью. Понятие *kasb* является общим для школ ашаритов и матуридитов. ‘Абдо трактует то, как происходит *kasb*, вводя понятие способности человека выбирать свои собственные действия (*ixhtiyār*) и отвергая мысль о том, что его заставляют совершать определенные действия (*ḳaḫr*) [‘Abduh, A‘mal, 3: 387–389]. Подробность, с которой ‘Абдо останавливается на критериях *ixhtiyār* [‘Abduh, A‘mal, 3: 390–393], легко находит параллель в традиции исламской философской

этики. Но понятие *ихтийār* как таковое уже было установлено в суннитской богословской теории действия, в сочетании с понятием *касб*, что было сделано ал-Матуриди, которому здесь следует ‘Абдо [Rudolph 1997: 231, 240f.]. В соответствии со взглядами ал-Матуриди, ‘Абдо также утверждает, что необходимо верить одновременно в способность человека выбирать свои действия и в происхождение от воли Творца всего, в том числе человеческих действий, хотя Бог не повелевает злые действия и Его воля не принуждает<sup>12</sup>. Как и Сайид Ахмад-хан, ‘Абдо останавливается на соположении действий человека и универсальной действенности воли Бога. Вместо того, чтобы попытаться объяснить, как именно эти два уровня взаимосвязаны, он трактует исторические дискуссии по этой проблеме лишь как софистические преувеличения, которые не привели ни к чему, кроме как к разделению исламского сообщества [‘Abduh, A‘mal, 3: 387].

‘Абдо разделяет мнение мутазилитов о том, что бытие Бога и основные критерии добра и зла могут быть узнаны разумом [‘Abduh, A‘mal, 3: 393, 394]. Но этой точки зрения придерживались и исламские философы [Hildebrandt 2002: 246]. В итоге можно заключить, что от предполагаемого неомутазилизма ‘Абдо вообще мало что остается.

#### IV. МОДЕРНИСТСКАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ НАЧАЛА XX ВЕКА

##### (а) Основные темы

Две из доминирующих тем модернистской теологии начала XX в. — рациональность ислама и его совместимость с современной наукой — уже были в центре внимания Сайида Ахмад-хана и ‘Абдо. Теперь на первый план вышла еще одна забота: борьба с материалистическим и атеистическим мировоззрением, воспринимаемым как исходящее от Запада.

Об этой опасности впервые было заявлено мусульманским читателям в трактате ал-Афгани «*Хақйқат-и мазхаб-и найчйрй ва-байāн-и ҳāl-и найчйрййāн*» (1881), который стал известен главным образом в арабском переводе «*ар-Раidd ‘алā-д-дахрийййн*» («Ответ материалистам»), изданном ‘Абдо в 1886 г. Как убедительно доказывали исследователи [Keddie 1968], на самом деле это была политически мотивированная полемика, направленная против Сайида Ахмад-хана и его адептов, влиянию которых на индийских мусульман автор хотел противодействовать, поскольку они согласились с британским колониальным господством. В 1865 г. Сайид Ахмад-хан, вероятно,

---

<sup>12</sup> См. в «*Рисāлат*» [‘Abduh, A‘mal, 3: 388]; см. также толкование ‘Абдо суры 104 [al-Manar 6, 1903, 189f., частично в пер.: Adams 1933: 154; ср. Rudolph 1997: 232].

получив косвенный доступ к довольно расплывчатой информации о теории Дарвина, фактически выдвинул эволюционистскую концепцию, согласно которой сначала неживая материя, затем растения, затем животные и, наконец, человечество постепенно вышли из одного и того же источника существования, — и это в то время, когда сам Дарвин еще не включил человеческий род в цепь эволюции [Rieхinger 2009: 218f.]. Сайид Ахмад-хан при усвоении этой концепции не принял материалистического или атеистического понимания мира. Тем не менее ал-Афгани, который в то время сам проявлял агностические наклонности, демагогически сформулировал свое нападение на него и его последователей под видом пылкой защиты исламской религии от якобы материалистических и атеистических последователей Дарвина, по-видимому, не зная точно, о чем говорил Дарвин.

Дискуссия о дарвинизме [см., например, Ziadat 1986; Elshakry 2011] была поднята на гораздо более высокий уровень ливанским шейхом Хусейном ал-Джисром (1845–1909) в «*ар-Рисāлат ал-хамīдиййа*» (1888). Большую часть своей жизни он преподавал в своем родном городе Траблус, но временно был директором медресе Ватанийя в Бейруте как раз в 1887 г., когда ‘Абдо читал там свои лекции. Хотя после этого оба остались в дружеском контакте, нет никаких явных признаков влияния ‘Абдо на ал-Джисра [Ebert 1991: 85].

Вероятнее всего, он написал свою книгу под названием «*ар-Рисāлат ал-хамīдиййа*» в качестве реакции на воззрения Шибли Шумайила [Ebert 1991: 142], католического ливанского врача и писателя, эмигрировавшего в Египет. Тот был первым выдающимся арабским писателем, исповедовавшим дарвинизм, материализм и атеизм. В 1884 г. Шумайил опубликовал арабский перевод книги Людвиг Бюхнера «Шесть лекций о теории Дарвина» (1868) — крайнюю материалистическую интерпретацию теории Дарвина. В книге ал-Джиср после подробного изложения исламской веры и ритуала, а также некоторых в ту пору оспариваемых положений исламского права, переходит к попытке опровергнуть материализм и атеизм вместе с теорией эволюции [проанализировано в Ebert 1991: 138–146].

Внимательно ознакомившись с соответствующими научными открытиями и мнениями, ал-Джиср не только использует традиционные теологические аргументы, но и пытается показать, что материалистическая теория эволюции в определенных моментах сама по себе противоречива. Кроме того, он подчеркивает, что до сих пор мнение сторонников Дарвина — это не более чем теория, из которой пока не ясно, станет ли она окончательно достоверной [al-Jisr, Risala: 253], — мотив, часто повторяющийся в последующих дискуссиях о совместимости коранических высказываний и данных современной науки. Однако ал-Джиср также обсуждает вопрос о том,



что делать с деталями коранического рассказа о сотворении, если теория Дарвина когда-нибудь подтвердится. Он считает, что в этом случае будет позволено дать соответствующим отрывкам из Корана новое толкование, при условии, что основное содержание коранического повествования — утверждение о том, что Бог есть Творец всего на небе и на земле, — останется общепринятым [al-Jisr, Risala: 245, 253]. Это мнение показывает, что ал-Джиср не исключал возможности неатеистического понимания теории Дарвина, совпадающего с элементами исламской веры.

В начале XX в. усилие по противостоянию атеизму и материализму было дополнительно мотивировано книгой египетского автора Мухаммада Фариды Ваджди (1875–1954) «*ал-Ислām фи ‘аср ал-‘илм*» (изданной в Каире в 1320/1902–1903 г. и 1322/1904–1905 гг.), которая читалась широким кругом мусульманской интеллигенции, в том числе за пределами арабских стран. Ваджди остро поставил вопрос о том, является ли прогресс науки и цивилизации неизбежным синонимом материализма и утраты религии, как предполагал доминирующий Запад [см., например, Wajdi, ‘Asr, 1: 97–102], и попытался продемонстрировать, что как ислам, так и наука предоставляют пути выхода из этой дилеммы.

### (б) Сирия

Дамасский ученый Джамал ад-Дин ал-Касими (1866–1914) [Commins 1990: 65–88 и оглавление; Abaza 1997; Dabdub 2007] был одним из тех, кто занимался борьбой с материализмом и атеизмом. Он принадлежал к кругу сирийской салафии — движению конца XIX и начала XX в. [см. также: Escovitz 1986]. Это движение поддерживалось связанными с кругом Амира ‘Абд ал-Кадира ал-Джаза’ири людьми, по преимуществу вдохновленными его идеями [Commins 1990: 26–29, 32; Weismann 2001a]. Их стремление возродить ислам было подкреплено двумя дополнительными факторами: открытием заново произведений Ибн Таймийи [Commins 1990: 25f., 88] и знакомством с мыслью ал-Афгани и еще более — ‘Абдо [Commins 1990: 30–33, 40, 47]. Несколько улемов этой группы переписывались с ‘Абдо в 1880-е гг., и двое из них, ‘Абд ар-Раззак Битар (1837–1917) и ал-Касими, встречались с ‘Абдо лично<sup>13</sup>.

Крупнейший богословский труд ал-Касими «*Далā’ил ат-тавхīд*» («Доказательства единобожия», 1-е изд. 1908 г.) начинается с некоторых предварительных разъяснений, в основном касающихся важности рационального познания в религиозных вопросах. Затем приводится подробное

---

<sup>13</sup> См.: [Commins 1990: 61f.]; об отношениях между сирийской и египетской салафией того времени также см.: [Ezzerelli 2006; Commins 2006].

изложение не менее двадцати пяти различных аргументов в пользу существования Бога [al-Qasimi, Dala'il: 22–73], все из которых, по мнению автора, являются неопровержимыми доказательствами. Помимо известных аргументов, взятых из традиций калама и философии, ал-Касими приводит и последние научные открытия, дающие, по его мнению, дополнительные доказательства существования Творца. Он также использует аргумент о том, что единодушная вера в Бога, которой придерживаются многие народы, исповедующие различные религии на протяжении всей истории и во всем мире, является *prima facie* доказательством существования Бога. Его аргументы против материализма [al-Qasimi, Dala'il: 91–126] столь же разнообразны. В дополнение к длинному ряду философских и квазинаучных причин неуместности чисто материалистического, а следовательно, и атеистического мировоззрения, он приводит прагматический аргумент о социальной необходимости религии как средства создания солидарности и приведения людей в соответствие с непреходящими нравственными нормами цивилизованной и мирной жизни [al-Qasimi, Dala'il: 131–133; см. также: 112, 125].

Ал-Касими подчеркивает [al-Qasimi, Dala'il: 15f.], что в случаях явного противоречия между выводами разума ('*ақл*) и богооткровенными текстами (*нақл*) откровение должно интерпретироваться разумом, а разум должен считаться стоящим выше передаваемого текста, поскольку уже простая оценка того, ниспослан ли Богом данный текст или нет, может быть сделана только посредством разума [al-Qasimi, Dala'il: 128–130]. Правильно понятое откровение согласуется с разумом, хотя разум не всегда сразу постигает мудрость ниспосланных наставлений [al-Qasimi, Dala'il: 126f.].

Подобно 'Абдо и, вероятно, также ссылаясь на него без конкретного упоминания, ал-Касими заявляет, что с приходом ислама человечество выросло из детства и достигло зрелости, а одним из главных преимуществ этой религии является то, что она обращается к разуму [al-Qasimi, Dala'il: 76]<sup>14</sup>. Подобно 'Абдо, он подчеркивает совершенную гармонию между исламом и наукой [al-Qasimi, Dala'il: 130]. Он даже выражает убежденность в том, что новые открытия естественных наук могут лишь укрепить веру в Бога, поскольку они обостряют восприятие Его знамений (*āyāt*) в творении [al-Qasimi, Dala'il: 134].

В то же время он подчеркивает ограниченность охвата и достоверности научных знаний: естественные науки могут постичь только внешний

---

<sup>14</sup> В других источниках он подробно рассказывал о том, как 'Абдо в дискуссии с христианским оппонентом подчеркнул, что ислам — религия разума, очевидно, ссылаясь на его полемику с Фарахом Антуном [Al-Qasimi, Ta'arud: 621f.].

облик вещей, никогда не их сущность; наука особенно неспособна исследовать происхождение Вселенной [al-Qasimi, Dala'il: 84f.]; предполагаемые открытия ученых часто приходится корректировать позже [al-Qasimi, Dala'il: 126]. Что касается познания Бога, то доверие ал-Касими к разуму так же ограничено, как и 'Абдо: очевидно, антропоморфные качества, приписываемые Богу в Коране, слишком возвышенны для метафорического толкования разумом, хотя их тоже нельзя воспринимать буквально [al-Qasimi, Ta'arud: 623; Commins 1990: 68].

Несмотря на эти ограничения, ал-Касими постоянно призывает использовать свой собственный разум в иджтихаде, когда речь идет о правильном понимании исламской доктрины и права. Кроме того, единство верующих, по его мнению, является ключевым требованием. Поэтому он отвергает таклид не в последнюю очередь на том основании, что тот закрепляет приверженность людей одной из различных школ права или теологии, разделяя исламское сообщество, в то время как иджтихад открывает пространство для попыток преодоления разногласий между ними. Ал-Касими видит угрозу мусульманскому единству не в противоречивых позициях как таковых, а в безудержном стремлении улемов навешивать ярлык безнадежно заблуждающегося человека на всех носителей инакомыслия вместо учета того факта, что они тоже являются искателями истины, и удерживания в памяти того, с чем согласны все мусульмане [al-Qasimi, Ta'arud: 617; Commins 1990: 69].

### (в) Центр Османской империи

В центре Османской империи одной из школ мысли, активно действовавших после Младотурецкой революции 1908 г. [подробнее в Verkes 1964: 337–366], была школа исламистов (*исламджылар*), собравшихся вокруг журнала «*Сырат-и мустакым*» (основан в 1908 г., с 1912 г. называется «*Себилюррешад*»). Помимо изначально распространенной среди них оппозиции к секуляризации, их ориентации значительно различались: среди них были жесткие традиционалисты, а также умеренные консерваторы и крайние модернисты. Модернисты, несомненно, были знакомы с идеями 'Абдо: некоторые его статьи и выдержки из книг были опубликованы в «*Сырат-и мустакым*» / «*Себилюррешад*» [Debus 1991: 109f.; Gen 2006: 77, 80, 82 n. 10, 83 n. 20]. Однако их основным источником вдохновения была мысль «новых османов» [Gen 2006: 80f.; Özervarlı 2007: 82].

Заметный интерес к опровержению атеизма и материализма среди исламистских модернистов следует понимать с учетом конкретного исторического контекста: уже с 1850-х гг. османская интеллигенция, стремящаяся к модернизации, все больше увлекалась западными естественными

науками. Поскольку эти науки, которые в то время во многом основывались на материалистическом мировоззрении, были для них синонимом прогресса, немалое число из них стали материалистами и свободомыслящими людьми. Популярные западные классические работы научного материализма XIX в., такие как «Сила и материя» (Kraft und Stoff) Бюхнера (1855), внимательно читались, притом немецкие и английские — первоначально в переводе на французский язык [Hanioglu 1995: 11–13, 16; Özervarli 2007: 80; Berkes 1964: 181, 292f].

Младотурки в своих официальных заявлениях использовали исламскую риторику, апеллируя к религиозным чувствам, чтобы направить мусульманское население империи в нужную для себя сторону. Однако философской основой их мировоззрения был позитивизм [Hanioglu 1995: 200–205, 211, 215]. Среди их сторонников были люди, известные как материалистически настроенные и позитивистские интеллектуалы, открыто отвергающие религию как устаревшую и отсталую. Так как они оправдывали свои позиции философскими аргументами, заимствованными у западных мыслителей, исламистские модернисты чувствовали себя призванными бороться с их взглядами тем же оружием.

Один из них, Филибели Ахмед Хилми (1865–1914) [подробнее см. Elicaik 2002: vol 2. 483–507], даже разделял идеологические убеждения младотурков во многих отношениях, но разошелся с ними в своем отношении к религии [см., например: Ülken 1966: vol 2. 459–475; Kara 1986: vol 1. 1–44]. Он не имел формального религиозного образования, но хорошо знал европейскую философию. Во время ссылки в пустынном регионе Феззан в Ливии, куда он был изгнан из-за оппозиционной деятельности против абсолютизма Абдулхамидом II, он практиковал суфизм, придерживался идеи *вахдат ал-вуджуд*. Вернувшись в Стамбул после революции младотурков, Филибели сделал все возможное, чтобы его голос был услышан как голос прогрессивного писателя, который тем не менее отверг материализм и защищал ислам от обвинения в несовместимости с современной наукой [о его интеллектуальной биографии см., в частности: Wein 2007].

Его книга «*Аллях'у инкяр мюмкюн мюдюр?*» (1909) целиком посвящена опровержению материализма и атеизма. Подход автора полностью философский, но произведение приобретает теологическую актуальность там, где он пытается синтезировать результаты своих философских рассуждений и суфийские верования. Филибели предлагает обширный критический обзор материалистических теорий, разработанных в истории философии с древности до наших дней, с последующим представлением идей античных, западных и исламских мыслителей, утверждавших существование нематериальной реальности, в частности, разума или души человека.

Наконец, он излагает соответствующие концепции суфиев, заканчивая учением Ибн ‘Араби, которого он придерживался.

Типичная модернистская особенность его подхода состоит в том, что он сознательно принимает философские размышления о человеке, а не о Боге, в качестве отправной точки. Как он утверждает, единственное, в чем человек никогда не может сомневаться — это его «я», которое он переживает как одно и то же со временем во всех своих мыслях, чувствах и действиях [Filibeli, Īnkâr: 41]. Филибели хорошо осведомлен о соответствующих взглядах ал-Газали и Декарта. Но он предпочитает согласиться с позицией шотландского философа эпохи Просвещения Томаса Рида (1710–1798), который утверждал, что рациональное мышление может быть фундировано лишь в ряде принципов здравого смысла, например, в предположении о том, что существует внешний мир, независимый от субъекта мышления, и что сознание человеческого «я» как единого и идентичного себе во времени имеет реальную основу, которую все справедливо называют «моим разумом» [Filibeli, Īnkâr: 135f.]. Как утверждает Филибели, это сознание собственной индивидуальности не может быть выведено из множества веществ, сил и процессов, составляющих телесное существование человека. Оно может быть обусловлено только естественным отношением человека к абсолютному Я. Единство и идентичность человеческого Я должны быть созданы единым Богом, который вдохнул Свой собственный дух (*pūx*) в Адама и даровал каждой человеческой личности ее живую душу [Filibeli, Īnkâr: 79]. Точно так же предположение о том, что все человеческие знания образуют единое целое, структурированное целостной системой понятных законов, причинно-следственных связей и сходств, — предположение, без которого наука и цивилизация были бы невозможны, — может быть оправдано только существованием Единого Бога, конечной причины всего [Filibeli, Īnkâr: 1–2].

Автор интегрирует эти взгляды в свою мистическую концепцию *вахдат ал-вуджūd*, приравнивая объединяющую причину, стоящую за человеческим «я», а также за человеческими знаниями и всеми их объектами, к *prima causa*, Творцу, от которого исходит все во Вселенной. Но он предвосхищает возражение против этого рассуждения: не противоречит ли идея *вахдат ал-вуджūd* осознанию человеком его неизменной личностной идентичности, ибо это означает, что человек, в конечном счете, божественен и поэтому не имеет отдельного существования или не должен закреплять его за собой? Филибели отвергает это возражение, подчеркивая, что вера в *вахдат ал-вуджūd* эквивалентна не отрицанию личной идентичности человека, а лишь отрицанию независимости ее существования от Бога [Filibeli, Īnkâr: 176f.].

Филибели очень стремится идти в ногу с современной философией, не отказываясь от своей веры. Так, он утверждает, что «закон трех ступеней» Конта действителен как историческое описание последовательности, в которой религия, метафизика и позитивные науки появились в развитии человеческой цивилизации, но не действителен в той мере, в какой он утверждает, что каждая последующая ступень вытесняет предыдущую. Даже самые продвинутые философы или ученые чувствуют в глубине своих сердец, что они не могут существовать без почитания Высшего Существа. В реальности религия, метафизика и наука обязательно дополняют друг друга в формировании зрелых личностей; их сосуществование не мешает развитию цивилизации до тех пор, пока все уважают различные сферы компетенции друг друга, чтобы, например, религиозные интеллектуалы не вторгались в профессию ученых, и наоборот [Filibeli, *İnkâr*: 33–40; *Üss*: 6–15].

Самым плодовитым теологическим писателем среди позднеосманских и ранних республиканских турецких модернистов был Измирли Исмаил Хакки (1869–1946)<sup>15</sup>. Он получил образование в Высшем педагогическом колледже, но также закончил традиционное медресе. Кроме того, он был посвящен в братство шазилийа. Большую часть своей профессиональной карьеры он преподавал в медресе Сулеймание и в Дар ул-фунун (позднее — Стамбульский университет), из которых в 1935 г. ушел на пенсию в должности профессора исламской философии. Фактически он читал лекции по разным исламским дисциплинам, включая калам.

Измирли упоминал, помимо многих классических исламских сочинений, «*Рисâлат ат-тавхîд*» ‘Абдо и «*Далâ’ул ат-тавхîд*» ал-Касими<sup>16</sup> [İzmirli, *Kelâm*, 1: 302 и 2: 239]. Умевший читать по-французски, он также познакомился с историей и последними достижениями западной философии. Однако в основном он ограничился словарями, энциклопедиями, справочниками и вводными обзорами, за исключением основных произведений нескольких философов, таких как Декарт и Конт, и «Эволюции материи» Гюстава Лебона (1906), к которой он обращался в оригинале [İzmirli, *Kelâm*, 1: 302 и 2: 240; Özervarlı 2007: 85].

Его наиболее широко известная богословская работа — «*Ени ‘илм-и келям*» («Новая наука калама», в 2 т., 1920/1–1922/3). Несмотря на то, что она осталась неполной — автор объявил о выпуске еще двух томов, которые так и не были опубликованы [Baloğlu 1996b: 273], — существующие

<sup>15</sup> См., в частности: [İzmirli, Celâleddin 1946 (автор — его сын), Hizmetli 1996, Çetinkaya 2000, Birinci 2001, Özervarlı 1998: 49–51, 79–125 и в иных местах, Elicaçık 2003: 3, 107–130, Özervarlı 2007].

<sup>16</sup> Вторая книга ошибочно именуется им «*Барâхйн ат-тавхîд*».

части дают достаточно конкретное представление о подходе автора. Его основная актуальность заключается в предложении нового типа философской теологии, к которой мы вернемся позже. Сейчас нас интересуют взгляды на некоторые специфические теологические вопросы, содержащиеся в ней и в других трудах автора.

Измирли тоже стремится опровергнуть материализм и сопутствующий ему атеизм. Одним из главных аргументов против материализма является утверждение о том, что в современной науке от концепции материи все чаще отказываются в пользу концепции энергии [İzmirli, Kelâm, 1: 283f.]. Он представляет множество различных доказательств существования Бога, причем не только уже известных в исламской традиции [İzmirli, Kelâm, 1: 5–30], но и дополнительных, собранных из современной европейской философии [İzmirli, Kelâm, 1: 30–41]. Среди них он оценивает концепцию Канта о Боге как регулятивную идею практического разума. Хотя Измирли в основном одобряет ее, он считает ее доказательную ценность в вопросе о существовании Бога недостаточной, поскольку она не вытекает из убедительного логического вывода, но, по его мнению, является скорее выражением веры Канта или общей потребности в справедливости [İzmirli, Kelâm, 1: 39–41]. Его оценка «закона о трех ступенях» Канта [İzmirli, Kelâm, 1: 80–83] соответствует оценке Филибели.

Измирли согласен с 'Абдо, что ислам освободил человеческий разум от оков слепого подчинения прежним авторитетам (*таклид*). По его мнению, конфликт между содержанием откровения и выводом разума невозможен: откровение может содержать в себе сверхрациональное знание, но ничего противоречащего разуму [İzmirli, Kelâm, 1: 52]. С другой стороны, разум должен быть дополнен откровением, поскольку сам по себе он не способен постичь важнейшие истины в полной мере [см. подробное сравнение «пути откровения» и «пути философии» в İzmirli, Kelâm, 1: 46–56]. Он априори принимает предустановленную гармонию между откровением и знанием, достижимым естественной наукой, но выступает против так называемой научной экзегезы Корана, которая пытается найти в его тексте последние открытия естествознания: Коран — это не научная книга; неуместно искать в его непреложных айатах научные теории, время от времени меняющиеся [İzmirli, Kelâm, 1: 16f].

Рассказывая о своих научных методах и принципах, он представляет себя мыслителем, глубоко преданным критическому мышлению; он заявляет, что принимает только пророка Мухаммада в качестве безошибочного авторитета, в то же время никогда не следуя доктринальной позиции какого-либо ученого прошлого без рациональных доказательств и предварительного беспристрастного рассмотрения всех соответствующих аргументов [İzmirli,

Mustasvife: 6–8; упрощенная версия в Kara 1987: vol 2. 95–79]. Его фактический путь не всегда соответствует этому идеалу: иногда он занимает эклектичную и противоречивую позицию между традицией и рациональностью [уже отмечено в Özervarli 1996: 125]. Он утверждает, что Вселенная извечно управляется непреложными природными законами, установленными Божьей мудростью, но не стесняется утверждать, что происходят чудеса, нарушающие эти законы, потому что это не противоречит здравому смыслу, состоящему в том, что Бог периодически меняет эти законы для конкретных целей. Он также принимает чудеса как доказательство подлинности пророческого послания [İzmirli, Kelâm, 2: 46; 1: 241–244], но в других местах он объявляет их несущественными, потому что пророк Мухаммад, благодаря своему уникальному нравственному совершенству, сам был величайшим чудом [İzmirli, al-Jawâb: 43–45].

Смелым вкладом в теологическую мысль стал пересмотр Измирли традиционного исламского мнения о вечной судьбе грешников и неверных: поскольку милосердие и мудрость были доминирующими качествами в его образе Бога, он пришел к выводу, что боль и пытки нечестивых в аду могут быть лишь средством воспитания, с помощью которого Бог хочет очистить их души, чтобы они, наконец, получили право наслаждаться Его милосердием и добротой в раю. Следовательно, он отрицал вечность адского наказания [İzmirli, Nar; Kelâm, 2: 197–200; также ср.: Kaşa 2009].

### (г) Казанский татарский модернист

Примерно за десять лет до Измирли казанский татарин Муса Джаруллах Бигиев (1875–1949) уже сделал то же самое. Бигиев<sup>17</sup>, который в остальном известен, главным образом, тем, что играл ведущую роль на Всероссийских мусульманских съездах 1905–1917 гг. и был привержен делу эмансипации мусульманских женщин, получил образование как религиозный ученый в Бухаре и Каире, притом в случае ал-Азхара он был разочарован общим качеством курсов, но зато установил хороший контакт с Мухаммадом ‘Абдо. Позднее он опубликовал о нем книгу под названием *«Ислам филсуфлари»*, в приложении к которой содержится биография ал-Афгани, потому что в названии слово «философы», а не «философ» [Zarcone 1996: 56].

Как и татарские джадиды в целом [см.: Kanlidere 1997: 34–36, 68], Бигиев был ярким противником калама, на котором сосредоточились традиционные образовательные системы медресе в Казани, а также в Бухаре в его молодые годы [Kanlidere 1997: 80, 82f]. Он обвинял мутакаллимов в том, что они

---

<sup>17</sup> О его жизни и мысли см.: [Taymas 1958, Görmez 2002, Akbulut 2002, Elicaık 2003, vol. III: 131–150, Akman 2007, Gavarof 2009].



веками занимали умы мусульман бесполезными дискуссиями о неактуальных вопросах и тем самым вызвали упадок наук в исламском мире [Göğmez 1994: 82–87; Kanlıdere 2005: 201–203]. Как и другие татарские интеллектуалы, он видел в Шигабутдине Марджани (1818–1889) наиболее влиятельного реформистского улема Казани второй половины XIX в. [Kanlıdere 1997: 42–50], своего рода мусульманского Лютера, чья программа возвращения к чистым истокам ислама, в частности Корану, хадисам и «книгам саляфов» (которыми Марджани считал также ал-Газали, Ибн Сину и Ибн ‘Араби), должна получить дальнейшее развитие [Kanlıdere 1997: 58–60, 44f.]. Ориентируясь таким образом, Бигиев осмелился отказаться от традиционных позиций большинства, базируясь на собственной трактовке основополагающих нормативных текстов ислама и некоторых избранных классических авторов, в частности мистиков.

Во время преподавания курса «История религий» в медресе в Оренбурге он проявил особый интерес к судьбе немусульман. В основном под влиянием Ибн ‘Араби и Мауланы Джалал ад-Дина Руми он пришел к выводу, что милосердие Божье охватывает все человечество, а значит, и приверженцы других религий, помимо ислама, в конце концов попадут в рай, даже если до этого им придется отбывать наказание в аду. Он обосновал это мнение в серии статей, опубликованных в журнале «Шура» (Оренбург) в 1909 г.; они были переизданы в виде книги под названием «*Рахмет-и иляхие бурханлары*» два года спустя.

Бигиев отвергает мнение мутазилитов о том, что Бог не был бы справедлив, если бы на самом деле не предопределил вечное наказание, угрожающее, согласно Корану, неверным и грешникам. По его словам, этот аргумент упускает разницу между нарушением слова и прощением, между ложью и отказом от объявленного наказания [Bigiyef, Rahmet: 35]. Его аргументы в пользу всеохватности Божьей милости основаны преимущественно на отчасти ангажированных интерпретациях Корана и двух текстов хадисов, подчеркивающих величие милости Бога [мнения других мусульманских мыслителей по этому вопросу см. в Troll 1983].

Тезис Бигиева натолкнулся на масштабную критику со стороны консервативной части татарских улемов, а также вызвал осуждение за пределами их круга: его книга, написанная на своеобразном позднеосманском турецком языке, побудила османского шейх ул-ислама Мустафу Сабри [о нем см.: Karabela 2003] опубликовать подробное опровержение. Название его труда — «*Ислям мюджетхидлеринин кыймет-и илмиеси*» (1918–1919) — само по себе свидетельствует о том, что он воспользовался этой возможностью, чтобы засвидетельствовать модернистам в целом, что они были лишены ученой компетентности. Но Бигиев также получил поддержку: Риза

ад-Дин б. Фахр ад-Дин (Ризаэтдин Фахреддин, 1855/8–1936), один из лидеров казанского татарского джадидизма и редактор журнала «Шура»<sup>18</sup>, написал трактат под названием «*Рахмет-и илахийе меселеси*» (Оренбург, 1910) в защиту работы Бигиева, справедливо указывая на то, что (среди прочих) уже Ибн Кайим ал-Джаузийя придерживался того же мнения о всеобщем спасении [Kanlıdere 2005: 60; Maraş 2002: 91 n. 15, 95].

В основе мотивации Бигиева и Измирли утвердить всеохватную милость Бога лежало их желание разделить универсалистскую и гуманистическую наклонность Просвещения. Знакомство с идеями таких мистиков, как Ибн ‘Араби, позволило им увидеть, что эта склонность также составляет фундамент их собственной религиозной традиции. В последнее время, под влиянием глобализации и международных миграционных потоков, все чаще сталкивающихся людей с проблемой религиозного плюрализма, интерес к судьбе «неверных», в частности евреев и христиан, приобрел новый импульс. Современный турецкий богослов Сулейман Атеш (род. 1933) вновь высказал мнение, что по милости Божьей всем грешникам будет позволено попасть в рай после того, как они будут очищены наказаниями в аду в течение времени, известного только Богу. Тем самым Атеш спровоцировал ожесточенную дискуссию, которая до сих пор продолжается в его стране [подробнее см. в Takim 2007: 223–244 и 297–309]. Универсалистская позиция Бигиева, Измирли и Атеша все еще остается позицией незначительного меньшинства<sup>19</sup>.

#### (д) Индия

В Индии Шибли Нумани (1857–1914) не только развивал некоторые модернистские идеи Сайида Ахмад-хана, но и во многом расходился с ним. Он не имел формального религиозного образования, его обширные знания в различных исламских науках явились прежде всего результатом самообразования и общения с учеными во время паломничества в Мекку. С 1882 г. до смерти Сайида Ахмад-хана в 1898 г. он преподавал арабский и персидский языки в Англо-восточном магометанском колледже в Алигархе. В 1892–1893 гг. он много путешествовал по Ближнему Востоку, посещая, в частности, Стамбул, Дамаск, а также Каир, где познакомился с ‘Абдо.

Теология Шибли<sup>20</sup> в основном содержится в двух книгах со схожими названиями: «*Илм ал-каләм*» (1-е изд. 1903 г.) — история калама, включающая

<sup>18</sup> Подробнее о нем и «Шуре» см. в [Dudoignon 2006: 98–104; Kanlıdere 1997: 50–52].

<sup>19</sup> О более осторожной уступке «неверным», сделанной индонезийским комментатором Корана Мухаммадом Курайшем Шихабом (род. 1944), см. работу Пинк [Pink 2011: 251, 284].

<sup>20</sup> Ср. также: [Murad 1996, Özerverli 1998: 79–123 и др., Troll 1982a, Troll 1982b].

суждения автора об описанных событиях и позициях, — и «ал-Калām» (1-е изд. 1904 г.) — систематическое изложение собственного богословия автора с учетом того, что он воспринимал в качестве требований современности. Основная тенденция мысли Шибли — рационалистическая. Это привело его, например, к отказу от значительной части ашаризма из-за доктрин, под которыми, по его мнению, ни один здравомыслящий человек не может подписаться, — например, под отсутствием причинно-следственных связей в мире [Murad 1996: 20]. Из-за этого он также перешел на сторону мутазилитов и философов или, по крайней мере, тех ашаритов, которые, по его мнению, были менее иррациональны, таких как ал-Газали и Фахр ад-Дин ар-Рази [Troll 1982a: 21f.]. Он отмечает уникальную рациональность ислама, в котором вера должна быть основана на разуме, в отличие от всех других религий [Shibli, Kalam: 24].

Однако его рационализм менее масштабен и менее последователен, чем рационализм Сайида Ахмад-хана. Он подчеркивает полную совместимость ислама с наукой, но не видит необходимости интерпретировать высказывания Корана таким образом, чтобы избежать противоречий между ними и очевидными результатами современных естественных наук. По его мнению, противоречия между Кораном и наукой быть не может, поскольку соответствующие объекты религии и науки принадлежат к двум отдельным областям, а виды знаний, достигаемые ими, основаны на двух различных типах познания [см., например: Shibli, Kalam: 5f.]. С другой стороны, не ускользает от него и то, что современная философия природы и открытия современной науки, на которых она базируется, являются серьезным вызовом традиционному мировоззрению богооткровенных религий [Murad 1996: 8f.].

Возражая ашаритам, Шибли говорит о единой цепи причин и следствий, действующих во Вселенной [Shibli, Kalam: 69; Troll 1982b: 93]. Но, в отличие от Сайида Ахмад-хана, он не доверяет разуму полномочия делать окончательные заявления о закономерностях, регулирующих причинно-следственные связи: человеческое знание законов природы очень неполноценно, научные теории часто носят предварительный характер [Shibli, Kalam: 102; Troll 1982a: 21]. Он также не хочет исключать возможности того, что чудеса могут нарушать природные законы [Shibli, Kalam: 73f.; пер.: Troll 1982b: 99; Troll 1982a: 24, 28]. Он лишь отвергает идею о том, что чудеса могут убедить любого в подлинности миссии пророка. По его мнению, решение поверить в послание пророка принимается не на основании доказательств, а с помощью духовной чувствительности или «вкуса» (*завк*), заставляющего людей чувствовать, имеет ли данное послание божественное происхождение или нет [Shibli, Kalam: 90f.; пер.: Troll 1982b: 113f.; Troll 1982a: 27].

Как и Сайид Ахмад-хан, Шибли считает пророчество высшей возможной степенью врожденного человеческого таланта, который он называет «силой святости» (*кувват-и кудсиййа*) [Shibli, Kalam: 90]. По его мнению, основное содержание откровения доступно не разуму, а лишь некой сверхрациональной познавательной способности [Shibli, Kalam; 84–90; пер.: Troll 1982b: 108–13; Troll 1982a: 26f].

### (е) Пример иранской шиитской модернистской теологии

Модернистские тенденции не замыкались в кругу суннитских улемов: в Иране аятолла Мухаммад (Риза Кули) Шариат Сангаладжи (1890/1892–1944) призывал к иджтихаду вместо таклида, выступал за строго рациональный подход к исламу и побуждал своих соотечественников вернуться к чистым истокам своей религии, борясь с суевериями, которые со временем исказили ее строгий монотеизм. Что привело его к ожесточенному конфликту с консервативными коллегами, так это его оценка, что некоторые верования, традиционно считавшиеся частью ядра шиизма-имамизма, суеверны и должны быть очищены. Например, он оценил как незаконное дополнение к исламу идею о том, что двенадцатый имам вернется до воскрешения, чтобы установить справедливость на земле [Richard 1988: 166]. Он осудил веру в то, что Пророк и имамы ближе к Богу, чем обычные люди, и поэтому могут просить о заступничестве (*шафā‘а*). Он также отверг популярную идею о том, что страдания и смерть имама Хусейна являются искупительным самопожертвованием, осудив ее как неисламскую<sup>21</sup>.

## V. «ТЕОЛОГИЯ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» МУХАММАДА ИКБАЛА

Теология индийского философа и поэта Мухаммада Икбала (1877–1938) отражена в его знаменитых шести лекциях «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (1-е изд. 1930 г., 2-е изд., доп., 1934 г.). Она выходит за рамки описанных до сих пор попыток модернизации не только благодаря личному гению и нестандартному подходу Икбала к решению вопроса о связи ислама с современностью, но и в силу полученного автором образования и его амбициозных целей.

---

<sup>21</sup> См.: [Shari‘at Sangalaji, Tawhid: 63f., 140; Richard 1988: 167]; о шиитском модернизме в Иране и других странах см.: [Nasr 1993].

Икбал изучал философию, английскую литературу и арабский язык в Правительственном колледже Лахора. В 1905–1907 гг. он продолжил свое образование в Тринити-колледже в Кембридже, пройдя курсы по философии и праву. Основными его преподавателями были философ Джон Мак-Таггарт (1866–1925) и философ и психолог Джеймс Уорд (1848–1925) [Schimmel 1963: 37]. Летом 1907 г. Икбал переехал в Германию, где улучшил свои знания немецкого языка и в конце того же года представил в Мюнхенский университет докторскую диссертацию «Развитие метафизики в Персии: к истории мусульманской философии». В отличие от двух английских философов, его немецкий научный руководитель Фриц Хоммель (1854–1936), профессор семитских языков, не смог внести существенный вклад в развитие философской мысли Икбала.

«Реконструкция» Икбала метит очень высоко: не только доказать, что ислам прекрасно согласуется с современной научной рациональностью или опровергнуть некоторые современные материалистические философии, отрицающие, что вера в Бога и, следовательно, ислам все еще являются законными в современном мировоззрении. Икбал преследует и другие цели: он стремится установить совершенно новую религиозную эпистемологию и новое толкование человеческого бытия в целом, через которое любой мусульманин, введенный в заблуждение западным модерном, да и вообще современный человек, сможет преодолеть aberrации типа мышления, удерживающего его в дуалистических концепциях или атеистическом одиночестве. Средства, с помощью которых Икбал хочет достичь этой цели, сводятся к тому, чтобы дать человеку возможность получить доступ к личному религиозному опыту и открыть для себя, что пророческое послание ислама является наиболее адекватной основой для превращения этого опыта в созидательную силу непрерывного самосовершенствования, а также совершенствования мира.

Аргументация семи глав (в расширенном варианте 1934 г.) «Реконструкции» Икбала — не легкое чтение из-за их философской направленности и частоты обращений к нескольким десяткам различных западных и мусульманских мыслителей. Вряд ли их можно резюмировать более лаконично, чем сделал Дамиан Ховард [Howard 2011: 58f.], на изложении которого в значительной степени основывается нижеследующий пересказ.

Икбал начинает с того, что человеческое мышление предполагает участие в абсолютном мышлении, которое является основой Вселенной, и что полный смысл Вселенной может быть постигнут только религией. Он разделяет мистический опыт как содержание религиозных знаний и наиболее подходящий к ним путь. Затем он выдвигает следующие идеи: в молитве, которая в идеале является преимущественно мистическим опытом, человек

(конечное «я») может соотноситься с Богом (Окончательное, или Абсолютное «Я») и таким образом участвовать в фактическом творческом развертывании Вселенной. Вселенная состоит из огромного количества конечных эго, которым Бог дал место за свой счет. Высший вид этих эго, человек, появился в результате процесса эволюции, инициированного Богом, Предельным Эго. Бог, по Своей воле, ограничил Свою власть в определении всего во Вселенной через причинно-следственные связи, чтобы дать свободу и бессмертие человеку, потому что Он хотел заставить его участвовать в созидательном совершенствовании Вселенной — бесконечном, всегда открытом процессе. Поэтому человек также призван стремиться к бесконечному самосовершенствованию. С пророчеством мистическое измерение возвращается в мир после того, как было подавлено или забыто человеком. Мухаммад породил цивилизацию, исследующую Вселенную, использующую силу индуктивного разума и способствующую развитию наук, так что теперь можно найти место человека в эволюции Вселенной. Только иджтихад, а не таклид, адекватен задаче свободного участия в совершенствовании мира, возложенной на человека Богом. Конечной целью как Вселенной, так и ислама является самореализация человеческого эго, способного стать причастным вечности Бога.

Как отметил Ховард [Howard 2011: 60–64], «Реконструкция» Икбала в большей степени обязана философии Анри Бергсона, чем можно было бы предположить на основе прямых ссылок на него — всего около двадцати. Следует добавить, что это относится *a fortiori* к философии двух наставников Икбала в Кембридже: Джон Мак-Таггарт упоминается только четыре раза в одном и том же контексте критики Икбалом его идеи нереальности времени [Iqbal, Reconstruction: 45f.]; Джеймс Уорд вообще не упоминается. Тем не менее не будет преувеличением сказать, что большинство ключевых понятий «Реконструкции» были заимствованы либо у Мак-Таггарта, либо у Джеймса Уорда, без фиксации этого факта<sup>22</sup>. Полный список этих заимствований и анализ того, как Икбал интегрировал их в свою теологию, выходит за рамки этой главы. Достаточно очертить несколько ключевых идей двух философов. Их сравнение с содержанием

---

<sup>22</sup> Прочитав книгу воспоминаний Голдсуорси Лоуэса Дикинсона, посвященную Джону Эллису Мак-Таггарту (*Dickinson G. L. J. Mc T. E. McTaggard*. Cambridge: University Press, 1931), т. е. после публикации своей «Реконструкции», Икбал опубликовал статью под названием «Философия Мак-Таггарта» [*Indian Arts and Letters*, I, 1932, 25–51, перепечатана в *Statements and Speeches of Iqbal, Tariq*. Lahore: Shaykh Ghulam Ali & Sons, 1973, 140–151], в которой его преемственность по отношению к Мак-Таггарту становится более очевидной.

«Реконструкции», обобщенным выше, сразу же покажет их сильное влияние на Икбала.

Мак-Таггарт был метафизиком-идеалистом, идущим по стопам Гегеля, но также критикующим его в нескольких отношениях. Хотя он не верил в Бога в любом общепринятом смысле [этого слова], он считался мистиком. По его мнению, мистицизм, по сути, характеризуется признанием единства Вселенной бóльшим, чем в случае обычного опыта или науки, и мнением, что можно осознать это единство иначе, чем с помощью дискурсивной мысли [McDaniel 2013: раздел 4, параграфы 6–7]. Концепция человеческого «я», связанная с другими «я», была основополагающей для его понимания реальности в целом [McDaniel 2013: раздел 5, параграф 2]. Он отстаивал веру в бессмертие этого «я» [McDaniel 2013: раздел 4, параграф 10].

Джеймс Уорд, по выражению Х. Д. Льюиса [Lewis 1985: 297], выступал за «теистический идеализм, в котором присутствует сильный панпсихический элемент, но суть которого заключается в особом существовании отдельных существ, или монад, как их понимал Лейбниц, а также в резком противоречии с Лейбницем по вопросу о том, как они взаимодействуют друг с другом». Как отмечал Льюис [Lewis 1985: 297], это «важный отход от традиционного идеалистического уклада, где все в конечном счете является проявлением или элементом одного бытия — Бога или Абсолюта», поскольку это облегчает принятие индивидуальной человеческой свободы и ответственности, что подчеркивал позднее Икбал. Кроме того, Уорд разработал эволюционистское естественное богословие. Он предположил, что Вселенная, состоящая из взаимодействующих монад, не может двигаться «к состоянию растущей гармонии и сплоченности», как это, по его мнению, делает наша собственная Вселенная — без «руководства со стороны высшего агента» [Basile 2009/2013: раздел 5, параграф 1]. Уорд также считал, что «новшества могут быть порождены только взаимодействием действительно свободных агентов»; поэтому он представлял Бога «как ограничивающего себя в осуществлении своей власти, чтобы позволить монадам быть свободными» [Basile 2009/2013: раздел 5, параграф 3]. По его словам, «пока творцы не сотворены, в действительности ничего не сотворено» [Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, Gifford Lectures 1907–1910. Цит. по: Basile 2009/2013: раздел 5, параграф 1].

Очевидно, что многие существенные особенности «Реконструкции» Икбала заимствованы из этих идей. Следовательно, оригинальность философской составляющей нового богословия Икбала следует рассматривать как достаточно ограниченную. Его собственное достижение заключается главным образом в синтезе философских идей его учителей, с одной стороны, и высказываний Корана, а также отдельных авторитетов исламской

традиции, например, ал-Газали и Ибн ‘Араби, с другой стороны<sup>23</sup>. Результат этого синтеза, несомненно, очень привлекателен и вдохновляет многих современных мусульман в силу его способности поддерживать именно современные ценности, такие как уважение человеческого достоинства, свобода, активность, творческое участие в построении лучшего будущего. Однако немало мусульман также критикуют его, в частности, из-за пантеистической тенденции не соглашаться с Божьей трансцендентностью, предполагаемой в Коране, и за то, что его экзегеза Корана иногда кажется произвольной и продиктованной его предвзятыми интересами [например, см.: Raschid 1981; Fazli 2005; также авторы, упомянутые в Masud 2007: 19].

## VI. НОВЫЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К КОРАНИЧЕСКОМУ ОТКРОВЕНИЮ

### (а) Первопроходцы новой герменевтики

К концу XX в. большее число мыслителей-теологов — число все еще не слишком значительное, но представленное высококвалифицированными специалистами, — пришли к выводу, что им суждено столкнуться с последствиями современности для исламской веры в гораздо более общем плане, чем тот, на который нацеливались модернисты, а также тот, который был выбран Икбалом в его избирательном объединении современной западной философии и мистического наследия ислама; речь идет о программе базовых размышлений о герменевтических и эпистемологических последствиях веры в кораническое откровение в культурных и социальных условиях, сильно отличающихся от условий первоначальной аудитории Пророка. Этому тренду способствовали два основных фактора: возникновение египетской школы коранической экзегезы, опирающейся на методы литературной критики, и принятие современной европейской философской герменевтики и эпистемологии мусульманскими мыслителями-теологами.

Египетская школа литературной критики в коранической экзегезе [Wielandt 2002: 131–135] была основана на теории интерпретации Корана, разработанной Амином ал-Хули (ум. 1967), профессором арабского языка и литературы в Египетском университете (позже — Университет Каира) в нескольких публикациях, начиная с 1940-х гг. Согласно его теории, Коран, важнейшее литературное произведение на арабском языке, следует

---

<sup>23</sup> Стоит отметить, что столь критическая оценка вклада Икбала едва ли справедлива, и она не следует из статьи Ховарда, на которую опирается Виланд. Трудно понять, чем она вызвана. — *Примеч. отв. ред.*



понимать как любое произведение литературного искусства, с учетом его языковых и стилистических условностей, а также культурных и социальных обстоятельств жизни тех, кому он был первоначально адресован. Поэтому его экзегеза должна осуществляться в два этапа: сначала необходимо изучить язык и формы литературного выражения, а также религиозные, культурные и социальные обстоятельства жизни древних арабов, которые были первой аудиторией Пророка, наряду с хронологией возглашения коранического текста и обстоятельствами его ниспослания (*асбāб ан-нузūл*). На этой основе нужно установить точное значение коранического текста в том виде, в каком он был понятен его первым слушателям.

Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010), профессор арабского языка и литературы Каирского университета, в своей книге «*Мафхūм ан-наср*» (1990) обобщил исходную точку методологии ал-Хули, трактуя Коран не только как произведение литературного искусства, но и как текст (*наср*), который должен пониматься в соответствии с научными принципами, применимыми к пониманию любого текста. Он взял эти принципы из теории коммуникации, широко распространенной в лингвистике и теории литературного текста с 1960-х гг. Он утверждал, что информация, содержащаяся в сообщении, может быть понята только в том случае, если отправитель передает ее в коде, известном получателю. По мнению Абу Зайда, это относится и к процессу откровения, в котором божественное послание передается человеку: Бог, «автор» Корана, должен был обязательно использовать код, понятный Пророку и первоначальным адресатам Его послания. Он должен был адаптировать ниспосланный текст к их языковым и литературным условностям, а также к содержанию сознания людей, которое во многом определялось их культурными традициями и социальным положением. Нынешним экзегетам прежде всего необходимо ознакомиться с этим кодом, привязанным к конкретной исторической ситуации Пророка и его арабских современников, чтобы иметь возможность идентифицировать элементы данного кода в кораническом тексте и отличить их от непреложного послания откровения. Затем они должны перевести это вечное послание в код, понятный их современникам, т. е. в язык и термины, соответствующие современной культурной и социальной ситуации.

Мухаммад Аркун (1928–2010), ученый алжирского происхождения, много лет преподававший в Лионе, а затем в Париже, уже предлагал подобную методологию экзегезы в связи с иным теоретическим подходом [в частности, см.: *Lectures du Coran*, 1982]. По его словам, *fait coranique* [коранический факт], т. е. тот факт, на который должны ориентироваться все попытки понять Коран, является изначально устной пророческой речью, которую Мухаммад и его аудитория считали откровением Бога. Эта речь, засвидетельствованная в письменном тексте Корана (в версии ‘Усмана),

реализовывалась в языке и в текстовых жанрах, привязанных к конкретной исторической ситуации, а также в мифических и символических способах выражения того времени. Вся экзегетическая традиция представляет собой процесс попыток присвоения этого *fait coranique*. Версия ‘Усмана как таковая открыта для потенциально бесконечного спектра все новых интерпретаций. Современные ученые должны использовать инструменты исторической семиотики и социолингвистики, чтобы отличить конкретные традиционные интерпретации Корана от нормативного значения, которое этот текст мог бы иметь для современных читателей<sup>24</sup>.

Пакистанский ученый Фазлур Рахман (1919–1988), получивший степень доктора философии в Оксфорде, был директором Центрального института исламских исследований в Лахоре в 1962–1968 гг., но эмигрировал в Соединенные Штаты под давлением консервативных и традиционалистских кругов. С 1969 г. до своей смерти он являлся профессором исламоведения в Чикагском университете. Там он развил свою герменевтику, направленную на модернизированное понимание правовых норм Корана [в частности, см.: Rahman 1982: 1–22]. При этом он взял отправную точку [своих рассуждений] у итальянского историка права Эмилио Бетти, с теорией интерпретации которого ознакомился косвенно — из английского перевода «Истины и метода» Ханса-Георга Гадамера [Rahman 1982: 8; Korner 2005: 113f. n. 256–258]. Согласно Бетти, понимание текста означает воссоздание того, что имел в виду автор при его написании. Применив это понятие к Корану, Фазлур Рахман пришел к выводу, что намерение его божественного автора при ниспослании заключалось в создании общества, руководствующегося этическими принципами. Из этого Фазлур Рахман сделал вывод, что не конкретные правовые нормы Корана действительны во все времена, а общие этические цели, которые Бог хотел реализовать, предлагая их. В эпоху Пророка и в его среде коранические правовые нормы были подходящим средством для достижения этих целей. Современные экзегеты, интерпретируя ту или иную кораническую

---

<sup>24</sup> Богословская значимость идей сирийского инженера и писателя Мухаммада Шахрура (1938–2019) о коранической экзегезе была сильно переоценена некоторыми авторами: подход Шахрура состоит из комбинации несостоятельных лингвистических предположений, частично неправильно понятой современной философии и *тафсира ‘илми*, и в то же время в нем полностью отсутствует современная герменевтическая рефлексия. Такой подход и потрясающий успех книги, в которой он был впервые раскрыт [Шахрūr М. Ал-Китāб ва-л-Қур’āн, қирā’а му’āсира. 1-е изд. Дамаск, 1990; 10-е изд. Дамаск, 2011], среди арабских читателей, не имеющих образования в области исламской теологии, философии или арабского языка, прежде всего иллюстрируют горячее стремление автора и его публики к экзегетическому обоснованию своих собственных представлений о том, что можно считать современным.

правовую норму, должны сначала изучить историческую ситуацию первоначальных адресатов откровения, затем вывести общий этический принцип из ситуационного положения, в котором Бог представил ее современникам Пророка, и, наконец, преобразовать этот этический принцип в новое положение, способное побудить к реализации Божьего замысла в современных условиях [в частности, см.: Rahman, *Islam and Modernity*: 5–7].

### **(б) Герменевтический поворот части турецкой университетской теологии**

С 1981 г. большинство книг Фазлура Рахмана были опубликованы в переводах на турецкий язык, не в последнюю очередь благодаря двум турецким молодым исследователям, которые были его студентами в Чикаго [Aktay 2005: 84f. n. 14]. В конце 1980-х гг. группа молодых турецких теологов с теологического (*илахийат*) факультета Университета Анкары начала их интенсивное изучение. Особый интерес они проявили к герменевтике Фазлура Рахмана, поскольку она способствует историческому пониманию Корана в том смысле, что читает его в первоначальном контексте, для которого он был сформулирован, а затем переосмысливает его послание с учетом положения современных верующих, не отказываясь при этом от веры в то, что это — вербальное откровение Бога.

Таким образом, Фазлур Рахман стал основным источником вдохновения для ряда турецких ученых, известных как «анкарская школа». Они разработали различные подходы к экзегезе Корана, в равной степени учитывая его историчность и необходимость перевода его нормативного содержания в понятия, характерные для ситуации современных мусульман [подробное исследование и критическое обсуждение этих подходов см. в Körner 2005]. Среди наиболее видных представителей этой группы — Мехмет Пачаджи (род. 1959) и Омер Озсой (род. 1963).

Пачаджи уточнил герменевтическую модель Фазлура Рахмана, заявив, что современный переводчик, прежде чем сделать первый методический шаг, предусмотренный Рахманом, должен осознать предустановки собственного понимания, поскольку не только текст Корана, но и сам он связан с конкретным историческим контекстом [в частности, см.: Raşacı. Kur'an ve Ben Nkadar Tarihseliz? 2001]. В связи с этим принципом Пачаджи ссылается на герменевтику немецкого философа Ханса-Георга Гадамера, чью «Истину и метод» он прочитал в английском переводе. Омер Озсой также опирается на Фазлура Рахмана, но ссылается и на Амина ал-Хули. Он характеризует Коран как письменную речь Бога, на которую оказали влияние реакции первоначальных адресатов. По его мнению, их способ обращения с ним является образцовым и нормативным. Только исследуя их понимание и способы действия, можно

проникнуть в однозначный смысл часто двусмысленного коранического текста и таким образом понять его «объективный смысл». Однако Озсой расценивает как анахронизм ожидание простых ответов на сегодняшние вопросы от буквального смысла Корана: в настоящее время мусульмане живут в условиях, существенно отличающихся от первоначальной среды божественной речи. По этой причине «объективный смысл» Корана теперь должен интерпретироваться в свете требований современной ситуации. По мнению Озсоя, эта интерпретация всегда остается «субъективной», так как результаты анализа интерпретатором собственной ситуации, в силу его собственной историчности, не являются точными, в отличие от того, что он может узнать о значении Корана для его первых адресатов [Özsoy 2004a].

С 1990-х гг. идеи Насра Хамида Абу Зайда и каирского философа Хасана Ханафи (род. 1935) также встретили определенный отклик в турецкой университетской теологии [Aktay 2005: 72–75], тем самым усилив там новую герменевтическую тенденцию. Согласно Ханафи, нельзя познать самого Бога, только человеческие представления о Боге и Его воле могут быть известны. Поэтому теология должна быть превращена в антропологию. И поскольку эти понятия всегда формировались в соответствии с меняющимися политическими, социальными и экономическими потребностями людей, следует иметь в виду, что шариат и калам являются исторически контекстуальными; в то же время сегодняшние мутакаллимы призваны переформулировать их с учетом нынешних потребностей [см., например: Hanafi 1997].

«Историцистская» (*тарихселджи*) герменевтика в коранической экзегезе уже была предметом широких общественных дебатов в Турции [Özsoy 2004b: 8–14; ср. также: Aktay 2005]. На академическом уровне они начались в 1994 г. с общенационального теологического симпозиума в Бурсе, полностью посвященного этой теме, и продолжают до сих пор.

### **(в) Иранские поиски в области современной герменевтики и эпистемологии**

За последние десятилетия несколько иранских теологов разработали новые герменевтические и эпистемологические подходы [ср. также: Marcotte 2008]. Они отслеживали публикации друг друга и порой вступали в публичные дискуссии друг с другом. Два наиболее оригинальных и продуктивных из них, Шабистари и Соруш, также знакомы с теорией коранической экзегезы Абу Зайда [Amirpur 2003: 34]. Тем не менее каждый из них по-своему анализировал проблемы современного понимания коранического откровения и предлагал свои решения.

Особенно глубокими и систематическими являются соответствующие размышления Мухаммада Муджтахиды Шабистари (род. 1936) [о нем см.:

Richard 2009<sup>25</sup>], шиитского религиозного ученого, получившего образование в Куме. Кроме того, он получил докторскую степень по философии в Тегеранском университете. В 1970–1978 гг. он занимал должность директора исламского (шиитского) центра в Гамбурге. Во время пребывания в Германии он овладел немецким языком и познакомился с последними достижениями в христианской теологии. Он также приобрел глубокое знакомство с современным Западом, в частности, с немецкой философией, изучая, например, эпистемологию Канта и герменевтику Гадамера. Вернувшись в Иран, он был избран в парламент на первый срок после Исламской революции 1979 г., но позже занял критическую позицию в отношении режима и ушел из политики. В 1985–2006 гг. был профессором Тегеранского университета, где преподавал исламскую философию и теологию, а также читал лекции о других религиях.

Из трудов Шабистари видно, что это универсально эрудированный ученый, который отказывается мыслить в упрощенных понятиях «духовного» Востока и «материалистического» Запада. Он убежден, что некоторые фундаментальные разработки современной европейской интеллектуальной истории, такие как предоставленные Кантом доказательства невозможности продолжения традиционной метафизики под эгидой современной науки, являются действительными и неизбежными для мусульман. По его мнению, все жители этого мира в настоящее время живут в одной и той же современности, независимо от того, осознают они этот факт или нет. Таким образом, мусульманам было бы целесообразно рассмотреть вопрос о том, как можно говорить о вере в откровение в конкретных условиях современности [Shabistari 2000a: 58f., 87].

Герменевтика Шабистари [ср.: Vahdat 2000, Part I; Marcotte 2008] начинается с посылки, что человек не может познать ни Бога Самого по Себе, ни божественное откровение как таковое. Комбинируя эту оценку с прозрениями Гадамера, он подчеркивает, что понимание всегда формируется предустановками человека-субъекта, который пытается понять нечто. Как он утверждает, это относится и ко всем усилиям, направленным на понимание смысла богооткровенного текста Корана: любое толкование формируется предустановками интерпретатора, т. е. его способами рассуждения, его предыдущими пониманиями (*нйшфахма*), его фактическими вопросами, интересами и ожиданиями [Shabistari 1996: 14–32]. Поэтому идея суннитских традиционалистов и ашаритов о том, что *накл* (богооткровенный текст как он передан) и *'акл* (разум, т. е. как практическая способность) являются альтернативами,

---

<sup>25</sup> Статьи Шабистари собраны на его персональном сайте. URL: <http://mohammad-mojtahedshabestari.com/articles.php>.

между которыми они могут выбирать, и что они находятся на безопасной стороне, если они выберут *нақл*, — эта идея иллюзорна: предустановки разума работают при любой отсылке к *нақл* [Shabistari 2000b: 86f.].

Ввиду того что на эти предустановки влияет конкретная ситуация и культурный горизонт субъекта понимания в его историчности, ни одно человеческое толкование сказанного в ниспосланном Писании никогда не может претендовать на понимание вечной истины. Следовательно, навязывание конкретной интерпретации коранических норм или доктрин другим людям путем политической силы является незаконным. Сосуществование множества различных толкований на равных условиях должно приниматься и защищаться, что возможно только в открытом обществе и светском государстве.

В соответствии с концепцией герменевтического круга Гадамера Шабистари рассматривает стремление человека понять откровение как постоянный процесс: с одной стороны, его толкование священного текста никогда не доходит до конечного результата, а всегда развивается под влиянием его изменяющихся предустановок; с другой стороны, его предустановки могут быть скорректированы и при встрече с текстом.

В статье под названием «*Қира'āt-и набавӣ аз джаҳāн*», напечатанной в журнале «Мадраса» летом 2007 г. и позднее дополненной длинной серией постскриптов [Shabistari 2009: XXXVI n. 17], Шабистари расширил свой подход, привнеся новое понимание откровения. Теперь он приписывает Коран авторству Мухаммада (а не Бога) и тем самым открывает путь к его неограниченной исторической контекстуализации, а также дает предварительный ответ на богословский вопрос о том, как можно помыслить роль трансцендентного Бога в генезисе Священной Книги, автор которой — человек из нашего мира. Основываясь на соображениях философии языка, он пришел к выводу, что Пророк не смог бы заставить аудиторию понять его послание, если бы он служил только громкоговорителем или звуковым носителем для передачи готового, не его собственного текста. Как он теперь считает, форма и содержание Корана должны были исходить от Мухаммада, потому что ничто не может быть текстуализировано на человеческом языке без происхождения от человека, говорящего на нем. Тем не менее Пророк опытно познавал Бога как своего учителя и движителя, который наделил его властью говорить то, что он говорил. Это божественное побуждение к пророческой речи — то, что Коран называет *вахй*, откровением. Его точная природа неизвестна, но ясно, что это не могло быть вербальным общением между Богом и Мухаммадом, потому что оно происходило в сфере, где не были выполнены условия для диалога на человеческом языке. Однако результат очевиден: речь Пророка отличается от речи обычных людей характерной для нее перспективой видения мира. Коран содержит пророческое прочтение мира Мухаммадом с монотеистической точки зрения.

Абдулкарим Соруш (род. 1945) также пришел к выводу, что Мухаммад является автором Корана<sup>26</sup>. В отличие от Шабистари, Соруш не имеет религиозного образования. После окончания факультета фармакологии в Тегеранском университете он более пяти лет провел в Англии, где изучал химию и философию науки. При этом он познакомился с критическим рационализмом Карла Поппера. Вернувшись в Иран после начала Исламской революции в 1979 г., Соруш изначально был преданным сторонником новой политической системы. Однако в 1984 г. он ушел из политики и полностью посвятил себя писательскому ремеслу и преподаванию, читая лекции о мистицизме и философии, в основном в Тегеранском университете. В 1996 г. он начал публично критиковать шиитское духовенство и с тех пор превратился в одного из самых видных диссидентов страны. Став адресатом угроз и даже подвергнувшись физическим нападениям из-за этой резкой перемены позиции, он принял несколько приглашений на более длительное пребывание за границей и, наконец, в 2000 г. отправился в продолжительную ссылку. С тех пор Соруш занимался исследованиями в научных центрах Берлина и Лейдена, а также преподавал в качестве приглашенного лектора в различных университетах США.

Основой вклада Соруша в теологическую мысль выступает специфическая эпистемология, которую он позднее дополнил новой теорией откровения [в частности, ср.: Cooper 2000; Dahlén 2001]. Его эпистемология была разработана в конце 1980-х гг. и в основном представлена в книге «*Қабз ва баст-и ти 'урйк-и шари 'ат*»<sup>27</sup>. Его отправной точкой является различие между религией и религиозным знанием. Под религией он понимает богооткровенную истину. Как утверждает Соруш, религия является вечной, но религиозное знание, как и любой другой вид знания, меняется под воздействием факторов, внешних по отношению к его объекту, например, индивидуальных интеллектуальных способностей и квалификации верующих, их языка, социальных и культурных обстоятельств, в которых они живут, а также общего состояния развития науки в определенное время и в определенной среде. Под воздействием этих внерелигиозных факторов религиозное знание может сжиматься или расширяться, т. е. сжиматься, поскольку от идей или правил отказываются, или расти путем добавления и разработки концепций или положений в соответствии

---

<sup>26</sup> Нужно с осторожностью относиться к тезису Виланд о том, что Соруш и Шабистари считают «автором» Корана пророка Мухаммада, а не Бога. Как следует из ее же изложения, эти мыслители лишь обращают внимание на важность роли Мухаммада, но не утверждают, что Коран сочинен им. — *Примеч. отв. ред.*

<sup>27</sup> См.: [Soroush 1990/1]; также в кратком виде излагается им самим в [Soroush 1999b: 2f.; пер.: Soroush 2009: 120].

с предположениями, ожиданиями и вопросами верующих. Религия как таковая, или, как он говорит, нормативный текст, «молчалива» [см., например: Soroush 1998: 245; Soroush 1999b: 120]. Такой текст вступает в силу только через человеческую интерпретацию, которая всегда конъюнктурна и непоследовательна и неизбежно приводит к множеству одинаково легитимных результатов (например, см. название его книги «*Сирāтхā-йи мустақīm*», «Прямые пути», — явная отсылка к К. 1: 6) в силу различных внерелигиозных факторов, от которых он зависит. Ни одна конкретная интерпретация не может претендовать на окончательное доминирование над другой.

Эта эпистемология явно противоречит теории Хомейни о *вилāйат-и-фақīх* — основе современной политической системы Ирана, а также несовместима с верой шиитов в непогрешимость имамов, но она еще не оспаривает вечную действительность Корана во всей его полноте. Этот шаг был сделан Сорушем в его книге «*Баст-и таджруб-йи набавī*» [Soroush 1999a; Soroush 2009], где он отказался от концепции вербального откровения [о его богословии откровения см.: Madaninejad 2011: 60–104; Amirpur 2011: 422–437]. Эталоном исламской веры вместо Корана для него теперь стал опыт откровения Пророка. Как он полагал, Коран — это толкование Пророком опыта откровения. Соруш воспринимает этот опыт как своего рода мистический союз, в котором Мухаммад погрузился в волю Божью. После того, как Мухаммад научился выдерживать этот опыт, он мог даже сам его вызвать, если того требовали обстоятельства. Затем Коран отвечал на его вопросы и вопросы его слушателей и реагировал на их ситуативные потребности в понятной для них форме.

Все айаты Корана, касающиеся конкретных событий, а также арабский язык Корана и тот факт, что он дышит арабской культурой, случайны. Они не являются частью вечной религии, которую Бог избрал как путь для всего человечества. Что касается современных мусульман, то, по мнению Соруша, их религиозность в идеале должна быть одновременно религиозностью критического ученого и мистика: с одной стороны, они должны отделить вечное в Коране и в исламе от акцидентального; с другой стороны, они должны расширять пророческий опыт, присоединяясь к нему, что означает поиск мистического союза с самим Богом.

В интервью, данном голландскому онлайн-журналу *ZemZem* в 2007 г. [текст интервью содержится в Soroush 2009: 272–275], Соруш еще более четко заявляет о своей отстраненности от традиционной веры в буквальное откровение Корана: теперь он заявляет, что откровение — это нечто вроде вдохновения, сравнимого с вдохновением поэта. Подобно поэме, Коран был создан не только вдохновением, но и вдохновленным человеком, пророком Мухаммадом. В любом откровении ниспосланное содержание



как таковое бесформенно, именно пророк формирует его. В этом процессе «язык, который он знает, стили, которые он совершенствует, и образы и знания, которыми он владеет», его личность и даже его настроение играют важную роль. Учитывая эту «чисто человеческую сторону откровения», Коран может также содержать ошибки, например, в том, что в нем говорится об исторических событиях, других религиозных традициях или практических земных делах [Sorouh 2009: 273]. Тем не менее Соруш все еще принимает непогрешимость коранических утверждений о Божьих атрибутах, жизни после смерти и правилах поклонения [Sorouh 2009: 273], не называя критериев своего решения не приписывать эти составляющие Корана также знанию Пророка.

## VII. НАЧАЛО И РАЗВИТИЕ ИНТЕРЕСА К НОВОМУ КАЛАМУ

### (а) Ранние концепции нового калама

Еще Сайид Ахмад-хан указывал на необходимость именно современного *'илм ал-каләм*. По его мнению, задача этой новой теологии состояла в том, чтобы «приложить все усилия для гармонизации постулатов современной естественной науки и философии с доктринами ислама или доказать тщетность постулатов современной естественной науки и философии» [Lecture on Islam, 1884; пер.: Troll 1978b: приложение 313]. Поскольку он не считал, что принципы современного естествознания и лежащая в их основе философия могут быть опровергнуты теологическими аргументами, он видел главную функцию современного *'илм ал-каләм* в разработке толкования доктрин ислама, совместимых с ними. Мухаммад 'Абдо отмечал отсутствие актуальности у современных трактатов калама, традиционно используемых в учебных целях, но при этом не приводил систематического размышления о возможных новых темах и методах, которые должны использоваться мусульманскими теологами. В своем труде «*Рисāлат ат-тавхїд*» (1892) он ограничился попыткой исправить этот недостаток, представив ислам как религию, наиболее подходящую для эпохи разума и современных наук.

Индийскому ученому Шибли Нумани часто ставят в заслугу то, что он сделал призыв к созданию нового калама программным лозунгом. В своей книге «*ал-Калām*» (1904), первое издание которой содержало подзаголовок «*Йа 'нї 'илм-и калām-и джадїд*», он настоятельно призывал к реформе исламской теологии в соответствии с тем, что считал современными потребностями. Эта книга была опубликована под названием «*Илм-и калām-и джадїд*» в персидском переводе в 1950–1951 гг. [Nu'mani, Al-Kalam]; она способствовала распространению идеи нового калама, особенно среди

шиитов. Однако Шибли выступал за своего рода новый калам, имеющий ограниченную новаторскую ценность: поскольку, по его мнению, основные богословские проблемы остались теми же, что и много веков назад, калам в достаточной степени удовлетворит потребности современной эпохи, если отбросит мейнстрим ашаризма и вернется к рациональным аргументам и позициям мутазилитов или исламских философов. В связи с этой концепцией обновления калама путем возврата к рационалистическим тенденциям исламского прошлого позицию Шибли характеризуют как «средневековый модернизм» [Murad 1996: 34; анализ проблем подхода Шибли см. в Murad 1996: 13–34].

Несколько позднеосманских и раннереспубликанских турецких современников Шибли были гораздо более осведомлены о новизне задач, стоящих перед каламом в XX в., и оценили масштабы требуемых ими теологических нововведений как намного большие. В 1909 г. шейх ул-ислам Муса Казим прочитал примечательную лекцию, в которой остановился на необходимости приведения учебников по каламу в соответствие с современными требованиями. Как он отметил, мутакаллимы прежних времен защищали исламское вероучение от возражений перипатетических и ишракистских философов. Эти противники давно исчезли, поэтому традиционные трактаты калама, защищающие ислам от них, утратили свою полезность. Вместо этого нужны новые книги о каламе, которые защищали бы исламскую веру от современных противников — приверженцев материализма, натурализма и атеизма [Kazim, Kütüb: 290f.]. Для того чтобы эффективно опровергнуть их возражения, современные мутакаллимы должны сначала тщательно ознакомиться с актуальными современными философскими течениями — при этом они могут пренебречь некоторыми из наиболее обсуждаемых тем теологического дискурса прежних времен. Столкнувшись, например, с современным атеизмом, бесполезно долго обсуждать Божьи атрибуты, поскольку для людей, не верящих даже в существование Бога, вопрос о том, как понять Его атрибуты, не имеет никакого значения [Kazim, Kütüb: 292].

Примерно в то же время ‘Абдуллатиф Харпути (1842–1916), который преподавал калам в Дар ул-фунун в Стамбуле, также подчеркивал необходимость нового вида калама, способного опровергнуть именно современные ложные доктрины, бросающие вызов исламской вере, в частности, сенсуализм, материализм и атеизм, которые в настоящее время распространяются среди мусульман под влиянием западных философских идей [см. также: Kağan 2004]. В предисловии к своему труду «*Танкîх ал-калâm фи ‘ақâ’ид ахл ал-ислâm*» (впервые опубликованному в 1909 г.), написанному на арабском языке с обширной пояснительной аннотацией на османском

языке, он сообщил, что решил подготовить эту работу, так как нашел традиционные трактаты калама непригодными для современных целей преподавания: авторы этих сочинений опровергли ошибки и пагубные нововведения (*бида*) своего времени; в настоящее время необходимо опровергать современные заблуждения, поскольку «написание сочинений калама должно осуществляться в соответствии с местом и временем» [Harputi, Tanqīh: 4f.; цитата на с. 4]. В книге по истории калама он указал, что после первого этапа развития, когда калам в основном занимался опровержением ошибок, возникших в результате ранних расколов в исламе, и второго этапа, когда калам в основном занимался ошибками, возникшими под влиянием греческой философии, настало время для третьего этапа калама, когда его представители будут стремиться защитить исламское вероисповедание от опасностей, исходящих от современной философии. Для этого они должны глубоко изучить эти философские системы, как это сделали мутакаллимы второго этапа с греческой философией [Harputi, Tanqīh: 124–126].

Харпути не смог осуществить эту программу. Теология, развернутая в его «*Танқӣҳ*», по большей части все еще очень традиционна [ср. также: Yag 1998: 258–260]<sup>28</sup>. Он признался, что не смог справиться с заданием, которое поручил мутакаллимам своего времени, потому что не знал ни одного западного языка и, следовательно, не мог в достаточной степени овладеть современной философией; так что он выразил надежду на более подготовленных коллег [Harputi, Tarih: 126].

Измирли Исмаил Хакки, который, как и Харпути, видел главную задачу современного калама в борьбе с современными философиями западного происхождения, в большей степени справился с этой задачей [см. выше раздел IV]. Он также более разнообразно размышлял о законности, методологических требованиях и последствиях такого нового подхода [см. также: Baloglu 1996a]. Его соответствующие размышления можно найти главным образом в предисловиях его книг «*Муҳассал ал-калām ва-л-ҳикма*» (1917/18) и «*Йени илм-и келям*» (1920/21–1922/23), в интервью о его проекте нового калама, данном «*Себилиюррешад*» в мае 1923 г., а также в статье и ее продолжении, озаглавленных «*Йени илм-и келям хаккында*» и опубликованных в том же журнале в августе 1923 г.

---

<sup>28</sup> Если не учитывать статью «*Астрономи*», напечатанную в приложении к этой работе, в которой он утверждает, что кораническая картина Вселенной не обязательно противоречит посткоперниканской астрономии, поскольку соответствующие тексты Корана следует читать не как описание астрономических фактов, а как указание на величие и могущество Творца.

Как и Харпути, Измирли делит предшествующее развитие калама на две фазы — калам ранних мутакаллимов и поздних. Второй этап начался, по его словам, в VI в. по хиджре под влиянием философски образованных ашаритов, таких как ал-Газали. Ранний калам обсуждал взгляды различных школ, в частности, мутазилитов и джахмитов, более поздний — греческую философию и взгляды мусульманских философов, оказавшихся под ее влиянием. Раскрывая различие между этим поздним типом теологии и более ранним, Измирли показывает, что это не что-то новое, а нормальное для мутакаллимов изменение взглядов и методов по необходимости [İzmirli, Muḥaṣṣal: 10f.; Kelâm: 7f.], поскольку «принципы и средства науки о каламе могут меняться в зависимости от потребностей эпохи» [İzmirli, Kelâm: 7]; «наука о каламе различается по своим функциям, так как различаются оппоненты, упрямые противники и те, кто ищет наставлений» [İzmirli, Muḥaṣṣal: 13, 14; Интервью: 59]. Вид философии, лежащий в основе мышления второй фазы калама, исчерпал себя три века назад [İzmirli, Kelâm, 90; Muḥaṣṣal: 12; Интервью: 59]. Новый вид философии — современная западная — утвердился сам по себе. Поэтому теперь предпочтительнее обращаться к взглядам английских, французских и немецких философов, нежели к взглядам древнегреческих [İzmirli, Kelâm: 90]. Сегодня калам уже не может защищать ислам на основе логики Аристотеля и схоластических паттернов аргументации; он должен использовать вместо этого логику основоположников современного эмпиризма и рационализма и следовать тем же методам и правилам, которые в настоящее время приняты во всех науках [İzmirli, Muḥaṣṣal: 13, 14; Интервью: 59]. В мысль калама должны быть включены различные отрасли современной философии, а также история религий [İzmirli, Muḥaṣṣal: 17]. Более того, в связи с дифференциацией научных дисциплин в современном мире калам уже не может противоречить результатам эмпирических наук, а должен воспринимать их как факты и выстраивать аргументацию на их основе [İzmirli, Muhassal: 16].

В отличие от Харпути, который предполагал фундаментальный антагонизм между религией и философией и потому не видел в западной философии ничего, кроме объекта опровержения [см., например: İzmirli, Tarih: 127, 124, 126], Измирли предположил, что одни взгляды современных западных философов противоречат догматам ислама, в то время как другие не противоречат или даже подтверждают исламские позиции по конкретным вопросам, тем самым предоставляя полезные аргументы для убеждения современных мусульманских скептиков, впечатленных западной философией. По его мнению, задача нового калама состоит в том, чтобы выяснить, какие философские воззрения несовместимы с исламом, а какие — совместимы

с ним или даже могут его поддерживать. Мнения западных философов не должны опровергаться или приниматься, кроме как на основании доказательств [İzmirli, Muḥaṣṣal: 13]. Он придавал большое значение тому, что новый калам, который он имел в виду, должен привести не к изменению каких-либо сущностных положений исламской веры [İzmirli, Интервью: 59], а только к осмыслению исламских доктрин таким образом, чтобы они были приемлемы для образованных мусульман, особенно для «мусульманской молодежи, мозг которой сегодня пропитан философскими теориями» [İzmirli, Kelâm Hakkında: 2, 40].

После того, как Измирли написал сочинения о новом каламе, а Икбал — о реконструкции религиозной мысли, почти полвека относительно мало говорилось о желаемой новой философской теологии. Аятолла Муртаза Мутаххари (1920–1979), преподававший в Тегеранском университете с 1956 по 1978 г., по имеющимся сведениям, вновь выступил в поддержку нового калама<sup>29</sup> на том основании, что «в наш век возникли сомнения, которых раньше не существовало, и появились ранее неизвестные подтверждающие аргументы в связи с особенностями научного прогресса, в то время как многие из старых сомнений в наше время не имеют отношения к делу и многие подтверждающие аргументы потеряли свою ценность» [Цит. по: ‘Abbas, Qa’imi Niya 2011: 89].

### **(б) Так называемый «коранический калам» Вахидуддина Хана**

В лекции, прочитанной в 1976 г., индийский суннитский ученый Вахидуддин Хан (1925–2021), основатель Исламского центра в Нью-Дели, также выступил за то, что он назвал новым каламом [ср. также: Altıntaş 2003]. Однако то, что он подразумевал под этим термином, не соответствует ни определению теологии, принятому в данной работе, ни какому-либо пониманию калама, общему для значительного числа современных мусульманских специалистов: он выступал за новую теологию, основанную вовсе не на философии, а исключительно на результатах современного естествознания, психологии и археологии. По его мнению, представители классического калама совершили ошибку, попытавшись объяснить незыблемое исламское вероучение с помощью рациональных аргументов, взятых из философии, т. е. из изменчивых закономерностей человеческой мысли. Новый калам, приводящий доводы на базе современной философии, также ошибся бы, потому что он опять-таки опирался бы на чисто человеческое рациональное мышление, которое может устареть в будущем.

<sup>29</sup> См.: [‘Abbas, Qa’imi Niya 2011; Khosrowpanah 2000/1: 24; Madaninejad 2011: 25].

По мнению Вахидуддина Хана, сегодня необходим и возможен некий вид калама, который решит проблему устаревания теологических воззрений раз и навсегда. Концепции, которые могут стать частью постоянно действующей исламской теологии, можно найти в Коране. Бог устроил порядок во Вселенной и объяснил его в Коране, хотя и в сокращенном виде, потому что современники Пророка еще не могли понять больше. Благодаря научному прогрессу этот порядок теперь стал известен в деталях; в то же время теперь ясно, что результаты научных исследований доказывают истинность сказанного в Коране. Поэтому соответствующие положения Корана должны быть зафиксированы и дополнены выводами современных наук, уточняющими и подтверждающими их [Khan, Kalam: 78–81]. Вахидуддин Хан называет этот метод развития коранического текста «кораническим каламом» [Khan, Kalam: 77].

Пример его применения он уже представил в своей книге «*ал-Ислām йатахаддā*» (впервые опубликованной на урду в 1966 г. и получившей широкую известность в переводе на арабский язык, опубликованном в 1974 г.), где он обратился к широкому кругу современных тем, которые действительно заслуживают серьезного рассмотрения в новом каламе. Однако в его подходе игнорируется тот факт, что, как и философия, все виды современных наук основываются на человеческих образцах мышления и что, следовательно, знания, полученные с их помощью, также не могут быть оценены как вечно актуальные. То, что он практикует, по сути, ограничивается слегка измененной разновидностью так называемого *тафсīра ‘илми*, т. е. апологетической техникой вчитывания в коранический текст предположительно новейших научных открытий и теорий. Его основным недостатком выступает отсутствие отрефлексированной герменевтики.

### **(в) Недавние призывы к созданию нового философского калама**

С 1990-х гг. к новому философски фундированному каламу все чаще призывают как сунниты, так и шииты (первый, предварительный обзор развития понятия нового калама автором-шиитом представлен Бадави в 2002 г.). «Новый калам» (*ал-калām ал-джадīд*, *йени келям*, *калām-и-джадīд*) стал общепринятым термином для обозначения цели, с которой связывает себя группа мыслителей разного происхождения. В Египте его пропагандирует, в частности, Хасан Ханафи. В Турции и Иране «новый калам» также стал общепринятым термином для обозначения школы мысли.

Современные теологи из турецких университетов часто классифицируют ‘Абдо, Шибли Нумани, Харпути и Измирли Исмаила Хакки как основных предшественников этой школы под названием *йени келям* и часто описывают

их взгляды под этим заголовком в учебной литературе [например, Topaloğlu 1993: 35–42; Karadaş 2010: 119–125]. Некоторые современные турецкие ученые, специализирующиеся на каламе, не ссылаются на перечисленных отцов-основателей, но тем не менее разработали новую философски фундированную теологию, основанную на их собственной; среди них Хусейн Атай (род. 1930), первый заведующий кафедрой калама на факультете теологии в Анкаре, а также Илхами Гюлер (род. 1959) и Сабан Али Дюзгюн (род. 1968), оба — профессора на том же факультете, и др.

В Иране программа нового калама в недавнем прошлом пропагандировалась и осуществлялась, в частности, Мухаммадом Муджтахидом Шабистари и Абдулкаримом Сорумем. Решительным сторонником нового калама среди шиитов также является ‘Абд ал-Джаббар ар-Рифа’и (род. 1954), профессор исламской философии в Багдадском университете и редактор журнала «*Қадāййā ислāмиййā му‘āсира*».

Третий ежегодный конгресс Египетского философского общества, проведенный в Каире в июне 1991 г. в сотрудничестве с ал-Азхаром, был посвящен теме «К новой науке о каламе»<sup>30</sup>. В апреле 2004 г. на первом из серии международных конгрессов «Методы исламских наук: между обновлением (*тадждид*) и подражанием (*тақлīд*)», организованных факультетом *Дār ал-‘улум* Каирского университета, также был рассмотрен вопрос о новом каламе<sup>31</sup>. В своей приветственной речи на этой конференции Мухаммад ас-Саид ал-Джулайнид выразил сожаление по поводу того, что лекции о каламе в современных мусульманских учебных заведениях напоминают «музей истории культуры», по которому студентам — вместо того, чтобы научить размышлять над решением проблем современности, — проводят экскурсию [al-Julaynid 2004: 27].

### (г) Типы предлагаемых новых подходов

Среди теологов, требующих нового калама, представления о том, в чем должна состоять его новизна, значительно варьируются [ср. также: Evkuran 2004]. В свете приведенного ниже типологического обзора следует иметь в виду, что сторонники идеи нового калама часто не только придерживаются одного из этих понятий, но и сочетают несколько из них.

---

<sup>30</sup> Например, см. сообщение Хасана Ханафи о его собственном вкладе в тему [длинная сноска в Hanafi 1997: 69–71]; доклад, проливающий свет и на расхождения в позициях других участников [Al-Rifa’i 2002a: 253f.].

<sup>31</sup> Текст заключительного меморандума, содержащего рекомендации участников, см: [al-Julaynid 2004: 827f.].

### *1. Новая цель?*

Первый момент, по поводу которого есть разные мнения, — это функция, которую должен выполнять новый калам. Многие из его сторонников до сих пор считают, что основной целью калама является апологетика и что в будущем калам должен быть более эффективно приспособлен к этой цели<sup>32</sup>, потому что он должен защищать ислам от все более злонамеренных противников. Но немало мыслителей сейчас призывают к преодолению этой — прежде всего оборонительной — позиции. Они воспринимают новый калам главным образом как дисциплину, необходимую мусульманам для их собственного блага, чтобы выработать рационально обоснованное понимание своей религии в условиях современности, а также понимание самой современности в свете религии.

### *2. Новые темы*

Некоторые авторы понимают под новым каламом прежде всего философскую теологию, связанную с новыми, типично современными темами<sup>33</sup>. Часто упоминается связь между исламским вероисповеданием и современными естественными науками — широко обсуждаемая тема со времен Сайида Ахмад-хана и 'Абдо, а также материализм и атеизм — темы, которые были в центре внимания модернистов уже в начале XX в. Начиная с 1960-х гг. некоторые турецкие богословы фактически возобновили опровержение атеизма по образцу модернизма начала XX в., время от времени основываясь на слегка обновленных философских знаниях<sup>34</sup>.

Теория эволюции Дарвина серьезно обсуждалась еще в конце XIX в. С 1970-х гг. креационизм пропагандировался как альтернатива дарвинизму, особенно в Турции, где его поддерживали религиозно консервативные и исламистские политики, но иногда и в других местах [Riexinger 2009a: 103–112; см. также: Riexinger 2009b и 2011]. Однако ни дарвинизм, ни креационизм до сих пор не пользовались большим вниманием среди тех, кто распространял новый калам.

Гораздо бóльшим является инновационный потенциал концепций нового калама, который не только допускает новые темы, но и основывается на оценке того, что калам нуждается в новом фокусе внимания и новых методах.

---

<sup>32</sup> См., например: [al-Julaynid 2004: 37, 68f.] и заключительные рекомендации конференции в [al-Julaynid 2004: 827f.].

<sup>33</sup> Подробное размышление турецкого богослова о темах, которые должны рассматриваться в настоящее время в каламе, см. в работе Топалоглу [Topaloğlu 2004].

<sup>34</sup> См., например, список названий в [Topaloğlu 1993: 41f.] и [Coşkun 2011].



### 3. Новые точки фокуса

Некоторые ученые настаивают на переходе от традиционно теоцентрического калама к антропоцентрическому [см., например: Hanafi 1997: 72 и ранее, раздел VI b] или, по крайней мере, на каламе, придающем антропологическому измерению теологии бóльший вес по сравнению с вопросами, связанными с единством и атрибутами Бога. Учитывая важность человека как субъекта теологической мысли, Серафеддин Гельджюк (род. 1940), профессор калама в Сельджукском университете в Конье, предложил, чтобы термин *'илм ат-тавхид* больше не использовался в качестве синонима для *'илм ал-калам* [Gölcük 1992: 333f.].

Другое требование, выдвигаемое целым рядом мыслителей, заключается в том, что калам должен стать более мирским и политическим, чтобы систематически обрабатывать эмансипационный потенциал идей индивидуальной свободы и ответственности, а также социальной справедливости, — идей, содержащихся, как они полагают, в Коране и в учениях некоторых древних школ теологической мысли, в частности мутазилитов. По их мнению, калам должен стать инструментом критики угнетения, эксплуатации, бедности и других конкретных невзгод и заложить теологические основы лучшего государственного и общественного порядка. Одним из главных защитников такого политического калама выступает Хасан Ханафи. Его изложенная выше идея о том, что сегодняшние мутакаллимы призваны переформулировать традиционные исламские представления о Боге и истинной вере с учетом нынешних политических, социальных и экономических потребностей, не является беспроблемной, так как она нацелена, помимо простой интерпретативной реконтекстуализации коранических доктрин и положений с учетом современных обстоятельств, на сознательное манипулирование религиозными убеждениями верующих в тех политических целях, которые он считает законными.

Другие авторы, не следующие Ханафи в этом вопросе, тем не менее разделяют его цель разработки исламской теологии освобождения, прежде всего на основе Корана [см., например: Esack 1997; Güler 2002, 2004, 2011]. Начало феминистской экзегезы Корана, наиболее известной сторонницей которой в настоящее время является Амина Вадуд (род. 1952), обратившаяся в ислам американка и профессор религиоведения в Университете Содружества Вирджинии в Ричмонде, представляет особый ракурс попыток инициировать такое освободительное богословие [например, Wadud 1999 и 2006].

Три иранских мыслителя — Мухаммад Муджтахид Шабистари, Абдулкарим Соруш и Мухсин Кадивар (род. 1959) [о Кадиваре см.: Vahdat 2000,

часть II<sup>35</sup>] — уже представили особый тип политического калама: все они по-разному пытались теологическими аргументами показать, что ради ислама необходимо стремиться к демократии, не позволяя священнослужителям или любым другим группам самозванных «защитников истинной религии» монополизировать толкование Божьей воли и подчинять каждого своему мнению о ней диктаторскими средствами; они убеждены, что только демократический политический порядок обеспечивает свободу убеждений, требуемую в пределах любого человеческого понимания божественной истины и плюрализма индивидуальных взглядов на нее [об этом политическом аспекте их богословия см.: Sadri 2001].

В случае Шабистари призыв к светской демократии проистекает также из актуальности свободы в его понимании отношения человека к Богу: как он подчеркивает, вера в откровение — это вопрос свободного личного выбора. Сам Бог не хочет, чтобы все было иначе. Об этом уже можно сделать вывод из того, что Он передал Свою волю человеку через откровение вместо того, чтобы принуждать его к немедленному исполнению, что Он мог бы легко сделать. Решение за или против веры должно быть свободным и по другой причине: Бог хочет, чтобы верующие свидетельствовали (*шахāда*) о своей вере; действительное свидетельство по своей природе мыслимо только как свободное действие свидетеля [Shabistari 2000/1: 21]. По мнению Шабистари, свобода адресатов откровения включает в себя право критиковать религию и придерживаться религии, отличной от ислама, или же вообще не придерживаться никакой религии. Без такого выбора не было бы реальной свободы. Государство и общество должны быть упорядочены таким образом, чтобы в них было место для всего этого [Shabistari 1996/7: 184, 187]. Согласно Шабистари, новый калам должен также решить задачу создания хорошо продуманного исламского фундамента признания универсальных прав человека; он уже начал работать над этой темой [например, Shabistari 2002/3: 230–311]<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Кадивар, который с 2009 г. занимает должность приглашенного профессора в Университете Дьюка в Северной Каролине и фактически живет там в изгнании, придерживается традиционной концепции устного откровения Корана, но считает правовые предписания Корана, касающиеся взаимодействия людей (*му'āмалāt*), необязательными для исполнения, если они противоречат принципам справедливости и благоразумия в современных условиях [Kadivar 2002/11].

<sup>36</sup> Соруш также является активным сторонником прав человека, но не считает их установление вопросом калама [см.: Amirpur 2011: 415f.].

#### 4. Новые методы

Мнение, высказанное несколькими суннитскими мыслителями, заключается в том, что к новому каламу следует подходить более рационалистически, чем к традиционному. Так, например, Ханафи взывает к каламу, в котором деятельность разума (*'ақл*) рассматривается как основа *нақл* (традиции ниспосланных текстов), а не наоборот [Hanafi 1997: 71]. Это требование большей рационалистичности соответствует общей ориентации суннитских модернистов, начиная с Сайида Ахмад-хана.

Для некоторых суннитских мыслителей стремление к более рационалистическому каламу эквивалентно сознательному возвращению к мутазилизму и отказу от ашаризма, как это было в случае Шибли Нумани. Некоторые современные суннитские теологи хотят возродить мутазилитскую доктрину без ограничений — именно таковой была цель индонезийского ученого Харуна Насутиона (1919–1998), бывшего ректора Государственного исламского университета Джакарты<sup>37</sup>. Он рассматривал мутазилизм как часть исламской традиции, которая до сих пор актуальна для модернизирующегося мусульманского сообщества, определив его как «нашу рациональную и либеральную теологию» [Интервью 1993 г. Цит. по: Muzani 1994: 115]. В отличие от него, большинство авторов прибегают к понятиям мутазилизма лишь избирательно и в довольно ограниченной степени. Поэтому такие обозначения, как «обновление мутазилизма» [Caspar 1957; Gardet 1972], «неомутазилизм» [Khalid 1969] или «новомутазилитская теология» [Demichelis 2010], вводят в заблуждение касательно их мысли. Это относится не только к идеям Сайида Ахмад-хана, Мухаммада 'Абдо и Шибли Нумани, как показано выше, но и, например, к авторам египетской школы литературной экзегезы Корана и Насру Хамиду Абу Зайду [ср. Hildebrandt 2007: 353–417].

Правда, что современные сунниты все реже стремятся к строгому соблюдению норм ашаризма или матуридизма, высказывая свое мнение по конкретным вопросам, уже обсуждавшимся в традиционном каламе. Некоторые официальные суннитские мыслители в значительной степени апроприируют определенные взгляды мутазилитов. В качестве примера можно привести профессора калама Анкарского университета Илхами Гюлера с его книгой «Вопрос о божественной морали» (2000): он выступает за мутазилитское представление о справедливости Бога и Его приверженности тому, что является разумно хорошим, при этом без полного принятия мутазилизма [ср.: Güler 2000: 143].

---

<sup>37</sup> См.: [Muzani 1994: 113–120; Martin, Woodward, Atmaja 1997: 158–196; Saleh 2001: 197–218]; общий обзор современных тенденций в исламском богословии Индонезии см.: [Saleh 2001].

Немало ученых придерживаются мнения, что калам должен выстраиваться в большей степени на коранической основе. Они имеют в виду не «коранический калам» Вахидуддина Хана, а калам, сфокусированный на систематическом толковании сущностных элементов коранического послания в свете вопросов, актуальных для современных верующих. Такая теология уже пропагандировалась и практиковалась в Турции с несколько различными акцентами Хусейном Атаем, Бекиром Топалоглу, Серафеддином Гельджуком [Karadaş 2009: 142–148] и некоторыми другими. В современной арабской экзегезе Корана эта школа часто оказывается близка к тому, что называется «тематической интерпретацией» (*тафсир мавдӯ'ийй*), но отличается от нее тем, что делает содержание Корана доступным с помощью философских категорий и методов.

Другие методологические требования к новому каламу, сформулированные различными мусульманскими учеными, заключаются в том, что он должен устанавливать более тесные связи с широким спектром современных наук, не в последнюю очередь гуманитарных, с учетом, например, представлений современной психологии религии и сравнительного религиоведения, а также адаптироваться к современному уровню философской мысли.

Сегодня главным требованием, предъявляемым к будущим теологам в этой области, является, как правило, не доскональное знакомство с последними достижениями естественной философии, а, скорее, знакомство с прозрениями философской герменевтики и эпистемологии второй половины XX в. и оценка этих прозрений. Для Шабистари современная исламская герменевтика является одним из центральных столпов нового калама, к которому тот устремлен [Shabistari 1996; Shabistari 2000: 86f., 116; Shabistari, al-Rifa'ī 2002a: 78–80<sup>38</sup>]. В то же время он подчеркивает необходимость уделять больше внимания размышлениям о духовном опыте в каламе [Shabistari, al-Rifa'ī 2002a: 105f.]. Важность, которой он и Соруш наделяют религиозный опыт в новой исламской теологии, соответствует линии Икбала, которого они оба иногда цитируют.

---

<sup>38</sup> Ср. заявления профессора ал-Азхара 'Абд ал-Мути Байуми и Мухаммада 'Амары, которые объявляют современную герменевтику и эпистемологию исключительно западной, излишней и вредной для нового калама, и по-видимому, не имеют точного представления о том, что это такое [Al-Rifa'ī 2002a: 130–134, 258].

### VIII. ПОСЛЕСЛОВИЕ

Приведенный выше обзор показал, что за последние сто пятьдесят лет и особенно в последние несколько десятилетий развития исламской теологической мысли не было недостатка в перспективных и смелых новых подходах. Есть ли шанс, что в один прекрасный день они будут подхвачены и развиты более широким кругом академических теологов? Не в последнюю очередь это зависит от политического и социального развития мусульманского большинства многих стран, все еще лишенных демократии и свободы слова. На данный момент симбиотический альянс диктаторских режимов и консервативных религиозных ученых, преобладающий во многих странах исламского мира, не благоприятствует такому развитию.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Abaza, N.* Jamal al-Din al-Qasimi, ahadu 'ulama' al-islah al-hadith fi l-Sham. Damascus: Dar al-qalam, 1418/1997.

'*Abbasi, W., Aliriza, Q. N.* 'Ustad-i shahid-i Mutahhari, mu'assis-i kalam-i jadid'. Ma'rifat-i kalami 1/4 1389/2011. P. 85–112.

'*Abd al-Qadir al-Jaza'iri.* Dhikra l-'aqil wa-tanbih al-gafil (Dhikra). 1<sup>st</sup> ed. N. p., 1855 / M. Haqqi (ed.). Cairo: Maktabat al-khanji, 1976.

~Al-Miqrad al-hadd li-qat'i lisani muntaqisi dini l-islam bi-l-batil wa-l-ilhad (Maktabat) / M. al-Maghribi (ed.). Beirut: Dar Maktabat al-hayat, n. d. C. 1973.

'*Abduh, M.* Al-A'mal al-kamila li-l-imam Muhammad 'Abduh (A'mal) / M. 'Amara (ed.). 6 vols. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirasat wa-l-nashr, 1972–1974.

~Risalat al-tawhid. 1<sup>st</sup> ed. (Risala). Cairo: al-Matba'a al-khayriyya, 1897; 2<sup>nd</sup> ed. *Rida, M. R.* 1326/1908–1909. Beirut and Limassol: Dar Ibn hazm, 1421/2001; Изд. М. 'Amara. Cairo: Dar al-shuruq, 1414/1994; Французский пер. и комм. *Michel, B., Razik, M. A.* [Mohammed Abdou]. Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane. Paris: Geuthner, 1965; Англ. пер. *Musa'ad, I., Cragg, K.* The Theology of Unity. London: Allen Unwin, 1966.

~Сборник статей и других коротких сочинений: *Rida, M. R.* (ed.) Tarikh al-ustadh al-imam al-shaykh Muhammad 'Abduh. Vol. 2. 2<sup>nd</sup> ed. Cairo: Maktabat al-manar, 1344/1925.

~Risalat al-waridat fi nazariyyat al-mutakallimin wa-l-sufiyya wa-l-falsafa al-ilahiyya (Waridat). 2<sup>nd</sup> ed. Cairo: Maktabat al-Manar, 1344/1925 (название этого издания изменено Рида. Оригинальное название: Risalat al-waridat fi sirr al-tajalliyat).

~ Al-Shaykh Muhammad 'Abduh bayn al-falasifa wa-l-kalamiyyin, Abduh's Ta'liqat (Ta'liqat). По утверждениям, *ta'liqat* (заметки на полях) 'Абдо к комментарию Джамал ад-Дина ад-Давани к трактату ал-Иджи, известному под названием «*al-'Aqa'id al-'adudiyya*». Cairo: Dar ihya' al-kutub al-'arabiyya, 1958. Также приписывается 'Абдо у Хаддада [Haddad 1994, 1997]. Эта книга была идентифицирована Мухаммадом 'Амарой и С. Х. Хусравом Шахи как содержащая серию лекций, прочитанных Джамал ад-Дином ал-Афгани, с некоторыми дополнительными примечаниями Мухаммада 'Абдо. Однако введение Сулаймана Дуньи (с. 3–64) сохраняет свою важность.

'Abduh, M., Rida, M. R. Tafsir al-manar (Tafsir al-manar). Vol. 3. Cairo: Matba'at al-Manar, 1367/1947–1948.

*Abdul Khaliq*. Sayyid Ahmad Khan's Concept of God // *Iqbal Review* 21, 1980 [1980a]. P. 27–46. (Также напечатано *Chaghatai, M. I.* (ed.) *Herald of Nineteenth Century Muslim Thought: Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Sang-e-Meel publications, 2005. P. 245–260.)

~ Sayyid Ahmad Khan's Concept of Islam as the Natural Religion // *Journal of Research (Lahore)* 15/2, 1980 [1980b]. P. 19–38. (Также напечатано *Chaghatai, M. I.* (ред.). *Herald of Nineteenth Century Muslim Thought: Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005. P. 205–219.)

*Adams, C.* *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. London: Oxford University Press, 1933.

*Al-Afghani, J.* *Al-A'mal al-kamila (A'mal) / M. 'Amara* (ed.). 2<sup>nd</sup> ed. Part 1: Allah wa-l-'alam wa-l-insan. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirasat wa-l-nashr, 1979.

*Al-Afghani, J., 'Abduh, M.* *Al-Athar al-kamila (Athar)*. Ред. Shahi S. H. Vol. 2: Rasa'il al-falsafa wa-l-'irfan. Cairo: Maktabat al-shuruq al-duwaliyya, 1423/2002. Vol. 7: al-Ta'liqat 'ala sharh al-'aqa'id al-'adudiyya (подзаголовок внутри книги al-Ta'liqat 'ala sharh al-Dawani li-l-'aqa'id al-'adudiyya). Cairo: Maktabat al-shuruq al-duwaliyya, 1423/2002.

*Ahmad, A.* *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857–1964*. London: Oxford University Press, 1967.

*Akbulut, A.* 'Akıl-Vahiy İlişkisi Görüşü'. Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875–1949): I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6–7 Kasım 1999 Ankara (без ред.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002. P. 37–46.

*Akman, M.* *Musa Carullah Bigiyef'i Okumaya Giriş*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2007.

*Aktay, Y.* *The Historicist Dispute in Turkish-Islamic Theology* // *Gunduz, S., Yaran, C. S.* *Change and Essence: Dialectical Relations between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*. Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2005. P. 65–685.

*Altıntaş, R.* Yeni Bir Kelâm: ‘Vahidüddin Hân Örneği’ // Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Sivas). 2003. № 7. P. 101–128.

*Amin, U.* Ra’id al-fikr al-misri al-imam Muhammad ‘Abduh. 1<sup>st</sup> ed. Cairo: Isa al-babi al-halabi, 1944, также изд.: Cairo: Maktabat al-nahda al-misriyya, 1955; Cairo: Maktabat al-anjlu al-misriyya, 1965; нов. изд.: ‘Atif al-‘Iraqi, Cairo: al-Majlis al-‘la li- l-thaqafa, 1996. Пер.: ‘Abduh, M. Essai sur ses idées philosophiques et religieuses. Cairo: Impr. misr, 1944.

*Amirpur, K.* Die Entpolitisierung des Islam: ‘Abdolkarim Soru’s Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran. Würzburg: Ergon, 2003.

~ The Expansion of the Prophetic Experience: ‘Abdolkarim Soru’s New Approach to Qur’anic Revelation” // Welt des Islams. 51. P. 409–437.

‘Anhuri, S. Sihr Harut. Damascus: al-Matba‘a al-hanafiyya, 1302/1895.

*Aydın, Ö.* Filibeli Ahmed Hilmi’nin Din Anlayışı // İstanbul İlahiyat Fakültesi. 2001 (опубликовано в 2002). Dergisi 4. P. 69–85.

*Badawi, I.* ‘Ilm al-kalam al-jadid, naş’atuhu wa-tatawwuruhu. Beirut: Dar al-‘ilm, 2002.

*Baljon, J. M. S.* The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khân. Leiden: Brill, 1949.

*Baloğlu, A. B.* İzmirli İsmail Hakkı’nın “Yeni İlm-i Kelam” Anlayışı // Şeker, M., Baloğlu, A. B. İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24–25 Kasım 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996 [1996a]. P. 93–107;

~ Sebilürreşâd Dergisinde “Yeni İlm-i Kelâm” Tartışmaları // Şeker, M., Baloğlu, A. B. İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24–25 Kasım 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996 [1996b]. P. 265–312.

*Basile, P.* James Ward // *Zalta, E. N.* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu>.

*Bein, A. A.* “Young Turk” Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire // International Journal of Middle East Studies. 2007. 39. P. 607–625.

*Berkes, N.* The Development of Secularism in Turkey. Montreal: McGill University Press, 1964.

*Bigiyef (Bigi), M. C.* Rahmet-i İlâhiye’nin Burhanları (Rahmet). Orenburg: Vakit matbaası, 1911 (используется здесь); упрощенная версия, написанная латиницей, сост. *Özalp Ö. H.* под заголовком “İlâhî Adalet”, также вкл. ответ шейх ул-ислама Мустафы Сабри: Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

*Birinci, A.* ‘İsmail Hakkı İzmirli (1869–1946): Bir İlim Adamının Hikâyesi’ // *Çiçek, K.* Pax Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç. Haarlem and Ankara: SOTA, 2001. P. 687–733.

*Caspar, R.* Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo‘tazilisme // *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire*. 1957. № 4. P. 141–202.

*Çetinkaya, B. A.* İzmirli İsmail Hakkı. Hayatı, Eserleri, Görüşleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

*Chaghatai, M. I.* Herald of Nineteenth Century Muslim Thought: Sir Sayyid Ahmad Khan. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005.

*Commins, D. D.* Abd al-Qadir al-Jaza’iri and Islamic Reform // *Muslim World*. 1988. № 78. P. 121–131; *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. Oxford: Oxford University Press, 1990;

~ *Al-Manar and Popular Religion in Syria, 1898–1920* // *Dudoignon, S. A., Hisao, K., Yasushi, K.* Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London; New York: Routledge, 2011. P. 40–54.

*Cooper, J.* The Limits of the Sacred: The Epistemology of ‘Abd al-Karim Soroush // *Cooper, J., Nettler, R. L., Mahmoud, M.* (ред.). *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. London and New York: I. B. Tauris, 2000. P. 38–56.

*Coşkun, İ.* Ateizm ve İslam: Kelamî Açıdan Modern Çağ Ateizmin Eleştirisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

*Dabdub, A. M. A.* Al-Qasimi wa-ara’uhu li-i‘tiqadiyya. Cairo: Dar al-muhdithin li-l-bahth al-‘ilmi wa-l-tarjama wa-l-nashr, 2007.

*Dahlén, A.* Deciphering the Meaning of Revealed Law: The Surushian Paradigm in Shi’i Epistemology. Uppsala: Uppsala University Library, 2001.

*Davison, R. H.* Jamal al-Din Afghani: A Note on his Nationality and on his Burial // *Middle Eastern Studies*. 1988. № 24. P. 110–112.

*Debus, E.* Sebilürreşâd: Eine vergleichende Untersuchung zur islamischen Opposition der vor und nachkemalistischen Ära. Frankfurt a. M.: Lang, 1991.

*Demichelis, M.* New-Mu‘tazilite Theology in the Contemporary Age: The Relation between Reason, History and Tradition // *Oriente Moderno*. 2010. № 90. P. 411–426.

*Dudoignon, S. A.* Echoes to al-Manar among the Muslims of the Russian Empire // *Dudoignon, S. A., Hisao, K., Yasushi, K.* Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London and New York: Routledge, 2006. P. 85–116.

*Ebert, J.* Religion und Reform in der arabischen Provinz: husayn al-Ğisr at-tarâbulusî (1845–1909). Ein Gelehrter zwischen Tradition und Reform. Frankfurt a. M.: Lang, 1991.

*Eliaçık, R. İ.* Islâm’ın Yenilikçileri. Islâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları: Kişiler, Fikirler, Akımlar. 2<sup>nd</sup> ed. vols. II, III. İstanbul: Med-Cezir Yayınları, 2002–2003.



*Elshakry, M.* Muslim Hermeneutics and Arabic Views of Evolution // *Zygon*. 2011. № 46. P. 330–344.

*Esack, F.* Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression. Oxford: Oneworld, 1997.

*Escovitz, J. H.* "He was the Muhammad 'Abduh of Syria": A Study of Tahir al-Jaza'iri and his influence // *International Journal of Middle East Studies*. 1986. № 18. P. 293–310.

*Van Ess, J.* Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen denkens im frühen Islam. Vol. IV. Berlin: De Gruyter, 1997.

*Evkuran, M.* Kelâm İlminin Yeniden İnşâsı" Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine // Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 'Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri' Sempozyumu, 13–15 Eylül 2004. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004. P. 181–98.

Geleneğin Yeri' Sempozyumu, 13–15 Eylül 2004. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. P. 181–198.

*Ezzerelli, K.* Muhammad 'Abduh et les réformistes syro-libanais: influence, image, postérité // Al-Charif M., Mervin S. (ред.) Modernités islamiques. Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh, 9–10 novembre 2005. Damascus: Institut Français du Proche-Orient, 2006.

*Fazli, A.* Iqbal's View of Omniscience and Human Freedom // *Muslim World*. 2005. 95. P. 125–145.

*Filibeli, A. H.* Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-i Fende Mesalik-i Küfr (İnkâr). 1<sup>st</sup> ed. Istanbul: Hikmet matbaa-yı İslâmiyesi, 1327/1909–1910 (используется здесь), упрощенная вер., написанная латиницей, сост. *Taylan, N.* под заголовком Allah'ı İnkâr Mümkün mü? 4<sup>th</sup> ed. Istanbul: Çağrı Yayınları, 2001;

~ Üss-i İslâm: Hakâik-i islâmiyeye müstenid yeni ilm-i akâid (Üss). Istanbul: Hikmet, 1332/1913–14 (используется здесь), упрощенная вер., написанная латиницей, сост. *Baloğlu, A. B., Keskin, H.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

*Fleming, D.* John William Draper and the Religion of Science. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950.

*Gafarov, R.* Musa Cârullah Bigiyev'in Kader Hakkındaki Görüşü. Bursa: Yüksek Lisans Tezi, 2009.

*Gardet, L.* Signification du "Renouveau Mu'tazilite" dans la pensée musulmane contemporaine // *Stern, S. M., Hourani, A., Brown, V.* Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Columbia, NY: University of South Carolina Press, 1972. P. 63–75.

*Gen, K.* The Influence of al-Manar on Islamists in Turkey // *Dudoignon, S. A., Hisao, K., Yasushi, K.* Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London; New York: Routledge, 2006. P. 74–84.

*Gibb, H. A. R.* Modern Trends in Islam, 1895–1961. Chicago: University of Chicago Press, 1947.

*Goldziher, I.* Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden: Brill, 1920.

*Gölcük, Ş.* Kelâm Tarihi. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.

*Görmez, M.* Musa Carullah Bigiyef. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

~ *Islam Tecdid Geleneği ve Musa Carullah Bigiyef // Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875–1949): I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6–7 Kasım 1999 Ankara.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002. P. 123–128.

*Güler, İ.* Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

~ *Politik Teoloji Yazıları.* Ankara: Kitâbiyât, 2002.

~ *Özgürcülükçü Teoloji Yazıları.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

~ *Direnış Teolojisi.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

*Haddad, M.* Essai de critique de la raison théologique: l'exemple de M. 'Abduh. Diss., Université de Paris III, 1994;

~ *Les Œuvres de 'Abduh, histoire d'une manipulation.* IBLA (Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis) 60/180, 1997. P. 197–222.

~ *'Abduh et ses lecteurs // Arabica.* 1998. 45. P. 22–49.

~ *Relire Muhammad Abduh (A propos de l'article "M. Abduh" dans l'Encyclopédie de l'Islam) // IBLA (Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis).* 2000. 63/185. P. 61–84.

*Hagen, G., Seidensticker, T.* Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung: Kritik einer historiographischen Kritik // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* 1998. 148. P. 83–110.

*Hanafi, H.* Tarikhiyyat 'ilm al-kalam // *Hanafi H., Humum al-fıkr wa-l-watan.* Vol. I: al-Turath wa-l-'asr wa-l-hadatha. Cairo: Dar al-ma'rifa al-jami'iyya, 1997. P. 69–89.

*Hanioğlu, M. Ş.* The Young Turks in Opposition. New York: Oxford University Press, 1995.

*Harputi, A.* ('Abd al-Latif Al-Kharbuti). Статья без названия, напечатана в качестве приложения к *Tanqih al-kalam fi 'aqa'idi ahl al-islam (Astronomi).* Istanbul: Necm-i istikbal matbaası, 1327/1909–1910. P. 440–1456; упрощенная версия, написанная лат.: *Topaloğlu, B.* *Astronomi ve Din // Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13/6 (1974). P. 343–361;

~ Tanqih al-kalam fi 'aqa'idi ahl al-islam (Tanqih). Istanbul: Necm-i istikbal matbaası, 1327/1909–1910 (исп. здесь); пер. на турец. с араб.: *Özdemir, İ., Karahan, F.* Abdullatif el-Harputî, Tenkîhu'l kelâm fi Akâidi ehli'l İslâm (Kelâmî Perspektiften İslâm İnanc Esasları). Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000;

~ Tekmile-i Tenkîh-i Kelâm (Tekmile) (продолжение вышеупомянутой книги, написанной на османском языке). Istanbul: Necm-i istikbal matbaası, 1330/1912–1913;

~ Tarih-i İlm-i Kelâm (Tarih). Istanbul, 1332/1913–14; упрощенная версия, написанная латиницей, сост. *Esen, M.* Kelâm Tarihi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005 (исп. здесь).

*Hasselblatt, G.* Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Muhammad 'Abduh's (1849–1905), untersucht an seiner Schrift: Islam und Christentum im Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation: Ph. D. thesis. Göttingen, 1968.

*Hildebrandt, T.* Waren Ğamal ad-Din al-Afġani und Muhammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten? // Welt des Islams. 2002. NS 42. P. 207–262.

~ Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam. Leiden: Brill, 2007.

*Hizmetli, S.* İsmail Hakkı İzmirli. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 1996.

*Howard, D. A.* Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview. New York: Routledge, 2011.

*Iqbal, M.* Six Lextures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam (Reconstruction). 1<sup>st</sup> ed. Lahore: Sang-e Meel Publications, 1930; 2<sup>nd</sup>, enlarged ed (with added ch. 7 'Is Religion Possible?'). London: Oxford University Press, 1934; ред. S. Sheikh, предисл. J. Majeed. Stanford, 2013 (исп. здесь).

*İzmirli, C.* İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, eserleri, dînî ve felsefî ilimlerdeki mevkii, jübilesi ve vefatı. Istanbul: Hilmi Kitabevi, 1946.

*İzmirli, İ. H.* Интервью о проекте нового калама (интервью). Sebilürreşad 21/528–9, 30 Ramadan 1341/16 May 1339 RH, 59 (исп. здесь переиздание латиницей) // *Baloĝlu, A. B.* Sebilürreşâd Dergisinde "Yeni İlm-i Kelâm" Tartışmaları. P. 270–273;

~ Al-Jawab al-sadid fi bayan din al-tawhid (Al-Jawab). Ankara: Ali Şükri Matbaası, 1339 RH/1341.

~ Yeni 'ilm-i kelâm (Kelâm). vol. 1. Istanbul, 1339 RH/1341, vol. 2. Istanbul, 1340 RH/1343. С 1840 по 1926 г. все официальные документы Османской империи и Турецкой Республики, а также книги, опубликованные государственными издательствами, обычно датировались дважды. Меньшая цифра, обозначенная аббревиатурой RH, указывает год по румийскому календарю (османский солнечный календарь хиджры), введенному для официальных целей после Танзимата; переиздание обоих томов латиницей, но без списков литературы, ред. Hizmetli S. Ankara: Umran, 1981. Ankara Okulu

Yayınları, 2013; Yeni ilm-i kelâm hakkında (Kelâm hakkında). Sebilürreşad, 22/549–550, 26. Dhu l-hijja 1341/9 August 1339 RH, 30–32. 22/551–2, 3 Muharram 1342/16 August 1339 RH, 38–40 (исп. здесь переиздание латиницей) // *Baloğlu A. B.* Sebilürreşâd Dergisinde “Yeni İlm-i Kelâm” Tartışmaları. P. 286–299.

~ Muhassalu l-kalam wa-l-hikma (Muhassal). Istanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1336/1917–1918.

~ Mustasvife Sözləri mi? Tasavvufun Zaferleri mi — Hakkın Zaferleri (Mustasvife). Istanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341/1922–1923.

~ Narın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikatlar (Nar). Istanbul: Darülfünun Matbaası, 1341 (переиздание латиницей) // *Kaya, V.* İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkında Risalesi. P. 535–552.

*Jäschke, G.* Der Islam in der neuen Türkei: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung // Die Welt des Islams. 1951. NS 1. P. 1–174.

~ Berichtigungen und Nachträge // Die Welt des Islams. 1953. NS 2. P. 278–285.

*Al-Jisr, H.* Al-Risala al-hamidiyya fi haqiqat al-diyana al-islamiyya wa-haqiqat al-shari'a al-muhammadiyya. 1<sup>st</sup> ed. Beirut, 1306/1888; переизд.: Cairo: Maktabat Madbuli, 2011 (исп. здесь).

*Jomier, J.* Le Commentaire coranique du Manâr: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1954.

*Al-Julaynid, M.* Manahij al-‘ulum al-islamiyya bayna l- tajdid wa-l-taqlid, al-halqa al-ula: ‘Ilm al-kalam, 20–21 ibril 2004. Cairo: Jami‘at al-Qahira, qism al-falsafa al-islamiyya, 2004.

*Kadivar, M.* Az Islam-i tarikhi bih Islam-i ma‘navi. 1<sup>st</sup> print in Sunnat va-sikularizm. Guftarhayi az ‘Abdulkarim Surush, Muhammad Mujtahid Shabistari, Muhsin Kadivar va-Mustafa Malikyan. Tehran: Sirat, 1381/2002; переизд. в Haqq al-nas: Islam va-huquq-i bashar, Tehran: Intisharat-i kavir, 1386/2008, 15–34 (исп. здесь); ред. англ. пер. под названием: From Traditional Islam to Islam as an End in Itself // Die Welt des Islams. 2001. NS 51. P. 459–484.

*Kanlidere, A.* Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or Conflict? Istanbul: Eren Yayıncılık, 1997.

~ Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

*Kara, İ.* Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler / Kişiler. Vol. II. Istanbul: Risâle yayınları, 1987.

*Karabela, M. K.* One of the Last Ottoman Şeyhülislâm, Mustafa Sabri Efendi (1869–1954): His Life, Works and Intellectual Contributions. MA thesis, Montreal, 2003.

*Karadaş, C.* Günümüz Türkiye'sinde (*sic*) Kelam İlmi // Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi. 2009. 2. P. 129–151.

~ Kelâma Giriş. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010.

*Karaman, F.* Yeni Kelam Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî'nin Rölü // Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 'Kelam Ilminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri' Sempozyumu, 13–15 Eylül 2004. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

*Kaya, V.* İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkında Risalesi // Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2009. № 18. P. 529–557.

*Keddie, N. R.* Sayyid Jamal al-Din al-Afghani's First Twenty-Seven Years: The Darkest Period // Middle East Journal. 1966. № 20. P. 517–533.

~ Islamic Philosophy and Islamic Modernism: The Case of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani // Iran. 1968. № 6. P. 53–56;

~ Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani': A Political Biography. Berkeley: University of California Press, 1972.

*Khalid, D.* Some Aspects of Neo-Mu'tazilism // Islamic Studies. 1969. № 8. P. 319–347.

*Khan, W.* Al-Islam yatahadda. Madkhal 'ilmi ila l-iman (al-Islam). Араб. пер. оригинального текста на урду: 'Ilm-i jadid ka caylanj. 1<sup>st</sup> ed. Lucknow: Majlis-i tahqiqat wa-nashriyyat-i islam, Nadvat al-'ulama', 1965; пер. Z. Khan, сост. и ред. A. S. Shahin. Beirut: Dar al-buhuth al-'ilmiyya, 1970; переизд.: New Delhi: Goodword Books, 2005 (исп. здесь).

~ Nahwa 'ilm kalam jadid (Kalam) // *Wahiduddin, Kh.* Al-Islam wa- l-'asr al-hadith. 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Dar al-nafa'is, 1402/1983; 4<sup>th</sup> ed. 1413/1992 (исп. здесь). P. 76–83.

*Körner, F.* Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam. Würzburg: Ergon, 2005.

*Koştaş, M.* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü) // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39/2 (= Sayı Ö. Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan), 1999. P. 141–184.

*Kudsi-Zadeh, A. A.* Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of al-Afghani // Muslim World. 1971. 61. P. 1–12.

~ The Emergence of Political Journalism in Egypt // Muslim World. 1980. 70. P. 47–55.

*Von Kügelgen, A.* 'Abduh, Muḥammad // Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, 2007. P. 25–32.

~ Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. Leiden: Brill, 1994.

*Lewis, B.* The Emergence of Modern Turkey. London: Oxford University Press, 1968.

*Madaninejad, B.* New Theology in the Islamic Republic of Iran: A Comparative Study between Abdolkarim Soroush and Mohsen Kadivar: Ph. D. dissertation. Austin, 2011.

*Malik, H.* Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan. New York: Columbia University Press, 1980.

*Maraş, İ.* Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlâhiyenin Umumiliği Meselesi // In Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875–1949): I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6–7 Kasım 1999 Ankara. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002. P. 87–96.

*Marcotte, R. D.* Hermeneutics and the Renewal of Islamic Interpretations // Journal of the Henry Martyn Institute. 2008. 27. P. 98–109.

*Martin, R. C., Woodward, M. R., Atmaja, D. S.* Defenders of Reason in Islam: Mu‘tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxford: Oneworld, 1997.

*Masud, M. Kh.* Iqbal’s Approach to Islamic Theology of Modernity // Al-Hikmat. 2007. 27. P. 1–36.

*Matthee, R.* Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate // International Journal of Middle East Studies. 1989. 21. P. 151–169.

*McDaniel, K.* John M. E. McTaggart // *Zalta, E. N.* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu>.

*Murad, M. A.* Intellectual Modernism of Shibli Nu‘mani. New Delhi: Kitab Bhavan, 1996.

*Musa, K.* (Şeyhülislam). Kütüb-i Kelâmiyenin İhtiyacat-ı Asra Göre Islâhı ve Te’lifî (первая часть трехчастной лекции, прочитанной в 1909 г. [дата лекции указана как «20 агустос 1325» согласно румийскому календарю (Kütüb. P. 289), что соответствует 3 сентября 1909 г.]) // *Musa, K.* Külliyyât. Dinî, ictimâ’î makaleler. Istanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336/1917–18, 289–93; упрощенная версия, написанная латиницей сост. *Koca, F.* Kelâm Kitaplarının Asrın İhtiyâçlarına Göre Islâhı ve Yazılması. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002; упрощенная версия, сост. *Çelebi, İ., Yilmazer, Z.* Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Islâm Düşüncesinde Arayışlar. Istanbul: Rağbet Yayınları, 1999. P. 47–52.

*Muzani, S.* Mu‘tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community: Intellectual Portrait of Harun Nasution // *Studia Islamika*. 1994. 1. P. 91–131.

*Nasr, S. V. R.* Religious Modernism in the Arab World, India and Iran: The Perils and Prospects of a Discourse // *Muslim World*. 1993. 83. P. 20–47.

*Neufend, M.* Das Moderne in der islamischen Tradition: Eine Studie zu Amir ‘Abd al-Qadir al-Ğaza’iris Verteidigung der islamischen Vernunft im 19. Jahrhundert. Würzburg: Ergon, 2012.

*Nu'mani, S.* 'Ilm al-kalam ('Ilm). Agra: Matba'-'I mufid-i 'amm, 1903; пер. на фарси *Gilani, M. T.* под заголовком *Tarikh-i 'ilm-i kalam*. Tehran: Ćar-i Rangin, 1328 SH/1949; араб. пер. (менее точный): al-Hifnawi J., ред. al-Siba'-'i M., в одном томе вместе с al-Kalam под заглавием 'Ilm al-kalam al-jadid. Cairo: al-Markaz al-qawmi li-l-tarjama, 2012. P. 13–173.

~ Al-Kalam: ya'ni 'ilm-i kalam-i jadid (al-Kalam). Kanpur: Matba'-'i intizami (?), 1904; пер. на фарси *Gilani, M. T.* под заголовком 'Ilm-i kalam-i jadid. Tehran: Ćar-i Sina, 1329 SH/1950 (исп. здесь); араб. пер. (менее точный) al-Hifnawi J., ред. al-Siba'-'i M., в одном томе вместе с al-Kalam под названием 'Ilm al-kalam al-jadid. P. 175–359; англ. пер. части о пророчестве и чудесах см.: *Troll, C. W.* *The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Nu'mani's al-Kalam*, Introduced, Translated and Annotated. P. 90–115.

*O'Fahey, R. S., Radtke, B.* Neo-Sufism Reconsidered // *Der Islam*. 1993. 70. P. 52–87.

*Özervarlı, M. S.* İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri // *Şeker, M., Baloğlu, A. B.* İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24–25 Kasım 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996. P. 109–125.

~ Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX yüzyıl sonu — XX yüzyıl başı). Istanbul: İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi), 1998.

~ Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought against Materialist Scientism // *International Journal of Middle East Studies*. 2007. 39. P. 77–102.

*Özsoy, Ö.* Kur'an ve Tarihsellik Yazıları. Ankara: Kitâbiyât, 2004 [2004a].

~ Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei. Unpublished paper presented at the 29. Deutscher Orientalistentag "Barrieren — Passagen", Halle (20–24 September 2004). [2004b].

*Paya, A.* Recent Developments in Shi'-'I Thought: A Brief Introduction to the Views of Three Contemporary Shi'-'ite Thinkers // *Khan, M. A. M.* *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006. P. 123–145.

*Pink, J.* Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliches Interesse. Leiden: Brill, 2011.

*Al-Qasimi, J.* *Dala'il al-tawhid (Dala'il)*. 1<sup>st</sup> ed. Damascus: Matba'-'at al-Fayha', 1326/1908. Репринт: Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1405/1984 (исп. здесь).

~ Ta'arud al-'aql wa-n-naql (Ta'arud) // *Al-Manar*. 1286/1910. 13/8. P. 616–632.

*Radtke, B.* Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus // *Welt des Islams*. 1994. NS 34. P. 48–66.

~ Sufik und Rationalität: Einige zusammenfassende Bemerkungen // *Brunner, R., Gronke, M., Laut, J. P., Rebstock, U.* *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Ergon, 2002. P. 265–269.

*Rahman, F.* Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago; London: Chicago University Press, 1982.

*Raschid, M. S.* Iqbal's Concept of God. Boston: Kegan Paul, 1981.

*Reetz, D.* Enlightenment and Islam: Sayyid Ahmad Khan's Plea to Indian Muslims for Reason // *Indian Historical Review* 14/I-ii, 1987–1988. P. 206–218.

*Richard, Y.* Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period // *Arjomand, S. A.* Authority and Political Culture in Shi'ism. Albany, NY: SUNY Press, 1988. P. 159–177.

~ Un théologien chiite de notre temps, Mojtahed Šabestari // *Amir-Moezzi, M. A., Bar-Asher, M. M., Hopkins, S.* Le Shi'isme imamite quarante ans après: hommage à Etan Kohlberg. Turnhout: Brepols, 2009. P. 363–371.

*Rida, M. R.* Tarikh al-ustadh al-imam al-shaykh Muḥammad 'Abduh. Vol. 1. 2<sup>nd</sup> ed (Tarikh vol. 1). Cairo: Dar al-Manar, 1350/1931 (2-е изд.: Cairo: Dar al-fadila, 1427/2006); Tarikh. Vol. 2.

*Rixinger, M.* Der islamische Kreationismus // *Kraus, O.* Evolutionstheorie und Kreationismus ein Gegensatz. Stuttgart: Steiner, 2009 [2009a]. P. 97–118.

~ Responses of South Asian Muslims to the Theory of Evolution // *Welt des Islams*. 2009 [2009b]. NS 49. P. 212–47.

~ Islamic Opposition to the Darwinian Theory of Evolution // *Hammer, O., Lewis, J. R.* Handbook of Religion and the Authority of Science. Leiden: Brill, 2011. P. 484–509.

*Al-Rifa'i, A. J.* Al-Ijtihad al-kalami, manahij wa-ru'a mutanawwi'a fi l-kalam al-jadid. Beirut: Dar al-hadi, 1423/2002 [2002a].

~ 'Ilm al-kalam al-jadid wa-falsafat al-din. 1st edn. Beirut: Dar al-hadi, 1423/2002; 2<sup>nd</sup> ed. 1429/2008 (исп. здесь) [2002b].

*Sadri, M.* Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar // *International Journal of Politics, Culture, and Society*. 2001. 15. P. 257–270.

*Saleh, F.* Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill, 2001.

*Scharbrodt, O.* The Salafyya and Sufism: Muḥammad 'Abduh and his Risalat al-waridat (Treatise on Mystical Inspirations) // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 2007. 70. P. 89–115.

*Schimmel, A.* Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal. Leiden: Brill, 1963.

*Schulze, R.* Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik // *Welt des Islams*. 1990. NS 30. P. 140–159.

~ "Nur der Moderne kommt voran!" Kulturkritik in der ägyptischen und syrischen Poesie der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts // *Wunsch, C.* (ред.). XXV. Deutscher Orientalistentag vom 8. bis 13. 4. 1991 // München: Vorträge im



Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Stuttgart: Steiner, 1994. P. 155–166.

~ Was ist die islamische Aufklärung? // Welt des Islams. 1996. NS 36. P. 276–325. *Sedgwick, M. J.* Muhammad Abduh. Oxford: Oneworld, 2010.

*Shabistari, M. M.* Hirminutik, kitab va-sunnat. Tehran: Tarḥ-i naw, 1375/1996–1997.

~ Madkhal ila ‘ilm al-kalam al-jadid. Beirut: Dar al-Hadi, 1421/2000.

~ Iman va-Azadi. Tehran: Tarḥ-i naw, 1379/2000–2001.

~ Naqdi bar qira’at-i rasmi-yi din. Tehran: Tarḥ-i naw, 1381/2002–2003.

*Shari’at Sangalaji, M. H.* Tawhid-i ‘ibadat yiktaparasti (Tawhid). 3<sup>rd</sup> ed. N. p., 1327/1948–1949.

*Sourush, A.* Qabd va-bast-i ti’urik-i shari ‘at: Nazariye-yi takamul-i ma’rifat-i dini. Tehran: Sirat, 1369/1990–1901.

~ The Evolution and Devolution of Religious Knowledge // *Kurzman, Ch.* Liberal Islam: A Sourcebook. New York: Oxford University Press, 1998. P. 244–251.

~ Bast-i tajrube-yi nabawi. 1st edn. Tehran: Şiraṭ, 1378/1999–2000; 2<sup>nd</sup> ed., 1999–2000 (исп. здесь) [1999a].

~ Siratha-yi mustaqim. Tehran: Şiraṭ, 1378/1999–2000 [1999b].

~ The Expansion of Prophetic Experience [=Bast-i tajrube-yi nabawi] / пер. N. Mobasser, ред. и введ. F. Jahanbakhsh. Leiden: Brill, 2009.

*Takim, A.* Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş’s “Zeitgenössischem Korankommentar”. Istanbul: Yeni Ufuklar, 2007.

*Taymas, A. B.* Kazanlı Türk meşhurlarından, vol. ii: Musa Carullah Bigi. Istanbul: Sıralar Matbaası, 1958.

*Topaloğlu, B.* Kelâm İlmi: Giriş. Istanbul: Damla Yayınevi, 1993.

~ Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler. Istanbul, 2004.

*Troll, C. W.* Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) et le renouveau de la théologie musulmane (‘ilm al-kalam) au 19<sup>ème</sup> siècle // IBLA (Revue de l’Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis). 1976. 138. P. 205–241.

~ Sir Sayyid Ahmad Khan, 1817–1898, and his Theological Critics: The Accusations of ‘Ali Bakhsh Khan and Sir Sayyid’s Rejoinder // Islamic Culture 51: 262–272 и 52, 1977–1978: 1–18 [1977/1978a].

~ Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology. New Delhi: Vikas Publishing House, 1978 [1978b].

~ Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu‘mani (1857–1914) // Islam and the Modern Age (New Delhi). 1982 [1982a]. 13. P. 19–32.

~ The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Nu‘mani’s al-Kalam, Introduced, Translated and Annotated // *Troll, C. W.* Islam in India: Studies and Commentaries. Vol. i. New Delhi: Vikas, 1982 [1982b].

~ The Salvation of Non-Muslims: Views of Some Eminent Muslim Religious Thinkers // *Islam and the Modern Age* (New Delhi). 1983. 14. P. 104–114.

*Ülken, H. Z.* Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. 2 vols. Konya: Selçuk Yayınları, 1966.

*Vahdat, F.* Post-revolutionary Discourses of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity // *Critique: Journal for Critical Middle Eastern Studies*, 2000. Part I: “Mojtahed Shabestari” 16: 31–54; Part II: “Mohsen Kadivar” 17: 135–57 [ч. 1 переиздана в почти идентичном виде под названием: Post-revolutionary Islamic modernity in Iran: the intersubjective hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari // *Taji-Farouki, S.* Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 193–224].

*Wadud, A.* Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 1999.

~ Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam. Oxford and New York: Oneworld, 2006.

*Wajdi, M. F.* Al-Islam fi 'asr al-'ilm ('Asr). 2 parts. 1<sup>st</sup> ed. Cairo: Matba'at al-taraqqi and Matba'at al-sha'b, 1320/1902–1903, 1322/1904–1905; переизд.: 2 vols. 3<sup>rd</sup> ed. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi, n. d. (исп. здесь).

*Weismann, I.* Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle // *Welt des Islams*. 2001. NS 41. P. 206–237. [2001a].

~ Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus. Leiden: Brill, 2001 [2001b].

*Wielandt, R.* Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary // *McAuliffe, J. D.* et al. (ред.), *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. II. Leiden: Brill, 2002. P. 124–142.

*Yar, E. A. H., Yeni, K. İ.* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1998. 3. P. 241–262.

*Zarcone, T.* Philosophie et théologie chez les djadids: la question du raisonnement indépendant (Iğtihad) // *Cahiers du monde russe*. 1996. 37. P. 1–2, 53–63 (*Dudoignon, S., Georjon, F.* Le Réformisme musulman en Asie centrale: Du 'Premier renouveau' à la soviétisation).

*Ziadat, A. A.* Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860–1930. Basingstoke: Macmillan, 1986.

А. ХУРАНИ

## АРАБСКАЯ МЫСЛЬ В ЛИБЕРАЛЬНУЮ ЭПОХУ (ИЗБРАННЫЕ ГЛАВЫ)<sup>1</sup>

### ГЛАВА 4. ПЕРВОЕ ПОКОЛЕНИЕ РЕФОРМАТОРОВ (АТ-ТАХТАВИ, ХАЙР АД-ДИН, АЛ-БУСТАНИ)

К 1860 г. сформировались небольшие группы чиновников, офицеров и учителей, осознающих важность реформирования структуры Османской империи и убежденных в том, что это невозможно сделать без заимствования хотя бы некоторых форм европейского общества. В Константинополе в группу реформаторов в то время входило мало арабов, если таковые вообще были, но великие проповеди реформ и вытекающие из них законы оказали влияние на всю империю, а османские чиновники прогрессивных взглядов занимали посты как в арабских, так и в других провинциях. В Египте люди, получившие французское образование, уже занимали важные посты, а в 1863 г. один из них, Исма‘ил-паша, взшел на трон; в Тунисе лидер молодых реформаторов Хайр ад-Дин начал играть важную роль в делах государства. В Ливане и Сирии христиане — выпускники миссионерских школ не смогли занять столь высокого положения в структуре управления все еще исламским государством, но они уже имели некоторое косвенное влияние, работая в качестве переводчиков в местных органах власти и иностранных консульствах, а в 1860-е гг. смогли обрести новое влияние в качестве первых журналистов арабского мира. Внутри всех этих групп, так или иначе вовлеченных в процесс перемен, укоренилась *идея* реформ, и в 1860-е гг. она нашла свое выражение в движении мысли, направленном в первую очередь на конкретные проблемы Ближнего Востока, но косвенно поднимавшем общие вопросы политической теории: что такое хорошее общество, норма, которая должна направлять движение реформ? Может ли эта норма вытекать из принципов исламского

---

<sup>1</sup> Главы 4, 5, 7 и 9 из работы: *Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age (1798–1939)*. New York, 2013 [1962]. P. 67–129, 161–192, 222–244. Перевод с английского языка выполнен С. В. Казаковым.

права, или же необходимо обратиться к учениям и практике современной Европы? Существует ли какое-либо противоречие между ними? Мы видим, как такие вопросы оживают в сознании некоторых писателей того времени, приверженных в том или ином виде реформаторскому движению, но также выступавших сторонниками исламской традиции и желавших показать, что современная реформа была не только законным, но и необходимым подтекстом социального учения ислама.

В Константинополе эти темы уже затрагивались писателями первой половины XIX в., такими как Садык Рифат-паша, но впервые они были полностью раскрыты более молодой группой, ставшей заметной в 1860-е гг.: Шинаси, Зия-паша, Намык Кемаль. Ознакомившись с литературой Европы, ее идеями, отдавая должное ее силе и прогрессу, они все еще не были искренними сторонниками вестернизации. Они осознавали свою принадлежность к османской общности, в которую входили нетурки и немусульмане; они хотели, чтобы Османская империя была интегрирована в современный мир; но они также знали об исламском отечестве, в котором были укоренены. Они высоко ценили социальную мораль ислама и пытались оправдать принятие западных институтов в исламских терминах: не как введение чего-то нового, а как возврат к истинному духу ислама. В политических вопросах они придерживались демократических взглядов, считая, что современная парламентская система являлась восстановлением системы советов, существовавшей в раннем исламе и выступавшей единственной гарантией свободы; это приводило их к конфликту с правительством, которое они критиковали за его авторитарный характер даже тогда, когда поддерживали его реформы. Они нашли канал для своих идей и критики в виде турецких газет, которые начали появляться с 1860 г. как в империи, так и в западной Европе; а в середине 1860-х гг. они пошли еще дальше и предприняли первую попытку организовать политическую группу. Под покровительством одного из членов хедивской семьи Египта, Мустафы Фазиля-паши, группа «новых османов», в которую входили Зия-паша и Намык Кемаль, сформировалась в Стамбуле, а затем переехала в Париж; журнал, который они издавали, имел определенное влияние, но после 1871 г., когда лидерам было разрешено вернуться из изгнания, группа распалась.

«Новые османы» были либералами и в то же время — патриотичными турецкими мусульманами; в их мыслях скрывалось напряжение, которое должно было проявиться только в следующем поколении. В Каире подобным образом рассуждала другая группа, для которой османский исламский либерализм был переплетен с чем-то другим: этим «чем-то другим» был египетский территориальный патриотизм. Первым, кто сформулировал идею египетской нации и попытался объяснить и подтвердить ее исламской

мыслью, был писатель Рифа‘а Бадави Рафи‘ ат-Тахтави (1801–1873)<sup>2</sup>. Будучи выходцем из старинного рода с традицией религиозного обучения, жившего в городе Тахта в Верхнем Египте, он под давлением обстоятельств переселился из старого мира в новый. Конфискация Мухаммадом ‘Али прибыльных ферм (*илтизъм*) лишила его семью богатства, но не тяги к знаниям, и в 1817 г. молодой ат-Тахтави отправился, как и его предки, учиться в ал-Азхар. Там он продолжил обычное [религиозное] образование по архаичной учебной программе, но, возможно, впервые увидел новый мир. Наибольшее влияние на него оказал шейх Хасан ‘Аттар, один из великих ученых того времени, двадцатью годами ранее посещавший бонапартийский Институт Египта и познакомившийся там с некоторыми научными новшествами Европы. Возможно, ат-Тахтави какие-то из них перенял от него, однако он обязан своему учителю гораздо бóльшим, поскольку именно ‘Аттар организовал его назначение имамом полка в новой египетской армии, а затем — имамом первой значительной делегации, посланной Мухаммадом ‘Али на учебу в Париж. Оба эти события оставили свой след: новая армия была ядром нового Египта, и всю свою жизнь ат-Тахтави отдавал должное военной доблести и достижениям солдат Мухаммада ‘Али, но Париж оказал на него более глубокое влияние; он оставался там пять лет, с 1826 по 1831 г., и они были самыми важными в его жизни. Несмотря на то что ат-Тахтави был послан туда как имам, а не как студент, он с энтузиазмом взялся за учебу. Ат-Тахтави в совершенстве овладел французским, исследовал проблемы перевода с французского на арабский язык. Он читал книги по древней истории, греческой философии и мифологии, географии, арифметике и логике, о жизни Наполеона, французскую поэзию, в том числе Расина, письма лорда Честерфилда к сыну и, самое главное, кое-что из французской мысли XVIII в.: Вольтера, Кондильяка, «Общественный договор» Руссо и основные труды Монтескье.

Мысль французского Просвещения оставила неизгладимый след на ат-Тахтави и через него — на египетской мысли. На самом деле, некоторые из его ведущих идей не показались бы чуждыми человеку, воспитанному в традициях исламской политической мысли: что человек реализует себя как член общества, что правильное общество руководствуется принципом справедливости, что целью правительства является благополучие подданных. Концепция Руссо о законодателе — человеке, обладающем интеллектуальными способностями к восприятию хороших законов и способном

---

<sup>2</sup> О жизни ат-Тахтави см. работы: *аш-Шаййāl Дж.* Рифā‘а Рафи‘ ат-Ṭахтāвī. Каир, 1958; *Бадави А.* Рифā‘а ат-Ṭахтāвī Бāй. Каир, 1950; *Мадждī С.* Хилйат аз-замāн би манāкиб хāдим ал-ваṭан. Каир, 1958.

выражать их в религиозной символической, которую общность людей может понять и признать правомерной, — имеет некоторое сходство с представлениями мусульманских философов о природе и функции Пророка. Но были и новые идеи, влияние которых прослеживается во всех трудах ат-Тахтави: что народ может и должен активно участвовать в процессе управления, что он должен объединиться для этой цели, что законы должны меняться в зависимости от обстоятельств, а те, которые хороши в одно время и в одном месте, не могут быть такими в другой ситуации. Идею нации он тоже мог почерпнуть у Монтескье. Монтескье подчеркивал важность географических условий в формировании законов, а это подразумевает реальность существования географически ограниченного сообщества — общества, состоящего из людей, живущих в одном месте; он также учил, что взлеты и падения государств обусловлены причинами, что эти причины должны быть найдены в «духе» нации и что любовь к стране является основой политических добродетелей<sup>3</sup>, и наоборот. Для ат-Тахтави это были не просто абстрактные идеи. Опыт жизни в Париже подсказывал, в чем они могут быть актуальны для его собственного социума. Он познакомился с востоковедами своего времени (например, с Сильвестром де Саси) и, несомненно, именно благодаря им узнал об открытиях египтологов в первый великий век [существования] этой науки. Идея Древнего Египта наполнила его разум и должна была придать новое направление его мыслям.

Мухаммад ‘Али не хотел, чтобы его студенты слишком погрузились во французскую жизнь, но ат-Тахтави умудрялся наблюдать за современным миром так же внимательно, как за древним, и приобрел обширные знания об институтах и обычаях самого успешного и процветающего общества своего времени. Вскоре после возвращения в Египет он опубликовал описание своего пребывания в Париже — «*Тахлїс ал-ибрїз илā талхїс Бārїз*»<sup>4</sup>. Этот труд получил большую известность и был переведен на турецкий язык. В нем содержится много интересных и точных наблюдений за манерами и обычаями современной автору Франции. Ат-Тахтави не был некритичным поклонником французов: по его мнению, они были ближе к скупости, чем к щедрости, а их мужчины были рабами своих женщин; но он нашел много плюсов: чистоту, заботливое и длительное воспитание детей, любовь к труду и неодобрение лени, интеллектуальное любопытство («они всегда хотят добраться до корня дела»)<sup>5</sup> и прежде всего — их социальную нравственность. Любящие

<sup>3</sup> *De Montesquieu Ch. De l'Esprit des lois* [О духе законов]. Paris, n. d. Ch. 2.

<sup>4</sup> См. рус. пер.: *ат-Тахтави Р. Р.* Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа. М., 2009. — *Примеч. пер.*

<sup>5</sup> *Ат-Тахтāвї Р. Р. Тахлїс ал-ибрїз илā талхїс Бārїз*. Каир, 1905. С. 60.

перемены во внешнем виде, нестабильные в мелочах, французы были непоколебимы в главном: их политические убеждения были неизменны, а в личных отношениях они доверяли друг другу и редко предавали.

Когда ат-Тахтави вернулся в Египет, он некоторое время работал переводчиком в новых специализированных школах, а в 1836 г. был назначен руководителем Школы иностранных языков, созданной для подготовки учеников к профессиональным учебным заведениям, а также для обучения чиновников и переводчиков. Одновременно ат-Тахтави работал инспектором школ, экзаменатором, членом комиссий по вопросам образования и редактором официальной газеты «*ал-Вақъ'и' ал-мисриййа*». Но самой важной его работой была деятельность в качестве переводчика. В 1841 г. при Школе было учреждено бюро переводов, которое возглавил ат-Тахтави; ряд переводчиков трудились под его редакцией. В этот период ат-Тахтави лично перевел около двадцати работ, большинство из которых — книги по географии, истории и военному делу, но сочинений, которые он отбирал для перевода или работой над которыми руководил, было гораздо больше. Среди них — книги по истории Древнего мира, Средневековья и королей Франции; труды Вольтера по истории Российской империи Петра Великого и Швеции Карла XII; историческое сочинение Робертсона об императоре Карле V; книга о греческих философах и работа Монтескье «Размышления о причинах величия и падения римлян». В этом списке видно направление его собственных интересов, а также интересов его наставника. Правитель Египта проявлял личный интерес к переводческой работе и любил, когда ему читали о жизни великих правителей и солдат, чью карьеру можно было бы сравнить с его или на чьем примере он мог бы чему-нибудь научиться. Но выбор в пользу Монтескье, по-видимому, был сделан самим ат-Тахтави, и он показывает, что ат-Тахтави всю жизнь был озабочен вопросом о величии и упадке государств, и ответ, который он дал бы на него, следующий: «политической добродетелью в республике» была «любовь к родине»<sup>6</sup>; римляне отличались этим, но «они смешивали неясное религиозное чувство с любовью к своей родине»<sup>7</sup>.

Благосклонность, оказанная ат-Тахтави его наставником, исчезла, когда Мухаммад 'Али умер. Его избранный преемник Ибрагим умер до него; за ним последовал его внук 'Аббас. В 1850 г. ат-Тахтави был направлен на открытие

<sup>6</sup> *De Montesquieu Ch. De l'Esprit des lois. Предисловие.*

<sup>7</sup> *De Montesquieu Ch. Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence / Jullien C. (ed.) Paris, 1918. P. 103. [Рус. пер.: Монтескье Ш. Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Н. М. Саркитова. М., 2002. С. 309. — Примеч. пер.]*

школы в Хартуме, а на следующий год его Школа иностранных языков была закрыта. Он, похоже, попал в немилость к новому правителю и потому считал четыре года, проведенные в Хартуме, годами ссылки. В это время ат-Тахтави занимался переводом «Приключений Телемака» Фенелона; последующая смена правителей принесла удачу, и когда Са'ид сменил 'Аббаса в 1854 г., ат-Тахтави разрешили вернуться в Каир. Он вновь возглавил Школу, к которой был прикреплен переводческий кабинет. Когда Исма'ил сменил Са'ида на посту правителя, ат-Тахтави остался в стороне и действительно был одним из тех, кто разрабатывал новую систему образования. Он был членом нескольких комиссий, но все же нашел время для своей научной работы. Он призывал правительственную прессу в Булаке публиковать арабскую классику; к ней была отнесена, в частности, работа Ибн Халдуна, и это тоже свидетельствует о его умонастроениях. Ат-Тахтави также продолжал руководить бюро переводов, основной задачей которого в то время стал перевод на арабский язык французских правовых кодексов. С 1870 г. до своей смерти он редактировал периодическое издание для Министерства образования и написал для него ряд оригинальных статей. Он также написал несколько более крупных работ: первые два тома сочинения, которое должно было стать полной историей Египта, книга об образовании «*ал-Мушид ал-амйн ли-л-банāt ва-л-банйн*» (примерный перевод: «Руководящие истины для девушек и юношей») и общий труд о египетском обществе «*Манāхидж ал-албāб ал-мисриййа фī мабāхидж ал-ādāб ал-'асриййа*» (примерный перевод: «Пути египетских сердец в наслаждении современными науками и искусствами»).

Больше всего нас интересует именно последняя работа, так как она содержит наиболее полное изложение взглядов ат-Тахтави на тот путь, который должен пройти Египет. По форме это в основном трактат об экономической деятельности (*манāфи' 'умūмиййа*): что она собой представляет, в каком виде существовала в Египте прошлого и как была утрачена, как страна может ее восстановить. Но в книге сказано гораздо больше этого. Указанная книга, как и все, что написал в то время ат-Тахтави, была задумана как назидательное чтение для учеников новых школ. Она написана в старомодном сбивчивом стиле, с отступлениями и длинными историями, доказывающими суждения; из того, что говорит ат-Тахтави, можно вывести теорию политики, а также природы и судьбы Египта. Эта теория заслуживает внимания, потому что в ней сформулированы идеи, актуальные среди новой правящей элиты Египта и лежащие в основе реформ эпохи Исма'ила.

Идеи ат-Тахтави, касающиеся общества и государства, не являются ни простым повторением традиционных взглядов, ни отражением идей, почерпнутых в Париже. Его формулировка идей в целом традиционна: он постоянно обращается к примеру Пророка и его сподвижников, а его представления



о политической власти находятся в русле консервативной исламской мысли, однако в какой-то момент автор придает им новый и важный поворот.

Несмотря на то что ат-Тахтави увидел в Париже, его взгляд на государство не является взглядом либерала XIX в. Он придерживался обычной исламской точки зрения: правитель обладает абсолютной исполнительной властью, но ее применение должно сдерживаться уважением к закону и к тем, кто его хранит. Правительство в руках «народа» — идея, знакомая ат-Тахтави из чтения и опыта жизни во Франции: он был свидетелем революции 1830 г. и привел ее длинное описание в своей книге о Париже. Но это не было, по его мнению, идеей, имеющей отношение к проблемам Египта. Его страной управлял мусульманский самодержец, и единственной надеждой на эффективные реформы было правильное использование власти автократом. Взлеты и падения его собственной карьеры показали, какое значение может иметь характер и намерения правителя. Ат-Тахтави чувствовал огромную благодарность Мухаммаду 'Али, который послал его в Париж и после возвращения следил за его карьерой с несомненным личным интересом; ат-Тахтави также восхищался им как человеком, который освободил Египет от хватки мамлюков и направил его на путь прогресса<sup>8</sup>. Ат-Тахтави назвал его вторым Александром Македонским; Мухаммад 'Али знал об этой параллели с выдающимся полководцем, за чтением биографии которого он с удовольствием проводил время<sup>9</sup>. Позднее ат-Тахтави писал о Са'иде и Исма'иле со сдержанной и общепринятой лестью, но его отношение к 'Аббасу было, естественно, недружелюбным. Возможно, не только красота стиля Фенелона, но и интерес к этой истории заставили его провести годы изгнания в труде над переводом «Путешествия Телемака». Будучи написанной как нравственное наставление для ученика Фенелона, герцога Бургундского, эта книга содержит имплицитную критику неконтролируемого деспотизма Людовика XIV — урок морали для самодержцев, который вполне может быть предьявлен 'Аббасу. Воспоминание о преуспевании и красоте Египта при Сесострисе, по-видимому, пришлось по нраву ат-Тахтави, который горячо любил свою страну, но оно должно было также послужить напоминанием 'Аббасу о жизни Египетского государства при его предшественнике:

«Поминутно представлялись взорам по берегам то города, один другого великолепнейшие, то сельские дома на прелестных местах, то поля, одетые тучной жатвой, то луга с бесчисленными стадами,

---

<sup>8</sup> *Ат-Тахтāвӣ Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-мисрӣйа фӣ мабāхидж ал-ādāб ал-'асрӣйа. Каир, 1912. С. 206.

<sup>9</sup> Там же. С. 212, 214.

то земледельцы с несметным богатством даров неистощимой природы, пастухи, которых веселые песни со звуками свирелей откликались в окрестностях... Счастлив народ, управляемый мудрым государем! <...> Люби народ, как детей своих... Цари, сильные страхом, жезлом железным пасущие подданных, чтобы они под ярмом были покорнее, — бичи рода смертных: они достигают своей цели, страшны, но и проклинаемы, и ненавидимы»<sup>10</sup>.

В предупреждении о том, что даже хорошие правители склонны выбирать плохих советников, льстецов, которые не боятся предавать, и при этом склонны удалять свое доверие от «мудрых и добродетельных, страшных нам добродетелью»<sup>11</sup>, можно услышать отголосок каких-то личных интриг, которые привели к изгнанию ат-Тахтави. С другой стороны, советы Фенелона о том, как править, могли показаться ат-Тахтави применимыми к Египту того времени: правители должны иметь полное и непосредственное знание своей страны, они должны поощрять торговлю и сельское хозяйство, уделять достаточное внимание образованию, производить оружие, необходимое для обороны, и, что важнее всего, уважать принципы умеренности и справедливости<sup>12</sup>.

Хотя ат-Тахтави принимал власть правителя, он все же делал акцент на ограничениях, налагаемых на него нравственными нормами. Чтобы объяснить исламскую идею шариата, стоящего над правителем, он ссылается на введенное Монтескье различие «трех властей»<sup>13</sup>, а идея ограничения абсолютной власти монарха, безусловно, была усилена тем, что он видел во Франции: в комментариях к истории революции 1830 г. он дает четкое определение ограниченной монархии и республики. Но в «Манāхидж» его аргумент в пользу ограничений на осуществление власти начинается с традиционной идеи разделения общества на «порядки» или «сословия», каждое из которых имеет определенную функцию и статус. Следуя давно установленному принципу, ат-Тахтави выделил четыре сословия: правитель, люди религии и права, солдаты и те, кто занимается экономическим производством<sup>14</sup>. Особое внимание он уделяет второму из них и его роли

<sup>10</sup> *Fénelon*. Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse. Paris, 1828. II. P. 26, 27. [Рус. пер.: *Фенелон Ф.* Телемак / пер. с фр. Ф. Лубяновского. М., 2011. С. 26. — *Примеч. пер.*].

<sup>11</sup> *Ibid.* X. P. 286. Там же. С. 166.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 298 и далее. Там же. С. 197 и далее.

<sup>13</sup> *Ат-Тахтāвӣ Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-мисрӣйя фӣ мабāхидж ал-ādāб ал-‘асрӣйя. С. 349.

<sup>14</sup> Там же. С. 348.

в государстве. Правитель должен уважать и почитать улемов; он должен относиться к ним как к своим помощникам в решении управленческих задач. Это общая тема для мусульманских правоведов: возможно, для ат-Тахтави, как и для них, она имела «националистический» подтекст, ибо при Мухаммаде 'Али, как и при мамлюках и османах, власть находилась в руках турок или кавказцев, и группа улемов представляла собой единственный институт, через который коренное население Египта могло принимать активное участие в государственных делах. Однако к этому времени появилась новая образованная прослойка, и, осмысляя эту ситуацию, ат-Тахтави по-новому разворачивает идею 'улама'. По его мнению, они не просто являются хранителями закрепившейся и устоявшейся традиции. Сам ат-Тахтави хорошо разобрался в религиозном праве; будучи шафиитом, он считал необходимым адаптировать шариат к новым обстоятельствам и был убежден в правомерности такого шага. «Врата иджтихада», согласно традиционной формуле, были закрыты, и открыть их было суждено более позднему поколению, однако ат-Тахтави сделал первый шаг в этом направлении. По его мнению, между принципами исламского права и теми принципами «естественного права», на которых основаны кодексы современной Европы, нет большой разницы<sup>15</sup>. Подразумевалось, что исламское право можно переосмыслить в соответствии с современными потребностями, и ат-Тахтави предложил принцип, который можно было бы использовать для оправдания этого: верующий в определенных обстоятельствах вправе принять толкование закона, выведенное из иного, нежели его собственный, свода законов<sup>16</sup>. Это предложение, взятое на вооружение более поздними авторами, использовалось при создании современной единой системы исламского права в Египте и других странах.

Если улемы должны толковать шариат в свете современных потребностей, то они обязаны знать, что такое современный мир. Они должны изучать науки, созданные человеческим разумом. Ат-Тахтави приводит цитаты из интеллектуальной автобиографии некоего шейха, которые показывают, что традиция философии и рациональных наук была жива в мусульманском мире до недавнего времени<sup>17</sup>; но она умерла, и ал-Азхар в современную эпоху не принял новых наук, которые были необходимы для благополучия нации. Улемы должны признать необходимость в обучении нового

---

<sup>15</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Ал-Муршид ал-амйн ли-л-банāt ва-л-банйн. Каир, 1291 [1874–1875]. С. 124.

<sup>16</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-мисррийа фī мабāхидж ал-ādāб ал-‘асрийа. С. 387–391.

<sup>17</sup> Там же. С. 372.

типа, а специалисты в этой области должны занять такое же социальное положение, как и улемы. Врачи, инженеры и вообще все, кто овладел науками, полезными для государства, должны пользоваться уважением, и с ними должен консультироваться правитель<sup>18</sup>. Другими словами, традиционная идея партнерства между правителем и улемами вновь была актуализирована, а концепция 'уламā' — переосмыслена с точки зрения идеи «жречества» ученых, выдвинутой Сен-Симоном.

Кроме правителей и улемов, есть еще кое-что: социум в целом. Для ат-Тахтави, как и для других мусульманских мыслителей, существовало четкое различие между функцией управления и функцией подчинения. Правитель был представителем Бога, ответственным только перед Богом, помимо Бога его единственным судьей являлась собственная совесть; его подданные должны были демонстрировать ему абсолютную покорность<sup>19</sup>. Однако при реализации своих функций правители и управляемые были тесно связаны друг с другом правами и обязанностями. Управляемый должен подчиняться, но правитель должен стараться угождать своим подданным в пределах, наложенных на него его послушанием Богу. Страх перед Богом мог побудить правителя к добрым делам, но тот же эффект могло иметь и давление общественного мнения<sup>20</sup>; в современном мире общественное мнение играет активную роль в жизни государства. В прошлом правление было тайной деятельностью правителя, но в современную эпоху оно должно основываться на «добрых отношениях между правителями и подчиненными»<sup>21</sup>. Поэтому необходимо всеобщее политическое и управленческое образование. Должностные лица должны быть надлежащим образом обучены, ибо даже для того, чтобы быть старостой деревни, необходимо пройти обучение<sup>22</sup>; обыкновенный гражданин, не служащий государству напрямую, тем не менее должен понимать его законы и знать свои права и обязанности.

Когда ат-Тахтави подчеркивает, что улемы должны иметь современное образование, а все граждане обязаны получать политическое образование, он подразумевает, что природа общества и функции правительства стали отличаться от тех, что были в прошлом. Он, несомненно, согласился бы в принципе с исламской идеей политической стабильности, т. е. с тем, что

---

<sup>18</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-мисриййа фī мабāхидж ал-ādāб ал-‘асриййа. С. 370.

<sup>19</sup> Там же. С. 354 и 368.

<sup>20</sup> Там же. С. 354.

<sup>21</sup> Там же. С. 352.

<sup>22</sup> Там же. С. 365.

функция правительства заключается в регулировании различных порядков в обществе и сдерживании их в рамках шариата. Но мы видим, как на него давит новая идея — о переменах как принципе социальной жизни и о правительстве как необходимом инструменте перемен. В своей книге о Париже ат-Тахтави фиксирует в качестве одного из странных аспектов французского характера желание каждого человека пойти дальше своих предков: «Каждый, кто является мастером своего ремесла, хочет изобрести что-то, чего раньше не было, или закончить то, что уже было изобретено...»<sup>23</sup> Точно так же «Манāхидж» начинается с предположения о том, что у общества есть две цели: не только исполнять волю Бога, но и добиваться благополучия в этом мире. Вроде бы ничего нового; но что здесь действительно ново, так это значение, придаваемое благополучию. Оно отождествляется с прогрессом, как его восприняла Европа XIX в., и в этом смысле благосостояние имеет две основы: первая — это «воспитание характера с опорой на религиозные и человеческие добродетели», а вторая — экономическая деятельность, ведущая к богатству, улучшению условий жизни и достижению довольства людей в целом<sup>24</sup>.

В «Манāхидж» ат-Тахтави в основном касается второй из этих основ, а поскольку он пишет о Египте, то, говоря об экономических изменениях, имеет в виду прежде всего прогресс в сельском хозяйстве. В Египте, как ему хорошо известно, природа экономической жизни и, следовательно, состояние общественного благоустройства зависят от типа правительства; добрые правители Египта всегда были внимательны к ирригации. Ат-Тахтави дает подробное описание политики Мухаммада 'Али, а также взятый из работы европейского автора анализ экономических возможностей страны, которые велики и могут быть в полной мере реализованы в течение короткого времени<sup>25</sup>.

Однако особенностью его идеи является акцент на том, что национальное богатство — это продукт добродетели. Когда социальные добродетели были сильными, Египет процветал; ключом же к добродетели является образование. Большую часть своей жизни ат-Тахтави был учителем и администратором учебных заведений и имел четкое представление о том, что нужно делать. Свои идеи он изложил в книге об образовании. Обучение, по его мнению, должно быть связано с природой и проблемами общества; оно должно быть направлено на то, чтобы «питать в сердцах молодых людей те

---

<sup>23</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Тахлīс ал-ибрīз илā талхīс Бārīз. С. 60.

<sup>24</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-мисрīйя фī мабāхидж ал-ādāб ал-‘асрīйя. С. 7.

<sup>25</sup> Там же. С. 225 и 285.

чувства и принципы, которые актуальны в их стране»<sup>26</sup>. Начальное образование должно быть всеобщим и одинаковым для всех, среднее образование должно быть высококачественным, а тягу к нему нужно поощрять. Девочки должны получать образование наравне с мальчиками и на том же основании: заявляя об этом, ат-Тахтави выражал новые интересы и политику времени Исма‘ила, более того, причиной написания книги был приказ Министерства образования разработать программу, в равной степени подходящую для преподавания мальчикам и девочкам. Обучение девочек было необходимо по трем причинам: для гармоничных браков и хорошего воспитания детей; чтобы женщины могли работать, как мужчины, в пределах своих возможностей; чтобы спасти их от пустой жизни в гареме, полной сплетен. (Автор, видимо, не предлагает, чтобы они вышли из затворничества и приняли участие в общественной жизни, — хотя есть наводящая на размышления глава о знаменитых женщинах-правителях, включая Клеопатру, — но он хочет, чтобы с ними лучше обращались в семье.) Полигамия не запрещена, утверждает он, но ислам допускает это только в том случае, если муж способен быть одинаково справедливым ко всем своим женами. Более поздние мыслители подхватили эту идею и превратили ее в фактический запрет иметь более одной жены<sup>27</sup>.

Цель образования должна состоять в формировании личности, а не просто в передаче какого-то свода знаний; оно должно прививать понимание важности телесного здоровья, семьи и ее обязанностей, дружбы и, главное, патриотизма — *хубб ал-ваџан*, любви к стране — главного мотива, который побуждает людей строить цивилизованное общество. В «*Манāхидж*», как и в книге об образовании, слово *ваџан* и фраза *хубб ал-ваџан* встречаются неоднократно. Перечисляются обязанности граждан по отношению к своей стране (единство, подчинение закону, жертвенность), а также их права, и прежде всего право на свободу, ибо только свобода может создать настоящую общину и развить чувство патриотизма<sup>28</sup>. Иногда, когда ат-Тахтави употребляет этот термин, кажется, что он учит в общих чертах правам и обязанностям членов любой общины; тогда *хубб ал-ваџан* имеет то же значение, что и *‘аџабиййа* в учении Ибн Халдуна, — это чувство солидарности, которое связывает тех, кто живет в одной общине, и является основой социального могущества. Однако в других местах он использует его в более ограниченном и новом смысле: акцент делается не на пассивной обязанности

<sup>26</sup> *Ат-Тахтāвй Р. Р.* Ал-Муршид ал-амйн ли-л-банāt ва-л-банйн. С. 6.

<sup>27</sup> Там же. С. 62, 4, 66, 104, 148, 128.

<sup>28</sup> Там же. С. 128.

субъекта признавать власть, а на активной роли гражданина в построении по-настоящему цивилизованного общества; это уже взаимные обязательства не только членов исламской уммы, но и всех тех, кто живет в одной стране. Таким образом, *хубб ал-ваџан* приобретает конкретное значение территориального патриотизма в современном смысле, а родная страна — *la Patrie* — оказывается точкой фокусировки тех обязанностей, которые, по мнению мусульманских правоведов, связывают членов уммы тем естественным чувством, которое для Ибн Халдуна существовало между людьми, объединенными кровной родственной связью.

Переход к новому образу мышления можно увидеть в отрывке из «*Манāхидж*». Ат-Тахтави говорит о братстве в религии, цитирует хадис: «Мусульманин — брат мусульманину», — а затем добавляет:

«И все, что связывает верующего по отношению к своим собратьям по вере, также связывает членов одного и того же *ваџан* в их взаимных правах. Ибо между ними существует национальное братство, которое сверх и выше братства по религии. На тех, кто разделяет одно и то же, лежит моральный долг работать вместе над его улучшением и совершенствованием его организации во всем, что касается его чести, величия и богатства»<sup>29</sup>.

Что это за естественное сообщество, *ваџан*, на которое ссылается ат-Тахтави? Это понятие «египетского», а не «арабского». В его мысли действительно есть какая-то теневая идея арабизма, но она принадлежит старому, а не новому ее элементу. Он восхваляет и защищает ту роль, которую играли арабы в истории ислама<sup>30</sup>; но когда он говорит о патриотизме, он имеет в виду не то чувство, которое разделяют все, кто говорит по-арабски, а то, которое разделяют те, кто живет на земле Египта. Египет для него — это нечто особенное, а также нечто исторически непрерывное. Современный Египет является законным потомком земли фараонов. Воображение ат-Тахтави действительно было преисполнено славой Древнего Египта, впервые увиденного, как это ни парадоксально, в годы его пребывания во Франции. Он писал стихи в похвалу фараонам; отличительная черта его стиля заключалась в том, что, например, когда он писал о порочности праздности, должен был сначала процитировать хадис и другие исламские тексты, а затем рассказать о том, как ленивые люди изображались в искусстве

<sup>29</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-миṣриййа фī мабāхидж ал-ādāб ал-‘асриййа. С. 99.

<sup>30</sup> Там же. С. 120.

Древнего Египта<sup>31</sup>. Но Древний Египет был для ат-Тахтави чем-то большим, нежели предметом гордости; в нем были и составные элементы цивилизации, и социальная нравственность, и экономическое процветание<sup>32</sup>; то, чем обладало это государство, современный Египет может вернуть себе, ибо «физическое сложение народа наших времен такое же, как устройство народов прошлых времен, и их склонности одинаковы»<sup>33</sup>.

Если это так, то необходимо объяснить, как получилось, что Египет утратил добродетели и процветание прежних времен. Так вышло, утверждает ат-Тахтави, из-за исторической случайности в виде иноземного владычества: правления мамлюков в позднем Средневековье, а затем, после краткого возрождения при ранних османских султанах, — длительного плохого управления черкесов. Говоря об этом, он повторял прокламации Бонапарта и проложил линию мысли, которая должна была стать общепринятой у более поздних египетских писателей и в конце концов — применима к правящей семье, которой служил ат-Тахтави.

Среди произведений, написанных им в поздние годы, уже упоминались два тома по истории Египта. Они были задуманы как первые из серии, которую закончил сын ат-Тахтави после его смерти, и должны были послужить народному образованию, стать кратким изложением того, что современный египтянин должен знать о своем *ва́тан*. В этой работе он также прибегает к своему оригинальному стилю: первый том представляет собой историю Древнего Египта, изложенную на основании современных европейских источников, а второй — биографию Пророка, почерпнутую из традиционных мусульманских источников, используемых осмысленно и с критикой. В соответствии с принятой на Западе периодизацией он разделяет историю на две основные категории: древнюю и современную; но как мусульманин проводит разделительную линию не в эпоху падения Римской империи, а в период возвышения ислама. Он считает это важнейшим событием в истории, но все же полагает доисламскую историю достойной изучения. Египет является частью исламской уммы, однако он всегда был отдельной уммой и в этом качестве выступает отдельным объектом исторической мысли<sup>34</sup>. Несмотря на то что сейчас

---

<sup>31</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-миṣриййа фī мабāхидж ал-ādāб ал-‘асриййа. С. 120.

<sup>32</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Анвār тавфīқ ал-джалīл фī ахбār Миṣр ва тавсīқ Банī Исма‘īл. Каир, 1285 [1868–1869]. С. 99.

<sup>33</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-миṣриййа фī мабāхидж ал-ādāб ал-‘асриййа. С. 187.

<sup>34</sup> *Ат-Тахтāвī Р. Р.* Анвār тавфīқ ал-джалīл фī ахбār Миṣр ва тавсīқ Банī Исма‘īл. С. 8–10.



Египет является мусульманским, это не исчерпывающая характеристика, так как все, кто живет в Египте, составляют части национального сообщества. И вновь отметим: хотя данный вывод современен, ход мысли традиционен — ат-Тахтави начинает с исламского понимания христиан и иудеев как «покровительствуемых народов» (*ахл аз-зимма*) и отстаивает наиболее либеральное отношение к ним. Им должна быть предоставлена полная религиозная свобода, и для мусульман частое общение с ними вполне законно<sup>35</sup>.

Патриотизм ат-Тахтави был теплым личным чувством, а не просто выводом из принципов политической философии. Нет ничего ошибочного в его гордости прошлым величием Египта и его заботе о будущем страны. Он написал ряд патриотических стихотворений (*ватаниййāt*), в которых, помимо панегирика правящей семье, присутствует хвала древнему Египту, а также египетской армии. Говорят, что ат-Тахтави перевел «Марсельезу», и это показательно. Он использует термин *ватан* в смысле, который явно эквивалентен французской *patrie*, а *patrie* времен Французской революции не была себялюбивой, поклоняющейся самой себе страной современных идеологий, но была слугой универсального. Для ат-Тахтави новый Египет тоже мог служить чему-то большему, чем он сам: современным наукам, которые приближают новую эпоху и меняют жизнь общин Востока.

Ат-Тахтави жил и работал в счастливый период исторической интерлюдии, когда религиозная напряженность между исламом и христианством ослабевала и еще не сменилась новой политической напряженностью Востока и Запада. Во время оккупации Алжира он находился во Франции и написал об этом в своей книге о Париже, но в его мысли нет никакого чувства политической опасности Европы. Франция и Европа выступали не за политическую власть и экспансию, а за науку и материальный прогресс. Это была эпоха великих изобретений, о которых он писал с восхищением: Суэцкий канал, план Панамского канала, трансконтинентальные железные дороги в Америке. Похоже, что он был особенно поражен изменениями в коммуникациях, даже написал стихотворение с похвалой парового двигателя<sup>36</sup>. Такие новинки, по его мнению, ознаменовали начало процесса, который будет продолжаться и в конце концов приведет к объединению народов и их мирному сосуществованию. Египет должен перенимать современные науки и новшества, к которым они приведут, и он может сделать это, не подвергая опасности свою религию. Ведь науки, которые сейчас

---

<sup>35</sup> *Ат-Тахтāвӣ Р. Р.* Манāхидж ал-албāб ал-мисрӣйя фӣ мабāхидж ал-ādāб ал-‘асрӣйя. С. 405.

<sup>36</sup> Там же. С. 126.

распространяются в Европе, когда-то были исламскими науками: Европа взяла их у арабов, и, перенимая их, Египет будет претендовать только на то, что принадлежит ему самому. Лучший способ сделать это — легко общаться с иностранцами и хорошо с ними обходиться. Их следует поощрять к тому, чтобы они селились в Египте и учили тому, чему должны учить. И вновь ат-Тахтави использует аналогию из истории Древнего Египта: разве Псамметих I не сподвиг греков поселиться в Египте и не относился к ним как к египтянам?<sup>37</sup> В очередной раз он видит в Мухаммаде 'Али и его преемниках законных наследников фараонов, пытающихся возродить славу Египта, следуя одним и тем же принципам; они так же дали равенство всем: как подданным, так и иностранцам.

Но цивилизация, надо помнить, имеет две основы, а не одну, и нравственная добродетель важнее материального благополучия, ибо последнее в конечном счете является продуктом определенных добродетелей. Европа не кажется ат-Тахтави политически опасной, но он осознает определенную моральную опасность, исходящую от нее. Французы, по его словам, верят только в человеческий разум. Их конституция, правда, воплощает определенный принцип справедливости, но она далека от заповедей божественного закона<sup>38</sup>. Они христиане только номинально, но их настоящая религия совершенно другая:

«Французы — из тех, кто считает, что именно человеческий разум назначает вещам добро или зло. Более того, они отрицают чудеса и верят, что законы природы не могут быть нарушены. Они также верят, что религии пришли только для того, чтобы побудить людей творить добро и избегать того, что ему противоположно; что национальное благосостояние и человеческий прогресс могут занять место религии и что... интеллект их образованных людей больше интеллекта пророков»<sup>39</sup>.

Для мыслителей более позднего поколения этот позитивизм должен был стать тенденцией европейской мысли, которая интересовала их больше всего, и они поставили перед собой задачу показать, что он не противоречит правильно понятым принципам ислама. Но ат-Тахтави по-прежнему глубоко укоренен в унаследованных им убеждениях, и для него очевидно

---

<sup>37</sup> *Ат-Тахтāвī P. P.* Манāхидж ал-албāб ал-мисрīйя фī мабāхидж ал-ādāб ал-‘асрīйя. С. 188.

<sup>38</sup> *Ат-Тахтāвī P. P.* Тахлīс ал-ибрīз илā талхīс Бārīз. С. 81.

<sup>39</sup> Там же. С. 65.

противоречие между ними [и убеждениями французов], а не их возможное примирение.

В сочинениях ат-Тахтави мы впервые наталкиваемся на многие темы, которые позже станут хорошо знакомы арабской и исламской мысли: что в рамках всеобщей уммы существуют национальные сообщества, требующие лояльности своих подданных; что целью властного руководства является благополучие человека в этом и в грядущем мире; что благополучие человека заключается в создании цивилизации, которая является конечной мирской целью руководства; что современная Европа, и в частности Франция, является нормой цивилизации; что секрет европейской силы и величия заключается в культивировании рациональных наук; что мусульмане, которые сами в прошлом изучали рациональные науки, пренебрегли ими и отстали от их развития из-за господства тюрок и мамлюков; что они могут и должны быть в авангарде современной цивилизации, переняв европейские науки и их плоды. Все эти идеи должны были стать общими для более поздних мыслителей, но некоторые мыслители смогли увидеть, что в них есть проблемы, возможно, не являющиеся неразрешимыми и как минимум нуждающиеся в рассмотрении. Как примирить притязания божественного откровения с притязаниями человеческого разума, провозглашающего себя единственным адекватным способом познания, или с притязаниями шариата, вытекающими из совершенно других принципов, или идею о том, что шариат самодостаточен, с притязаниями правительств на властную автономию и свободное принятие решений с учетом рациональной целесообразности и необходимости роста благосостояния человека, или принадлежность к религиозной общине с принадлежностью к нации?

Другой мыслитель эпохи ат-Тахтави, работа которого была известна последнему<sup>40</sup>, поднял, по крайней мере, одну из этих проблем: проблему божественного и человеческого права. Хотя она и не была чужда мысли ат-Тахтави, все же не находилась в центре его внимания. Для него, как и для исламских мыслителей позднего Средневековья, закон был негативным сдерживающим фактором. Он устанавливал пределы, в которых правитель обязан действовать, а не принципы, в соответствии с которыми ему следовало бы действовать. Мухаммад 'Али и Исма'ил не нарушали эти пределы. Они были доброжелательными самодержцами того типа, который знаком исламской мысли и который не создавал новых проблем. Они не выдвигали никаких новых принципов, которые могли бы быть (или казались бы) отличными от шариата, их новшества ограничивались в основном сферами экономической жизни и управления, о которых шариат говорит мало, и не касались базовых

---

<sup>40</sup> *Ат-Тахтāвӣ Р. Р.* Ал-Муршид ал-амйн ли-л-банāt ва-л-банйн. С. 98.

институтов общества или вопросов личного статуса, о которых он говорит много. Более того, они управляли государством, где действующая власть долгое время находилась в руках военной группировки, и улемы не могли создать (даже если бы хотели) никаких эффективных препятствий ее использованию. Вопрос о том, насколько эти изменения совместимы с шариатом, едва ли требовал постановки. Однако для основной части империи и некоторых регионов, примыкавших к ней, этот вопрос действительно назрел. Танзимат был нацелен не только на изменение военно-административной системы империи, но и на придание ей новой моральной и правовой основы. Его инициаторы столкнулись с ожесточенным сопротивлением как со стороны тех, кто не одобрял его в принципе, так и со стороны тех, чья монополия на правовую систему и обладание политическим и общественным влиянием находилась под угрозой. Поэтому для защитников Танзимата вопрос о праве был в центре внимания. Они должны были показать, что реформы не являются несовместимыми с шариатом и действительно осуществляются в соответствии с его предписаниями. В Константинополе этот процесс проходил на турецком языке, и немногие отголоски этого процесса, похоже, проникли в арабский язык в первой половине XIX в. Однако была одна провинция империи, в которой проводились аналогичные реформы и, как следствие, высказывались схожие возражения: «*Ахд ал-аман*» [«Основополагающий пакт», 1856 г.] в Тунисе также выступал за введение новых правовых и политических принципов и тем самым ставил проблему закона. Именно эта проблема является отправной точкой мыслителя Хайр ад-Дина-паши.

Хайр ад-Дин, рожденный на Кавказе, вероятно, между 1820 и 1830 г., в юности, как и многие его соотечественники, был отправлен в Стамбул, чтобы сделать там военную или политическую карьеру, находясь в семье какого-нибудь преуспевающего человека<sup>41</sup>. Он был взят прислуживать Ахмад-бею из Туниса, получил как современное, так и религиозное образование, и помимо арабского языка выучил французский. После завершения обучения он поступил в армию, где его таланты вскоре расположили к нему бея. Он некоторое время руководил Военным училищем, а в 1852 г. был отправлен беєм в Париж

---

<sup>41</sup> О жизни Хайр ад-Дина см.: *Inal M. K. Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*. Istanbul, 1940–1953. Ч. 6; *Demeerseman A. Au berceau des premières réformes démocratiques en Tunisie* // IBLA. 1957. XX. P. 1–12; *Idem. Un grand témoin des premières idées modernistes en Tunisie* // IBLA. 1956. XIX. P. 349–373; *Idem. Indépendance de la Tunisie et politique extérieure de Khéreddine* // IBLA. 1958. XXI. P. 229–278. Также мемуары самого героя: *Khayr al-Din Pasha. A mes enfants; Mémoires de ma vie privée et politique* // *Mzali M. S., Pignon J. Documents sur Kherédin* // R. tunisienne. 1934. XVIII. P. 177–225; 1934. XIX–XX. P. 347–396.

для решения трудной проблемы, связанной с некоторыми претензиями бывшего министра к правительству. Хайр ад-Дин оставался в Париже в течение четырех лет, и для него, как и для ат-Тахтави, это был период становления. Он наблюдал за жизнью великого политического сообщества и применил полученные знания в своем собственном мире. По возвращении он стал военноморским министром и в течение шести лет находился в центре движения за конституционную реформу. Он входил в комиссию, разработавшую Конституцию 1860 г., и был назначен председателем Верховного совета, сохранив при этом свой пост министра. Это назначение свидетельствует о доверии к нему со стороны бея Садика. Он уже выказывал его другим способом; вскоре после своего вступления в должность, в 1859 г., он отправил Хайр ад-Дина в Константинополь, чтобы объявить о своем правопреемстве и запросить обычный документ об инвеституре. Это была публичная миссия Хайр ад-Дина, но имела и тайная. Французские амбиции в Тунисе уже были очевидными и угрожающими, и для того, чтобы создать им препятствие, казалось целесообразным подтвердить позицию Туниса как автономной части Османской империи; влияние Франции можно было бы уравновесить, призвав к этому султана, а также державы, желавшие сохранить целостность империи. Таким образом, секретная цель Хайр ад-Дина заключалась в том, чтобы убедить Порту признать автономию Туниса и наследственное право семьи Хусайнидов в обмен на признание беем османского суверенитета и выплату дани.

Султан не мог оскорбить французов, и миссия провалилась, как и конституционный эксперимент. Но в течение следующих двадцати лет двумя полюсами политики Хайр ад-Дина были попытки воззвать к Турции, чтобы она стала противовесом европейскому влиянию, и установить частичный конституционный контроль над властью бея. Именно это второе направление политики привело к тому, что он потерял благосклонность бея. В 1862 г. Хайр ад-Дин ушел в отставку с поста министра после разногласий по поводу того, должны ли министры нести ответственность перед беем или перед Верховным советом. Но бей по-прежнему нуждался в его дипломатическом мастерстве, и в 1864 г. Хайр ад-Дин снова отправился в Константинополь с той же миссией, и опять безуспешно. Этот провал и провал конституционных реформ заставил его на некоторое время уйти из политической жизни, и в этот период устранения он написал трактат о правительстве, который был опубликован в 1867 г.

В 1869 г. ухудшение финансового положения Туниса привело к созданию Международной комиссии по управлению доходами, а Хайр ад-Дин стал председателем ее исполнительной секции. В 1871 г. его вновь отправили в Константинополь, и на этот раз он добился успеха; ослабленная войной с Германией Франция не смогла оказать активного сопротивления в вопросе

принятия документа, подтверждающего положение Туниса как автономной части Османской империи, хотя и не признала его (и не признавала впредь). К этому времени Хайр ад-Дин стал министром, контролирующим внутренние и иностранные дела, а также финансы; в 1873 г. стал премьер-министром. Он занимал этот пост в течение четырех лет и использовал его для многих изменений: реформ административного процесса, реорганизации вакфов и процедур в религиозных судах, благоустройства городов, реформы обучения в мечети аз-Зайтун, улучшения и расширения правительственной прессы, создания публичной библиотеки и современной школы Садикии, где преподавались турецкий, французский и итальянский языки, а также арабский язык и современные науки наравне с исламскими религиозными науками<sup>42</sup>. Но в очередной раз он столкнулся с теми же препятствиями: амбициями и соперничеством держав, стремлением бея сохранить свою власть. Политика Хайр ад-Дина заключалась в поддержании равновесия между тремя государствами, имеющими интересы в Тунисе — Англией, Францией и Италией, — при этом он старался не идти на большие уступки кому-либо из них, но и не отвергать полностью. Политика равновесия, проводимая государством, не имеющим собственной власти, всегда опасна и хрупка, и в конце концов Хайр ад-Дин потерял поддержку всех. Он поощрял сначала британские, а затем французские предприятия, но, когда в 1876 г. разразилась русско-турецкая война, оказался в безвыходном положении. Британский консул хотел, чтобы Тунис послал помощь его сюзеру — султану, другие державы были против этого. Хайр ад-Дин склонялся в сторону англичан достаточно, чтобы разозлить французов, но недостаточно, чтобы удовлетворить консула Вуда. Лишенный иностранной поддержки, он больше не мог противостать бегу, которого он оттолкнул попытками обуздать власть монарха и который в 1877 г. был достаточно силен, чтобы отстранить его.

Его политическая карьера в Тунисе закончилась, Хайр ад-Дин начал новую карьеру в Константинополе, будучи приглашен туда молодым султаном 'Абдул-Хамидом, который читал его книгу<sup>43</sup>. За короткое время жизни в Турции он приобрел некоторое влияние на 'Абдул-Хамида, поскольку был богобоязненным мусульманином и был убежден, что выживание независимой империи необходимо для благополучия ислама; как иностранец, который даже не знал в достаточной степени турецкого языка, он должен был зависеть от благосклонности султана и едва ли мог заниматься опасными интригами. В декабре 1878 г. его назначили великим визирем. Начало

---

<sup>42</sup> См. его собственный рассказ: *Khayr al-Din Pasha. A mes enfants; Mémoires de ma vie privée et politique*. P. 193 и далее.

<sup>43</sup> Ibid. P. 213.

срока его полномочий было отмечено одним важным актом — лишением султаном хедива Исма‘ила Египетского его должности. Требовалось, чтобы Хайр ад-Дин стал тем министром, который формально возьмет ответственность за это, поскольку Исма‘ил пошел против одного из основных принципов политики султана: он ослабил связи между Египтом и султаном и тем самым расчистил путь для европейской интервенции.

Однако как великий визирь Хайр ад-Дин вскоре столкнулся с трудностями. Некоторые из них, но не все, были следствием его собственных поступков. Он не обладал таким характером, который позволял бы выстраивать легкие отношения с коллегами. Так, британский посол Лейард, который работал в тесном контакте с ним и был в дружеских отношениях, описал его следующим образом:

«Он был крепким, дородным человеком с несколько тяжеловесным хладнокровием, которое, однако, иногда просветлялось очень умной и приятной выразительностью, когда он становился заинтересован в разговоре. Его манера держаться считалась надменной и властолюбивой, и так как он имел привычку относиться к своим коллегам и турецким чиновникам и знаменитостям в целом с чем-то вроде презрения, то он вскоре усилил свою непопулярность, к которой его и так при любых обстоятельствах подтолкнули бы иностранное происхождение и то, как он вышел в высший свет. Так что то, как он нажил себе еще врагов и осложнил свое положение, нельзя было причислить к свидетельствам его мудрости. Трудно было определить его возраст, так как он красил волосы и бороду в совершенно черный цвет, который не улучшал его внешний вид и не смягчал его черты»<sup>44</sup>.

Даже с государем, как рассказывал церемониймейстер, его отношения были непростыми:

«Его тон и нрав во время бесед с султаном (наряду с несколькими другими небольшими ошибками) сделали его лично... неприятным Его Величеству»<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> British Museum, Add. MSS. 38, 938: Layard, 'Memoirs'. VIII. F. 13 [Архив библиотеки Британского музея. Дополнительный фонд рукописей. MSS. 38, 938: Лейард, «Мемуары». 8. Кн. 13].

<sup>45</sup> Public Record Office: F.O. 78/2955, no. 649. 22 July, 1879. Layard to Salisbury, enclosing memo by Sandison, Sir A [Архив общественных ведомостей. F.O. 78/2955, no. 649, 22 июля 1879. Лейард — Солсбери, завершающая нота. Сэр Сэндисон А.]

Помимо личных «небольших неудач», визирь столкнулся с теми же проблемами, что и в Тунисе: финансовым хаосом, борьбой за влияние между великими державами, желанием султана иметь никем неконтролируемую власть. Его поддерживали Британия и Франция, но этого было недостаточно. Его попытки провести внутренние реформы были испорчены безнадежным состоянием финансов, и [лорд] Солсбери отказал ему в ссуде, о которой он просил. Ему пришлось столкнуться с сопротивлением армии и консервативных мусульман, поддерживаемых Россией; хотя поначалу казалось, что султан поддерживает его, это было лишь видимостью. Тунисская история повторилась. Хайр ад-Дин пытался навязать султану программу реформ; султан отвернулся и затем избавился от Хайр ад-Дина, пусть даже поддерживаемого Лейардом и Солсбери, в 1879 г. Он жил в Константинополе фактически на пенсии<sup>46</sup> и умер в 1889 г.

Помимо официальных документов и мемуаров, опубликованных спустя многие годы после его смерти, его перу принадлежит политическое исследование на арабском языке под названием «*Ақвам ал-масāлик фй ма'рифат ахвāл ал-мамāлик*» («Наипрямейшая дорога к знанию состояния государства»). Работа была впервые опубликована в Тунисе в 1867 г., впоследствии переиздана в Константинополе; французский перевод введения, выполненный под личным руководством Хайр ад-Дина и опубликованный в Париже под названием «Реформы, необходимые мусульманским государствам», вызвал большой интерес в то время.

Похоже, он писал книгу с идеей, что сделает для современной эпохи то же, что Ибн Халдун сделал для более ранней. Оба они были тунисцами, оба написали свои книги в период удаления от политической деятельности; обе книги каким-то образом связаны с проблемой возвышения и упадка государств, и каждая из них состоит из введения, в котором излагаются общие принципы, и нескольких частей. На этом сходство заканчивается: большая часть книги Ибн Халдуна посвящена истории мусульманских династий, в то время как основная часть работы Хайр ад-Дина отведена рассказам об истории, политической структуре и военной мощи европейских государств. Наиболее важная часть книги — введение. В начале Хайр ад-Дин объясняет, почему он ее написал. Он преследовал две цели:

«Во-первых, призвать ревностных и решительных из государственных и религиозных мужей принимать, насколько это возможно,

---

<sup>46</sup> О его деятельности в последние годы см.: *Khayr al-Din Pasha. A mes enfants; Mémoires de ma vie privée et politique*. P. 372 и далее; *Mon Programme // Mzali M., Pignon J. Documents sur Kherédin // R. tunisienne*. 1935. XXI. P. 51–80 и далее.



все, что способствует благосостоянию исламского сообщества и развитию его цивилизации, например, расширять границы науки и образования, а также готовить пути, ведущие к богатству... Основой же всего этого является правильное управление.

Во-вторых, предостеречь беспечных из числа мусульман от того, чтобы они упорно закрывали глаза на достойные похвалы и соответствующее нашему собственному религиозному закону в практике последователей других религий, — просто потому, что в их сознании засела мысль, что следует избегать всех поступков и установлений немусульман»<sup>47</sup>.

Иными словами, Хайр ад-Дин хотел показать, в чем заключаются причины силы и цивилизованности общества и, говоря более конкретно, роль государства в обществе, и сделать это путем анализа тех социумов, которые в современном мире являются наиболее могущественными и цивилизованными; также он хотел доказать, что в нынешнюю эпоху единственным способом укрепления мусульманских государств является заимствование европейских идей и институтов, и убедить ортодоксальных мусульман в том, что это не противоречит шариату, а согласуется с его духом. Его аргументация действительно направлена в первую очередь против ортодоксальных мусульман, а отправной точкой является традиционная теория государства. Конкретным объектом его мысли является не нация (как в случае ат-Тахтави), а исламская умма. Правда, иногда он использует те же термины, что и ат-Тахтави, — *ва́тан* и *хубб ал-ва́тан*<sup>48</sup>, но в более общем смысле, как эквивалент «политического сообщества» и «общественного духа». Хайр ад-Дин далек от духа современного национализма, для которого каждая нация уникальна; то, что он говорит, относится ко всем исламским государствам именно потому, что они являются исламскими. Но в центре его интересов — величайшее из мусульманских государств, Османская империя, «сердце халифата»<sup>49</sup>. Точно так же он ставит традиционный вопрос: когда власть находится в руках самодержавного правителя, как обеспечить ее справедливое использование? Справедливость является единственной прочной основой государства, и в нормальных обстоятельствах единственной гарантией этого выступает то, что власть правителя должна быть ограничена.

---

<sup>47</sup> *Хайр ад-Дин-наша*. Анвār тавфйқ ал-джалйл фй ахбār Миср ва тавсйқ Банй Исма'йл. Тунис, 1284–1285 [1867–1868]. С. 5. Фр. пер.: Général Khéreddine. Réformes nécessaires aux états musulmans. Paris, 1868. P. 7–8.

<sup>48</sup> Там же. С. 43.

<sup>49</sup> Там же. С. 49.

Может, правда, существовать правитель, который поступает справедливо в соответствии с врожденной добротой и знаниями, данными ему разумом, но такие люди редки, и нет никакой уверенности в том, что они будут придерживаться этого пути постоянно. Вообще власть правителя должна быть ограничена двумя способами: во-первых, законом — либо ниспосланным, либо естественным (*шарī‘а* или *к̄анūн ‘ақлийй*), — во-вторых, консультацией (*машвара*). Есть два класса людей, с которыми должен консультироваться правитель: улемы и знатные или влиятельные лица (*а‘йāн*). Они должны иметь возможность свободно говорить с правителем, направлять его на верный путь и препятствовать совершению им зла. Если не рассматривать случай с правителем, обладающим врожденным чувством справедливости, лучшим государством является то, в котором существуют оба вида ограничений, а стабильные законы охраняются теми, кто квалифицированно их истолковывает. Исламская умма в своей первоначальной форме была таким государством и до тех пор, пока она уважала шариат, она была процветающей, сильной и высоко цивилизованной<sup>50</sup>. (В манере, характерной для более поздних писателей, Хайр ад-Дин обосновывал величие исламской цивилизации цитатами из современных европейских писателей — Виктора Дюрюи и Шарль-Эммануэля Седийо<sup>51</sup>.) После первого золотого века ислама наступил упадок, за которым последовало краткое восстановление при ранних Османах. Они дали новую энергию мусульманскому миру и восстановили основы его процветания: они с должным уважением отнеслись к шариату и назначили улемов и министров, которые могли удерживать султанов на правильном пути. Было даже принято, что хранители закона имеют право сместить султана, если он сбился с пути<sup>52</sup>. Позднее и Османское государство пришло в упадок из-за плохого выбора министров и разложения янычар: в результате ослабились узы лояльности — правители отдаленных регионов делали то, что им нравилось, христианские подданные обращались к иностранным покровителям, великие державы стали вмешиваться, а провинции начали отделяться одна за другой.

Пока представленный анализ ничем не отличается от того, какой мог бы осуществить любой османский писатель эпохи упадка, и он подкреплен цитатами и ссылками, которые показывают, что автор был глубоко начитан в традиционных науках. Помимо Корана и хадисов, он цитирует Ибн Халдуна, ал-Газали, Ибн ‘Араби, ал-Маварди; но встречаются и ссылки другого

---

<sup>50</sup> *Хайр ад-Дин-паша*. Анвār тавфйқ ал-джалйл фй ахбār Миṣр ва тавсиқ Банй Исма‘йл. С. 10–15.

<sup>51</sup> Там же. С. 22.

<sup>52</sup> Там же. С. 31 и далее.

рода — на А. Тьера, Ш. Монтескье, Полибия, «переводчика Джона Стюарта Милля», «Краткое описание Парижа», — и они используются для указания на новую мораль. Могущество уммы можно восстановить только в том случае, если она узнает, в чем заключается сила Европы, и примет ее. Но чему именно она должна научиться? Как солдат и государственный деятель, Хайр ад-Дин был озабочен прежде всего силой — как военной, так и экономической. Но он знал, что сила — это продукт чего-то другого: материальная власть зависит от образования, а образование, в свою очередь, — от политических институтов. Основой могущества и процветания Европы были «политические институты, базирующиеся на справедливости и свободе»<sup>53</sup>, другими словами, несущие ответственность министерства и парламенты. Свобода личности, прессы, участия в управлении — без этого материальное процветание невозможно. Свобода вдохновляет людей на работу, давая им уверенность в том, что они получают вознаграждение за свой труд; экономическое процветание невозможно без свободного перемещения товаров и людей, а также без того свободного экономического объединения, которому современная Европа обязана своими материальными достижениями. Хайр ад-Дин дает восхитительную картину прогресса Европы: как и в случае с ат-Тахтави, его особенно впечатляют новые методы транспорта, Суэцкий канал и трансамериканские железные дороги, но он также упоминает великие корпорации, такие как Банк де Франс и Ост-Индская компания, которые захватили империю, и знаменитые выставки с их призами для изобретателей. Без свободы не может быть и распространения знаний: во Франции, например, после революции выросло число библиотек и академий<sup>54</sup>.

Кое-что из современной Европы уже пришло в Османскую империю вместе с Танзиматом, который Хайр ад-Дин в целом одобрил. Он уделяет много страниц защите реформы от тех, кто выступал против. Оппозиция, по его словам, исходит в основном из корыстных интересов, работающих на общественное мнение, и некоторых иностранных интересов, направленных против самостоятельной реформы империи. Ему известен фактор, который еще не поразил Египет времен ат-Тахтави: фактор европейского давления и интервенции. Реформа была невозможна до тех пор, пока некоторые европейские правительства отказывались разрешать своим гражданам подчиняться османским законам, и они делали это по той причине, что

---

<sup>53</sup> *Хайр ад-Дин-паша*. Анвār тавфйқ ал-джалйл фй аҳбār МиҶр ва тавсйқ Банй Исма‘йл. С. 8. Ср. идеи турецкого писателя Садыка Рифат-паши (1807–1856), которого цитирует Льюис: *Lewis B. The Emergence of Modern Turkey*. London, 1961. P. 129.

<sup>54</sup> *Хайр ад-Дин-паша*. Анвār тавфйқ ал-джалйл фй аҳбār МиҶр ва тавсйқ Банй Исма‘йл. С. 71, 80.

по крайней мере некоторые из них не хотели, чтобы империя снова стала могущественной. Но были и противники Танзимата, которые были движимы искренним непониманием природы и результатов реформ. Некоторые считали, что реформы повлекут за собой дополнительное налогообложение, чтобы покрыть затраты на большее количество чиновников; напротив, именно деспотизм увеличивает налогообложение, а в свободном обществе люди сами решают, какие налоги они будут платить. Другие жаловались на пустую трату времени и потерю прав, когда старое оперативное правосудие паши было заменено новыми судами с их подробно разработанной процессуальностью; но это было только временным явлением, ведь еще не были обучены новые чиновники с правильным общественным настроем<sup>55</sup>. Другие опять протестовали против того, что новые институты противоречат исламу; и здесь мы доходим до сути проблемы.

Хайр ад-Дин уверяет своих читателей, что прогресс Европы ни в коем случае не является христианским. Христианство — это религия, которая стремится к счастью в вечности, а не в этом мире. Если бы оно было причиной мирского прогресса, то Папское государство было бы самым передовым, а не самым отсталым государством Европы<sup>56</sup>. Таким образом, если мусульманские страны захотят усвоить принципы европейского прогресса, они не будут обязаны принимать христианство. Они просто примут современный эквивалент древних институтов исламской уммы. Автор действительно прилагает немало усилий, чтобы объяснить эту параллель. Каковы характерные институты современной Европы? Это ответственные министры, парламенты, свобода прессы. Но современная идея ответственного министра не сильно отличается от исламской идеи доброго визиря, который дает советы без страха и пристрастия<sup>57</sup>, а парламенты и пресса эквивалентны «советам» (*шūrā*) в исламе. Члены парламента суть те, кем были улемы и выдающиеся люди в исламском государстве, т. е. они подобны «тем, кто связывают и дают свободу» (*ахл ал-халл ва-л-‘ақд*)<sup>58</sup>. Таким образом, принятие европейских институтов в действительности соответствует духу и целям шариата.

Для доказательства этого Хайр ад-Дин выдвигает толкование закона, которое, по-видимому, усвоил от поздних ханбалитских правоведов, хотя каналы, по которым он пришел к нему, до конца не ясны. Шариат имеет

---

<sup>55</sup> *Хайр ад-Дин-наша*. Анвār тавфйқ ал-джалил фй ахбār Миқр ва тавсйқ Банй Исма‘йл. С. 33, 45 и далее.

<sup>56</sup> Там же. С. 8–10.

<sup>57</sup> Там же. С. 84.

<sup>58</sup> Там же. С. 82.

божественное происхождение и является основой процветания в этом и в потустороннем мире. Но это не фиксированный и подробный кодекс, в котором изложено все, что должен делать человек или правительство, и запрещено все, что не предписывается напрямую. Напротив, все, что шариат прямо не запрещает, разрешено, если это соответствует общественной необходимости. Принцип *маслаха* — выбора того толкования или постановления, из которого вытекает наибольшее благо, — должен быть высшим руководящим принципом государства. Хайр ад-Дин цитирует Ибн Кайима ал-Джаузийю, одного из ханбалитских правоведов, который говорит о том, что государство не должно ставить себя в оппозицию ни явным принципам закона, ни тому, что может быть справедливо выведено из них; однако оно не должно и ограничиваться только выполнением того, что приказывает закон: что бы оно ни делало в стремлении к добру, это в действительности соответствует закону, даже если не было указано Пророком и не было ниспослано Духом Божьим.

Однако обстоятельства меняются — меняется и то, что выгодно и необходимо обществу; поэтому законы и политика тоже должны меняться. Они должны быть согласованы улемами и людьми, принимающими решения. Но предложить то, что необходимо в интересах общества, — это уже второе дело, первое же дело — сказать, согласуется ли то, что предлагается, с принципами шариата. Таким образом, первое условие здоровой реформы заключается в том, что улемы и государственные деятели должны быть согласны [по поводу самой реформы]. Но это подразумевает, что улемы должны понимать дух времени. Если они слишком далеки от политической жизни, то их советы не будут иметь никакого веса; что касается людей, принимающих решения, то они не должны зависеть от своих страстей и эмоциональных наклонностей:

«То, что улемы должны часто встречаться с государственными деятелями и обе стороны должны сотрудничать с определенной нами целью, является одним из важнейших моральных обязательств, касающихся общего благосостояния; и существенным предварительным условием этого является знакомство улемов с фактами, от знания которых зависит применение закона... Применение положений закона предполагает знание текстов, но в то же время знание обстоятельств, которые должны приниматься во внимание при применении [положений] текстов»<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> *Хайр ад-Дин-наша*. Анвār тавфйқ ал-джалйл фй ахбār Миcр ва тавcайқ Банй Исма‘йл. С. 41.

В свое время Хайр ад-Дин действительно всерьез задумался о применении этого принципа для создания современной единой системы исламского права. Его друг и соавтор Мухаммад Байрам рассказывал, что тот создал с этой целью проект, когда был премьер-министром. Он утверждал, что в Тунисе находилась слишком большая диаспора европейских купцов. Они образовали неудобоваримый элемент социума и, кроме того, опасный из-за политического использования их европейскими правительствами. Они будут опасны до тех пор, пока не будут введены в юрисдикцию закона страны, т. е. шариата, но от них нельзя ожидать подчинения исламскому праву, если оно будет толковаться по-разному и если каждый судья и каждый суд будут применять его по-разному. Поэтому Хайр ад-Дин сформировал комиссию, состоящую из улемов, принадлежащих ханафитской и маликитской школам (первая — школа османского государства и бея, вторая — тунисского народа), и одного из мусульманских купцов, для составления единого авторизованного кодекса исламского права. Для этого кодекс должен опираться на кодексы ханафитов и маликитов, современные законы, действующие в Османской империи и Египте, а также обычаи страны. Но из проекта ничего не вышло: когда Хайр ад-Дин покинул пост премьер-министра, комиссия перестала существовать<sup>60</sup>.

Принцип *маслаха* можно было использовать двумя способами. Он мог оправдать смену институтов, когда обстоятельства были благоприятными, но он также мог осудить перемены, когда обстоятельства благоприятными не были. Хайр ад-Дин помог создать конституцию Туниса и пытался заставить ее работать, но у него вызывала сомнения возможность введения реальных парламентских институтов во всей империи. Он отметил, что недавно было выдвинуто требование о создании выборной ассамблеи; он не сомневался в том, что это дело рук «новых османов». Он одобрил это требование в принципе, но на самом деле счел его опасным. Мотивы османских мусульман, которые просили об этом, были хорошими, но могли ли они быть уверены в намерениях других (предполагаются османские христиане), которые были с ними связаны? Их реальной целью было выйти из-под власти османского государства, и в этом их поощряли извне. Политическая свобода подразумевала равные права, но как могут быть равными права для всех, если не все одинаково лояльны империи? Именно разнообразие [населения] империи является главным препятствием для предоставления политической свободы<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Байрам М. Сафват ал-и'тибар. Каир, 1302–1311 [1884/1885–1893/1894]. Т. 2. С. 65–66.

<sup>61</sup> Хайр ад-Дин-паша. Ақвам ал-масалик фй ма'рифат ахвал ал-мамалик. С. 33–36.

В более поздние годы Хайр ад-Дин продолжал проявлять осторожность. Когда он стал премьер-министром Туниса в 1870-х гг., его сильно критиковали за то, что он ничего не сделал для восстановления конституционных законов. Он ответил своим критикам в меморандуме, где изложил свои мотивы: если конституционные законы должны иметь хоть какой-то смысл, то необходимы две вещи — правитель, который готов их обнаружить, и народ, который их понимает и готов принять. Ни того ни другого не существовало в Тунисе, и поэтому конституция была «словом без значения»<sup>62</sup>. Когда он стал великим визирем империи, османская конституция уже была дарована и затем приостановлена в своем действии 'Абдул-Хамидом. Но реформы, за которые он выступал, были направлены не на то, чтобы вновь созвать парламент и наделить его властью, а скорее на то, чтобы укрепить позиции министров по отношению к султану. Правда, он потребовал возобновления работы Палаты депутатов, но предложил изменить избирательное законодательство и правила внутреннего распорядка, так как они были «слишком либеральны даже для большинства конституционных стран Европы». Главный акцент в его требованиях был сделан на ответственности министров. Должно быть сформировано однородное министерство; оно должно осуществлять надлежащую власть над своими чиновниками, которые в настоящее время часто имеют дело непосредственно с дворцом. Когда министерство примет решения по представленным ему важным вопросам, султан должен либо признать эти решения, либо передать дело в новое министерство<sup>63</sup>. В общем, проблема для Хайр ад-Дина заключается не в современной демократии и не в вопросе, как должен править народ. Это, скорее, проблема исламской мысли: «Как следует ограничить правителя?» На это дается традиционный ответ, но в новом обличье: сильное, ответственное министерство должно выполнять функции хорошего визиря.

Главная проблема для ат-Тахтави и Хайр ад-Дина, хотя и выражена каждым в различной форме, заключается в следующем: как стать частью современного мира, оставаясь при этом мусульманами? Воспитанные в традиционном стиле до того, как вступить в плодотворный контакт с французской цивилизацией, и писавшие как будто бы для других мусульман-арабов, не имевших такого опыта, они должны были защищать современную цивилизацию в традиционных исламских терминах. Арабговорящие христиане,

---

<sup>62</sup> Байрам М. Сафват ал-и'тибār. Т. 2. С. 82 и далее.

<sup>63</sup> Public Record Office: F.O. 78/2955, no. 654, 23 July, 1879. Layard to Salisbury, enclosing Khayr al-Din's memo [Архив общественных ведомостей: F.O. 78/2955, no. 654, 23 июля 1879. Лейард — Солсбери, завершающая нота Хайр ад-Дина].

которые сами установили контакт с Европой через миссионерские школы и торговлю, стояли перед совершенно другой проблемой. Европа не была им чуждой, как мусульманам: принимая ее идеи и направления развития, они не испытывали неприятного чувства самообмана, не оправдывались перед своими товарищами или предками. Но современная европейская мысль думала о правах и обязанностях, о природе и достоинствах общества: она ставила вопросы, на которые члены закрытых от политической жизни сообществ не могли дать ответов. Вопросы задавались еще настойчивее великими декларациями принципов, изданными султанами в 1839 и 1856 г. и имевшими разные последствия для мусульман и христиан: если для османских мусульман было важным восстановление могущества, то для христиан главной была декларация прав.

К этому фактору добавился еще один. Тщательное изучение арабского языка христианами в XVIII в., обусловленное практическими соображениями, привело к чему-то новому: страстной любви к языку и литературе. В первой половине XIX в. христианский Ливан впервые родил великого мастера арабского языка шейха Насифа ал-Йазиджи (1800–1871). Юность он провел на службе у принца Ливана Амира Башира, а потом поселился в своей родной деревне недалеко от Бейрута, заняв должность учителя арабского языка. В своей поэзии и рифмованной прозе (*мақāmāt*) ал-Йазиджи продемонстрировал полное владение языком и его традиционными стилями, и почти все арабские писатели столетия прямо или косвенно учились у него. Больше всего его интересовала манера выражать мысли. Другие писатели уделяли языку столь же пристальное внимание, но в иной форме. Прежде всего, этот интерес принял форму заботы о том, чтобы сделать арабский язык подходящим средством описания жизни и идей современного мира, а также заботы о тех, кто говорит и читает на нем. Многие христиане Ливана и Сирии были арабами по происхождению, а те, кто не были, восприняли арабский язык и вместе с ним целую культуру; в каком-то смысле это была и их собственная культура, и в то же время это была исламская и арабская культура.

Вышеупомянутые изменения поставили перед арабоязычными христианами два вопроса: во-первых, как вырваться из закрытых религиозных общин, которые на протяжении столетий веков были их миром? Благодаря образованию и языковой гордости они начали осознавать наличие двух миров за пределами Церкви. Религиозная община, всегда казавшаяся защитой, стала восприниматься барьером, и для этого в каждой общине были свои причины. Маронитское духовенство сыграло большую роль в событиях ключевых лет между 1840 и 1860 г.: как в борьбе крестьян и землевладельцев, так и в противостоянии маронитов и друзов. Не все были довольны своей ролью: возникло определенное напряжение между духовенством



и мирянами, а также между высшим и низшим духовенством. В православной среде ощущалась напряженность между церковной верхушкой, почти полностью греческой, и низшим духовенством с мирянами, почти полностью арабскими: напряженность усилилась, когда греки вышли из империи и стали независимыми, а также по мере того, как арабоязычные христиане все осознанней воспринимали родной язык. Среди христиан империи в целом росла напряженность между клерикалами и общиной, особенно после «*Хатт-и Хумайун*» 1856 г., который закрепил, что каждой общине должна быть дана конституция, позволяющая учитывать голоса мирян. Такие движения готовили умы студентов-христиан к светской мысли, которую они усваивали вместе с английским и французским языками. Неслучайно некоторые из тех, кому было суждено впоследствии прославиться в качестве писателей, оторвались от своих общин и примкнули к сравнительной свободе новой протестантской общины, созданной американскими и британскими миссионерами и признанной султаном в 1850 г.; также неслучайно, что в их творчестве можно увидеть «антиклерикальный» элемент, отсутствующий в творчестве их современников-мусульман.

Второй вопрос [для арабоязычных христиан] был связан со следующей проблемой: оторвавшись от закрытого мира меньшинства, к какой общине они могли бы принадлежать? Несмотря ни на что, Османская империя все еще оставалась мусульманской империей; принципы, провозглашенные в 1839 и 1856 г., могли быть реально осуществлены, и тогда империя превратилась бы в светское государство по европейской модели, с равными правами для всех граждан и национальным чувством, которое охватило бы все население. Христиане поддержали бы такие идеи, не поддаваясь колебаниям, характерным для мусульман (будь то арабы или турки), поскольку они не обладали такой глубокой и полной лояльностью к империи как к знамени суннитского ислама; но такой лояльностью обладали почти все мусульмане, и это действительно было причиной их колебаний. Преобразование империи и, более того, ее исчезновение не вызвало бы у христиан никаких мук совести. Напротив, события 1860 г. в Ливане и Дамаске сделали более насущной необходимость перемен. Возможно, с одной стороны, они ужесточили отношения между общинами, но по крайней мере некоторым христианам они преподали еще один урок: религиозная лояльность является опасной основой для политической жизни, необходимо найти какую-то почву для сотрудничества между людьми разных вероисповеданий.

Эти течения мысли получили резонанс далеко за пределами христианских общин в связи с важным изменением, произошедшим в 1860-е гг., а именно подъемом периодической печати. До этого времени единственными значимыми газетами были те, которые издавались правительством

(в Каире и Константинополе) и содержали в основном (хотя и не исключительно) официальные новости. Было также несколько газет, издававшихся на французском, греческом и армянском языках, но практически ничего на арабском, пока в 1860-е гг. рост числа типографий, арабских писателей и читательской аудитории, а также сравнительный либерализм турецкого и египетского режимов не сделали возможной публикацию частных газет и других периодических изданий. В течение следующих тридцати лет пресса в основном находилась в руках ливанских христиан, независимо от того, издавалась ли она в Бейруте, Каире или Константинополе; в течение целого поколения тогдашняя читательская общественность арабских стран была открыта для идей новых писателей и мыслителей Ливана.

Первым из них, завоевавшим славу и влияние, был Фарис аш-Шидйак (1804–1887), брат историка Таннуса. Род Шидйаков был маронитским и имел древнюю историю; в течение 300 лет он поставлял руководителей маронитским районам на севере страны, а также должностных лиц для дворянства в центре и на юге страны. Отец Фариса и Таннуса служил князьям Шихабам, но уже испытывал с ними некоторые трудности, когда на семью обрушились новые неприятности. Другой брат, Ас‘ад, нанятый американскими миссионерами для обучения их арабскому языку, стал протестантом, был заключен в тюрьму и предан смерти маронитским патриархом. Эти события дали начало исканиям Фариса. Он тоже, судя по всему, стал протестантом и был послан американскими миссионерами сначала в Египет, а затем на Мальту, где работал в миссионерской прессе в качестве переводчика. В 1848 г. он отправился в Англию, чтобы помочь в составлении арабской версии Нового Завета, провел некоторое время в Кембридже и Оксфорде, а затем отправился в Париж, где жил несколько лет. Он подготовил описание Англии и Франции, хотя и менее проникательное, чем описание ат-Тахтави; находясь в Париже, он опубликовал длинную, странную и оригинальную книгу *«ас-Сāк ‘алā-с-сāк фī mā хува-л-Фарйāк»*. Подготовленная с целью продемонстрировать возможности арабского языка и в некоторой степени смоделированная по образцу Рабле, она отчасти является автобиографией, отчасти — социальной критикой, с очевидным междустрочным обличением священноначалия маронитов, убивших его брата. В Париже аш-Шидйак познакомился с Ахмад-бем из Туниса. Возможно, в это время он стал мусульманином и добавил имя «Ахмад» к своему. Из Парижа по приглашению султана он отправился в Константинополь, где в 1860 г. выпустил арабскую газету *«ал-Джавā‘иб»*, которая продолжала издаваться до 1883 г. Он умер три года спустя; признаком упорства, которое лежит в основе всех изменений его жизни, является то, что он попросил, чтобы его тело было похоронено в Ливане, и, как говорят, перед смертью вновь стал католиком.

В его письменных трудах нет ни признаков превосходной политической проницательности, ни последовательной политической доктрины. Какова бы ни была природа внутренней борьбы, наличие которой очевидно из превратностей его жизненного пути, а также эпизодических намеков в «*ас-Сāк*», его явная забота была прежде всего о языке, и именно это заставило сначала тунисского бея, а затем султана взять его на службу. «*Ал-Джавā'иб*» действительно была первой важной арабской газетой, подготовленной к изданию: первой, которая распространялась везде, где читали по-арабски, и разъясняла вопросы мировой политики. В ней аш-Шидйак подробно анализировал ход франко-прусской войны и восточный кризис 1870-х гг., а также публиковал переводы важных дипломатических документов. Он раскрыл социальные проблемы, обладая авторитетом человека, прошедшего годы в Европе, и удачно сравнил европейскую жизнь с жизнью Востока. Европейцы, которых он поддерживал, были организованными, трудолюбивыми и продуктивными; у них имелось социальное единство, в котором преодолевались религиозные различия; по крайней мере, в протестантских странах религиозные лидеры не слишком много вмешивались в политику; их женщины в полной мере участвовали в жизни общества; дети воспитывались хорошо, а не пренебрежительным и неряшливым образом, характерным для Востока<sup>64</sup>. В политическом плане аш-Шидйак действительно был использован султаном для защиты собственного курса и для обоснования притязаний на статус халифа — как внутри империи, так и за ее пределами. Его энергичная проза вызвала широкий резонанс: путешествуя по центральной Аравии в 1870-е гг., Доути обнаружил, что «*ал-Джавā'иб*» была там хорошо известна:

«Я восхищался эрудицией этих арабских политиков, пока не обнаружил, что они черпали ее из некой арабской газеты (которая выходит в Константинополе при покровительстве Порты); ее престарелый редактор был христианского происхождения с Ливанского хребта... После этого он обосновался в Стамбуле, где начал исповедовать религию турок, и с благоприствованием некоторых статусных турок основал [прекрасную] арабскую газету, в которой он продолжает работать [в интересах магометан]. Его газета актуальна во всех арабоязычных странах: я обнаружил ее даже в домах неждских купцов в Бомбее»<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> *Аш-Шидйāk А. Ф.* Канз ал-рағā'иб фй мунтахабāt ал-Джавā'иб. Константинополь, 1288–1297 [1871/1872–1880/1881].

<sup>65</sup> *Doughty C. M.* Travels in Arabia Deserta. London, 1923. II. P. 371.

Не менее влиятельным, хотя и в другом плане, был человек следующего поколения, но из той же маронитской общины — Бутрус ал-Бустани (1819–1883). Будучи выходцем из семьи, давшей миру много ученых, он получил образование, подобно Шидйаку, в маронитской семинарии *Айн Варақа*. Там же он заложил основы своих знаний арабского и многих других языков. В то время образованный молодой человек мог лучше всего применить свои таланты на службе в иностранных консульствах или посольствах; он некоторое время работал в британском и американском консульствах в Бейруте и наладил прочную связь с американскими протестантскими миссионерами, чью веру он принял и чьему переводу Библии на арабский язык содействовал. Он преподавал в их школах, а в 1863 г. создал свою собственную Национальную школу (*ал-Мадраса ал-ватаниййа*), основывавшуюся, как следует из ее названия, на национальном, а не религиозном принципе; в этой школе на высоком уровне преподавались арабский язык и современные науки. Возрождению знаний и любви к арабскому языку он посвятил половину трудов своей жизни: его арабский словарь «*ал-Мухйит*», его арабская энциклопедия «*Дā'ират ал-ма'āриф*», периодические издания, которые он редактировал, — все это способствовало созданию современной арабской прозы, языка, верного своему прошлому в грамматике и словопотреблении, но способного просто, точно и непосредственно выражать понятия современной мысли. Из круга, который собрался около него, — его сыновей и родственников, его друзей и учеников — вышел современный роман и драматургия на арабском языке, а также современная арабская журналистика.

Вторая половина трудов ал-Бустани была посвящена распространению идеи о том, что Ближний Восток может возродиться только благодаря познанию мысли и открытий современной Европы. Нельзя сказать, что он был сторонником некритичного заимствования: принимать обычаи, потому что они чужие, так же абсурдно, как и отвергать их, потому что они чужие, и, на самом деле, сирийцы склонны к чему-то подобному. Их следует принять или отвергнуть на основе их собственной ценности. Отталкиваясь от такого подхода, он многое критиковал в европейских манерах (которые он знал только из вторых рук): например, чрезмерную свободу европейских мужчин в их отношениях с женщинами<sup>66</sup>. Но, по его мнению, там есть много хорошего, и не должно быть никаких колебаний по поводу принятия благого. «Разница в человеческих темпераментах, в местах и временах, делает необходимым разнообразие обычаев»<sup>67</sup>. В прошлом

<sup>66</sup> *Ал-Бустāни Б. Хитāб фй-л-хай'а ал-иджтима'ийа*. Бейрут, 1869. С. 17, 23, 40.

<sup>67</sup> Там же. С. 16 и далее.

у арабов была великая цивилизация, и нет ничего неправильного в том, что он гордился ею и считал, что все, кто говорит по-арабски, будь то христиане или мусульмане, являются арабами. Когда арабы были великими, Европа училась у них. Затем арабы потеряли страсть к познанию, но не из-за внутренней деградации, а из-за «множества обстоятельств и разнообразных причин»<sup>68</sup>, и традиция обучения перешла в Европу. Теперь арабы должны забрать ее у европейцев и тем самым вернуть то, что принадлежит им самим. В последнее время, благодаря Мухаммаду 'Али и миссионерам (католикам и протестантам), наметился большой прогресс, но необходимо большее, и было бы неверно считать, что у арабов есть все, что им нужно для их собственного возрождения. Однако если бы они захотели учиться, то могли бы выучиться большему куда быстрее, чем Европа; они могли бы за короткое время перенять то, что Европа развивала в течение длительного периода<sup>69</sup>.

Что в таком случае Ближнему Востоку следовало взять у Европы? Прежде всего, он должен осознать важность национального единства, готовности всех, кто живет в одной стране, сотрудничать на равноправной основе. Как оно может сложиться? Необходимо признать, что все религии едины: все мы, жители Востока и Запада, имеем одну человеческую природу, происходим от одних прародителей, поклоняемся одному и тому же Богу<sup>70</sup>. Здесь он излагал позицию, которую легче оправдать с точки зрения мусульман, чем с точки зрения христианской доктрины, но которую не могли не разделять все христианские писатели его школы. Необходимо также стремиться поощрять рост чувства патриотизма. «Любовь к родине — это часть веры» (*хубб ал-ваṭан мин ал-йман*), — эта фраза, приписываемая Пророку и часто используемая «новыми османами», была девизом самых известных периодических изданий ал-Бустани, и это был урок, который преподавали события 1860 г. В разгар кризиса он выпустил одиннадцать вариантов листовок «*Нафйр Сурййā*». В каждой из них содержится обращение к «соотечественникам» (*абнā' ал-ваṭан*) с подписью «тот, кто любит свою страну» (*муḫибб ал-ваṭан*). Ал-Бустани пишет как османский подданный, и нет никаких намеков на то, что он хотел бы отказаться от верности султану, но его призыв обращен к тем, кто принадлежит к меньшей единице империи, и, как и в случае ат-Тахтави, речь идет о территориальной единице. «Сирия» в целом — это и есть его *ваṭан*.

<sup>68</sup> Ал-Бустāнй Б. Хутба фй āдāб ал-'араб. Бейрут, 1859. С. 31 и далее.

<sup>69</sup> Там же. С. 25 и далее.

<sup>70</sup> Ал-Бустāнй Б. Хитāб фй-л-хай'а ал-иджтима'иййа. С. 31.

Все, кто там живет, имеют общую землю, обычаи, а также язык; возможно, он первый писатель, который с гордостью говорит о своей «арабской крови»<sup>71</sup>. Для того чтобы Сирия снова начала процветать, местные люди должны любить ее и, что не менее важно, должны быть в дружеских отношениях между собой. В большей степени, чем ат-Тахтави и Хайр ад-Дин, ал-Бустани делает акцент на религиозной свободе и равенстве, а также на взаимном уважении между людьми разных вероисповеданий. Это можно объяснить не только обстоятельствами, в которых он писал, но и тем, в каком направлении пошла его собственная жизнь. Он сам вырвался из закрытого сообщества маронитов, чтобы стать протестантом, и добровольное изгнание вполне могло обратить его внимание на мысль о каком-то более широком сообществе, к которому он должен был принадлежать. В определенном смысле он все еще обращается как христианин к христианам, призывая их любить своих врагов и избегать духа мести<sup>72</sup>. Но он рисует резкий контраст между двумя различными типами религий: между фанатизмом (*та 'ақсуб*), который разрушил Сирию<sup>73</sup>, и взаимным уважением между религиями, которое должно существовать и когда-то действительно существовало. Призыв обращен к патриотическому сознанию, но косвенно — и к османским властям. Учитывая местные условия, ал-Бустани разделяет взгляды османских реформаторов. Для того чтобы Сирия была по-настоящему цивилизованной, она нуждается в двух вещах от своих правителей: в справедливых и одинаковых для всех законах, подходящих времени, судящих дело, а не человека, и основанных на разделении религиозной и светской сфер жизни, и в образовании на арабском языке. Сирия не должна стать Вавилоном языков подобно тому, как она является Вавилоном религий<sup>74</sup>.

Целью такого образования должно быть понимание современных наук и того, что за ними стоит, точного и аргументированного образа мышления и действий. Именно в этот момент объединяются две стороны работы ал-Бустани: адаптируя арабский язык к выражению современных понятий, он стремился изменить сознание тех, кто читает и говорит на нем, сделать их гражданами нового мира — мира науки и изобретений. В конце концов, его наиболее важной работой стала большая энциклопедия,

---

<sup>71</sup> Нафйр Сўрийā. Бейрут, 1860–1861. I (29 сентября 1860 г.), VIII (14 декабря 1860 г.).

<sup>72</sup> Там же. III (15 октября 1860 г.).

<sup>73</sup> Там же. IV (25 октября 1860 г.).

<sup>74</sup> Там же. VII (19 ноября 1860 г.), X (22 февраля 1861 г.)

которую он и его семья начали издавать в 1876 г. при финансовой поддержке хедива Исма'ила<sup>75</sup>. Она заняла его на всю оставшуюся жизнь, и после его смерти его сыновья продолжили работу над ней; хотя энциклопедия так и не была закончена, было опубликовано одиннадцать объемных томов, наполненных научными и медицинскими сведениями, инженерными открытиями и либеральными идеями Европы и Америки; они демонстрировали, насколько далеко продвинулся арабский разум с тех пор, как Мишака наткнулся на книгу по астрономии, а ат-Тахтави прибыл в Марсель.

### ГЛАВА 5. ДЖАМАЛ АД-ДИН АЛ-АФГАНИ

Когда ат-Тахтави и Хайр ад-Дин смотрели на Европу, они видели скорее ее новые идеи и изобретения, нежели непреодолимую силу, которую она черпала из них. Хайр ад-Дин действительно осознавал опасности, связанные с ростом европейского влияния на дела Османской империи, но думал, что им можно противостоять при содействии самих либеральных держав; они еще не стали настолько великими, чтобы представлять собой центральную проблему политической жизни, и главным вопросом оставалось то же самое, что было проблемой для османских писателей XVII и XVIII вв., — внутренний упадок, как его объяснить и приостановить. Политические идеи и практические навыки Европы были необходимы как для одного, так и для другого, поэтому Европа являлась прежде всего учителем и политическим союзником для тех, кто хотел реформировать жизнь османского общества. Если бы ат-Тахтави и Хайр ад-Дин писали свои книги несколькими годами позже, то они, несомненно, акцентировали бы в них внимание на другом, так как в период между 1875 и 1882 г. произошли события, которые должны были придать новый поворот отношениям между Европой и Ближним Востоком. Восточный кризис 1875–1878 гг. показал, что армия европейской державы способна проникнуть в сердце империи и может быть остановлена там только угрозой со стороны другой державы, а Берлинский договор, который положил конец кризису, показал, что судьба [Османской] империи и каждой из ее провинций больше не находится в ее собственных руках. Оккупация Туниса Францией в 1881 г. и Египта Англией в 1882 г. послужили уроками, и с того времени начались радикальные изменения в политической мысли Ближнего Востока. Для некоторых христиан Ближнего Востока преимущества европейского присутствия действительно могли

---

<sup>75</sup> *Ал-Бустайн* Б. [и др.]. *Дә'ират ал-ма'āриф*. Бейрут, 1876–1900. Т. I. Введение. С. 3.

перевесить его недостатки; европейское господство не бросало вызов их взглядам на мир в целом, оно было способно оказать влияние на культуру их сообщества и на процветание их самих. Однако для мусульманина, будь он турком или арабом, захват власти Европой означал, что его община оказалась в опасности. Умма была, помимо прочего, политическим сообществом, выразившим себя во всех формах политической жизни, а такое сообщество, не имеющее власти, может перестать существовать. Проблема внутреннего упадка еще не была полностью осмыслена, но к ней добавилась новая — проблема выживания: как мусульманские страны могут противостоять опасности извне?

С одной стороны, кризис, похоже, придал дополнительную силу аргументам «новых османов». Если болгары и боснийцы поднимали восстание, то это потому, что реформы XIX в. дали христианским подданным свободу, не дав им нормы лояльности; их свобода дала им возможность освободиться от [Османской] империи, а иностранные державы, в частности Россия, поощряли и помогали им в этом. Что было необходимо, так это «объединить все эти элементы вокруг животворного и возрождающего принципа, который бы скрепил их союз; требовалось создать для этих разных племен общую родину, которая сделала бы их нечувствительными к влияниям извне». Такой принцип мог быть им дан конституцией, которая единственная способна обеспечить равенство прав и обязанностей, а также ту идею, согласно которой «преимущества, которыми мы хотим наделить одну часть населения, не являются причиной несчастья и неудачи другой»<sup>76</sup>. Но поскольку османская конституция, будучи новой, не могла обладать «состоятельностью и авторитетом старых европейских конституций», то либеральная Европа должна была сама заменить то, чего не хватало, активным контролем за исполнением хартии<sup>77</sup>.

Это слова Мидхат-паши, интеллигентного и успешного чиновника, занимавшего высокий пост и преимущественно разделявшего взгляды «новых османов», хотя и не всегда соглашавшегося с ними; последние же, в свою очередь, подозревали его в авторитарных наклонностях. В мае 1876 г., после начала восстаний и угрозы русской интервенции, Мидхат-паша возглавил государственный переворот, в результате которого ‘Абдул-‘Азиз был свергнут и заменен его племянником Мурадом V, а затем, когда Мурад лишился рассудка, другим племянником — ‘Абдул-Хамидом II. В конце года была обнародована Османская конституция: она

---

<sup>76</sup> *Midhat Pasha*. La Turquie: son passé, son avenir. Paris, 1878. Англ. пер.: *Midhat Pasha*. The Past, Present, and Future of Turkey. London, 1878. P. 986, 990.

<sup>77</sup> *Ibid.* P. 28. Англ. пер.: p. 992.



предусматривала подотчетное министерство, назначаемый сенат, выборную палату депутатов и иерархию местных советов. В 1877 г. была избрана первая палата депутатов. Выборы проходили под давлением местных чиновников; не все депутаты говорили по-турецки, не знали, как должны проходить парламентские дебаты; спикером был Ахмед Вефик-паша, с молодыми годами которого мы уже познакомились; в преклонном возрасте он не изменил своего мнения о том, что нельзя ничего делать из того, что ослабило бы те силы, которые скрепляли империю, — власть суверена и господство мусульманской составляющей. Однако, несмотря на все это, дебаты были реальными: высказывались политические идеи, критиковались министры и придворные, появилась оппозиционная группа<sup>78</sup>. Но у конституции были и свои враги: улемы, консерваторы, сам султан, который, хотя до прихода к власти имел некоторый контакт с «новыми османами», все же не был готов отказаться от своей личной власти. Он принял конституцию только под давлением [иностранных] держав; если бы давление было ослаблено, он мог бы уничтожить ее по своей прихоти. Оппозиция в османском парламенте становилась все более смелой, публично объявляла о своем недоверии министрам и требовала предъявить обвинение бывшему премьер-министру и генералам, потерпевшим неудачу в недавней войне против России. ‘Абдул-Хамид объявил перерыв в работе парламента на неопределенный срок и приостановил действие конституции, хотя не отменил ее. Ее автор, Мидхат-паша, уже был отправлен в ссылку; когда ему было разрешено вернуться, он был арестован, обвинен в убийстве ‘Абдул-‘Азиза (который фактически покончил с собой вскоре после своего низложения) и приговорен к смертной казни. Приговор был смягчен, Мидхат-паша отправился на принудительное жительство в Хиджаз, где через несколько лет был тихо убит. Вместе с ним умерло первое конституционное движение. ‘Абдул-Хамид достиг верховной и независимой власти и, казалось бы, снова взялся за политику своих предшественников — административную реформу, но реформу сверху. В первые годы правления он, по крайней мере, продолжал основные направления их политики: модернизацию системы правосудия и управления; централизацию, впервые ставшую возможной благодаря использованию телеграфа и строительству железных дорог; подавление бедуинов и поддержку оседлого сельского хозяйства; создание школ — начальных, средних и высших. Однако за время его правления произошли изменения не только в проводимой политике, но и в том, как она оказалась представлена. Образ султана как благосклонного либерального монарха, отца всех его

<sup>78</sup> *Fesch P. Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid. Paris, 1907. P. 267 и далее.*

народов — мусульманского, христианского и еврейского, лидера всех сил, поддерживающих западнические реформы, — образ, который постепенно формировался со времен Махмуда II, — не был разрушен, но постепенно был омрачен другим: образом султана суннитского ислама, тенью Бога на земле, призывавшей всех мусульман сплотиться вокруг трона в защиту уммы. Акцент был сделан на роли султана как гаранта паломничества (хаджа); железная дорога из Дамаска в Мекку, спроектированная в 1903 г. и построенная к 1908 г., была призвана консолидировать мусульманский энтузиазм и поддержку [власти]. Что еще более важно, претензия султана на статус халифа была взята на вооружение и систематически продвигалась. Впервые выдвинутая в конце XVIII в., главным образом в качестве пункта переговоров с Россией в конце войны 1768–1774 гг., она не рассматривалась всерьез вплоть до правления ‘Абдул-‘Азиза в 1860–1870-е гг. К тому времени, когда была составлена Османская конституция, эта идея получила всеобщее признание: «Его Величество Султан, будучи Верховным Халифом, является защитником мусульманской религии»<sup>79</sup>.

При ‘Абдул-Хамиде претензия развернулась еще шире. Политика была отчасти ориентирована на европейские державы, ведь у них имелись мусульманские подданные (российские подданные на Кавказе и в Туркестане, французские — в Северной Африке, английские — в Индии), и эти страны могли опасаться неприятностей от местных мусульман, если бы их курс оказался недружественным султану. Но одновременно эта политика была направлена на укрепление лояльности мусульманских народов [Османской] империи, которая могла быть поколеблена секуляризацией права, распространением либеральных идей или эпидемией национализма. Для турок султанат имел национальный характер, и особая связь между султаном и народом еще не была разорвана, как это произошло в последние дни империи; исламский призыв нужно было адресовать не столько им, сколько другим мусульманским подданным: албанцам, курдам и прежде всего — арабам. Арабы были самой многочисленной мусульманской группой в империи и наиболее способной, благодаря распространенности своего языка во всей умме, завоевать поддержку султана-халифа в Азии и Африке. В частности, они были ключом к Африке: через них империя могла противостоять европейскому контролю над африканскими территориями и, возможно, присоединять новые земли, на которых распространялся бы ислам. Таким образом, панисламская пропаганда велась в основном посредством арабского языка и с помощью людей арабского

---

<sup>79</sup> Düstür: in 4 vols. Constantinople, 1289–1296 [1872–1879]. Vol. IV. P. 2. Фр. пер.: British and Foreign State Papers. London, 1883. Vol. 67. P. 683.

происхождения. Ахмад Фарис аш-Шидйак стал первым — его использовали еще во время правления ‘Абдул-‘Азиза, но ‘Абдул-Хамид собрал вокруг себя других людей. При его дворе состояли несколько арабских богословов, в основном связанных с тем или иным суфийским братством, которые боролись друг с другом за то, чтобы возвысить его притязания и тем самым завоевать его расположение: шейх Мухаммад Зафир из Мекки, член братства шазилийа; шейх Фадл из группы алавитов из Хадрамаута; и самый влиятельный из всех — шейх Абу ал-Худа ас-Сайади из тариката рифа‘ийа<sup>80</sup>. Последний, будучи арабом из провинции Алеппо, принадлежал к роду, который на протяжении по крайней мере двух поколений пользовался уважением среди местных суфиев. Одаренный большой харизмой, он приобрел гораздо более широкую известность, [чем его семья], проживал сначала в Багдаде, а затем в Константинополе; Абу ал-Худа ас-Сайади имел сильное личное влияние на ‘Абдул-Хамида, отчасти из-за своей репутации обладателя сверхъестественных способностей, отчасти благодаря прозорливости и пониманию политики. Он сыграл большую роль в религиозной политике султана и написал множество произведений как в прозе, так и в стихах, в которых повторяются одни и те же темы: прославление братства рифа‘ийа и его собственных предков; защита мистического понимания ислама от попыток ваххабизма и подобных ему движений вернуться к некой мнимой линии развития воображаемого первоначального ислама; защита притязаний султана на статус халифа и призыв ко всем мусульманам сплотиться вокруг его престола. Халифат, провозглашенный им, — это обязательный элемент веры, и он законно передан от Абу Бакра до Османов; халиф — тень Бога на земле, исполняющая Его постановления; все мусульмане должны повиноваться ему, будучи благодарными, если он поступает правильно, терпеливыми, если он поступает неправильно; даже если халиф повелевает им нарушать законы Бога, прежде чем послушаться его, они должны начать с совещаний и молитв, выражая тем самым уверенность в том, что более подобает Богу менять его [позицию], чем им самим<sup>81</sup>.

Существовало, однако, еще одно движение мысли, которое также было нацелено на объединение ислама перед лицом общей опасности, но не утверждало, что личное правление мусульманского самодержца может

---

<sup>80</sup> *Snouck-Hurgronje C.* Verspreide Geschriften. III. Bonn; Leipzig; Hague, 1923. P. 191 и далее; *Йакан В.* Ал-Ма‘лүм ва-л-маджхүл: в 2 т. Каир, 1909–1911. Т. 1. С. 100; *ас-Саййидү М. А.* Танвйр ал-абсәр. Каир, 1306 [1888–1889]. Введение. С. 2–8.

<sup>81</sup> *Ас-Саййидү М. А.* Дә‘й ар-рашад ли сабил ал-иттихад ва-л-инкййад. Константинополь, б. г.

служить объединяющим центром, и которое, хотя и было готово работать с ‘Абдул-Хамидом или любым другим правителем, допускающим служение тем же целям, все же не давало согласия на то, чтобы его использовали только в династических интересах. Возможно, было бы правильное говорить о человеке, нежели о движении, ибо этот революционный панисламизм, эта смесь религиозных и национальных чувств и европейского радикализма воплотилась в странной личности человека, чей путь коснулся и глубоко затронул весь исламский мир в последней четверти XIX в. О Джамал ад-Дине ал-Афгани (1839–1897) писали много, его жизнь протекала очень публично, но в нем осталось что-то загадочное<sup>82</sup>. Даже его происхождение неясно. Он утверждал, что является Сайидом, потомком Пророка, и нет причин сомневаться в этом. Но был ли он афганцем, как он сам говорил, или персом, как утверждали его враги? Шейх Абу ал-Худа, ставший под конец жизни его врагом, назвал его ал-Мута’афгином — «тем, кто утверждает, что он афганец», и был убежден, что на самом деле он перс из Мазандарана<sup>83</sup>. Это имеет некоторое значение, поскольку если ал-Афгани был персом, то являлся шиитом, ведь его враги подразумевали именно это, а он сам, предположительно, хотел это отрицать, называя себя афганцем, поскольку большую часть карьеры провел в суннитских странах. Действительно, существует книга, написанная персом, утверждающим, что он его племянник, и дающая весомые косвенные доказательства в пользу того, что ал-Афгани был персом по рождению и воспитанию и шиитом по [культурному] наследию и образованию<sup>84</sup>. Он учился, как утверждает книга, в святых городах шиитов Наджафе и Кербеле, и тому есть доказательства. Его труды и лекции свидетельствуют о несомненном знании исламской философии, в частности Ибн Сины, и в то время эти знания легче было получить в учебных заведениях шиитов, где еще была жива авиценновская традиция, чем в школах суннитского ислама. Так или иначе, он впервые проявляет себя в ранний период юности в Индии: уже будучи образованным в духе исламской традиции, он приобрел там первые современные западные знания в области естественных наук и математики. Одна мгновенная перемена из тех, что случались на протяжении всей его жизни, — и вот он уже в Афганистане, где

<sup>82</sup> О жизни ал-Афгани см.: *Browne E. G. The Persian Revolution*. Cambridge, 1910; *Ридā М. Р. Та’рих ал-устāз ал-имām аш-шайх Мухаммад ‘Абдū Т. 1*. Каир, 1931. С. 27–102. Также см.: *ал-Мағрибī А.* Ал-Баййинāt. Каир, 1344 [1925–1926]; *ал-Махзūмī М. Хāтирāt Джамāl ад-Дйн*. Бейрут, 1931; *Лутфаллāх Хāн М.* Джамāl ад-Дйн ал-Асадāбādī. Каир, 1957.

<sup>83</sup> Ср.: Т. 12. С. 4. [Здесь и далее дается ссылка к 35-томному изданию журнала «ал-Манар»: *Ридā М. Р.* (ред.) Ал-Манār. Т. 1–35. Каир, 1897–1935. — *Примеч. пер.*]

<sup>84</sup> *Лутфаллāх Хāн М.* Джамāl ад-Дйн ал-Асадāбādī. С. 46 и далее.

пытается играть ведущую роль в местной политике. Однако его успех был кратковременным и ограниченным. Затем он отправился в Стамбул через Египет, где остановился на некоторое время и завел знакомство — судьбоносное для обеих сторон — с молодым студентом ал-Азхара по имени Мухаммад ‘Абдо. В Стамбуле он вновь нашел могущественного покровителя — реформистского государственного деятеля ‘Али-пашу; но его лекция, которую он прочитал и которая, как казалось, поставила философию на один уровень с пророчеством, в стиле исламских философов, вызвала враждебность ортодоксов. В 1871 г. ал-Афгани снова отправился в Египет. Министр Риаз-паша, придерживающийся либеральных взглядов, обеспечил его государственной пенсией, и он пробыл там восемь лет — возможно, самый плодотворный период своей жизни. Он стал проводником и неофициальным учителем группы молодых людей, в основном студентов ал-Азхара, которым суждено было сыграть важную роль в египетской жизни, навсегда сохранив влияние ал-Афгани; помимо ‘Абдо, в группу входил Саад Заглул, который пятьдесят лет спустя станет лидером египетской нации. Ал-Афгани учил их (в основном у себя дома) тому, что считал истинным исламом: богословию, правоведению, мистике и философии<sup>85</sup>. Но он научил их и многому другому: опасности европейского вмешательства; необходимости национального единства, чтобы противостоять ему; необходимости более широкого единства мусульманских народов и конституции, чтобы ограничить власть правителя. Ал-Афгани призывал своих учеников писать, издавать газеты, формировать общественное мнение; через их посредство он участвовал в возникновении первых всплесков национального самосознания и недовольства при Исма‘иле. В какой-то момент он был в дружеских отношениях с сыном Исма‘ила Тауфиком; но Тауфик как правитель был менее либерален, чем как наследник, и, когда стал хедивом, выслал ал-Афгани в Индию либо (как думал сам ал-Афгани) под давлением британского генерального консула, либо из страха перед его влиянием на образованные классы.

Следующие несколько лет ал-Афгани провел в Индии, а во время британской оккупации Египта был задержан властями. Но к 1884 г. он оказался в Париже, где к нему присоединился Мухаммад ‘Абдо, и вместе они организовали тайное общество мусульман, обязавшихся работать во имя единства мусульман и реформы ислама. Масштабы общества неясны, хотя известно, что существовали филиалы в Тунисе и ряде других мест<sup>86</sup>. Под эгидой

<sup>85</sup> См.: *Амйн Қ.* Ал-Мар’а ал-джадйда. Каир, 1901. С. 64–65.

<sup>86</sup> См.: *Ридā М. Р.* Та’рийх ал-устāз ал-имām аш-шайх. I. С. 284; *Ибн Ашйр М.* Ал-Харакат ал-адабиййа ва-л-фикриййа фй Тунис. Каир, 1956.

общества они опубликовали восемнадцать номеров арабского периодического издания «ал-‘Урва ал-вусқā». Оно было посвящено отчасти анализу политики ведущих держав в мусульманском мире, например, Англии в Египте и Судане, отчасти — формулировке внутренних слабостей ислама и призыву к мусульманам задуматься и исцелиться от них. Языком периодического издания был язык ‘Абдо, а мыслью — мысль ал-Афгани<sup>87</sup>; благодаря тому и другому журнал снискал славу одного из самых влиятельных в арабской периодике. Несмотря на то что этому изданию был прегражден путь в страны, находящиеся под британским контролем, оно широко распространялось, и не один мыслитель более позднего поколения свидетельствовал о глубоком воздействии на него этого журнала, один из выпусков которого был случайно им найден и прочтен много лет спустя.

Когда ал-Афгани жил в Париже, его личность и идеи вызвали большой интерес среди европейцев, интересующихся мусульманским миром. Он дискутировал с Ренаном об отношении ислама к науке, а в 1884–1885 гг. вел переговоры с британскими государственными деятелями о будущем Египта и Судана. Эти переговоры были начаты благодаря любезности Уилфрида Бланта. Неплохой поэт второго плана, аристократ с увлекающимся и любвеобильным темпераментом, старомодный патриот, потрясенный пошлостью нового империализма, романтик, не любивший механическую цивилизацию XIX в., любитель странных мест и арабских лошадей, Блант в 1877–1879 гг. вместе с женой путешествовал по сирийским и арабским пустыням. В 1879 г. они отправились в путешествие до Неджда, где маленькое царство Ибн Рашида, построенное на руинах первого ваххабитского государства, с его деревенским равенством и патриархальной справедливостью, казалось им (несмотря на примитивную жестокость, которую они либо не замечали, либо ей потворствовали) воплощающим идеал человеческой свободы. В 1880 г. Блант на некоторое время обосновался в Египте с целью совершенствования своего арабского языка и изучения современных направлений и проблем ислама. Там он познакомился с Мухаммадом ‘Абдо и впервые услышал об ал-Афгани, узнал о новом духе реформ в мире ислама и затем воплотил свои наблюдения и мысли в серии статей, опубликованных в 1882 г. в виде книги под названием «Будущее ислама». Он внимательно следил за событиями, которые привели к британской оккупации Египта, и этот опыт помог ему вызвать активную симпатию к националистическим движениям в Ирландии и Индии, а также в Египте. На самом деле Блант сыграл некоторую роль в египетском кризисе 1881–1882 гг.: он пытался сохранить связь между правительством ‘Ораби и Глэдстоуном;

---

<sup>87</sup> *Ридā М. Р.* Та’рйх ал-устāз ал-имām аш-шайх. I. С. 289.

пусть он и не произвел никакого впечатления на последнего, но ввел египтян в заблуждение о степени своего влияния и о намерениях Англии. Теперь он был обеспокоен политикой Британии как в Египте, так и в Судане, где распространялось движение Махди, но Гордон все еще защищал власть египетского правительства в Хартуме. Ал-Афгани поддерживал определенные контакты с Махди через бывших суданских студентов ал-Азхара и, возможно, получил определенные полномочия для того, чтобы действовать от его имени. По-видимому, возникла идея, что Блант должен отправиться к Махди, действуя от имени британского правительства, но с письмом от ал-Афгани, чтобы договориться об освобождении Гордона, а также о более общем соглашении, по которому Махди остановит свое продвижение в обмен на британский уход из Египта<sup>88</sup>. План так и не был реализован, и трудно поверить, что его когда-либо воспринимали всерьез. Но у Бланта был доступ к правящей верхушке Англии и влиятельные друзья из числа политиков, заинтересованных в уходе из Египта. В 1885 г. ал-Афгани провел некоторое время в Лондоне в качестве его гостя, чтобы обсудить будущее Египта с лордом Рэндольфом Черчиллем, находившимся тогда на пике своей недолгой власти. В то время ал-Афгани считал Россию более опасной для мусульманского мира по сравнению с Великобританией. Россия продвигалась в Центральную Азию, и он хотел англо-исламского сближения. Камнем преткновения стала проблема Египта, и снова был разработан план. Сэр Генри Драммонд Вольф был отправлен правительством в Константинополь для обсуждения будущего Египта с султаном, и ал-Афгани было предложено поехать вместе с ним, чтобы помочь в переговорах. Но и этот план сорвался, и визит ал-Афгани в Лондон завершился одной из прискорбных сцен, типичных для жизни политических беженцев. Двое его восточных друзей поссорились в доме Бланта и ударили друг друга зонтиками по голове: «Мне пришлось умолять их обоих покинуть дом, — запищивает Блант, — а Сайид последовал за ними... Теперь я предложил Сайиду, чтобы он поселился в другом месте»<sup>89</sup>.

Иллюзии ал-Афгани о перспективах англо-исламского соглашения рассеялись. Он отправился в Персию, а затем в Россию, чтобы изучить другие возможности; потом снова вернулся в Персию в качестве советника шаха Насер ад-Дина. Однако в течение года он поссорился с шахом из-за табачной концессии, которую тот готов был отдать иностранной компании. Ал-Афгани начал массовую агитацию против него, был депортирован в 1891 г. и инициировал кампанию в прессе, направленную на пробуждение

---

<sup>88</sup> *Blunt W. S. Gordon at Khartoum. London, 1911. P. 542 и далее.*

<sup>89</sup> *Ibid. P. 500.*

оппозиционной политике шаха сил как в Персии, так и в Европе. В следующем году султан 'Абдул-Хамид пригласил его в Константинополь. Некоторое время ал-Афгани пользовался благосклонностью султана и имел влияние при дворе, но история повторилась. Он был враждебно настроен по отношению к шейху Абу ал-Худе, многие считали его ответственным за убийство шаха Насер ад-Дина в 1896 г. Подстроил ал-Афгани это убийство или нет, но он, безусловно, помог создать атмосферу, которая сделала убийство возможным; убийца был с ним знаком и, как говорят, в роковой момент воскликнул: «Примите это из длани Джамал ад-Дина»<sup>90</sup>. Конечно, ал-Афгани радовался совершенному, и этот инцидент, как и вся его карьера, показал, что он никогда не мог быть послушным слугой автократа, отождествлявшего свои собственные интересы с интересами ислама. Урок был усвоен 'Абдул-Хамидом: ал-Афгани до конца жизни оставался потенциальным пленником султана, хотя к нему относились с почтением.

На всех, кто его знал, ал-Афгани производил сильное, хотя и не совсем приятное впечатление человека, преданного своим убеждениям, упрямого, аскетичного, быстро гневающегося, когда затрагивают его честь или религию, дикого и неуправляемого; по словам Бланта, он был «неистовым мужем, ведомым своим гением»<sup>91</sup>.

Ал-Афгани был красноречив, знал много языков, любил бесконечно разговаривать со своими друзьями, будь то в кафе Каира или золотой клетке в Константинополе, был пламенным оратором. Однако он не любил писать и потому писал редко. Кроме политических статей, его общие идеи выражают несколько небольших работ: «Ответ материалистам», ответ на лекцию Ренана «Ислам и наука» и передовицы «ал-*'Урва ал-вусқā*». Тем не менее из них, а также из записей его разговоров, сделанных некоторыми учениками, можно сформировать четкое представление о его учении.

Большую часть своей жизни ал-Афгани посвятил защите исламских стран, которым угрожала опасность европейской экспансии, но его мысль не была исключительно политической. Главная проблема заключалась не в том, как сделать мусульманские страны политически сильными и успешными, а, скорее, в том, как убедить мусульман понять свою религию и жить в соответствии с ее учением. Если они это сделают, то, по его мнению, их страны неизбежно станут сильными. Проблема была бы фактически той же самой, даже если бы не было опасности извне, но, конечно, сила и давление Европы придали ей новую остроту. Ал-Афгани жил в эпоху, когда европейская власть внезапно стала такой же широкой, как и мир, так что не было

<sup>90</sup> *Арслāн Ш.* Хāдир ал-'āлам ал-ислāмий: в 2 т. Каир, 1925. I. С. 203.

<sup>91</sup> *Blunt W. S.* The Secret History of the British Occupation of Egypt. London, 1923. P. 100.



ни одной страны — даже отдаленной, безопасной и независимой, — которая не осознавала бы давление и конкуренцию европейских государств; и не было ни одной политической проблемы, какой бы ограниченной она ни являлась по своим масштабам, которую можно было бы рассматривать без учета европейских интересов. В каждый момент своей жизни он осознавал это: когда занимался политикой в Афганистане, жил в Индии и путешествовал по ней или помогал создавать оппозицию власти держателей облигаций в Египте либо табачной компании в Персии. Опыт, накопленный им, показывает, что он больше знал об опасности, исходящей от Англии, чем от других стран. В «ал-‘Урва ал-вусқā» мало говорится о французском, голландском или русском империализме, хотя есть мимолетное упоминание французской оккупации Индокитая<sup>92</sup>; несмотря на то что некоторое время он играл с идеей англо-исламского соглашения против русской экспансии, в целом именно британское правительство было в его глазах «врагом мусульман»<sup>93</sup>. Он опасался не только прямого военного нападения. У англичан были другие, более изощренные способы действовать; они завоевали Индию «уловкой», незаметно проникнув в Могольскую империю под предлогом помощи моголам<sup>94</sup>. Они посеяли раскол и ослабили сопротивление своих жертв, ослабив их веру; генерал Гордон привез в Судан миссионеров из Египта именно для того, чтобы распространить идею протестантского христианства, в то время как в Индии поощрялось ложное «евангелие материализма»<sup>95</sup>.

Как полагал ал-Афгани, европейские державы не были по природе сильнее мусульманских государств. Широко распространенная в то время идея, что англичане превосходили остальных, была иллюзией (*вахм*), притом опасной; такие иллюзии делают людей трусливыми и поэтому имеют тенденцию приносить то, чего они как раз боятся. Успехи Махди в Судане показали, что мусульмане были бы способны сделать против британцев, если бы только они пробудились; если успехи мусульман были незначительными и они проигрывали власти, то это было обусловлено их разъединенностью, невежеством и отсутствием общественных добродетелей. Если бы Индия и Египет действительно проснулись и объединились, Британия никогда не смогла бы там закрепиться<sup>96</sup>. Эта точка зрения может

---

<sup>92</sup> Ал-‘Урва ал-вусқā. Париж, 1884. I. С. 52.

<sup>93</sup> Ibid. II. С. 68.

<sup>94</sup> Ibid. С. 14.

<sup>95</sup> Ibid. I. С. 13; II. С. 138.

<sup>96</sup> Ibid. II. С. 200, 203.

показаться наивной, и она, безусловно, сформулирована наспех. Издание «ал-‘Урва ал-вусқā» являлось не плодом тщательных размышлений, а злободневной брошюрой, нацеленной на пробуждение человеческого духа. Если ал-Афгани ничего не говорил о промышленной и технической революции, это не означает, что он не знал о ней. Он понимал, что успехи Европы обусловлены знаниями и их правильным применением, а также слабостью мусульманских государств перед невежеством<sup>97</sup>, и осознавал, что Восток должен усваивать полезные западные науки, искусства и технологии. Однако для него насущным был вопрос: как можно их усвоить? Они не могут быть приобретены просто путем подражания; за ними лежит целый образ мышления и, что более важно, система общественной морали. Мусульманские страны были слабы, потому что мусульманское общество находилось в упадке.

Здесь мы обнаруживаем новизну в мысли ал-Афгани или, по крайней мере, новый акцент. В центре внимания уже не ислам как религия, а, скорее, ислам как цивилизация. Целью человеческих поступков является не только служение Богу, но и создание человеческой цивилизации, процветающей во всех смыслах. Идея цивилизации действительно является одной из фундаментальных идей Европы XIX в., и именно через ал-Афгани она раньше всех других достигает исламского мира. Классическое выражение этой идеи предложил Гизо в своих лекциях по истории цивилизации в Европе, ал-Афгани прочитал Гизо и впечатлился. Работа была переведена на арабский язык в 1877 г., и ал-Афгани вдохновил ‘Абдо написать статью, приветствующую перевод и излагающую концепцию этой книги. Что казалось ему существенным в этой и подобных книгах? Прежде всего идея цивилизации как самого важного из всех исторических фактов и того, в соответствии с чем следует судить другие факты. Однако было и конкретное значение, придаваемое самому слову [«цивилизация»]: значение активного, волевого прогресса «людей, которые движутся вперед... чтобы изменить... свое состояние», а именно прогресса в двух направлениях: социального развития, или увеличения социальной мощи и благосостояния, и индивидуального развития — развития человеческих способностей, чувств и идей<sup>98</sup>. По мнению Гизо, оба типа развития были подвластны человеку. Человек сам — со своими идеями, чувствами, нравственными и интеллектуальными склонностями — управляет миром; состояние общества зависит от нравственного состояния человека, и есть два наиболее важных аспекта этого нравственного состояния: с одной стороны, разум и готовность человека

<sup>97</sup> *Ал-Махзүмӣ М. Хāтирāt Джамāl ад-Дйн*. С. 224–225.

<sup>98</sup> *Guizot F. Histoire de la civilisation en Europe*. Paris, 1838. Lecture I.

поставить свои наклонности и действия под его контроль; с другой стороны, единство или солидарность, общее принятие членами общества идей и нравственных принципов, порожденных разумом<sup>99</sup>.

Именно так Гизо описывал Европу, но ал-Афгани казалось, что это (с одной существенной поправкой) также описание исламской цивилизации. В дни своего величия умма обладала всеми необходимыми атрибутами процветающей цивилизации: социальный прогресс, индивидуальное развитие, вера в разум, единство и солидарность; позже она их утратила. Обладатель взрывного и властного характера, ал-Афгани был склонен понимать и величие, и упадок в политических и военных терминах, однако в действительности военные успехи раннего ислама были для него лишь символом расцвета исламской цивилизации. То, что когда-то было достигнуто, могло быть достигнуто вновь: как путем усвоения плодов разума, наук современной Европы, так и — что более важно — путем восстановления единства уммы.

На самом деле, призыв к единству — это тема, которая красной нитью проходит через все труды ал-Афгани. Как общая опасность, так и ценности, которые разделяют все мусульмане, должны перевешивать различия в доктринах и уже ставшую традиционной вражду. Расхождения между религиозными течениями не должны быть политическим барьером, и мусульмане обязаны извлечь выгоду из примера Германии, которая потеряла национальное единство, придавая слишком большое значение религиозным различиям<sup>100</sup>. Даже самые глубокие доктринальные пропасти, которые существуют между суннитами и шиитами, могут быть преодолены. Поэтому ал-Афгани призвал персов и афганцев объединиться, хотя первые были шиитами, а вторые — нет, и в завершающий период своей жизни он обыгрывал идею примирения двух течений, по крайней мере на самом общем уровне. Вероятно, именно возможность распространения его панисламской пропаганды на мир шиитов подтолкнула ‘Абдул-Хамида пригласить ал-Афгани в Константинополь. Похоже, у ал-Афгани, как всегда, был план: Персия признает султана халифом, султан признает шаха независимым и уступит ему шиитские святыне города в Ираке; в Константинополе пройдет генеральная конференция исламских лидеров, на которой будут решаться вопросы, представляющие общий интерес, и будет объявлен джихад против западной агрессии. Похоже, что ал-Афгани вел переписку с шиитскими и другими теологами, но план не привел к реальным результатам, хотя, возможно,

<sup>99</sup> Guizot F. Histoire de la civilisation en Europe. Lecture III.

<sup>100</sup> Ал-‘Урва ал-вускă. II. С. 124 и далее.

здесь и была какая-то связь с убийством Насер ад-Дина, личная власть которого казалась помехой<sup>101</sup>.

Нельзя допустить, чтобы политические фракции и династические интересы встали на пути единства; мусульманские правители должны сотрудничать во благо ислама. Эта вера многое объясняет в отношении ал-Афгани к мусульманским правителям и бурной истории его взаимодействия с ними. Он не считал возможным или необходимым навязывать власть какого бы то ни было монарха остальным людям. Нет никаких признаков того, что он задумывал создание единого исламского государства или возрождение единого халифата ранних времен. Когда он говорил о халифате, он имел в виду некую духовную власть или просто первенство [одного из равных] на уровне церемониала. Если дух сотрудничества существует, то наличие нескольких государств не имеет значения; если же его нет, то мусульмане не обязаны подчиняться своему правителю. Ал-Афгани был невысокого мнения о мусульманских правителях того времени. Они были недостойны своего положения; они не заботились ни о чем, кроме собственных удовольствий и капризов, поэтому стали легкой жертвой коварства и уловок англичан. Они позволяли иностранным чиновникам, не связанным с нацией ни по религиозному, ни по расовому признаку, проникать в их совещательные органы. Деспот, если бы у него были благие намерения, мог быстро со всем разобраться, но опасность деспотизма заключалась в том, что слишком многое зависело от характера правителя. Если правитель плох, то лидеры народного мнения должны избавиться от него, пока не стало слишком поздно<sup>102</sup>.

В этом утверждении мы видим объяснение многих проблем беспокойной карьеры ал-Афгани и его бесконечных скитаний. Он не был принципиальным конституционалистом; его идеалом управления являлся, скорее, идеал теоретиков ислама — справедливый монарх, признающий суверенитет основополагающего закона<sup>103</sup>. По своему темпераменту ал-Афгани был автократичным и нетерпимым; он всю жизнь провел в поисках мусульманского правителя, с которым мог бы работать для возрождения ислама, как в том партнерстве правителя и философа, которое ал-Фараби предложил взамен идеального царя-философа, который появляется крайне редко. Каждый раз ал-Афгани ждало разочарование. Оказывалось, что правитель не был справедливым по своей природе и не признавал авторитета стоящего

---

<sup>101</sup> *Browne E. G. The Persian Revolution. P. 30, 82–83; Лутфаллāх Хāн М. Джамāl ад-Дйн ал-Асадāбādй. С. 98 и далее.*

<sup>102</sup> Ал-‘Урва ал-вусқā. II. С. 42, 110.

<sup>103</sup> *Ал-Махзūмй М. Хāтирāt Джамāl ад-Дйн. С. 90.*

над ним закона. Ал-Афгани не принадлежал к квиетистскому большинству мусульманских мыслителей, которые считали, что они должны выступать против несправедливости, но все же подчиняться ей; он, скорее, соглашался с мнением меньшинства, которое верило в право на восстание. Каждый раз, когда правитель разочаровывал его, он жестко выступал против, и его критическая позиция служила укреплению конституционных и националистических движений, которые начали появляться. Со своей стороны, правители, которые надеялись, что он сплотит мусульманские настроения вокруг их трона, обнаруживали, что его реальным намерением было использование их власти во имя ислама.

Тем не менее даже лучшие из правителей, несмотря на то что они могли многое сделать, были не в состоянии осуществить все то, что ал-Афгани считал нужным. Когда он говорил о мусульманском единстве, он подразумевал не только сотрудничество религиозных или политических лидеров, но имел в виду солидарность уммы, чувство ответственности, которое каждый ее член должен иметь перед другими, желание жить общиной и вместе трудиться во имя ее благополучия. Солидарность (*ma'aṣṣuḅ*) — это сила, которая удерживает общество в единстве и без которой оно распадется. Как и все человеческие качества, она может быть искажена; она не является законом сама по себе, но подчиняется принципу умеренности или справедливости — организующему принципу человеческого общества. Солидарность, не признающая этот принцип и не желающая жить по справедливости, превращается в фанатизм<sup>104</sup>.

Солидарность имеет различные основания: она может вытекать из общего религиозного убеждения или же из естественных отношений, таких как язык. Именно здесь ал-Афгани находит фундаментальное различие между европейской и мусульманской цивилизациями. По его словам, в Европе существует убеждение, что национальная солидарность сама по себе хороша и способствует прогрессу, в то время как религиозная солидарность всегда фанатична и препятствует прогрессу. (Думал ли он о Гизо, который, признавая роль Церкви в формировании европейской цивилизации и связывая с ней идею божественного закона, превосходящего человеческие законы, а также идею о том, что материальная власть не имеет силы над разумом и совестью человека, обвинил ее в том, что она препятствует прогрессу, отвергая право на частное суждение и препятствуя практике рационального мышления?<sup>105</sup>) Может быть, это верно в отношении христианства, но не ислама, где религиозный фанатизм

<sup>104</sup> Ал-‘Урва ал-вусқā. I. С. 138 и далее.

<sup>105</sup> Guizot F. Histoire de la civilisation en Europe. Lectures II, V.

был редким явлением и где религиозная солидарность имеет ключевое значение для прогресса.

Сказанное не означает, что ал-Афгани отрицал важность национальных или других естественных связей. Благое Государство может существовать, признаёт он, будучи основано на человеческом разуме или на божественном праве; в лекции, которая привела к его отъезду из Константинополя, он использовал формулировки, напоминающие слова философов:

«...Так сложено тело человеческого общества. Но тело не может жить без души, а душа этого тела — выражение либо пророческой, либо философской способности... [Однако] первое — это божественный дар, ...в то время как второе достижимо мыслью и обучением»<sup>106</sup>.

Сообщество, основанное на человеческих качествах и управляемое человеческим разумом, может быть столь же стабильным, как и сообщество, основанное на религии; оно может быть даже более стабильным и выдержать две или три смены религии. (Несомненно, он думал о Персии.) Действительно, язык является существенным элементом при создании стабильного сообщества; человеческие группы, не имеющие общего языка, не могут обладать твердым единством, а группа, не имеющая собственного языка, на котором можно было бы выразить свои знания и умения, способна легко потерять их<sup>107</sup>. Даже религиозная община будет сильнее, если у нее будет общий язык: если бы османы приняли арабский язык как язык всей империи, то ее народы имели бы две взаимные связи вместо одной, и империя была бы единой и сильной<sup>108</sup>. Более того, религиозная связь не исключает национальных связей с людьми разных вероисповеданий; в таких странах, как Египет и Индия, мусульмане должны сотрудничать с представителями других религий, и необходимы «хорошие отношения и гармония в том, что касается национальных интересов, между вами и вашими соотечественниками и соседями, исповедующими различные религии»<sup>109</sup>. За пределами нации существует даже естественная солидарность: та, которая связывает все народы Востока, столкнувшиеся

---

<sup>106</sup> *Browne E. G.* The Persian Revolution. P. 7; *Puḍā M. P.* Та'рйх ал-устāз ал-имām аш-шайх. I. С. 30–31.

<sup>107</sup> *Al-Afghani J.* Philosophie de l'Union nationale // Orient. 1958. VI. P. 123 и далее.

<sup>108</sup> *Ал-Махзүмй М.* Хāтирāt Джамāl ад-Дйн. С. 232.

<sup>109</sup> Ал-'Урва ал-вусқā. I. С. 151 и далее.

с угрозой европейской экспансии. В первом номере «ал-‘Урва ал-вускā» объявляется, что издание адресовано «восточным людям вообще и мусульманам в частности»<sup>110</sup>.

Однако даже после всего сказанного остается верным, что для мусульман никакая естественная солидарность, в том числе патриотизм, не может заменить узы, созданные исламом. Настоящее единство мусульманской нации основывается на общих религиозных убеждениях. Если они исчезают, то общество само распадается, и ал-Афгани считал, что так и происходит на самом деле. Он боялся не только того, что умма будет слабой, но и того, что она перестанет существовать. В прошлом ее существование обеспечивалось политическим институтом халифата и улемами, которые сохраняли правильность учения. Однако при Аббасидах халифат и улемы отделились друг от друга, а позже халифат практически перестал существовать, возникли независимые монархии, и институт улемов остался единственным связующим звеном. Улемы стали «духом общины и сердцем народа Мухаммада»<sup>111</sup>, но и они со временем раскололись из-за различий в вере, и почти все, за редким исключением, перешли от истины к ложным учениям. В результате община фактически распалась. Абстрактного убеждения было недостаточно, чтобы удерживать ее, оно должно было быть подкреплено реальными человеческими потребностями и импульсами; должно было существовать единство сердечных устремлений и поступков, ибо, когда его не существует, общие убеждения выражаются только в мечтах и образах, [а не на практике]. На самом деле так и случилось; когда мусульманин в одной стране слышал о несчастьях тех, кто находился в других странах, он не чувствовал желания активно им помогать, а только переживал тот вид бесполезного сожаления, которое возникает у человека, когда он думает о мертвых<sup>112</sup>.

По этой причине спасение уммы не может исходить только от добродетельных правителей. Нет какого-то четкого рационального пути для возрождения ислама. Газеты сами по себе не способны этого сделать; школы не способны этого сделать, хотя могут предпринять шаги, которые поднимут уровень общественной морали и способствуют распространению идеи единства. Не может быть реальной реформы ислама, если улемы не вернутся к истине ислама, а общество в целом не примет ее и не будет жить в соответствии с ней. Но что такое истина ислама?

---

<sup>110</sup> Ал-‘Урва ал-вускā. I. С. 11.

<sup>111</sup> Там же. II. С. 167.

<sup>112</sup> Там же. I. С. 119.

На этот вопрос в конечном счете направлена вся мыслительная деятельность ал-Афгани. Мы уже знаем, что в его трактовке данного вопроса присутствует новый для исламской мысли элемент. Он говорит не только со своими собратьями-мусульманами, чтобы спасти их от ложных идей, в которые они так долго были погружены; он также обращается за пределы уммы — к образованному миру Европы. Ал-Афгани хочет как сокрушить ложные представления об исламе, которых придерживаются мусульмане, так и опровергнуть критику ислама со стороны европейцев. Когда он утверждает, что только возврат к исламу способен восстановить силу и цивилизацию мусульман, то проявляет особую настойчивость именно потому, что общим местом в европейской мысли стала идея о том, что религия вообще (и ислам в частности) подавила волю и ограничила разум, а прогресс возможен только путем отказа от нее или, по крайней мере, путем резкого разделения религии и светской жизни.

Во время пребывания ал-Афгани в Париже в 1880-х гг. он участвовал в споре с Ренаном. В своей лекции «Ислам и наука», прочитанной в Сорбонне в 1883 г., Ренан утверждал, что ислам и наука (а значит, ислам и современная цивилизация) несовместимы друг с другом:

«Всякий, кто хотя бы немного осведомлен о происходящем сегодня, ясно видит нынешнюю неполноценность мусульманских стран, упадок государств, управляемых исламом, интеллектуальное убожество народов, которые основывают свою культуру и образование исключительно на этой религии. Все, кто побывал на Востоке или в Африке, поражены тем, что дух истинно верующего человека фатально ограничен этим железным обручем, который сжимает его голову, делая его абсолютно закрытым для науки, неспособным научиться чему-либо новому или открыться какой-либо новой идее»<sup>113</sup>.

В действительности Ренан признал существование так называемых арабской философии и науки, но они были арабскими только по языку и греко-сасанидскими — по содержанию<sup>114</sup>. Они были полностью творением немусульман в их внутреннем восстании против собственной религии; как богословы, так и правители выступали против них, и поэтому они не могли влиять на институты ислама. Это противостояние сдерживалось до тех пор, пока арабы и персы контролировали ислам, но оно в полной мере

<sup>113</sup> *Renan E. L'Islamisme et la science. Paris, 1883. P. 2–3.*

<sup>114</sup> *Ibid. P. 11.*



вышло на авансцену, когда варвары-тюрки на востоке и берберы на западе взяли на себя руководство уммой. Для тюрок было характерно «полное отсутствие философского и научного духа»<sup>115</sup>, так что человеческий разум и развитие были подавлены этими врагами прогресса — государством, базирующемся на Откровении. Однако по мере распространения европейской науки ислам будет угасать; в другой работе Ренан пророчествовал, что это произойдет в скором времени. В качестве примера раскрепощения мусульманских умов контактами с Европой он привел известное ему описание Парижа, сделанное ат-Тахтави:

«Молодежь Востока, поступая в западные школы, чтобы изучить европейскую науку, унесет с собой то, что является неотъемлемой частью этой науки: рациональный метод, экспериментальный дух, чувство реальности, невозможность доверять религиозным традициям, которые, очевидно, были восприняты без какой-либо критики»<sup>116</sup>.

Ренан, конечно же, думал о католицизме и о религии в целом, когда писал об исламе. Для него ислам, как и христианство (хотя и несколько иначе), являлся примером трагического результата смешения двух сфер. Разум должен господствовать над человеческими поступками, предполагая в качестве их конечной причины человеческое совершенство и триумф цивилизации, а в современном мире той формой, в которой разум выражал себя, была наука. Религия тоже необходима, но как выражение нравственного идеала — «прекрасного в моральном порядке»<sup>117</sup>, идеала бескорыстия, лучшим образцом которого являлся Иисус. Правильно помысленные, они не предполагают противостояния; у обоих имелся один и тот же враг — «пошлый материализм, подлость корыстного человека»<sup>118</sup>. Противоречие возникало только тогда, когда один аспект вторгался в поле другого, когда, как во время Французской революции, разум утверждал, что управляет миром, не обращая внимания на нужды сердца<sup>119</sup>, или когда религии претендовали (как это делали и христианство, и ислам) на

---

<sup>115</sup> Renan E. *L'Islamisme et la science*. Paris, 1883. P. 16; *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1866. Предисловие к 3-му изд. P. iii.

<sup>116</sup> Renan E. *L'Avenir de la science*. Paris, 1890. P. 50–51.

<sup>117</sup> Renan E. *Histoire des origines du Christianisme*: in 8 vols. Paris, 1863–1883.

<sup>118</sup> *Ibid.* P. 475.

<sup>119</sup> *Ibid.* P. lxiv.

сверхъестественное откровение истины и накладывали ограничения на человеческий разум. В ответе, который не был лишен проницательности, ал-Афгани столкнулся с Ренаном на его собственной площадке. Он согласился с тем, что, хотя религии необходимы для выведения людей из варварства, они склонны становиться нетерпимыми. В детский период развития человеческой расы субъект не способен отличить добро от зла по собственному разумению, его измученная совесть не может найти покоя; именно религия

«открыла ему безграничные горизонты, где он насытил свое воображение и где если и не нашел полного удовлетворения своих желаний, то по крайней мере обрел безграничное поле для своих надежд. И поскольку человечество с момента своего появления не знало причин тех событий, которые происходили перед его глазами, и тайн окружавших его вещей, оно было вынуждено следовать советам своих наставников и приказам, которые они отдавали. Это послушание было наложено на человечество во имя Высшего Существа, которому учителя приписывали все события, не позволяя подвергать осмыслению пользу или вред, которые из этих событий проистекали»<sup>120</sup>.

Однако это была лишь одна фаза, через которую проходили религии; в более поздней фазе люди освободились от цепей, наложенных на их разум, и вернули религии установленное ей место. Они сделали это в христианском мире во время Реформации; ислам был на несколько веков моложе, и его реформация еще впереди<sup>121</sup>. Исламу нужен Лютер: в действительности это была излюбленная тема ал-Афгани, и, возможно, он видел себя в этой роли<sup>122</sup>. Как только эта реформация состоится, ислам будет приспособлен, как и любая другая религия, к тому, чтобы играть свою важную роль морального проводника. Прошлое ислама доказало это: его нельзя было свести, как предполагал Ренан, к слепому триумфу ортодоксальности над разумом. Рациональные науки процветали и были подлинно исламскими

---

<sup>120</sup> *Al-Afghani J. L'islamisme et la science // Journal des Débats. 1883. 18 May. Цит. по: ал-Афғайни Дж. Ар-Радд 'алā-д-дахриййин. Каир, 1903. Фр. пер.: al-Afghani J. La Réfutation des materialists / trans. A. M. Goichon. Paris, 1942. P. 176–177. Рус. пер.: ал-Афгани Дж. Ответ материалистам. М., 2021. [Цитаты из труда «Ответ материалистам» даются — вслед за Хурани — с французского перевода, поскольку русский перевод довольно сильно отличается от него и не всегда соответствует рассуждениям британского исследователя. — Примеч. пер.]*

<sup>121</sup> *Ал-Афғайни Дж. Ар-Радд 'алā-д-дахриййин. Каир, 1903.*

<sup>122</sup> Ср.: *ал-Мағрибӣ А. Ал-Баййинāt. I. С. 4.*

и арабскими; именно язык обеспечивает единство народа и отличает его от других народов, так что науки, выраженные на арабском языке, должны называться арабскими. Таким образом, арабы могут считать Ибн Сину своим так же, как французы могут считать своими Мазарини и Наполеона. Впрочем, верно, что конфликт между религией и философией всегда будет существовать в исламе, но только потому, что он всегда будет существовать в человеческом сознании:

«Религии, как бы они ни назывались, одинаковы по своей сути. Между религиями, с одной стороны, и философией, с другой стороны, невозможно никакое понимание или примирение. Религия навязывает человеку веру и убеждения, тогда как философия освобождает его, полностью или отчасти... Всякий раз, когда религия берет верх, она устраняет философию; когда господствует философия, происходит обратное. Пока существует человечество, не прекратится борьба между догмой и свободным исследованием, между религией и философией... борьба ожесточенная, в которой, я боюсь, победа останется не за свободной мыслью, потому что разум вызывает недовольство толпы и потому что ее принципы понимает лишь ученая элита, а также потому, что наука, какой бы красивой она ни была, не способна полностью удовлетворить человечество, которое жаждет идеала и любит возделывать почву в темных и далеких землях, которые философы и ученые не могут ни увидеть, ни исследовать»<sup>123</sup>.

Говоря так, ал-Афгани [намеренно] затушевывал свою оценку. Он не только не верил в то, что ислам в той же мере истинен или ложен, сколь и другие религии, но и считал, что это единственная истинная, полная и совершенная религия, способная удовлетворить все потребности человеческого духа. Как и другие мусульманские мыслители своего времени, он был готов принять суждение о христианстве, высказанное европейской свободной мыслью: оно неблагоприятно, оно враг науки и прогресса. Но он хотел показать, что эти критические замечания не относились к исламу; напротив, ислам гармонирует с принципами, открытыми научным разумом, он действительно является религией, которая необходима разуму. Христианство потерпело неудачу — ал-Афгани поверил Ренану на слово, — но ислам, не будучи ни иррациональным, ни нетерпимым, мог спасти светский мир от того революционного хаоса, память о котором преследовала

---

<sup>123</sup> Ал-Афғайни Дж. Ар-Радд ‘алā-д-дахриййин. Фр. пер.: *al-Afghani J. La Réfutation des matérialistes*. P. 185.

французских мыслителей его времени. Одним из секретов привлекательности ал-Афгани для собратьев-мусульман было то, что он предложил им ислам, который вновь мог обрести универсальную миссию.

Однако это было возможно только в том случае, если бы ал-Афгани показал, что сущность ислама не отличается от сущности современного рационализма. Впрочем, это было опасным делом; некоторые современники ал-Афгани осознавали такую опасность и обвиняли его в том, что он готов пожертвовать истиной ислама ради иллюзорного благополучия мусульман. Даже некоторые его знакомые сомневались в том, что он действительно принимает исламское вероучение и выполняет соответствующие правовые предписания, — подобно тем, кто позже выразил аналогичные сомнения в отношении его ученика 'Абдо. Однако чтобы увидеть подобные обвинения в их правильной перспективе, следует помнить, что взгляд ал-Афгани на ислам был продолжением воззрений философов, а не ортодоксальных богословов: иными словами, он принял конечное отождествление философии и пророчества: то, что пророк получил через вдохновение, было идентично тому, что философ мог получить с помощью разума; в связи с этим ал-Афгани различал два способа передачи истины — ясными понятиями для «немногих» и посредством религиозных символов для «большинства»<sup>124</sup>. Между этим взглядом на ислам и идеями свободного мышления XIX в., пожалуй, можно было построить мост.

Если мы понимаем, что таков был взгляд ал-Афгани на ислам, то, похоже, нет причин сомневаться в том, что он являлся убежденным мусульманином. Мухаммад 'Абдо, который, возможно, знал его лучше, чем кто-либо другой, сказал, что сам ал-Афгани был благочестивым, со склонностью к мистическим размышлениям, и что в вопросах практики он являлся строгим последователем ханафитского права: «Я не видел никого более строгого, чем он, в соблюдении [религиозных] законов — как в корне основ, так и в ветвях [частностей]»<sup>125</sup>. Действительно, невозможно понять ни мысль ал-Афгани, ни его политическую деятельность, если мы не осознаем, что он принял фундаментальное учение ислама всем своим разумом: существование Бога, существование пророчества, то, что Мухаммад был последним и величайшим из пророков, посланных всему человечеству, и что Коран безошибочно передает Слово Божье. Ал-Афгани мог пойти на многие уступки в современной мысли, но здесь ничем не поступился бы. Однако именно потому, что он верил в истину ислама, он настаивал на ее правильном толковании. Что же было для него истинным исламом? Прежде всего — вера

<sup>124</sup> Ал-Джинан. 1879. X. С. 306.

<sup>125</sup> *Ридā* М. Р. Та'рйх ал-устāз ал-имām аш-шайх. I. С. 33.

в трансцендентного Бога, Творца Вселенной, и отвержение всех тех верований, которые утверждали, что Вселенная порождена сама собой и что мир или человек — подходящий объект поклонения. Для ал-Афгани вышеуказанное являлось сущностью ислама; будучи терпимым к различиям в других доктринах и законах, он не потерпел бы никаких посягательств на это. Именно этим объясняется его враждебность к определенным современным течениям в исламе, к бабизму и доктринам индийского мыслителя Сайида Ахмад-хана (1817–1898). Он хорошо знал учение бабизма, среди его политических знакомцев и последователей были в том числе бабисты. Однако он рассматривал бабизм как опасность для общества, поскольку в нем — как и в других ответвлениях шиизма — учение о пророчестве было подменено учением об эманации, и тем самым было размыто различие между Творцом и сотворенным; при этом вера бабистов в продолжение цепи пророков, а также в то, что Мухаммад не был ни последним, ни величайшим из них, была по самому существованию уммы.

Аналогичным образом объясняются и его нападки на «модернистское» движение, инициированное Ахмад-ханом. После визита в Англию в 1870-х гг. Сайид Ахмад-хан начал проповедовать новый ислам, к которому был приложен термин *найшариййа* (происходит от английского слова *nature* — «природа»). Коран, которому он учил, являлся единственным существенным элементом в исламе, шариат же не считался сущностью религии; Коран должен толковаться в соответствии с разумом и природой, а моральный и правовой кодекс должен основываться на природе. Ал-Афгани узнал об этой доктрине, когда после 1879 г. находился в изгнании в Индии. Несмотря на внешнее сходство, имелась огромная разница между его собственной верой в то, что существует гармония между истинами, открытыми исламом, и выводами, сделанными человеческим разумом, и верой Ахмад-хана в то, что законы природы, как они выведены разумом, являются нормой, в соответствии с которой следует толковать ислам и судить о человеческих поступках. Ахмад-хан подразумевал, что нет ничего, что выходило бы за рамки мира природы, и что человек является судьей всего сущего (или, по крайней мере, так казалось ал-Афгани). Показательно, что ал-Афгани связывал распространение этого учения с британским заговором, направленным на ослабление веры и разрушение единства мусульман; он также видел в этом новое выражение того образа мыслей, который всегда ставил под угрозу истинную религию. Для его разоблачения он написал свой самый большой труд — «Ответ материалистам» (*«ар-Радд 'алā-д-дахриййин»*). Среди тех, на кого он обрушился с критикой, были все [материалисты] — от Демокрита до Дарвина с их аналогами в исламе; все они предлагали объяснение мира, не связанное с существованием трансцендентного Бога. Он напал на них не только как на угрозу

истине, но и потому, что в итоге они представляют опасность для социального благополучия и человеческого счастья. Истинные религии, утверждал ал-Афгани, учат прежде всего трем истинам: что человек — правитель земли и самое благородное из всех сотворенных сущих, что его религиозная община — лучшая из всех и что он был послан в мир, чтобы совершенствовать себя в подготовке к другой жизни. От принятия этих истин исходили три добродетели, которые были основами общества: скромность (*хайā*'), доверие (*амāна*) и правдивость (*сидқ*). Материалисты, отрицавшие эти истины, разрушали основы человеческого общества, «свергая людей с престола человеческой цивилизации на низменную землю животности»<sup>126</sup>. Они отвергли скромность, объявив ее слабостью, а не добродетелью, и, отрицая реальность Судного дня, разрушили корень доверия и правдивости. Этот незаметный яд действовал всякий раз, когда цивилизации распались. Он появился в классическом мире в виде эпикурейства, в древней Персии — в лице Маздака. В исламской истории он нашел свое выражение в эзотерических учениях, которые интерпретировали ислам как нечто иное, чем он действительно являлся. Именно этот эзотеризм, как утверждал ал-Афгани, ослабил умму и сделал возможной катастрофу крестовых походов. Некоторые мусульмане сохранили свои первоначальные добродетели и в конце концов смогли изгнать крестоносцев, но они не сумели искоренить из уммы указанное зло, и поэтому она оставалась слабой; теперь она стала жертвой нового яда материализма, изготовленного во Франции вольнодумцами XVIII в. и привнесенного в ислам Ахмад-ханом и его единомышленниками.

Таким образом, согласно ал-Афгани, ислам в первую очередь представляет собой веру в трансцендентность [Бога]. Во-вторых, это вера в разум. Ислам побуждает людей свободно использовать свой разум, обеспечивая уверенность в том, что обнаруженное ими не будет противоречить истинам, ниспосланным через пророчество. Из великих религий только ислам освобождает человеческий разум от иллюзий и суеверий и позволяет ему развивать все свои возможности:

«Первый столп, на котором стоит религия ислама, — то, что идея божественного единства должна шлифовать человеческий разум и очищать его от слабости иллюзии. Одной из важнейших основ ислама является вера в то, что только Бог упорядочивает сущее, уникален в сотворении того, что действует, и того, на что действуют, и что необходимо отбросить в сторону всякую веру в то, что люди или неодушевленные тела — высшие или низшие — оказывают

<sup>126</sup> *Ал-Афғайнӣ Дҷ.* Ар-Радад ‘алā-д-дахриййин. С. 31, 39.

какое-либо влияние на творение в сторону благости или во зло... Необходимо отвергнуть всякую веру в то, что Всевышний Господь явился или проявляется в облике человека или любого другого живого существа, чтобы творить добро или зло; или что святая сущность претерпела крайности боли или страдания от болезней на определенных этапах во благо какой-либо сотворенной вещи»<sup>127</sup>.

Ни одна другая религия не учит, что разум может познать и испытать все и что разум каждого человека способен на все; поэтому ни одна другая религия не дает человеку того самоуважения и чувства равенства, которыми обладают мусульмане или должны обладать, если они, конечно, знают свою религию. Иудаизм и индуизм — каждый по-своему — отрицают равенство людей; христианство отрицает возможность прямого познания божественной истины всеми, исключая священство, и учит, кроме того, определенным доктринам, которые разум не может принять<sup>128</sup>. Человеческий разум, таким образом, способен реализовать себя только в исламе; закон, который Пророк получил от Бога, идентичен закону природы, который разум человека способен вычленил в результате изучения Вселенной.

Конечно, в таких представлениях имеется затруднение. Если человеческий разум способен достичь всех истин, необходимых для жизни, то какая нужда в пророчестве? Ответ ал-Афгани, похоже, заключается в том, что если разум способен достичь истины в принципе, то человеческая природа сама по себе не способна обеспечить соблюдение правил, которым ее учит разум. Человек полон себялюбивых страстей и желаний, которые можно контролировать только принципом справедливости, притом четырьмя способами: если каждый защищает свои права силой — однако это приводит к хаосу или угнетению; если каждый подчиняется собственному чувству чести — однако идея чести меняется в зависимости от конкретного общества и даже в зависимости от конкретного класса; если каждого контролирует власть правительства — однако таким путем можно уничтожить только определенный тип несправедливости, но не породить реальную справедливость; или если люди верят в существование Бога, в вечную жизнь и в Судный день. Только такая вера создает прочную основу для следования нравственным принципам, поэтому пророчество выполняет практическую функцию: пророк посылается для основания и поддержания добродетельного сообщества. Существуют две элиты, управляющие человеческим обществом: учителя, которые дают понимание, и нравственные наставники, которые обуздывают страсти и указывают путь

<sup>127</sup> Ал-Афғани Дж. Ар-Радд ‘алā-д-дахриййн. С. 70.

<sup>128</sup> Там же. С. 71.

добродетели. Пророки принадлежат ко второму классу, и без них не может быть никакого постоянства в правильности поступков<sup>129</sup>.

Эта точка зрения имеет далеко идущие последствия. Отсюда следует, что при толковании Корана необходимо в полной мере использовать разум. Если кажется, что Коран противоречит тому, что сейчас известно, то мы должны интерпретировать его символически. Коран намекает на вещи, которые он не мог полностью объяснить, потому что человеческий разум не был к ним готов; теперь, когда разум достиг своего полного развития, он должен попытаться раскрыть эти намеки. Например, Коран содержит скрытые ссылки на современную науку и ее открытия, на железные дороги и электричество, а также на современные политические институты<sup>130</sup>; теперь впервые все это можно понять. Ввиду того что разум способен толковать, все люди могут толковать [Коран], при условии, что они достаточно хорошо знают арабский язык, обладают здравомыслием и знают традиции саляфов — первых поколений верных хранителей послания Пророка<sup>131</sup>. Врата иджтихада не закрыты, следовательно, люди должны и могут по-новому применять принципы Корана к проблемам своего времени. Отказываться от этого — значит быть виновным в застое (*джумūd*) или подражании (*тақлīд*), а это враги истинного ислама точно так же, как и материализм. Подражание словам и поступкам других развращает и религию, и разум. Если мусульмане подражают европейцам, то они автоматически не уподобляются тем, ибо слова и поступки европейцев имеют смысл только потому, что проистекают из определенных усвоенных и принятых принципов. Точно так же, если мусульманин просто повторяет слова своих предшественников, он не усваивает истинного духа ислама.

Третье, что означает ислам (помимо трансцендентности Бога и веры в разум) — и, пожалуй, самое важное для ал-Афгани, — это активность. Истинное отношение мусульманина к действительности, повторяет он снова и снова, — это не пассивное смирение перед тем, что может случиться, как перед исходящим непосредственно от Бога, но ответственная деятельность по исполнению Божьей воли. Такой человек ответственен перед Богом за все свои поступки, ответственен за благополучие общества, неудачи уммы суть его собственные неудачи, и их можно избежать; все это для ал-Афгани — уроки Корана, он и его ученики постоянно цитируют аят, который для них подводит итог всему [учению]: «Бог не меняет положения

<sup>129</sup> *Ал-Афғайнӣ Дҷ.* Ар-Радд ‘алā-д-дахриййин. С. 60–76.

<sup>130</sup> *Ал-Махзӯмӣ М. Хāтирāt* Дҷамāl ад-Дйн. С. 161 и далее.

<sup>131</sup> Там же. С. 178.



людей, пока они не изменят сами себя» (К. 13: 10). Истинный ислам не учит, что все вещи являются результатом непосредственно Божьего повеления. Необходимо различать веру в принуждение (*джабр*) и подлинную мусульманскую доктрину предопределения (*када'*). Первая была распространена в отдельные периоды исламской истории, но истина заключается в ином, и подобные воззрения не стоит распространять. Вторая — подлинная точка зрения; она подразумевала, что все во Вселенной происходит по цепи причин и следствий, и Бог был первопричиной, инициировавшей всю цепочку. Решения человеческой воли являются необходимыми частями этой последовательности; они в принципе свободны, но Бог дает посредством разума и пророков указание на то, как они должны реализовываться. Для того чтобы верить в предопределение, нужно верить в то, что если человек поступает правильно, то Бог будет с ним; но для этого не следует побуждать его быть пассивным, эта вера, напротив, должна стимулировать его к деятельности. Все великие дела совершались теми, кто думал, что Господь с ними<sup>132</sup>.

Все сказанное верно не только в отношении работы, направленной на индивидуальное совершенствование и счастье в грядущем мире, но и в отношении деятельности, устремленной к благополучию и успеху в этой жизни. Законы ислама суть также законы человеческой природы: если человек подчиняется учению ислама, то он исполняет законы своей собственной природы и таким образом достигает счастья и успеха в этом мире. То, что верно в отношении человека, верно и в отношении общества: когда общество подчиняется законам ислама, оно становится сильным, когда не подчиняется — слабым, ибо ислам предписывает сплоченность и взаимную ответственность, и в этом заключается секрет мощи народов.

Добродетель, цивилизация, сила связаны друг с другом. Как полагает ал-Афгани, история ислама во многом демонстрирует это. В его трудах прослеживается ясное ощущение великого и малого исламской истории: сначала *gesta Dei* (деяния Бога [руками мусульман]), а затем — длительный и печальный упадок. Когда мусульмане следовали учению Пророка, умма, по мирским меркам, была великой; позже ее слава угасла, потому что мусульмане отвернулись от этой истины. Став равнодушными к Богу, они также стали равнодушными друг к другу; солидарность ослабевала, а вместе с ней терялась и сила. Но и здесь есть проблема: если учение ислама находится в согласии с потребностями благосостояния и прогресса в этом мире, то как так получилось, что сегодня сильны именно немусульманские страны и что именно они наслаждаются мирскими благами? Ал-Афгани разрешает этот парадокс, утверждая, что ни достижения христианских стран, ни провалы

<sup>132</sup> Ал-Урва ал-вускā. I. С. 161 и далее.

мусульманских стран не обусловлены их религиями. Христианские народы стали сильнее, потому что Церковь росла в границах Римской империи и вобрала в себя ее языческие верования и навыки; мусульманские народы стали слабее, потому что истина ислама была испорчена чередой волн лжи. Христиане *сильны* по той причине, что они не подлинны христиане; мусульмане *слабы* по той причине, что они не подлинны мусульмане<sup>133</sup>.

### Глава 7. ЕГИПЕТСКИЕ УЧЕНИКИ ‘АБДО: ИСЛАМ И СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ<sup>134</sup>

В мышлении ‘Абдо всегда чувствовалась напряженность между двумя фактами, ни один из которых не мог быть полностью объяснен терминами другого, но каждый выдвигал определенные требования. С одной стороны был ислам, с его притязанием выражать Божью волю о том, как люди должны жить в обществе; с другой — необратимое развитие цивилизации, которая берет свое начало в Европе и на данный момент распространяется по всему миру и которая по самой природе своих институций заставляет людей жить определенным образом. Целью ‘Абдо было показать — посредством описания истинного ислама, — что два этих требования совместимы друг с другом, и доказать это не на примере моральных норм, а более детально, сделав точный разбор учения ислама об общественной морали. Он никогда не считал, что между этими двумя сущностями присутствовала безусловная гармония, что ислам разрешает все, что одобрено современным миром. Когда имел место реальный конфликт, ‘Абдо всегда четко знал, какое из двух требований было более приоритетным. В исламе для него оставалось что-то неизменное, несводимое к чему-либо еще, а также определенная мораль и безоговорочные доктрины, насчет которых невозможно достичь компромисса; ислам никогда не мог просто механически соглашаться со всем, что творилось в мире, он должен был выступать в какой-то мере контролирующим и ограничивающим фактором. Но эта напряженность имела особый (деликатный) характер, и, как мы уже заметили, было сложно сказать, где, по сути, проходили ее границы: всегда существовал соблазн ослабить ее посредством полусознательного отождествления заповедей ислама с концепциями современного мышления.

<sup>133</sup> Ал-‘Урва ал-вусқā. I. С. 189.

<sup>134</sup> Нами опущена глава 6 из книги Хурани, посвященная Мухаммаду ‘Абдо, поскольку жизнь и учение ‘Абдо подробно рассмотрены в других публикациях данного сборника. — *Примеч. отв. ред.*

Влияние ‘Абдо, будучи более значительным, чем влияние любого другого мыслителя его времени, никогда не являлось универсальным; в его времена, а также во времена после него, были те, кто поддерживал мнение о том, что уступки, которые ‘Абдо сделал в сторону современного мышления, являлись опасными и ненужными, и не считали подобное переосмысление доктрины или закона необходимым. Даже среди тех, кто подпал под его влияние и мог называться его учеником, были люди, отличающиеся от него по духу. При написании своих работ ‘Абдо руководствовался глубокими познаниями в традиционных исламских науках и, что более важно, четким ощущением ответственности перед исламом. Однако его методика вызывала соблазн у философов, склонных к полемике и тревожащихся больше о том, как защитить репутацию ислама, чем о том, как обнаружить и интерпретировать правду о нем: имелся соблазн заявить, что исламским является все то, что одобряется современным миром, и что ислам содержит в себе все те открытия, которые современный мир приписывал себе. Примером данного типа полемического произведения является работа Мухаммада Фариди Ваджди «*ал-Маданиййа ва-л-ислām*» («Ислам и цивилизация»). Название книги знаменательно как для Ваджди, так и для всех писателей школы ‘Абдо; [оно подчеркивает] существование двух важных и независимых сущностей: ислама с его истинами и заповедями, явленными Богом, и современной цивилизации с ее собственными законами, открытыми социологией. Но что же делать в случае, когда противоречие между этими двумя сущностями очевидно? ‘Абдо разрешил этот вопрос, сказав, что *истинная* цивилизация соответствует нормам ислама; но в книге Ваджди мы наблюдаем едва различимое изменение оттенка и акцента в этой фразе — подтекст, что *истинный* ислам соответствует нормам современной цивилизации. Он признает притязание современной Европы на открытие законов социального развития и счастья, а также он продолжает придерживаться того мнения, что эти законы присущи и исламу. «Что есть ислам?» — спрашивает он. И тут же отвечает, что это в первую очередь существование прямой связи между человеком и его Творцом, связи, свободной от вмешательства и тирании со стороны священнослужителей, более того — это также человеческое равноправие, совещательный принцип правления, право на интеллектуальную собственность и научную деятельность, существование неизменных естественных законов человеческой жизни, разумный интерес к природному порядку, свобода слова и мысли, подлинное единство человечества на основании взаимной толерантности, признание человеческого благосостояния и интереса в качестве окончательной цели религии, принцип развития, прогресса.

В подобных работах ислам как бы «растворялся» в современном мышлении. Но были и другие последователи ‘Абдо, которые сохранили его дух

и применили его методика столь же ответственно. Модификация 'Абдо исламского учения в пользу общественной морали была сделана посредством осторожной экстраполяции принципов, которые уже допускались исламским образом мысли. О том, насколько умело этот метод может быть применен другими, показывает нам книга, которая вышла в свет через 40 (!) лет после его смерти, но которая была буквально пропитана его духом, — введение в историю исламской философии Мустафы 'Абд ар-Разика. Сын политического союзника 'Абдо, 'Абд ар-Разик учился изначально в ал-Азхаре, а затем в Сорбонне под руководством Дюркгейма; наконец, после нескольких лет преподавания философии в Египетском университете, а также небольшого периода работы министром, он в 1945 г. становится ректором ал-Азхара, где предпринимает тщетные попытки по проведению реформ, пока смерть не освободила его от этой должности в 1947 г. Его книга, так же как книги 'Абдо, написана в контексте рационализма XIX в. Призрак Ренана неотступно преследует его. Проблема, с которой начинает свою книгу 'Абд ар-Разик, — это не что иное, как утверждение Эрнеста Ренана о том, что исламская философия не является исламской или арабской по своей сути; [далее] он пытается опровергнуть это утверждение, отставив место разума (рассудка) в исламе. Но делает 'Абд ар-Разик это при помощи свойственного ученым исследованию роли мнения (*ра'й*) в исламской юриспруденции — осторожно экстраполируя его настолько, насколько это возможно без искажения природы или ошибочной трактовки истории ислама. Автор обращается к мусульманским мыслителям прошлого, чтобы доказать, что *ра'й* существовало в исламе со времен Пророка, который сам использовал этот метод и разрешал подобное своим сподвижникам<sup>135</sup>. Тщательное рассмотрение исторических источников, а также использование концепции исторического развития свидетельствуют о влиянии европейского образования автора, но они сдерживаются пониманием того, что на самом деле представлял и представляет собой ислам.

Даже среди тех, кто пытался сохранить напряжение, созданное 'Абдо, произошел постепенный сдвиг в отношениях между двумя первоосновами [— исламом и современным мышлением]. 'Абдо намеренно не до конца сформулировал определенное видение ислама. Ведь сделать нечто подобное однозначному и четкому видению означало создать новый вид таклида — метода рассмотрения ислама и мира. Естественно, что некоторые из его учеников оказались больше заинтересованы в одном аспекте его метода, а некоторые — в другом, и тем самым из-за чрезмерного акцента на том или

---

<sup>135</sup> 'Абд ар-Рāзик М. Тамхйд ли тарих ал-фалсафа ал-исламиийа. Каир, 1944. С. 136 и далее.

ином они были склонны нарушать баланс, созданный 'Абдо, и, возможно, нарушать таким способом, который он не одобрил бы. Спустя годы после смерти 'Абдо одна группа последователей сохранила его преданность неизменности природы и абсолютным утверждениям сущности ислама в направлении фундаментализма ханбалитского типа, а другая группа развила его особое внимание к законности социального изменения и фактическом разделении двух сфер — религии и общества, — каждая из которых устанавливает собственные нормы.

В 1899 г. один из его египетских учеников, Касим Амин (1865–1908), опубликовал брошюру об эмансипации женщин. Будучи курдом по происхождению и имея французское образование, Касим Амин уже проявил себя в качестве судьи и автора, периодически пишущего о социальных проблемах, но эта книга принесла ему большую славу и даже знаменитость. Исходным пунктом этой книги является хорошо известная тема — закат ислама, увиденный в перспективе дарвинизма. Исламское сообщество приходит в упадок: оно слишком слабое для того, чтобы противостоять давлению со всех сторон, и, будучи таким слабым, оно не может выживать в мире, которым руководят законы естественного отбора<sup>136</sup>. Но каковы же причины упадка? Амин не согласен ни с одной обычной трактовкой. Упадок происходит не из-за природной среды, так как в странах исламского вероисповедания веками существовали процветающие цивилизации; он происходит и не из-за ислама как такового, ослабление которого само по себе является результатом, а не причиной утраты обществом былого могущества. Настоящая причина упадка — это исчезновение общественных достоинств, «моральной мощи», основанием чему служит невежество — незнание истинного учения, из которого только и можно почерпнуть законы человеческого счастья. Подобное невежество зарождается в семьях. Отношения мужчины и женщины, матери и ребенка и есть основание общества; то хорошее, что присутствует в семье, существует и в нации. «Задача женщины в обществе — сформировать нравственность нации»<sup>137</sup>. Но в мусульманских странах ни женщины, ни мужчины должным образом не обучены создавать настоящую семейную жизнь<sup>138</sup>, и у женщин нет нужных свобод или нужного статуса для того, чтобы играть свою роль в обществе.

Не из-за ислама ли это? Амин отрицает подобные заявления; наоборот, он утверждает, что шарият являлся первым законом, который был введен

---

<sup>136</sup> *Амйн Қ.* Тахрйр ал-мар'а. Каир, б. г. С. 116.

<sup>137</sup> *Амйн Қ.* Ал-Мар'а ал-джадйда. С. 124.

<sup>138</sup> *Амйн Қ.* Тахрйр ал-мар'а. С. 116–131.

для обеспечения равенства мужчин и женщин (за исключением полигамии, ведь для данного типа неравенства имелись непреодолимые обстоятельства). Порочность пришла в ислам извне, вместе с новообращенными народами, которые привнесли собственные «обычаи и заблуждения». Они разрушили изначальную исламскую систему правления, которая определяла права правящих и управляемых, и заменили ее деспотичным режимом силы. Во всем социуме сильные научились презирать слабых, а мужчины — презирать женщин<sup>139</sup>.

Центром социальных проблем является положение женщины, которое, в свою очередь, может быть улучшено с помощью образования. Амин не предлагает, чтобы женщины были настолько же высокообразованны, как и мужчины, так что в этом плане (как и во многом другом) его предложения являются столь сдержанными, что могут показаться даже неуверенными. Но, по крайней мере, женщины должны получить начальное школьное образование, раз уж они обязаны правильно вести домашнее хозяйство и играть свою роль в обществе; такое образование должно включать в себя чтение, письмо, некоторые знания из естественных и гуманитарных наук, из истории и географии, из гигиены и физиологии, а также религиозное образование, физическую культуру и формирование вкуса к искусству<sup>140</sup>.

Образование не следует направлять только на то, чтобы женщины правильным образом вели домашнее хозяйство, оно должно иметь другую, даже более значимую цель — дать женщине возможность самой зарабатывать себе на жизнь. Это и было надежной гарантией прав женщины: если женщина не могла себя обеспечить, то она всегда находилась во власти мужской тирании (неважно, какие права предоставлял ей закон) и в таком случае должна была обеспечивать свои полномочия с помощью уловок. Образование прекратило бы тиранию над женщинами, а также позволило бы им не носить [религиозную] вуаль и прервало бы их затворничество. Амин вновь осторожно затрагивает эту тему. Он не желает, по собственным словам, абсолютного искоренения затворничества как такового, так как это по-своему служит сохранению целомудрия (благочестия); скорее, он бы вернул его в то состояние, которое очерчено шариатом<sup>141</sup>. В таком случае нужно задаться вопросом: а что же говорят в этой связи Коран и шариат? Говорят, что не существует строгого запрета на то, чтобы женщины показывали свои лица (подобного мнения придерживается и Амин); этот вопрос

---

<sup>139</sup> *Амйн Қ.* Тахрїр ал-мар'а. С. 12–14.

<sup>140</sup> Там же. С. 20; *Амйн Қ.* Ал-Мар'а ал-джадїда. С. 161 и далее.

<sup>141</sup> *Амйн Қ.* Тахрїр ал-мар'а. С. 27 и далее; с. 83.

остается на усмотрение женщины в плане комфорта и традиции, и очевидно, что женщинам не совсем удобно защищать свои права и играть свою роль в обществе из-за вуали. Как, например, они могут заключать контракты или вести законный бизнес? Закрывать лицо женщин — не значит оберегать их благочестие; наоборот, некоторые типы религиозной вуали пробуждают в мужчинах сексуальное влечение<sup>142</sup>. В Коране ничего не написано по поводу затворничества, за исключением упоминания жен Мухаммада. Другими словами, не существует ни одного письменного предписания на эту тему, и именно поэтому, следуя принципу 'Абдо, необходимо разрешить этот вопрос на основании идеи социального благополучия. Нет сомнений, что затворничество вредно в социальном плане; оно не дает женщинам становиться «полноценными личностями», так как женщина полноценна только в том случае, «если она распоряжается сама собой и пользуется свободой, гарантированной ей шариатом, равно как и природой, если ее потенциальные способности развиваются до высшего уровня»<sup>143</sup>. Таким образом, затворничество является пагубным в социальном плане, а также плохим по сути. Оно происходит из-за недостатка доверия. Мужчины не уважают женщин, они запирают их, так как не считают полноценными людьми: «Мужчина избавил женщину от ее человеческих признаков и ограничил ее единственной обязанностью, которая состояла в том, чтобы он сам мог наслаждаться ее телом»<sup>144</sup>. Привычное неуважение к женщине лежит в основе практики полигамии. Ни одна женщина не будет по своей воле делить своего мужа с другой женщиной, а если уж мужчина женится во второй раз, то чувствами и желаниями первой жены он однозначно пренебрегает. В некоторых ситуациях второй брак приемлем, например, если первая жена становится психически нездоровой либо не может родить детей, но даже в этом случае для мужчины лучше не пользоваться своим правом на это, а, наоборот, быть благородным и терпеливым по отношению к первой жене<sup>145</sup>. Невозможно отрицать тот факт, что Коран разрешает полигамию, но в то же время он и предостерегает о ее опасностях. Аят Корана гласит: «Если вы боитесь, что не сможете быть справедливы с сиротами, то женитесь на женщинах, понравившихся вам: на двух, трех, четырех. Но если вы боитесь, что не будете одинаково справедливы (с ними), тогда только на одной или на той, кем владеют ваши десницы» (К. 4: 3), — Касим же в этом вопросе,

<sup>142</sup> *Амйн Қ.* Тахрир ал-мар'а. С. 75–78.

<sup>143</sup> Там же. С. 85.

<sup>144</sup> *Амйн Қ.* Ал-Мар'а ал-джадйда. С. 47.

<sup>145</sup> *Амйн Қ.* Тахрир ал-мар'а. С. 152.

как ат-Тахтави и ‘Абдо, подчеркивает эту оговорку, которая указывает на то, что мужчины, по сути, не могут одинаково относиться ко всем своим женам. Развод разрешен в случае необходимости, но он осуждается. Лучше, по возможности, воздерживаться от него и прибегать к нему, только когда разрыв неотвратим. Амин размышляет, в частности, о «фиктивных разводах», практикуемых мусульманами по финансовым и другим причинам. Но если уж развод разрешен, то женщины должны иметь на него такое же право, как и мужчины<sup>146</sup>.

Во всех темах, которых касается Амин, он наследует ‘Абдо в его осмотрительном толковании исламской практики, а не полном отказе от нее. Наше поколение с трудом назвало бы его феминистом. К примеру, он не предлагает, чтобы женщина имела политические права. Он признает, что нет объективной причины ей их не иметь, но египетские женщины, по его мнению, нуждаются в длительном периоде интеллектуальной подготовки, прежде чем они займут свое место в жизни общества<sup>147</sup>. И снова, подобно ‘Абдо, Амин взывает к тем, кто все еще следует предписаниям ислама. В каждом вопросе он настаивает на том, чтобы Коран и шариат были правильно истолкованы. Другими словами, если в Коране или в хадисах четко и ясно о чем-либо сказано, то это даже не подлежит обсуждению; люди должны подчиняться, несмотря на возможные последствия. Но если в этих источниках нет четких текстовых указаний либо указание может трактоваться по-разному, то человек должен выбирать среди альтернатив с опорой на принцип общественного благополучия. В таких ситуациях общепринятые правила и толкования не являются нерушимыми — это лишь человеческие обычаи, внедренные в религию, которые могут меняться время от времени и от мусульманина к мусульманину<sup>148</sup>. Разумно искать новое толкование, «которое было бы полностью удовлетворительным и не требовало отхода от общих принципов шариата»<sup>149</sup>.

Несмотря на осмотрительность Амина, его книга вызвала бурю. В следующие месяцы после публикации она послужила поводом к выходу в свет серии книг и брошюр, которые либо поддерживали, либо критиковали его тезисы. В ответ на критику Амин опубликовал в 1900 г. вторую книгу на тему «новой женщины». Частично это было новой формулировкой идей, выдвинутых в первой книге, но тон был совершенно иным. Как и следовало

<sup>146</sup> *Амин Қ.* Тахрїр ал-мар’а. С. 165, 184.

<sup>147</sup> *Амин Қ.* Ал-Мар’а ал-джадїда. С. 83–84.

<sup>148</sup> *Амин Қ.* Тахрїр ал-мар’а. С. 6 и далее; с. 68.

<sup>149</sup> Там же. С. 186.



ожидать, новая книга была более полемична; но, что более важно, сдвинулся весь вектор дискуссии. Как будто бы в порыве гнева был разрушен фундамент ислама, и возникла совершенно новая структура мышления. Теперь автор не столько призывает к правильному толкованию Корана и шариата, сколько обращается к наукам и общественному мышлению современного западного мира, и такое имя, как Герберт Спенсер, не раз появляется на страницах нового произведения<sup>150</sup>.

Оценочными стандартами теперь выступают значимые концепции XIX в.: свобода, развитие и цивилизация. Под свободой подразумевается «независимость человека в мышлении, волеизъявлении и деянии, поскольку он не ограничен рамками закона и признает моральные принципы, не будучи, помимо всего этого, подчиненным чьей-либо воле»<sup>151</sup>. Такова основа человеческого прогресса, а свобода женщины, в свою очередь, — основа и критерий всех остальных видов свободы. Когда свободна женщина — свободен гражданин; аргументы, используемые против свободы женщины, на самом деле ничем не отличаются от тех, которые используются против других видов свобод, например, свободы прессы. По мере того как прогрессировало общество, совершенствовались и права женщин. В данном процессе можно было выделить четыре стадии: естественное состояние в тот момент, когда женщина была свободна; период формирования семьи, когда она была по-настоящему подчинена; период формирования гражданского общества, когда некоторые из ее прав были признаны, но мужская тирания запретила ей ими пользоваться; и, наконец, период истинной цивилизации, когда женщина приобретает все свои права, а также практически равный мужчине статус в обществе<sup>152</sup>. Страны Востока находятся на третьей из этих стадий, а страны Европы — на четвертой:

«Посмотрите на страны Востока: вы найдете там женщину, поработенную мужчиной, и мужчину, поработенного правителем. Мужчина является притеснителем в собственном доме и притесненным, как только он из него выходит. Потом взгляните на страны Европы: это государства, которые основаны на свободе и уважении прав личности, а к статусу женщины в таких государствах начали проявлять высокий уровень уважения и чтить свободу их мысли и действия»<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> Например, см.: *Амин Қ.* Ал-Мар'а ал-джадйда. С. 199.

<sup>151</sup> Там же. С. 38.

<sup>152</sup> Там же. С. 29, 152.

<sup>153</sup> Там же. С. 17.

Подобные фрагменты, написанные в стиле, популяризованном ал-Афгани, могли бы считаться элементарной критикой упадка ислама, но скоро становится понятно, что они являются чем-то бóльшим. Это совсем не критика слабостей исламской цивилизации, это критика идеи о том, что такая цивилизация является «моделью человеческого совершенства». Идеальная цивилизация основана на науке, а так как исламская цивилизация достигла своего полного развития до того, как появились настоящие науки, она не могла быть взята в качестве образца. Как и все цивилизации прошлого, она имела свои недостатки. Ей не хватало нравственной самобытности, но нет никаких признаков того, что мусульмане великой эпохи были лучше или хуже других людей. Также исламская цивилизация нуждалась в политической зрелости: ее правители и чиновники пользовались неограниченной властью. Не было никакой конституции, которая заставила бы правителя придерживаться шариата; «суверенитет народа», подразумеваемый церемонией инвеституры, был совершенно формальным, и в действительности сам халиф являлся правителем:

«Можно считать, что халиф получал власть после того, как члены сообщества наделяли его необходимыми полномочиями, и этот факт указывает на то, что власть предоставлялась ему суверенным народом. Я не отрицаю этого; но та власть, которой этот народ пользовался в течение нескольких мгновений, была формальной властью, и на самом деле сувереном был халиф. Он был тем, кто объявлял войну, заключал мир, облагал налогами, принимал решения и заботился об интересах уммы, отталкиваясь от своих собственных суждений и не имея обязательства делить с кем-то еще свою власть»<sup>154</sup>.

Одним словом, совершенство нужно искать не в прошлом и точно не в прошлом ислама; где его и можно найти, так это в будущем. Путь к нему лежит через науку, а в то время только Европа по-настоящему продвинулась в этих вопросах и находилась на пути к совершенствованию общества. «Европа опережает нас во всем», — уверяет Амин своих читателей. Удобно думать, что, хотя европейцы материально впереди, мы лучше их в нравственном плане, но это неправда. Европейцы более продвинуты в моральном плане; их высшие и низшие классы, честно говоря, испытывают недостаток в сексуальной нравственности, их средний класс во всех смыслах высокоморален, но в итоге все эти классы обладают общественным

---

<sup>154</sup> *Амин Қ.* Ал-Мар'а ал-джадйда. С. 176.

достоинством. У всех них есть желание пожертвовать собой, и в основании этого желания лежит настоящая солидарность, которая объясняет,

«...почему немец ставит крест на своей жизни и оставляет свою жену и детей для того, чтобы помочь бурам [буры, или африканеры, — потомки голландских поселенцев в Южной Африке. — *Примеч. пер.*]; почему ученый отворачивается от прелестей жизни и мира и предпочитает работать над решением проблем и пониманием явлений. Как так получается, что политический деятель, имея большой достаток и высокое положение, тратит свое время на продумывание путей улучшения репутации его нации, лишая себя всего остального ради этого дела. Каков мотив путешественника, который тратит месяцы и годы, находясь вдалеке от своей семьи и дома для того, чтобы найти, к примеру, истоки Нила. Какие чувства заставляют священнослужителя примириться с жизнью среди дикарей, будучи окруженным одними лишь трудностями и опасностями. И какие эмоции заставляют богатого человека отдавать тысячи фунтов благотворительной организации или жертвовать на дело, прибыль от которого пойдет на благо нации либо даже всего человечества»<sup>155</sup>.

Основой всего этого является наука, так как высокая мораль может существовать без знания, но без него она не будет постоянной. Свобода женщин, например, в Европе, не опирается на традицию или чувство — она фундирована рациональными и научными принципами. Бесполезно надеяться, что у Европы возможно перенять ее науки, не попав в то же время в радиус действия ее моральных принципов. Эти две вещи неразрывно связаны, поэтому мы должны быть готовы к изменениям в каждом аспекте нашей жизни<sup>156</sup>.

В этой второй книге некоторые вещи были описаны более подробно, чем в первой, поэтому не трудно понять, почему обе книги были восприняты столь враждебно. По сути, Касим Амин говорил о том, что религия сама по себе не может создать государство, общество или цивилизацию. Развитие цивилизации можно объяснить многими факторами, и религия только один из них. Если цивилизация прогрессирует, то она должна иметь законы, которые считали бы всех равно заслуживающими заботы. Другими словами, Амин разрушил ту связь, которую 'Абдо установил между

---

<sup>155</sup> *Амин Қ.* Ал-Мар'а ал-джадйда. С. 196.

<sup>156</sup> Там же. С. 198 и далее.

исламом и цивилизацией, и создал на ее месте фактическое деление на сферы влияния. Он относился к исламу со всем возможным уважением, но в то же время заявлял о правах цивилизации на развитие своих собственных норм и действие в пределах этих норм. Это означает, что о цивилизации можно судить по ее нормам; поэтому даже если ислам является истинной религией, это еще не значит, что исламская цивилизация является наиболее развитой.

Касим Амин был не единственным, кто развивал мысль 'Абдо в этом направлении. Были также другие его последователи, преданные образу мыслей своего наставника, которые фактически начали разрабатывать принципы светского общества, в котором ислам все еще почитался как религия, но уже не был неким ориентиром в плане закона или политики. В начале XX в. они стали именоваться партией (*Хизб ал-Имām*, «Партия Имама»), политические принципы которой были почерпнуты из учений 'Абдо. В 1907 г. по причинам, которые будут изложены ниже, группы общественных деятелей Египта начали официально объединяться в партии. Подобная партия была организована и последователями 'Абдо, которые, несмотря на смерть своего наставника, создали объединение, основанное на его принципах и имевшее название «Партия народа» (*Хизб ал-умма*). Примерно в то же время они начали выпускать периодическое издание «*ал-Джарїда*», которое продолжало выходить до тех пор, пока разразившаяся Первая мировая война не сделала затруднительным свободное выражение мнений. Издание предназначалось для [узкой прослойки] образованных людей и никогда не имело влияния на массы, но в то же время оно оставило глубокий след на тех, кому было адресовано.

Проблема, с которой столкнулась газета, по-прежнему заключалась в отношениях между исламом и обществом, но выражалась она уже в другой форме. Те, кто создал партию и печатал «*ал-Джарїда*», были египтянами, осознающими свою преданность сообществу, которое нельзя было назвать просто частью исламской уммы. В их времена идея египетской нации уже стала общепринятой. Эта концепция была далека от исламской политической мысли не только потому, что в Египте наряду с мусульманами проживали христиане и иудеи, но и потому, что сама основа египетского общества была иной. Египтян объединял не богооткровенный закон, а естественная связь людей, проживающих в одной стране: египтяне существовали до появления ислама и его законов. Период ислама был всего лишь мгновением продолжительной истории Египта со времен фараонов. Таким образом, египтяне-мусульмане имели две независимых приверженности — Египту и исламу, — и ни одна из них не могла быть подчинена другой. Какой была и какой должна быть связь между ними? Множество

идей сформулировал в своих работах редактор «*ал-Джарйда*» Ахмад Лутфи ас-Сайид (1872–1963)<sup>157</sup>.

Рожденный в деревне в Нижнем Египте, Лутфи ас-Сайид был, как и 'Абдо, выходцем из сельской семьи, в которой царил традиция местного лидерства (local leadership). Но члены его семьи преуспели даже больше: его отец и дед были *'умда* — сельскими старостами, причем отец позже сделался пашой. Лутфи ас-Сайид получил начальное образование с упором на изучение Корана, но в возрасте тринадцати лет был отправлен в современную среднюю школу в Каире, а 1899 г. поступил на факультет права. В арабских странах такие факультеты часто становятся центрами политической мысли и действия, и среди сокурсников Лутфи ас-Сайида были те, кто впоследствии снискали славу в Египте: лидер Национальной партии Мустафа Камил, а также два будущих премьер-министра — Сарват и Сидки. Именно во время обучения в университете ас-Сайид знакомится с 'Абдо, другом и учеником которого он впоследствии и стал. Посещая Константинополь, он также встречает ал-Афгани, которым восхищается несмотря на то, что его собственная рациональная отстраненность была далека от пылающе преданного энтузиазма ал-Афгани. По завершении учебы он несколько лет прослужил в правительстве, и, хотя служба не приносила ему особого удовольствия, извлек глубокие познания всех аспектов египетской жизни. В эти годы ас-Сайид также заложил фундамент своих знаний о европейской мысли. В его работах можно прочувствовать влияние книг самой разной тематики. Некоторые прочтенные им труды не вызывают удивления: как и другие образованные египтяне своего времени, он читал Руссо и Конта, Милля и Спенсера, а также изучил «Этику» Аристотеля и был глубоко тронут поздними дидактическими работами Толстого.

Освободившись от правительственной службы, ас-Сайид начал публичную деятельность в качестве учредителя «Партии народа» и редактора «*ал-Джарйда*». Почти все, что он написал, предназначалось для публикации в «*ал-Джарйда*»; его труды помогли египетской нации сформировать внутреннее самосознание. Но было кое-что в его характере, что не давало ему наслаждаться публичной жизнью и делало его неподходящим для того, чтобы в ней преуспеть, а именно — невозмутимость и ясность его ума. В 1915 г., когда выпуск «*ал-Джарйда*» прекратился, Лутфи ас-Сайид стал главой национальной библиотеки. Когда была создана партия «*Вафд*» (*Хизб ал-вафд*), он снова вернулся к публичной жизни, но политика ему надоела — на его глазах произошел распад национального единства под гнетом личных

---

<sup>157</sup> В связи со всем этим параграфом см.: *Ahmed J. M. The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. London, 1960.

амбиций. В последующие двадцать лет он работал в основном в Египетском университете; в начале XX в. ас-Сайид содействовал созданию этого учебного заведения (тогда планировалось назвать его «Народным университетом»), и после его реорганизации и укрупнения в 1920 г. он становится там преподавателем философии, а позже — ректором. Лутфи ас-Сайид ушел в отставку в возрасте 70 лет и начал тихую жизнь, но не был забыт и имел влияние на своих друзей и учеников.

В свои последние годы он перевел «Никомахову этику» Аристотеля [на арабский язык], но не написал ни одной связанной или систематической работы. Его газетные статьи были собраны в несколько томов, но, как известно, трудно судить об идеях мыслителя, опираясь только на его краткие и разрозненные труды, так как творчество такого рода нуждается в доведении до логических заключений. Однако при чтении даже таких работ возникает специфическое ощущение: удивительно малую роль исламу отводит в своих размышлениях тот, чьи убеждения были сформированы под влиянием Мухаммада 'Абдо. Он, конечно, осознает, что принадлежит мусульманской традиции, как и большинство его сограждан, и составляет часть уммы, но все же ислам не был фундаментом его мышления. Он, в отличие от ал-Афгани, не был заинтересован в защите ислама, а в отличие от 'Абдо — в возвращении исламскому закону позиции нравственного базиса общества. Религия — будь то ислам или другое учение — значима, по его мысли, только потому, что она — составляющая часть общества. В стране, где, как в Египте, царят религиозные традиции, личные и общественные добродетели могут быть укоренены только в религиозной вере. Так как традиция Египта — исламская, ислам должен выполнять роль скрепляющего фактора, но также подразумевается, что в других странах этим фактором будут другие религии. Иными словами, Лутфи ас-Сайид придерживается мнения о том, что религиозное общество в моральном плане выше, чем нерелигиозное (по крайней мере, на определенной стадии развития); он не утверждает, подобно своему учителю, что исламское общество превосходит все неисламские:

«Я не из тех, кто настаивает на мысли, что к религии либо к особой этической системе должны приучать ради самой ее сути. Но я говорю о том, что общее образование должно иметь некий принцип, который был бы проводником ученика от начала и до конца, и это есть принцип добра и зла со всеми его моральными следствиями.

Без сомнения, существует множество несопоставимых теорий о добре и зле, но каждая нация должна учить своих сыновей собственным убеждениям в любом вопросе. Так как для нас, египтян,

принцип добра и зла основан на убеждении о значимости религии, то в таком случае для нас религия, с этической точки зрения, должна быть основой общего образования»<sup>158</sup>.

Таким образом, первый принцип мышления 'Абдо был отринут, и на его месте были созданы новые принципы и были заданы новые вопросы. Вопрос Лутфи ас-Сайида состоял не в том, каковы условия процветания и упадка исламского общества, а, скорее, при каких условиях *любое* общество процветает и приходит в упадок. Термины, в которых был дан ответ на данный вопрос, принадлежали не исламской, а европейской мысли о прогрессе и об идеальном обществе.

Кажется, что Лутфи ас-Сайид и его сторонники были вдохновлены двумя типами европейской мысли. С первой он был знаком во многом благодаря Конту, Ренану, Миллю, Спенсеру, а также Дюркгейму. Согласно этим мыслителям, человеческое общество стремится под действием необратимого и неопровержимого закона развития к созданию идеального государства, признаками которого будут господство разума, расширение личной свободы, возрастающая дифференциация и комплексность, а также замена отношений, основанных на обычае и статусе, отношениями, основанными на вольном соглашении и личном интересе. Однако на автора повлиял и совершенно другой тип мысли — гораздо менее оптимистичная мысль Гюстава Ле Бона.

Ле Бон тяготел к мышлению арабских философов, а также превозносил их вклад в развитие общества, но в то же время сам открыл для этих мыслителей что-то новое — идею национального характера. Она состояла в том, что каждый человек обладает духовным строением (не менее постоянным, чем строение физическое), которое было создано путем медленного аккумуляирования на протяжении всей истории человечества и которое может быть видоизменено так же медленно и только в некоторых пределах. В этом строении есть две основные составные части: разум и нрав, включающий в себя волю, упорство, энергию и способность доминирования; религиозное верование — наиболее важный фактор, влияющий на характер нации («когда рождается новая религия — рождается новая цивилизация»), но даже религия, как только спадает энтузиазм, приспосабливается к характеру нации<sup>159</sup>.

Наиболее значимой из всех идей, почерпнутых ас-Сайидом у западных наставников, была идея свободы (freedom). Она действительно является

<sup>158</sup> *Ас-Сайид А. Л. Сафахат матвиййа*. Каир, 1946. С. 118.

<sup>159</sup> Ср.: *Le Bon G. Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Paris, 1894.

центральной в его мысли, не только критерием политических действий, но и жизненной потребностью, «необходимой пищей нашей жизни»<sup>160</sup>, естественным условием для человека, а также его неотъемлемым правом. Ас-Сайид с гордостью признаёт, что его концепция свободы совпадает с принятой либералами еще в XIX в.<sup>161</sup> Свобода главным образом означает отсутствие излишнего контроля со стороны государства. Функции государства ограничены: оно должно поддерживать безопасность и справедливость, а также защищать общество от нападений. Для достижения этих целей оно может вмешиваться в права личности, но любое другое вмешательство считается неправильным. Существуют определенные виды наиболее опасных вмешательств: в частности, в свободу работы судебных органов, или свободу слова, письма, печати, или, наконец, в право создавать коалиции с единомышленниками. До настоящего времени данная концепция считалась классической доктриной XIX в., но ас-Сайид воспользовался в своих трудах не только ей, он позаимствовал еще кое-что из учения Аристотеля. В центре образа общества у Аристотеля стоит видение того, что собой представляют свободный человек и хорошая жизнь: свободный человек — это тот, кто, не имея внешних преград, самостоятельно исполняет свою функцию в обществе, развивая таким образом свои человеческие способности. В этом смысле все люди потенциально хорошие, и в скором времени большинство из них станут таковыми и в действительности<sup>162</sup>.

Таковыми люди должны быть, но не таковы на самом деле египтяне. Основные идеи Лутфи ас-Сайида не отличаются от идей его поколения, но они приобретают особое значение из-за его личного отчетливого ощущения их важности для Египта. Когда он пишет, к примеру, о свободе судебной власти, он указывает на то, что в Египте ее не существует. Причина тому — абсолютная власть правительства, его контроль над всеми судами, а также тот факт, что у египетских судей нет призвания к своей профессии, они просто используют эту должность в качестве ступени служебной карьеры, логическое завершение которой — работа в министерстве. То же самое он пишет и об интеллектуальной свободе, опять вспоминая о Египте. В конце XIX в. в Египте имела место значительная свобода слова и печати, отчасти из-за режима Капитуляций [Османской империи], который обеспечил иностранную защиту и привилегии большей части прессы,

---

<sup>160</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Та'аммулāt. Каир, 1946. С. 55.

<sup>161</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Ал-Мунтахабāt: в 2 т. Каир, 1937–1945. Т. I. С. 58 и далее.

<sup>162</sup> Там же. С. 106.



а отчасти — из-за влияния графа Кромера<sup>163</sup>. Но после 1907 г. ситуация изменилась: преемники Кромера не разделяли его убеждения в том, что свобода прессы была некоей сдерживающей силой народных настроений. Кроме того, им приходилось иметь дело и с другими настроениями: национальное самосознание вновь просыпалось и выражалось в создании организованных политических партий. В 1909 г. забытый всеми Закон о печати от 1881 г. был модифицирован: он позволял правительству запрещать газеты, но только при определенных условиях. Ас-Сайид довольно долго боролся против этого, используя классические доводы Милля, которые снова обрели актуальность<sup>164</sup>.

Египетское общество было не таким, каким оно должно быть, но — что более важно — «не таким» был и рядовой египтянин. В статьях ас-Сайида мы встречаем точный, детализированный, подчас весьма остроумный анализ того, кем на самом деле является египтянин. Автор говорит: мы, египтяне, лицемерны в нашем желании восхвалять и льстить тем, кто сильнее нас, и все потому, что мы не верим в себя как в независимых людей. Мы отходчивые, мы говорим: «Да неважно» («*Ma 'лайи*»), — что бы ни происходило; это своего рода достоинство, но оно коренится в слабости души. Мы подобоострастны и скорее примем оскорбления и унижения, чем потеряем должность или заявим протест<sup>165</sup>. Мы не доверяем друг другу, мы злословим о других и приписываем им низменные побуждения: «Каждый преуменьшает ценность другого, не преднамеренно, а просто потому, что у него нет доверия»<sup>166</sup>. Мы поклоняемся силе; здесь Лутфи ас-Сайид приводит цитату из радостных песен, которые люди распевали на улицах Каира как приветствие Бонапарту по его возвращении из Сирии<sup>167</sup>. Одним словом, нам не хватает независимости духа, настоящей свободы, но, если мы не обладаем этим, мы не люди в полном смысле слова. Если же мы осознаем все эти слабости, мы увидим, что они имеют один корень: неправильное отношение к власти. Мы ожидаем слишком многого от правительства: мы надеемся, что оно сделает для нас все, что мы должны сами для себя делать, мы отдали ему свои права и обязанности, но мы не верим и не доверяем ему; мы боимся и подозреваем его, пытаемся избежать его внимания,

---

<sup>163</sup> Ивлин Бэринг, 1-й граф Кромер — английский политический деятель, почетный член Британской академии. — *Примеч. пер.*

<sup>164</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Ал-Мунтахабат. С. 296.

<sup>165</sup> Там же. С. 37, 49, 53.

<sup>166</sup> Там же. С. 122.

<sup>167</sup> Там же. С. 217.

думаем о нем, как о чем-то чуждом и враждебном. Отсюда и наша симпатия к тем, кто не в ладах с законом, и неважно, почему именно:

«Никого из нас не удивляет тот факт, что большинство сельских жителей сделают все, чтобы защитить любого, кто был обвинен в преступлении, вместо того чтобы попытаться доказать его вину. Причина такого отношения кроется не только в чувстве семейственности или предпочтении неправомерного действия правосудию, но и в том, что правительство и его представители не работают на благо нации, а поэтому люди молча препятствуют его решениям, даже в случае их справедливости»<sup>168</sup>.

Но если продвинуться на шаг вперед и спросить, почему у нас сформировано это неправильное отношение к правительству, то ответ состоит в том, что у нас всегда было неправильное правительство. Наше правительство всегда было деспотичным, и этот деспотизм развил в нас слабость к порабощению. Мы добродушные и терпеливые, потому что мы беспомощны; мы раболепны и лицемерны, потому что требование нашего самовластного правителя всегда предполагает абсолютное подчинение<sup>169</sup>.

Закоренелый деспотизм разрушает как индивидуума, так и общество. Он не дает развиваться в полную силу духовной природе человека, одним словом, он делает человека менее человеческим. Именно поэтому политическая свобода является необходимым условием любого типа свободы. Спустя время Лутфи ас-Сайид вновь излагает доводы против неограниченной власти, ведь она создает искаженную связь между правителем и подданными, приказом и повиновением, «хозяином и рабом»<sup>170</sup>, она разрушает сплоченность нации, убивая доверие, она препятствует деятельности административного механизма. Она противна человеческой природе, противоречит науке, так как основана на иллюзиях некоторых людей — правителей, сильных мира сего, — о том, что они сверхлюди. Истинное правительство берет начало в свободном соглашении и руководствуется врожденным чувством справедливости; это именно то соглашение, которое вводит в силу закон (а когда закон принимается, то связывает он равным образом и правительство, и отдельно взятых людей). Ограниченная власть, основанная на законе, таким образом, является «естественной»

---

<sup>168</sup> *Ас-Сайид А. Л. Сафахат матвийя. С. 176.*

<sup>169</sup> *Ас-Сайид А. Л. Ал-Мунтахабат. Т. I. С. 50.*

<sup>170</sup> *Ас-Сайид А. Л. Сафахат матвийя. С. 25.*

формой правительства, и каждое общество имеет на него право. Здесь ас-Сайид противоречит ‘Абдо, или, возможно, он просто по-новому применяет его принципы для поколения, более уверенного в себе, нежели современники его наставника. Он верит, что право общества руководить собой не имеет ничего общего с уровнем цивилизации в этом обществе. Только в абсолютно нецивилизованных обществах необходим метод деспотизма. Бессмысленно спрашивать, готова ли нация руководить сама собой. Только свобода может порождать дух свободы; абсолютная власть не может служить средством обучения самоуправлению<sup>171</sup>.

То, что такое правительство должно быть основано на свободном соглашении, было одним из убеждений Лутфи ас-Сайида, но он также верил, что существовали определенные человеческие союзы, которые были настолько древними и прочными, что могли бы считаться естественными и обладать теми же правами, что и индивидуумы. Нация была этим естественным союзом, она подчинялась естественным законам и главным образом — великому закону свободы<sup>172</sup>. Ввиду того что индивидуумы должны быть свободными, нация должна быть независимой. Для ас-Сайида, так же как и для ранних египетских мыслителей, нацию определяла не общность языка или религии, но прежде всего общность территории. Он думает не об исламской или арабской нации, он думает о египетской нации — о жителях египетской земли. Подобно ат-Тахтави, он осознает преемственность египетской истории; у Египта было два прошлых — фараоновское и арабское, и важно изучить прошлое, в котором жили фараоны, а не просто гордиться им потому, что из него египтяне могут почерпнуть «законы развития и прогресса»<sup>173</sup>. Здесь мы наблюдаем отголоски идеи ат-Тахтави о том, что древний Египет в меньшей степени, чем современный, обладал «секретом» мирского прогресса; однако самобытным в произведениях ас-Сайида является его подлинное знание Египта и сельской глубинки. Несмотря на бедность и убогость деревенской жизни, автор живописует ее красоты: он воскрешает в памяти образы и звуки хлопковых полей, изображает в ярких красках достоинство и счастье трудолюбивого крестьянина, а также советует молодому поколению откликаться на красоту природы — «прибавить к развитию интеллекта воспитание чувств»<sup>174</sup>. В этом, вероятно, можно увидеть влияние Толстого: ас-Сайид сам говорил, что эффект от первого прочтения

<sup>171</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Сафахат маъвийя. С. 30 и далее.

<sup>172</sup> Там же. С. 43–44.

<sup>173</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Та’аммулат. С. 16.

<sup>174</sup> Там же. С. 39. Ср.: *ас-Сайид А. Л.* Ал-Мунтахабат. Т. II. С. 163.

его сочинений был настолько сильным, что он даже какое-то время думал оставить карьеру и вернуться в свою деревню.

Чувство Лутфи ас-Сайида, что существует нечто, называемое Египтом, настолько сильно, что нет необходимости придавать особое значение иным узам единства, которые в других националистических философиях сами формируют нацию. Большинство обитателей Египта имеют общих предков, общий язык, религию, но ас-Сайид никогда не пытается утверждать, что только они — настоящие египтяне. Связь, которая объединяет всех, кто живет в Египте и хочет ассоциировать свою судьбу с этой страной, настолько сильна, что она нивелирует разницу в религии, языке или происхождении. Египтянин — это тот, кто добровольно принимает Египет в качестве своей первой и единственной родины<sup>175</sup>. Автор критикует лишь двойную лояльность людей, живущих в Египте. Он думает, в частности, о левантинцах и европейцах среднего класса, которые цепляются за свое иностранное подданство или возможность защиты [со стороны другой страны], чтобы извлечь выгоду из Капитуляций [Османской империи]. Ас-Сайид напоминает, что их интересы совсем не отличаются от интересов египтян. Они, как и египтяне, хотят предотвратить получение Британией полного контроля и подобно им извлекают пользу из экономической деятельности. Ввиду того что ас-Сайид писал это специально для сирийцев, он напомнил им таким образом, что у них с египтянами общий язык и что многие поколения их предков жили на одной территории. Для них естественно чувствовать свою принадлежность к Египту, поэтому пусть они считают себя египтянами<sup>176</sup>. Однако еще больше автора занимают египтяне, которые определяют свою национальную идентичность в представлениях не исключительно египетских: они думают о себе в первую очередь как об османах, арабах, турках или мусульманах. Исламский национализм не казался ас-Сайиду настоящим национализмом: «Идея о том, что исламская земля — это родина каждого мусульманина, является империалистическим принципом, принятие которого может быть полезно любой империалистической нации, жаждущей увеличить свою территорию и расширить свое влияние»<sup>177</sup>. Он даже не принимает панисламизм в качестве политической силы; для него это пугало, созданное британцами с тем, чтобы пробудить в европейцах негативное отношение к национальному движению в Египте. Поэтому, если бы оно

---

<sup>175</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Та'аммулāt. С. 63, 66.

<sup>176</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Ал-Мунтахабāt. Т. I. С. 170 и далее.

<sup>177</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Та'аммулāt. С. 68.

даже существовало, то было бы обречено на провал, поскольку государства основаны на общих интересах, а не на общих настроениях<sup>178</sup>.

Лутфи ас-Сайид писал еще до того, как египетский национализм приобрел арабский оттенок, и вообще об арабах он говорил редко, хотя и с некой симпатией, уважением и чем-то вроде веры 'Абдо в то, что ислам и мусульманское общество в чистом виде следует искать на Аравийском полуострове. Он не думал о египтянах как о составной части арабской нации, но ему и не нужно было делать такого акцента, потому что немногие египтяне того времени придерживались подобных взглядов. Идея османского национализма была для него более значимой, особенно после Младотурецкой революции 1908 г., которая прервала правление 'Абдул-Хамида и восстановила конституцию. Тогда некоторые египтяне утверждали, что самодержавное правление султана закончилось, что начался новый век демократического равенства и что не было никакой необходимости в том, чтобы Египет отчуждался от других османских территорий. Они даже намекнули, что стране следует избирать членов османского парламента. Ас-Сайиду казалось, что подобное предложение основано на ложном допущении, что автономия, добытая Мухаммадом 'Али и Исма'илом, была выиграна только для правящей семьи и Египет являлся просто провинцией империи, отведенной на какое-то время этой семье в управление. Но на самом деле, заявляет он, Мухаммад 'Али работал не для себя, а для Египта, и договор с Лондоном 1841 г., который признавал его наследную власть над Египтом, был также фактическим признанием внутренней автономии и суверенитета этой страны<sup>179</sup>.

Следовательно, Лутфи ас-Сайид имеет в виду египетскую нацию, когда отстаивает естественное право народов управлять собой; он подкрепляет это утверждение толкованием истории Египта. Наиболее важным фактом в истории Египта, объясняющим моральное состояние его народа, является то, что эта страна всегда управлялась силой. У нее никогда не было «правительства, основанного на принципах политической науки», существовавшего еще в Древней Греции. Ее правящие верхи зачастую были чужими по расе или религии, всегда чужими по обычаям, в первую очередь радели о собственных интересах и лишь между прочим — об интересах подданных. Таким образом был сформирован природный характер нации: египтяне должны были обладать лояльностью, которой у них не было, а также утратить свою внутреннюю свободу, свое мужество, свою моральную связь с властью. Отсюда возникли все подробно описанные Лутфи ас-Сайидом

---

<sup>178</sup> *Ас-Сайид А. Л. Сафахат маТВиййа*. С. 99.

<sup>179</sup> Там же. С. 37.

пороки рабства. В середине XIX в. ситуация начала меняться: проклюнулись ростки истинного пробуждения, но преждевременная военная революция дала англичанам возможность оккупировать территорию. Иностранная оккупация восстановила прежнее моральное состояние: люди думали о своих британских правителях так же, как они думали о других иностранных правителях, относясь к ним с циничным недоверием, которое не могли нивелировать никакие материальные выгоды<sup>180</sup>.

Лутфи ас-Сайид критиковал британское правление не потому, что оно было иностранным, а потому, что оно было абсолютистским. Выгода, которую оно принесло Египту, была очевидной, и он всегда это полностью признавал. Однако реформирование финансовой системы и улучшение экономических условий не решило *реальную* политическую проблему, которая заключается в отсутствии этических отношений между правителями и управляемыми<sup>181</sup>. Правление Кромера было деспотичным и опиралось никак не на свободу выбора, но на силу британского оружия. Когда в 1908 г. на смену Кромеру пришел сэр Элдон Горст, ситуация ухудшилась. Горст был послан либеральным правительством для введения новой и более прогрессивной политики, но эта политика принесла больше свободы действий хедиву, разорвав таким образом его связь с националистами и склонив на сторону англичан. По этой причине страна оказалась слугой двух автократий, и то единство между правителем и народом, которое существовало, пока правитель был в плохих отношениях с Кромером, исчезло<sup>182</sup>.

Автократию нужно было заменить чем-то другим, но, по мнению Лутфи ас-Сайида, было невозможно надеяться на немедленное обретение независимости. Необходимо учитывать следующие факты: Британия являлась сильным государством, она имела существенные интересы в Египте, она заявила о своем намерении оставаться в Египте до тех пор, пока эта страна не станет достаточно сильной для того, чтобы самой защищать собственные интересы. Британию нельзя было изгнать силой. Принятие ложной романтической идеи о «борьбе за независимость» только отложило бы наступление того, к чему стремились ее носители. Это и стало фатальной ошибкой Ораби-паши. Его намерения не были нечистыми, он не был предателем, он просто неверно оценил силы Египта, будучи сбит с толку «английскими провокаторами» (очевидно, это отсылка к Бланту)<sup>183</sup>. Единственной

---

<sup>180</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Сафахат магвийя. С. 175 и далее.

<sup>181</sup> Там же. С. 69 и далее.

<sup>182</sup> Там же. С. 29 и далее.

<sup>183</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Ал-Мунтахабат. Т. I. С. 252, 313 и далее.

разумной политикой было поймать Англию на слове. Несомненно, имелись причины не доверять ее намерениям, ведь она бросала отговорку за отговоркой для того, чтобы продлить свое пребывание, и создавалось впечатление, будто она останется навсегда<sup>184</sup>. Но все же в интересах Египта следовало принимать участие в любых мероприятиях, проводимых Британией для восстановления могущества этой страны<sup>185</sup>. Разумеется, подобная политика затрагивала обе стороны, она была бы невозможна в случае нежелания британцев привлекать египтян к процессу управления. Единственное, что можно было сделать в тех обстоятельствах, так это ограничить абсолютную власть хедивов и поэтапно двигаться к конституционному правлению. Когда была основана «Партия народа», именно Лутфи ас-Сайид был тем, кто представил ее программу, а предложенные им реформы были сдержанными и предусмотрительными: расширить властные полномочия существующих представительных органов (местные органы и законодательный орган), изменить метод избрания в эти органы, учредить орган контроля за принятием и исполнением законов<sup>186</sup>. Но это только первый шаг: целью должно было являться подлинно демократическое правление, которого можно было достичь, пока британцы не ушли, так как в их интересах было помочь Египту.

По мере достижения каждой ступени самоуправления национальная жизнь в Египте должна была все больше укрепляться. Тот факт, что экономическая сила играет небольшую роль в идее национальной мощи ас-Сайида, свидетельствует о пропасти, отделяющей его поколение от нашего. Теоретически он признает ее значение: Египет должен выплатить иностранный долг, который стал причиной утраты этой страной независимости и будет в опасности на протяжении всего своего существования; он должен построить собственную промышленность, иначе ему никогда не стать по-настоящему свободным<sup>187</sup>. (Когда промышленность действительно начала появляться в 1920–1930-х гг., ответственным за это было окружение Лутфи ас-Сайида. «Банк Миср» и спонсируемые им компании были созданы его одноклассником и помощником Тал'атом Харбом. Они служили не только источником дохода — это был первый шаг в сторону национальной независимости.) Но промышленность, по мнению ас-Сайида, не являлась основой национальной мощи. Он делал акцент

<sup>184</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Сафахат ма'твийя. С. 137.

<sup>185</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Та'аммулат. С. 48–49.

<sup>186</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Сафахат ма'твийя. С. 198.

<sup>187</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Ал-Мунтахабат. Т. I. С. 181, 279.

на национальном самосознании: египтяне должны больше задумываться о своей ответственности перед нацией, поэтому каждый шаг, сделанный в сторону этого, достоин похвалы: учреждение Законодательного собрания Китченером в 1913 г., даже при условии, что его власть была на тот момент ограничена, формирование политических партий, пусть они еще не участвовали в процессе управления. Этому хрупкому, еще незрелому самосознанию угрожали две противоположные опасности: преждевременные идеалы «социализма» либо «интернационализма», с одной стороны, отчаяние и недостаток самоуважения — с другой<sup>188</sup>.

Обычным в среде последователей Абдо было говорить о том, что единственным эффективным средством достижения настоящей национальной независимости является образование. Ближе к концу XIX в. эта идея получила одобрение в книге Эдмона Демолена «Откуда взялось превосходство англосаксов?» (*À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*), уже забытой в наши дни, но пользовавшейся популярностью у современников. В этой книге Демолен объясняет, почему англо-саксонские народы завоевывали мир и становились наиболее могущественными и самыми процветающими среди всех. Причиной, по мнению автора, была развитая до неслыханных масштабов личная инициатива. Этому, в свою очередь, способствовали два условия: (1) главной целью англо-саксонского образования было обучить людей жить в современном мире, в то время как французское образование было направлено на приспособление людей к жизни в неизменном обществе, основанном на семье и государстве; (2) национальный дух Франции был милитаристским, требующим жертв от индивидуума ради могущества и мощи страны, а англо-саксонский национализм имел характер «личностный», основанный на индивидуальной свободе и стремящийся к индивидуальному благополучию. Книга Демолена оказала большое влияние на турецких и арабских мыслителей: она сформировала идеи османского либерала принца Сабахеддина, а также была переведена на арабский язык Ахмадом Фатхи Заглулом, братом Саада Заглула. Этот перевод был снабжен введением, в котором Ахмад Фатхи Заглул, используя такие же резкие формулировки, как ас-Сайид, анализировал слабость египетского общества и обличал его немощь в науке, нехватку патриотического чувства, стабильных дружеских отношений, инициативной доброжелательности и, наконец, уверенности в своих силах<sup>189</sup>.

<sup>188</sup> *Ас-Сайид А. Л.* Ал-Мунтахабāt. Т. II. С. 103.

<sup>189</sup> *Заглл А. Ф.* Введение // *Demolins E.* Сирр тақаддум ал-инкилз ас-саксуний-ун. Каир, 1329 [1911–1912]. С. 23–30.



Исходя из того же образа мыслей, Лутфи ас-Сайид критиковал существующую систему образования. Старые коранические школы соответствовали социальной реальности XVIII в., но в современном мире они были совершенно неэффективными. Миссионерские школы по самой своей природе не могли обеспечить мусульманским детям должное нравственное воспитание; в государственных школах учителя сами не могли ничему научить. Каждый из трех типов школ был негодным, а сосуществование всех трех было еще хуже, так как разобщило нацию. Правильная школьная система должна быть нацелена на создание нации, объединенной в моральном и духовном плане вокруг современных наук и примененных в них принципов, но подобная система не может быть создана правительством. Любое правительство будет использовать школы в борьбе за свои интересы. Школы должны быть свободными, чтобы служить исключительно науке, поэтому их лучше создавать частным лицам либо общественным организациям<sup>190</sup>.

Более значимым, чем школьное образование, является семейное образование. «Благополучие семьи — это благополучие нации», проблема египетской семьи — в центре всех проблем страны. В высших и средних классах основной проблемой являлась сегрегация женщин, другими словами, их неравенство с мужчинами. В среде сельских жителей ситуация была иной: женщины были равны с мужчинами, браки заключались по настоящей любви, но мужчины и женщины были одинаково непросвещенными во многих вещах, которые необходимы для благополучной жизни. Образованные молодые люди сталкивались с особой проблемой: найти жену с равным уровнем образования в кругу женщин, на которых им обычно следовало жениться. В таком случае были необходимы две вещи: эмансипация женщин и их образование. Для Лутфи ас-Сайида и его поколения феминизм являлся неотъемлемой частью настоящего национализма, и то, что десять лет спустя египетские женщины начали скидывать [религиозные] вуали и заявлять свои права на участие в общественной жизни, не было простым совпадением. Это побочный продукт борьбы за независимость, начавшейся учреждением партии «Вафд».

Нация была центром мысли ас-Сайида, причем в двух разных смыслах: национальная единица — это предмет, о котором он пишет, а интерес нации — это критерий политической нравственности и принцип права, хотя национальные интересы понимаются в либеральных терминах как сумма индивидуальных интересов. Исламская умма лежит практически за пределами его мысли, а теорию исламского государства он не осуждает, но игнорирует, тем самым отрицая ее актуальность для проблем современного мира. Другому мыслителю из той же среды, представителю более молодого

---

<sup>190</sup> *Ас-Саййид А. Л.* Ал-Мунтахабât. Т. I. С. 120; Т. II. С. 75 и далее.

поколения, пришлось явственно сформулировать то, что ас-Сайид подразумевал: не только то, что Египет должен принять политические принципы, отличные от ислама, но и то, что исламских политических принципов не существует. В 1925 г. ‘Али ‘Абд ар-Разик (1888–1966), брат Мустафы ‘Абд ар-Разика, опубликовал работу об исламе и основах политической власти. Как и его брат, он учился в ал-Азхаре, а затем отправился в Европу, но не в Париж, а в Оксфорд. В его книге время от времени встречаются ссылки на таких английских политических мыслителей, как Гоббс и Локк, однако непосредственное влияние английской мысли невелико, и читатель вновь погружается в атмосферу мысли, созданную ‘Абдо. Однако после смерти ‘Абдо прошло двадцать лет, и возникли новые проблемы, к которым необходимо применять его методы. Непосредственная проблема, которой занимается ‘Абд ар-Разик, — это проблема халифата. В 1922 г., после революции Мустафы Кемаля, Национальное собрание Турции упразднило султанат и создало теневого халифата, наделенный только духовной властью, а в 1924 г. упразднило и его. Во всем мусульманском мире развернулась оживленная дискуссия о том, законны ли действия Турции, возможно и необходимо ли возрождение халифата. В 1922 г., когда султанат был упразднен, Великое национальное собрание Турции выпустило полуофициальное заявление, оправдывающее свои действия: оно было составлено группой религиозных правоведов и опубликовано на арабском и турецком языках под названием «*ал-Хилāфа ва султат ал-умма*» («Халифат и суверенитет нации»). В заявлении утверждается, что может существовать нечто подобное законному халифату, однако он может существовать только при определенных условиях: халиф должен обладать определенной квалификацией, а также он должен быть избран и поставлен народом, поскольку суверенитетом обладает весь мусульманский народ. Эти условия были соблюдены только в случае первых четырех халифов, а все последующие халифы, соответственно, были фальшивыми. Однако это не означает, что в мусульманской умме не существует законной власти: при отсутствии халифа община сама может выбрать другую форму правления и принять все необходимые меры для обеспечения справедливого и законного правления. Выбранная форма правления зависит от потребностей эпохи, и Великое национальное собрание, на котором лежит священная обязанность обеспечить благосостояние страны, соответствует современной эпохе гораздо больше, чем султан, единственная забота которого — сохранить свой престол. Логика этого заявления указывает не на компромисс 1922 г., но на решающий ход 1924 г.; после того как халифат был окончательно упразднен, именно Мустафа Кемаль со свойственной ему откровенностью объяснил, почему это было сделано. Халифат погубил турецкий народ: люди напрасно трудились ради идеала,

который не отвечал их национальным интересам и был по своей сути неосуществим. Халифат был политическим: попытка сделать его чисто духовным подтверждала сказанное, поскольку халиф стал объединяющим фактором всех недовольных. Либо халиф был главой государства, либо он был никем, но он не мог быть главой государства, поскольку в те дни не могло существовать единого мусульманского государства<sup>191</sup>.

Ортодоксальные мусульмане восприняли такие идеи с ужасом; когда они обдумали этот вопрос, то пришли к совершенно иному выводу. В мае 1926 г. в Каире группой египетских улемов был созван «Конгресс халифата» под председательством ректора ал-Азхара, «ввиду привилегированного положения, которое эта страна занимает среди мусульманских народов»<sup>192</sup>. Конгресс подтвердил традиционный взгляд на халифат: он законен, более того — он необходим, поскольку от него напрямую зависят многие правовые обязательства. Однако, чтобы быть подлинным, он должен обладать как духовной, так и мирской властью. Если такой власти нет, халифат не может существовать по-настоящему, и именно такая ситуация сложилась в то время. Единственное, что можно было предпринять, — проводить последовательные встречи для обсуждения этого вопроса, пока не наступит благоприятное время: один из делегатов выразил надежду, что, когда это время наступит, халиф может быть избран «мусульманским представительным органом»<sup>193</sup>.

Книга ‘Абд ар-Разика внесла свой вклад в эту дискуссию. В ней был поставлен самый главный вопрос: действительно ли необходим халифат? Но за этим вопросом стоял другой, более общий и еще более фундаментальный: существует ли вообще такое понятие, как исламская система правления?

Две теории, утверждает автор, были выдвинуты в отношении основания власти халифа. Первая, общепринятая, заключается в том, что власть халифа проистекает от владычества Бога, вторая настаивает на выборе уммы. Обе теории основываются на общем предположении: признать власть халифа — это обязанность (независимо от того, вытекает ли она из рациональных принципов или из положений закона). В поддержку этого предположения приводится консенсус сподвижников и тех, кто последовал за ними, а также утверждается, что существование халифа необходимо

---

<sup>191</sup> *Кемаль М. Нуту́к*: в 3 т. Стамбул, 1934. Т. 2. С. 198 и далее, 302, 303. Фр. пер.: *Discours du Ghazi Moustafa Kemal*. Leipzig, 1929. P. 552 и далее, 641–642.

<sup>192</sup> *Sekaly A. Les deux Congres musulmans de 1926 // Revue du monde musulman*. LXIV. Paris, 1926. P. 3–219.

<sup>193</sup> *Ibid.* P. 106.

для поддержания должного поклонения Богу и благосостояния общины. Однако 'Абд ар-Разик указывает, что против таких аргументов можно привести еще более убедительные доводы. Коран ничего не говорит по этому вопросу, кроме расплывчатых общих утверждений, предписывающих уважать власть имущих; хадисы содержат столь же расплывчатые утверждения о повиновении имаму, без какого-либо четкого определения функции имама или заявления о его необходимости. Даже если в хадисе действительно имеется в виду халиф, когда говорится об «имаме», это не означает, что халиф должен быть всегда и везде, так же как библейская фраза «отдавайте кесарево кесарю» не подразумевает, что кесарь непременно нужен в любых условиях. В этом вопросе нет подлинной *иджмā*. Отсутствие противодействия притязаниям халифа на власть не создает молчаливой *иджмā*, ведь власть халифа всегда основывалась на силе оружия, даже если эта сила была незаметной и не применялась на практике, и свободное выражение мнения было невозможно. В действительности любая свободная мысль о политике была запрещена, и примечательно, что мусульманские мыслители не занимались изучением политики. Возможностей для появления свободной *иджмā* было не больше, чем в Ираке, где Фейсал был избран королем в результате плебисцита, проведенного под наблюдением британской администрации. Существование халифа также не считается необходимым условием для сохранения [религиозного] поклонения и общественного благосостояния. Некая политическая власть действительно необходима, но она не обязательно должна относиться к какому-то конкретному виду. После того как халифат практически прекратил свое существование в мамлюкском Египте, не наблюдалось никаких признаков, что это как-то повлияло на поклонение или благосостояние в мусульманских странах. Напротив, власть халифата нанесла вред исламу: «Чума для ислама и мусульман, источник зла и коррупции»<sup>194</sup>.

Таким образом, халифат не является необходимой составляющей религии мусульман; однако как же он появился и почему мусульмане стали считать его необходимостью? Сначала 'Абд ар-Разик рассматривает политическую ситуацию времен Пророка. Он не может найти четких доказательств того, что при жизни Пророка существовало какое-либо организованное исламское правительство. Этот вопрос представляется туманным, и мы должны попытаться выяснить, каково было отношение Пророка к созданию государства. Есть три ответа. Существует мнение, что поступки Мухаммада как пророка следует отличать от его действий в качестве политического лидера и основателя мирского государства; это мнение невозможно опровергнуть,

<sup>194</sup> 'Абд ар-Разик М. Ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир, 1925. С. 18, 24, 32, 36.

оно действительно находит определенные основания в шариате и хадисах, но по своей сути маловероятно, что у Пророка были и совершенно иные обязанности, [помимо пророческих]. Другие, например Ибн Халдун, утверждают, что организация государства составляла существенную часть деятельности Мухаммада как пророка. Однако это несовместимо с духом пророческой миссии. Третьи вновь утверждают, что Пророк создал лишь очень простую форму правления, подходящую для несложного устройства общества, но не правительство, как его понимаем мы<sup>195</sup>. Но говорить так — значит уходить от вопроса; правительство Пророка, если оно существовало, не обладало необходимыми атрибутами даже самого простого правительства — бюджетом и регулярной администрацией.

Затем 'Абд ар-Разик излагает свою собственную версию, которая и составляет основу книги. Она заключается в том, что у Мухаммада не было никаких функций, кроме важнейшей пророческой функции — проповеди истины; он не был послан для осуществления политической власти и не занимался этим.

Пророческая миссия носит исключительно духовный характер:

«Пророк может играть в политическом руководстве народом роль, подобную роли правителя, однако у него есть особая функция, которую он выполняет самостоятельно и которую ни с кем не делит. Его задача — прикасаться к душам, живущим в телах людей, и разрывать завесу, чтобы увидеть сердца в их груди. Он имеет право или, скорее, обязан раскрывать сердца своих последователей, чтобы прикоснуться к источникам любви и ненависти, добра и зла, к их сокровенным мыслям, к тайникам искушения, к источникам цели и основам их нравственного характера. <...> Пророчество, которое заключается во всем этом и еще во многом другом, подразумевает, что пророк уполномочен соединяться с душами людей посредством заботы и защиты, а также свободно и беспрепятственно распоряжаться их сердцами»<sup>196</sup>.

Будучи пророком, Мухаммад обладал не только качествами, которых требовала его миссия, но также и властью. Эта власть была шире, чем власть политического лидера, и отличалась от нее по своей природе. Это была духовная власть, имеющая своим источником свободное, искреннее и полное подчинение сердца, в отличие от политической власти, основанной на принудительном подчинении тела. Ее предназначение заключалось

<sup>195</sup> 'Абд ар-Рāзик М. Ал-Ислам ва усул ал-хукм. С. 44, 62.

<sup>196</sup> Там же. С. 67.

не в регулировании интересов мирской жизни, а в том, чтобы вести людей к Богу. Благодаря своей власти Мухаммад создал общество, но не такое, которое мы обычно называем «государством»; это было сообщество, не имевшее никаких существенных отношений ни с одним конкретным правительством и ни с одним конкретным народом. Формы правления в действительности не имеют никакого отношения к Божественной воле; Бог оставил область гражданского правления и мирских интересов на усмотрение человеческого разума. Нет необходимости даже в том, чтобы умма являлась политически единой; это практически невозможно, а если бы и было возможно, разве это было бы хорошо? Бог завещал, чтобы между племенами и народами существовала естественная разница и конкуренция, «чтобы цивилизация становилась совершеннее»<sup>197</sup>.

В таком случае единство уммы не означает единства государства. Ислам не признает никакого превосходства одного народа, языка, страны или возраста в пределах уммы, кроме превосходства добродетели<sup>198</sup>. Первоначальная община оказалась арабской лишь случайно: она должна была начаться с какого-то конкретного человека и в одном месте, и Господь по Своей мудрости избрал араба, чтобы тот проповедовал прежде всего арабам. Поэтому мусульманская община на ранней стадии была преимущественно арабской, но в то же время она с самого начала была потенциально универсальной. Она не являлась арабским государством; различные племена и «народы» Аравии были объединены вокруг личности Пророка, но сохраняли свои собственные формы правления. Пророк не вмешивался в их политические дела, и его заповеди не имели никакого отношения к их методам управления. «Союз сердец», созданный исламом, не представлял собой единого государства. Доказательством этого служит то, что Пророк не предусмотрел постоянного управления общиной после своей смерти; либо он умер, не выполнив важную часть своей миссии, что невозможно, если он действительно был послан Богом, либо основание государства не входило в его миссию.

‘Абд ар-Разик принимает именно вторую версию. Миссия Пророка была исключительно пророческой: после его смерти она завершилась, а вместе с ней завершилась и особая власть, которой он был наделен. Если кто-то и имел превосходство в умме после его смерти, то эта власть носила совсем другой характер — гражданский или политический. Проповедь ислама создала исламскую религиозную общину, но она также породила арабскую нацию и поставила ее на путь прогресса; после смерти Пророка арабы основали государство в рамках созданной им духовной общины. Первый халиф Абу

<sup>197</sup> *‘Абд ар-Рāзик М.* Ал-Ислām ва усул ал-хукм. С. 78.

<sup>198</sup> Там же. С. 81.

Бакр был наделен, по сути, политической и монархической властью, основанной на силе. Его государство было «арабским государством, построенным на основе религиозной проповеди»<sup>199</sup>. Несомненно, он способствовал распространению ислама, но в основном он заботился об интересах арабов. Однако не все мусульмане того времени это понимали; поскольку Абу Бакр обладал религиозными достоинствами и в своем поведении ориентировался на Пророка, многие мусульмане считали, что он также выполняет религиозные функции. Хотя в реальности титул, который он принял, — «преемник Пророка Божьего» (*халифат расу́л Алла́х*) — означал, что он стал преемником лидера арабов, все же он не мог не иметь религиозного подтекста и не вызывать религиозной привязанности. Тех, кто отвергал политическое руководство Абу Бакра, обвиняли в том, что они отказались от самого ислама. С этого времени укоренилась ложная идея халифата, которую, конечно же, в собственных интересах поощряли абсолютистские правители: «Это преступление государей и их тирания над мусульманами... В действительности, однако, ислам не имеет ничего общего с институтом халифата, как его обычно понимают мусульмане»<sup>200</sup>. Религия не имеет никакого отношения к одной или другой форме правления, и нет ничего в исламе, что запрещало бы мусульманам разрушить старую политическую систему и создать новую на основе опыта народов и современных представлений о человеческом духе.

Книга 'Абд ар-Разика вызвала неистовую бурю реакций, последствия для автора оказались серьезными. Она опровергалась мусульманскими мыслителями иного толка, а также была официально осуждена советом ведущих улемов ал-Азхара. В своей резолюции они опровергли семь положений, содержащихся, как они утверждали, в работе 'Абд ар-Разика, цитатами из Корана и хадисов, и объявили автора непригодным для выполнения какой-либо государственной службы. Фактически ему предстояло прожить остаток жизни в уединении, стать автором еще одного-двух трудов, которых ждала та же участь, и не играть такой роли в общественной жизни, как его брат.

Нетрудно понять, почему книга 'Абд ар-Разика встретила такое сопротивление. В ней излагалась новая историческая теория по вопросам, в отношении которых общепринятый исторический взгляд носил характер религиозной доктрины; при этом теория была почерпнута скорее у немусульманских исследователей ислама, которых можно обвинить в попытке ослабить влияние ислама на его приверженцев, нежели из фундаментальных исламских источников, науки толкования Корана и хадисов. Один из критиков книги,

<sup>199</sup> 'Абд ар-Рāзиқ М. Ал-Ислам ва усул ал-хукм. С. 90, 92.

<sup>200</sup> Там же. С. 102–103. Фр. пер.: II. P. 221.

Рашид Рида, заявил, что это последняя попытка врагов ислама ослабить и разделить его изнутри, а другой, Мухаммад Бахит, утверждал, что никогда не следует принимать на веру то, что говорят об исламе немусульмане, и прежде всего то, что они говорят о халифате, «страшном призраке, при виде которого даже во сне самый храбрый человек в Европе вскочил бы в страхе и панике»<sup>201</sup>. 'Абд ар-Разик, по утверждению Бахита, принял исторический тезис сэра Томаса Арнольда в противовес всему консенсусу исламской мысли; он поставил перед собой задачу очень подробно и пространно опровергнуть толкование автором мусульманской истории и подвергнуть сомнению его знание и понимание источников. Он привел множество доказательств, опровергающих идею о том, что во времена Пророка не было организованного правительства и что Пророк никогда не учил свой народ основам политической организации<sup>202</sup>, а также доказывающих, что существовала почти полная *иджма* в вопросе необходимости какого-то имама-та, как в любом вопросе доктрины<sup>203</sup>.

Существовало еще более серьезное обвинение против этой книги, высказанное улемами в их резолюции и развитое шейхом Бахитом. Тезис 'Абд ар-Разика косвенно атаковал всю систему исламской доктрины в одной из двух ее основ — теории пророчества. Мусульманские богословы неизменно учили, что если одни пророки были посланы в мир только для того, чтобы принести Писание, т. е. открыть истину о Боге и мире, то другие были посланы также для того, чтобы через них был ниспослан закон — система морали, вытекающая из Писания, — и чтобы он исполнился; и если Иисус был пророком первого типа, то Мухаммад — второго<sup>204</sup>. Исполнение закона являлось неотъемлемой частью его миссии<sup>205</sup>; но это подразумевает, что он обладал политической властью и что с самого начала исламская умма была политическим объединением. Более того, поскольку Писание и закон были ниспосланы не для одного поколения, а на все времена, в умме всегда должен быть кто-то, кто осуществляет политическую власть:

«Исламская религия основана на стремлении к господству, власти, силе и могуществу, на отказе от любого закона, противоречащего шариату и Божественному закону, на отказе от любой власти,

---

<sup>201</sup> *Бахит ал-Мути 'и М. Хакйкат ал-ислам ва усул ал-хукм*. Каир, 1926. С. 43.

<sup>202</sup> Там же. С. 113, 298.

<sup>203</sup> Там же. С. 33.

<sup>204</sup> Там же. С. 293.

<sup>205</sup> Там же. С. 294.



обладатель которой не несет ответственности за исполнение ее указов»<sup>206</sup>.

Если Пророк не был политическим лидером и умма не была политической уммой, то либо нет Пророка и уммы [как таковых], либо их концепцию — т. е. саму суть ислама — приходится менять. Еще хуже то, что в таком случае оказывается уничтожен сам инструмент, благодаря которому в исламе возможны ответственное внесение изменений и развитие. Осторожный подход к суждению по аналогии, основанному на Коране и хадисах, консенсус, который был одновременно и продуктом, и хранителем [правового] процесса, — все это было отвергнуто 'Абд ар-Разиком, выбравшим разум, фантазию и пыл индивидуального разума:

«Он полагается <...> на интеллектуальную софистику, предположения и поэтические доказательства, хотя факты, которые он отрицает, и доказательства, которые он опровергает, относятся к вопросам юриспруденции и права, в которые нельзя погружаться с помощью одного лишь интеллекта и в отношении которых нет иного выбора, кроме как опираться на Коран, Сунну, *иджма́* или суждения по аналогии»<sup>207</sup>.

Это опасно всегда, но особенно — в эпоху, подобную нынешней, в которую естественный разум мусульман черпает свой свет не из исламских источников, но из европейских, а потому в конечном счете христианских. Между социальным учением ислама и учением христианства существовало фундаментальное различие, касавшееся именно вопроса о политической власти и характере религиозной общины. Подразумевалось, что 'Абд ар-Разик отрицал эту разницу и пытался утвердить в сознании уммы различие между пророчеством и политическим правлением, между царством Божьим и царством мирским, что было уместно в христианстве, но не в исламе<sup>208</sup>.

Опасность, по мнению Бахита, была не только теоретической: в конечном счете 'Абд ар-Разик говорит, что не существует такой вещи, как шариат. Но если бы не было шариата — закона, стоящего над правительством, тогда не было бы политического общества в истинном смысле, и умма растворилась бы в анархии. Люди нуждаются в регуляторе и правителе, который

---

<sup>206</sup> *Бахйит ал-Мути'и М. Ҳақйкат ал-ислām ва усул ал-ҳукм. С. 238.*

<sup>207</sup> Там же. С. 3.

<sup>208</sup> Там же. С. 50.

будет удерживать их в рамках должного, предотвращать угнетение, вершить правосудие и править в свете закона, принятого всеми; нельзя бросать людей на произвол судьбы, чтобы они управляли мирскими делами, руководствуясь собственным разумом и знаниями, своими интересами и желаниями, ибо это привело бы к господству сильного над слабым и к утрате личной безопасности<sup>209</sup>.

Это звучит как голос великой традиции мусульманской традиции, но если мы зададимся вопросом, что такое политический закон, который, по мнению Бахита, может быть выведен из принципов ислама, то услышим совсем иные нотки. Подхватив утверждение ‘Абд ар-Рафика о том, что ортодоксальная мысль всегда основывала власть халифа либо непосредственно на волеизъявлении Бога, либо на решении уммы, Бахит категорически заявляет, что правильна вторая точка зрения:

«Источником власти халифа служит умма, и он черпает авторитет из нее... Исламское правительство во главе с халифом и всеобщим имамом — это демократическое, свободное, совещательное правительство, конституцией которого выступают Книга Бога и Сунна Божьего Пророка»<sup>210</sup>.

Утверждая это, Бахит не просто заявляет, что политические институты ислама обладают всеми преимуществами современных политических институтов; он подразумевает, что по сути это одно и то же. отождествление исламских и европейских концепций, выдвинутое ранними авторами, теперь принимается без вопросов, и Бахит, кажется, даже не осознает, что открывает дверь для того самого вторжения в ислам идей западного рационализма, за которое он упрекал своего оппонента.

## ГЛАВА 9. МУХАММАД РАШИД РИДА

Идеи, подобные тем, что развивал ‘Абдо, витали в воздухе в последней четверти XIX в. Подобных реформаторов мы обнаруживаем во всех передовых мусульманских странах, и, возможно, было бы упрощением объяснить их появление влиянием ал-Афгани и ‘Абдо. Скорее, будет правильно сказать, что «ал-‘Урва ал-вусқā» могла влиять на умы только потому, что уже имелись небольшие группы мусульман, разделявших те же идеи,

<sup>209</sup> *Бахит ал-Мути ‘и М. Ҳақикат ал-ислам ва усул ал-ҳукм*. С. 352.

<sup>210</sup> Там же. С. 30.

и именно это сделало журнал популярным. В Тунисе такая группа существовала среди сподвижников и последователей Хайр ад-Дина: в частности, к ним относился Мухаммад Байрам, один из религиозных ученых, написавший несколько трудов по реформированию законодательства, а также важную работу по истории своей эпохи. В Багдаде жили ученые из рода Алуси, один из которых написал обширный комментарий к Корану, представлявший собой вдумчивое обобщение традиционного учения, а другой, представитель более молодого поколения, — работу в защиту Ибн Таймийи от обвинений его в неортодоксальности; все это свидетельствует о влиянии, которое подобные идеи начинали оказывать на образованных мусульман иной традиции<sup>211</sup>. В Сирии подобных людей можно обнаружить во всех признанных центрах мусульманского образования. Среди тех, кто был почти современником 'Абдо и имел с ним некоторый контакт, выделяется ученый алжирского происхождения Тахир ал-Джаза'ири (1851–1920). Выходец из окружения знаменитого Амира 'Абд ал-Кадира, специалиста по литературе и лингвистике, он прославился учреждением модернистских школ и деятельностью по сохранению древних книг; именно ал-Джаза'ири основал библиотеку Захирийа в Дамаске как дом для рукописей, ранее разбросанных по мечетям и старым медресе города. Та же забота о синтезе древнего и современного обучения, об освоении современного мира, который не разрушил бы убеждений и ценностей ислама, прослеживается в жизни и творчестве шейха Хусейна ал-Джисра из Триполи (1845–1909). Он учился в ал-Азхаре, где на него оказало влияние учение Марсафи; позднее редактировал одну из первых газет и основал в своем родном городе Национальную исламскую школу, в учебную программу которой были включены арабский, французский и турецкий языки, религиозные науки, логика, математика и естественные науки современной Европы. Последние изучались на арабском языке, с опорой на работы доктора Ван Дайка — американского миссионера, который предоставил сирийскому протестантскому колледжу множество учебников, разъясняющих современные науки на ясном литературном арабском языке<sup>212</sup>. Хусейн ал-Джиср также написал труд по мусульманскому вероучению «*ар-Рисāлат ал-хамидиййа*», целью которого было представить ислам по-новому, в понятных терминах, а также отреагировать на новый интерес к исламу, который, как он считал, проявляют немусульмане. Ко многим вопросам его отношение было традиционалистским, а не таким, какое 'Абдо пытался превратить в новую ортодоксию. Ал-Джиср утверждал, например, что джихад законен не только для защиты

<sup>211</sup> Ср.: *ал-Алўси Н. Джалā'* ал-'айнайн. Каир, 1298 [1880–1881].

<sup>212</sup> Ср.: *Ридā М. Р.* Ал-Манāр ва-л-Азхар. Каир, 1353 [1934–1935]. С. 142.

ислама, но и для обращения в [истинную] веру тех, кто упрямо от нее отказывается; он защищал исламскую концепцию рабства; он принял традиционное мнение, что врата иджитхада оказались закрыты после первых трех веков [ислама]: ученые первых веков обладали бóльшим авторитетом для вынесения суждений, чем те, кто пришли позже, потому что они были ближе по времени к Пророку и к тем, кто знал его, и спустя некоторое время все важные вопросы были решены<sup>213</sup>. Но, возможно, в том, с чего ал-Джиср начинает (с личности и проповеди Мухаммада), и тем более в его настойчивом стремлении утвердить права разума при толковании Корана и хадисов<sup>214</sup>, есть и новая нота. Они должны, утверждает он, толковаться буквально, если только их буквальное толкование не вступает в явное противоречие с каким-либо рациональным принципом; если это так, то они должны быть объяснены метафорически. Нельзя согласиться с тем, что существует противоречие между всеми возможными интерпретациями и убедительным интеллектуальным доказательством (*далїл 'аклийй қәти'*).

Среди сирийцев следующего поколения имелась группа, подготовленная учением таких людей, и они в полной мере могли оценить и принять идеи ал-Афгани и 'Абдо. Среди них были 'Абд ал-Кадир ал-Магриби, который провел несколько лет своей юности в тесном контакте с ал-Афгани в Константинополе; Мухаммад Курд 'Али (1876–1953), курд из Дамаска; Амир Шакиб Арслан (1869–1946), член одной из знатных друзских семей Ливана, который, еще будучи школьником, подпал под влияние 'Абдо в годы его ссылки в Бейруте; Мухаммад Рашид Рида (1865–1935). Жизнь вела их разными путями. Курд 'Али и ал-Магриби в молодости работали журналистами в Каире и Дамаске, а в зрелом возрасте занялись научной деятельностью: они основали Арабскую академию в Дамаске, Курд 'Али стал историком города. Шакиб Арслан, хотя никогда не оставлял забот о реформах ислама, был втянут в политику арабских националистов, и мы вновь встретим его следы позже. И только Рашид Рида, как никто другой, сохранил изначальный импульс, который им всем придал 'Абдо<sup>215</sup>.

<sup>213</sup> *Ал-Джиср* X. Ар-Рисāлат ал-хамїдиййа. Каир, 1322 [1904–1905]. С. 301, 310, 320.

<sup>214</sup> Там же. С. 4, 328 и далее.

<sup>215</sup> О жизни и мысли Рашида Рида см.: *Арслāн Ш.* Рашид Ридā ав ихā' арба'їн сана. Каир, 1937; *Jomier J.* Le commentaire coranique du Manār: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte. Paris, 1954; *Kerr M.* Muhammad Abduh and Rashid Rida: Ph.D. thesis. School of Advanced International Studies, Johns Hopkins Univ. Washington, 1958; Rashid Rida and Islamic Legal Reform // *Muslim World*. 1960. 1. P. 99–108, 170–181; *Laoust H.* Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine // *Orient*. 1959. X. P. 81–107.

Рашид Рида родился в деревне недалеко от Триполи, в обстановке, не сильно отличавшейся в классовом плане от семьи 'Абдо, — деревенской семье с традициями религиозного обучения и благочестия. Он начал свое образование по старому методу в местной коранической школе; но, поскольку пришел на поколение позже своего учителя, уже смог извлечь выгоду из нового образования; в турецкой государственной школе в Триполи, а затем в школе Хусейна ал-Джисра он впитал кое-что из новых наук, а также изучил французский язык. В то же время он овладел исламскими религиозными науками и приобрел обширные познания в арабском языке, и его труды свидетельствуют о мощном образовании традиционного типа.

Рашид Рида оставил нам нечто не столь редкое в арабской литературе, как когда-то считалось: фрагмент автобиографии, описывающей его умственное и духовное становление в течение первых тридцати лет жизни или около того<sup>216</sup>. В школе Хусейна ал-Джисра и на примере работ ливанских журналистов Каира он впервые увидел современную науку и новый мир Европы и Америки. Из исламской классики его очаровало сочинение ал-Газали «*Ихйā' 'улūм ад-дīн*», и в каком-то смысле эта работа оставила самый глубокий след в его жизни. Ал-Газали установил баланс между внешним послушанием закону и личной внутренней богобоязненностью. Рашид Рида, как и 'Абдо, всегда делал акцент на важности такой богобоязненности и на благих намерениях, ведь это необходимо для того, чтобы ритуальные практики и молитвы чего-то стоили. Но в более поздних поколениях баланс был нарушен: внутреннее благочестие в рамках закона превратилось в мистические практики, свободные от ограничений закона и развивающие собственные ритуал и богословие. Рашид Рида понял это, когда под влиянием ал-Газали решил присоединиться к одному из суфийских братств и начать духовную жизнь под руководством шейха. Он выбрал тарикат накшабандийа и некоторое время следовал его учению, приняв чрезвычайно строгие аскетические практики. Однако постепенно Рашид Рида осознал духовные опасности мистических систем, и его сомнения проявились драматическим образом, когда он посетил собрание «танцующих дервишей» мевлеви:

«Они сказали мне: “Не хочешь ли ты прийти на собрание мевлеви в их обители, подобной небесному раю, лежащему на берегу реки Абу 'Али?” Я согласился и пошел с теми, кто собирался после пятничной молитвы. Это было открытие весеннего сезона этих встреч. Я сидел вместе со зрителями... пока не наступило время собрания,

---

<sup>216</sup> *Ридā М. Р.* Ал-Манār ва-л-Азхар. С. 129 и далее.

когда на месте встречи перед нами появились дервиши мевлеви с их шейхом, занявшим почетное место. Среди них были красивые безбородые юноши, одетые в белоснежные робы, похожие на платья невесты, танцевавшие под трогательный звук тростниковой свирели, стремительно и умело поворачиваясь так, что их одежды подлетели и закрутились кругами, но при этом оставались на принятом расстоянии и не подрезали друг друга. Они простерли руки и склонили головы, по очереди прошли перед своим шейхом и поклонились ему. Я спросил: “Что это?” — и они ответили мне: “Это ритуальная молитва братства, основанного нашим господином Джалал ад-Дином ар-Руми, автором ‘*Маснави*’”.

Я не мог себя контролировать, выскочил в центр зала и закричал что-то вроде: “О люди, если вас можно так назвать, мусульмане! Это запрещенные действия, которые нельзя лицеизреть и мимо которых нельзя пройти молча, ведь это означает принимать их. О тех, кто так делает, Божьи слова: ‘Они сделали свою религию шуткой и игрушкой’. Я сделал то, что должен был сделать; а вам лучше разойтись, и да простит вас Бог”. Потом я покинул это место и быстро пошел пешком в город; по дороге я оглянулся назад и увидел позади небольшое число [людей], которые тоже ушли, в то время как большинство остались там...»<sup>217</sup>

Возникшее таким образом недоверие к суфизму было одним из факторов, который в последующие годы приблизил Рашида Рида к учению Ибн Таймийи и практике ваххабизма, но в описываемое время он знал Ибн Таймийю только по работам его оппонентов и ничего не слышал о ваххабитах, кроме ортодоксального осуждения и историй вроде той, как они поставили своих лошадей в мечети Пророка<sup>218</sup>.

Не менее сильным, чем отвращение к мистике своего времени, было притяжение к ал-Афгани и ‘Абдо, которое Рашид Рида испытал, как только ознакомился с их идеями. Он записал, что его первое знакомство с «*ал-‘Урва ал-вусқā*» произошло в 1884–1885 гг., когда журнал только появился. Он услышал, как несколько египетских политических беженцев читали некоторые статьи оттуда, когда останавливались в доме его семьи, и примерно в то же время он встретил ‘Абдо, когда последний посетил Триполи<sup>219</sup>.

<sup>217</sup> *Ридā М. Р.* Ал-Манār ва-л-Азхар. С. 171–172.

<sup>218</sup> Там же. С. 179.

<sup>219</sup> *Ридā М. Р.* Та’рйх ал-устāз ал-имām аш-шайх Мухаммад ‘Абдū. I. 1-е изд. Каир, 1931; II. 2-е изд. Каир, 1344 [1925–1926]; III. 2-е изд. Каир, 1367 [1947–1948].

Но лишь спустя почти десять лет, в 1892–1893 гг., он открыл для себя полное собрание «ал-‘Урва», и эффект был ошеломляющим:

«Я нашел несколько выпусков журнала среди бумаг моего отца, и каждый номер был похож на электрический разряд, поражающий меня, поражающий мою душу или поджигающий ее и толкающий меня из одного состояния в другое... Мой собственный опыт и опыт других людей, а также история научили меня, что ни одно другое арабское рассуждение в ту эпоху или предшествовавшие ей века не делало того, что делал этот журнал, затрагивая эмоции сердца и убеждения разума»<sup>220</sup>.

Рашид Рида некоторое время думал над тем, чтобы присоединиться к ал-Афгани в Стамбуле, но этот план так и не осуществился, и влияние ал-Афгани на него вскоре померкло под влиянием ‘Абдо. В 1894 г. ‘Абдо снова посетил Триполи; Рашид Рида встретился с ним еще раз и подробно поговорил. С того момента и до своей смерти он был последователем ‘Абдо: рупором его идей, хранителем его доброго имени и его биографом. Были, правда, и другие ученики, которые ставили под сомнение притязание Рашида Рида быть наследником ‘Абдо, и, как мы увидим, учение ‘Абдо претерпело определенные изменения от рук последнего, но его искренняя преданность учителю не вызывает сомнений. В 1897 г. Рида уехал из Сирии в Каир, а в следующем году опубликовал первый номер периодического издания «ал-Манар», которое должно было стать печатным органом реформации в соответствии с идеями ‘Абдо. Рида издавал его более или менее регулярно до своей смерти в 1935 г., и можно сказать, что с момента основания «ал-Манар» был смыслом его жизни. В него он вкладывал свои размышления о духовной жизни, свои объяснения учения, свою бесконечную полемику (как критику, так и апологетику), все новости, которые приходили к нему из уголков мусульманского мира, свои рассуждения о мировой политике и большой комментарий к Корану («*Тафсīr “ал-Манār”*»), основанный на лекциях и сочинениях ‘Абдо, которые он как ученик ‘Абдо развивал дальше, но так и не завершил эту работу. Иные его занятия были многочисленны, это правда. Он написал ряд книг: некоторые из них были сборниками статей, впервые опубликованных в «ал-Манар», другие были новыми и важными — прежде всего, его биография ‘Абдо, ключевой источник по истории мусульманского арабского интеллектуального сообщества конца XIX в. Он воплотил в жизнь близкую ‘Абдо идею и создал семинарию

<sup>220</sup> Ридā М. Р. Та’рīх ал-устāз ал-имām аш-шайх Мухаммад ‘Абдū. С. 303.

для мусульманских миссионеров и духовных наставников (*dār ad-da 'wa wa-l-irshād*): после того, как ему не удалось учредить ее в Стамбуле под покровительством младотурок, в 1912 г. он, наконец, основал ее в Каире, но она работала только до начала войны в 1914 г. Рашид Рида принимал активное участие в исламской политике, а также посещал исламские конференции в Мекке в 1926 г. и в Иерусалиме в 1931 г. Как сириец он оставался на обочине египетской политики, но как рупор движения, основанного 'Абдо, все же был в нее вовлечен. Его отношения с хедивом 'Аббасом Хилми были плохими, пока хедив враждовал с 'Абдо, но позже они улучшились. На празднование столетнего юбилея Мухаммада 'Али<sup>221</sup> Рида опубликовал жесткую критику в его адрес, а значит, и в адрес всей политической линии, которой придерживалась его семья, но позже хедив стал оказывать финансовую поддержку семинарии. Это изменение, а также его хорошие отношения с 'Али Йусуфом были связаны с его оппозицией Мустафе Камиллю и националистам его партии; 'Али Йусуф, по мнению Рида, был человеком честным и независимым, а Мустафа Камиль — нет<sup>222</sup>. Рашид Рида играл большую роль в политической борьбе Сирии, начиная с Младотурецкой революции и до своей смерти: участвовал в Партии децентрализации до 1914 г., в переговорах военного времени с англичанами в качестве президента Сирийского конгресса в 1920 г., в составе сирийско-палестинской делегации в Женеве в 1921 г., а также в политическом комитете в Каире во время сирийского восстания 1925–1926 гг. Но вся эта деятельность была не более чем побочным продуктом его главной работы в качестве хранителя идей Мухаммада 'Абдо.

В целом взгляд на ислам, которого придерживался Рашид Рида и его единомышленники, соответствовал изложенному ал-Афгани и 'Абдо. Он начинается с вопроса: «Почему мусульманские страны отстают во всех аспектах цивилизации?» — и ищет ответ с точки зрения существенной связи, которая есть в исламе, но необязательно — в других религиях, между религиозной истиной и мирским процветанием. Учение и нравственные заповеди ислама таковы, что при правильном понимании и полном повиновении они приведут к успеху как в этом, так и в грядущем мире, к успеху во всех формах, как это понимает мир, к силе, уважению, цивилизации, счастью. Если люди не понимают и не подчиняются законам ислама, результатами являются слабость, упадок, варварство. Это верно не только для отдельных людей, но и для общин: исламская умма была сердцем мировой цивилизации до тех пор, пока она была по-настоящему исламской. Сейчас в науке

<sup>221</sup> Т. 5. С. 157 и далее; с. 175 и далее.

<sup>222</sup> Т. 17. С. 68 и далее.



и цивилизации мусульмане более отсталые, чем немусульмане: не нужно сравнивать мусульман Ближнего Востока с христианами Европы, достаточно сравнить мусульман с восточными христианами, которые живут среди них. Спустя столетие современного образования, сколько людей с независимыми суждениями насчитывается в Египте и сколько — среди индийских мусульман, по сравнению с индусами и парсами? Причина этой отсталости заключается в том, что мусульмане потеряли истину своей религии, и это поощряется плохими правителями, ведь истинный ислам включает в себя две вещи: принятие единства Бога и принцип совещательности в государственных вопросах, но деспотические правители пытаются заставить мусульман забыть о втором, поощряя их отказаться от первого<sup>223</sup>. То, что случилось в прошлом, может повториться: исламская цивилизация была создана из ниоткуда Кораном и закрепленными в нем нравственными заповедями и может быть воссоздана, если мусульмане вернуться к Корану. Неправильно говорить, что если современная цивилизация опирается на технический прогресс, то исламская цивилизация не может быть возрождена до тех пор, пока мусульмане отстают в техническом плане; технические навыки потенциально универсальны, и их приобретение зависит от определенных нравственных привычек и интеллектуальных принципов. Если бы последние были у мусульман, они легко получили бы технические навыки, а такие привычки и принципы действительно содержатся в исламе<sup>224</sup>.

Какие же принципы содержатся и в исламе, и в современной цивилизации? Прежде всего, это деятельность (activity): позитивные усилия — сущность ислама, и таково значение термина *джихād* в самом общем его смысле<sup>225</sup>. Европейцы обладают этим динамизмом больше, чем кто-либо другой в современном мире, и именно поэтому они завоевали мир: они готовы жертвовать своей жизнью и деньгами ради своего народа, они обладают преданностью, которую никто из них не отвергнет, у них есть та фанатичная самоотдача, которая является основой могущества наций<sup>226</sup>. Все это когда-то было у мусульман и способно вновь появиться, но другим образом. Европейцы активны и успешны, потому что они отказались от своей религии, ориентированной на потусторонний мир, и заменили ее принципом национальности, однако мусульмане могут найти такой принцип единства и лояльности в своей религии. Вторым отличительным признаком ислама

---

<sup>223</sup> Т. 11. С. 357 и далее.

<sup>224</sup> *Арслāн Ш.* Лимāзā та'аххара ал-муслимūн? Каир, 1358 (1939–1940). С. 82 и далее.

<sup>225</sup> Там же. С. 19.

<sup>226</sup> Там же. С. 87.

является то, что он создал единую общность: не просто церковь как совокупность людей, связанных верой и поклонением, но разделенных своими природными особенностями, а общину во всех смыслах. Длительная история халифата, распространение общей культуры и смешанные браки создали умму, которая одновременно является и Церковью, и своего рода «нацией»: ее объединяет единство религии, права, равенство и взаимные права и обязанности, но также и естественные связи, в частности язык, поскольку арабский — это универсальный язык поклонения, учения и права, где бы ни существовал ислам<sup>227</sup>.

Действительно, невозможно преувеличить значение единства для этих мыслителей и их недовольство разобщенностью. Но когда они говорили о единстве, то не имели в виду единство, основанное только на чувствах или традициях. Они, как и ал-Афгани, знали, насколько преходящим и нестабильным может быть такое лишь эмоциональное единство и насколько оно опасно, когда неустойчиво. Они также не имели в виду, что единство должно обязательно выражаться в форме единого мусульманского государства; мы увидим позже, какой тип и степень политического единства, по мнению Рашида Рида, возможны. Исламское единство означало для них, по сути, согласие сердец тех, кто принимал друг друга как верующих и жил совместно в условиях взаимной терпимости, а также при активном всестороннем сотрудничестве в вопросах соблюдения заповедей религии. Община, которая так сложилась, обладала властью от Бога; это было засвидетельствовано хадисом: «Моя община не объединится вокруг заблуждения». Что касается тех, кто осуществлял в ней власть, это были «те, кто имеет власть связывать и освобождать», — туманная фраза, которая может означать тех, кто несет ответственность за единство и преемственность уммы, или, точнее, правоведов и носителей политической власти.

Однако единство обязательно связано с истиной: не может быть реального согласия между мусульманами, если все они не согласны с истиной, и, наоборот, согласие является признаком истины. Обладание истиной — третий и самый фундаментальный признак ислама, а истинный ислам — это то, чему учили Пророк и «праведные предшественники» (саляфы): сравнительно простая, легко усваиваемая система доктрин и практик, знания о которой содержатся в Коране и преданиях о том, что говорил Пророк и его сподвижники, и о том, как они жили. Это было полностью раскрыто при жизни Пророка, из уст которого во время прощального хаджа было провозглашено: «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам» (К. 5: 3).

---

<sup>227</sup> Ридā М. Р. Ал-Вахй ал-мухаммадий. Каир, 1947.

Таким образом, ислам «предшественников» — это ислам первого поколения, которое лично знало пророка Мухаммада, и единственный тип консенсуса (*иджмā'*), который действителен, — консенсус этого поколения.

Здесь есть отличие от учения 'Абдо, важное для рассуждения и метода Рашида Рида. Когда 'Абдо говорил о саляфах, он имел в виду создателей магистральной традиции мусульманской мысли и благочестия в общем смысле — от Пророка до ал-Газали. То ли из-за некоторой неопределенности в его концепциях, то ли из-за ощущения первостепенной важности единства, он довольствовался синтезом элементов, которые могут оказаться несовместимыми друг с другом, если любой из них будет доведен до логического завершения. Однако Рашид Рида обладал духом ученичества, а также определенной интеллектуальной силой и прямолинейностью, которые делали его более жестким в формулировках, чем 'Абдо, и потому, несмотря на его акцент на единстве, более эксклюзивистски настроенным. Из-за этого суннитский элемент в его мыслях заметнее, чем у 'Абдо, и еще более заметен, чем у ал-Афгани (который, как мы увидели, возможно, сам был шиитом). Рашид Рида считал, что единство между суннитами и шиитами необходимо и что оно опирается на два условия: во-первых, что эти группы должны сотрудничать в вопросах, в которых они едины, и прощать друг друга в том, в чем они расходились; во-вторых, что когда представитель одной группы злословит на представителя другой, он должен подвергнуться осуждению со стороны члена своей собственной группы<sup>228</sup>. Эти намерения были прекрасны, но когда возникали реальные разногласия или не удавалось достичь единства, Рида быстро возлагал вину на шиитов и приписывал низменные мотивы тем их лидерам, которые навлекли на себя его гнев: было объявлено, что шиизм полон «сказок и незаконных нововведений»<sup>229</sup>; что его вожди препятствовали единству из-за эгоистичной любви к деньгам и славе; что шиизм возник из доктринальных расхождений, которых не существовало во времена саляфов, и во многом благодаря махинациям первых обращенных в ислам иудеев. (Обвинение в том, что первые обращенные иудеи привнесли в тело веры легенды и ложные идеи, распространено в полемической литературе классической эпохи.) Неудивительно, что его отношения с шиитскими мыслителями не были лишены напряжения.

Рашид Рида интерпретировал суннизм в русле строгого ханбализма, традиция которого была более жива в Сирии, особенно в Дамаске, нежели в Египте. Хотя Рида во многом расходился с Ибн Таймийей, все же он извлек, возможно, столько же из его учения, сколько из учения ал-Газали, и опубликовал

<sup>228</sup> *Ридā М. Р.* Ас-Сунна ва-ш-шй'а: в 2 т. Каир, 1947. II. С. 208 и далее.

<sup>229</sup> Там же. I. С. 23.

в «ал-Манар» ряд его работ. Симпатия к ханбализму привела его в более поздний период к тому, что он с энтузиазмом поддержал возрождение ваххабизма в центральной Аравии и политику его лидера ‘Абд ал-‘Азиза ибн Са‘уда. Рида приветствовал завоевание ваххабитами Хиджаза и святых городов и защищал их от обвинений в ереси. Их доктрины, заявил он, полностью ортодоксальны. Их религия была религией первых мусульман; хотя они отвергали все представления о сверхчеловеческом статусе Мухаммада, они считали, что он возвышается над всеми людьми; что касается святых, то ваххабиты возражали не против идеи о том, что те делали исключительные вещи, а против намерения невежд поклоняться им, ведь поклонение возможно лишь Богу<sup>230</sup>. Ибн Са‘уд действительно поддерживал и защищал основные принципы суннизма лучше, чем кто-либо со времен первых четырех халифов<sup>231</sup>. (Естественно, враги Рида должны были намекнуть, что его купил Ибн Са‘уд: защищаясь от этого обвинения, он сказал, что не личные контакты, а чтение и мысли заставили его отказаться от своей прежней точки зрения о том, что ваххабиты — это новаторская секта; лишь позже он установил контакт с Ибн Са‘удом, и даже тогда это было только на политическом уровне, в рамках имевшегося у него плана по объединению арабских правителей против иностранного вмешательства<sup>232</sup>.)

Как и ‘Абдо, Рашиду Рида не понравилось развитие мистической мысли и практики в суннитском исламе. Как и его учитель, он проводил различие между истинным суфизмом и ложным. Вполне законно и действительно необходимо, чтобы мусульманин добавил к здравому учению и добрым делам в соответствии с шариатом что-то вроде «правдивости и искренности, решительности и обращения к совести»<sup>233</sup>. Но плохо, когда это приводит к развитию ложного богословия и практики, не санкционированной шариатом. В таком мистицизме были духовные опасности: чрезмерное подчинение шейху могло стать барьером между душой и Богом; духовные бдения, придуманные братствами, могли привести к пренебрежению формами поклонения, прямо указанными Богом в Коране; практика вызова духов имела опасные вероучительные следствия. ‘Абдо согласился бы с этим, но, возможно, сомнение в мотивах мистиков — особенность Рида. По его словам, подобная мистика (что перекликается с темой прежней полемики [с шиизмом]) была привнесена в ислам тайными зороастрийцами,

<sup>230</sup> Ср.: *Ридā М. Р.* Ал-Ваххāбиййūн ва-л-Ҳиджāз. Каир, 1344 [1925–1926].

<sup>231</sup> *Ридā М. Р.* Ас-Сунна ва-ш-шй‘а. II. С. 79.

<sup>232</sup> Т. 28. С. 1 и далее.

<sup>233</sup> Т. 22. С. 177.

желавшими «испортить религию арабов и снести опоры их государства внутренними разногласиями, чтобы таким образом восстановить власть самих зороастрийцев и господство их религии, которой арабы положили конец с приходом ислама»<sup>234</sup>.

Существует также практическое измерение критики мистиков, характерной для Рашида Рида и его единомышленников. Суфии являются слабостью общества, а также опасностью для религии. Они пренебрегают своими обязанностями в мирской жизни, изучают вещи, которые не имеют никакой ценности<sup>235</sup>, и развращают умму, провозглашая, что ислам — это религия пассивного подчинения, а не силы и активности; их праздники могут быть поводом для пьянства, употребления наркотиков и для других видов безнравственности<sup>236</sup>.

Акцент Рашида Рида на неизменной природе ислама, однако, не означает, что его мысль негибка, ведь, как и ханбалиты, он различает то, что присуще исламу, и то, что не относится к нему: то, что заложено в Коране и подлинных хадисах, — это одно, накопление практик и традиций, которые сформировались вокруг них, — это совсем другое. Указанное различие связано с различиями между богослужениями и нравственностью, между действиями, ориентированными на Бога, и действиями, ориентированными на других людей. Первые были заложены навечно и полностью в Коране и хадисах; они никогда не могут быть изменены, к ним не может быть сделано никакое дополнение; иджда первого поколения, тех, кто знал Пророка и слышал его слова, является обязательной. Так же и в вопросах личных религиозных привычек, не охваченных какими-либо строгими религиозными предписаниями и не связанных с отношениями с другими, как правило, лучше всего следовать примеру ранних мусульман, изложенному в хадисах, ибо это укрепит узы общины; но мусульмане должны делать это свободно, как спонтанный порыв совести, и никто не должен оказывать на них давление<sup>237</sup>. Тем не менее вся сложная структура человеческих отношений не была и не может быть одинаково регламентирована ясными текстами. Когда такой текст существует — точный, ясный, не допускающий двусмысленности, хорошо подтвержденный, — тогда нет аргумента против и человек должен ему подчиняться. Но к этому следует добавить два уточнения. Во-первых, когда конкретное повеление противоречит общему, устанавливающему такой

---

<sup>234</sup> Т. 22. С. 177.

<sup>235</sup> *Ал-Магрибӣ* А. Ал-Баййинāt: в 2 т. Каир, 1344 [1925–1926]. I. С. 55.

<sup>236</sup> *Курд ʿАли М.* Музакирāt: в 4 т. Дамаск, 1948–1951. IV. С. 1014.

<sup>237</sup> *Ридā М. Р.* Йуср ал-ислām ва усӯл ат-ташрӣ ʿ ал-ʿāмм. Каир, 1928. С. 79.

моральный принцип, как недопустимость причинения вреда (*lā ḍarar wa lā ḍirār*) или допущение из-за необходимости того, что в противном случае было бы запрещено (*ad-ḍarūra tubīḥ al-maḥzūrāt*), то этот принцип следует предпочесть конкретному правовому предписанию<sup>238</sup>. Во-вторых, существует множество проблем, в связи с которыми либо нет текста, либо какой-то из них неясен, либо аутентичность текста сомнительна. В таких вопросах именно разум человека решает, какое действие наилучшим образом соответствует духу ислама. Принимая такое решение, человеческий разум должен руководствоваться принципом полезности, интерпретируемым в свете общих подходов, заложенных в Коране и хадисах.

Как мы видели, принцип полезности не является новым для исламских правоведов, и Рашид Рида в состоянии процитировать в его поддержку Ибн Кайима ал-Джаузийю, Ибн Таймийю и др. Однако в какой-то мере он идет дальше своих наставников — по крайней мере, ясно указывая на то, что было наполовину скрыто в их трудах. Для традиционной мысли *маṣлаḥa* [принцип общественной пользы] была второстепенным принципом, проводником в процессе рассуждения по аналогии, а не его заменой. Для Рашида Рида она имеет тенденцию становиться позитивным принципом решения, заменяя аналогию; другие наставления или запреты (как специфические, так и общие) имеют скорее негативную функцию устанавливать пределы, в которых должен работать разум. Поскольку интересы варьируются в зависимости от обстоятельств, все это имеет далеко идущие последствия: Рашид Рида говорит, что на самом деле нет и не может быть никакого консенсуса (*иджмāʿ*) — даже первого поколения мусульман — в вопросах общественной морали; иными словами, мусульманская община обладает законодательной властью. Правители общины обладают не только исполнительной и судебной властью, но могут принимать законы в интересах общества. Таким образом, может существовать свод «позитивного права» (*қāнūн*), подчиненный шариату в том смысле, что в случае конфликта именно последний в приоритете, но в остальном этот свод независим и имеет обязательную силу, вытекающую в конечном счете из общих принципов ислама; ибо мусульманская нация не только может, но и обязана сформулировать для себя «систему справедливых законов, соответствующих той ситуации, в которую ее поставила прошлая история»<sup>239</sup>.

Это, конечно, не означает, что каждый мусульманин свободен в своем суждении и создании собственной системы правил. Создание и изменение

<sup>238</sup> *Riḍā M. P.* Муḥāварат ал-муслиḥ ва-л-муқаллид. Каир, 1324 [1906–1907]. С. 126.

<sup>239</sup> *Riḍā M. P.* Ал-Ḥилāфа. Каир, 1341 [1922–1923]. С. 90. Фр. пер.: *Rida M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. Бейрут, 1938. С. 151.

норм общественной морали и законов — функция «тех, кто имеет власть связывать и освобождать», тех, кто имеет власть в умме или ее политических сферах, — другими словами, тех, кто несет ответственность перед исламом. Когда Рашид Рида использует эту фразу, он думает, как и правоведы позднего ислама после распада халифата, о партнерстве между двумя типами власти: справедливым и благочестивым мусульманским правителем и настоящими улемами — теми, кто имеет квалификацию для осуществления иджтихада. Законотворчество, как и все функции правительства, должно осуществляться путем совещаний (*шūrā*) между ними. Но здесь опять же присутствует современная нота. Он думает об улемах как об организованном органе, о шуре как о совещательном процессе и о законе, который получается на выходе, как о проистекающем из какой-то формальной процедуры. Другими словами, отвергнув старое понятие иджма, он вводит новое — *иджма улемов* каждой эпохи, скорее законодательный, нежели судебный принцип, работающий на основе чего-то вроде парламентских процессуальных подходов.

Рашид Рида утверждает, что это и есть первоначальная концепция законодательства в исламе. Со временем она была затуманена: в каждую эпоху отдельные правоведы еще помнили о ней, но, за исключением величайших, молчали из-за страха перед государством, тогда как остальные упустили из виду различие между главным и второстепенным. Таким образом, в ислам проникала та болезнь, которую Рида иногда называет застоєм (*джумūd*), а иногда — слепым подражанием (*тақлīд*). В сфере права это принимает форму рабского повиновения той или иной из четырех признанных юридических школ, и в качестве примера Рашид Рида упоминает отказ шейх ал-ислама — высшей судебной инстанции Османской империи — давать судебные заключения и запрет муфтиям делать это в отношении нового кодекса гражданского права *Меджелле* (араб. *Маджалла*), обнародованного правительством, который, хотя и базировался на ханафитской системе, включал в нее определенные изменения, не подтвержденные авторитетом ее основателя.

Застой и подражание всегда плохи, но сейчас они опаснее, чем раньше, ведь мусульманские страны сталкиваются с новой цивилизацией и, следовательно, с необходимостью новых законов. Среди друзей Рашида Рида были те, кто приветствовал современную цивилизацию Европы как ценную саму по себе. Курд 'Али, например, был полон восхищения тем, что увидел во время путешествий на Запад, и с благодарностью признавал то, что арабы узнали оттуда и чему они еще могут научиться, например, социальную реформу, равенство перед законом, свободу мысли, важность национальной солидарности и прежде всего — достоинство

[активной] деятельности<sup>240</sup>. Рашид Рида, однако, был более мотивирован мыслью о необходимости [перемен], нежели восхищением. Он принадлежал к последнему поколению тех, кто мог быть высокообразованным и в то же время жить в самодостаточном мире исламской мысли. Его наставник ‘Абдо имел тесные личные отношения с рядом европейцев и неоднократно путешествовал по Европе. Рида ездил туда только один раз и то с определенной политической целью; похоже, он мало или вообще ничего не читал на европейских языках; у него был контакт только с одним европейцем — заместителем государственного секретаря по финансам Альфредом Митчеллом-Иннесом, и трудно представить, о чем они могли говорить<sup>241</sup>. Ему не нравилась общественная жизнь европейцев, и его обращения к христианству обычно были враждебными; если бы не церковь, не политики и не внутренний упадок самого ислама, то Европа, по его мнению, вполне могла бы стать мусульманской<sup>242</sup>. Однако он отчетливо понимал вызовы современного мира и хотел, чтобы ислам принял новую цивилизацию в той степени (и не более), в какой это необходимо для восстановления могущества. Всегда последовательный и логичный в своих мыслях, он оправдывал это ссылкой на принцип ислама. Джихад — обязательный долг для мусульман, но это долг, который не может быть исполнен, если они не обладают силой, а в современном мире они не могут стать сильными, если не овладеют науками и технологией Запада. То, что является обязательным условием для выполнения долга, само по себе выступает долгом; поэтому мусульмане обязаны изучать науки и направления [развития] современного мира<sup>243</sup>. Здесь он перекликается с мыслью, впервые высказанной ат-Тахави и Хайр ад-Дином: принимая европейскую цивилизацию, мусульмане принимают только то, что когда-то было их собственным, ибо Европа прогрессировала только благодаря тому, чему она научилась у мусульман в Испании и на Святой земле<sup>244</sup>.

В связи с этой новой потребностью изменение закона, согласно Рашиду Риде, должно быть более значительным, чем когда-либо прежде. Оно предполагает нечто большее, чем модификацию четырех существующих систем, — фактически разработку новой и единой системы. Снова и снова

---

<sup>240</sup> Курд ‘Али М. Маṣāдир ас-сақāфа ал-‘арабийя. Каир, б.г. С. 83–84, 111.

<sup>241</sup> Риḍā М. Р. Ал-Манār ва-л-Азхар. С. 195.

<sup>242</sup> Риḍā М. Р. Ал-Ваḥй ал-муḥаммадий. С. 19 и далее.

<sup>243</sup> Риḍā М. Р. Ал-Ḥилāфа. С. 29–30.

<sup>244</sup> Ср.: Jomier J. Le commentaire coranique du Manār: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte. P. 120, 121.



Рида призывает улемов своего времени объединиться, чтобы создать книгу законов, основанных на Коране и хадисах, но в соответствии с потребностями эпохи: она должна быть свободной от двусмысленностей и легкой для понимания всеми верующими. В начале каждой главы, посвященной общественной морали, она должна ясно показывать, что такое положение веры, основанное на текстах, и что такое логический вывод человеческого разума. Таким образом, этот свод служил бы «живым опровержением всех тех, кто выступает за инертность в области права и религии»<sup>245</sup>. Рида, однако, предлагает не полный отказ от четырех традиционных школ, а их постепенное сближение и слияние. Как и 'Абдо, он апеллирует к принципу *талфйк*, но хочет, чтобы он применялся более систематически, чем раньше. Его применение, утверждает Рида, не осуждается консенсусом правоведов и само по себе не противоречит ни разуму, ни принципам ислама. *Талфйк* ошибается только тогда, когда его используют некритично: принять вслепую решение другой правовой школы так же плохо, как принять вслепую решение собственной школы. Но когда *талфйк* используется рационально, это своего рода *иджтихад*, и как таковой он сам по себе является легитимным<sup>246</sup>.

Большая часть мысли Рида была посвящена наброску очертаний новой системы права: в отдельных трактатах по специальным проблемам, в комментариях к Корану, и прежде всего в его фетвах в «ал-Манар». Отдельный раздел каждого номера был посвящен ответам на вопросы о морали и практике, присланные читателями издания, — и, возможно, иногда внесенные самим редактором. Практически нет такой проблемы нравственной жизни общины, которая не затрагивалась бы где-то в «ал-Манар»; здесь можно привести лишь несколько примеров, показывающих, в какой степени, но и в каких пределах Рашид Рида отказался от традиционной позиции в пользу другой, соответствующей «духу эпохи». В отношении вероотступничества, например, он отказался от традиционного мнения о том, что мусульманин, отошедший от ислама, обязательно должен быть предан смерти. Вместо этого он проводил различие между вероотступником, восстающим против ислама и, следовательно, представляющим опасность для уммы, и тем, кто тихо и индивидуально отказывается от ислама: первый должен быть предан смерти, если его поймут, второй — нет. Его аргументация в пользу этого вывода демонстрирует принципы его мышления. Осуждение вероотступника на смерть подтверждается единогласной *иджма* правоведов; но нужно пойти дальше и спросить, основана ли

<sup>245</sup> Т. 10. С. 234; *Ридā М. Р.* Муḥāварат ал-муслиḥ ва-л-муқаллид. С. 131.

<sup>246</sup> *Ридā М. Р.* Муḥāварат ал-муслиḥ ва-л-муқаллид. С. 84.

иджма на ясном тексте Корана или нет. В данном случае нет коранического текста, в котором бы говорилось, что все вероотступники должны быть убиты; напротив, есть текст, осуждающий всякое принуждение в религии (*lā ikrāḥa fī-ḍ-ḍīn*). Таким образом, эта иджма противоречит принципам ислама и должна быть отвергнута<sup>247</sup>.

Точно так же и в отношении джихада — обязанности вести войну против немусульман: Рашид Рида признает его необходимость, но определяет пределы, в которых он является законным. Нужно вновь провести различие между войной с целью распространения ислама и войной с целью его защиты. Вторая всегда законна, первая обоснована только тогда, когда мирная проповедь ислама запрещена или мусульманам не позволено жить в соответствии с их законом. Применение силы с целью принудить «людей Писания» стать мусульманами нарушало бы тот же принцип свободы вероисповедания<sup>248</sup>.

По обоим этим вопросам Рашид Рида делал ясные выводы из принципов двух своих наставников [т. е. ал-Афгани и 'Абдо], но когда он говорил об экономической жизни, то, возможно, порывал с традицией более показательно. Исламский закон запрещает получать прибыль за счет долгового процента: Рида был убежден, что это лучшая система, но он указал на то, что ислам сталкивается с такой опасностью, о которой он не знал в те времена, когда формировалась структура мусульманского права, — с опасностью экономического вторжения и господства западного капитализма. Поэтому можно сослаться на принцип необходимости: необходимость делает законным то, что в противном случае было бы запрещено, и тогда она может заставить мусульман отойти от своего традиционного толкования закона и построить экономическую жизнь на тех же основаниях, что и западные народы:

«Во все времена богатство было основой жизни народов и государств. В наши дни оно приобрело такое значение, какого никогда не имело, особенно во времена Пророка, когда народы имели лишь ограниченные потребности и их средства существования зависели от торговли с другими народами. Но Бог, для которого нет ничего тайного, Своей мудростью и силой открыл истину во времена Пророка: “Тем неразумным людям не отдавайте вашего имущества, которое Аллах отдал вам для распоряжения” (К. 4: 5). Таким

---

<sup>247</sup> *Jomier J.* Le commentaire coranique du Manār: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte. P. 120–290.

<sup>248</sup> *Ibid.* P. 272 и далее.

образом, Господь дал нам понять, насколько важно богатство в жизни и организации народов и насколько оно необходимо для них... Можно ли утверждать, что закон этой религии требует, чтобы ее адепты были бедными, а то, что необходимо для их жизни и для власти их общины и государства, должно быть в руках жадных людей, относящихся к другим народам?»<sup>249</sup>

Пределы симпатии Рашида Рида к современному миру, а также сила его укорененности в традиции были наиболее наглядно продемонстрированы, пожалуй, в его дискуссии о правах женщин, — во вкладе в обсуждение, начатое Касимом Амином. [Согласно Рида], мусульманские женщины должны принимать участие в коллективной жизни ислама, как это было в славные дни. Их вера точно такая же, как и вера мужчин, а также идентичны их религиозные обязанности и социальные обязанности — в той мере, в какой они вытекают из принципов религии. Итак, существует равенство прав, но есть и неравенство, ибо мужчины сильнее, умнее, более склонны к обучению и большинству видов деятельности. Таким образом, они доминируют над женщинами; но, подобно управлению государством, это должно осуществляться не деспотически, а на принципах совещательности. Этому они должны учиться на примере Пророка, который в обращении со своими женами был совершенным мужчиной. Его многоженство было вызвано тем, что оно отвечало интересам общества; действительно, многоженство всегда оправдано, если оно не противоречит принципу справедливости и если из него вытекают преимущества. Рабство также не обязательно вступает в конфликт со справедливостью: оно защищает женщин от вреда и дает всем им возможность рожать детей. Согласно исламу, каждая женщина должна иметь законного опекуна, который дал бы ей все необходимое для того, чтобы она была честной девой, добродетельной женой, заботливой матерью и уважаемой бабушкой. Таким образом, если женщина лишена возможности быть женой или матерью, она тем самым не лишается возможности пользоваться защитой и уважением<sup>250</sup>.

Необходимость создания такой системы права, которой люди могли бы реально подчиняться в современном мире и которая, таким образом, должна быть правовой в реальном смысле слова, так же как и исламской, находилась в центре всех мыслей Рида. Это был один из факторов, который привел его в сторону ханбализма, сочетающего в себе значительную жесткость

---

<sup>249</sup> *Riḍā M. P.* Ал-Хилāфа. С. 98. Фр. пер.: *Rida M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. P. 164.

<sup>250</sup> *Riḍā M. P.* Нидā' илā-л-джинс ал-латйф. Каир, 1351 [1932–1933]. С. 121.

принципа с большой гибкостью его применения. (В Саудовской Аравии ханбализм до сих пор является основой правовой системы, и только там до сих пор не выработано «такое же различие между религиозным исламским и современным статутным правом, как в других исламских странах Ближнего Востока»<sup>251</sup>.) Однако закон, по мнению Рида, подразумевает силу подерживать и обеспечивать его соблюдение; по своей природе ислам является религией «суверенитета, политики и правительства»<sup>252</sup>, а исламское право не может быть реформировано до тех пор, пока исламское государство не будет преобразовано. Существует такая вещь, как истинно исламская политическая система: она основана, по мнению Рида, на консультациях между правителем и хранителями и толкователями закона. Для ее восстановления необходимы две вещи: подлинные улемы и настоящий исламский правитель, другими словами, настоящий халиф.

В учении Рашида Рида о халифате имеются некоторые неясные моменты. Он, конечно, не хотел, чтобы халиф был абсолютистским правителем; неясно, в какой мере он хотел, чтобы халиф был временным правителем, и если да, то каковы будут его отношения с другими мусульманскими правителями, поскольку Рида, конечно, не думал, что можно будет объединить все части уммы в единое государство. Однако его взгляд на основную функцию халифа ясен: он не правит, а издает законы и следит за их применением. Халиф должен быть верховным практиком иджтихада, великим муджтахидом — человеком, способным с помощью интеллекта, специальной подготовки и улемов соотносить принципы ислама с изменяющимися потребностями мира, а также способным, благодаря уважению, которым он пользуется, верить результаты этого процесса мусульманским правительствам. Если в вопросах частной морали человек должен следовать своей совести, то в вопросах, представляющих общественный интерес, иджтихад халифа должен превалировать над всеми остальными<sup>253</sup>. Если бы такой халиф существовал, то могло бы существовать и настоящее исламское общество. Только он способен восстановить аутентичное мусульманское совещательное правительство, обращаясь за советом «к тем, кто связывают и освобождают» в вопросах, не оговоренных текстом Корана, достоверных хадисов, иджма или решением предшествовавшего формального иджтихада. Только он может восстановить

---

<sup>251</sup> *Schacht J.* Islamic Law in Contemporary States // *American Journal of Comparative Law.* 1959. VIII. P. 133–147.

<sup>252</sup> *Puḍā M. P.* Ал-Ваḥй ал-муḥаммадийй. С. 239.

<sup>253</sup> *Puḍā M. P.* Ал-Ḥилāфа. С. 79. Фр. пер.: *Rida M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. P. 132–133.

исламскую цивилизацию и привить ей науку и методы, необходимые для национальной власти и процветания; восстановить чистоту религии и избавиться от суеверий и нововведений; создать исламское единство, в которое войдут шииты, зейдиты, ибадиты, а также сунниты всех четырех правовых школ<sup>254</sup>.

В течение первой половины карьеры Рашида Рида все еще существовала Османская империя, а султан утверждал, что он халиф. Тогда Рида и его единомышленники не возражали против существования империи и действительно считали это необходимым для арабских и мусульманских народов, так как только она могла дать им силы, нужные для защиты от иностранного давления. По этой причине он выступал против идеи, которая уже витала в воздухе, — создать новый халифат взамен османского; эта идея, по его мнению, имела иностранные истоки и послужила бы только чужим интересам<sup>255</sup>. Османский халифат может быть принят как «халифат по необходимости», но это был не настоящий халифат. Османские султаны не обладали одним из существенных условий иджтихада — знанием арабского языка, единственного языка, на котором можно было думать об учении и законах ислама, и в других отношениях они также были неспособны к иджтихаду<sup>256</sup>.

После войны 1914–1918 гг. ситуация изменилась: султан подпал под контроль Англии и Франции, оккупировавших Стамбул, а затем был свергнут Мустафой Кемалем. В течение следующих нескольких лет проблема халифата занимала мыслителей во всем мусульманском мире, и ни забота Рида об исламе, ни его полемические наклонности не позволили бы ему остаться в стороне. Он принимал участие в большой полемике, вызванной книгой ‘Абд ар-Разика, которую решительно осудил на страницах «ал-Манар». Опасность таких взглядов, как у ‘Абд ар-Разика, по словам Рида, состояла в том, что ими могли воспользоваться враги ислама. Эти враги сражались не только мечом, но и идеями; в частности, они пытались разорвать узы, связывающие мусульманские народы друг с другом, чтобы последние стали «добычей диких зверей империализма»; они вели «нравственную войну», которая ослабляет ислам изнутри, и в такой войне подобная книга нанесла удар исламу<sup>257</sup>. Он также внес

---

<sup>254</sup> *Riḍā M. P.* Ал-Хилāфа. С. 105. Фр. пер.: *Rida M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. P. 178.

<sup>255</sup> *Ал-Мағрибī ‘А.* Ал-Баййинāt. I. С. 87.

<sup>256</sup> *Riḍā M. P.* Муḥāварат ал-муслиḥ ва-л-муқаллид. С. 94–95.

<sup>257</sup> Т. 26. С. 100.

свой вклад в дискуссию в виде длинного и всестороннего трактата о халифате. Трактат был опубликован в то время, когда новое турецкое правительство создало номинального халифа, без власти и с исключительно «духовными» функциями. Рида, как и большинство других мусульман, не одобрил этот акт: в нем не учитывалась цель халифата, которая заключалась в обеспечении применения шариата; это был не более чем политический жест из национальных и общеисламских чувств, сопоставимый с политическими демонстрациями, организованными в Египте в пользу Заглула<sup>258</sup>. Настоящего халифата уже не существовало, и его необходимо было восстановить. Но это можно было сделать только в два этапа: сначала создать «халифат по необходимости», чтобы скоординировать усилия мусульманских стран против внешней опасности, а затем, когда настанет время, восстановить подлинный «халифат иджитхада». Однако для решения обеих этих задач должны быть выполнены определенные условия. Одним из них является восстановление добрых отношений между арабами и турками, которые вместе образуют центральный блок исламского мира. При всей горечи, порожденной политикой младотурок, а затем и арабским восстанием, Рида был убежден, что арабы и турки нуждаются друг в друге, а умма — и в тех, и в других. Арабы сохранили истинный дух ислама и знание арабского языка; турки же обладают политической сплоченностью и руководством, в которых нуждается умма<sup>259</sup>. В то время Рашид Рида восхищался Мустафой Кемалем: великим человеком, отметил он, который, к сожалению, ничего не знал об исламе. Если бы он знал, что такое ислам на самом деле, он был бы именно тем человеком, который нужен<sup>260</sup>.

Другое условие было еще более важным: оно состоит в том, что «те, кто связывают и освобождают», должны активно работать вместе для восстановления халифата:

«За [восстановление имамата] отвечает умма в целом, ибо она суверенна в этом вопросе, как мы показали выше. Представители уммы, «те, кто связывают и освобождают», должны активно работать на эту цель, поскольку именно они отвечают за интересы уммы в целом и за вопрос высшей власти в частности. Они являются проводниками и руководителями уммы: она доверяет им в вопросах знания, действий

<sup>258</sup> *Riḍā M. P.* Ал-Хилāфа. С. 67. Фр. пер.: *Rida M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. P. 114.

<sup>259</sup> Там же. С. 67. Фр. пер.: *Ibid.* P. 114.

<sup>260</sup> *Arslān III.* Рашид Ридā ав ихā' арба'йн сана. С. 315.

и [защиты] существенных интересов, следует за ними в их решениях о вещах религиозного и мирского характера»<sup>261</sup>.

Но где были такие люди? Их едва ли можно было найти среди мусульманских народов, которые подчинялись европейским державам, поскольку местные лидеры обычно представляли только ту иностранную власть, которая их назначила (хотя, конечно, имелись исключения, такие как 'Абдо и его «духовный сын» Заглул в Египте, Ганди и Маулана Абул Калам Азад в Индии). Ничего особенного нельзя было ожидать от признанных религиозных учреждений, таких знаменитых учебных центров, как университет ал-Азхар в Каире, мечеть аз-Зайтуна в Тунисе или медресе Деобанд в Индии. Их социальное и политическое положение было разрушено деспотическими правительствами, их шейхи ни в коей мере не были лидерами своего народа, как то было в случае великих шиитских ученых. С другой стороны, от «западников», которые доминировали в общественной жизни в течение последних нескольких поколений, тоже ничего нельзя было ожидать; они были убеждены в том, что религия несовместима с современным обществом, и поэтому они создавали институты и законы, не укорененные в исламе. По их мнению, основой права должны быть национальные или расовые чувства, а не исламская доктрина, но фактически они своим подходом разрушали нравственные устои общества<sup>262</sup>. Где-то между этими двумя крайностями, однако, находится средняя группа — «исламская прогрессивная партия»: ее представители обладают независимым умом, нужным для понимания законов ислама и сущности современной цивилизации<sup>263</sup>, принимают необходимые изменения, но соотносят их с действительными принципами, иными словами, они примиряют изменения с сохранением нравственной основы общества. Однако они могли бы это сделать только в том случае, если были бы сильны, т. е. едины, а положительное единство в современном мире достигается легче, чем когда бы то ни было. Улучшение коммуникации дало возможность подобным людям встречаться друг с другом: даже настоящий консенсус (*иджмā'*) стал возможен в наши дни, так как впервые все улемы эпохи могут быть собраны в одном месте<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> *Riḍā M. P.* Ал-Хилāфа. С. 57–58. Фр. пер.: *Rida M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. P. 98.

<sup>262</sup> Там же. С. 62 и далее. Фр. пер.: *Ibid.* P. 105 и далее.

<sup>263</sup> Там же. С. 62. Фр. пер.: *Ibid.* P. 104.

<sup>264</sup> Там же. С. 102. Фр. пер.: *Ibid.* P. 172.

Предположим, что эти два условия были выполнены — что же тогда можно делать далее? Существовало несколько способов, как считал Рида, создать временный «халифат по необходимости». Правители Аравийского полуострова могли бы объявить одного из своих подчиненных халифом — предпочтительным вариантом был бы имам Йемена, который обладал большей частью требуемых квалификаций; или Египет мог бы взять на себя инициативу в назначении халифа, так как другие арабские страны склонны следовать инициативам из Каира; или турок можно было бы убедить создать нечто более существенное, чем их марионеточный халифат. Как бы он ни был создан, вопрос о том, где должно быть его место, важен. Его не могло быть в Хиджазе, потому что его правитель зависел от немусульманской державы, а также от характера короля и его семьи; вряд ли он мог находиться в Турции из-за отношения правительства к передаче власти в руки халифа и его отношения к арабскому языку, несмотря на лидерские качества, демонстрируемые новыми турецкими властями, и способности турок к военному искусству; халифат мог бы находиться в каком-то промежуточном месте, например в Мосуле, на границе между турками, арабами и курдами<sup>265</sup>. (В то время судьба Мосула не была решена: несмотря на то что он находился под управлением Ирака, турки по-прежнему заявляли на него претензии.)

Однако это будет только первый шаг. В то же время «исламская прогрессивная партия» должна создать медресе для подготовки настоящих специалистов по иджитхаду. Студенты должны изучать принципы международного права, всеобщей истории, социологии, организации религиозных институтов, таких как папство, — одним словом, все предметы, необходимые для полноценного применения ислама в современном мире. Таким образом они сформируют новую группу улемов, которая сможет сохранить ткань шариата и единство уммы; но они сделают больше, ибо среди них будут арабы из рода курайшитов, и в нужный момент один из них может быть избран выборщиками из всех мусульманских стран и официально наделен «теми, кто связывает и освобождает», титулом истинного халифа и восстановителя того исламского государства, которое было лучшим из всех. Рида не сомневается, что это — лучший исход для мусульман. Однако было бы это лучшим исходом и для христиан и иудеев, живущих в мусульманских странах? Он утверждал, что так и есть. Положение меньшинств в исламском государстве лучше, чем в светском государстве, поскольку исламское государство основано на справедливости, на законе, который предоставляет

---

<sup>265</sup> *Riḍā M. P.* Ал-Хилафа. С. 78. Фр. пер.: *Rida M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. P. 131.



права и свободы христианам и евреям, в то время как светское государство основано на природном чувстве единогласия, которое не является фундаментом нравственной системы. Справедливость создает связь, единогласие же ее разрывает: ненависть между теми, кто поклоняется своим общинам и не имеет другого объекта поклонения, гораздо хуже, чем вражда между теми, кто исповедует различные религии. Если на Ближнем Востоке и имели место гонения, то это было связано с упадком ислама; доказательством тому стал всплеск ненависти, последовавший за революцией светских младотурок в 1908 г.<sup>266</sup>

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- ‘Абд ар-Рāзиқ, М.* Ал-Ислām ва уСул ал-ҳукм. Каир, 1925.  
*‘Абд ар-Рāзиқ, М.* Тамхїд ли тарих ал-фалсафа ал-исламиа. Каир, 1944.  
*Ал-Алўсї, Н.* Джалā’ ал-‘айнайн. Каир, 1298 [1880–1881].  
*Амїн, Қ.* Таҳрїр ал-мар’а. Каир, б. г.  
*Амїн, Қ.* Ал-Мар’а ал-джадїда. Каир, 1901.  
*Арслāн, Ш.* Лимāзā та’аххара ал-муслимўн? Каир, 1358 (1939–1940).  
*Арслāн, Ш.* Рашид Ридā ав ихā’ арба’їн сана. Каир, 1937.  
*Арслāн, Ш.* Ҳāдир ал-‘āлам ал-ислāmийй: в 2 т. Каир, 1925.  
*Ал-Афғāнї, Дж.* Ар-Радд ‘алā-д-дахриййин. Каир, 1903.  
*Ал-Афғани, Дж.* Ответ материалистам. М.: Медина, 2021.  
*Бадавї, А.* Рифā’а ат-Тахтāвї Бай. Каир, 1950.  
*Байрам, М.* Сафват ал-и’тибār. Каир, 1302–1311 [1884/1885–1893/1894].  
*Бахїт ал-Мути’ї, М.* Ҳақїкат ал-ислām ва уСул ал-ҳукм. Каир, 1926.  
*Ал-Бустāнї, Б.* [и др.]. Дā’ират ал-ма‘āриф. Бейрут, 1876–1900.  
*Ал-Бустāнї, Б.* Хиṭāб фї-л-хай’а ал-иджтимā’иййа. Бейрут, 1869.  
*Ал-Бустāнї, Б.* Хутба фї āдāб ал-‘араб. Бейрут, 1859.  
*Ал-Джиср, Х.* Ар-Рисāлат ал-ҳамїдиййа. Каир, 1322 [1904–1905].  
*Зағлўл, А. Ф.* Введение // *Demolins, E.* Сирр тақаддум ал-инкилїз ас-сак-сўниййун. Каир, 1329 [1911–1912].  
*Ибн Ашўр, М.* Ал-ҳаракат ал-адабиййа ва-л-фикриййа фї Тўнис. Каир, 1956.  
*Йакан, В.* Ал-Ма’лўм ва-л-маджхўл: в 2 т. Каир, 1909–1911.  
*Кемāль, М.* Нуṭўқ: в 3 т. Стамбул, 1934.  
*Курд Алї, М.* Маṣāдир ас-сақāфа ал-‘арабиййа. Каир, б. г.

<sup>266</sup> *Ридā М. Р.* Ал-Ҳилāфа. С. 108. Фр. пер.: *Rida M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. P. 183.

- Курд Али, М.* Музакират: в 4 т. Дамаск, 1948–1951.
- Лутфаллах Хян, М.* Джамал ад-Дин ал-Асадабадй. Каир, 1957.
- Ал-Мағрибй, А.* Ал-Баййинат: в 2 т. Каир, 1344 [1925–1926].
- Мадждй, С.* Хилият аз-заман би манәкиб хадим ал-ваҗан. Каир, 1958.
- Ал-Махзүмй, М.* Хәтират Джамал ад-Дин. Бейрут, 1931.
- Монтескье, Ш. Л.* Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян / пер. с фр.; вступ. ст. и коммент. Н. М. Саркитова. М., 2002.
- Нафир Сурийя. Бейрут, 1860–1861.
- Ридә, М. Р.* Ал-Вахй ал-мухаммадийй. Каир, 1947.
- Ридә, М. Р.* Ал-Ваххәбиййүн ва-л-Хиджәз. Каир, 1344 [1925–1926].
- Ридә, М. Р.* Ал-Манәр ва-л-Азхар. Каир, 1353 [1934–1935].
- Ридә, М. Р.* Ал-Хиләфа. Каир, 1341 [1922–1923].
- Ридә, М. Р.* Ас-Сунна ва-ш-ши‘а: в 2 т. Каир, 1947.
- Ридә, М. Р.* Йуср ал-исләм ва усӯл ат-ташрй‘ ал-‘амм. Каир, 1928.
- Ридә, М. Р.* Мухәварат ал-муслих ва-л-муқаллид. Каир, 1324 [1906–1907].
- Ридә, М. Р.* Нидә’ илә-л-джинс ал-лағйф. Каир, 1351 [1932–1933].
- Ридә, М. Р.* Та’рйх ал-устәз ал-имәм аш-шайх Мухаммад ‘Абдү. I. 1-е изд. Каир, 1931; II. 2-е изд. Каир, 1344 [1925–1926]; III. 2-е изд. Каир, 1367 [1947–1948].
- Ас-Саййәдй, М. А.* Дә‘й ар-рашәд ли сабйл ал-иттихәд ва-л-инқийәд. Константинополь, б. г.
- Ас-Саййәдй, М. А.* Танвйр ал-абсәр. Каир, 1306 [1888–1889].
- Ас-Саййид, Л. А.* Ал-Мунтахабәт: в 2 т. Каир, 1937–1945.
- Ас-Саййид, Л. А.* Сафахәт мағвийя. Каир, 1946.
- Ас-Саййид, Л. А.* Та’аммулат. Каир, 1946.
- Ат-Тахтави, Р. Р.* Ал-Муршид ал-амин ли’л-банат ва’л-банин. Каир, 1291 [1874–1875].
- Ат-Тахтавй, Р. Р.* Анвәр тавфйқ ал-джалил фй ахбәр Миср ва тавсиқ Банй Исма‘йл. Каир, 1285 [1868–1869].
- Ат-Тахтави, Р. Р.* Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа. М.: Наука, 2009.
- Ат-Тахтавй, Р. Р.* Манәхидж ал-албәб ал-мисрийя фй мабәхидж ал-әдәб ал-‘асрийя. Каир, 1912.
- Ат-Тахтавй, Р. Р.* Ал-Муршид ал-амйн ли-л-банәт ва-л-банин. Каир, 1291 [1874–1875].
- Ат-Тахтавй, Р. Р.* Тахлиқ ал-ибриз илә талхйқ Бәриз. Каир, 1905.
- Ал-‘Урва ал-вусқә. Париж, 1884. I, II.
- Фенелон, Ф.* Телемак / пер. с фр. Ф. Лубяновского. М.: РИМИС, 2011.
- Хайр ад-Дин-наша.* Анвәр тавфйқ ал-джалил фй ахбәр Миср ва тавсиқ Банй Исма‘йл. Тунис, 1284–1285 [1867–1868].

- Au-Shayyāl, Дж.* Рифā'а Рāфи' ат-Ṭахṭāвī. Каир, 1958.
- Au-Shudīyāq, А. Ф.* Канз ал-раḡā'иб фй мунтахабāt ал-Джавā'иб. Константинополь, 1288–1297 [1871/1872–1880/1881].
- Ahmed, J. M.* The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. London, 1960.
- Al-Afghani, J.* L'Islamisme et la science // Journal des Débats. 1883. 18 May.
- Al-Afghani, J.* La Réfutation des matérialistes / trans. A. M. Goichon. Paris, 1942.
- Al-Afghani, J.* Philosophie de l'Union nationale // Orient. 1958. VI.
- Blunt, W. S.* Gordon at Khartoum. London, 1911.
- Blunt, W. S.* The Secret History of the British Occupation of Egypt. London, [1923].
- British and Foreign State Papers. Vol. 67. London: W. Ridgeway, 1883.
- Browne, E. G.* The Persian Revolution. Cambridge, 1910.
- De Montesquieu, Ch.* Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence / *Jullien, C.* (ed.) Paris, 1918.
- De Montesquieu, Ch.* De l'Esprit des lois. Paris, n. d.
- Demeerseman, A.* Au berceau des premières réformes démocratiques en Tunisie // IBLA. 1957. XX. P. 1–12.
- Demeerseman, A.* Indépendance de la Tunisie et politique extérieure de Khéreddine // IBLA. 1958. XXI. P. 229–278.
- Demeerseman, A.* Un grand témoin des premières idées modernistes en Tunisie // IBLA. 1956. XIX. P. 349–373.
- Discours du Ghazi Moustafa Kemal. Leipzig, 1929.
- Doughty, C. M.* Travels in Arabia Deserta. London, 1923.
- Düstur. Constantinople, 1289–1296, [1872–1879].
- Fénelon.* Les adventures de Télémaque, fils d'Ulysse. Paris, 1828.
- Fesch, P.* Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid. Paris: Marcel Rivière, 1907.
- Guizot, F.* Histoire de la civilisation en Europe. Paris, 1838.
- Inal, M. K.* Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar. Istanbul, 1940–1953.
- Jomier, J.* Le commentaire coranique du Manâr: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte. Paris, 1954.
- Kerr, M.* Muhammad Abduh and Rashid Rida: Ph. D. thesis. School of Advanced International Studies, Johns Hopkins Univ. Washington, 1958.
- Khayr al-Din Pasha.* A mes enfants; Mémoires de ma vie privée et politique // *Mzali, M. S., Pignon, J.* Documents sur Kherédin // R. tunisienne. 1934. XVIII, XIX–XX.
- Laoust, H.* Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine // Orient. 1959. X. P. 81–107.
- Le Bon, G.* Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples. Paris, 1894.

- Lewis, B.* The Emergence of Modern Turkey. London, 1961.
- Midhat Pasha.* La Turquie: son passé, son avenir. Paris, 1878.
- Midhat Pasha.* The Past, Present, and Future of Turkey. London, 1878.
- Rashid Rida and Islamic Legal Reform // *Muslim World.* 1960. 1. P. 99–181.
- Rida, M. R.* Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida / trans. H. Laoust. Бейрут, 1938.
- Renan, E.* Histoire des origines du Christianisme. Paris, 1863–1883.
- Renan, E.* L’Avenir de la science. Paris, 1890.
- Renan, E.* L’Islamisme et la science. Paris, 1883.
- Sekaly, A.* Les deux Congres musulmans de 1926 // *Revue du monde musulman.* LXIV. Paris, 1926. P. 3–219.
- Schacht, J.* Islamic Law in Contemporary States // *American Journal of Comparative Law.* 1959. VIII. P. 133–147.
- Snouck-Hurgronje, C.* Verspreide Geschriften. Bonn; Leipzig; Hague, 1923.

Ч. АДАМС

## УЧЕНИЕ МУХАММАДА ‘АБДО<sup>1</sup>

### ГЛАВА V. Принципы и особенности учения

Предварительное рассмотрение ключевых идей Мухаммада ‘Абдо, которое, в частности, описывало разнообразные направления его деятельности и общее развитие его мысли, было представлено на предыдущих страницах. И все же для более полного понимания идей ‘Абдо и значимости его вклада в ислам требуется более систематическое и обобщенное изложение основ его учения, которое будет предпринято в настоящей главе. Данное исследование не может претендовать на принципиальную новизну, поскольку является не первой попыткой рассмотрения системы взглядов ‘Абдо: так, можно выделить по меньшей мере три заслуживающих внимания исследования, в которых предлагается общий обзор либо углубленный анализ отдельных работ ‘Абдо. Гольдциер в своей монографии «Направления исламского толкования Корана» в главе «Исламский модернизм и характерное для него толкование Корана»<sup>2</sup> излагает специфику методологии коранической экзегезы Мухаммада ‘Абдо, а также некоторые результаты ее применения. Во введении к французскому переводу «Трактата о единобожии» («*Risālat at-tawḥīd*»), подготовленному М. Мишелем и Мустафой ‘Абд ар-Разиком<sup>3</sup>, приводятся два превосходных кратких обзора идей Мухаммада ‘Абдо: 1) его идей о религии в целом и 2) идей, содержащихся в его

---

<sup>1</sup> Главы 5–7 из классического исследования: *Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ‘Abduh*. New York: Russell & Russell, 1933; repr. 1968. P. 104–176. *Перевод с английского языка выполнен Е. И. Хан (Российский университет дружбы народов, г. Москва).*

<sup>2</sup> *Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung // Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Leiden, 1920. S. 320–370.

<sup>3</sup> *Michel M., ‘Abd al-Rāzīk M. Introduction // Abdou M. Rissalat al tawhid: exposé de la religion musulmane. Traduite de l’arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammad Abdou par B. Michel, Moustapha Abdel Razik*. Paris, 1925. P. xliii–lxxxv.

«Трактате о единобожии». Наконец, профессор М. Хортен составил поистине исчерпывающее изложение мировоззрения Мухаммада 'Абдо («Интеллектуальный мир Мухаммада 'Абдо») во второй части своего исследования о египетском мыслителе<sup>4</sup>. В исследовании профессор Хортен ограничивается только рассмотрением мировоззрения Мухаммада 'Абдо, несмотря на то что, по его же мнению, весьма многообещающим было бы обращение к изучению вклада 'Абдо в качестве проповедника и общественного деятеля<sup>5</sup>. Настоящее же исследование, хотя и принимает во внимание предшествующие работы и во многом связано с ними, все же опирается по преимуществу непосредственно на арабские первоисточники.

### Хортен: оценка Мухаммада 'Абдо

Среди трех вышеупомянутых исследований именно работа профессора Хортена была нацелена на систематическое целостное изучение мысли Мухаммада 'Абдо. Хортен рассматривает 'Абдо именно как теоретика и, соответственно, пытается оценить его теологический и философский вклад. В целом можно сказать, что он не причисляет 'Абдо к великим мыслителям ислама. Привнося в изучение его работ позицию западного исламоведа, который исходит из возможности (в этот критический период развития исламского мира) научной критики всей системы философии и богословия, а также ее корректировки и пересмотра сообразно современной ситуации с перспективой привнести в решение проблем современной мысли нечто новое, Хортен ощущает разочарование по поводу того, что 'Абдо не справился с этой миссией, подобно тому как это удавалось иным великим умам.

«Судьба, — говорит он, — не предоставила нам, историкам Запада, следящим за интеллектуальным развитием Востока, возможности наблюдать в этот период вторжения культуры модерна, подъема новых выдающихся исламских интеллектуалов, которые бы, подобно Ибн Сине, боролись с новыми проблемами, преодолевая старые отмершие формы и развивая культуру дальше, сохраняя ее

---

<sup>4</sup> *Horten M. Muhammad Abduh: sein Leben und seine theologische-philosophische Gedankenwelt // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1917. № XIV. S. 74–128.* Первая часть его исследования, в которой освещена биография Мухаммада 'Абдо, опубликована в предыдущем томе того же издания: *Horten M. Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1916. № XIII. S. 83–114.*

<sup>5</sup> *Horten M. Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1916. № XIII. S. 85.*

добротный, прочный фундамент, ясно осознавая и по меньшей мере пытаясь разрешить важнейшие проблемы современного познания мира»<sup>6</sup>.

Методы 'Абдо недостаточно объективны и научны, и поэтому его результаты сомнительны. «Он ни разу не предпринял попытки основательной критики знания»<sup>7</sup>. «В его [работах] едва ли имеет место чистая наука, а философия для него — практически вероотступничество. Стало быть, рассчитывать встретить у него анализ каких-либо мировоззренческих вопросов с точки зрения их научного содержания — затея почти бесплодная»<sup>8</sup>. У него можно найти разве что «устранение того, что уже было преодолено духом прогресса, а не создание нового мира мышления»<sup>9</sup>.

Хотя Мухаммад 'Абдо пытался переформулировать проблемы философии и теологии, он, по мнению Хортена, преуспел в этом лишь отчасти. Так, он смог указать на недостатки старого подхода и убрал преграды на пути современной научной мысли и культуры. «Однако легко понять, — говорит Хортен, — что при этом он отбросил много хорошего, а содержание сохранившихся идей куда более скудно, чем в прежние времена... Многое из того, что было отброшено, придется возвращать»<sup>10</sup>. И снова: «Сколь много неприемлемого все еще сковывает полет его мысли! Там по-прежнему основательные залежи хлама, который необходимо вывезти, чтобы освободить место для нового здания»<sup>11</sup>.

Однако комментарий Хортена не сводится лишь к этой в общем-то неблагоприятной оценке. Он также приводит и другие свои соображения, представляющие достижения Мухаммада 'Абдо в более благоприятном свете. Главный вклад 'Абдо «не в области науки, а в области религиозного пробуждения»<sup>12</sup>. Еще одной существенной его заслугой является то, что он

---

<sup>6</sup> *Horten M. Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1917. № XIV. S. 128.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Horten M. Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1916. № XIII. S. 85.*

<sup>9</sup> *Horten M. Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1917. № XIV. S. 128.*

<sup>10</sup> *Ibid. S. 82–83.*

<sup>11</sup> *Ibid. S. 128.*

<sup>12</sup> *Horten M. Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1916. № XIII. S. 85.*

признал недостаточность и неокончателность схоластической философии и обнаружил возможность для разработки современной философии<sup>13</sup>. Хотя 'Абдо и не реализовал всех возлагаемых на него надежд по воссозданию современной исламской мысли, все же, как признает Хортен, «было бы большой несправедливостью ожидать на Востоке столь совершенных достижений в тех областях, к которым не приблизился еще и сам Запад. Мухаммаду 'Абдо приходилось считаться со своим окружением, от которого он зависел. Труды реформатора нужно рассматривать с учетом необходимости преодолевать отсталость, что проясняет условия, в которых он работал, и заставляет нас прощать ему многие недостатки»<sup>14</sup>. Хортен отдает должное шейху 'Абдо, говоря, что, когда современная методология будет освоена и противопоставлена методам средневековой схоластики, выяснится, что предпринятая им первая попытка упразднить пережитки прошлого не была столь уж ошибочной<sup>15</sup>. Однако факт остается фактом: 'Абдо достиг лишь предварительной стадии на пути к рациональной основе современного мышления и культуры<sup>16</sup>; завершающие этот процесс исчерпывающие труды по логике, философии и теологии еще только предстоит написать — после того, как ислам в полной мере сможет усвоить новую культуру, которую в данный момент он только начинает принимать в расчет<sup>17</sup>.

Работа Хортена заслуживает столь внимательного рассмотрения, поскольку она представляет собой весьма тщательно продуманный взгляд выдающегося ученого, который специально занимался исследованием развития исламской теологической и философской мысли. Кроме того, она представляет одну из возможных позиций, позволяющих оценить значение работ Мухаммада 'Абдо. Хортен предлагает рассматривать его как ученого и мыслителя, которому в критический период развития ислама была предоставлена возможность оценить вес теоретического наследия прошлых веков, соизмеряя его с современной наукой, а также отобрать, проверить, отсеять лишнее и сохранить, развить, переформулировать и усвоить современные достижения Запада, адаптировать мысль прошлого к настоящему. Все это должно было быть организовано в рамках разумной и упорядоченной системы мысли, которая

---

<sup>13</sup> *Horten M.* Muhammed Abduh // *Beiträge zur Kenntniss des Orients.* 1916. № XIII. S. 86–87.

<sup>14</sup> *Horten M.* Muhammed Abduh // *Beiträge zur Kenntniss des Orients.* 1917. № XIV. S. 128.

<sup>15</sup> *Ibid.* S. 83.

<sup>16</sup> *Ibid.* S. 82.

<sup>17</sup> *Ibid.* S. 78.



сочетала бы в себе все лучшее из старого и нового, являясь свидетельством работы великого ума. Можно было бы многое сказать о том, сколь желательное такое идеальное развитие исламской мысли. Допустим, какой-то человек или целая школа должны были бы совершить нечто подобное, чтобы сохранить ислам в качестве такой системы мысли, такой философии, которая выдержит испытание современными знаниями. То, что Мухаммад 'Абдо не смог этого сделать (или смог лишь отчасти), пожалуй, следует принять во внимание при определении ценности его вклада в ислам.

### **Связь между теорией Мухаммада 'Абдо и его практической деятельностью**

Если рассматривать карьеру Мухаммада 'Абдо в целом, вышеописанная точка зрения может показаться слишком академичной и отстраненной. В частности, вызывает вопрос, насколько учитывалась непосредственная и живая связь между спецификой его мысли и его деятельностью в качестве реформатора. Быть может, Мухаммад 'Абдо не был отвлеченным теоретиком и мыслителем, который идеально подходил бы для систематического развития исламской мысли. Он действительно начинал свою карьеру как суфийский богослов и философ, который спекулятивно рассуждал о различного рода схоластических проблемах, демонстрируя, впрочем, все более глубокое понимание и возрастающий интерес к проблемам современной науки. Если бы он спокойно продолжал академическую карьеру, вполне возможно, что он основал бы новую школу философии, которая с успехом выступила бы посредником между мыслью прошлого и сегодняшним днем. Однако он вскоре погрузился в разнообразную публичную активность, которая оставляла мало свободного времени для исследовательской работы. На протяжении всей последующей карьеры он совмещал письмо и преподавание с общественной деятельностью, и две эти сферы естественным образом пересекались; скорее даже, обе они были подчинены высшей цели его жизни, каковой было реформирование и возрождение ислама и реабилитация мусульманских народов.

Не лишним будет еще раз напомнить о тех реалиях, в которых оказался Мухаммад 'Абдо. Реформирование ислама было отнюдь не простой задачей. Фактическое положение мусульманских народов характеризовалось огромной отсталостью. В политическом плане все они по большей части находились под контролем немусульман; даже те, кто не находились непосредственно под юрисдикцией иностранного государства, все же испытывали существенное внешнее влияние. Дух этих народов, пребывавших в упадке, необходимо было пробудить, они снова должны были объединиться, осознавая общность исламского братства и свое

общемусульманское наследие. Их социальное, нравственное и интеллектуальное состояние было поистине плачевным; они были подвержены многим слабостям и порокам, явившись жертвами разных унижающих достоинство обычаев, чуждых исламу, что стало результатом их незнания истинного ислама и неспособности осуществить на практике даже то, что они знали. Лекарство от этих многих болезней, как думал 'Абдо, заключается в возвращении к истинному исламу.

Но каков же тот истинный ислам, к которому еще раз необходимо призвать различные мусульманские народы? По сути, 'Абдо признал, что мусульмане повсюду неизбежно разделены на секты, каждая из которых притязает на истинность веры. Более того, он чувствовал, что учение ислама в изложении ведущих ученых, представляющих различные школы, стало настолько обширной и сложной системой, что для всякого человека, особенно для необразованного, весьма непросто разобраться в том, что же такое ислам. В этих условиях единственная надежда на возрождение ислама заключается в восстановлении *основ* этой религии, того минимума верований, без которого ислам не был бы исламом — т. е. истинного ислама, который все могли бы признать таковым и под именем которого все могли бы объединиться. Кроме того, новое интеллектуальное пробуждение необходимо подготовить, распространяя образование среди народных масс и стремясь проводить актуальные научные исследования, чтобы мусульманские нации смогли конкурировать с западными нациями, ибо в духе современной цивилизации или в современных научных достижениях нет ничего, что противоречило бы истинному исламу, при правильном его понимании и выражении. Прийти к необходимости гармонии положений веры с современной наукой значит восстановить то, что является существенным и неизменным в самом исламе, а не просто отвечает духу времени или выступает некоторой локальной формой. В частности, имеется потребность в пересмотре системы канонического права, также являющегося неотъемлемой частью ислама, — с тем, чтобы практически продемонстрировать его применимость к современным условиям в качестве регулятивного инструмента.

Таким образом, проблема не сводилась к тому, чтобы попросту облегчить или смягчить существующее зло посредством проведения нескольких очевидных реформ, как это делали некоторые реформаторы; и не сводилась к тому, чтобы просто воссоздать богословие и философию ислама — на манер различных школ. Гораздо более трудным и существенным было, с одной стороны, реформировать религию и вернуть ее к своей изначальной простоте и эффективности, а с другой — обеспечить возврат народных масс к искреннему и воодушевленному исповеданию этой чистой религии. Стоял вопрос о возрождении ислама в качестве новой силы, которая вывела

бы мусульманские народы из их бедственного положения и смогла бы вернуть им былую славу.

Каким же образом эти реформы могли бы осуществиться? Джамал ад-Дин ал-Афгани выступал за путь политической революции. Другие возлагали все надежды на вестернизацию образования и усвоение западных обычаев. Согласно же Мухаммаду 'Абдо, единственный метод, который имел хоть какую-то надежду на успех, — это общее религиозное пробуждение в каждой мусульманской стране. Таким образом, ссылаясь на усилия просвещенных людей Персии, Индии, Аравии, а затем и Египта (примерно в середине прошлого [XIX] столетия) по выявлению причин недугов мусульманских обществ и способов их исцеления, он заявляет, что их общая цель «состояла в том, чтобы, опираясь на ту убежденность, с которой всякий мусульманин относится к своей религии, упрочить положение самой этой религии»<sup>18</sup>. В более развернутом изложении эта цель может быть охарактеризована как «исправление положений веры и устранение заблуждений, которые проникли в них из-за неправильного толкования основополагающих религиозных текстов; [это необходимо] для того, чтобы, когда эти убеждения будут избавлены от вредных нововведений, деятельность мусульман могла в результате освободиться от беспорядка и смятения. Тогда и сами условия жизни мусульман улучшились бы, их воззрения стали бы просвещенными благодаря истинным наукам (как религиозным, так и светским), и это благотворно повлияло бы и на людские нравы; и тогда это предпочтительное состояние могло бы распространиться через отдельных людей на народ в целом». Эту цель имеют в виду реформаторы, когда призывают мусульман изучать свою религию, защищают религиозное образование или возмущаются нынешней испорченностью мусульман:

«Чтобы попытаться провести реформу с помощью культуры или философии, которая не носит религиозного характера, потребовалось бы возвести новое строение, для которого нет ни материалов, ни рабочих. Если религия мусульман пригодна для этого и имеет в основе твердую убежденность своих приверженцев, то к чему искать другие средства?»<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> К сожалению, здесь и в некоторых других местах Ч. Адамс не дает ссылку на первоисточник. Вероятно, предполагается, что приводимые слова встречаются в той же работе, на которую автор ссылается ниже, но из этого правила бывают исключения. — *Примеч. пер.*

<sup>19</sup> *Rudā M. P. Ta'riḫ al-ustāz al-imām ašš-šayḫ Muḥammad 'Abdū*. Каир, 1908. Т. 2. Р. 477 (см. второй ответ М. Ханоту). Также см.: *'Abdū M. Al-Islām wa-r-radḍ 'alā muntaqidīḫ*. Каир, 1925. С. 76.

### Характеристика комментария 'Абдо к Корану

Такое понимание своей миссии и определенных средств ее выполнения последовательно просматривается во всем, что написал 'Абдо, за исключением, быть может, только его самого раннего философского текста — «*Risālat al-wāridāt*». Действительно, можно было бы ожидать, что вышеописанная практическая цель будет фигурировать в его периодических заметках, выходявших в газетах Египта и Сирии, в статьях в *Journal Officiel* и «ал-*'Урва ал-вусқā*», а также в его полемических сочинениях. Но это не менее основательно проявляется и в его «Комментарии к Корану», который, по мнению Гольдциера, «отражает суть богословского учения, проповедуемого Джамал ад-Дином и Мухаммадом 'Абдо»<sup>20</sup>. Пожалуй, было бы уместно охарактеризовать этот «Комментарий» как одновременно и религиозный, и практико-ориентированный. Мухаммад Рашид Рида, который переработал лекции шейха 'Абдо о Коране в ту форму, в которой они представлены в «Комментарии», утверждает, что в нем предложено толкование «духовного смысла, подходящее для цивилизации (*'alā tarīqa rūḥīyya 'umrānīyya*), которое подтверждает, что мудрый Коран есть источник религиозного и социального благополучия (*sa 'āda dīnīyya wa madānīyya*) для всякой эпохи»<sup>21</sup>. Этот же автор в своем вступлении к переработанному изданию «Комментария» указывает на то, что большая часть прежних толкований Корана скрывала его подлинный характер — быть откровением света и пути, а также средством очищения человеческих душ<sup>22</sup>. Мухаммад 'Абдо в своих лекциях, напротив, стремился подчеркнуть его сущность; он сделал основной акцент «на кораническом руководстве, в согласии с тем, как оно описывается в соответствующих айатах, имея в виду предостережения, благие вести, наставления и исправления, для которых он был ниспослан»; при этом 'Абдо позаботился и об «актуальных требованиях в отношении приемлемости формулировок, учитывая способности различных групп читателей к пониманию»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung // Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung. S. 325.

<sup>21</sup> Ал-Манār. Т. 6. С. 198; ал-Манār. Т. 8. С. 899. [Здесь и далее дается отсылка к 35-томному изданию журнала «ал-Манар»: *Puḍā M. P.* (ред.) Ал-Манār. Т. 1–35. Каир, 1897–1935. — *Примеч. пер.*] Цит. по: Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 344.

<sup>22</sup> Ал-Манār. Т. 28. С. 647.

<sup>23</sup> Ал-Манār. Т. 28. С. 650.

### Характер теологии ‘Абдо

Именно в его зрелой теологической работе «Трактат о единобожии»<sup>24</sup> можно было бы ожидать найти полное и детальное изложение теологической и философской системы (если, конечно, таковая у него вообще была). Однако даже если «Трактат» задумывался как такое произведение, он оказался на удивление кратким, можно сказать, популярным изложением. На вступительных страницах ‘Абдо рассказывает предысторию этого сочинения, а также замысел, которому он следовал при его составлении. Он сообщает, что, читая курс теологии нескольким группам учащихся в Султанской школе в сирийском Бейруте, он обнаружил, что существующие теологические труды не соответствуют его целям: «Сжатые изложения... не приносят пользы студентам, тогда как обстоятельные труды [по ней] им попросту непонятны; средние же [трактаты по сей дисциплине] созданы для других эпох»<sup>25</sup>. Поэтому ‘Абдо решил надиктовать студентам что-то более подходящее с учетом настоящего времени и контекста. Он следовал простому и понятному методу: сначала предложить введение, или предварительное положение, а затем перейти к необходимым суждениям на разные темы, обращая внимание исключительно на правильность доказательств, даже если результат мог отличаться от привычного способа составления таких трактатов. Любая ссылка на расхождения верований давалась «издалека, таким образом, чтобы их poznали только наиболее осведомленные»<sup>26</sup>. У ‘Абдо не было записей его лекций, и когда, наконец, после многолетнего перерыва и занятий прочими видами деятельности он снова получил возможность читать лекции по теологии в ал-Азхаре, он был вынужден обратиться к своему брату Хамуд-бею за копией его конспекта лекций (тот как раз ранее учился в Бейруте на первом курсе и слушал их первую версию). ‘Абдо посчитал, что они подходили для его актуальных задач. Материалы отличало то, что они «могли пригодиться и невежде, и искушенному в теологии; они были в достаточной

---

<sup>24</sup> Перевод цитат из этой работы мы даем по арабско-русскому изданию: *‘Абдо М. Трактат о единобожии*. М., 2021. Адамс дает собственный английский перевод цитат на основе издания: *‘Абду М. Рисāлат ат-тавхид*. 5-е изд. Каир, 1926–1927 (далее — Рисāлат). Также он указывает страницы французского перевода: *Abdou M. Rissalat al tawhid: exposé de la religion musulmane. Traduite de l’arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammad Abdou par B. Michel, Moustapha Abdel Razik*. Paris, 1925 (далее — Michel). Расхождения между трактовками Адамса и интерпретациями переводчика на русский язык (Ф. О. Нофала) в дальнейшем оговариваются. — *Примеч. пер.*

<sup>25</sup> *‘Абдо М. Трактат о единобожии*. С. 17.

<sup>26</sup> Там же.

степени лаконичны и красноречивы и при этом соответствовали верованиям [праведных] предшественников (*салаф*) и *игнорировали мнения последующих поколений* (*халаф*); они были далеки от вероучительных споров»<sup>27</sup>. Взяв эти записи за основу своих лекций, он пересмотрел их, отчасти дополняя или убирая ненужное, что казалось подходящим в рамках такого краткого изложения. Результаты были представлены в виде его «Трактата» — в надежде, что «недостатки не послужат причиной его забвения или порицания»<sup>28</sup>.

На протяжении всего текста можно встретить выражения, дополнительно разъясняющие его цель. Так, обсуждая миссию пророков, ‘Абдо писал: «Мы не станем приводить здесь слова предшественников или выкладки современников — мы всего-навсего проясним вероучение и ближайший путь [его обоснования], не обращая внимания на согласие единомышленника или противоречие оппонента (за исключением, возможно, завуалированной ссылки такого рода, без которой нельзя было бы обойтись в определенном утверждении)»<sup>29</sup>. И снова в своем объяснении природы ислама он говорит: «Я даю краткое изложение в этом разделе, следуя примеру Корана, который передал людям, способным к различению [правды и лжи], дело разъяснения подробностей». Можно дать еще одну ссылку такого рода. Завершая свое обсуждение человеческих деяний в связи с вопросом о свободе воли, ‘Абдо говорит, что больше не занимается этой проблемой: «Это не важно для веры и не доступно разуму простолюдина, сколько бы оратор ни изошрялся перед последним в красноречии. Впрочем, и сердца многих теологов поражены болезнью [слепого] подражательства (*таклйд*)»<sup>30</sup>. Характер этой работы в целом был хорошо выражен Мухаммадом Рашидом Рида, когда он сказал: «По прошествии веков не нашлось работы, которая подходила бы для изложения призыва к исламу в форме, требуемой догматическими богословами..., пока не пришел Мухаммад ‘Абдо и не написал “Трактат о единобожии”». В другом месте он отмечает, что если бы не заголовок и не технические термины схоластического богословия, содержащиеся во вводном разделе, которые, возможно, обескуражили некоторых читателей, подумавших, что это катехизис наподобие ас-Сануси или работа по догматической

<sup>27</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 19. Текст приводится с изменениями, соответствующими английской версии, они выделены курсивом. — *Примеч. пер.*

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 118. Ср.: Рисāлат. С. 97.

<sup>30</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 91. Ср.: Рисāлат. С. 168.

теологии, предназначенная для богословов, то работа имела бы гораздо больший тираж. Рида добавляет, что Мухаммад ‘Абдо намеревался упростить введение и написать его в более популярной форме, как, например, раздел «Всеобщее послание» и другие разделы, в которых представлено меньше логических доказательств<sup>31</sup>.

Можно добавить, что, ориентируясь на практические цели во всем, что он писал, и адаптируя эти материалы для тех групп читателей, на которые он хотел повлиять, ‘Абдо руководствовался не только политическими соображениями, но также действовал в соответствии со своей естественной склонностью. Он признается, что некогда завидовал Джамал ад-Дину ал-Афгани за его способность донести свои идеи до любой аудитории, будь она благосклонно настроена или нет; в то время как сам он, напротив, всегда находился под влиянием представлений о времени, месте и аудитории, и никогда не мог начать говорить, пока не почувствует уместность того, что он должен сказать. То же верно и для его письменных работ. Когда ‘Абдо пытался собраться с мыслями по данной теме, он обнаруживал, что его разум полон идей. Но тогда у него возникал вопрос: «К кому я обращаюсь с этими словами и кому они принесут пользу?» После этого процесс письма стопорился, а найденные им идеи начинали словно пожирать друг друга, пока вовсе не исчезали — и в результате ничего не было написано<sup>32</sup>. Именно это чутье характеризует его как мудрого наставника; выражаясь его же словами, он «имеет в руках шкалу, с помощью которой можно измерить ум учащегося и степень его готовности усвоить то, о чем говорит учитель»<sup>33</sup>.

Из вышесказанного вполне очевидно, что избранная ‘Абдо форма выражения своих религиозных и теологических взглядов была продиктована его желанием сделать самую простую и самую существенную форму ислама доступной для широких масс людей. Из этого вовсе не следует, что он отверг за ненадобностью или ошибочностью все те теологические позиции, которые сформировались на протяжении веков развития ислама — за исключением тех, на которые он явно одобрительно ссылается в своих трудах. Напротив, как уже отмечалось, он признает, что предлагает всего лишь обзор тех учений, которые считает важными, в надежде, что те, кто знаком с теологией, возьмут недостающие детали из собственного багажа знаний. Но если читатель не знаком с теми бесконечными дискуссиями,

<sup>31</sup> Ал-Манār. Т. 8. С. 493–494.

<sup>32</sup> Там же. С. 390; также см.: Т. 29. С. 53.

<sup>33</sup> ‘Абду М. Тафсир сурат ал-‘аср ва хитāб ‘āмм. 2-е изд. Каир, 1911. Т. II. С. 68.

которые составляют массив теологических концепций, то ‘Абдо не считает нужным обременять его этими концепциями, чтобы показать, чем ислам является в действительности. Его толкования повсеместно опираются на корпус ортодоксальной теологии и свидетельствуют о том, что ‘Абдо был хорошо знаком с традицией и опирался не только на общепризнанные авторитеты, но и на некоторых менее именитых авторов<sup>34</sup>. В целом можно сказать, что его теологические воззрения оставались в русле ортодоксальных взглядов, если учитывать все многообразие теоретических позиций в рамках исламской теологии. «Он всегда оставался в пределах ислама, — говорит Мишель, — и даже в пределах мусульманской ортодоксии, если под ортодоксией подразумевать те школы, которые наиболее строго следовали источникам и которые при разъяснении этих источников предпочитали золотую середину среди многообразия радикальных крайностей»<sup>35</sup>. Особенности учения ‘Абдо в основном проявлялись в расстановке акцентов. В некоторых вопросах, как, например, в вопросе о чести и достоинстве Мухаммада и Корана и в своих строгих взглядах на вдохновение, он был чрезвычайно консервативен<sup>36</sup>. В других моментах, касающихся пророчества и возникновения чудес, он хотя и придерживался ортодоксальной позиции, все же стремился представить ее в модернизированном и рационализированном виде<sup>37</sup>. В прочих аспектах, касающихся известных чудес святых и некоторых подробностей жизни после смерти, а также вопросов, основанных на преданиях разной степени достоверности, ‘Абдо допускал значительную свободу для индивидуального толкования<sup>38</sup>. Явно противоречило господствующему мнению его отношение к каноническому праву ислама.

Еще одним указанием на то, что ‘Абдо придерживается преимущественно ортодоксальной позиции, являются его сетования по поводу общераспространенного незнания арабского языка, которое не позволило мусульманам понять, что же содержится в их священных книгах. Одной из своих

---

<sup>34</sup> Таких как, например, Абу Исхак Исфара’ини (ум. в 1078; ср.: *Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. I. S. 387–388*). Как отмечает Хортен, ‘Абдо выступает его своеобразным последователем (см.: *Horten M. Commentary on Sūrat al-Fātihah // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1917. № XIV. S. 86*).

<sup>35</sup> Michel. P. lxxxiv.

<sup>36</sup> Ср.: *Horten M. Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 117; Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 346–348*.

<sup>37</sup> Ср.: Рисāлат. С. lxxi, lxxviii.

<sup>38</sup> Ср. о чудесах святых: Michel. P. lxxviii. По двум другим темам см.: Рисāлат. С. 224; Michel. P. 137–138.



приоритетных задач ‘Абдо считал возрождение базовой языковой грамотности, что также выступало и средством реформирования религии. Обязанность верующего, учил он, знать обряды веры, и для достижения этой цели нужно быть знакомым с «Катехизисом ас-Сануси», быть способным перечислить по меньшей мере двадцать атрибутов Бога. Однако он возражал против того, чтобы делать богословские книги единственным или даже основным источником знания о религии. В своем комментарии ко второй суре Корана (2: 210) он обращается непосредственно к учителям религии со словами порицания: «Тем, кто обучен формулам»; «вы научили людей быть удовлетворенными знанием веры по богословским трактатам ас-Сануси и ан-Насафи, но источником веры является Книга Бога».

Лаконичность богословского учения ‘Абдо отчасти объясняется характерным для него чувством тщетности многочисленных дискуссий, в которых разрушается единство ислама, и его искренним желанием восстановить это единство. Это отвращение к неплодотворным дискуссиям неоднократно встречается в его «Трактате». В разделе «Деяния твари» — после краткого рассуждения о том, что человек осознает способность выбора, но должен признать, что могущество Бога затмевает все его действия — он делает вывод, что любое дальнейшее исследование, пытающееся согласовать действия человека как свободного агента и всеобъемлющее знание и волю Бога, должно быть охарактеризовано как «попытка проникнуть в тайны Судьбы, в которую нам было запрещено погружаться, и заниматься тем, к чему разум почти не способен приблизиться». Странники крайностей в каждой религии, в особенности представители христианства и ислама, проникли в это весьма глубоко. Но после продолжительных споров «они все еще пребывают там же, откуда начали; и самое большее, чего они достигли, — это разрозненность и создание сект».

Схожим образом он сравнивает тех, кто боролся и спорил друг с другом в своих «нелепых изысканиях» по поводу того, обязан ли Бог делать то, что лучше для его созданий, с группой братьев, которые шли к общей цели, но выбрали разные пути. Позднее в темноте они сталкиваются друг с другом, но каждый ошибочно принял другого за врага, намеревавшегося его ограбить. Так между ними разгорелась борьба, и они продолжали колотить друг друга, пока один за другим все они не пали наземь, и ни один из них не достиг своей цели. Когда же настало утро и они узрели лица друг друга, к выжившим вернулся разум. Однако если бы признание произошло ранее, они «объединили бы усилия и достигли бы цели, будучи освещенными светом истины»<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 75; Рисāлат. С. 58–59; Michel. P. 37–38.

Еще одной чертой, по-видимому, повлиявшей на его способ ведения теологических рассуждений и удерживавшей их в определенных пределах, была его предупредительная интеллектуальная осторожность, порой граничащая со скептицизмом и агностицизмом. Хотя ‘Абдо отводил разуму первостепенное место в религии, все же, как еще будет показано далее, для него мудрость в том числе состояла в том, чтобы признавать те пределы, за которые человеческий разум не может выйти. И в некоторых вопросах человеческое мышление весьма скоро достигает своих пределов. Этот подход особенно заметно проявляется в его рассмотрении атрибутов Бога<sup>40</sup>. В начале этого раздела он цитирует хадис, который, даже в случае его недостоверности, тем не менее находит свое подтверждение на уровне общего смысла, удостоверяемого внимательным изучением Корана. Хадис этот таков: «Размышляйте о творении Аллаха, но не о Его самости — да не погибнете».

Для того чтобы прояснить истинный смысл этого хадиса и показать, сколь невозможно познание истинной природы Бога, ‘Абдо обращается к так называемой «атомистической теории» философов. Он говорит:

«Если отводить человеческому разуму подобающее ему место, то найдется и предел его совершенства, а именно познание доступных чувствам — телесным ли, умственным ли, интуитивным ли — проходящих [свойств] твари. [Эти свойства] служат, [в свою очередь,] познанию их Творца, их видовых атрибутов (*куллиййāt*) и некоторых законов, по которым возникают их акциденции; сама их сущность остается сокрытой от сил [человеческого разума], который, называя сложное по имени простейших его частиц, не может с очевидностью описать последние. Все, что в его силах — познание акциденций и следов [действия предмета]. Возьми же в качестве примера самые величественные и известные вещи — в частности, свет, чьи свойства известны исследователям соответствующей науки, но чья сущность, равно как и сущность освещения, ускользнула от ученых; [специалисты по природе света] знают о [сущности последнего] не больше, чем любой другой зрячий, двуглазый человек. Такова [основа нашей] аналогии. Да и потом, сам Аллах не создавал в человеке нужды, подвигающей его к познанию [сущности] твари; напротив, [человеческая] нужда есть нужда в познании акциденций и отличительных свойств. Вся сладость здорового

<sup>40</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 65 и далее; *Рисāлат* С. 52 и далее; *Michel*. P. 34 и далее.

разума заключена в [процессе] установления отношений между объектами и свойствами, в познании законов, которым эти отношения подчиняются. Увлеченность поиском сущности — пустая трата времени, приложение усилий к иному, нежели их цель, предмету»<sup>41</sup>.

Человек обнаруживает, что его знания ограничены и в другом направлении, а именно в отношении его собственной души — той вещи, которая ему ближе всего:

«...Он возжелал познать ее свойства, выяснить, является ли она субстанцией или акциденцией, предшествует ли ее [существование бытию] тела или нет, обитает ли она в организме или вне зависимости от него... Ни по одному из упомянутых выше вопросов разум так и не дал исчерпывающего, всеми принятого ответа. Венцом его усилий стало знание о том, что он есть живое сущее, обладающее как чувством, так и волей; все другие непроверяемые истины выводятся из изучения этих очевидных для всех свойств, в то время как сущность [человека], равно как и образ его обладания некоторыми атрибутами, остается неизвестной. Познать это просто-напросто невозможно.

Таково состояние человеческого разума, [обнаруживаемое в его отношении] к равному по бытию [предмету] или [вещи], располагающей меньшей, [чем он, бытийной ценностью]; то же самое относится к [его отношению] к исходящим от него самого действиям, вроде мысли и ее связи с движением и говорением. Что же говорить о его отношении к Высшему бытию? Как он должен дивиться бесконечности безначального, вечного Бытия, своему бессилию перед Ним?..»<sup>42</sup>

В заключение этой линии рассуждений автор делает заявление в терминах, напоминающих хадис, приведенный в начале раздела. Говоря о преимуществах, которые можно извлечь из изучения «творения Бога», он утверждает:

«Итак, размышление о самости Творца есть, с одной стороны, поиск недоступной человеческому разуму, по причине ее предельной простоты и бытийного превосходства, самости

<sup>41</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 68–69; Рисāлат. С. 52–54; Michel. P. 34–35.

<sup>42</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 70–71. Ср.: Рисāлат. С. 55; Michel. P. 35.

[т. е. превосходство Бога над его тварями. — *Примеч. Адамса*], а с другой — дерзкая устремленность к [цели], выходящей за пределы человеческих сил. Следовательно, оно есть не что иное, как безумие и гибель; оно губительно сбивает [с прямого пути] исповедания, ибо [пытается] определить неопределимое и ограничить необъятное»<sup>43</sup>.

Далее он пишет:

«Нам достаточно знать [об этих атрибутах] то, что [самость Творца] ими обладает, — и именно поэтому Великая Книга, как и предшествовавшие ей Книги, единственно направляет наш мысленный взор к твари, дабы он достиг знания о существовании Творца и Его совершенных атрибутов. Исследование же способа обладания [Аллахом] этими атрибутами — вовсе не наше дело...

Что касается отношений атрибутов и самости, сущности атрибута “речь”, якобы расходящейся с упомянутой небесными Книгами [сутью], отличий атрибутов “слух” и “взор” от знания о видимом и слышимом и прочих проблем, о которых ломали копья мыслители различных сект, то о них следует молчать как о недоступных человеческому разуму. Ссылаться [в рассуждении о них] на имеющиеся в нашем распоряжении слова [Писания или преданий], — сущее слабоумие и посягательство на Божественный Закон, ибо применение языка ничем, в действительности, нельзя ограничить, да и само положение языка не позволяет ему адекватно соответствовать подлинной сущности твари. [Обратное утверждение] есть учение философов, чье заблуждение послужило спасению многих. Мы же призваны стоять у [черты] познаваемого и просить Аллаха простить [прегрешения] тем, кто уверовал в Него и в послания Его пророков»<sup>44</sup>.

‘Абдо проявил бдительность и при рассмотрении вопроса о предопределении. Его позиция состоит в том, что по этому вопросу имелось слишком много бесполезных дискуссий. По всей видимости, он также имел склонность думать, что правильное религиозное отношение к этому вопросу требует осторожности. «Желание исследовать эту тему, — говорит он в своем комментарии к суре “ал-‘Аср” (103: 3), — есть один из видов недостаточной

<sup>43</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 71. Ср.: Рисāлат. С. 55–56; Michel. P. 36.

<sup>44</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 72–73. Ср.: Рисāлат. С. 56–57; Michel. P. 36–37.

стойкости веры или же следствие полной ее утраты». Далее, после определения надлежащего отношения к данному вопросу, он говорит: «Мне нечего более добавить к уже сказанному, ибо в противном случае сам я перестану быть одним из непоколебимо верующих и уподоблюсь тем, кто погружается в глубины предопределения (*кадар*)»<sup>45</sup>.

### Отношение ‘Абдо к философии

Подход ‘Абдо к философии отчасти разделяет те же самые характеристики, которые уже были приведены в описании его отношения к теологии. Определяющая роль здесь также отведена практическим задачам. В основном в силу своей вовлеченности в практическую деятельность ‘Абдо не занимался логикой или каким-либо другим разделом философии систематическим и научным образом, как отметил Хортен<sup>46</sup>. Фактически он не оставил после себя никаких значительных работ, которые можно было бы считать строго философскими по методике и содержанию. Весьма многообещающей в этом плане была его самая ранняя работа — «*Рисāлат ал-вāридāt*»<sup>47</sup>. Как отмечает Мухаммад Рашид Рида, в этой работе ‘Абдо рассматривает истины догматического богословия таким образом, что «сочетает *‘ирфāн*, гнозис суфиев, с логическим доказательством философов»<sup>48</sup>. За исключением этого небольшого сочинения, он сколько-то определенным образом обращается к философским методам только на первых страницах теологического «Трактата о единобожии». Впрочем, необходимо отметить его попытку возродить интерес к логике, которая выразилась в его комментарии о важности и трудности исследования этой области; также стоит обратить внимание на его лекции об Ибн Халдуне и «Трактат о единстве бытия», которые не были опубликованы. Листая написанные им страницы, нетрудно убедиться в том, что ‘Абдо был знаком с философами. Его напускное отсутствие интереса к философии легко принять за чистую монету; и все же верно и то, что он избегал в своих работах систематического и научного изложения.

Это избирательное и не вполне справедливое обращение с философией может быть объяснено отказом от нее по религиозным соображениям;

<sup>45</sup> Ал-Манār. Т. 6. С. 589–590.

<sup>46</sup> *Horten M.* Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 78.

<sup>47</sup> Об атрибуции этого трактата до сих пор ведутся споры. Скорее всего, в нем содержатся устно выраженные идеи ал-Афгани, которые были записаны и отредактированы ‘Абдо в период его ученичества. Подробнее см. статью Р. Виланд в данном сборнике. — *Примеч. отв. ред.*

<sup>48</sup> *Ридā М. Р.* Та’рйх. Т. II. С. 5.

так, например, считал Хортен, утверждавший, что «философия была для него почти отступлением от веры»<sup>49</sup>. Подобный вывод вполне подтверждают и вышеупомянутые презрительные замечания самого Мухаммада 'Абдо о «мнениях философских школ» и о заблуждениях или, по крайней мере, неубедительных высказываниях даже лучших философов. Причина столь нелестного отзыва, впрочем, может быть связана с конкретным предметом рассмотрения. 'Абдо считает, что тема атрибутов Бога непостижима и выходит за пределы способностей человеческого разума; поэтому даже философы не могут адекватно с ней справиться. Однако возмущаясь по поводу их заблуждений в данном отношении, он в то же время заимствует из развитой ими метафизической теории аргумент о недоступности субстанции, чтобы продемонстрировать, что философские методы оказываются бессильны там, где их пытаются применить к природе Бога.

Было бы трудно объяснить его изначальный энтузиазм по отношению к философии, особенно во время его общения с Джамал ад-Дином ал-Афгани, и тот факт, что он занимался исследованиями некоторых вопросов в этом направлении, если бы он действительно считал это отклонением от веры. Именно из-за возрождения философии, по крайней мере частично, он и Джамал ад-Дин вызвали подозрения и противодействие со стороны ортодоксии; в то же время друзья и почитатели 'Абдо признавали его одним из ведущих философов современности<sup>50</sup>. Кроме того, в одной из своих ранних статей в «*ал-Ахрām*», озаглавленной «Спекулятивное богословие и востребованность современных наук», он выступает в защиту изучения логики и философии, что осуждалось ортодоксией. По сути, 'Абдо говорит следующее:

«Наука логики была разработана с целью установления доказательств и определения идей, а также чтобы показать, как следует упорядочить посылки, чтобы в результате доказательства прийти к [правильному] выводу. Такая наука заслуживает того, чтобы ее рассматривали в качестве инструмента, подходящего и к догматическим наукам. Логические выводы являются всего лишь суждениями, предназначенными для усиления религиозных суждений с помощью убедительных разумных доказательств, для удовлетворения

---

<sup>49</sup> *Horten M.* Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIII. S. 85.

<sup>50</sup> Один из авторов весьма экстравагантным образом восхваляет его как «полюс философской сферы», что, впрочем, является вполне типичным высказыванием по поводу 'Абдо, в том числе и со стороны авторитетных авторов. См.: *Ридā М. Р.* Та'рйх ал-устāз ал-имām аш-шайх Мухаммад 'Абдū. Каир, 1910. Т. III. С. 71. Цит. по: *Horten M.* Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIII. № 1.

искателей знания и для опровержения отрицателей... Если мы не будем направлять наш разум на установление доказательств и их корректировку, если не будем искать надлежащий метод обнаружения истин и их определения, чему же еще мы должны посвятить его? Ибо если правильное руководство, которое принадлежит нам, вдруг ускользнет от нас, а наша правильность веры исчезнет, сможем ли мы вновь обрести знание об этом с помощью чего-либо иного, кроме доказательства?»<sup>51</sup>

Во введении к «Трактату» он дал краткий обзор исторического развития вероучения в исламе, что является уникальным примером приближения к современному критическому методу, выделяющим ‘Абдо на фоне других мусульманских ученых. Его комментарии по поводу развития философии не только обнаруживают его собственное отношение к философии, но также отражают его умонастроение в целом. Ввиду важности этого фрагмента в контексте данного вопроса приведем его в полном объеме:

«Что касается философских концепций, то они черпались из чистого мышления (*фикр махд*). Единственной заботой философов-теоретиков было обретение знания, верное следование склонности разума открывать неизведанное или исследовать умоозримое. Они могли осуществлять желаемое, ибо многие люди религии защищали их, поощряли их свободно удовлетворять потребности своих разумов, служить ремеслам и укреплять столпы человеческого общества разгадками спрятанных в недрах Вселенной тайн. Все это нам позволило постигать разумом и мыслью Сам Аллах, сказав: “Он — тот, который сотворил вам все, что на земле” (К. 2: 29). Он не сделал из этого [правила] исключений — ни явных, ни тайных. Ни один разумный мусульманин не чинил [философам] препятствий и не “перекрывал” им дорогу к их целям именно потому, что Коран возвысил разум и дал ему возможность самостоятельно определять счастье [и горе], отличать истину от лжи и вред от пользы, потому что Пророк (мир ему!) сказал: “Вы более знающие о делах этой жизни, [чем кто-либо другой]”, — повелев после битвы при Бадре прислушиваться к достоверному опыту и правильному мнению.

Вместе с тем две вещи одолели подавляющее большинство [философов]. Во-первых, они были очарованы переведенными для них [книгами] греческих философов, в особенности [сочинениями]

<sup>51</sup> Ридā М. Р. Та’рйх. Т. II. С. 60.

Аристотеля и Платона; они поначалу даже находили удовольствие в [бездумном] подражании им. Во-вторых, что хуже первого, [они покорились] духу времени и присоединились к спорам религиозных “теоретиков”. Знания немногочисленных [философов] сошлись [в непримиримой борьбе] с тем, что отпечаталось во всех душах, — и вот апологеты вероучений обрушились на [“свободных” мыслителей]: ал-Газали и его сподвижники принялись ожесточенно критиковать те места из философских книг, что касались [вопросов] теологии, общей [метафизики] субстанций, акциденций, материй, и состава тел, — т. е. все то, что казалось им угрожающим зданию веры. Некоторые поздние [мутакаллимы] настолько переусердствовали в [деле] критики [философии], что вышли в этом за пределы умеренности. Так пал авторитет [философов]: их оставили простолюдины и не приняла элита [мыслителей]. Время унесло и то, что исламский мир ждал от их жажды [к познанию].

Во всем этом кроется причина смешения проблем науки [о единобожии] с вопросами философии в книгах поздних мутакаллимов — например, ал-Байдави или ‘Удуд [ад-Дина]. [Они стремились] собрать [данные] разных наук и синтезировать их в одну-единственную науку, превратив [изучение] их основ и проблематики в нечто более похожее на бездумное подражательство (*тақлїд*), чем на исследование. Так наука [о единобожии] прекратила свое развитие.

Потом последовали смуты, затеянные честолюбцами разных поколений. Невежды одержали верх [над всеми] и порушили то, что осталось от оригинальной исламской теоретической науки. Путь увел путников в сторону; исследователям старых — [причем] избранных немощью и непониманием [читателей] — книг не оставалось ничего другого, как спорить о словах и дискутировать о методах. Хаос мысли, оберегаемый наделенными властью невеждами, охватил мусульманскую [умму]. На [исторической арене] появились те, кто самонадеянно присвоил полномочия ученых и измыслил нечто, не имеющее отношения к исламу. Положившись на незнание [народа] и удаленность его от источников веры, они сбили с толку [множество] умов, изощрились во лжи, и [то и дело] объявляли [об отступничестве] оппонентов. Они настолько преуспели в этом, что, последовав примеру некоторых ушедших народов, измыслили противостояние науки и религии; лживыми своими устами они принялись говорить о том, что есть дозволенное и запретное, неверие и правоверие. Да, религия стоит над их иллюзиями, а Аллах — велик Он! — превосходит их [скудные] понимание и описания.



Но что же приключилось с простолюдинами, с их верой и основаниями их деяний после продолжительных исканий и [неправомерных] смешений [верных и ошибочных мнений]? Великое зло и общее несчастье.

Такова, в общих чертах, история нашей науки, помогающая тебе понять, на каких именно основаниях Ясной Книги она базировалась и как именно исказили ее руки раскольников, отошедших от ее целей и границ»<sup>52</sup>.

Из вышеизложенного исторического описания можно сделать вывод, что, по мнению Мухаммада ‘Абдо, подлинная сфера философии, т. е. та область, в которой она может оказать наибольшую пользу, — это область исследования явлений природы или, выражаясь его словами, «разгадок тайн, сокрытых в недрах Вселенной». Он также расширяет эту область, включая в нее факты человеческой природы и истории человечества. От такого философского исследования можно было бы ожидать практическую пользу, которую ‘Абдо видит как раз в развитии искусства и укреплении общественного порядка. То, что такая польза не была принесена исламу, стало фатальной ошибкой, совершенной мусульманскими философами: они вступили на арену религиозных дебатов и попытались применить свои принципы в этой области. «Если бы они не приложили свое мастерство к религии, — говорит Мухаммад Рашид Рида в своем комментарии к вышеприведенному рассуждению, — и не вовлекались бы в религиозные споры, то оказались бы предоставлены самим себе и могли бы продолжать заниматься исследованиями без внешних вмешательств; и тогда они смогли бы развивать науки, а на их основе также получили бы развитие и искусства, цивилизация росла бы и ширилась». Как говорит Рида, Мухаммад ‘Абдо считал, что философию и светские науки не следует смешивать с вопросами религии<sup>53</sup>, но не потому, что наука и религия находятся в антагонистических отношениях (он много говорил об отсутствии такого антагонизма ранее и в других местах). Эти две области необходимо удерживать как обособленные друг от друга, отчасти потому, что в области религии, особенно в отношении природы Бога, существуют четко определенные границы того, что может достичь разум и на что его притязания допустимы, в то время как в естественном мире подобных ограничений нет. Еще одна причина состоит в том, что, как показала история ислама, ловушка религиозной нетерпимости и религиозные предрассудки способны задушить дух независимого

<sup>52</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 38–42. Ср.: Рисāлат. С. 20–24; Michel. P. 16–18.

<sup>53</sup> Рисāлат. С. 21.

исследования. ‘Абдо не развивал философию с научной и систематической точки зрения отчасти именно потому, что стремился соблюсти проведенное им самим же различие наук, поскольку посвятил себя задаче распространения идеи *религиозного* возрождения.

## ГЛАВА VI. ОТНОШЕНИЕ К РАЗУМУ И НАУКЕ

### Религия и разум

Из предшествующего рассмотрения следуют еще два вопроса, требующих дополнительного пояснения, поскольку они важны для понимания концепции ислама у ‘Абдо, а также отношения ‘Абдо к современности в целом. Во-первых, что он думал о соотношении разума и религии, в частности, о соотношении разума и религии в исламе? Во-вторых, как он понимал взаимосвязь между наукой и религией? Поскольку эти вопросы также связаны с его трактовкой сущности как религии, так и науки в целом, то в данном случае хотелось бы привести несколько развернутых цитат из его работ.

Начнем с того, что соотношение религии и разума кратко изложено в его концепции исламского вероучения, которую он стремился распространять, — как религии, очищенной от всех позднейших напластований и лишенной деления на какие-либо секты и направления. По словам ‘Абдо, в такой религии следует видеть «одного из смотрителей человеческого разума, дарованных Богом для того, чтобы люди не впадали в крайности и совершали меньше ошибок»<sup>54</sup>. И хотя тем самым религия дополняет разум и помогает ему, все же именно разум судит религию.

«...Одного разума недостаточно для достижения всеобщего счастья, равно как и животное не постигает все осязаемое посредством одного лишь зрения, но прибегает, например, к слуху, чтобы услышать звук. Религия есть общее чувство, способствующее раскрытию недоступного разуму счастья, в то время как сам разум служит познанию этого чувства, направлению его в нужном русле и подчинению [человеческого естества] открытым верованиям и пределам [действия]. Да и разве можно отказать разуму в этом праве, если именно он познает [религию], рассматривая аргументы [в пользу] ее боговдохновенности?»<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Ал-Манār. Т. 8. С. 892; также в Т. 28. С. 588. Ср.: Michel. P. xlvihi.

<sup>55</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 166. Ср.: Рисāлат. С. 142; Michel. P. 88.

Ислам в наивысшей степени является религией разума. Коран возвысил разум, придав ему первостепенную важность, ибо «дал ему возможность самостоятельно определять счастье [и горе], отличать истину от лжи и вред от пользы»<sup>56</sup>. Ислам также признает, что человек способен достичь познания Бога с помощью своего разума. Призывая к вере в существование и единство Бога, «он зависит только от пробуждения человеческого ума, направления его на созерцание мироздания и следование истинной аналогии, дабы, возвращаясь к постижению гармонии мироздания и пошаговому связыванию причин и следствий, таким образом прийти к убеждению, что в мире есть лишь один Создатель — необходимо существующий, всезнающий, мудрый, всемогущий — и что, в соответствии с единством порядка, обнаружимого во всем сущем, Создатель Един. Таким образом, он [ислам] освободил человеческий ум, направив его на путь, установленный для него самой природой без каких-либо ограничений, и побудил его к рассмотрению творения и различных проявлений могущества и благости Бога в природе, чтобы, размышляя о них, ум мог достичь познания Бога»<sup>57</sup>. Такой подход к трактовке разума открыл широкое поле для размышлений и исследований, «тем более что призыв ислама к размышлениям о сотворенных вещах не был ничем ограничен или обусловлен; [это так] ввиду знания того, что каждое разумное рассуждение ведет к вере в Бога, как Он описан в Коране, т. е. без преувеличения Его трансцендентности и без [попытки] определения Его природы»<sup>58</sup>.

Вера в существование Бога является основополагающим догматом, и поскольку эта вера основана на разуме, приоритет разума в исламе очевиден. 'Абдо подчеркивает эту мысль, говоря:

«Так, требуя веры в существование и единство Бога, ислам зависит только от доказательств разума и человеческой мысли, следующих своему естественному порядку; он не поражает вас чудесами,

---

<sup>56</sup> 'Абдо М. Трактат о единобожии. С. 38. Ср.: Рисāлат. С. 20; Michel. P. 16.

<sup>57</sup> 'Абду М. Ал-Ислам ва-н-насрāниййа ма'-л-'илм ва-л-маданиййа. 3-е изд. Каир, 1922–1923. С. 48 и далее.

<sup>58</sup> Рисāлат. С. 9–10; Michel. P. 7 (пер. с англ.). Это место также цитируется в: Horten M. Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 80. [Ср. в русском переводе: «Религия не чинила преград и не ставила условий. [Не чинила] потому, что знала: всякое верное умозрение приводит к познанию Аллаха и описанных Его атрибутов, минуя [опасности] как избыточной апофатки (*таджрӣд*), так и непомерной катафатки (*тахдӣд*)». 'Абдо М. Трактат о единобожии. С. 26. — Примеч. пер.]

необычайными явлениями или небесными голосами... Мусульмане в целом согласны в том, что вера в Бога предшествует вере в посланников. Поэтому не нужно приходить к вере в Бога, следуя учениям пророков. Напротив, необходимо сначала уверовать в существование Бога, чтобы смочь верить в возможность пророчества»<sup>59</sup>.

Таким образом, проверять послания и удостоверения пророков надлежит с помощью разума. Показательно, что ‘Абдо пытается дать разуму полную власть в интерпретации текста откровения. Так, он формулирует второй принцип ислама как «приоритет разума над буквальным значением Божественного Закона в случае конфликта между ними». В объяснении он говорит:

«Мусульмане в целом согласны с тем, что в случае конфликта между разумом и очевидным смыслом того, что утверждает [богооткровенная] традиция (*нақл*), следует отдавать предпочтение выводам разума. В отношении традиции остаются две возможности: либо признать подлинность того, что было даровано, признавая одновременно и неспособность понять это и препоручая это Богу и Его знанию; либо истолковывать традицию, соблюдая законы языка, таким образом, чтобы прийти к согласию с тем, что установил разум»<sup>60</sup>.

В «Трактате о единобожии» ‘Абдо утверждает тот же принцип, что и при толковании пророческого откровения, но формулирует его несколько иначе. Возможно, он испытывал необходимость высказываться более сдержанно в отношении того пророчества, которое относится исключительно к священному тексту Корана, в то время как отсылка к Божественному Закону в целом носит более общий характер. ‘Абдо говорит, что после того, как было определено, что Пророк должен быть воспринят как истинный Пророк, долг разума — верить всему, что он явился открыть, даже если истинный смысл этого непостижим. Это не значит, что нужно верить чему-то логически невозможному. В посланиях пророков не может содержаться подобного рода противоречий, однако если какой-то фрагмент неясен и, как кажется, содержит в себе противоречие, «разум должен считать, что подразумевается отнюдь не явный смысл; затем он волен выбирать между тем, чтобы истолковать фрагмент согласованно с остальными словами

<sup>59</sup> ‘Абду М. Ал-Ислам ва-н-насрāнийя. С. 51.

<sup>60</sup> Там же. С. 54–55.

пророка, к посланию которого относится сомнительный фрагмент, и тем, чтобы оставить проблему на усмотрение Бога и Его знания»<sup>61</sup>.

Подтверждая таким образом то, что он считал основополагающей позицией ислама в отношении разума, ‘Абдо шел вразрез с многовековой пространственной среди мусульман практикой таклида, или безоговорочного подражания авторитетам в вопросах веры, без каких-либо сомнений или возражений. Конечно, закономерно было ожидать таклид от [необразованных] масс, которые считались неспособными самостоятельно прийти к обоснованному утверждению своей веры. Однако этому же принципу следовали и образованные люди, причем в отношении как самой религии, так и всех исламских наук.

Именно с этим духом Мухаммаду ‘Абдо пришлось бороться в студенческие годы, и на протяжении всей своей жизни он стремился его преодолеть. «Я поднял голос, — говорит он, — чтобы освободить разум от цепей слепой веры в авторитет (*таклид*)»<sup>62</sup>. Как он утверждает в «Трактате», «ислам возвысил свой голос перед искушениями преступников и объявил, что человек не был создан, словно скот, для бесконечного понукания — но его следует вести ясными указаниями и знаками, знаменами Вселенной и доказательствами дел. Учителя [человека] должны предупреждать и указывать, наставлять на путь умозрения»<sup>63</sup>. В своем «Комментарии» ко второй суре Корана (2: 243) он пишет:

«Как далеки те, кто верит в таклид, от наставлений Корана! [Бог] излагает свои законы так, что готовит нас к использованию разума, и делает нас людьми проницательными... Он запрещает нам повиноваться таклиду. Они же повелевают нам слепо следовать их словам, и если кто-то пытается следовать за Кораном и Словом Пророка [самостоятельно], они противостоят этому, грозя ему отречением, полагая, что тем самым они сохраняют религию. Напротив, именно это искажает религию; если мы будем продолжать следовать этому методу слепого подражательства, то не останется никого, кто

---

<sup>61</sup> Рисāлат. С. 143; Michel. P. 88. Ср. также: *Michel M., ‘Abd al-Rāzīk M. Introduction // Abdou M. Rissalat al-tawhid. P. xlvi. [Ср. в русском переводе: «Разум, [сталкиваясь с неясными местами преданий], должен считать первый их смысл неправильным и прибегать к символично-аллегорическому толкованию. В остальном [человеческий ум] руководствуется ясными словами [Пророка], оставляя неясное знанию Аллаха».* *Абдо М. Трактат о единобожии. С. 167. — Примеч. пер.]*

<sup>62</sup> Ал-Манār. Т. 8. С. 892; также цит. в: Ал-Манār. Т. 28. С. 588.

<sup>63</sup> *Абдо М. Трактат о единобожии. С. 201.*

придерживается нашей религии. Если же мы вернемся к тому разуму, к которому Бог направляет нас в этом аяте и в других подобных аятах, то имеется надежда, что мы сможем возродить нашу религию. И таковая будет религией разума, к которой будут обращены все народы»<sup>64</sup>.

«Тем самым [ислам] освободил власть разума от всех оков, от всякого бездумного подражания [бывшим] хозяевам; он вернул [уму] его царство и признал его мудрость и суд, обязав, однако, подчиняться *в своих деяниях* единственному Аллаху и почитать Его Закон, *оставаясь в его пределах*. В дозволенных же *пределах* деяния и умозрения попросту не имеют границ»<sup>65</sup>.

В то же время ‘Абдо не жалеет язвительной критики, сарказма и насмешек, обличая тех, кто выступает за слепое принятие веры. «Сердца многих теологов, — говорит он, поражены болезнью [слепого] подражательства; они сначала уверяются в чем-то — и только потом начинают требовать доказательств. [Нерадивые ученые] желают подчинить [реальность] своей вере, и приди к ним несогласный оппонент, они усиленно сражались бы с ним, пусть и ценою самого разума. Бóльшая их часть доказывает, уже веря; редко когда доводилось [мне] встретить того, кто уверовал, услышав доказательство»<sup>66</sup>. Страницы его «Комментария к Корану» изобилуют критикой как самого принципа подражания авторитетам, так и всех, кто его отстаивает. Он в полной мере задействует любое кораническое изречение, которое каким-либо образом поощряет свободное использование разума или дает любой повод осудить тех, кто выступает против этого. Примеров тому великое множество; в качестве одного из типичных можно сослаться на тот, что он приводит в связи с аятом (2: 171). Этот аят гласит: «Отрицающие веру подобны тому, кто кричит на стадо, не способное слышать ничего, кроме зова и криков. Глухие, немые и слепые. В них нет мудрости!» В связи с указанным аятом ‘Абдо замечает:

«В этом аяте ясно говорится о том, что полагаться на авторитет, без разума и без [религиозного] руководства — это признак

<sup>64</sup> Ал-Манār. Т. 8. С. 731–732.

<sup>65</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 202; Рисāлат. С. 177; Michel. P. 108. Ср. также: Horten M. Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 108. [Текст на русском языке приводится с изменениями, соответствующими английской версии, выделено курсивом. — Примеч. пер.]

<sup>66</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 91. Ср.: Рисāлат. С. 72; Michel. P. 46.

безбожия. Ибо верующим человек становится только тогда, когда он постиг свою религию с помощью разума и воспринял ее всей своей душой, полностью убедившись в ней. Но того, кто приучен наивно принимать [что-либо], не обращаясь к разуму, и действовать бездумно, даже если это нечто хорошее, не следует называть верующим. Ибо смысл веры не в том, что в человека следует вдалбливать добродетель, как если бы его дрессировали, подобно животному. Напротив, смысл в том, что разум и душа человека должны возвыситься знанием и пониманием... и тогда он будет делать добро не только по причине того, что он, не задумываясь, подражает своим отцам и предкам. Именно поэтому Коран называет неверующих “глухими, немыми, слепыми и лишенными мудрости”»<sup>67</sup>.

Принцип, на котором выстраивались аргументы сторонников таклида, состоял в почитании первых поколений мусульман, ведь, как утверждалось, лишь они могли совершенным образом толковать ислам. По этой причине последующим поколениям было отказано в праве на иджтихад, т. е. на независимое исследование с целью формирования собственного мнения по любому религиозному вопросу. Мухаммад ‘Абдо, напротив, считал участие всех поколений в «милостивых дарах» Аллаха равным и утверждал такое же право на иджтихад для нынешнего поколения, как и для всех остальных. Итак, он говорит:

«[Ислам] отвалил сердца от любви к отеческим преданиям, отметил глупостью и легкомыслием тех, кто поверил в басни предков, развенчав миф о доказательности старины для разума или чувств; первый и последний, согласно [новому Посланию], равны в степени природного разумения, да и последний, если уж на то пошло, выгодно отличается от своих отцов и дедов в деле познания прошлого и действия Вселенной. Действительно, позднейшие поколения обладают знаниями о событиях прошлого и способны размышлять над ними и извлекать уроки из их последствий в нынешнюю эпоху, что было недоступно их отцам и прародителям»<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Ал-Манār. Т. 7. С. 442. Также этот пример разбирается вместе с другими в: *Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 364.*

<sup>68</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 201. Ср.: Рисāлат. С. 176–177; Michel. P. 108. [Текст на русском языке приводится с изменениями в последнем предложении, которые соответствуют английской версии. Для сравнения: в русскоязычном переводе трактата ‘Абдо сказано так: «Эти действия могут явить [нашим] современникам дурные

Именно в обращении с каноническим законом ислама Мухаммад ‘Абдо и его последователи настаивают на праве на независимое исследование. Дополнительный анализ их аргументов в этом направлении будет представлен далее; отметим, что убежденность ‘Абдо в необходимости пользоваться своим разумом, а также в праве каждого человека делать это по-своему, пронизывает буквально все его произведения. ‘Абдо призывает к проявлению терпимости в отношениях между приверженцами различных мусульманских течений, а также между мусульманами и адептами других религий. Во многих вопросах, касавшихся толкования и веры, он отстаивает личную свободу. Так, в заключении «Трактата о единобожии» он пишет:

«Истинным верным объявляется тот, кто верит в Благородное Писание и его практические установления, кто не воспринимает буквально известия о сокрытых [вещах], но перетолковывает их в соответствии с неоспоримыми доказательствами, кто верит в посмертную жизнь и реальность воздаяния за дела и убеждения, кто не смеется над обещанием [Аллаха] и [Его] угрозой и не отказывается от Закона. Быть может, такой [правоверный] и не является учителем экзегетики; однако божественные законы все-таки подлежат всеобщему толкованию, а не изысканиям меньшинства. С него достаточно и того, что вера есть убежденность в существовании Аллаха, Его посланников, Последнего дня, ограниченная почтением к тому, о чем возвестили пророческие уста»<sup>69</sup>.

В качестве последнего примера приведем заключительную часть обращения ‘Абдо к собранию улемов Туниса:

«Сделав эти замечания, я не стремился потребовать от своих слушателей принять их. Ведь в противном случае я действовал бы вопреки той самой независимости мысли и свободе убеждений, которые я отстаиваю. Однако я не думаю, что кто-либо из моих слушателей примет их по требованию, даже если бы я и попытался это от них потребовать. Приведенные замечания — лишь мнение, которое я предлагаю своим слушателям. Если они сочтут его

---

плоды дел предыдущих поколений и их вовлеченность во зло». — *Примеч. пер.*] Ср.: Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 365–366, где приводятся примеры из «Комментария к Корану».

<sup>69</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 251. Ср.: Рисāлат. С. 224; Michel. P. 137–138.



правильным, они вольны его принять; если же нет, то всё, что им угрожает, — лишь тягостное присутствие на этом собрании свободного человека. И этого уже немало, ибо в этом мы согласны»<sup>70</sup>.

### Религия и наука

В контексте того понимания природы разума, которое было характерно для ‘Абдо, вполне естественно, что он должен был содействовать развитию всевозможных наук среди мусульман. Ибо он считал, что если упражнять свой ум в постижении природных явлений, это приведет, с одной стороны, к познанию Бога, что будет иметь религиозное и духовное значение, а с другой — к открытию тайн природы, что принесет большую практическую пользу. Так, он говорит: «Умозрение о твари неизбежно ведет к обретению мирских благ, освещает путь души к познанию Того, Кто оставил эти следы и сам этот свет»<sup>71</sup>. Ключевым местом в Коране в этой связи является аят: «Он создал для вас все, что на земле» (2: 29). Ссылки на этот аят многократно повторяются в работах ‘Абдо; некоторые из них уже фигурировали в вышеприведенных цитатах. Реминисценция этого айата обнаруживается в том, как ‘Абдо излагает миссию пророка Мухаммада. ‘Абдо говорил, что частью его миссии было пробудить в людях знание о том, что «Аллах отличил их разумом и мыслью, подчинил им сущее и обязал к его изучению, к сообразному мере извлечению из него бесконечной пользы. [Пророк открыл им: Господь] велел стоять у границ справедливого Закона и совершенной добродетели»<sup>72</sup>. Опять же, он говорит:

«В Коране также есть подобное упоминание о происхождении Вселенной — о сотворении и т. д., — дабы еще больше побудить разум следовать своей естественной склонности обнаруживать изначальное положение вещей, а также законы, которые ими управляют... Коран никоим образом не ограничивает разум в этих делах, но во многих айатах призывает внимать знамениям Бога в природе... В сумме подобного рода айаты составляют примерно половину Корана»<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> ‘Абду М. Тафсир сурат ал-‘аср ва хитаб ‘амм. 2-е изд. Каир, 1911. Т. II. С. 92.

<sup>71</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 71. Ср.: Рисалат. С. 55; Michel. P. 35.

<sup>72</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 181. Ср.: Рисалат. С. 156; Michel. P. 97.

<sup>73</sup> ‘Абду М. Ал-Ислам ва-н-насрания. С. 49–50.

Таким образом, между религией и наукой нет никакого конфликта. Та и другая основаны на разуме, и обе в некоторой степени обращены к изучению одних и те же явлений, но у каждой свой предмет рассмотрения. Поскольку Коран поощряет исследование физической Вселенной, не налагая на подобного рода исследования никаких ограничений, религия по отношению к науке настроена не иначе как дружелюбно. По словам ‘Абдо, в религии следует видеть смотрителя человеческого разума с целью уменьшения его ошибок, и «в этом смысле она считается другом науки, поощряющим изучение тайн мироздания, призывающим к уважению установленных истин и требующим опоры на них в формировании характера и совершенствовании действий»<sup>74</sup>. В другом месте он пишет: «Конец света не наступит, пока не будет исполнено обетование Бога о том, что Его свет станет совершенным, религия будет идти с наукой рука об руку и они помогут друг другу исправить и разум, и сердце»<sup>75</sup>.

Уважение ‘Абдо к науке было столь велико, что во всех своих трудах он призывал собратьев-мусульман исполнить долг изучения наук, в которых преуспевают западные народы, дабы иметь возможность соперничать с этими народами. В одной из своих ранних статей в «*ал-Ахрām*» он писал:

«Мы не видим иных причин для достижения ими богатства и власти, кроме как развитие образования и науки среди них. Поэтому наш первый долг — прикладывать все наши силы для распространения этих наук в нашей стране»<sup>76</sup>.

С другой стороны, только тогда, когда сердца людей очищаются, их души возвышаются, а их характеры — облагораживаются путем возвращения к истинному исламу, они могут надеяться преуспеть в этой конкуренции с другими народами. Это часто отмечается в трудах Мухаммада ‘Абдо, а также его последователей, особенно в «*ал-Манар*». Весьма красноречиво в этом плане следующее утверждение: «Мусульмане, если их нравы дисциплинированы религией, могут посоперничать с европейцами в достижениях наук и образования, а также уравниваться с ними в степени цивилизованности»<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> Ал-Манār. Т. 8. С. 892.

<sup>75</sup> ‘Абдū М. Ал-Ислām ва-н-насрāниййа. С. 134. Цит. по: *Michel M., ‘Abd al-Rāzīk M. Introduction // Abdou M. Rissalat al tawhid. P. xlix.*

<sup>76</sup> ‘Абдū М. Ал-Ислām ва-н-насрāниййа.

<sup>77</sup> *Ридā М. Р. Та’рйх*. Т. II. С. 480.

Частые упоминания в Коране явлений природы оставляют ‘Абдо много возможностей настаивать на обязанности изучать естественные науки в своих комментариях к этим местам. Так, в связи с аятом (2: 159), он воздавал должное тем, кто «во имя религии воспротивился стремлению к образованию в области естественных наук», показывает, как именно изучение природы, а не диалектические рассуждения, ведет к познанию Бога. После чего он приходит к выводу:

«Бог послал две книги: одну сотворенную, которая есть природа, и другую богооткровенную, которая есть Коран. Вторая приводит нас к исследованию первой с помощью интеллекта, который был нам дан. Кто повинуется, тот получит благословение; кто отвернется, тот будет обречен на погибель!»<sup>78</sup>

В связи с изучением естественных наук также необходим и прогресс в области технических наук, чтобы мусульманские народы были готовы к возможной войне за защиту своих прав. Так, в связи с аятом (3: 200) он цитирует фрагменты других аятов (8: 58, 60): «А если ты опасешься измены со стороны людей, то оставь (соглашения с ними)... Приготовьте против них сколько можете силы и боевых коней, чтобы устроить врага Аллаха и вашего врага». Из этих аятов ‘Абдо выводит принцип, согласно которому «с неверными следует бороться теми же средствами, которыми сами они пользуются для борьбы против ислама. Сюда входит и то, что в наше время нужно конкурировать с ними в производстве пушек и винтовок, боевых кораблей, воздушных судов и других орудий войны. Все это приводит к тому, что достичь совершенства в технических и естественных науках есть неизбежный долг мусульман, ибо только таким образом можно достичь боеспособности»<sup>79</sup>.

Мухаммад ‘Абдо был не слишком погружен в контекст современной науки, чего и следует ожидать от человека, получившего схоластическое образование у шейха ал-Азхара. Он осваивал современные научные знания за пределами аудитории, во многом самостоятельно, к чему его подтолкнул Джамал ад-Дин [ал-Афгани]. Несмотря на это, он был неплохо знаком с современными научными достижениями в целом ряде областей, особенно с теми, которые были как-то связаны с его интерпретацией Корана и его

---

<sup>78</sup> Ал-Манār. Т. 7. С. 292. Ср. цитату полностью: *Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 352–353.*

<sup>79</sup> Ал-Манār. Т. 7. С. 408–409. Цит. по: *Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 354.*

попытками защитить ислам. В то же время, как отмечает Хортен, в некоторых вопросах он демонстрирует поразительную отсталость, как, например, в рассуждении о том, что горы укрепляют землю и образуют ее основу, не позволяя внутренним потокам вырваться наружу; что море покрывает ад (и это якобы доказывают научные исследования и извержения вулканов) и т. д.<sup>80</sup> В качестве иллюстрации его информированности в вопросах науки, а также того, как он использовал свои познания в толковании Корана, можно привести следующие примеры.

Комментируя аяты (2: 18, 19): «Дождевое облако с неба, в нем тьма, и гром, и молния», — он пишет:

«Истина о молнии и грозе, о грозовом облаке и о причинах их возникновения не входит в число предметов, исследуемых Кораном, поскольку этот вопрос относится к науке о природе и об атмосферных явлениях, которые человек способен познать в результате собственных изысканий, независимо от [пророческого] вдохновения. В Коране упоминаются лишь внешние проявления вещей, чтобы представить доводы, подтолкнуть к размышлениям, а также направить разум на путь исследования, дабы укрепить его и понимание [вещей]. Человеческие знания о Вселенной то растут, то убывают, отличаясь в разные периоды времени; например, когда-то люди верили, что молния вызвана материальными телами, и т. д. <...> В наши дни считается, что во Вселенной есть некий флюид, называемый электричеством, действие которого заметно в телеграфе, телефоне, трамваях, электрическом освещении в домах и на улицах»<sup>81</sup>.

Вслед за этим приводится описание того, как электрическое освещение вызвано встречей положительных и отрицательных токов, объясняется появление молнии и грома, а также использование громоотвода.

В толковании аята (2: 275) поднимаются некоторые вопросы, касающиеся современной медицины: «Те, кто пользуется ростовщичеством, будут

---

<sup>80</sup> *Horten M.* Muhammed Abduh // Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 105. Также см. замечание Гольдциера: «Он поистине все более и более впитывал те идеи, с которыми познакомился во время своего пребывания в Европе, а позднее также черпал их из литературы». *Goldziher I.* Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 355.

<sup>81</sup> Ал-Манāп. Т. 4. С. 334 и далее. Ср.: *Goldziher I.* Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 356.

поставлены [при Воскресении] так, как будет поставлен тот, кого коснулся своим прикосновением сатана».

«Общее толкование, — говорит ‘Абдо, — связывает это с Воскресением, когда, как возвещает Традиция, те, кто практикуют ростовщичество, восстанут как эпилептики. Но эта связь никак не обнаруживает связи с Воскресением; само это толкование обусловлено Традицией, и, как и большинство других традиционных интерпретаций, было изобретено, чтобы объяснить трудный отрывок, который толкователи не поняли. Однако ближе всего к истине предположение Ибн ‘Атии: они восстанут в обычных своих движениях, как те, кого поразил сатана, и т. д., т. е. как эпилептики. Нервные и беспорядочные движения ростовщика указывают на его интенсивную поглощенность практикой неестественных способов увеличения прибыли. Беспорядочный и нерегулярный характер его движений предполагает возможность сравнения с эпилептиком».

Затем дается возможное примирение этого взгляда с традиционным взглядом на Воскресение:

«Сравнение, приведенное в этом аяте, основано на распространенной среди арабов идее о том, что эпилептика коснулся сатана, — эта идея вошла у них в поговорку. Данный аят не подтверждает и не отрицает истинность идеи, выраженной в этом сравнении, был ли эпилептик на самом деле тронут сатаной, связано ли его состояние с этим, или нет. Мнения улемов разнятся. Мутазилиты считали, что у сатаны нет никакого иного влияния на человека, кроме внушения; другие же считали, что эпилепсия — это как раз его работа. Современные врачи считают ее нервной болезнью, которую нужно лечить наряду с прочими подобными заболеваниями, т. е. с помощью лекарств, а также другими современными методами; некоторые говорят и о методе внушения. Все это не является бесспорным доказательством того, что невидимые существа, которые зовутся джиннами, не могут иметь никаких связей с людьми, склонными к эпилепсии, так что при определенных условиях они могут быть причиной этого. Улемы говорят, что джинны — это живые тела, которые невозможно увидеть. В журнале “ал-Манар” не раз говорилось, что те живые организмы, которые сейчас известны благодаря микроскопу и которые называются микробами, возможно, являются разновидностью джиннов. Доказано, что микробы являются

причиной большинства болезней... Однако нам, мусульманам, к счастью, нет необходимости спорить с наукой или открытиями медицины, которые подталкивают к исправлению некоторых традиционных толкований. Сам Коран слишком возвышен по духу, чтобы противостоять науке»<sup>82</sup>.

Не остались без внимания и некоторые частные вопросы современной науки, такие как проблема происхождения Вселенной и возникновения жизни. ‘Абдо пытается рассмотреть происхождение человечества, как оно описано в Коране, таким образом, чтобы это соответствовало теории Дарвина. Вполне однозначное изречение в аяте (4: 1) требует в этом смысле весьма осторожного обращения: «О человечество! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одного человека (*нафс*, душу), сотворил из него пару ему и от них обоих рассеял (как семена) множество мужчин и женщин». ‘Абдо начинает с обсуждения обращения: «О человечество!» Обычно считается, что суры, начинающиеся с такой формы обращения, относятся к мекканскому периоду. Однако шейх ‘Абдо полагает, что это просто самое общее обращение, не выделяющее никакую группу людей или кого-либо персонально. Под словом «одна душа» ни в тексте, ни в буквальном смысле не подразумевается отсылка к Адаму. Таким образом, возможно, что любой народ или группа людей сможет интерпретировать это как историю своего происхождения в соответствии со своими собственными верованиями. Те, кто верят, что все произошло от Адама, могут иметь в виду именно его; те же, кто полагают, что у каждой расы есть свой прародитель, могут подразумевать его.

«Среди контекстуальных аргументов в пользу того, что здесь не подразумевается Адам, можно указать на обобщенную и неопределенную форму обращения к потомкам: “Многие мужчины и женщины”. Если бы речь шла об Адаме, было бы более уместно сказать “все мужчины и женщины”. Кроме того, поскольку это обращение является общим для всех народов, а многие из них ничего не знают об Адаме и Еве, как можно подразумевать столь специфическую отсылку? Происхождение человеческого рода от Адама — это история, восходящая к евреям, в то время как у китайцев, например, иное предание. Наука и изучение истории человечества дискредитировали еврейскую традицию. И мы, мусульмане, вовсе не обязаны верить

---

<sup>82</sup> Ал-Манāр. Т. 9. С. 334–335. Ср.: *Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 356 и далее.*

иудеям, даже если это предание восходит к Моисею; ибо мы не можем удостовериться в том, что оно взято из Торы (Книг Моисея) и что оно осталось таким, каким его передал Моисей... Бог оставил здесь вопрос о душе, из которой Он сотворил людей, неразъясненным, так что давайте оставим его в этой неопределенности. Итак, даже если будет доказано, что, как считают европейские исследователи, у каждой расы есть свой прародитель, для Корана в этом не будет ничего уничижительного, в отличие от Торы, из-за ее большей определенности».

Он заключает:

«Хотел бы я знать, что скажут те, кто считает, будто вопрос разрешен уже самой формулировкой Корана, относительно того, кто, опираясь на научные знания, убедился в наличии у человечества нескольких истоков? Скажут ли они, что если этот человек хочет стать мусульманином, но не хочет отказаться от своего научного убеждения, то его вера не действительна и его ислам не должен быть принят; и это при его уверенности, что Коран — от Бога и что в нем нет какого-либо фрагмента, противоречащего его убеждениям?»<sup>83</sup>

Схожим образом в Коране обнаруживаются намеки на принципы «борьбы за существование» и «выживания сильнейшего». Они признаются ‘Абдо как относящиеся к категории божественных законов природы и человеческой истории. Поэтому на данном этапе будет уместно обратиться к вопросу о законах природы, аллюзиями на которые так изобилуют труды ‘Абдо и его учеников. Те, кто знаком с ортодоксальной исламской теологией, признают, что в исламе нет места естественному закону в научном смысле, поскольку воле Бога как непосредственной действующей причине всего бытия и всего происходящего, а также условию поддержания всего существующего путем непрерывного творения, приписывается абсолютное господство<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Ал-Манāр. Т. 12. С. 483 и далее. Ср.: *Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 358–359.*

<sup>84</sup> См., например, аргументы ашаритов в: *Macdonald D. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitution Theory. New York, 1903. P. 201 и далее.* [Адамс, вероятно, имеет в виду именно ашаритскую теологию, поскольку в случае с мутаизмом, матуридизмом и тем более фальсафой и некоторыми вариантами суфийской теологии дело обстоит сложнее. — *Примеч. отв. ред.*]

Но ‘Абдо, в сущности ничуть не преуменьшая превосходство воли Божьей как непосредственной причины всего сущего, тем не менее находит в одной неоднократно встречающейся в Коране формулировке (а именно, в словах «порядок» или «обычай» [*Сунна*] Бога) выражение идеи закона природы. В связи с этим ключевым и наиболее часто цитируемым аятом оказывается (33: 62): «(Таково) было установление, (утвержденное) Аллахом для тех, которые жили прежде, и ты не найдешь изменения в (установлении) Аллаха»; или еще один аят (35: 43): «Неужели они ожидают чего-либо иного, кроме участи первых поколений? Ты не найдешь замены для (установления) Аллаха и не найдешь возможности уклониться от (установления) Аллаха».

Вышеприведенные аяты относятся, в частности, к обращению Бога с людьми, но идея закона в целом применима к природе. Возьмем следующее его утверждение: «Вселенная имеет законы (*сунна*, мн. ч. *сунан*), по которым образуются драгоценные камни и скалы, которые действуют и в росте растений, и в жизни животных, и в притяжении тел и в их расщеплении, в их составе и растворении. Все это мы называем вторичным происхождением». В астрономии, в изучении природы в целом эти законы рассматриваются как факты науки. Тем не менее все больше внимания уделяется законам общества. Далее мы читаем: «Человечество имеет особые законы (*сунан*) общественной жизни, которым оно подчиняется. Так, его сила и слабость, богатство и бедность, могущество и унижение, господство и подчинение, жизнь и смерть — все это предоставляет примеры, которые должны побудить людей подчиняться законам Божьим. Кто живет по законам Божьим, тот и в дальнейшем будет обладать самым широким господством среди всех народов!» Коран был первой книгой, в которой оказались учтены эти законы общества. Игнорировать эти законы или не подчиняться им бесполезно. Ни одна нация, которая когда-либо делала это, не была доминирующей нацией. Таким образом, комментируя аят (13: 11): «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не меняют самих себя», — ‘Абдо утверждает:

«Народы не отпали от своего величия, и их имена не стерты с лица земли — за исключением разве что тех, кто отошел от законов, которые Бог предписывал с высшей мудростью. Бог не изменит благосостояние народа и не лишит его силы и могущества, богатства и мира, до тех пор, пока этот народ не изменит свой собственный уровень интеллектуальных познаний, правильности мышления и восприятия, а также внимания к делам Божьим на примере предыдущих народов, сошедших с Божьего пути и оттого



обреченных на гибель. Они подверглись разрушению, поскольку отвернулись от принципа справедливости, от пути познания и мудрости... и предпочли жить во лжи, а не умирать во имя торжества истины»<sup>85</sup>.

Причина, по которой мусульмане стали жертвой других народов, заключается в том, что они пренебрегли кораническим наставлением: изучать законы, к которым Писание указывает путь. Им бесполезно кричать о том, что они мусульмане или даже благочестивые мусульмане; дело не только в благочестии. Так, в аяте (3: 117) подразумевается, что «Бог не уничтожит нацию из-за ее идолопоклонства, если она при этом творит правосудие и стремится соблюдать законы развития»<sup>86</sup>.

В аятах (2: 249–253), содержащих историю о Сауле и Давиде и войне против филистимлян, дается серия «общих социологических законов Корана». Они относятся к политическим делам народов и их общему прогрессу. Один из законов, взятый из аята 2: 252: «Если бы не сдерживание одного [человека] посредством другого, навязанное людям Богом, то, поистине, земля была бы полностью испорчена», — гласит: «Взаимное сдерживание людей, установленное Богом, является частью Его общих законов, которые сегодня называются “борьбой за существование”. Говорят, что война естественна для людей, ибо она является частью борьбы за существование. Но божественное обуздание людей не сводится к войне, а включает в себя иные формы борьбы, которые требуют соперничества и победы. Нельзя утверждать, что это открытие принадлежит современным материалистам». Другое правило ‘Абдо обнаруживает в связи с формулировкой «поистине, земля была бы испорчена». Эта фраза как раз подтверждает закон, который ученые назвали «естественным отбором», или «выживанием сильнейшего». Об этом свидетельствует тот факт, что сохранение земли от повреждений является результатом состязания разных народов, т. е. взаимная борьба является причиной сохранения истины и справедливости. Этим принципам обнаруживаются многочисленные применения, как в следующем примере: «Что касается борьбы мыслей, то она есть не что иное, как борьба истины с ложью. Истина неизбежно победит ложь силой единомыслия, силой могущественных идей, повергающих слабые идеи»<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> *Ридā М. Р.* Та’рйх. Т. II. С. 323–324.

<sup>86</sup> Ал-Манār. Т. 9. С. 56.

<sup>87</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 71. Ср.: Рисāлат. С. 55; Michel. P. 35.

‘Абдо был твердо убежден, что правильно понятый дух ислама предполагает терпимое отношение ко всем научным исследованиям. В своих трудах в защиту ислама он утверждает, что в прошлом ислам был более терпимой религией, чем христианство, а в своем «Трактате о единобожии» он с одобрением цитирует слова европейского писателя, имя которого он не упоминает, приписывавшего подъем исследовательского духа в Европе в XVI в. влиянию ислама<sup>88</sup>. В то же время он сокрушается над тем, сколь косной стала исламская мысль в наши дни. И все же ‘Абдо настроен оптимистично, надеясь на то, что положение дел со временем изменится:

«Свет этой Славной Книги (Корана), за которым последовала наука, куда бы она ни шла — на Восток или на Запад, должен снова вернуться к своему полному проявлению; и эта Книга снимет завесы ошибок, и она снова вернется на свое первоначальное место в сердцах мусульман, и найдет там свое пристанище. А наука последует за ней, ибо наука — ее истинный друг, который дружит только с ней и зависит только от нее»<sup>89</sup>.

## ГЛАВА VII. ТЕОЛОГИЯ

### Учение о Боге

Мы уже отмечали, что самые ранние рассуждения Мухаммада ‘Абдо о природе Бога носили пантеистический характер. В «*Рисāлат ал-вāридāt*» он придерживался доктрины единства всего бытия. Подобно тому как «дом есть одно из состояний, которое могут принять составляющие его части, и один из способов, которым они могут быть рассмотрены, и дерево есть одна стадия жизни семени и одно из его состояний, и волны — одна стадия моря и одно из его состояний», так и мироздание во всех аспектах

<sup>88</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 202. Ср.: Рисāлат. С. 178; Michel. P. 109.

<sup>89</sup> ‘Абду М. Ал-Ислām ва-н-насрāниййа. С. 132. [Важно не понять этот фрагмент scientистски: ‘Абдо не имеет в виду, что «все конкретные научные достижения могут быть обнаружены в Коране»; скорее, он хочет сказать, что свет разума и знания, который явлен в Коране, получает другое проявление в виде науки, и такая наука должна быть возвращена к своему истоку — к этому свету, и ее необходимо понимать в контексте такого истока. Это согласуется с более общей позицией ‘Абдо, который мыслил «разум» и «знание» скорее метафизически, нежели позитивистски. Подробнее об этом см. работу Д. В. Мухетдинова в данном сборнике. — *Примеч. отв. ред.*]

своего существования является всего лишь выражением существования Бога. «Мы говорим, что нет существования, кроме Его существования, и нет атрибута, кроме Его атрибутов. Он есть Один Суший, а все, отличное от Него, не имеет существования». Раз «совершенство есть существование, а несовершенство есть небытие», то Он есть само совершенство, будучи полностью свободным от небытия и полностью достигшим своего собственного осуществления. «Он есть совершенство в Самом Себе, ибо Он не имеет небытия ни в одном из Своих аспектов; и всякое совершенство есть проявление Его совершенства»<sup>90</sup>. Поскольку различные явления природы суть лишь проявления Его собственного бытия, Он знает все по Своему познанию Себя (т. е. благодаря Своему самосознанию); ведь Его знание и Его сущность идентичны. «Итак, следует сказать, что Его знание — это сама Его сущность, а Он по своей сущности есть само Его знание... Поскольку Его сущность едина сама в себе, а множественность имеет место только в мире проявлений, то, таким образом, Его знание всех вещей в себе — едино, в то время как в мире проявленностей их множество». Но то, что внешние явления настолько многообразны, не должно заслонять сущностного тождества знания и бытия. «Ведь если бы море имело знание о самом себе, то не нуждалось бы еще и в другом знании, с помощью которого можно было бы иметь знание о своих волнах»<sup>91</sup>.

В том же трактате он, выступая против ал-Аш‘ари, утверждает, что знание Бога распространяется на сущности вещей, поскольку Он является их причиной, и не охватывает только лишь их внешние проявления; а также, вопреки мнению последователей философов, что Он обладает знанием партикулярий<sup>92</sup>, а не просто универсалий. ‘Абдо также отрицает учение мистиков, согласно которому время — это форма существования Бога, а потому все вещи во времени присутствуют перед Ним. Скорее, Он знает все вещи Своим знанием о Себе<sup>93</sup>. Более того, ‘Абдо выступает против тезиса сторонников философского учения о том, что Его знание о партикуляриях осуществлялось посредством формирования мысленных образов, или понятий, внутри Себя. Напротив, ‘Абдо утверждает, что Бог знает вещи посредством Своего знания Своей сущности, которое и есть сама Его сущность<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> *Ридā М. Р.* Та’рйх. Т. II. С. 13.

<sup>91</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>92</sup> То есть конкретных частных вещей. — *Примеч. пер.*

<sup>93</sup> *Ридā М. Р.* Та’рйх. Т. II. С. 15–17.

<sup>94</sup> Там же. С. 15.

Однако в его более позднем «Трактате о единобожии» уже нет никаких следов этого раннего пантеизма. ‘Абдо излагает аргумент в пользу существования Бога, который выводится из контингентности вещей, — в том виде, в каком он был взят на вооружение мусульманскими богословами у исламских философов, которые, в свою очередь, позаимствовали его у греческих философов. Этот аргумент основан на признании того, что все вещи должны иметь причину, но эта причина также должна иметь причину; таким образом, через цепь причин разум приходит к подтверждению наличия окончательной Первой Причины, которая есть Самосущее Необходимое Бытие, существующее извечно, которое и есть причина всего сущего<sup>95</sup>. Эта линия рассуждений подтверждается изучением гармонии и порядка, которые присущи мирозданию, и свидетельством наличия связи причин и их последствий — все это выступает проявлениями мудрости и замысла. Таким образом, разум подводится к вере в Божественного Творца, который есть необходимо-сущий, знающий, мудрый, всемогущий — и даже к признанию единства Творца, в соответствии с единством порядка, видимого в сущих вещах. «Может ли простое согласие [факторов], именуемое случайностью, быть источником этого порядка, автором правил, по которым существуют сущие — великие и малые?»<sup>96</sup>

Некоторые атрибуты Творца обнаруживаются посредством разума. Они также были подтверждены Откровением. К ним относятся: изначальность, т. е. существование от вечности; длительность, т. е. существование во веки веков; невозможность сложности Его сущности; жизнь, знание, воля, сила, единство. Все эти атрибуты постигаются разумом и доказательством: например, знание необходимо, исходя из априорных оснований, и оно подтверждается наличием порядка и гармонии в мироздании<sup>97</sup>. ‘Абдо отстаивает единство Бога на том основании, что если бы существовало более одного Необходимо Сущего, то их поступки были бы различными, потому что знание и воля каждого не были бы тождественны знанию и воле других. Таким образом, в мироздании возникли бы конфликты и смешения, и его порядок был бы подорван — стало быть, никакой порядок был бы невозможен. Кроме того, существование любых случайных (контингентных) вещей было бы невозможно; ибо эти вещи обязательно были бы введены в существование в соответствии с противоречивым знанием и волей предполагаемых «творцов», и таким образом каждая отдельная вещь обязательно

<sup>95</sup> См.: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 46 и далее. Ср.: Рисāлат. С. 29 и далее; Michel. P. 2.

<sup>96</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 59. Ср.: Рисāлат. С. 43; Michel. P. 29.

<sup>97</sup> См.: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 55–56. Ср.: Рисāлат. С. 41; Michel. P. 27.

имела бы несколько существований, что невозможно. Так, в Коране сказано: «Если бы на земле или на небесах были иные боги, наряду с Аллахом, то они (небеса и земля) разрушились бы» (21: 22). Однако такого разрушения нет<sup>98</sup>, как это известно из опыта созерцания. Кроме этих атрибутов, которые могут быть известны благодаря разуму, есть и другие, не постигаемые с помощью разума, хотя и не противоречащие ему. Такие атрибуты были раскрыты Кораном, и к ним относятся речь и слух.

Мы знаем и должны верить, что Бог обладает этими атрибутами. Но то, как Он ими обладает, и тождественны ли они Его сущности, или же они отделены от Него, — эти и многие другие вопросы, которые долго обсуждались богословами, не могут быть познаны с помощью человеческого разума и не подлежат обсуждению. Таким образом, ‘Абдо лишь вкратце упоминает или (используя его выражение) «издалека» говорит о тех основных вопросах, которые заботили мусульманских богословов, отбрасывая часть из них. Тем не менее в вопросе об атрибутах Бога он разделяет ортодоксальную позицию: хотя они могут быть схожи по названию с атрибутами и качествами, приписываемыми человеку, на самом деле они не идентичны им по своей природе. «Он не похож на тварь и связан с ней актом сотворения [мира]; к нему она и вернется [в конце своего срока]»<sup>99</sup>. Выражения «руки», «лик», «восседание на Троне» и т. д., которые используются в Коране, являются метафорами, которые арабы понимали без каких-либо затруднений в обращенных к ним словах<sup>100</sup>. Простое утверждение веры

<sup>98</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 62. Ср.: Рисāлат. С. 48; Michel. P. 31.

<sup>99</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 194. Ср.: Рисāлат. С. 168; Michel. P. 104. Представляется, что он заимствует этот аргумент. Однако ранее высказывался другой аргумент, отличный от этого. Он гласит: «Коран описывает Аллаха, [упомяная] о Его атрибутах. Действительно, последние не столь антропоморфны, как атрибуты, открытые древним поколениям, — однако в части своей походят на человеческие по наименованию или роду (как, например, [атрибуты] “могущество”, “выбор”, “слух”, “взор”»». «В этом случае, — пишет Рашид Рида, — он предпочел следовать первому из двух вариантов». *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 25; Рисāлат. С. 9; Michel. P. 7.

<sup>100</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 195. Ср.: Рисāлат. С. 169; Michel. P. 104. [Стоит отметить, что слово со значением «метафора» отсутствует в соответствующем фрагменте ‘Абдо и является частью интерпретации, предложенной Адамсом. Сам ‘Абдо пишет: «Что касается [упомянутых в Коране] слов, описывающих [Его] лик, руки и восседание, то у них есть известные арабам смыслы, в которых они, одаренные Писанием, никогда не сомневались; они доподлинно знали, что самость [Аллаха] и Его атрибуты не могут проступить в телах или душах обитателей миров, но Он Сам награждает, кого пожелает, знанием и могуществом к тем или иным деяниям, в соответствии с установленными в вечном знании неизменными законами». — *Примеч. отв. ред.*]

‘Абдо представляет следующим образом: «Мы должны верить в то, что знаем о существовании [Бога], — непохожего на тварное, вечного, бесконечного, живого, всезнающего, волящего, всемогущего, исключительного по Своим бытию, атрибутам и искусности в сотворении мира; Он говорит, слышит, видит и [располагает] всеми другими атрибутами, приписанными Ему Законом»<sup>101</sup>.

Бог действует всегда по Своему свободному выбору, основанному на Его знании, воле и могуществе. Ни одно из Его деяний, ни один из этапов пути, по которому Он ведет Свои творения, не исходят от Него как слепая причинность или как нечто необходимое по [своему способу] существования, без сознания и воли с Его стороны. Он не обязан заботиться о том, что является наилучшим для мира так, чтобы это обязывало Его следовать определенному курсу действий, отход от которого мог бы подвести Его под ограничение. Скорее, порядок мироздания и то, что является для него в высшей степени наилучшим, определены для Бога тем, что само мироздание выступает следствием (*асар*) Необходимо Сущего, которое и является наиболее совершенным Сущим. Совершенство мироздания — это просто следствие совершенства Творца<sup>102</sup>. В другом месте ‘Абдо утверждает, что действия Бога, такие как творение, поддержание и т. д., характеризуются контингентностью, т. е. с точки зрения разума они не являются ни обязательными, ни запрещенными. Ни одно из Его деяний не является для Него обязательным — даже действие по какой-то внутренней необходимости, якобы характерной для Его собственной природы<sup>103</sup>.

На вопрос о том, тождествен ли Коран божественному атрибуту речи и, следовательно, является ли он вечным и несотворенным (вопрос, приведший к острой и ожесточенной дискуссии в исламе, за которой последовали гонения), ‘Абдо отвечал в первом издании своего «Трактата», что Коран

<sup>101</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 72. Ср.: Рисāлат. С. 57; Michel. P. 36.

<sup>102</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 62. Ср.: Рисāлат. С. 45–46; Michel. P. 30. Мишель указывает в предисловии на то, что здесь в отношении принципа причинности с точки зрения не физической, но моральной необходимости, ‘Абдо следует положениям поздних ашаритских богословов, которые занимали промежуточную позицию между ал-Аш‘ари и мутазилистами.

<sup>103</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 74–75. Ср.: Рисāлат. С. 58; Michel. P. 37. Выражение, которое он употребляет для описания контингентности — «возможность в особом смысле» (*имкāн хāсэ*), — понятие, которое использовал Авиценна. Ср.: *Horten M.* Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 98.

был сотворен<sup>104</sup>. Однако его друг Мухаммад Махмуд аш-Шанкити напомнил ему, что это утверждение не соответствует ортодоксальному вероучению, которое заключается в том, что речь Бога как атрибут, выражением которого являются идеи Корана, вечна, тогда как ее проявления (в том числе произнесенные и прочитанные слова Корана) сотворены. Шейх ‘Абдо прислушался к этой критике, и в последующие издания было включено утверждение, которое соответствовало принятой большинством позиции. В пятом же издании, однако, вся дискуссия по этому вопросу опущена, и встречается только следующее краткое заявление: «В Коране утверждается, что он — речь Аллаха. Источником же слышимой речи Всевышнего должно быть нечто вечное, Ему и Его вечности принадлежащее»<sup>105</sup>.

### Учение о человеке

О происхождении человека кое-что уже было сказано ранее. Он был сотворен Богом, но не обязательно как одна пара, от которой происходит весь род человеческий. Здесь можно было бы сослаться на концепцию, которую ‘Абдо разрабатывал в его самом раннем трактате: отдельные души людей являются излучениями вселенских душ, которые подразделяются на четыре класса<sup>106</sup>. Однако в его более поздних работах ничего подобного уже не упоминается.

«Человек, — пишет ‘Абдо в “Трактате о единобожии”, — всегда был сильно заинтересован вопросом о собственной душе. Он пытался раскрыть ее природу и ее связь с телом, в котором она обитает. Но несмотря на все то, что он смог узнать о ней, ее реальная природа все еще ускользает от него. Монотеисты и идолопоклонники, религиозные мыслители и философы — все они, за редким, незначительным исключением, согласны в том, что душа человека живет после прощания с телом, в том, что она не уходит в абсолютное небытие; [они считают] смерть уходом вглубь, в некую тайну, — опять же при всем их разногласии об этой [потаенной] жизни, о состояниях души и средствах обоснования [своих доводов] <...>

Однако это общее предчувствие посмертной жизни, разлитое по всем без исключения душам — знающим и невежественным, диким

<sup>104</sup> На самом деле это место допускало и иную трактовку, в соответствии с которой сотворена лишь акустическая часть Корана, смысловая же часть вечна. Подробнее см. статью Р. Виланд в данном сборнике. — *Примеч. отв. ред.*

<sup>105</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 66. Ср.: Рисалат. С. 50; Michel. P. 33.

<sup>106</sup> *Ридā М. Р.* Та’рїх. Т. II. С. 20.

и благородным, отшельническим и городским, древним и современным, — не может считаться заблуждением разума или прихотью чувств. [Это предчувствие] есть не что иное, как интуиция [человеческого] рода, так же дарованная [Богом], как и знание о неизменной нужде в разуме и мысли, равно необходимых для поддержания человеческого существования в преходящем мире.

[Обратимся к последнему сравнению]. Действительно, существует меньшинство, представители которого не считают разум и мысль достаточными основаниями для вынесения решений о тех или иных проблемах; они не допускают, что разум может в чем-либо удостовериться, а мысль — познать неизведанное. Они говорят, что мир существует только в работе воображения, и заявляют, что сомневаются даже в собственном сомнении. Однако заблуждение [представителей этого меньшинства] не в силах поколебать общей для всех других людей уверенности в том, что мысль и разум являются столпами жизни и основаниями конечного бытия. Точно так же разум знает, а душа чувствует, что короткий отпущенный человеку срок не ограничивает его существования; человек всего лишь бросает это тело, подобно тому, как сбрасывает с себя одежду, пребывая живым на другом, пусть и неведомом ему этапе [своей биографии].

Это умозрительное откровение в силах потеснить свою очевидностью даже [воспринимаемую ежедневно] реальность, ибо всякая душа чувствует, что она создана для постижения бесконечных знаний посредством бесконечного числа путей; она изнывает по ничем не ограниченному удовольствиям и не довольствуется какой-либо одной целью. Она готова к совершенству, превышающему всякую меру цели, — и вместе с тем оставлена болезненным страстям и желаниям, телесным болезням и [внутреннему] противоборству нужд. [Ее жизнь] принципиально неопишима, [ее состояния] положительно неисчислимы. Но откровение подводит ее и к другой [мысли]: Даритель бытия определил способности [твари] через меру ее нужды в существовании. Он не руководствовался в Своих деяниях бессмысленной игрой, блефом или обманом. А значит, [уместно заключить], что [человеческая] способность принимать бесконечное множество знаний и болей, блаженств и совершенств делает невозможным ограничение [человеческой же] жизни считанными днями или годами»<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 119–122. Ср.: Рисалат. С. 98 и далее; Michel. P. 61 и далее.



Бог наделил человека физическими чувствами, с помощью которых он может постичь то, что необходимо для его самосохранения и саморазвития, и разумом, который является направляющей и управляющей силой, благодаря которой он отличает правильное от неправильного, а полезное от вредного<sup>108</sup>. Человек был сотворен как тот, кто выбирает наилучшее и благоприятнейшее. Бог наделил его также и эмоциональностью, с помощью которой человек может постичь чувства и желания, которые происходят в его душе. Человек нуждается как в разуме, так и в эмоциях. Они реагируют друг на друга; истинное знание направляет эмоции, а последние, если они здоровы, являются одним из лучших помощников в деле познания. Иногда может показаться, что между интеллектом и эмоциями существует конфликт, как в случае, когда человек осознает опасность того или иного поступка, но совершает это, потворствуя своей эмоциональной натуре. Однако на самом деле между ними нет никакого конфликта. То, что считалось убежденностью интеллекта, было лишь формальным представлением, полученным от других людей, и не было основано на реальных знаниях; или же то, что считалось инстинктивным чувством, было вызвано воображением или унаследованным обычаем<sup>109</sup>.

Потребности людей, равно как и их способности, различаются у разных рас и у разных людей, в бесконечных степенях и вариациях в зависимости от расы, климата и обстоятельств, но все люди в той или иной степени обладают способностями к памяти, воображению и мышлению<sup>110</sup>. Человек создан для того, чтобы выбирать то, что лучше и полезнее всего. Но поскольку он был создан «общественным» по природе и способным к индивидуальному и коллективному совершенству путем постепенной практики и кооперации, и поскольку практика возможна только благодаря знаниям, а знания — только благодаря их усвоению, то человеку грозила опасность пребывать в невежестве относительно различных аспектов добра и зла, пользы и вреда, причем как в случае отдельных людей, так и целых народов. А невежество разлагает людей. Таким образом, и отдельные люди, и группы людей причиняли себе вред, хотя думали, что творят добро. По природе своей они стремились к истине, в которой заключалось их благополучие, но их разум ошибался в определении полезных истин и различении их от вредных. Так, неправда не предписана человеку по самой его природе, а является одним из случайных качеств (акциденцией), которого

<sup>108</sup> Ал-Манār. Т. 9. С. 159 (комментарий к аяту 45: 4).

<sup>109</sup> ‘Абдū М. Ал-Ислām ва-н-насрāнийя. С. 136.

<sup>110</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 103. Ср.: Рисāлат. С. 82; Michel. P. 52.

он начинает придерживаться по причине того, что является человеком со свободной волей и правом выбора в своих поступках и знаниях. Однако для того, чтобы начать действовать по природе и согласно с разумом, ему нужна богооткровенная религия<sup>111</sup>.

Человек сотворен в окружении страстей; направляемый желаниями, скованный намерениями, как пленник, он пребывает в их власти. Он думает, что хорошо только то, что они одобряют, а прекрасно лишь то, чем они восхищаются. Эта ситуация вполне естественна и обусловлена инстинктом. Человек не может ни полностью преодолеть их, ни освободиться от них. Если же изредка их власть бывает ослаблена, не каждый в силах с ними справиться: практически никто не может этого сделать, кроме того, кто расширил свои жизненные интересы и очистил свои порывы, чтобы отгородиться от этих привлекательных и захватывающих сил с помощью различных инструментов, избранных в соответствии с поставленной целью<sup>112</sup>. Человек, таким образом, выглядит противоречивым существом.

«Человек — удивительнейшее [существо]! Он восходит силою разума к высочайшим ступеням царства (*малакūt*), свою мысль домогается величайшей власти, прилагает свои силы к тому же, к чему стремится сам *мир Божественного Всемогущества* (*джабарūt*), — и вместе с тем постигает глубины смирения и спокойствия, едва встретившись с чем-нибудь неизвестным и беспричинным»<sup>113</sup>.

Что касается их сущностной природы, их врожденных прав и их отношения к Богу, в этом все люди находятся на абсолютно равном уровне. Таково было учение Пророка<sup>114</sup>. Это утверждение включает в себя и женщин, которые во всех этих аспектах равны с мужчинами. Этому учит Коран, как, например, в (3: 195): «Я не погублю деяния, совершенные любым из вас, будь то мужчина или женщина». Как говорит Мухаммад 'Абдо в своем комментарии, решающий момент в избегании наказания и успехе в получении награды заключается только в том, чтобы искренне и добросовестно

<sup>111</sup> Ал-Манār. Т. 9. С. 59. Также см. о потребности в пророках далее.

<sup>112</sup> *Ридā М. Р.* Та'рйх. Т. II. С. 210–211.

<sup>113</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 141. [С изменениями и дополнениями, внесенными в текст на основании английского перевода и выделенными курсивом, см.: Рисāлат. С. 116; Michel. P. 72. — *Примеч. пер.*]

<sup>114</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 198. Ср.: Рисāлат. С. 155; Michel. P. 96.

совершать дела. Он также показывает, что мужчины и женщины равны перед Богом в вопросе вознаграждения, когда они равны в своих делах. Причина такого равенства, согласно этому отрывку, заключается в том, что «один исходит из другого».

Таким образом, между ними нет различия в смысле человечности, и нет превосходства одного над другим в делах.

«Всякий, кто знает о том, как все народы до ислама отдавали предпочтение мужчине и делали женщину просто рабыней и игрушкой мужчины, как в некоторых религиях мужчина обладает привилегированным положением просто потому, что он — мужчина, а она — женщина, и как некоторые люди считают женщину неспособной к религиозной ответственности и не обладающей бессмертной душой, — всякий, кто знает все это, сможет по достоинству оценить эту исламскую реформу в верованиях народов и в их отношении к женщине. Более того, такому человеку станет ясно, что утверждение европейцев о том, что они первыми оказали честь женщине и предоставили ей равенство, является ложным. Ведь ислам опередил их в этом вопросе; к тому же их законы и религиозные традиции все еще продолжают ставить мужчину выше женщины... Несомненно, мусульмане не преуспели в развитии образования у женщин, в их подготовке и ознакомлении с их правами; и мы признаем, что нам не удалось последовать руководству нашей религии, так что наши собственные промахи стали аргументом против нее»<sup>115</sup>.

‘Абдо уделяет особое внимание вопросу о свободе действий человека в ее соотношении с божественным могуществом и повелением. По-видимому, этот факт объясняется двумя причинами, обе из которых фигурируют в статье о предопределении, опубликованной в «ал-‘Урва ал-вусқā». Первая причина заключается в том, что европейцы, как он утверждает, обычно приписывают нынешний упадок мусульманских стран чрезмерному вниманию мусульман к могуществу Бога и их пассивному подчинению божественной воле. Однако ‘Абдо категорически отрицает, что какой-либо современный мусульманин, независимо от его принадлежности к определенному течению мысли, придерживается точки зрения о полной подчиненности воли человека или считает, что у него полностью отняли свободу

---

<sup>115</sup> Ал-Манāр. Т. 12. С. 331. Ср.: *Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 363.*

выбора. «Скорее, все эти мусульманские секты верят, что в их действиях они обладают долей свободного выбора, которую они называют “присвоением” (*касб*), и это, по их единогласному мнению, является основанием для вознаграждения или наказания»<sup>116</sup>. Вторая причина проявляется в допущении, которое ‘Абдо делает, несмотря на вышеупомянутое отрицание: «Мы не исключаем, что в умах простых людей, [живущих] на исламских землях, эта идея была заражена следами веры в подчиненность [воли человека], и это, возможно, стало причиной некоторых несчастий, которые постигли их в прошлые века». В другом месте он высказывает мнение, что вопрос о свободе воли был одним из вопросов, представлявших наибольшую опасность для ислама, но, к счастью, с течением времени возобладал более умеренный взгляд<sup>117</sup>; сам ‘Абдо заинтересован в продвижении такой умеренной точки зрения.

В своем «Трактате», сохраняя общепринятые теологические формулировки, согласно которым человек «присваивает» свою веру и другие дела, за которые Бог возлагает на него ответственность<sup>118</sup>, ‘Абдо предельно ясно и убедительно настаивает на том, что человек осознает собственную свободу действий, из чего следует ответственность за то, что он делает: «Здравый рассудок и чувства [человека] свидетельствуют о собственном существовании, не ссылаясь при этом ни на сложное доказательство, ни на [речи] услужливого учителя, и точно так же свидетельствуют они о существовании свободных деяний, последствия коих взвешены разумом, оценены волей и произведены силою могущества». В то же время человек на собственном опыте узнает, что в мире есть некая Сила, превосходящая его собственное могущество, но даже из подобного признания не должно следовать пренебрежения своей способностью контролировать собственные действия и направлять осуществление заложенных в человеке естественных сил. Ибо «на этом [основании] стоят Законы, им оправдывается правоповедение; каждый, кто отрицает это, отрицает саму [реальность] веры и перечит своему разуму, к которому Аллах обратился с императивами заповедей и запретов»<sup>119</sup>.

Краткое, но исчерпывающее изложение учения по этому вопросу содержится в его комментариях к суре «ал-‘Аср». ‘Абдо говорит:

<sup>116</sup> *Puḍā M. P.* Та’рїх. Т. II. С. 263.

<sup>117</sup> Ал-Манār. Т. 6. С. 589. Имеется виду его комментарий к аяту (53: 3).

<sup>118</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 91. Ср.: Рисāлат. С. 69; Michel. P. 44.

<sup>119</sup> ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 83, 85. Ср.: Рисāлат. С. 65, 67; Michel. P. 42–43. Ср. также: *Horten M.* Beitrāge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 102–103.

«Сознание и чувства свидетельствуют о том, что некоторые поступки человека являются его собственными (как, например, убийство другого). Коран также говорит о “том, что вы делаете”, и о “том, что приготовили ваши руки”. Однако в другом аяте говорится: “Аллах сотворил вас и то, что вы делаете” (К. 37: 96). Это обычно интерпретируется в том смысле, что Бог исполняет все человеческие поступки. Но даже этот стих говорит о том, “что делаете вы”... Все требования Божественного Закона основаны на принципе, что человек несет ответственность за то, что он делает. Не будет никакой справедливости, если человек понесет ответственность за то, что не в его силах и не по его воле... Таким образом, Божественный Закон и чувства и сознание соглашаются с тем, что поступки человека — его собственные. В то же время нет сомнения в том, что все исходит от Бога и может быть приписано Ему. Это практически инстинктивное признание... Его сила также неоспорима. Если бы Он захотел, Он мог бы лишиться нас способности и воли, которые Он нам дал. Это обычный опыт: мы составляем какой-то план, а затем то, чего не было в нашем плане, вмешивается, чтобы предотвратить [наши действия]; или же мы начинаем работу и не в состоянии ее закончить. Все это находится в границах Божьего знания: этого никто не будет отрицать».

Отсюда — практический вывод:

«Поэтому долг каждого мусульманина — верить, что Бог есть Создатель всего по способу, который известен Ему; и признавать, что его собственные дела должны приписываться ему самому, как подсказывает ему его чутье; и действовать согласно тому, что велел Бог, и избегать того, что Он запретил, осуществляя способность выбирать, которую он обнаруживает в себе. И кроме того, ему не следует поднимать свой взор к тому, что лежит за гранью всего этого»<sup>120</sup>.

При этом ‘Абдо считал, что вера в божественную предопределенность событий, если ее правильно понять, оказывает нравственное влияние, имеющее большую ценность:

«Вера в предопределение (*ал-қадā’ ва-л-қадар*), если она лишена идеи [полного] принуждения, рождает такие качества, как

---

<sup>120</sup> Ал-Манār. Т. 6. С. 589–590.

смелость, мужество, стойкость, выносливость в случае трудностей и жизненных тягот, щедрость и готовность к самопожертвованию во имя истины. Если человек верит в то, что предначертан конец его жизни, что обеспечено его ежедневное пропитание и что все находится в руках Божьих, направляющих все согласно Его воле, то как он может бояться смерти, защищая истину во благо своей страны и своей религии, или бояться бедности, жертвуя свое имущество в соответствии с повелениями Бога и законами общественной жизни?»<sup>121</sup>

Именно благодаря практической значимости этого воззрения 'Абдо хотел защитить его от широко распространенной неверной интерпретации. В той же статье он пишет:

«Мы надеемся, что нынешние улемы сделают все возможное, чтобы спасти эту благородную веру от пятна пагубных нововведений и напомнить о единстве учения таких великих людей прошлого, как ал-Газали и другие, о том, что Божественный Закон требует от нас активности, а не бездействия и лени под видом зависимости от Бога»<sup>122</sup>.

### Учение о пророчестве

В учении Мухаммада 'Абдо именно концепция пророчества занимает центральное место, судя по тому, какое место он отводит для обсуждения этой темы в своем «Трактате о единобожии». Целых восемь разделов, или глав, т. е. треть всей работы, он посвящает трактовке этой концепции и связанных с ней тем<sup>123</sup>. Другие его работы также уделяют пророчеству пристальное внимание, особенно его «Комментарий к Корану», который, естественно, многократно подчеркивает важность указанной концепции. Для него это — сердце богооткровенной религии, божественная основа, которая является общей для трех великих богооткровенных религий — иудаизма, христианства и ислама, и сфера, в которой ислам превосходит все другие религии. Эта доктрина всегда считалась важной в исламе; но шейх 'Абдо стремится придать ей новую ценность. Он подчеркивает

<sup>121</sup> *Ридā М. Р.* Та'рйх. Т. II. С. 267 (в статье, посвященной *ал-қадā' ва-л-қадар*).

<sup>122</sup> Там же. С. 270.

<sup>123</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 112–258. Ср.: *Рисāлат*. С. 91–168; *Michel*. P. 57–103.

(по своему обыкновению) ее нравственные ценности и пытается сформулировать ее в терминах, которые откроют эти ценности в контексте современной жизни.

Аргумент ‘Абдо о необходимости пророчества состоит из двух отдельных частей, которые можно различить, соответственно, как психологический и социологический аргументы<sup>124</sup>. Психологический аргумент основывается на том, что человек как мыслящее, рассуждающее и чувствующее существо осознает потребности и способности, которые, похоже, простираются за пределы настоящего краткого физического существования и предназначены для некоторого существования и после смерти. Столь многое он осознает уже благодаря своему естеству. Но когда человек приходит к вопросу о природе того, что происходит после жизни, кто или какая сила будет контролировать его судьбу там, и как он должен вести себя в этой жизни, соотнося это поведение с будущей жизнью, он оказывается беспомощным и недоумевающим. Ему нужен кто-то более мудрый, чем он сам, чтобы успокоить его страхи и направить его к средствам, обеспечивающим его счастье сейчас и в будущей жизни<sup>125</sup>. Можно спросить: почему это знание не было заложено внутри него на инстинктивном уровне, чтобы он естественным образом уже знал, как вести себя для достижения величайшего счастья? Ответ таков: человек — это мыслящая личность, обладающая способностями, которые варьируются в отношении подобных вопросов у разных людей, и основа его существования — это поиск и изучение доказательств. Если бы такие знания были вложены инстинктивно, человек всего лишь следовал бы своим инстинктам, как любое другое животное, или был бы ангелом, а не обитателем этой планеты.

Социологический аргумент в разных местах излагается в несколько разных формах. Ниже представлена выдержка из комментария ‘Абдо к аяату (2: 213): «Человечество было одним народом...»<sup>126</sup>

«Под “одним народом” подразумевается не одна религия (как это понимают обычно), а один народ — в смысле соединения людей социальными и экономическими связями, так что люди не могут жить отдельно друг от друга, не могут обойтись без взаимопомощи. Таким образом, совместное проживание, при том, что

<sup>124</sup> Michel. P. lxxiii.

<sup>125</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 125. Ср.: Рисāлат. С. 97 и далее; Michel. P. 60 и далее.

<sup>126</sup> *‘Абдū М., Ридā М. Р.* Тафсйр ал-Қур’ан ал-ҳакйм аш-шахйр. Т. II. С. 283 и далее; ал-Манār. Т. 8. С. 41–67.

каждый стремится к собственной выгоде и к обеспечению своих жизненных нужд, неизбежно должно было привести к тому, что различия в природе людей и в силе интеллекта подтолкнули бы к различиям между людьми ввиду их взаимного соперничества. Именно тогда Бог, по Своей милости, послал пророков учить людей уважать права друг друга и наставлять их в том, каковы эти права, тем самым давая возможность каждому достичь счастья в этой жизни, а через послушание — счастья в жизни грядущей. Они также предупреждали о неудачах и потерях (как в этой, так и в будущей жизни), если их учением пренебрегут. Таким образом, одних лишь природных инстинктов человека недостаточно для того, чтобы направить свои усилия на достижение наилучшего. Люди нуждаются в другом виде наставления, сочетающемся с наставлением мысли и размышления, а именно в наставлении, данном пророками. В «Трактате» акцент делается на любви и справедливости как тех связующих силах, которые объединяют человеческое общество. Но не все люди руководствуются этими чувствами, равно как и не все люди руководствуются разумом, поэтому никакой общественной порядок не может противостоять разрушающему влиянию эгоизма и несправедливости. Только учение и сверхъестественное личное влияние пророков могут спасти общество и вернуть его к здоровому состоянию»<sup>127</sup>.

«Общество в своем развитии проходит через три стадии, аналогичные стадиям младенчества, юности и взрослой жизни, через которые проходит индивид. В младенчестве общество находится под давлением забот о природном существовании; его интересуют только физические потребности, а также вопрос самосохранения и самоорганизации. У него нет ни времени, ни досуга для высших нужд. Это период развития орудий труда (от камня до меди и железа), роста промышленности, прогресса искусств. Это показывает, что закон (Сунна) Бога по отношению к народам идентичен закону по отношению к индивидуумам, т. е. это постепенный переход от слабости к силе, от несовершенства к совершенству. На этой [ранней] стадии человек подвергался влиянию своих чувств, а также страхов и образов, которые они вызывали. Но постепенно люди на собственном опыте познали некоторые принципы, регулирующие их совместную жизнь, и из стадии детства перешли к следующей,

---

<sup>127</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 142 и далее. Ср.: Рисалат. С. 105 и далее; Michel. P. 65 и далее.



связанной с началом пронизательности и способности принимать пророчества.

Таким образом, стадия юности — это стадия пророчества. Когда интеллект обрел определенную силу и авторитет, а душа обрела силы иметь дело с вещами, приносящими благо или вред таким образом, что это может подвергнуть ее обманчивым влияниям, и когда желаний и страстей ума стало больше, возникла опасность для общества — порой лишь от некоторых его членов, а иногда и от всех, как в случае с молодыми людьми, страсти которых могут привести их к саморазрушению. Подобно тому как Бог наделил молодежь силой разума и рассудка в то время, когда их страсти могут сбить их с пути (а разум, напротив, мог бы руководить ими), так же и общество получило от Него руководство пророчества на той стадии, когда его расширяющиеся познания, а также сознание могущества и желаний стало для него источником опасности. Откровение учитывало нравственные и интеллектуальные способности каждого народа, к которому были ниспосланы пророки. Не все народы были одинаково подготовлены к получению пророчества: одни были подготовлены лучше, чем другие, и они же более подходили для того, чтобы взять на себя руководство другими народами, согласно Сунне Аллаха.

Итак, эпоха пророчества — это эпоха света, руководства, добра и счастья, а также правды и братства для всех, кто принимает его. Это состояние длится до тех пор, пока люди продолжают руководствоваться во всех аспектах общественной и частной жизни тем, что было явлено в откровении, но затем наступает третий этап. Чем дальше народ от эпохи пророка, тем больше ожесточаются сердца и затемняются умы, соблазны становятся сильнее, а любознательность ослабевает, религия оказывается поврежденной ее же учителями, появляются разногласия по поводу политического влияния и политического лидерства. Эта стадия продолжается до тех пор, пока люди не проведут реформу и не вернуться к почитанию откровения»<sup>128</sup>.

Итак, ниспослание пророков было одним из средств, которое Бог использовал для обеспечения полноты существования человека. Пророчество относится к народу в целом подобно тому, как разум относится к отдельному

---

<sup>128</sup> ‘Абдū М., Ридā М. Р. Тафсйр ал-Қур’āн. Т. II. С. 296–300.

человеку<sup>129</sup>. Цель пророков — раскрыть атрибуты, по которым должен познаваться Бог, а не раскрыть сам факт Его существования<sup>130</sup>, ведь последний может быть постигнут разумом. Их миссия заключается не в том, чтобы выступать в качестве преподавателей естественных наук или мастеров прикладного искусства. Все это относится к средствам материального благополучия и прогресса, который Бог направляет с помощью способностей, которыми Он наделил людей; хотя, в общем, пророки тоже призывают людей в полной мере использовать эти средства для своего собственного прогресса. Таким образом, ссылка, которую пророки могут сделать на любую из этих областей, такую как астрономия, форма Земли и т. п., делается только для того, чтобы направить внимание на эти вещи как на свидетельство мудрости Творца и привести людей к размышлению над тайнами Вселенной и восхищению ее чудесами<sup>131</sup>.

Природа пророчества, или вдохновения, была определена в каноническом праве, по словам ‘Абдо, как Божий акт извещения одного из Его пророков о кодексе Божественного Закона, или подобным образом. Он продолжает:

«Мы, в свою очередь, подразумеваем под откровением знание, обнаруживаемое человеком в собственной душе (*‘ирфāн*) и дарованное Аллахом — непосредственно или опосредованно; переданное [посредником божественное откровение] бывает слышимым звуком или безмолвием. От вдохновения (*илхām*) [откровение] отличается тем, что оно есть внезапное чувство (*видждāн*), которое неизвестно откуда приходит и, овладевая душой, ведет ее к своей цели. В этом своем свойстве оно близко голоду и жажде, печали и радости»<sup>132</sup>.

Однако вышеупомянутое пророческое знание возможно только для тех, кого Бог избрал, чтобы они стали Его пророками, чью природу Он возвышает и чьи умы и высказывания Он защищает от ошибок и лжи. Их поведение также освобождается от человеческих заблуждений, а их тела — от всякой скверны<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 154. Ср.: Рисāлат. С. 118; Michel. P. 73.

<sup>130</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 181. Ср.: Рисāлат. С. 156; Michel. P. 97.

<sup>131</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 159. Ср.: Рисāлат. С. 135; Michel. P. 84.

<sup>132</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 145 [с изменениями, соответствующими англоязычному тексту. — *Примеч. пер.*]. Ср.: Рисāлат. С. 118; Michel. P. 74.

<sup>133</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 114. Ср.: Рисāлат. С. 92; Michel. P. 58.

Что касается возможности ошибки со стороны пророков, то в вопросах, которые не относятся к их посланию или передаче Божественного Закона, некоторые мусульмане допустили такую возможность, но большинство не допускают ее. Поучительный характер введения запрета на опыление финиковой пальмы пророком Мухаммадом состоял в том, чтобы научить людей, что средства, которые они используют для материального обогащения и в области ремесла, реализуются на основе их собственных знаний и опыта, и нет никаких ограничений на то, чтобы следовать им, при условии, что соблюдается Закон и сохраняются добродетели. Что же касается непослушания Адама, когда он ел плод с запретного дерева, то причина запрета и наказания за его нарушение — это тайна, скрытая от нас. Самое большее, что мы можем узнать отсюда — что это стало поводом для заселения земли сынами Адама; как будто запрет и еда — это две аллегории двух последовательных стадий в жизни Адама, или два разных состояния в существовании человеческого рода. Но Бог знает лучше. Во всяком случае, трудно найти доказательства в разуме или в Божественном Законе, которые исчерпывающе обосновали бы точку зрения большинства<sup>134</sup>.

Исполняя свою миссию, пророки чудесным образом поддерживаются Божественным Провидением, и это является доказательством истинности их миссии. Доказательство в виде чуда (*муджиза*) в случае пророка не является логически невозможным. Это так, поскольку нарушение хода природы в том виде, в каком мы его знаем, есть нечто, невозможность чего не была доказана. Тот, кто создал закон природы, — это Тот, кто создал все существующие вещи; поэтому для Него не невозможно сотворить и такие законы, которые будут специально применяться в чрезвычайных ситуациях. Мы не знаем их, но видим их последствия в руках тех, к кому Бог особенно благосклонен. Наша вера в силу и волю Творца позволяет нам верить, что для Него нет ничего невозможного в том, чтобы вызвать событие в любой форме и, соответственно, любую причину, которая может быть определена Его всеведением<sup>135</sup>. Но лучшим подтверждением миссии пророков является то, что «болезни сердец исцеляются [пророческим] снадобьем, тогда как слабость воли и разума изгоняется в среде уверовавших народов [невиданной ранее] силой; но разве не очевидно, что сила не может быть явлена слабым, а порядок — большим?..»<sup>136</sup>

<sup>134</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 118. Ср.: Рисāлат. С. 95–96; Michel. P. 60.

<sup>135</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 115–116. Ср.: Рисāлат. С. 92–93; Michel. P. 58.

<sup>136</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 149. Ср.: Рисāлат. С. 124; Michel. P. 77. Первым указал на моральный авторитет пророков как на доказательство подлинности их миссии ал-Газали (ум. 1111).

Мухаммад — последний из пророков и величайший из них, «Печать пророков». С ним закончилось откровение. «Все пророчества были запечатаны пророчеством Мухаммада, а [историческое] послание было завершено его Посланием; об этом говорят и Писание, и достоверная Сунна, и неудача всех восставших после [лжепророков]»<sup>137</sup>. Он появился тогда, когда Персия и Византия находились в непрерывном противостоянии, правящий класс жил в роскоши и излишествах, при этом простые люди считались законной собственностью своих правителей. Религия и мораль находились в состоянии анархии и неразберихи. В самой Аравии племена непрерывно враждовали; господствовали соперничество, война и идолопоклонство; имело место общее состояние морального упадка. В целом узы общества были разрушены повсюду, у всех народов. Когда пришел Мухаммад, его главной заботой было спасение своего народа и избавление мира от зла. Он не искал власти ни как царь, ни как политический лидер; сами курайшиты не думали об этом, но были удовлетворены своими притязаниями на общественное признание на основе генеалогии. Мухаммад был беден, у него не было ни особого социального положения, ни славы поэта или оратора, нечем было ему похвалиться ни перед простым народом, ни перед вождями. Хотя народ был равнодушен к нему или критиковал его, тем не менее он обращался к нему с доказательствами, предостережениями и советами. Откуда тогда его великая сила и влияние? Именно его посланничество подняло его до высот, которых он достиг. Эта сила была присуща человеку, который по своей природе был слабым, эта мудрость проявилась в неграмотном только потому, что он был посланником и вестником Божиим! Это величайшее доказательство его посланничества; будучи неграмотным, он учил мудрецов понимать то, чему они учат, что читают и пишут. Его красноречие, мудрость и сила, таким образом, — свидетельства чуда, подтверждающего его миссию<sup>138</sup>.

Сам Коран — величайшее чудо. Его неподражаемость (*и 'джāз*) в красноречии и стиле такова, что арабы не смогли произвести ничего подобного, хотя во время посланничества Мухаммада они достигли своего наивысшего развития в искусстве красноречия; с тех пор они также не смогли этого сделать. Если арабы не смогли соперничать с Кораном на своем родном языке, то не следует ожидать, что какой-либо другой народ сможет это сделать. Это чудо красноречия, таким образом, является доказательством того, что Коран — не произведение человека, но «свет, исходящий от солнца божественной мудрости»<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 226. Ср.: Рисāлат. С. 201; Michel. P. 122.

<sup>138</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 183–184. Ср.: Рисāлат. С. 144 и далее; Michel. P. 89 и далее.

<sup>139</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 188. Ср.: Рисāлат. С. 160 и далее; Michel. P. 99 и далее.

### Кульٹ святых

Эта тема тесно связана с вышеупомянутым учением о пророках и обсуждается Мухаммадом ‘Абдо в его главах о пророчестве. Конкретные моменты, которые он обсуждает, — это ранг святых по сравнению с рангом пророков, а также возможность совершения ими чудес как свидетельство божественной благосклонности к ним. Эти чудеса называются в мусульманской терминологии *карāmāt* (дарование милости, харизма), чтобы отличать их от *муджизāt* (доказательных чудес) пророков.

Ислам с древнейших времен верил в возможность достижения определенными мужчинами и женщинами особой близости к Богу и избранности Им в силу их выдающегося благочестия и неослабевающей практики преданности и аскетизма. Этим Своим друзьям (*авлиййā’*, ед. ч. *валӣ*) Бог предоставляет особые дары озарения, а порой и силы сверхъестественного порядка. С развитием мистицизма, в частности, с появлением и ростом так называемых дервишских братств и связанных с ними экстатических практик, сформировался признанный большинством культ святых, являющийся частью ортодоксальной мусульманской веры. Благодаря убежденности в том, что эти святые имеют доступ к благоволению Божьему в той степени, которая недоступна рядовому верующему, принято считать, что их заступничество перед Богом способно повлиять на Него; в результате практика посещения гробниц святых стала частью «народного ислама».

Мухаммад ‘Абдо признает, что есть те, кто «обладает возвышенными душами и восторженным умом», им дано религиозное озарение. Они не имеют того же ранга, что и пророки, но довольствуются тем, чтобы быть их друзьями (*авлиййā’*) и оставаться верными их учению. Многие из них достигли положения, близкого к положению пророков. В некоторых своих экстатических состояниях они отчасти познали невидимый мир, и у них есть видения, реальность которых не подлежит сомнению. Доказательством подлинности их переживаний является такая их нравственная черта, как безупречный моральный облик, благотворное влияние, которое они оказывают, и их усилия по улучшению других. Нет недостатка в тех, кто берет на себя роль святого, но как быстро выявляется их подлинный характер и как жалок конец их и тех людей, которые были обмануты ими! Их влияние — исключительно тлетворно, поскольку они вводят в заблуждение, возвращают характер и подрывают основы нравственности всего народа<sup>140</sup>.

Что же касается возможности совершения чудес святыми, то она признается, по словам ‘Абдо, большинством ашаритских богословов, хотя и отрицается

<sup>140</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 149–150. Ср.: Рисāлат. С. 125–126; Michel. P. 77–78.

мутазилистами и рядом других. Изучение этого вопроса, продолжает он, связано с целым рядом других, таких как возможности человеческого духа, его связь со Вселенной в целом, ценность добрых дел, развитие и совершенствование души. Логическая возможность того, что сверхъестественные силы действуют через посредство других лиц (не только пророков), не отрицается разумными людьми. Единственное, что в этой связи стоит отметить, это то, что все мусульмане — как ортодоксальные, так и прочие — согласны с тем, что с появлением ислама никто уже не нуждается в том, чтобы верить в появление какого-либо определенного чуда (*карāmāt*) от какого-либо определенного святого. Таким образом, всякий мусульманин, согласно общему мнению (*иджмā'*) уммы, может отрицать, что какой-либо *карāmāt* какого бы то ни было рода может произойти от рук определенного святого, кем бы он ни был, нисколько не нарушая при этом какой-либо фундаментальной доктрины ислама или какого-либо подлинного предания, если только это не предания, касающиеся сподвижников<sup>141</sup>.

«Как далек [только что провозглашенный] принцип, — заключает 'Абдо, — от веры основной массы народа в то, что чудеса святых — это своего рода фокусы, в которых святые соревнуются друг с другом и благодаря которым каждый из них хвастается своим превосходством! Однако с такого рода вещами Бог не имеет ничего общего, как и Его религия, Его святые и вообще все люди, которые обладают знаниями». Это лишь мягкое выражение его неодобрения злоупотреблений, которые стали популярны в народе в связи с учением о святых. В других местах, особенно в своем «Комментарии», он выплескивает целое море упреков и насмехается над тем чрезмерным почитанием, которое народ оказывает всем почитаемым святым, над практикой посещения их могил и просьбами об их заступничестве. Подобные люди отдают себя в руки самозванцев и обманщиков и испытывают трепет перед необычными природными явлениями. Если их постигнет несчастный случай, за который они сами же и несут ответственность, то они увидят в нем влияние того или иного святого человека. Поэтому всегда можно заметить, что они беспокоятся и тревожатся о грядущем. Это происходит потому, что они не стали праведными верующими, но сбиваются с пути из-за языческих предрассудков, что заставляют их непрестанно тревожиться о грядущем<sup>142</sup>.

Что касается заступничества пророков и других людей [перед Богом] за остальных верующих, то 'Абдо не выражает своего мнения по этому поводу

<sup>141</sup> 'Абдо М. Трактат о единобожии. С. 254–255. Ср.: Рисāлат. С. 226; Michel. P. 140.

<sup>142</sup> Ал-Манār. Т. 6. С. 805 (комментарий к К. 2: 106). Также цит. в: Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung. S. 367.

в «Трактате». Однако ему есть, что сказать об этом в «Комментарии», как, например, в связи с аятом (2: 48): «Остерегайтесь же дня, когда одна душа ничем не поможет другой, и не будет принято заступничество за нее» и т. д.

«В День Воскрешения, — говорит ‘Абдо в “Комментарии”, — для вас не будет никакого извинения за то, что вы отвернулись от понимания Корана, ссылаясь на то, что некоторые из ваших предков были приучены понимать его и размышлять над ним, а вы перестали понимать его и размышлять над ним, удовлетворившись их пониманием и размышлениями. И если понимание ваших предков не принесет никакой пользы в отношении вашего отступления от указаний Книги, то и их заступничество не принесет вам никакой пользы. Никакая справедливость и никакое искупление, которые вы могли бы представить в качестве воздаяния за ваши излишества, не могут считаться приемлемыми... Иудеи привыкли представлять искупление и доверять заступничеству своих пророков; но Бог здесь сообщает им, что ничто другое не заменит их следование Его Книге».

Учитывая вышеизложенные соображения, нет ничего удивительного в том, что критики обвинили ‘Абдо в отрицании принципа заступничества. В «Биографии» Мухаммада Рашида Рида на это обвинение отвечает некий шейх, слушавший ‘Абдо в ходе продолжительного обсуждения указанного вопроса. Автор утверждает, что ‘Абдо поддержал идею заступничества на основе Корана, хадисов и общемусульманского консенсуса и сказал, что это учение, которое никто не может отрицать. Однако это не то же самое, что заступничество в известном нам смысле, когда один человек заступает за другого, чтобы обеспечить смягчение вынесенного приговора или способствовать полному снятию наказания. Поскольку воля Бога действует всегда в соответствии с Его вечным всеведением, то единственным смыслом, в котором заступничество перед Ним возможно, является то, что Он знает и желает не наказывать определенным образом злоумышленника просто по причине Его сострадания и милосердия; однако для того чтобы показать совершенство заступника в Судный день, Он делает проявление милости как бы зависимым от формы заступничества, которое осуществляется в этот День посредством заступника<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> *Ridā M. P.* Та’рйх ал-устāз ал-имām аш-шайх Мухаммад ‘Абдū. Каир, 1910. Т. III. С. 206–207. Хортен утверждает, что ‘Абдо принял ортодоксальную позицию в отношении заступничества святых и считал, что это не противоречит всеведению и наставлениям Бога (см.: *Horten M.* Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 118).

### Учение о морали

Основу различения между правильным и ошибочным, между добродетелью и пороком Мухаммад 'Абдо находит в присущей человеческому интеллекту способности судить об идеях и поступках как о прекрасных или безобразных (как самих по себе, так и по их результатам).

«Мы находим внутри себя способность проводить различие между материальными вещами, которые красивы, и теми, которые уродливы. Не все люди имеют одинаковые представления о красоте и уродстве; однако некоторые вещи, как правило, производят впечатление прекрасного, например, цветы. Восприятие красоты вызывает чувства наслаждения или удивления, а уродства — отвращения или страха. Эта сила различения характерна для человека и даже для некоторых животных. Человек чувствителен к одним и тем же различиям в области идей, хотя критерии, по которым он их судит, разнообразны. Он находит красоту в идее совершенства: например, в Боге как Необходимо Сущем или в благородных нравственных качествах человека. С другой стороны, дефективность (в уме, характере, воле и т. п.), как правило, производит впечатление уродства. Точно так же имеющие волевою основу действия, которые воспринимаются нашими чувствами и нашими интеллектуальными способностями (как и явления природы), как сами по себе, так и по своим последствиям, производят на наш разум не меньшее впечатление, чем образы материальных вещей. Так что некоторые действия, равно как и прекрасные материальные вещи, сами по себе доставляют удовольствие. Примеры этого можно найти в хорошо организованных военных маневрах, или в прекрасно выполненных гимнастических упражнениях, или в виртуозной игре на каком-нибудь музыкальном инструменте. Другие действия сами по себе уродливы, как, например, неупорядоченные телесные движения слабоумных, когда их переполняет страх.

Кроме того, некоторые действия, вызывающие боль, такие как удары и раны, кажутся уродливыми, а другие, вызывающие восторг, такие как насыщение для голодного, кажутся красивыми. При проведении таких различий человек мало отличается от высших животных, за исключением степени ясности или четкости, с которой проводится различие. Добровольные действия можно также отличить как красивые или уродливые сообразно их полезности или вредности. Подобные различия возможны только для человека. Некоторые действия приносят удовольствие, но считаются уродливыми из-за



их вредных последствий; например, переизбыток в еде или питье, который наносит вред и телу, и разуму. Некоторые неприятные действия кажутся прекрасными ввиду их достижений, например, приятная усталость в процессе добычи средств к существованию, сопротивление страстям и т. п. Или, опять-таки, тяготы, которые человек испытывает в своих попытках открыть до сих пор неизвестные истины мироздания, не идут ни в какое сравнение с удовлетворением, полученным в результате удостоверения в истине. Так же и присвоение того, что принадлежит другим, акты зависти и другие подобные действия ощущаются как уродливые из-за беспокойства, которое они причиняют общему миру и безопасности; мир в конечном итоге отвечает тому, кто содеял подобные вещи.

Все эти различия способен произвести человеческий разум. Один набор действий он именуется добрыми поступками, другой — злыми. Эти различия лежат в основе признания несоответствия между добродетелями и пороками. Эти различия проводятся более или менее строго, с учетом умственных способностей тех, кто их делает. Они же считаются причинами счастья или страданий в этой жизни, причинами прогресса или упадка цивилизации, а также силы или слабости народов. Эти вещи человек может постигать своим разумом или же с помощью своих чувств, без помощи откровения, что подтверждается примером детей, еще слишком маленьких, чтобы учитывать различия на основе Закона или же на примере первобытного человека»<sup>144</sup>.

Несмотря на то что разумные, сознательные и рассудительные люди способны независимо от откровения обнаружить правильный моральный кодекс, история человечества показывает, что таких примеров крайне мало; и даже они не пришли к согласию по поводу того, какие индивидуальные поступки могли бы послужить эталонами для такого кодекса. Что же касается основной массы человечества, то их потребности настолько разнообразны, их состязания и соперничество друг с другом и с силами природы настолько интенсивны, их искушения столь сильны, что, как показала практика, их разум не смог стать для них непогрешимым проводником. Таким образом, действительная история человечества демонстрирует потребность людей в наставлении пророков для того, чтобы

---

<sup>144</sup> См.: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 93–100. Ср.: *Рисāлат*. С. 73–79; *Michel*. P. 46–50. В этом рассуждении 'Абдо следует ал-Фараби и мутазилитам. См. также: *Michel*. P. lxxiv и далее; *Horten M.* Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 120.

направить его к кодексу морали и к тем учениям, которые будут богоугодными и которые станут средством обеспечения его счастья в этой жизни и в жизни грядущей<sup>145</sup>.

Когда одного лишь разума оказывается недостаточно, чтобы направлять действия людей, становится особенно заметна и его недостаточность в качестве контролирующей нравственной силы, позволяющей исправлять свои поступки и противостоять искушениям. Поэтому необходимо учитывать и другую составляющую человеческой сущности, а именно, религиозное чувство, на котором покоятся религиозные убеждения и практики<sup>146</sup>. «Религия, — говорит Абдо далее, пытаюсь дать определение этой основы, — больше походит на природное вдохновение, чем на свободное рассуждение; она — одна из величайших сил человека, подвластная тем не менее человеческой же слабости»<sup>147</sup>. Лишь когда обращаются к этой части человеческой природы — и только тогда — вера действительно формирует характер и поступки человека. «Религиозный фактор есть, следовательно, сильнейший фактор [становления] общественных и частных нравов, он овладевает душами сильнее, чем отличительное их свойство — разум»<sup>148</sup>. Но в истинной религии и разум, и религиозные эмоции венчают друг друга, и каждая из способностей оказывает свое надлежащее действие. «Совершенная религия состоит из знаний и опыта, разума и сердца, доказательства и принятия на веру, мыслей и эмоций. Если религия ограничивается лишь одной из этих двух сторон, то другая основа выпадает из поля зрения; но ни одна не способна выполнять функции другой»<sup>149</sup>.

‘Абдо много высказывается и по поводу места религии в жизни как народа, так и отдельного человека. Религия выступает тайным залогом успеха и прогресса нации. «Следование посланникам и религиозным установлениям, — заявляет он в своем комментарии к аяту (4: 13), — является основой всей цивилизации, ибо именно продвижение в сфере духа стимулирует материальный прогресс». В поддержку этого принципа он цитирует аналогичное мнение Герберта Спенсера, которого называет «главным

---

<sup>145</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 107–108. Ср.: Рисāлат. С. 80 и далее; Michel. P. 50 и далее.

<sup>146</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 161–162. Ср.: Рисāлат. С. 138–139; Michel. P. 85–86.

<sup>147</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 165. Ср.: Рисāлат. С. 141; Michel. P. 87.

<sup>148</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 163. Ср.: Рисāлат. С. 140; Michel. P. 86.

<sup>149</sup> ‘Абдӯ М. Ал-Ислām ва-н-насрāниййа. С. 136.

философом по социальным вопросам»<sup>150</sup>. В своей статье «Бисмарк и религия» ‘Абдо процитировал некоторые соображения этого государственного деятеля, чтобы доказать молодым людям, что вера и религия не являются ошибкой ума, недостатком образования или слабостью в сфере политического руководства<sup>151</sup>. Что касается влияния религии на человека, то следующее примерно соответствует тому, что он обычно пишет:

«Религия — убежище покоя и крепость уверенности, в которой каждый обретает то, что [искал]. Ею рабочий оценивает свою работу, ее посредством [человек] покоряется общим законам мироздания и узнает высоких [по чести обладателей] знания и благочестия и низжайших [хозяев] богатств и [мирской] славы, [разумеется], следуя божественным повелениям»<sup>152</sup>.

Сущность морали, которую отстаивает Мухаммад ‘Абдо, можно подытожить словами: «Вера в Единого Бога и искренность в исполнении предписанных религиозных обязанностей (*‘ибādāt*); взаимопомощь всех людей в совершении добра и предотвращении зла, насколько люди на это вообще способны»<sup>153</sup>. Это, по его словам, является главным посланием единой универсальной веры в Бога, которая неизменна во все времена. Особенностью всего учения ‘Абдо является то, что он придает огромное значение этим трем фундаментальным обязательствам, а точнее, подходам к религиозности: вере, искренности, взаимному сотрудничеству. Возможно, следует добавить четвертое обязательство — справедливость. Он включает справедливость в формулу, аналогичную той, что ранее была изложена им в «Трактате»<sup>154</sup>, многократно подчеркивая ее значимость.

Вера в Бога — это первооснова религии. ‘Абдо обнаруживает ее в учении Корана (2: 177): «Благочестие — это верить в Аллаха...» и др. Этот аят начинается с упоминания о вере в Аллаха и в Последний день, «поскольку

---

<sup>150</sup> Ал-Манār. Т. 12. С. 805. Подчеркнутое внимание, которое ‘Абдо уделяет принципам социологии и истории, вероятно, восходит к его изучению Ибн Халдуна. Например, рассуждая о месте религии в жизни народа, Ибн Халдун «полагал, что наиболее твердой основой для империи является религия» (см.: *Arnold Th. The Caliphate*. Oxford, 1924. P. 74).

<sup>151</sup> *Ридā М. Р. Та’рйх*. Т. II. С. 412–413.

<sup>152</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 165. Ср.: Рисāлат. С. 141; Michel. P. 87.

<sup>153</sup> *‘Абдū М.* Ал-Ислām ва-н-насрāнийя. С. 47.

<sup>154</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 181. Ср.: Рисāлат. С. 157; Michel. P. 97.

это основа всего благочестия и источник всякого доброго дела»<sup>155</sup>. А позже по поводу того же самого фрагмента ‘Абдо добавляет: «Благочестие есть только вера и внешнее проявление ее влияния на душу и на поступки». Однако вера не будет корнем всякого благочестия, «пока она не будет иметь контроля над душой посредством доказательств и не будет сопровождаться смирением и согласием... Необходимая вера — это истинное знание, которое управляет разумом через доказательство, а душой — через послушание, когда Бог и Его Посланник дороже верующему, чем все остальные, и их влияние больше, чем влияние всех остальных». Но вера, возникшая в результате слепой опоры на авторитет, а не вследствие убеждения и согласия, «оставляет своего обладателя все еще встревоженным в сердце и мертвым в душе. Если к нему приходит добро, то он хвастливо радуется; если зло, то он отчаивается, как неверный». Можно вырасти мусульманином и прийти к мусульманским вероубеждениям по чужим пересказам, только подобная вера не приведет человека к благочестию, даже если он выучит наизусть весь «Катехизис ас-Сануси» с его доказательствами<sup>156</sup>.

Акцент ‘Абдо на искренности в исполнении религиозных обязанностей является логическим следствием его веры в сущностно «внутренний» характер подлинной религии, а также его убежденности в том, что религия — для того чтобы быть действенной формирующей и корректирующей силой — должна вовлекать эмоциональную природу человека (*видждāн, қалб*), а не являться просто формальным убеждением или пустым ритуалом. Он считает, что ритуал ислама хорошо приспособлен для пробуждения истинных религиозных чувств. Так, в отношении ритуала молитвы (намаза) он говорит: «Нет сомнений в том, что форма молитвы, предписанная в Коране, является лучшим подспорьем для поклоняющегося в призыве силы, добра и милосердия Аллаха». Стояние на коленях и простирание усиливают в душе идею почитания Бога и Его величия; с той же точки зрения разбираются и различные другие установки молитвы<sup>157</sup>. С другой стороны, он осознает большую опасность формального повторения и бездумного исполнения; отсюда часто встречаются такие напоминания, как: «Все предшествующее (объяснение обязанностей и т. д.) указывает нам на то, что, исполняя все религиозные обязанности, важно удерживать в уме мысль о Боге как об исправляющем душу и просветляющем

<sup>155</sup> ‘Абдӯ М., *Ридā М. Р.* Тафсӣр ал-Қур’ан. Т. II. С. 121.

<sup>156</sup> ‘Абдӯ М., *Ридā М. Р.* Тафсӣр ал-Қур’ан. Т. II. С. 121–122.

<sup>157</sup> Там же. С. 438–439.

дух, чтобы люди обратились к добру и остерегались зла и непослушания; таким образом тот, кто исполняет эти обязанности, становится одним из богобоязненных»<sup>158</sup>.

Совершение указанных молитв является одной из важнейших обязанностей, предписанных исламом. ‘Абдо признает это главнейшим долгом и стремится повысить религиозную ценность молитвы в качестве акта поклонения, в котором участвуют и сердце, и разум, и тело. Это отчетливо видно из его комментария к аяту 2: 138. Молитва, о которой много говорится и которая прославляется в Коране, — это, по его словам,

«обращение к Богу, сердечное присутствие перед Ним и полное погружение в осознание Его внушающего благоговение величия, Его великолепия и всемогущества. Именно о такой молитве Аллах говорит: “Поистине, это тяжело для всех, кроме смиренных” (К. 2: 45)... Здесь не идет речь о трудности способа [совершения молитвы], будь то вертикальное положение, коленопреклонение, простираание и уж тем более устная декламация, — ко всем этим [положениям] может быть приучен любой сколько-то способный человек; как мы видим, эти [молитвы] вошли в привычку у многих людей, но в то же время это не мешает им совершать злые поступки и запретные деяния. Какую же ценность имеют легко выполнимые телесные движения, если Бог описывает их как трудные для всех, за исключением смиренных? Эти движения и слова предписываются только как форма молитвы, чтобы напомнить нерадивым, пробудить равнодушных и подтолкнуть молящегося обратиться к Богу»<sup>159</sup>.

И далее снова:

«Если человек не в состоянии выполнить все эти телесные движения, это обстоятельство не мешает ему участвовать в том поклонении сердца, которое является духом молитвы и всех других религиозных обязанностей»<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> ‘Абдū М. Тафсйр сўрат ал-‘аср ва хитāб ‘āмм. Т. II. С. 139.

<sup>159</sup> ‘Абдū М. Тафсйр сўрат ал-‘аср ва хитāб ‘āмм. Т. II. С. 38. Также цит. в: *Goldziher I. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung*. S. 341. Ср.: *Horten M. Beiträge zur Kenntnis des Orients*. № XIV. S. 122.

<sup>160</sup> ‘Абдū М. Тафсйр сўрат ал-‘аср ва хитāб ‘āмм. Т. II. С. 439.

В подобном же ключе он рассматривает паломничество в Мекку (*хаджж*):

«Если притворство и любовь к прелюбодеянию выступают мотивами, ведущими к совершению хаджа, то хадж для лицемера является грехом, но не актом послушания. А если притворство проявляется во время хаджа, то этот хадж не будет принят Аллахом, что подтверждается айатами, в которых сказано, что Бог не примет ничего иного, кроме того, что делается ради Него искренне»<sup>161</sup>.

В других местах ‘Абдо пишет:

«Когда намерение (при осуществлении любого религиозного долга) каким-либо образом оказывается осквернено долей мирского, такое действие перестает быть искренним религиозным актом, а Бог не примет то, что не свободно от мирской скверны»<sup>162</sup>.

‘Абдо настаивает на справедливости при выплате установленной законом милостыни (*закāt*). Он выражает свое презрение к приспособленческим действиям, практикуемым с целью уклонения от уплаты закята, которые засчитываются каноническими законоведами под именем «хитростей, дозволенных Божественным Законом». «Попытка связать эту глупость с Божественным Законом, — заявляет он в негодовании, — является бóльшим доказательством неверия, чем сам акт уклонения от уплаты; ибо неразумно, чтобы Бог установил для нас Закон и подтвердил его семьдесят раз, а затем пожелал, чтобы мы придумали против Него уловки и попытались обмануть Его в том, что касается отказа от Закона, и вообразили, что Он дал разрешение на использование этого обмана и хитрости»<sup>163</sup>.

Далее, говоря о правосудии, ‘Абдо утверждает, что смертная казнь за убийство должна быть сохранена в качестве общего закона, как это предписано Кораном, хотя некоторые законодатели в наше время, и даже среди мусульман, вместо этого предлагают моральное перевоспитание, дабы

<sup>161</sup> ‘Абдū М. Тафсйр сўрат ал-‘аср ва хитāб ‘āмм. Т. II. С. 214. В том же отрывке он отсылает читателя к «*Ихйā*» ал-Газали для полноты понимания темы «Притворства». Влияние ал-Газали отчетливо прослеживается в том, как ‘Абдо рассматривает все обязательные религиозные ритуалы.

<sup>162</sup> Там же. С. 191.

<sup>163</sup> Там же. С. 129–130.

вернуть преступника на путь истинный. «Однако тот, кто заботится об общем благополучии народов, а не о своих собственных отдельных чувствах или чувствах своей страны, должен видеть, что справедливое и равное наказание является основополагающим правилом, которое воспитывает нации и народы, и что полный отказ от него поощрит злых людей проливать кровь». Он полагает, что тюремное заключение и каторжные работы могут служить сдерживающим фактором в ряде европейских стран, но в некоторых других странах, как, например, в Египте, тюремное заключение скорее поощряет преступность, так как там для преступника тюрьма оказывается предпочтительнее его собственного дома, и он называет ее ночлежкой или даже гостиницей<sup>164</sup>.

Приведенные выше отрывки из учения ‘Абдо демонстрируют то, как он истолковывал формы и обязанности, предписанные исламом. В таком же духе он применяет нравственные заповеди Корана к современным условиям, стремясь установить соответствующий основополагающий принцип и его применимость. Так, он находит настоятельную необходимость в более строгом соблюдении предписаний Корана в отношении вина и азартных игр. Современная медицина подтверждает заявление Корана о том, что вредные последствия употребления вина перевешивают его пользу. Он выражает свою озабоченность будущим египетского народа, если употребление опьяняющих веществ с сопутствующим этому пороком сексуальной распущенности продолжит расти<sup>165</sup>. Добродетели для общества подобны силе притяжения для физической Вселенной: они выступают как связующая сила, которая удерживает его и создает единство, в то время как пороки оказывают разрушительный эффект<sup>166</sup>. Из всех добродетелей самой главной и фундаментальной является смирение. «Оно — мать всех добродетелей, и нет такой добродетели, которая не нуждалась бы в нем». Смирение упоминается в Коране семьдесят раз, и никакой другой добродетели не было уделено подобного внимания. Смысл смирения во всех этих айатах — это «способность к стойкости и выносливости, в силу которой ее обладатель с легким сердцем принимает все, что случается с ним в процессе отстаивания им истины и поддержания добродетели». Смирение проявляется, следовательно, только в добровольной деятельности, осуществляемой во имя общественного блага, которая, вероятно, столкнется

<sup>164</sup> ‘Абдū М. Тафсйр сўрат ал-‘аср ва хитāб ‘āмм. Т. II. С. 136–137.

<sup>165</sup> ‘Абдū М., Ридā М. Р. Тафсйр ал-Қур’āн. Т. II. С. 328 и далее.

<sup>166</sup> Ридā М. Р. Та’рйх. Т. II. С. 272 и далее (статья «Добродетели и пороки и их плоды. Причины упадка народов»). Ср.: Horten M. Beiträge zur Kenntniss des Orients. № XIV. S. 123.

с сопротивлением. Таким образом, не все, кто терпит неприятные вещи, относятся к числу смиренных<sup>167</sup>.

Теория интегрального единства и общей морали Мухаммада ‘Абдо, будь то в мусульманской общине в целом или в отдельном народе, основывалась на принципе взаимного сотрудничества и поддержки в сдерживании зла и поощрении добра. Аят (3: 104) предоставил текстологическое обоснование такой позиции: «И пусть среди вас появится группа людей, которые будут призывать к добру, предписывать правильное, справедливое и запрещать неверное, предосудительное». Один из распространенных общественных принципов, говорит ‘Абдо во введении к своему «Комментарии», заключается в том, что ни один народ не может существовать независимо, если при этом не имеется некой связи, которая удерживает людей вместе и дает им единство, так что они становятся живым сообществом, как если бы они были единым телом. Этот аят раскрывает как раз такую связь. Смысл этого стиха не в том, что какая-то часть народа должна была освобождена от призыва [к Добру] и что этот призыв уже станет общим достоянием, т. е. будет исполнен в достаточной степени, если будет реализовываться определенной частью сообщества (*фард кифāйя*) — как это интерпретируется некоторыми комментаторами. Напротив, эта обязанность является индивидуальной (*фард ‘айн*), и ее должен исполнять каждый член сообщества. Фразу «и пусть среди вас появится группа людей...» следовало бы понимать как «пусть я обнаружу вас как группу людей» (т. е. обнаружу вас как единый народ). Для исполнения этого призыва достаточно тех познаний, которые могут быть получены людьми из Корана и Сунны, он не требует знания специальных трактатов по этике и каноническому праву. Этот долг призыва — в первую очередь долг мусульман по отношению к другим народам, так как ислам ниспослан для всех народов. И, во-вторых, это долг мусульман по отношению друг к другу. Те, кто обладают особой квалификацией в области права и религии, должны брать на себя инициативу в обучении людей, а члены общины должны следовать их руководству, давая советы и вдохновляя друг друга. Это предотвратит распространение зла, будет способствовать благу и сделает невозможными секты и разделения<sup>168</sup>. ‘Абдо также много высказывался по поводу поощрения сотрудничества в увеличении общественного блага сообщества и в продвижении его благотворных трудов<sup>169</sup>.

<sup>167</sup> ‘Абдū М. Тафсйр сўрат ал-‘аср ва хитāб ‘āмм. Т. II. С. 35–36.

<sup>168</sup> ‘Абдū М., Ридā М. Р. Тафсйр ал-Қур’āн. Т. IV. С. 25–29.

<sup>169</sup> См., например: ‘Абдū М., Ридā М. Р. Тафсйр ал-Қур’āн. Т. II. С. 343.



### Истинный ислам

«Если кто-либо хочет судить о какой-либо религии и вынести по какому-либо конкретному вопросу положительное или отрицательное суждение, — писал ‘Абдо в одном из своих полемических сочинений, — то он должен видеть ее так, как если бы она была очищена от всех наслоений, которые были порождены обычаями тех, кто ее исповедует, а также от всех добавлений, которые, возможно, восходят к какой-то другой религии... Он должен рассматривать ее принципы так, как они определяются словами и действиями людей, которые были ближе всего ко времени возникновения религии и которые усвоили ее в той простоте, в которой она была передана от самого основателя религии»<sup>170</sup>. Этот принцип ‘Абдо взял на вооружение, рассматривая христианство в цитируемой выше работе; этому же принципу он следовал в определении того, что является основами ислама, к которым следует вернуться — исключив то многое, что хотя и считается в настоящее время относящимся к исламу, но на самом деле чуждо ему и даже противоречит его духу. Прочитируем еще один его установочный тезис: «Я возвысил свой голос, чтобы призвать к двум важным вещам. Во-первых, освободить разум от оков [слепой] веры в авторитет и понять религию (ислам) в том виде, в каком понимало ее раннее поколение, до появления разделений между ними [т. е. мусульманами]; [а во-вторых], вернуться к первоисточкам разнообразных исламских наук, чтобы достичь должного знания о них»<sup>171</sup>.

Здесь нет необходимости вдаваться в подробности того, что уже было сделано, и возвращаться к тому, каким образом ‘Абдо использовал этот принцип в сфере вероубеждений. Сейчас, в заключительной части настоящей главы, достаточно сделать лишь общее замечание, касающееся его метода работы. Непреложными основами ислама считаются «те, что приведены в Писании (т. е. в Коране) и небольшой части Сунны, касающейся вопросов религиозной практики»<sup>172</sup>. Это краткое заявление объясняется тем, что он говорит в комментарии к аяту 4: 59: «О верующие! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику и тем, кто обладает влиянием среди вас. Если же вы не согласитесь в чем-нибудь, то обратитесь с этим к Аллаху и Его Посланнику». Применительно к современности эти слова значат: послушание Богу есть совершенное следование Его Книге, которая содержит

<sup>170</sup> ‘Абдū М. Ал-Ислām ва-н-насрāниййа. С. 22. Также цит. в: Michel M., ‘Abd al-Rāzīk M. Introduction // Abdou M. Rissalat al tawhid. P. xlvī.

<sup>171</sup> Ал-Манāр. Т. 8. С. 892–893. Также см.: Michel. P. xliiii.

<sup>172</sup> Рисāлат. С. 224; Michel. P. 137; ‘Абдо М. Трактат о единобожии. С. 249. [Приведено в соответствии с английской версией. — Примеч. пер.]

множество запретов, касающихся различий и разделений на секты; послушание же Посланнику после его смерти — это следование его Сунне. Вопросы веры и религиозной практики должны определяться со ссылкой на эти два источника — иными словами, верования и практики ранних мусульман должны быть усвоены заново, без добавлений или упущений. Третий упомянутый класс, «обладающие влиянием», — это люди, обладающие положением и авторитетом, такие как «улемы и вожди», известные на языке сегодняшнего дня как «представители нации». К сфере их компетенции должны быть отнесены все судебные, административные и политические дела (включая пересмотр канонического права ислама), которые они будут решать «в соответствии с принципами Божественного Закона, обеспечивающего сохранение наилучшего и предотвращение дурного, и в гармонии с условиями времени и места»<sup>173</sup>.

Следуя этому методу возвращения к самой простой и подлинной форме ислама, можно было бы найти основание для возможного объединения всех мусульман, которое в то же время оказалось бы приемлемым и достаточным в качестве единой религии для всего человечества. В таком случае окажется, что ряд нынешних норм ислама в отношении разводов, многоженства, рабства и т. п. не относится к сущности ислама, и эти нормы могут быть изменены в зависимости от обстоятельств<sup>174</sup>. Истинная природа ислама тогда проявилась бы как окончательное выражение подлинной религии Бога, которая во все века неизменна и которая не меняется «по своему духу и в своих основах, придерживаться которых требуется от всех людей, что излагается устами всех пророков и посланников»<sup>175</sup>. Ислам является последним выражением этой религии. Христианство было явлено на более ранней стадии развития человека, оно всецело было обращено к эмоциям, прививало идеалы аскетизма и ориентации на мир иной, вступая тем самым в противоречие с природой человека, и потому вскоре было отвергнуто или изменено в соответствии с желаниями и потребностями тех, кто исповедовал эту религию. Ислам же был явлен тогда, когда человечество пришло к зрелости и усвоило уроки прошлого. Направляя человека, ислам обращался прежде всего к разуму, но в нем также учитывались и чувства<sup>176</sup>. В некоторых аспектах иудаизм, христианство и ислам

<sup>173</sup> *‘Абдӯ М., Ридā М. Р.* Тафсир ал-Қур’ан. Т. III. С. 8–12.

<sup>174</sup> *Ридā М. Р.* Та’рих. Т. II. С. 515 (Открытое письмо английскому священнику).

<sup>175</sup> *‘Абдӯ М.* Ал-Ислам ва-н-насрāниййа. С. 47. См. также: *‘Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 206–207. Ср.: Рисāлат. С. 181–183; Michel. P. 111–112.

<sup>176</sup> *‘Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 213. Ср.: Рисāлат. С. 187; Michel. P. 115.

могут предстать как «ветви, выросшие из одного общего корня, который был истинной религией, и эти ветви не нарушают единства одной религии». Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что ислам сочетает в себе сущностные элементы всех этих религий и потому является «самым прекрасным средством подготовки человеческого духа к достижению высшей ступени совершенства в вере»<sup>177</sup>. Таким образом, высшей функцией ислама является объединение всех людей в рамках одной истинной религии<sup>178</sup>.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абдо, М.* Трактат о единобожии. М.: Медина, 2021.
- ‘Абдӯ, М.* Ал-Ислām ва-н-насрāниййа ма‘-л-‘илм ва-л-маданиййа. 3-е изд. Каир, 1922–1923.
- ‘Абдӯ, М.* Ал-Ислām ва-р-радд ‘алā мунтақидйх. Каир: ал-Маṭбā‘а ар-раҳмāниййа, 1925.
- ‘Абдӯ, М.* Рисāлат ат-тавҳйд. 5-е изд. Каир, 1926–1927.
- ‘Абдӯ, М.* Тафсйр сӯрат ал-‘аср ва ҳиṭāб ‘āмм. 2-е изд. Каир, 1911.
- ‘Абдӯ, М., Ридā, М. Р.* Тафсйр ал-Қур’āн ал-ҳакйм аш-шахйр [Тафсйр ал-Манār]. Каир, 1927–1931.
- Ридā, М. Р.* (ред.) Ал-Манār. Т. 1–35. Каир, 1897–1935.
- Ридā, М. Р.* Та’рйх ал-устāз ал-имām аш-шайх Муҳаммад ‘Абдӯ: в 3 т. Каир: ал-Манār, 1908–1910.
- Abdou, M.* Rissalat al tawhid: exposé de la religion musulmane. Traduite de l’arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammad Abdou par B. Michel, Moustapha Abdel Razik. Paris: Geuthner, 1925.
- Arnold, Th.* The Caliphate. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Brockelmann, C.* Geschichte der arabischen Litteratur. Leiden: Brill, 1937–1949.
- Goldziher, I.* Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung // Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung. Leiden: Vormals E. J. Brill, 1920.
- Horten, M.* Beiträge. Muhammad Abduh: sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt // Beiträge zur Kenntnis des Orients, XIII–XIV. Halle, 1916–1917.

<sup>177</sup> *Ридā М. Р.* Та’рйх. Т. II. С. 513–515.

<sup>178</sup> *‘Абдӯ М.* Ал-Ислām ва-н-насрāниййа. С. 48.

*Horten, M.* Commentary on Sūrat al-Fātihah // Beiträge zur Kenntniss des Orients. 1917. № XIV.

*Macdonald, D.* Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitution Theory. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

Д. В. МУХЕТДИНОВ

## МУХАММАД ‘АБДО И ВСЕМИРНО- ИСТОРИЧЕСКАЯ МИССИЯ ИСЛАМА<sup>1</sup>

Мухаммад ‘Абдо (1849–1905) родился в небольшой деревне Махаллат Наср в Нижнем Египте близ дельты Нила в крестьянской семье. В детском возрасте выучил наизусть Коран и поступил в начальные классы Ахмадийской мечети в Танте (данная мечеть является суннитской и не имеет отношения к одноименному движению ахмадийя). С 1864 г. ‘Абдо изучает суннитскую акыду и спекулятивное богословие, но, будучи недоволен методами преподавания, в 1865 г. бросает учебу, женится и начинает заниматься земледелием. Однако вскоре он возвращается к религиозному образованию. Помимо настояния отца, не последнюю роль в этом сыграл Шейх Дервиш ал-Хадир, суфий шазилийского тариката, который вновь разжег в юноше пламенную жажду постижения сути религиозных вопросов.

В 1866 г. ‘Абдо переселяется в Каир и поступает в престижнейший вуз суннитского мира — университет ал-Азхар. Процесс обучения в ал-Азхаре строился по той же схеме, что и в тантской мечети, поэтому любознательность молодого человека по-прежнему не находила своего удовлетворения. Он чувствовал, что его силы просто безжизненно замирают и «гниют», не имея возможности вырваться наружу и осуществиться вовне. В 1869 г. ‘Абдо познакомился с ключевой фигурой исламского модернизма Джамал ад-Дином ал-Афгани (1838–1897), который произвел на него сильное впечатление. ‘Абдо вошел в кружок ал-Афгани, состоявший из группы студентов ал-Азхара, которые были недовольны узостью и неэффективностью принятой там образовательной модели. Вместе с ал-Афгани и этими ищущими знания молодыми людьми ‘Абдо обсуждал философию (как древнюю и средневековую исламскую, так и современную европейскую), мистицизм, калам, а также социальные и политические науки своего времени. Существует гипотеза (в частности, ее поддерживает одна из

---

<sup>1</sup> Параграф 1.7 из монографии: *Мухетдинов Д. В.* Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: Медина, 2023.

крупнейших исследовательниц творчества ал-Афгани — Никки Кедди), что ал-Афгани, вопреки собственным утверждениям, имел не афганское, а персидское происхождение и по изначальному воспитанию был шиитом. Отсюда проистекали его хорошее знакомство с восточным перипатетизмом, в частности с сочинениями Ибн Сины, которые традиционно изучаются в шиитских медресе, высокая осведомленность о философии Муллы Садры и в целом мощный «рационалистический настрой». Данную точку зрения поддерживают некоторые специалисты-востоковеды, хотя она и не является до сих пор конвенционально принятой и в целом не принципиальна для нашего общего взгляда на творчество ‘Абдо (принадлежность последнего к суннизму не вызывает сомнения). Однако нельзя не отметить — и это видно по приписываемому ‘Абдо раннему трактату «*Рисālat al-wāridāt*» (вероятно, его нужно считать результатом их совместного с ал-Афгани творчества) — что «рационалистический настрой» ‘Абдо, и в особенности то, как он понимает «разум» (‘*ақл*), в большей степени отражает влияние фальсафы и мистицизма, нежели влияние западного «рационализма»<sup>2</sup>.

Связь с ал-Афгани имела некоторые трагические последствия для судьбы египетского мыслителя, однако по счастливому случаю ей так и не удалось стать роковой. Так, из-за признания ал-Афгани политически неблагонадежным и последовавшей за этим высылки его из страны ‘Абдо был лишен должности преподавателя в колледже «Дар ал-‘Улум», которую занял в 1878 г. Ал-Афгани в целом оказывал «политически воодушевляющее» воздействие на молодого ‘Абдо. Это привело последнего к необходимости выбирать между национальной революцией и поддержкой турецкого хедива на территории Египта, настроенного весьма пробритански. Заговор потерпел крах, и ‘Абдо был вынужден покинуть Каир: первым его пристанищем в этом изгнании стал Бейрут, а затем по приглашению ал-Афгани он поехал в Париж, где они основали влиятельное тайное общество «*ал-‘Урва ал-вусқā*» («Наикрепчайшая связь») с одноименным изданием. С октября по март 1884 г. оно выпускало весьма популярную в среде исламской интеллигенции газету — всего восемнадцать номеров. По ряду причин (среди исследователей нет однозначного мнения по данному поводу) издание было закрыто.

---

<sup>2</sup> См. статью Р. Виланд в данном сборнике. Интересная попытка реконструировать положение разума в системе ‘Абдо представлена в работе индонезийского неомодерниста Харуна Насутиона: *Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views: PhD Thesis. Montreal: McGill University, 1968.*

Основная цель ‘Абдо была обозначена уже в газете «ал-‘Урва ал-вусқā»: преодоление разобщенности исламских народов. Для ее достижения следовало выявить те проблемы прошлого, которые привели к нынешнему политическому разобщению и цивилизационному упадку, отыскать пути их разрешения, сохраняя при этом верность принципам праведных предшественников в процессе исправления сложившегося положения дел, предоставить доказательство (теоретическое и практическое) способности мусульман к выходу из застоя и дальнейшему развитию, поддерживая всесторонний обмен знаниями и актуальной информацией между различными частями исламской цивилизации и укрепляя мир между мусульманскими государствами. Эти задачи следует всегда иметь в виду, размышляя о миссии ‘Абдо в качестве обновителя религии (муджаддида).

После роспуска тайного общества ‘Абдо возвращается в Бейрут — именно в Бейруте он прочитал курс лекций, который лег в основание самого известного его произведения — «Трактата о единобожии» (*Рисāлат ат-тавхīд*, конец 1890-х гг.)<sup>3</sup>. Там же он посвящает много времени изучению сравнительного религиоведения и даже создает открытое общество по межрелигиозному диалогу.

В 1888 г. с разрешения хедива ‘Абдо вновь переезжает в Каир, где первоначально ему была запрещена всякая преподавательская деятельность. В 1895 г. он становится членом управляющего совета ал-Азхара, а на рубеже веков его назначают великим муфтием Египта. На этом посту ‘Абдо боролся за реформирование египетских религиозных судов (в числе его достижений указывают возвращение права отдельному лицу на вынесение фетв) и образовательной системы ал-Азхара. К сожалению, смерть ‘Абдо в 1905 г. не дала ему в полной мере завершить начатое. По свидетельству современников, весь Египет почувствовал серьезность понесенной утраты (пусть ‘Абдо и не был свободен от критики при жизни). Отметим, что на его похоронах присутствовали представители христианской и иудейской общин Египта — так, в частности, они отдавали дань памяти человеку, значительные усилия которого были направлены на организацию мирного сосуществования между представителями разных религий.

На первый взгляд кажется парадоксальным, но понять мысль ‘Абдо — носителя и традиционной исламской, и европейской образовательной традиции — невозможно без философии истории Г. В. Ф. Гегеля, под знаком которой прошло становление всей европейской историософии XIX в. Известна философско-историческая идея Гегеля, согласно которой

---

<sup>3</sup> Арабский оригинал и русский перевод: *Абдо М.* Трактат о единобожии. М., 2021.

европейская традиция имеет особую черту: восприимчивость к *иному*, «сверх-себя-бытие», которое обеспечивает ее принципиальную незамкнутость, открытость<sup>4</sup>. Иначе говоря, начиная с греков, европейская традиция интересуется не только тем, что является «ее по происхождению». Она (с разной степенью успеха, безусловно) стремится проникнуть в иные по отношению к себе «духовно-исторические миры», понять оправданность их принципов и, насколько возможно, включить манифестируемые в них способы мышления в собственную «свободу мыслить» (на правах очередного «образа мысли», допускающего определенную разработку). Для Гегеля такова основная причина успеха европейской традиции, которую в «Философии истории» он называет «германским миром» или «христианско-германским миром»<sup>5</sup>. Интересно, что к этому же движению истории немецкий философ относил и «исламскую цивилизацию», усматривая в ней беспримерный универсализм и преодоление определенности партикулярностями. Исламская история — часть («элемент») европейской истории, притом не просто в смысле одного из пройденных этапов, но в смысле изначальной включенности во всемирно-исторический горизонт, если под «европейской историей» понимать особый способ исторического бытия разума, свободы, общественных отношений, права и пр., а не лишь фактическую событийную историю Европы. Основную причину «затормаживания» становления исламского начала во всемирно-историческом контексте Гегель усматривал в недостаточной дифференцированности секулярно-государственного и религиозного начал в праве и других институтах; при этом сам Гегель, безусловно, не был плоским секуляристом.

---

<sup>4</sup> С помощью данной категории подход Гегеля к традиции универсального типа характеризовал в своей работе «Индия и Европа: очерк понимания» выдающийся немецкий индолог и философ Вильгельм Хальбфасс: «Традиция, на которой мы стоим, имеет свой собственный модус “сверхсебябытия” (Außersichseins — восприятие инаковости), открытости и восприимчивости. Греческая традиция есть (помимо всего прочего) также и интерес к тому, что не имеет греческого происхождения. Проницаемость для всего иного сама есть часть нашей традиции» (цит. по: *Шаймухамбетова Г. Б.* Гегель и Восток. М., 1995. С. 53–54). Выражаясь по-гегелевски, такую способность к самопревосхождению можно было бы назвать «конкретным универсализмом».

<sup>5</sup> Подробнее см. в четвертой части «Философии истории» Гегеля, непосредственно посвященной рассмотрению «христианско-германского мира», т. е. культур всеобъемлющего, незамкнутого принципа. Стоит отметить, что ислам («магометанство») рассматривается Гегелем в этом же разделе, а не в разделе, осмысляющем «восточный мир». О «христианско-германском мире» и его успехе: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 2000. С. 366–455.



Вслед за Гегелем (и зачастую в куда более грубой форме) об *адинанизме* исламской истории, об отсутствии в ней *изменений*, которые в сущности своей выражают *развитие*, стали говорить многие европейские мыслители (и ученые-востоковеды) Нового времени. Впрочем, Гегель не был здесь первым, не был и последним. Нам он важен в качестве яркого образца мышления о «мусульманском Востоке» (еще раз подчеркнем: отличном от «Востока» Индии, Древней Персии или Китая). Кроме того, по всей видимости, именно ему имплицитно отвечал ‘Абдо, когда размышлял о сменяющихся друг друга эпохах религиозного созревания человечества (хотя, надо признать, помимо Гегеля на мышление ‘Абдо оказали влияние различные английские и французские социально-эволюционистские учения). Отголоски заочной дискуссии с Гегелем можно услышать в споре ‘Абдо с французским министром иностранных дел Габриэлем Аното, считавшим, что мусульмане не способны к развитию именно потому, что они мусульмане: якобы к развитию способна лишь христианская цивилизация<sup>6</sup>. В некотором роде это даже отход от Гегеля, который не воспрещал мусульманам развитие в силу того, что они мусульмане, но сущностные причины застоя видел в недостаточном разделении государства и религии. По мнению Гегеля, это мешало государству «экспериментировать» с формами, ведущими к всеобще-гражданскому миру, а религии — в полной мере стать воспитателем нравственности, связанной со свободой воли, а не просто оставаться хранительницей нравов.

В «*Рисāлат ат-тавхīд*» явным образом отображена мечта ‘Абдо о подобном всеобще-гражданском мире, где каждый сумеет найти место своим задаткам и устремлениям в публичном пространстве, где свобода не передоверяется правителям, а является предметом тщательной заботы всех членов общества. Он мечтал об обществе, в котором каждый (по крайней мере, каждый мусульманин) вносит вклад в его процветание. Решающим вопросом в этом контексте является вопрос о возможностях и о способах использования разума, поставленный в рамках *‘илм ат-тавхīд* (термин, который ‘Абдо предпочитал каламу); помимо всего прочего, есть также наука о человеческом разуме, о его применимости, величии, склонностях и внутренних ограничениях. История распрей мусульман в вероучительной сфере — это история подходящего или же (что чаще) неподходящего использования

---

<sup>6</sup> Также широко известен его спор с ливанским мыслителем Фарахом Антуном, который утверждал, что исламу сущностно свойственен обскурантизм, в то время как христианство является религией разума и науки. См.: *Нофал Ф. О. Апологетика Мухаммада ‘Абдо: классика теологии или современность философии? // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 29–58.*

разума. Не случайно 'Абдо говорил, что наука о единобожии является «столпом крепкого знания»<sup>7</sup>.

Что первым делом обращает на себя внимание при чтении «*Рисāлат ат-тавхīд*»? Очевидно, не традиционные схоластические рассуждения (при всей их ценности) о Нecessarily-сущем, о Его атрибутах, часть которых познаваема разумом, а часть требует принятия на веру, и связи с возможно-сущим. Интерес представляет своего рода «каламический минимализм», демонстрируемый 'Абдо: в области вероубеждения он проводит только основополагающие различия, признаваемые всеми мусульманами, избирает такие формулировки, которые выявляют общность различных групп и толков, и не углубляется в те детали, которые могут стать причиной раздора. Задача теолога для 'Абдо — изложить центральные вопросы, связанные с Божественностью и пророчеством таким образом, чтобы получившийся «кодекс» мог составить фундамент для единения мусульман различных направлений и мазхабов. Суть метода 'Абдо не в «смягчении», «смазывании» или «умалчивании», но, скорее, в восхождении к тем источникам, о которых у верующих не может быть спора, пока они остаются верующими. К ним относятся некоторые ясные высказывания Корана, немногочисленные хадисы и согласные с первыми двумя источниками доводы разума. Последний пункт обеспечивает солидарность мусульман на общечеловеческих (а не только религиозных) началах, поскольку сопряжен с вопросами, по поводу которых может согласиться любой непредвзятый ум.

Очертив легитимную область применения разума (1) указанием на то бесспорное, с чем разум *уже согласен*, и (2) указанием на то, о чем в принципе не следует дискутировать (в силу «запредельной» природы этого сущего), 'Абдо предлагает свою концепцию разума: можно сказать, прагматически-консенсуальную модель. Он пишет, что с научной (и обыденной) точки зрения для человека вполне достаточно познания свойств, акциденций вещей без утруждения себя «погружением» в их сущность:

«...сам Аллах не создавал в человеке нужды, подвигающей его к познанию [сущностей] твари; напротив, [человеческая] нужда есть нужда в познании акциденций и отличительных свойств. Вся сладость здорового разума заключена в [процессе] установления отношений между объектами и свойствами, в познании законов, которым эти отношения подчиняются. Увлеченность поиском

---

<sup>7</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 18.

сущности — пустая трата времени, приложение усилий к иному, нежели их цель, предмету»<sup>8</sup>.

Приведенное соображение тем более справедливо, когда касается любых рассуждений о сущности Бога. Наше (законное, смиренное и вполне достоверное) знание о Боге ограничивается следующими положениями. Он существует, в Своем существовании Он не похож ни на какую тварь. Он вечен, бесконечен, всеведущ, способен к волеию, всемогущ, исключителен в Своем бытии и творчестве. Он слышит, видит, обладает «речью» и располагает всеми другими атрибутами, приписанными ему законом<sup>9</sup>. Таков вероучительный минимум мусульманина, не включающий какого бы то ни было исследования «образа владения Аллахом этими атрибутами». ‘Абдо подчеркивает, что это не наше дело как *верующих*, а потому и не дело теологов, проясняющих и систематизирующих *вероубеждения*.

Почему при всем своем прагматизме египетский мыслитель в принципе решил обратиться к каламу? Во-первых, для того, чтобы дисквалифицировать (как бессмысленные и пагубные для уммы) бесконечные каламические споры, сопровождающие исламскую историю. Во-вторых, для того, чтобы даже самые, казалось бы, абстрактные и далекие от повседневной жизни идеи правильно вошли в прагматический контекст человеческой жизни. Дело в том, что прагматизм ‘Абдо не является поверхностным учением о ненужности «философии», «спекулятивной теологии», искусства и прочего, что не соотносится напрямую с феноменом «пользы». Скорее, в своем прагматизме он утверждал, что всякая связка идей, пусть и не совсем явным для человека путем, найдет выход в его практике. Мы не можем отбросить идеи как непрактичные — напротив, мы должны тщательно осмыслить идеи как неизбежно имеющие практическое измерение. В общем, для развития любой большой традиции, в частности исламской, полезными оказываются не только «полезные» (в узком понимании дельца) идеи. Так, каркас обозначенного минимума вероучительных положений устанавливает определенное, вполне конкретное отношение между верой и разумом — такое отношение, которое позволяет ‘Абдо характеризовать ислам как «эпоху разума» в религиозной истории человечества<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 69.

<sup>9</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 72.

<sup>10</sup> «...был ниспослан Коран, задавший другой, неизвестный предыдущим Священным книгам, путь религиозного [знания] — путь, доступный как современникам его ниспослания, так и тем, кто пришел после них... [Писание] утверждает и доказывает, приводит взгляды оппонентов и опровергает их, обращается к разуму и будит мысль,

Тайна, такая как, например, «тайна Предопределения» (*қадар*), является структурным элементом религии. Ее прагматическая роль заключается в том, чтобы смирять наш разум, воспитывать в нем внимательность к характеру решаемых проблем, утверждать трезвость души в ее познавательных притязаниях. Это «самоограничение» — неотъемлемый момент в процессе постижения разумом собственной «бесконечности» (отличной от бесконечности Бога, разумеется). Эта «бесконечность» по объему прямо пропорциональна богатству созданного сущего, т. е. творения, которое предпослано человеку как область его наместничества. *В самом творении есть нечто неисчерпаемое для разума.*

Отметим ряд принципиальных соображений. Реформа разума, эпистемологическая трансформация, «перемена ума» мусульман — это реформа не *просто разума*, если последний трактовать как нечто «внутреннее», изолированное от внешнего. Обсуждая природу и роль разума в связи с необходимостью проведения реформ, ‘Абдо всегда имеет в виду целостное «религиозное пробуждение», влекущее за собой преобразование всех общественных отношений. В этом отказе сводить разум лишь к «ментальному оператору», в настойчивом утверждении его простертости в публичную сферу ‘Абдо снова напоминает Гегеля, даже если отвечает ему в данном случае опосредованно.

Другими словами, исламское обновление — это обновление понимания той религии, которая в истории религий положила начало «эпохе разума». Таким образом, это неизбежно и «обновление разума», более широкая и практико-ориентированная его трактовка. Так, ‘Абдо утверждает наличие практических следствий у самых абстрактных идей<sup>11</sup>. Тщательное обсуждение подобных идей, часть из которых безосновательна и вредоносна для мышления, не направляется задачей исправления интеллектуальных ошибок *ради самого этого исправления*. Безусловно, если мы надеемся исправить

---

показывает умственным очам суть бытия и его искусное, тонкое устройство, требует приглядеться к нему, — и все для того, чтобы привести [верного] к уверенности (*йакӡн*) в истинности своих призывов и утверждений» (*Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 25). Высказывания о принципиальной *разумности* ислама разбросаны по всему «Трактату о единобожии», и было бы излишним приводить все их здесь целиком. Упомянем лишь еще одно: «Впервые [за всю историю человечества] разум и религия стали братьями уже по слову Священного Писания» (Там же. С. 26).

<sup>11</sup> Это очевидно из всей экспозиции трагической истории калама, представленной ‘Абдо в начале «Трактата о единобожии», в частности из того, какие роковые последствия имели неразрешимые каламические разногласия о «частностях» религии. Собственно, вся «наука о единобожии», обновляемая ‘Абдо, разрабатывалась им с практической целью — возрождения исламской цивилизации.

существующие ошибки, то должны заниматься ими предметно, «безоглядно», «по сути дела», не ставя наперед прагматическую цель. Но если мы справимся с этим начинанием, фактически тождественным освобождению разума от путаницы и соблазнов, то наш успех непременно будет иметь благоприятные практические последствия для «духовно-исторического» мира ислама. Наиболее значимые практические последствия разума возникают не тогда, когда мы сознательно его практически ориентируем, а когда честно и всесторонне обсуждаем поставленный перед ним вопрос. «Истинный» и разумно обоснованный, а не просто «удобный» ответ влечет за собой куда большую пользу социуму. Если же согласиться с Гегелем в том, что ислам принадлежит всемирно-историческому движению, то речь идет уже о последствиях для всеобщей истории.

По-видимому, согласие с Гегелем было для ‘Абдо опосредовано несогласием с рядом европоцентристов позитивистски-эволюционистской ориентации (Г. Спенсер, Ж. А. Кондорсе, О. Конт и др.). Вспомним тезис французского философа и востоковеда Э. Ренана о принципиальной неспособности семитов, в отличие от представителей «арийского гения», к новаторскому творчеству. Гегель, в отличие от многих своих эпигонов, не был ни *биологическим*, ни *культурным* расистом в своих прямолинейно высказанных идеях, а потому относил «семитский гений» (и именно арабо-мусульманский) к общей категории с «арийским». Последний он также именовал «германским», сближая тот с понятием «общеευропейский»: отмечая данный факт, мы несколько не снижаем «германоцентризм» и даже сравнительный национализм Гегеля, однако понятийное содержание соответствующих концепций образует ландшафт, частично независимый даже от личных пристрастий философа. Суть гегелевской философии истории — в *тематизации* всемирно-исторического развития, а не в возвеличивании немцев. Скорее, он искренне считал, что немецкая культура в наибольшей степени раскрывает всеобщность в особенном и утверждает принцип свободы во всем, а это возможно при разумно организованных ограничениях ее проявлений, не доходящих до тиранического подавления и не пускающих все на самотек. Гегель не брал актуальные характеристики немецкого общества, чтобы затем абсолютизировать их, чем отличался от некоторых российских славянофилов в их романтизации крестьянской общины и идеализации социально-политической отсталости России. Он размышлял о такой структуре свободного духа, объективированного в традиции, которая обеспечивала бы возрастающую со временем свободу (свободную нравственность, автономию личности и разумность). Он хотел, чтобы история в своем действительном продвижении была не простым течением времени, а особым темпоральным «качествованием», не тождественным всякому (почти что

ничего не меняющему) *изменению в истории*. Ход истории не измеряется тиканьем часов и не резюмируется политкорректной нейтральной оценкой («обесценкой») всех культур.

Современный западный (!) культурный релятивизм — очередной суррогат такого смыслового формирования, как глобальная история. Именно кающийся Запад претендует на безоценочность, направляемую высшей мерой самокритичности и (в той же мере) эпистемологической скромности. Претензия на совмещение высшей эпистемологической скромности с наиболее радикальной самокритикой, разумеется, не является скромной. Более того, она в сущности ничего не меняет в гегелевской модели самокритичного и открытого к иному исторического «западного» духа, обретающего в этой открытости опыт самопостижения. Если современный Запад постигает в своем опыте «колониального насильника», то только в качестве собственного всемирно-исторического образа в отдельный период времени. Гегель же не постигает частные образы всемирно-исторического становления того или иного духовного мира — он тематизирует сам этот масштаб видения и утверждает, что некоторые культуры, в отличие от других, не достигают его. Это не значит, что они «хуже». Это значит, что в фактическом историческом развитии их долей станет либо поглощение, либо превращение в островок экзотического инобытия в рамках всемирно-исторического цивилизационного единства (сегодня, впрочем, очевидно, что «западное» — не самое лучшее для него определение).

«Германский мир» — это концепт из «Философии истории», призванный обозначать зрелую пору культурного развития человечества, когда цивилизационный горизонт становится поистине всемирно-историческим. Говоря о культурном мире, Гегель ведет речь о категории исторических динамических целостностей, способных к развитию и включению целого мира в свой горизонт осмысления и преображения. Принцип таких динамических целостностей — *конкретный универсализм*, который видит универсальность вовсе не в снятии многообразия «народных духов» и традиций в «надтрадиционной» цивилизации универсальной чистой мысли, а, скорее, в постоянном усилии по поддержанию содружества, общности, единства во множестве и согласия разных<sup>12</sup>. Партикулярности преодолеваются во всемирной истории таким образом, что более не замыкают ту или иную традицию от разговора о самой себе, своей судьбе, своем отношении к современности в связи с иными традициями.

---

<sup>12</sup> Это то, что российский философ А. В. Смирнов, продолжая отечественную традицию мысли, называет «всечеловеческим». См.: *Смирнов А. В. «Всечеловеческое» vs. «общечеловеческое»*. М., 2019.

Вместе эти традиции формируют свой продуктивный канал коммуникации, прежде всего на уровне институций, и общий язык для обсуждения названных вопросов. Разумеется, агентом всемирной истории, постепенно включающим все другие традиции в орбиту своего влияния и высвобождающим их всемирно-исторический смысл, является какая-то одна традиция. Для Гегеля это «христианско-германский мир», для ‘Абдо же, очевидно, это традиция ислама.

В любом случае сам Гегель, в отличие от ряда его односторонних интерпретаторов, не строил философию истории как философию будущего, этакую философскую футурологию. Он осмыслял характер исторического процесса (развития в отличие от простого изменения), партикулярное и всеобщее на том материале, который имел перед собой. Вовсе не является принципиально антигегелевским тезис о возможном внезапном становлении какой-либо другой цивилизации (не западной) в качестве всемирно-исторической — это вполне может относиться, например, к исламской цивилизации. И причина указанного кроется как раз в том, что на уже достигнутом всемирно-историческом этапе, пускай и «германским миром», обеспечивается пространство для небывалых (доселе) достижений *свободного разума*. В этом смысле «вбирание» исламского мира в свои границы европейским миром (не потому, что он европейский, а потому, что он фактически представляет язык и институции для взаимодействия сегодня частных культурных миров) не есть признак однозначного исторического поражения. Повторим: Гегель рассматривал лишь дух *в настоящем*, для которого в период его жизни «христианско-германский мир» обеспечивал наиболее широкую, действительно всемирно-историческую перспективу. Это время, когда разум все реже соприкасается с «грубой природной непосредственностью» как данностью и все чаще в качестве данности берет то или иное культурное образование, т. е. форму бытия свободы, которую он подвергает одновременному усложнению и более эффективной реорганизации. Немецкий мыслитель едва ли согласился бы считать ту или иную отдельную единичную культуру «всемирно-исторической», даже немецкую. С его точки зрения, существует не всемирно-историческая культура, а *всемирно-исторический процесс*, становление всемирной истории. В конкретный момент времени он протекает по преимуществу в определенном «культурном мире» и под воздействием образованной им общественной взаимосвязи, включающей также доминирующие установки разума. В данном процессе культура выступает как бы в двух ипостасях: в качестве субъекта-свободы и в качестве объекта-материала, над которым она (как субъект-свобода) и работает. Эта работа, в свою очередь, поддерживает динамику всемирно-исторического процесса.

И прежде, чем обвинять 'Абдо в «вестернизации» собственного мышления, в некритическом заимствовании «западных» схем и выстраивании дискурса как бы в ответ на потенциальные возражения европейских оппонентов, задумаемся, а может ли Гегель (и 'Абдо) быть в некотором роде прав. Если исламский мир принадлежит «историческому человечеству» и ему присущ всемирно-исторический горизонт, то в какой-то момент он входит в зону неразличимости между «заимствованием», «открытостью для влияния» и «аутентичностью», ибо ему изначально было свойственно «сверхсебя-бытие». Культуррелятивистская критика 'Абдо и его проекта модернизации рискует с водой выплеснуть и ребенка, если использовать известное выражение. Возможность 'Абдо беседовать с европейской наукой и философией обусловлена не тем, что его культурный панцирь был где-то взломан и через пробоину просочилось нечто чуждое, а тем, что две культуры универсалистского типа с большим или меньшим успехом способны найти общий язык. Свободная субъективность их творцов представляет собой открытый разум, их язык — это непрерывный *перевод информации* (сведений, способных *образовывать*, строить) из одного культурного мира в другой. Как осуществляющая всемирно-историческое становление сама область «между» двумя мирами оказывается неотъемлемо *их* областью, источником, столкновение с которым порождает процесс самопонимания, в том числе практического. Реакция исламского модернизма на успехи Запада свидетельствует по меньшей мере о том, что мы имеем дело не с культурными изолятами, желающими пребывать в блаженном неведении, вплоть до окончательного ухода со сцены истории. Нет, мы имеем дело с родственными феноменами, укорененными в двух авраамических традициях: христианской и исламской. Само единобожие и культурная значимость феномена пророчества полагают некую историческую логику развития традиции. Проблема (и никогда полностью не утраченный шанс) в том, что исторический процесс не совпадает полностью со своей логикой, а элементы цивилизационных целостностей никогда не пригнаны друг к другу столь плотно, чтобы не оставлять зазоров. В эти зазоры, в эти области неразличимого и неопределенного, переходного и открытого неизбежно проникает инкультурное. Это *естественный* для истории процесс. А вот тем, *что* собственно делает историю, является ответ *свободы* (прежде всего нескованного практического разума) на проникшее содержание. Разрушит ли оно целостность, усовершенствует ли ее, примитивизирует или же произойдет что-то иное — ответ на этот вопрос принадлежит потенциально бесконечному набору вариантов, поскольку здесь мы имеем дело не с так называемыми естественными видами, данными в готовой форме, а собственно *с историей*.



Вполне возможно, что 'Абдо кое-что (явно или неявно, сознательно или бессознательно) «перенимал» у своих западных оппонентов, однако это обстоятельство еще не позволяет нам установить характер *претворения* перенятого в самом мышлении исламского теолога. Почему мы должны говорить о вкраплении чуждого, вытесняющего какой-то важный и самобытный элемент «туземной эпистемологии», как нам то предлагает «прикладной» деколониализм? Не более ли правомерно вести речь о диалектическом разворачивании внутриисламского содержания, частично совпадающего с европейским содержанием и принадлежащего именно «границе соприкосновения» исламского разума с иным ему? Почему, в конечном итоге, «внутриисламское» должно подразумевать «*внутри-*» на манер закрытой камеры хранения?

Как и для великого немецкого идеалиста, для 'Абдо религия — это интегрирующий момент «неабстрактного» человеческого сознания, непосредственного абсолютного представления (или, может быть, представления абсолютного?), в котором «массовая» установка «гражданина», полагающая признание фундаментального равенства членов социума, согласуется с государственно-правовой системой, социальными институтами и непрерывно развивающейся нравственностью<sup>13</sup>. Под непрерывным развитием не следует понимать открытие все новых и новых ценностных истин — скорее, это переработка фактически унаследованных (от предков) нравов через свободную совесть в индивидуальную, прошедшую фильтр разума нравственность. Иначе говоря, подразумевается та ступень сознания, когда, словами Благородного Корана, недопустимо какое-либо принуждение (К. 2: 256), — религиозная форма сознания. К такого рода порицаемым принуждениям в сфере религии относится не только прямое насильственное давление, но и суеверия, и социальный шантаж, страх быть подвергнутым остракизму из-за отказа от слепого подражания (*таклида* в широком смысле); словом, все то, что мешает вероучительным истинам беспрепятственно войти в человеческое сердце; все то, что мешает реализации естественной человеческой религиозности (*фитра*), любящему поклонению Богу.

Как ни странно, для возвращения человека к неповрежденному естеству, т. е. к чему-то природному, ему требуется культура — практически в немецком смысле *Bildung*'а, т. е. процесса *образования* пластичного сознания под

---

<sup>13</sup> Речь не о врожденном «моральном чувстве», наличие которого 'Абдо признает, а именно о прогрессе «нравственного сознания» и нравов в целом под воздействием религии. Этот прогресс должен способствовать большей чуткости к указанному «моральному чувству». См.: *Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt*. New York, 1968. P. 165–173.

воздействием нравственных добродетелей в сознание «разумное и свободное». Упомянутые «разум и свобода», по убеждению Абдо, не унифицируют человеческую историю — они лишь полагают ее чем-то большим, нежели осколками несоизмеримых культурных миров. Они связывают и согласуют: множество наличных религиозных и народных культур при достижении всемирно-исторического уровня не сводятся к ярким фантикам для идентичного содержания — скорее, в своем разделении их множество не покоится более на случайных основаниях, а сущностно утверждается различными применениями свободы — универсально значимыми, т. е. пронизывающими все множество, и особенно выраженными. В реальном культурном множестве, впускаемом в простор всеобщей истории, мы имеем дело со множеством видов образования (*Bildung*), развития, чеканки, координации, ин-формирования всего универсального содержания, которое может быть достигнуто в процессе всестороннего понимающего контакта культур. Такое множество особенных манифестаций универсального называется «локальными цивилизациями». В них свобода ясно показывает свою мощь, показывает, что примерно одинаковое исходно-всеобщее может принимать различные формы, входить в самые неожиданные связи под воздействием практического разума, т. е. единичного поступка; что можно охватывать весь опыт человеческого общежития и, следовательно, мышления многими (но не любыми) культурно-историческими «гештальтами». Любая великая культура касается человека *целиком*, что делает ее соразмерной человеческой свободе и способом, а не только итогом ее реализации.

Сугубо формальное многообразие культур, обусловленное неоднородной разработкой определенного разумного содержания и порой даже отсутствием раскрытия какого-то содержания как такового, может быть противопоставлено цивилизационной «многомерности», являющей себя в ходе истории. «Многомерность» исторического развития в социокультурном плане проявляется на уровне «объективного духа»: другими словами, вместилищами человеческой свободы и разума могут быть разные и подлежащие корректировке элементы социального (институты, право, государство), взятые в их тотальной взаимосвязи. Позволим себе следующую аналогию: многообразие культур, разделенных по факту наличия / отсутствия государственности, не составляет реального исторического многообразия, многообразия перспектив исторического становления, если в основе этого факта не лежит различие двух принципов, способных по-своему обеспечить полноту осуществления человеческой свободы. Иначе говоря, если указанный факт обеспечен не двумя развивающимися принципами, а, скажем, лишь недоразвитостью (в силу ряда эмпирических причин, включая географические) одного принципа (в случае безгосударственного племени или

рода — принципа государства), то перед нами лишь формальное культурное множество, а не пример многомерности локальных цивилизаций. Общественная организация безгосударственного общества может иметь внутреннюю тенденцию к решению именно тех задач, которые продуктивно решает государственное устройство. Так, если имманентная телеология становления общественных отношений (между институтами, нравами, отдельными лицами и прочими исторически конкретными игроками) в безгосударственном обществе более или менее совпадает с государственным, то это банальный случай *недогосударственности*, пусть и сохраняющей некоторые характерные исключительно для нее возможности. Последние, однако, не предполагают какого-либо развития сознания, образования новой формы мышления с новым практическим погружением в мир. Именно динамика целостностей помогает определить, имеем ли мы дело с реальной альтернативой на уровне принципа или же с менее успешным иным миром, который легко вписывается в наш горизонт без того, чтобы провоцировать «смену аспекта», трансформацию горизонта культурных предрассудков или попросту обнаружение иного «образа мысли».

Итак, если мы хотим оценить другую культуру по достоинству (и такая, конечно, предоставляет подобную возможность), расширяя тем самым действующий смысл понятия «всеобщей истории», хотим рассмотреть ее как уникальное цивилизационное единство, то должны позволить себе проникновение в ее содержание, а значит — и оценку. Собственно, тезис прост: *оценка культуры по достоинству* невозможна без ее *оценки*, а последняя невозможна без полагаемой универсальности, совпадения одного смысла в двух разных формах. Эта оценка не является внешним приложением каких-то частных культурных критериев, а представляет собой неотделимый компонент процесса включения иной культуры в перспективу всемирной истории. Таков сопровождающий артикуляцию понимания процесс сознания, относящий разный материал к ценностям, его ценностно структурирующий. Отнесение к ценности не вполне то же самое, что конкретная квалификация ценностного содержания (мы можем признавать, что нечто в определенном контексте является крайне ценным, но воздерживаться от решения, хорошо ли оно или плохо), однако все-таки первая процедура возможна через предвосхищение второй. Ценность не усматривается нами сугубо нейтрально. И все-таки именно понимающее видение может утверждать фундамент для оценки. Оценка здесь не редуцируется к *пристрастному взгляду* другого, совершенно не знакомого с оцениваемым контекстом, хотя легко может таковой стать.

Другой *способен* узнать в оцениваемом (инокультурном) контексте манифестацию собственного содержания. Он способен узнать в этом контексте

нечто, что больше, меньше или просто иначе отвечает его исходному принципу, нечто, над чем ему самому приходилось работать, изыскивая пути решения проблемы, которые нельзя «найти» в непосредственной природной данности. И уже в акте узнавания другой может произвести оценку — в первую очередь, осуществить тот или иной способ включения *своего-иного* содержания в собственный горизонт. Такой процесс может быть назван герменевтическим без какой-либо необходимости приписывать герменевтические усилия индивидуальному уму — сама традиция является герменевтическим процессом, протекающим сквозь все включенные в культурно-исторический мир способы бытия сознания и возможности практической свободы; разумеется, и через мышление отдельных выдающихся личностей культуры — но лишь в той мере, в которой они принадлежат объективной связи, инициирующей новое движение в истории.

Исламская традиция знает такое «всеобще-историческое» видение и знала его до всякого знакомства с европейской философией. Само духовное единство, которое было раскрыто в мире исламом, способствует выходу за рамки первоначальных «всеобщих» (поскольку близких к животной непосредственности) семейно-родственных и племенных отношений<sup>14</sup> в сторону единоверцев и всего мира на уровне становящихся, вторичных, конкретизированных изнутри всеобщих отношений. Духовное единство, в котором мусульманин обнаруживает себя в своем мышлении, продолжается в конкретной культурной прагматике — в заботе об исторической традиции и в установлении оптимального (например, с ценностной точки зрения) способа связи с другими. Расширение духовного единства, присущего христианству и исламу, отмечено своеобразной цивилизационной «волей к объективности», т. е. к обнаружению ряда показателей, превосходящих в своей ценности ограниченность еще чрезмерно «субъективного» родового мышления. Речь идет о факторах, выводящих в универсальное поле, способное выступить сценой взаимодействия с другими расширяющимися духовными единствами.

---

<sup>14</sup> Среди многочисленных аятов, ставящих духовное родство выше плотского, можно указать: «Когда им говорят: “Следуйте за (Откровением), что ниспослал Аллах!” — они говорят: “О нет! Мы будем следовать тому, чему (следовали) наши отцы”. А если сатана позовет их к мучениям в (горящем) Пламени?» (К. 31: 21). При этом нельзя забывать, что речь идет исключительно о ценностной иерархии, а не об обезценивании кровных связей. Иначе говоря, сами по себе кровные связи не могут служить основанием для принятия той или иной идеи в качестве истины, включая истину духовного порядка.

История начинается с чего-то всеобщего, чего-то, что еще не прошло через горнила *Bildung*’а и потому неспецифически свойственного всем. В Благородном Коране сказано:

«Человечество было одним народом. И Аллах направлял Пророков с добрыми вестями и предостережениями. И с ними он ниспослал Писание с истиной, чтобы рассудить между людьми в тех делах, в которых они разошлись. И те, которым было даровано (Писание), после того как ясные знамения пришли к ним, разошлись не иначе, как по причине взаимной вражды. Аллах по Своей милости повел верующих прямым путем к истине в отношении того, в чем они разошлись между собой. Аллах ведет прямым путем того, кого пожелает!» (К. 2: 213).

Каждый народ (в широком смысле значимой историко-культурной группы) по-особенному выходит из этой всеобщности и продолжает некоторое время развиваться и изменяться, пока не оформится в виде отдельной единичности, отличной от «подобных» ей. Для того чтобы эта единичность продолжала развиваться (а не монотонно изменяться без изменения сути исторического хода), она должна раскрыть себя через «волю к объективности» во всемирно-историческом горизонте, подразумевающем *сравнительную* (следовательно, допускающую сравнение) неоднородность культур. Главный фактор этой неоднородности — религия:

«Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

Таким образом, в истории человечества, т. е. в истории его взаимоотношений с Единым, не знающим подобия среди творения, но участвующим в судьбе этого творения, имел место эпизод, когда Всевышний счел благом или, по крайней мере, исторически значимым обособление народов из этого «первонарода». «Первонарод» не обязательно был народом в привычном смысле, проживающим на общей территории и т. д. Возможно, здесь дается лишь указание на то, что на начальном этапе развития все люди (даже во множестве народов) ничем содержательным друг от друга не отличались. Внешним образом это вполне могло быть формальным культурным многообразием, о котором шла речь выше. Тем не менее постепенно некоторые

народы стали выделяться среди прочих. Присущая им особенность утвердила их как отдельную единичность, историческая роль которой — вновь стать фактором всеобщей истории, раскрыв собственный универсальный потенциал. Окончательная, завершающая универсальность произойдет, *реализуется* в тот момент, когда в небытие уйдут последние теологические споры — вполне вероятно, сугубо поверхностные, но устойчивые (напомним, что именно это является движущим мотивом творчества 'Абдо). И произойдет это ровно тогда, когда народы вернутся к Единому и будут готовы услышать Его вердикт. Такое возвращение возможно лишь в форме и качестве всемирно-исторического процесса.

Продолжим наше сопоставление, преследующее исключительно эвристические цели. Согласно Гегелю, причина, по которой исламский мир остался «тупиковой ветвью» развития всемирно-исторического духа (на начало XIX в.), т. е. по которой некогда полноценная локальная исламская цивилизация перестала быть цивилизацией в собственном смысле слова, состоит в специфически исламском *смешении* политического и религиозного. Повторим: Гегель не современный секулярист и не философ эпохи европейского Просвещения. Для него важнейший двигатель истории — *соединение* религиозного и государственного начал, а точнее, соединение индивидуально-нравственного сознания члена общества с государством, которое посредством полагаемой религией связи перестает быть человеку чем-то сугубо внешним, чуждым.

Если государство и «отчуждено» от индивида, то «отчуждено» ведь в смысле позитивного «отчуждения». Мы говорим о реально-практическом выявлении и укреплении тех «сторон» индивида, которые во взаимодействии с аналогичными «сторонами» другого индивида образуют нечто целостное, эмерджентно не сводимое к внутренним свойствам упомянутых двух индивидов. Человек способен порождать нечто чуждое себе, нечто самодовлеющее, отличное от себя не только мерой, но и качеством бытия. И при этом не только обрываться, но и продолжаться своим духом в этом динамическом целостном образовании. Следовательно, для Гегеля религия (как один из образцов абсолютного, субъективно-объективного духа) служит точкой перехода-опосредствования между субъективным и объективным, индивидуальным и общественным, личностной нравственностью и культурными нравами. Это такой «шлюз», который при правильном функционировании обеспечивает взаимосвязь-перетекание внутреннего и внешнего и становление «сокровеннейшего» в истории.

Разрыв этой продуктивной связи, замыкание политико-правовой и индивидуально-нравственной сфер на самих себя — путь в никуда, путь к тому обществу, в котором пусть еще возможны *изменения*, но не будет никакого

качественного *развития*, перепада. Господствующим настроением такого общества является тотальная скука, время от времени безрезультатно прерываемая вспышками панического активизма, призванного положить ей конец. Такова эпоха застоя — застойная в своей деятельности столь же, сколь и в своем бездействии. На глубинном уровне ислам как раз не разрывает продуктивную связь религиозного и государственного, чем до поры до времени был обеспечен его исторический успех, однако, по мнению Гегеля, недостаточно разделяет их, чтобы впоследствии адекватно объединить. Интересно, что это созвучно мнению ‘Абдо, согласно которому основной причиной распрей и расколов внутри исторического ислама была слепая зачарованность масс религиозными лидерами, которые подталкивали их к враждебному противостоянию, не знающему консенсуса, воздержания от спора и отказа от суждения там, где разум не в силах судить. Пусть ‘Абдо и не концептуализирует непосредственно дуальность «государства» и «религии», но наилучшим словом европейских языков для обозначения причин упадка мусульманских народов будет как раз слово «политика» (разумеется, в самом широком смысле воплощения честолюбивых притязаний).

И разве весь «*Рисāлат ат-тавхīд*» с его краткостью, ясностью, минималистичностью, акцентом на общем и сущностном не претендует на выражение аутентичных идеалов той религии, которая наделена иммунитетом к политической манипуляции? Как представляется, для ‘Абдо дело обстоит именно таким образом. Этот вероучительный минимум, т. е. «вероубеждение» (*‘ақйда*) в подлинном смысле слова, скомпонован так, чтобы напомнить верующему, с чего тот начинается как мусульманин и что у него никто не в силах отнять. Верующий признает ту меру сил в деяниях и разумении, которой одарил его Творец, и отказывается разменивать их на что-то пустячное, ненужное, уничтожающее его. Милость, даруемая человеку, должна способствовать тому, чтобы он возрастал в своем величии, а не падал вниз. Частью человеческого величия, безусловно, является свойство безмерного смирения, без которого невозможна основная, по мысли ‘Абдо, социальная добродетель — упорство (ее также можно назвать «стойким мужеством» и необходимо отличать от упрямства). Эта социальная добродетель направляется на утверждение и поддержание, в свою очередь, основной социальной ценности — справедливости (тут можно усмотреть влияние как Аристотеля и восточных перипатетиков, так и мутазилитов).

Признавая, подобно мутазилитам, принципиальную возможность различения человеком добра и зла, ‘Абдо тем не менее развивает тезис о необходимости пророчества для воцарения справедливости, с одной стороны, и разумной веры — с другой. Само пророчество — это высшая ступень

разума, на которой он, будучи специально подготовлен Божественной благодатью, оказывается в состоянии вкушать высшее знание без какого-либо опосредования любым выводом. Да, обычные люди (и об этом свидетельствует вся история человечества) разделяют добро и зло и внедряют эту механику различения в собственный разум. Как минимум, существование двух «пустых» категорий, которые заполняются ценностно «антонимическими» феноменами (скажем, деяниями), является культурной универсалией. Таков неотменимый факт человеческой истории в масштабе самых разных (в том числе географически изолированных друг от друга) обществ: есть нечто, что составляет ценность, есть нечто, что менее ценно, а есть нечто третье, что являет собой своего рода антиценность. Эти ценности не обязательно образуют особую «категорию ценностей», как то было в европейской и исламской истории, однако всегда ориентируют человека в его жизни.

Ориентированность означает наставленность на тот или иной путь. Проверить благость пути, избранного в качестве благого, вне признания непрекаемого арбитра едва ли возможно. Другими словами, человек способен к различению добра и зла, более того, он постоянно их различает, однако речь идет о процессуально-фактическом феномене. Удостоверить сделанный выбор без того, чтобы твой разум стремился согласовать себя с высшим разумом пророка, невозможно. Поэтому Господь и посылает пророков и посланников, даруя некоторым людям особую «чуткую восприимчивость» к духовному плану: посылает для того, чтобы естественная способность к различению добра и зла не погрязла в бесконечных спорах о, возможно, весьма произвольном наполнении. Тем не менее никакой речи о полной произвольности идти не может, поскольку люди в конечном итоге способны воспринимать послание свыше и практически руководствоваться образцом пророков. «Прагматический» смысл пророчества в том, чтобы человеческая способность к различению добра и зла стала более продуктивной, конкретизировавшись в деле определения частных примеров того и другого. Без пророчества, согласно 'Абдо, в силу наличия в человечестве «духовно болезненных» индивидов, честолюбивых политиков и упрямых невежд мы лишь впустую тратили бы время, пытаясь установить твердое согласие в общем. Мы спорили бы не о причастности конкретных явлений той или иной категории, а о границах самих категорий, о критериях вхождения в них и т. д.

Логика 'Абдо следующая: человек обладает способностью к различению добра и зла, а потому стремится делать это наилучшим образом — такова его «духовная нужда», нужда в разумном (свободном, а не подверженном произволу) суждении о ценностях. Желая удовлетворить «духовную нужду» своих творений, Бог направляет людям пророков, которые занимают



в обществе то же место, какое разум занимает в устройстве отдельного человека. Египетский мыслитель резюмирует свое понимание призвания пророка следующим образом:

«[Пророки] наставляют разум к познанию Аллаха и Его атрибутов; равным образом они указывают на ту границу, у которой следует остановиться [искателям] сего знания, не теряя уверенности в [словах] Аллаха и дарованных Им силах. Они объединяют [людей] истины [в вере] в единого, не имеющего сотоварищей Бога, общаются с одним лишь Ним; они понуждают свои души устремляться к [Аллаху] во всех делах и отношениях, напоминают [народам] о величии [Всевышнего], устанавливая для них различные виды поклонений — напоминание для забывчивых и очищение для богобоязненных, поддержка для слабых и уверенность для несомневающихся. [Господни посланники] снимают противоречия, [возникающие] между умами и страстями, выгодами и удовольствиями: они, руководствуясь велением Аллаха, разрешают споры и своею проповедью блюдут всеобщее благо и частный интерес, восстанавливают дружелюбие между людьми и открывают им тайну любви, говоря о том, что [именно любовь] объединяет общество. [Избранники Бога] обязывают [правоверных] сражаться с [греховностью] душ и впускать [добродетель] в сердца, они учат тому, что необходимо хранить чужие права, не забывать о своих и не преступать пределов [Закона]; они обязывают сильных помогать слабым, разумных — заблудшим, а мудрецов — невеждам»<sup>15</sup>.

Пророки отваживают и мотивируют, напоминая людям о том, что им доступно не только крайнее падение, но и величественное возвышение. Пророк — это единение особенного и универсального в одном лице, а потому, если он входит в сознание верующих конкретного духовно-исторического мира как объективная данность, то способен обеспечивать *связующие* человека *наставляющие* смыслы. Пророк, по словам ‘Абдо, как бы очерчивает, прорисовывает общую сферу действия, практическую сферу, в которой человек обретает опору, становится по-настоящему особенным и сознательным, а не расплывается на мимолетные страсти, случайные склонности, благие и порочные душевные порывы без какого-либо единящего центра. Гегель в таком случае говорит о нравственности. С тем же успехом можно говорить о совести, потрясенной совести человека, осознающего свою

<sup>15</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 155–156.

связь с абсолютным. *Тақвā*, которую нередко переводят как «богобоязненность» (хотя Ф. Рахман предложил более глубокий и точный по смыслу перевод — «богоосознание»), близка к такому пониманию совести. Речь идет не о чем-то исключительно внутреннем, но о чем-то мироориентирующем, не удовлетворяющемся пребыванием внутри себя. Тақва проявляет себя в упорной любви, поддержке слабых, защите справедливого социального порядка, солидарности, житейском уме (в пределах, свободных от эгоцентризма), великодушии, свободной мысли (не вольнодумстве!). Она освобождает человека для исполнения им своего предназначения.

Предназначение это, согласно 'Абдо, не подразумевает требования от каждого совершить нечто «небывалое», сотворить нечто «нетленное» и «самоценное». Нетленное, вечное, самоценное — это вещи, которые уже окружают человека и уже образуют его блаженство, когда от случая к случаю становятся содержанием его разума (как деятельного, так и теоретического). Задача человека, скорее, заключается в том, чтобы избавиться от всего наносного, лишнего, мешающего подступиться. Милость Божья, образно говоря, не сокрыта в недрах бытия, а находится на расстоянии вытянутой руки. Пророческая религия в описании 'Абдо служит становлению свободного духа человека, придавая людям дисциплинированность, в которой они нуждаются по мере развития разума. Она не устанавливает заслон между разумом человека и объективным сущим, которое может быть «объективно разумным», а, напротив, обеспечивает переход разумности от субъективной (прежде всего — индивидуально-личностной) сферы к объективной (к целостной взаимосвязи свободных разумов, вовлеченных в производство общих норм, правил, установлений). Религия, взятая в качестве живого элемента духовной жизни, учит человека дисциплинированности, т. е. напоминает о стоящем над ним Законе и Законодателе.

Этот конструктивный опыт подчинения расширяется в общесоциальное пространство. И здесь, как полагает 'Абдо, разумный знает, что неисполнение повеления правителя влечет за собой конкретные результаты, несущие угрозу ослушавшемуся<sup>16</sup>. Однако само подчинение оставлено на совесть

---

<sup>16</sup> Следующий пример приводится 'Абдо для оправдания наличия у человека ответственности за самостоятельный выбор, добровольность которого не снимается никаким, даже самым достоверным знанием о *необходимом*: «Упрямый человек достоверно знает, что добровольное непослушание эмиру с неизбежностью влечет за собой наказание правителя, однако он решается на бунт и получает [заслуженное] наказание; его знание, соответствовавшее действительности, никак не повлияло на его выбор, оно не смогло ни запретить ему [совершить преступление], ни подтолкнуть к нему» (*Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 93).

гражданина, как и поклонение — целиком на совесть верующего. Именно поэтому в перспективе мысли ‘Абдо невозможно обосновать никакую «богословскую этику» подчинения правителям, которая предписывала бы подчиняться или не подчиняться им без обращения к инстанции разумной оценки. Даже если во множестве случаев неподчинение несет вред связности социальной ткани, все-таки подчинение не может быть навязано в качестве общего рецепта, поскольку порой оно противоречит совести верующего. И даже если это «ложная совесть», вытекающая из духовной гордыни, все равно человек не сможет найти более авторитетного критерия, чем внутренний голос разума, осмыслившего актуальные общественные нормы («объективный дух»).

Итак, пророческая религия, согласно ‘Абдо, способствует процветанию человеческого общежития, но она является лишь одним из факторов исторического становления цивилизационной целостности. Для того чтобы осуществить свой потенциал, она должна быть встроена в системную взаимосвязь установок человеческого сознания, привычек, норм права, государственного устройства, искусства, общественных институтов, говоря по-гегелевски, в «объективный дух». Само появление пророческой религии, даже наиболее совершенной из них — ислама, не гарантирует того, что из среды соотнесения субъективного и объективного, точки их взаимного образования, культурного центра она не превратится в средство для эгоистичных властолюбцев, стремящихся к самореализации в политической или интеллектуальной сфере.

Приходит на ум еще одна интуиция Гегеля: конститутивным моментом государства в «восточных культурах» может оказаться голая борьба за власть, а не координация всех прочих общественных подсистем и человеческих индивидов<sup>17</sup>. По сути, об этом же говорит и ‘Абдо, а его призыв вернуться к чистой религии времен Пророка и благочестивых предков, избавив унаследованную религию от многочисленных слоев чужого властолюбия и ограниченности, есть призыв к возвращению религии центрального статуса в культуре<sup>18</sup>. Иначе говоря, это призыв к ее трансформации в ту среду, где продуктивно смыкаются культурные нравы, индивидуальная нравственность, институты, разум, особенности его практической

<sup>17</sup> Ср. яркий пример Индии: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. С. 202–203.

<sup>18</sup> Возвращение пророческому посланию центрального места в культуре равнозначно возвращению общества к своей внутренней разумности: «То, о чем мы рассуждали выше, доказывает нужду человеческого мира в [пришествии] посланников, занимающих в [людском обществе] место разума в [человеческом существе]» (*Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 156).

и теоретической позиции, отличающие данную историческую единичность, и устремление ко всеобщему. Но речь идет уже не о том всеобщем, из которого мы все вышли, а о том, которое было бы обогащено опытом конкретного исторического развития и в этом опыте достигло бы самопонимания — понимания себя как уникального исторического агента с присущим тому всемирно-историческим горизонтом. Лишь та традиция, которая по-настоящему пережила историческое развитие и прошла в своем становлении цепь уникальных событий, обретает материал для «разумного освоения» и простор для «реализации своей свободы», т. е. для наиболее разумного (из всех возможных) устройства цивилизационного целого. Отсюда не следует, что таковым разумным устройством окажется какое-то партикулярное единственное. Все зависит от того, как именно в ходе истории снимется напряжение между «единичным» отдельного народа (или единичным «религиозной традиции») и его всемирно-исторической ориентацией, включая тягу к объективности и желание предоставить другим народам (традициям) язык для самопонимания. Никакие философско-исторические принципы (а спекулятивная теология 'Абдо имеет свое диалектизируемое философско-историческое содержание) не позволяют предсказать организацию будущего социально-политического и культурно-исторического «идеального» образования.

'Абдо может предоставить лишь неопределенную дескрипцию этого общества: речь идет о мире, где каждый добровольно занимает подходящую ему меру, с совестью подходит к выполнению своих дел и поддерживает *открытой* возможность дальнейшего общественного *развития*. Египетский мыслитель пишет: «Единственными основаниями [общества] остаются верование и традиции, основывающиеся на религии. Религиозный фактор есть, следовательно, сильнейший фактор [становления] общественных и частных нравов, он овладевает душами сильнее, чем отличительное их свойство — разум»<sup>19</sup>. 'Абдо имеет в виду, что подлинно единящей основой социума может быть лишь нечто неабстрактное, далекое от умозрения, непосредственно чувствуемое («бытийное чувство», говоря его словами). Религиозность, воля к вере и склонность к поклонению — общая природа души, одной из способностей которой является разум. Это обстоятельство одновременно умиряет неадекватные притязания разума, т. е. делает его разумным, и рождает проблемы.

Религия не является «разумной» всегда и по умолчанию, однако, убежден 'Абдо, наш долг поддерживать ее максимальную разумность, если мы желаем сохранить религию в качестве медиатора между нашим индивидуальным

---

<sup>19</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 165.

разумом (со всей целокупностью присущей ему субъективной жизни) и общественным порядком, т. е. если мы желаем сохранить нашу субъективность продуктивной в образовании объективных отношений. Речь идет и о таких объективных отношениях, как добродетели (мы уже говорили об основной из них — упорстве), посредством которых человек позитивно отчуждает себя от замкнутости в наличном порядке. Добродетели, имеющие идеально-нормативное бытие, объективны (с точки зрения встроенности в социальную ткань), поскольку обеспечивают крепкую связь многообразия индивидов в публичном пространстве. Это нечто личностное и выходящее за пределы личности в одно и то же время, т. е. «общее место», завоеванная всеобщность, не стирающая уникальность человека, — скорее, нечто *образующее* ее.

Отметим, что философия истории Гегеля была нужна нам лишь в качестве парадигмального примера «глобальной истории», без тематизации которой остались бы непонятны все метания и заботы ‘Абдо, убежденно-го в отсталости исламской цивилизации по причине плохого, неразумного обращения с религией. Мы уверены, что самое культуррелятивистское историческое исследование, если оно способно сообщить нам *значимую информацию*, содержит в себе (пусть неявно) некоторую модель всемирно-исторического контекста. Любая локальная история подразумевает сопутствующую версию-схему глобальной истории, в стержневых своих характеристиках остающуюся квазигегельянской (пусть и не гегелевской, пусть и многократно подвергшей ревизии гегелевский европоцентризм). Разные линии развития единичных традиций по особенному пути производят свою неповторимую исторически-действующую «всеобщность», т. е. ту плоскость, в которой индивид обретает форму благодаря смычке случайных исторических обстоятельств и их содержания, возвышенного до необходимо-универсального.

Полное возвышение случайного до необходимо-универсального, упраздняющее всякое напряжение между локальным и глобальным, было бы «эсхатологическим событием». Это то, о чем следовало бы молчать, но над чем каждый духовно-исторический культурный мир по-своему работает, если сохраняет достаточную внутреннюю целостность. Центральным элементом цивилизационной целостности является такая координация всех ее значимых элементов, которая продолжает обеспечивать возможность перевода с языка одной партикулярной традиции на язык другой. В этом переводе свершается нечто всемирно-историческое, традиции растождествляются и демонстрируют собственное отличие от неподвижной природы через участие в них свободных разумов. Свободный разум обладает мощью (отпущенной ему Творцом) преодолевать собственную ограниченность и межчеловеческую

рассогласованность, расширяя пространство (меж)культурного согласования, а значит, и *образовывающей, воспитывающей добродетели, ин-формирующей* объективной связи. Чужая ментальность становится предметом нашей рефлексии и перестает быть только духовной субстанцией, прорываясь к материи, наличному миру. В таком самопревосхождении, в таком сверх-себя-бытии воплощают себя дух, все возможные наброски разума, все манифестированные в нашей практике идеи, некий опосредующий осмысливаемый переход между «еще не» и «уже», «свободой» и «природой», покоем и движением, верой и деяниями, наконец. Таков способ бытия действительной исторической традиции.

Как мы видим, религиозный фактор общественного развития, о котором упоминал 'Абдо, является не просто изолированной религией, но религией в ее многочисленных связях с сопряженными реалиями, институтами, культурными формами — словом, объективными историческими факторами, образующими ту или иную характерную «разумность». Так, общественное благополучие и процветание зависят от религии, действительность которой зависит, в свою очередь, от целого ряда условий: от такой, казалось бы, банальности, как хорошее знание верующими языка своего Писания, от сопротивления политической манипуляции религией, от общего уровня образованности, от господствующего умонастроения — подражательного (таклидного) или критического. Эпохи, в которые господствует таклидное умонастроение (при всей фактической невозможности абсолютного таклида, начисто лишённого творческой составляющей), не могут стать порой ренессанса, возрождения. После сказанного в главе уже нет нужды подробно останавливаться на том, что обновление (таджид) веры Мухаммад 'Абдо связывает со всесторонним религиозным возрождением.

Религиозное возрождение он понимает вполне в духе классической традиции: он признает классические мазхабы, заслуги исламских философов и мутакаллимов, хотя и не отказывает себе в возможности их резко покритиковать при случае; он даже признает допустимость (но не обязанность!) следовать за кем-то, если ты пытаешься при этом осознать аргументы своего авторитета и обрести внутренний мотив следования, отграничивающий его от механических внешних действий, которые мог бы исполнить неотличимый от человека автомат. Размышления 'Абдо на страницах «*Рисāлат ат-тавхīд*» несут на себе следы отчасти ашаритского и во многом матуридитского богословия (например, в вопросе сотворенности словесного выражения Корана и вечности его смыслов<sup>20</sup>). «Неомутазилитом» 'Абдо называли идейные противники, акцентируя его

<sup>20</sup> См. разбор этой темы в статье Р. Виланд в данном сборнике.

чрезмерную, на их взгляд, защиту рациональности, терпимое отношение к философам и личную склонность к апофатическому богословию (впрочем, его трактат, несомненно, гармонично сочетает оное с богословием катафатическим), а также настойчивое повторение мотива обязательной справедливости. Единственным серьезным основанием для причисления ‘Абдо к лагерю неомутазилитов в строгом смысле слова является его высказывание в самом первом издании «*Risālat at-tawḥīd*», где упомянут «сотворенный Коран». Опираясь на последующие издания трактата и отсутствие каких-либо сторонних свидетельств того, что египетский мыслитель когда-либо разделял именно мутазилитскую концепцию сотворенности, современные исследователи предпочитают говорить о неудачной формулировке<sup>21</sup>. По совету друзей ‘Абдо спокойно исключил данное выражение из более поздних изданий своей работы.

Да, в учении ‘Абдо видны элементы так называемого интеллектуально-го салафизма — явный след влияния ал-Афгани, однако он никогда не преступал черты умеренности: так, теолог оставлял за верующими право на индивидуальное толкование возможности чудес. Его отношение к суфизму, несмотря на критику некоторых его внешних форм, оставалось относительно мягким (по сравнению с огромным числом исламских модернистов)<sup>22</sup>. Под интеллектуальным салафизмом мы подразумеваем установку, которая носила прежде всего не политический, а научно-методический характер. Интеллектуальный салафизм ‘Абдо прослеживается во фразеологии в духе «очистить ислам от наслоений», «вернуться в эпоху Пророка и первых двух праведных халифов», «избавить религию от нововведений», «преодолеть слепое подражание», «освободить ислам от сект и подразделений» и т. д. Тем не менее египетский мыслитель никогда не говорил о буквальном *возвращении* в прошлое — подобно тому, как христиане вправе ссылаться на благой опыт первохристианских общин, на «золотой век» в истории церкви, мусульманский богослов имеет право вводить свое нормативно-регулирующее понятие «идеальной общины времен жизни Пророка, его сподвижников и их последователей». Такое историческое соотнесение выглядит столь

---

<sup>21</sup> Hildebrandt T. Waren Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten? // *Welt des Islams*. 2002. 42. P. 207–262. Отметим, что даже такой ярый сторонник неомутазилизма, как Харун Насутион, не характеризует ‘Абдо как однозначно мутазилитского мыслителя, но лишь подчеркивает, что к мутазилизму близки отдельные аспекты его учения: *Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology*. P. 253–267. Подробнее см.: Мухетдинов Д. В. Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М., 2023.

<sup>22</sup> См.: Меликова Л. Шейх Мухаммад Абдо и его связь с тасаввуфом // *Проблемы восточной философии*. 2016. 21–22. С. 41–52.

понятным и естественным, что становится ясно: основная причина страха перед «салафитской» идеологией — это сопряженность ряда ее версий с диспозитивом глобального насилия, а не сам призыв обращаться за помощью к праведным предшественникам (*ас-салаф ас-сāлих*).

Никто не станет спорить с тем, что на уровне общественного сознания и организации государственных и надгосударственных институтов террор, который осуществляется от имени групп, называющих себя мусульманами (и, будем честны, себя таким образом идентифицирующих), стал поистине всемирно-историческим фактором. Во многом наличие исходящей от него угрозы задает внутреннюю «телеологию» и тенденции развития множества общественных отношений. Страх перед радикализацией молодых мусульман, обнаруживающих в «мировом джихаде» (или, точнее, псевдо-джихаде) экзистенциальное наполнение собственной жизни, может иметь и менее эксплицитные, часто протекающие бессознательно следствия — например, укрепление пресловутого культурного релятивизма и бесконечного покаяния, ничего не меняющего ни в сознании, ни в материальном положении его адресатов. Уже сейчас можно сделать вывод, что одной исламской глобальности можно противопоставить только другую исламскую глобальность (здесь неважны схоластически выстроенные и политически мотивированные случаи вывода всех радикалов из ислама; речь идет о некоторой исторической «манifestации» духа в горизонте, который агенты этой манифестации понимают как всемирно-исторический исламский горизонт). В фундаменте исламской традиции лежит принцип универсальности и подлинной историчности: этого не могут не осознавать (с большей или меньшей ясностью) сами мусульмане и не включать осознание этого положения в самопонимание исламской культуры. Поэтому описание сложившегося всемирно-исторического момента без выделения его внутреннего исламского измерения, без прояснения характера всемирно-исторического горизонта, присущего исламу — т. е. его описание без нередуктивного вписывания локальных традиций ислама в общий проект современности — приведет к негативным последствиям.

Это приведет к тому, что исторический ислам, раздробленный на множество групп и течений, будет раз за разом возвращаться как *вытесненный объект* актуальной всеобщей истории. Для эффективного противодействия терроризму, говорящему от лица ислама, требуется действительно качественное изменение понимания того, что ныне составляет всемирно-исторический горизонт множества отдельных культур. Требуется переформатирование философско-исторического дискурса, реальных связей с мусульманскими организациями и неформальное (т. е. серьезное и содержательное) укрепление исламских смыслов в публичном поле. Причем подразумевается такое



укрепление, которое не подобно тому, что реализуется в случае очередных идеологем «мультикультурализма», которые люди просто терпят; нет, необходимо расширение образцов нашего «мультикультурализма» (термин бразильского антрополога Вивейруша де Кастру<sup>23</sup>), т. е. перспектив понимания и способов обращения с природной данностью — иными словами, перспектив становления свободы, путей преодоления культурной инерции. Речь не идет об оправдании кого бы то ни было. Речь идет о снижении числа деструктивных общественных связей и о повышении числа продуктивных, если свершится приведение осознания масштаба собственной цивилизации как всемирно-исторического явления, свойственного мусульманам, в соответствие с признанием этого осознания европейцами в качестве среды для *само*понимания. Можно сказать, что даже без формального принятия ислама европейцы способны осуществить некоторое становление в рамках исламской универсальности, сопровождаемое проживанием этого опыта как самоценного опыта разумения и применения свободы. От степени интенсивности и многоуровневости этого становления зависит актуальный облик «всеобщей истории», т. е. дорефлексивно принимаемая в качестве «благой» и «разумной» телеология цивилизационного развития. Это преобразование не должно носить искусственного характера, а значит, оно во многом зависит от упорства самих мусульман — от их умения предложить миру иную универсальность в сцеплении центральных категорий сознания и общественной жизни. Для ‘Абдо такой исходной, *принципиальной* универсальностью ислама является выстраивание целостности исторической жизни вокруг согласованных веры и разума. И вера, и разум имеют предназначение друг в друге, однако не смешиваются и не меняются местами.

Крайности и преувеличения в вопросе соотношения веры и разума, по мнению ‘Абдо, были главной причиной внутренних раздоров мусульманской общины. Именно они препятствовали полноценной цивилизационной интеграции ислама в исторически динамичный, целостный и открытый иному мир (прежде всего — культурно-религиозному иному), охватывающий проявлениями своего духа целый универсум. ‘Абдо критикует противостояние крайних рациональных теологов и ханбалитских буквалистов за их неспособность понять позиции друг друга, за неспособность перевести спор в дискуссию о наиболее корректном словоупотреблении. Так, египетскому мыслителю было очевидно, что Ахмад ибн Ханбал, еженощно возглашавший Коран своим голосом, признавал сотворенность (словесного) Корана в том же самом смысле, в котором это делали ашариты и матуридиты, хотя

---

<sup>23</sup> Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017.

предпочитал делать акцент на несотворенных смыслах Писания и неразрывной *связи* между словесной формой и данными смыслами<sup>24</sup>. Иначе говоря, очень многие вероучительные разногласия внутри исторического ислама (это лишь один пример) были обусловлены либо политическими причинами, либо фанатической преданностью формуле, едва ли сопровождаемой желанием отступить или пойти на небольшой компромисс, поскольку осмысленность для занятия более умеренной позиции постоянно вытеснялась как слабость и малодушие.

Что касается политических конфликтов, то это обычный исторический феномен, который, по мнению 'Абдо, должен минимизироваться в исламском обществе. По самой своей природе (если сохраняется общая вероучительная основа) политические конфликты со временем будут преодолены, исчерпаны, оставлены, попросту завершены в ту или иную пользу, и люди смогут осторожно вернуться к определенному политическому единству. К сожалению, утверждает 'Абдо, в исламской традиции все пошло несколько иначе: вместо того, чтобы отступать перед лицом стержневого вероучительного минимума, уникальной религиозности, собственно и делающей мусульманина участником всемирной истории, политические конфликты были теологизированы и расширены в сферу вероубеждения. Для разных групп перечень признаков, необходимых для того, чтобы считаться истинным мусульманином, варьировался в своем объеме и пунктах; тем не менее значительная часть этих критериев появилась уже после рождения в мире арабо-мусульманского гения. Если раньше бытие мусульманином не требовало соответствия некоторым сектантским критериям, то и сейчас не требует, а критерии эти — лишь маркеры партийной принадлежности в той самой смешанности политического и религиозного, о которой говорил Гегель.

Как мы видим, отсутствие четкой дихотомии религиозного / светского (впрочем, в некоторых отношениях она является проблемной и для европейской традиции) не мешает при осуществлении конкретных исторических описаний в качестве причины указывать именно политические или узкорелигиозные (т. е. вероучительные) расхождения. Кроме того, ислам знает различие *му'āmalāt* и *'ibādāt*, а также не считает получение правоверным награды в ином мире достаточным основанием, чтобы отказываться в подобающей награде в этом мире (например, выплата работнику по договору). В этом контексте 'Абдо может вполне осмысленно сформулировать и формулирует свой тезис, согласно которому упадок мусульманской общины связан с неверностью мусульман собственной религии. Кому-то покажется, что это всего лишь апологетическое оправдание *ad hoc*, однако

---

<sup>24</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 69.

сама идея неверности представителя определенной цивилизации исходному *принципу*, лежащему в ее основе, показывает именно универсальный потенциал ислама. В его рамках, в отличие от жестких племенных структур, большие группы людей могут быть в некотором роде нетождественны сами себе, т. е. сознавать и действовать как носители разумности в целом, а не особого ее гештальта, сформированного гармонией разума (осознающего свои ограничения) и веры (понимающей собственные границы). Тот факт, что мусульмане могут быть «ниже» исторически поставленной перед ними задачи, свидетельствует об их свободе; а также о том, что если поставленная задача и будет достигнута, то ничуть не в порядке *природной необходимости*, а *действительно исторически*, т. е. сквозь и через человеческую свободу.

Конечно, в своей теологии истории ‘Абдо не называет конкретно-исторические причины и переломные моменты трагического затормаживания исламской исторической традиции. Это задача философа в собственном смысле слова и ученого. Богослов, религиозный мыслитель очерчивает принцип, целокупность начал религиозной традиции как практической сферы. Тем самым он напоминает о том, что сделал Пророк: своей жизнью, включая высказывания, молчаливые одобрения и поступки, он очертил сферу действий, оставаясь в пределах которой мусульманин практикует подлинное благочестие. Практика подлинного благочестия не сводится к нескольким ритуальным действиям (хотя все они обязательны) и поддержке некоторых внешних атрибутов мусульманской идентичности. Это — практика, которая касается всех возможных каналов применения человеческой свободы в ее взаимоотношениях с иными проявлениями свободы: права, торговли, религиозного культа (более узкого по смыслу понятия, чем религия), искусства, организации государства, общественных объединений негосударственной природы (цехи, гильдии мастеров, тайные группы, сообщества ученых, философские школы и т. д.), образования (опять же в узком смысле), ценностей и т. д.

Согласно ‘Абдо, всю эту тотальность связей необходимо наполнить *разумным* содержанием (прежде всего посредством фиксации отношений между свойствами явлений, в том числе во временном порядке причинно-следственных связей) максимально допустимым образом, чтобы разум не столкнулся пророческую религию с ее места общественного разума. Религия — это всегда общий смысл, который могут разделить все члены сообщества. Религиозный смысл не сводится к смыслу, извлекаемому разумом из опыта самопонимания (в столкновении с иным, «более чем мысленным» или «иным мысленным» содержанием). Тем не менее в тех ситуациях, где разум (‘*ақл*) и традиция (*нақл*) в форме авторитетного текста *по видимости*

сталкиваются, последнее слово остается за разумом. Текст не изменится и сохранит свой фундаментальный статус, однако разум позволит ему более непосредственно и адекватно войти в практический контекст верующего. В действительности, мы имеем дело не с конфликтом 'ақл и нақл, а с конфликтом прежнего разумного осмысления нақл и едва только начинающегося. В ходе интерпретации 'ақл спорит с 'ақл, а потому именно 'ақл обладает решающим голосом. Случается, что в дело вступает внутренняя разумность текста. Иными словами, 'ақл — это не только наш разум как интерпретаторов, но и то разумное содержание, которое само собой раскрывается нашему разуму в процессе чтения. Но даже в этом случае дело остается за 'ақл, помещенным в принципе в «однородную» среду: ему требуется выявить и исследовать взаимосвязи вещей, практические последствия той или иной интерпретации этой взаимосвязи, обнаружить канал наиболее продуктивного приложения свободного усилия, оценить наличие разумных оснований для того или иного решения. В общем и целом разные проблемные случаи иногда могут решаться по-разному, и это не должно влечь за собой вероучительного раскола. В случае же принципиальных двусмысленностей (айатов *мутаиъбихât*, например) разум может либо оставить смысл Богу, либо дать аллегорическую интерпретацию, согласную с правилами арабского языка.

'Абдо выступает против *автоматического* приоритета буквального смысла в рамках интерпретации. Он призывает более внимательно изучать соответствующие языковые контексты и находить их аналогии в текстах, не входящих в число источников ислама. Скажем, выражение о руках Аллаха, простертых над мусульманской общиной, в словоупотреблении арабов обрело свое первичное значение именно как иносказание: например, Его власть, могущество, благословение простерты над этой общиной, она особым образом отмечена среди других<sup>25</sup>. Помимо того, что перед нами комплекс из лексических единиц «рука», «Аллах», «простерта», «община» и т. д., составляющих повествовательное предложение, предложение это не только *повествует*, но также и *изображает* некий жест, который в арабской культуре может обозначать покровительство. Собственно говоря, описание этого жеста — и есть самое буквальное текстуальное изображение покровительства Бога над своей общиной. Таким образом, иносказанием оно является только по отношению к данному предложению с иным

---

<sup>25</sup> См., например, аят: «Воистину, те, которые присягают тебе, присягают Аллаху. Рука Аллаха — над их руками. Кто нарушил присягу, тот поступил во вред себе. А кто был верен тому, о чем он заключил завет с Аллахом, тому Он дарует великую награду» (К. 48: 10). Существует также несколько хадисов, упоминающих «руки» Аллаха.

пропозициональным содержанием, чем в кораническом высказывании. Инаковость контекста, обеспечивающего иное пропозициональное содержание (высказанный фактический смысл), предполагает доказательство через апелляцию к тем особенностям текста, которые заставили бы нас думать, что перед нами не общий, а частный контекст, составляющий, скорее, исключение. В рассматриваемых коранических высказываниях этого нет.

Вообще верность ‘Абдо разуму не наделяет его готовыми надежными алгоритмами решения проблем и не избавляет от необходимости думать. Так, порой рациональная интерпретация коранического отрывка значит для ‘Абдо придание тому смысла, связанного с недавним научным открытием. Порой (в редких случаях) она значит буквальное толкование, порой — аллегорико-метафорическое. Порой же она значит воздержание от приписывания окончательного смысла, особенно если ни один из потенциальных смыслов не отображает прослеживаемую связь с практикой, включая умственную практику фиксации и изучения акцидентальных взаимосвязей. Да, поскольку самая отвлеченная идея выражает себя прагматически, действуя исподволь и незаметно для человеческого сознания (ведь разум, подвергаемый образованию, *Bildung*, — не всегда самый верхний сознательный слой), ее необходимо интерпретировать самым разумным образом. Это так, если идея «приглашает» к подобной интерпретации. В противном случае иногда наиболее разумным оказывается перенаправить усилия разума на то, что поддается его упорству.

‘Абдо можно назвать «рыцарем разума» — тем самым производится отсылка к знаменитому кьеркегоровскому «рыцарю веры». Подобно датскому мыслителю, рассуждавшему в этой связи о вере, ‘Абдо видит в разуме не просто ментальный автомат, а особую экзистенциальную сферу, требующую решительного прыжка. В какое-то мгновение жизни верующий человек (именно верующий человек) переживает цельный духовный опыт, высвобождающий его стремление жить согласно разуму, т. е. жить свободно и по совести. По убеждению ‘Абдо, жить полнотой ума — не значит жить в противостоянии с верой. Таково его сложное понимание разума — как главного авторитета, главной жертвы (через закрепощение цепями таклида) и главного принципа исламской религии в ее историческом развитии. Конечно, на вероучительном уровне разум характеризует вполне определенная манера поведения: прежде всего — вопрошание или возражение, вытекающее из сомнения. Лучше, чтобы твой вопрос получил ответ, а твое сомнение было снято благодаря кораническому тексту или хадисам пророка Мухаммада, нежели они уйдут глубоко внутрь души и постепенно подточат веру. Однако нужно понимать, что и Коран, и достоверные хадисы часто разворачивают свою имманентную систему

аргументации. И непредвзятый разум, открытый в отношении веры (напомним, что религиозность — это естественная склонность человека, по ‘Абдо), обнаруживает в богооткровенном тексте Корана или в хадисе доводы и идеи, в которых разум достигает *большого* самопонимания, нежели при помощи своих же формулировок.

Добровольная слепота, если ты зрячий, является случаем насилия над своей природой, случаем принуждения. Следовательно, слепота есть «осквернение религии». Человеку прощается невежество лишь настолько, насколько он практикует разум в доступных ему границах. ‘Абдо полагает, что таклид за кем-то возможен только в виде вдумчивого, вопрошающего, исследующего таклида — и всегда таклида временного<sup>26</sup>. Даже в случае Пророка, когда речь заходит о должном поведении мусульманина, мы имеем дело не со слепым следованием (хотя мы и знаем об обязанности следовать Пророку), а с вдохновением нашего разума от соприкосновения с разумом Мухаммада: в разуме есть такие уровни, которые допускают непосредственное убеждение, в известной мере «внушение». Эти уровни принадлежат религии, а не свободному рассуждению, однако они же становятся первой добычей слабостей человеческого «Я», которым противодействует разум<sup>27</sup>. Другими словами, такое непосредственное убеждение отличается от *неубедительности*, которую требуют не критически воспринять для сохранения мусульманской идентичности.

Резюмируем позицию ‘Абдо: смысл веры состоит не в том, чтобы приучать человека к добру по аналогии с дрессировкой животного. Смысл разума и его универсальный размах неисчерпаемы, что позволяет ему

---

<sup>26</sup> «Ислам, волею предопределения, ополчился против бездумного следования авторитетам (*таклид*). [Пророк] развеял тьму последнего, окутавшую души, вырвал его корни, проникшие в умы, и сокрушил его основы, на которых покоились верования народов. [Ислам] громко окликнул разум, пробудив его от мертвящего сна и направив на него луч истины, шептавший устами жрецов храма домыслов: “Спи, ибо ночь темна, дорога — ухабиста, цель — далека, верблюды — утомлены, а провиант — почти иссяк”. Ислам возвысил свой голос перед искушениями преступников и объявил, что человек не был создан, словно скот, для бесконечного понукания — но его следует вести ясными указаниями и знаками, знаменами Вселенной и доказательствами дел» (*Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 202–203).

<sup>27</sup> «Религия больше походит на природное вдохновение, чем на свободное рассуждение; она — одна из величайших сил человека, подвластная тем не менее человеческой же слабости... Религия есть общее чувство, способствующее раскрытию недоступного разуму счастья, в то время как сам разум служит познанию этого чувства, направлению его в нужном русле и подчинению [человеческого естества] открытым верованиям и пределам [действия]» (Там же. С. 167–168).

охватить поистине всемирно-исторический горизонт, включив в него прошедшие сквозь уразумение богооткровенные тексты. Разум, таким образом, не сводится к процедуре аподиктического доказательства. В первую очередь, это способность соотнести представленные смыслы со своим собственным мышлением, впустить их в себя как *образующие*, т. е. *формирующие* (еще раз вспомним немецкое *Bildung*) образ мысли и практическое выражение данного образа. Задача разума не ограничивается требованием доказательства и опровержения. Есть множество иных путей разумного раскрытия смысла текста или любого внетекстового феномена: озарение; принятие, но не слепое, а настроенное на предвосхищаемую перемену от воздействия текста; буквальная трактовка; аллегорическая; опыт потрясения (там, где разум не прячет себя, но при этом не может найти твердого основания для утверждения достоверности); понимание как таковое (например, понимание одного поступка в качестве благого, а другого — в качестве порочного; причем такое понимание не может быть рационально реконструировано, т. е. описано как цепочка доказательств, однако оно и не является слепым). В целом разум, взятый как способность души, включает в себя различные виды вкушения (*завк*) смысла, случаи вбирания его в характерное для собственной души формообразование, меняющее ее очертание и ориентированность в мире<sup>28</sup>. Коротко говоря, даже там, где вера не может быть разумной в смысле научно подтвержденной, она все еще может оставаться разумной как не требующая умерщвления разума. Развитие науки, философии и общества в целом, наряду с устойчивым смыслом религиозного текста, образуют два полюса, между которыми должен пребывать понимающий разум, дабы вера оставалась верой, а не упорядоченными бессмысленными движениями.

---

<sup>28</sup> Универсальную роль разума в системе ‘Абдо хорошо понял Насутион: «Разум как человеческая способность является великой силой. Он может прийти к знанию о Боге и загробной жизни. Он даже способен достичь более высокого знания, ибо благодаря ему человек, как отмечает ‘Абдо, может узнать, что знание Бога необходимо, что добродетель является основанием его счастья, а злодеяние – причиной его несчастья в загробной жизни... В то время как творение, жизнь, интуиция и Откровение являются типами отношений Бога к миру, именно разум формирует отношение противоположного типа, восходящее от мира к Богу. И подобно тому, как среди всех классов видимых *маджудāt* [сущих] лишь человек обладает разумом, только он имеет эту противоположную связь, направленную от творения к Творцу. И, следовательно, только человек находится в двусторонней, или взаимной, связи с Богом: в отношении разума, восходящего к Богу, и в отношении Откровения, нисходящего от последнего к первому» (*Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology. P. 31*).

Одной из центральных трагедий исламской истории 'Абдо считал крах философских школ. В ряде мест он достаточно презрительно отзывается о группах исламских философов, но всегда по одной-единственной причине: поскольку они смешали собственные проблемы разумного постижения и осмысления мироздания беспредпосылочной мыслью с вероучительными проблемами<sup>29</sup>. Будучи заражены ядом почти религиозного таклида по отношению к греческим философам, фалясифа полагали, что отвечают на догматические вопросы. Тем самым они с неизбежностью выходили за пределы минимального набора вероубеждений мусульманина, навязывая свое мнение или даже мирскую истину в качестве религиозного положения. Однако с философией в целом дело обстоит аналогично тому, как оказались проблематизированы иные области арабо-мусульманской цивилизации: в идеальном-нормативном смысле философия, по мнению 'Абдо, не преследует ничего большего, нежели приобретение знания путем умозрения. Ислам, в свою очередь, освящает любое бескорыстное познание. В мире имеется бесконечное множество вещей, поддающихся осмыслению, бесчисленные пути усовершенствования общественного порядка, множество мудрых политических советов и сложнейших взаимосвязей, раскрываемых внимательным наблюдением и продуманной гипотезой. Всему этому посвящали себя философы и ученые, взятые под опеку первыми мусульманами.

Тем не менее стремление фалясифа заниматься вопросами о Боге, пророчестве, спасении, вечности или временности мира и вообще всем тем, что является прерогативой спекулятивной теологии, отвратило от них защитников веры из числа крупных богословов и религиозных ученых. Так, ал-Газали, по мнению 'Абдо, изучил все ключевые работы фалясифа о материи, субстанции, акциденциях, природе времени, Боге, движении, вечности и пр. и дал им опровержение на их же языке. К несчастью, разумная критика фалясифа была принята за ниспровержение философии как таковой, в чем не самую последнюю роль сыграл авторитет ал-Газали. Фальсафа как особый род практики могла восстановиться после этого удара, сделать работу над ошибками, приобрести большую универсальность, даже частично ответить на претензии — словом, начать лучше соответствовать своему имени. Однако популярное мнение, будто ал-Газали опроверг «философию», нанесло непоправимый ущерб интеллектуальной культуре ислама, преградив путь многим грядущим достойным философам, абсолютно не причастным к газалиевским разоблачениям<sup>30</sup>. В итоге из исламской цивилизации

---

<sup>29</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 41.

<sup>30</sup> «Некоторые поздние [мутакаллимы] настолько переусердствовали в [деле] критики [философии], что вышли в этом за пределы умеренности. Так пал авторитет [философов]:



был исключен важный и не заменимый ничем другим элемент — важный именно как исторически-действенный фактор, как традиция свободного и непредвзятого мышления. Целостность исламской цивилизации была нарушена очередным изъяном. В очередной встрече люди разума и люди религии, полагает ‘Абдо, не сумели прийти к гармонии и показать истинную взаимосвязь веры и понимания. Философия была полезна, кроме того, как процесс, дисциплинирующий ум. Дисциплинированный ум, вне всяких условий, мог бы принести большую пользу и в понимании религиозных текстов, и в укреплении справедливого социального порядка.

Если попытаться суммировать взгляды ‘Абдо на общекультурную роль разума, то нужно сказать следующее. Для ‘Абдо разум — высший судия в любых вопросах, в том числе в вопросах религиозных (при том условии, что ему не дано отменять и дискредитировать сами религиозные тексты). Разум — это достаточно пластичное формообразование, позволяющее человеку понимать все те измерения, которые он затронул своими чувствами и практическими занятиями. Разум наполняет конкретный акт смотра, чтения, вслушивания в смыслы, отделяя его от праздного глядения, невнимательного скольжения по смысловой поверхности. Проще говоря, разум — это канал, по которому души достигают «образующие» импульсы культуры, а культура, в свою очередь, наполняется новым «овнешненным» содержанием, которое становится откликом на снижение исторической динамики традиции. Пророческая религия — это своеобразный аналог разума в масштабе всего общества. Она разделяет вопросы на те, которыми можно продуктивно заниматься (совершенствуя при этом свою душу), и пустые изыскания, которые никогда не получают ответа, поскольку никогда не являлись настоящим вопросом, значимым для возникновения у мусульманина наставления в мире.

По мнению ‘Абдо, разум открывает человеку существование Бога, что логически позволяет считать некоторые книги ниспосланными от Него. Таков Коран, который содержит систему аргументов в пользу собственной «невыдуманности», неподражаемости и богооткровенности. Мы не понимаем в полной мере абсолютный коранический смысл, однако понимаем его неместимость в ряд любых естественных смыслов. Посредством разума мы сознаем, что коранический смысл сам имеет смысл исключительно как сверхъестественный. И только как сверхъестественный он может предложить руководство, которое не унижало бы разум обязанностью следовать за относительным мирским авторитетом, попутно понуждая его к слепоте,

---

их оставили простолюдины и не приняла элита [мыслителей]. Время унесло и то, что исламский мир ждал от их жажды [к познанию]» (*Абдо М. Трактат о единобожии. С. 42*).

глухоте, немоте и непониманию. Разум предвосхищает возможность веры при встрече с источником, этой веры достойным, он сопровождает веру, очерчивая круг вопросов, в действительности имеющих к ней отношение, и является средством веры — средством убеждения других и борьбы с собственными сомнениями. Поскольку борьба с подобными сомнениями — дело глубоко индивидуальное, ислам, исключая ряд основ (‘*уṣūl*’), открыт множеству различных толкований и не требует приведения оных к общему знаменателю, если для них имеются разумные основания в тексте и вне его. Из разумности ислама вытекает, что если верующий сам открыто не отрекся от веры и для его трактовки спорного вопроса существуют разумные основания (хоть одно), то такого человека нельзя считать кяфиром.

Именно такой — великодушной, разумной и терпимой — была раскрыта исламская религия в период жизни Пророка, его сподвижников и их последователей. Именно к этому и призывает вернуться «салафит» ‘Абдо: не к исторически преодоленным социальным отношениям, совершенно не релевантным религиозным смыслом, а к тому *восприятию* ислама, которое господствовало в эпоху чистоты религии, — к тому импульсу, который исходил из искренней (и разумно обоснованной, конечно) веры в возможность разумной религии. Мы должны вернуться именно к разумному отношению к исламской религии, характерному для пророческого этапа, а не к каким-то конкретным мнениям предшественников (хотя это не возбраняется при наличии разумных оснований). Пророки, по мнению ‘Абдо, суть антиподы священства: так, хотя в исламе присутствуют тайны, недоступные никому из рядовых верующих, в нем нет особой касты распорядителей священного, авторитетных хранителей тайн, исполнителей таинств. Между Богом и человеком не поставлен внешний последнему авторитет (например, священнослужитель), которому необходимо «благочестиво» покориться или контакт с которым имеет особую сотериологическую значимость. Пророк — это прежде всего воплощенный практический разум, который может наставить нас на правильный путь именно потому, что не обращается к нам без доводов. Между нами и нашим спасением стоит только Бог, а не ограниченный смертный. Таким образом, люди в исламе и не должны претендовать на роль религиозных авторитетов, если под теми не понимать своего рода ученых или мыслителей, способных аргументировать ту или иную идею понятным для остальных образом. Они также не должны подкреплять свое правление религиозной легитимацией.

Что касается политической власти, то ‘Абдо убежден, что хотя в исламе она и имеет определенное религиозное значение, все же значима она именно в качестве защитника справедливого порядка и объединяющего начала социальной общности, благодаря которому община может стать

всемирно-историческим фактором<sup>31</sup>. Наличие сильной власти позволяет проводить реформы в жизнь, следить за соблюдением права и вершить правосудие. Тем не менее власть остается сильной до тех пор, пока правитель возводит корни своей власти к умме и ее негласной воле, т. е. к содружеству «граждан» / «подданных», идентифицируемых через религиозный критерий («община мусульман»), но лишенных какого бы то ни было религиозного алиби (в этом смысле умма для ‘Абдо — вполне «мирское» образование). Власть, которую люди готовы поддерживать добровольно как следствие собственного выбора, эффективнее влияет на конечную селекцию вариантов выбора и лучше подталкивает именно к тому варианту, который исполнительная власть считает предпочтительным. Чем меньше власть укоренена в согласии народа, тем более деспотический характер она вынуждена принимать. Это ведет к учащению угроз насилием и реальному применению насилия. Будучи «точной», «ситуативной» мерой, насилие непродуктивно в качестве формы властного контроля — это дорогой ресурс, требующий непосредственного контакта. Конкретный режим, то и дело прибегающий к насилию, может выстоять, однако чем больше его наследники поддерживают данную модель управления, тем более деградирует сама государственность. Последняя может существовать сколь угодно долго (без давления извне), однако будет лишена потенции к всестороннему преобразованию общества и не сумеет использовать возможности культурно развитых, образованных граждан, место которых займет подавленное, скованное страхом и неуверенное в себе население.

Религиозное значение власти при этом вовсе не абсолютно: любая власть, подобно любому тексту, помимо Корана, принципиально открыта для критики. Подобная критика не должна быть хариджитским стремлением к идеалу, разрушающим едва начатую постройку. Кроме того, после упадка интеллектуальной культуры Халифата власть захватили невежды, пользовавшиеся тем, что им никто не может возразить. Но даже в этом случае свержение власти не является религиозной обязанностью — религиозной обязанностью является изменение характера этой власти, а потенциальный набор инструментов — дело случая. По крайней мере ясно, что возрождение настоящих динамических целостностей исламской цивилизации — проблема *системной трансформации*, а не точечного наказания несправедливых и невежественных. Важнейшая проблема исламского обновления, как можно понять

---

<sup>31</sup> Об отношении ‘Абдо к политической власти, в частности, о признании им права на восстание против несправедливого правителя см.: *Haddad Y. Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform // Rahnama A.* (ed.) *The Pioneers of Islamic Revival*. London; New Jersey, 1994. P. 52–55.

из рассуждений ‘Абдо, состоит в том, чтобы организовать общественные связи, центрированные на религии, таким образом, чтобы по возможности они сами действовали как социальный фильтр по отношению к не самым достойным членам общества. Активный исламский призыв и преодоление (мнимо вероучительных) расколов — два процесса, способствующих исцелению исламского общества.

Развивая мысль ‘Абдо, можно сказать, что исцеленная умма с помощью разума освободит душу от остатков ресентимента и, наконец, окажется готовой к качественно иной (ненасильственной) глобальности. Всемирно-историческое становление исламской цивилизации явит миру иной, но не менее универсальный дух, раскрытие которого даст мощный толчок к развитию также и европейского культурно-исторического мира и в конечном итоге — к расширению *всеобщих смыслов*, формирующих человека, без необходимости унификации исторической действительности в единственную всемирно-историческую культуру. Скорее, в случае успешного обновления веры и возрождения исламской цивилизации *всемирная история* станет по-настоящему многомерным (на уровне внутренних отношений культур, через которые она становится) темпоральным образованием. Успех ислама в качестве культуры, вновь вернувшейся к масштабу всеобщей истории, станет успехом *всего* человечества, обогащая его исламской универсальностью и сдерживая деструктивные псевдоисламские глобальности. ‘Абдо мечтал, что всемирно-исторический ислам будет культурой наместничества — культурой человеческой ответственности, свободно-го дерзания и цивилизационного подъема. Это будет культура не пустых словопрений о природе предопределения (*кадар*), а возведенной в духовный образец деятельной жизни. Разум, носимый этой деятельной жизнью, признает правомерность двух на первый взгляд противоположных тезисов: с одной стороны, Бог предопределил всему строгую меру, а с другой — человек свободен той мерой мощи разума и физических способностей, которую Бог и предопределил ему. Концепция «присвоения» (*касб*), принятая в форме, близкой к матуридитской, стала для ‘Абдо формулировкой разума, защищающей в Боге конечный источник, а в человеке — свободного агента преобразования мира. Пожалуй, здесь ясно намечается общий подход ‘Абдо к вероучению: оно должно удостоверяться разумом, быть минималистичным и не провоцировать межгрупповые склоки мусульман. При этом оно должно оправдываться не «метафизической строгостью», а силой прагматического наставления — умением воспитывать в человеке исламскую духовно-этическую ориентацию.

Быть может, для многих расширительная трактовка разума, которую предлагает ‘Абдо, представляется сомнительной и скорее скрадывающей

реальные проблемы, нежели решающей их. Мы бы сказали, что, в действительности, теология ‘Абдо часть проблем решает, а часть — создает. Понимание разума как источника наполнения смыслом всякой непосредственности, с которой сталкивается человек, принципиально важна, если мы хотим избежать неверия — глухоты, слепоты и немоты души, подражающей движениям своего «образца благочестия» подобно тени, следующей за своим хозяином. Египетский мыслитель утверждает, что любое вероуचितное положение, аят Благородного Корана или же достоверный хадис, которые рассказывают о значимой теологической проблеме, доступны разуму хотя бы в качестве пищи для размышления. И важно размышлять, пока размышление возможно, пока оно разворачивается в своем материале, а не индифферентно парит над ним. Однако наше размышление должно остановиться у той самой границы, за которой оно превращается в источник путаницы внутри разума верующего или же бессмысленного конфликта групп верующих о том, чего они толком и не в состоянии уразуметь. Разум, вера, свобода, цивилизация, универсальность, преодоление фитны, справедливый социальный порядок, исторически динамичная целостность, прагматизм, общественное благосостояние, конец смешения политического и религиозного (но не конец их связи) — такова, пожалуй, мировоззренческая формула муджадидда Мухаммада ‘Абдо. Она важна прежде всего в контексте его усилий по религиозной реформе, отдельными глубокими соображениями и как пример вдохновляющей умеренной духовности, но, на наш взгляд, не в качестве *систематического* осмысления идеи «современности» в исламской перспективе. Если же в мысли ‘Абдо слышать прежде всего призыв, то это призыв к *обновлению разума*, необходимому в контексте возрождения исламской цивилизации.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абдо М. Трактат о единобожии. М.: Медина, 2021.
- Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2017.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.
- Меликова Л. Шейх Мухаммад Абдо и его связь с тасаввуфом // Проблемы восточной философии. 2016. 21–22. С. 41–52.
- Мухетдинов Д. В. Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М.: Медина, 2023.
- Мухетдинов Д. В. Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: Медина, 2023.

*Нофал Ф. О.* Апологетика Мухаммада ‘Абдо: классика теологии или современность философии? // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М.: Медина, 2020. С. 29–58.

*Смирнов А. В.* «Всечеловеческое» vs. «общечеловеческое». М.: Садра, ЯСК, 2019.

*Шаймухамбетова Г. Б.* Гегель и Восток. М.: Восточная литература, 1995.

*Adams Ch.* Islam and Modernism in Egypt. New York, 1968.

*Haddad Y.* Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform // *Rahnema A.* (ed.) The Pioneers of Islamic Revival. London; New Jersey: Zed Books, 1994.

*Hildebrandt T.* Waren Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten? // Welt des Islams. 2002. 42. P. 207–262.

*Nasution H.* The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views: PhD Thesis. Montreal: McGill University, 1968.

Л. АХМЕД

# МОДЕРНИСТСКИЕ ДИСКУРСЫ О ПРАВАХ ЖЕНЩИН В ИСЛАМЕ<sup>1</sup>

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ

В начале XIX в. общества Ближнего Востока начали претерпевать фундаментальную социальную трансформацию. Экономическое вторжение Запада и встраивание в глобальную экономику, появление «современных» государств в регионе и формальное или неформальное господство европейских колониальных держав на большей части их территории в конце XIX — начале XX в. сформировали основные экономические и политические параметры трансформации.

Уже в первые десятилетия XIX в. некоторые женщины, особенно сельские жительницы и представительницы низших классов таких стран, как Египет и Сирия, куда проникли товары европейского производства, несомненно, пострадали в результате изменения экономических и политических моделей. Для женщин в целом последствия европейского политического и культурного вторжения были сложными и в некоторых вопросах однозначно негативными. Тем не менее в решающих аспектах результат процесса изменений, который запустили эти вмешательства, был положительным, поскольку социальные институты и механизмы контроля и сегрегации женщин, а также их исключения из основных сфер деятельности общества были постепенно демонтированы. Существовавшая социальная система сочетала в себе худшие черты средиземноморского и ближневосточного женоненавистничества с исламом, трактуемым самым негативным для женщин образом, и у ближневосточных женщин нет причин сожалеть о ее уходе.

Изменения, вызванные экономическими переменами и государственной политикой, проводимой местной или колониальной бюрократией, а также последующие культурные и идеологические изменения оказали влияние на

---

<sup>1</sup> *Ahmed L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Heaven; London: Yale University Press, 1992. Ch. 7. Social and Intellectual Change. P. 127–143. Перевод с английского выполнен С. В. Казаковым.*

жизнь как мужчин, так и женщин. Однако одно событие имело особое значение для женщин: появление самих женщин в качестве центральной темы национальных дискуссий. Впервые с момента принятия ислама ближневосточными сообществами открыто обсуждалось отношение к женщинам с точки зрения мусульманских обычаев и законов: возможность многоженства, легкость развода для мужчин и гендерная сегрегация. Эти проблемы впервые были озвучены как важные в трудах мусульманских интеллектуалов Египта и Турции. С самого начала отношение к женщинам и их статус переплетались с другими вопросами, которые эти интеллектуалы считали критически важными для общества, включая национализм, необходимость национального развития, политических, социальных и культурных реформ. С самого начала дискуссия о женщинах и реформах была связана с рассуждениями об относительном прогрессе европейских обществ и необходимости для мусульманских обществ догнать их. Возник новый дискурс о женщинах, который не вытеснял, а, скорее, накладывался на прежние классические и религиозные формулировки о гендере и связывал вопросы, касающиеся женщин, национализма и национального прогресса, а также культурных изменений. В новом и господствующем в конце века дискурсе о женщинах эти проблемы были неразрывно переплетены.

Как показывает история западного феминизма, нет никакой внутренней или необходимой связи между проблемой женщин и проблемой культуры. Западное наследие андроцентризма и женоненавистничества, хотя и отличается своими особенностями, тем не менее в целом не лучше, чем наследие других культур, включая исламскую. Действительно, если вспомнить такие события, как уничтожение тысяч женщин в ходе европейской охоты на ведьм, то формула Фатимы Мернисси, описывающая концептуализацию врагов мусульманским социальным порядком, — «неверный снаружи и женщина внутри» — кажется по крайней мере столь же подходящей для описания европейского прошлого<sup>2</sup>. Тем не менее западные феминистки не призывают отказаться от всего западного наследия и полностью перенять какую-то другую культуру в качестве последнего спасительного средства западных женщин<sup>3</sup>; скорее, они критически и конструктивно относятся к этому наследию в его собственных терминах. Принятие другой культуры в качестве общего лекарства от наследия женоненавистничества в рамках конкретной культуры не только абсурдно, но и невозможно. Сложность инкультурации и глубина ее кодирования в человеческой психике таковы, что даже люди, сознательно

---

<sup>2</sup> *Mernissi F. Beyond the Veil. Cambridge, 1975. P. 12.*

<sup>3</sup> По крайней мере, они не призывали к этому до недавнего времени. Книга Ахмед издана в 1992 г. — *Примеч. пер.*



бегущие в другую культуру, ментально или физически переносят и воссоздают в новой жизни значительную часть своей предыдущей инкультурации. В любом случае, как может произойти замена одной культуры на другую у народов целого общества или нескольких обществ?

В дискуссиях о женщинах в исламском мире (как и в других частях незападного мира) мыслители, предлагавшие улучшить положение женщин, с самого начала формулировали свои выступления в терминах необходимости отказаться от (как подразумевается) «внутренне» и «непоправимо» женоненавистнических практик родной культуры в пользу обычаев и верований другой культуры — европейской. (Не случайно отказ от родной культуры был предложен в качестве решения проблемы угнетения женщин только в колонизированных или подчиненных обществах, но не в западных.) Эта риторика стала настойчивой и ярко выраженной с укреплением колониального господства, и именно в этом контексте были окончательно сформированы связи между женским вопросом и вопросами национализма и культуры. Они слились воедино сначала в контексте экономического и культурного вторжения Запада и окончательно и с наибольшей силой — в контексте его политического и дискурсивного доминирования, которое должно было привести к новым видам классового и культурного конфликта. Дискуссии о женщинах стали главенствующим способом, посредством которого бросался вызов и другим проблемам, приводившим к глубоким разногласиям. Именно в этот момент вуаль<sup>4</sup> стала мощным символом, обозначающим не только социальную значимость пола, но и вопросы более широкого политического и культурного значения. С тех пор она несет этот смысловой груз. Слияние женского вопроса с вопросами класса, культуры и политики, а также кодирование вопроса о женщинах и вуали с этими другими вопросами имели решающее значение для женщин. Прогресс или регресс в положении и правах женщин всегда напрямую зависел от того, какую сторону в дискуссиях о национализме и культуре занимали мужчины,

---

<sup>4</sup> В оригинале — *veil*, буквально «вуаль, накидка, фата». В своей книге автор использует это понятие в широком смысле — «любого рода религиозная накидка», т. е. оно охватывает хиджаб (головной платок), химар, никаб, паранджу и различные традиционные одеяния, которые призваны вуалировать женщину и которые в различных культурах могут ассоциироваться с исламом. Далее для перевода англ. *veil* мы используем слово «вуаль», имея в виду его этимологическую и смысловую связь с «вуалированием». При этом важно понимать, что в разные периоды и в разных контекстах понятие «вуаль» может иметь различное значение: если для конца XIX — первой половины XX в. дискуссии о вуалировании касались в основном никаба (и других накидок, полностью скрывающих лицо), то для второй половины XX — начала XXI в. они касаются уже хиджаба в узком смысле (т. е. головного платка). Впрочем, это лишь общая тенденция, каждый контекст требует отдельного рассмотрения. — *Примеч. отв. ред.*

набирающие политическое влияние или уже обладающие властью. В этой главе я исследую события, происходившие в течение XIX в. и создавшие основу для появления в конце XIX в. дискурса, кодирующего гендер в терминах конфликта класса и культуры. Конкретные источники и эволюция этого дискурса составляют предмет следующей главы.

Экономическое вторжение и доминирование Запада в XIX в., ответная реакция ближневосточных обществ, экономические и социальные изменения были многоуровневыми и сложными, как и обстоятельства возникновения и развития дискуссий о женщинах. Направление изменений было схожим на всем Ближнем Востоке, хотя темпы изменений отличались от страны к стране. Египет, Турция и в меньшей степени Сирия, где европейские товары раньше всего появились на рынке, были в авангарде этих процессов, в то время как Аравийский полуостров был менее затронут вплоть до начала XX в. В зависимости от локальных факторов в развитии событий акценты были расставлены по-разному, поскольку в глобальную экономику оказывались втянуты различные регионы с городскими и сельскими, кочевыми и племенными общинами. Кроме того, конкретные социальные и политические результаты в каждой стране определялись развивающимися политическими отношениями с европейскими государствами, независимо от того, оставалась ли ближневосточная страна суверенной или погрязла в колониализм или протоколониализм.

Вместо того чтобы пытаться проследить развитие событий в регионе во всех их местных вариациях, что вряд ли возможно, разве что в самых поверхностных терминах, я сосредоточусь на их влиянии на женщин и на новых дискурсах о женщинах в Египте. Египет находился в авангарде изменений, охвативших арабский мир в XIX и XX в., и во многих отношениях он был и остается зеркалом событий на Ближнем Востоке. Дискуссии о вуали, разгоревшиеся в Египте на рубеже XIX в. и вызвавшие споры в египетском обществе и в других мусульманских столицах Ближнего Востока, ознаменовали появление нового дискурса. Сформулированный в Египте того времени, когда колониальное господство и классовое разделение были важнейшими проблемами, этот вопрос оказался основополагающим и парадигматическим дискурсом. На протяжении XX в. вопрос о женщинах и вуали, хотя иногда и в несколько ином обличье, неоднократно поднимался в том или ином ближневосточном обществе, а также в мусульманских обществах дальнего зарубежья, при этом дискуссии всегда были наполнены и другими вопросами: культура и национализм, «западные» ценности против «коренных» или «аутентичных», — эти вопросы впервые были привлечены в дискурс о женщинах в критический момент прошлого — момент, случившийся в Египте в конце XIX в. То есть это дискурс о женщинах и вуали, в который вписана

и другая история — история колониального господства и борьбы против него, а также классового разделения вокруг этой борьбы; история, так или иначе затрагивающая все ближневосточные общества, и дискурс, в котором эта история и эта борьба все еще живы.

К концу XVIII в. в Египте отчетливо проявилось европейское экономическое вторжение. К 1770-м гг. местные ремесла, в частности текстильное производство, начали приходить в упадок из-за импорта европейских товаров<sup>5</sup>. Эта тенденция неуклонно сохранялась в первые десятилетия XIX в., и к 1840-м гг. сформировалась схема, отличавшаяся импортом готовой продукции и экспортом сырья, а также ростом торговли с Западной Европой в ущерб торговле внутри Османской империи. Египет, который в начале XIX в. торговал преимущественно с Османской империей, к середине века стал торговать в основном с Европой.

Этот дисбаланс возникал как по внешним, так и по внутренним для Ближнего Востока причинам. В первой половине XVIII в. в Европе произошла технологическая революция, кульминацией которой стала промышленная революция. Технологии совершенствовались, особенно в текстильном производстве, опережая по эффективности и экономичности технологии Ближнего Востока. В то же время производство на Ближнем Востоке было нарушено эпидемией чумы и политическими беспорядками. В Египте дальнейшему спаду производства способствовали почти непрерывные войны внутри мамлюкского правящего класса, а также грабительские налоги<sup>6</sup>.

События в Египте сыграли ключевую роль в ускорении социальных изменений. Особенно впечатляющей была политика, проводимая Мухаммадом 'Али, который в 1805 г. стал правителем Египта, номинально находящегося под турецким сюзеренитетом, и оставался у власти сорок три года. Намереваясь сделать Египет независимым, Мухаммад 'Али занялся модернизацией армии и увеличением доходной части бюджета. Он провел реформы в сельском хозяйстве, административном управлении и образовании и попытался создать промышленность. Его инициативы в этих областях дали толчок

---

<sup>5</sup> Европейские торговцы развернули активную конкурентную борьбу за местные рынки. Французские торговцы, к примеру, якобы пытались изучить типы и цвета тканей, которые предпочитали египтяне, и отправляли их образцы во Францию для последующего копирования. В Ираке был достигнут наибольший успех во внутреннем производстве тканей, прежде импортируемых из Британской Индии. См.: *Owen R. The Middle East in the World Economy, 1800–1914. London, 1981. Ch. 1; Issawi Ch. Egypt since 1800: A Study in Lopsided Development // An Economic History of the Middle East, 1800–1914. Chicago, 1966. P. 359–374.*

<sup>6</sup> *Marsot A. L. Egypt in the Reign of Muhammad Ali. Cambridge, 1984. P. 17.*

развитию экономики, интеллектуальной жизни, культуры и образования, что было релевантно и для положения женщин.

Западные экономические достижения и политика Мухаммада 'Али оказали негативное влияние на некоторых женщин, особенно на горожанок и сельчанок из низших слоев общества. Товары европейского импорта вызвали упадок местной текстильной промышленности, конкуренция со стороны западных товаров давила на тех, кто занимался текстильным производством — одним из немногих видов оплачиваемого труда, доступного женщинам<sup>7</sup>. Этот упадок был усугублен в первые десятилетия XIX в. государственными торговыми соглашениями, а затем и правительственными мерами по созданию государственной текстильной промышленности<sup>8</sup>. Перевод текстильщиков под контроль государства и создание государственных фабрик разрушили местную текстильную промышленность, которая ранее зависела от самостоятельных работников. Даже когда примерно к середине века большинство государственных фабрик потерпели крах, традиционные текстильные фабрики не смогли восстановиться в полной мере, хотя отчасти местное производство и так продолжалось. Неудача государственных предприятий по производству текстиля ускорила темпы превращения Египта в поставщика сырья (после 1840 г. — главным образом хлопка) и импортера готовых европейских товаров<sup>9</sup>.

На некоторых государственных фабриках работали женщины, в частности, на фабриках в областных центрах, таких как фабрика по производству тарбуша (красных хлопчатобумажных колпаков, фесок) в Фувве. Достоверных данных о количестве занятых таким образом женщин нет, но принято считать, что оно было небольшим. Женщины получали около двух третей заработной платы, получаемой мужчинами. Женщины, вероятно, опять же в небольшом

---

<sup>7</sup> *Tucker J. E. Women in Nineteenth-Century Egypt. Cambridge, 1985. P. 86–88, 101.*

<sup>8</sup> Например, когда англичанам, втянутым в наполеоновские войны, понадобилось зерно для нужд армии, Мухаммад 'Али согласился продать его им. Чтобы заплатить за зерно, британские торговцы увеличили экспорт в Египет, наводнив страну дешевым британским текстилем, что привело к закрытию ряда местных мастерских и послужило причиной потери средств к существованию или дополнительного дохода как среди женщин, так и среди мужчин. *Marsot A. L. Egypt in the Reign of Muhammad Ali. P. 166.*

<sup>9</sup> Существуют разные мнения о причинах неудач Мухаммада 'Али в попытках индустриализации, особенно в отношении текстильной промышленности. Афаф Лутфи ас-Сайид Марсо и другие утверждают, что европейские державы сыграли главную роль в этом провале: они были заинтересованы в том, чтобы Египет оставался поставщиком сырья и потребителем их собственных товаров, и не позволяли ему стать конкурентом в производстве готовой продукции. См.: *Marsot A. L. Egypt in the Reign of Muhammad Ali. P. 175, 259.*

количестве, были заняты и на других фабриках, созданных Мухаммадом 'Али, например, на сахарных и табачных, а также на хлопкоочистительных предприятиях, некоторые из которых продолжали работать и в XX в.<sup>10</sup>

Однако растущее вовлечение Египта в мировую экономику сократило возможности женщин зарабатывать на жизнь или получать дополнительный доход от производства текстиля, будь то прядение, чесание или отбеливание, как утверждает Джудит Такер в своей работе о египетских женщинах XIX в. Такер также предполагает, что приток европейских товаров оказал негативное влияние на другие сферы местной торговли, что, опять же, нанесло ущерб женщинам и мужчинам. Она отмечает, что если торговцы продуктами питания, например, не пострадали, то их местные поставщики были оттеснены в пользу европейских компаний и их агентов. Следовательно, женщины, участвовавшие в местном производстве и торговле, также должны были пострадать.

Изменения законов землевладения, которые внес Мухаммад 'Али в ходе проведения сельскохозяйственной реформы, также негативно сказались на крестьянстве, включая женщин. Эти законы сосредоточили землю в руках нескольких крупных землевладельцев и привели к обезземеливанию крестьян, что усугублялось другими сельскохозяйственными проектами Мухаммада 'Али, такими как рытье и восстановление дамб и каналов. Хотя эти меры значительно увеличили площадь обрабатываемых земель, они осуществлялись с использованием принудительного мужского труда селян, что лишало крестьянское хозяйство необходимой рабочей силы и вело к дальнейшей потере собственности. Женщины и дети, если у них не было других средств к существованию, иногда работали вместе с мужчинами своей семьи на различных объектах. Заработная плата была низкой и часто задерживалась, а условия труда ужасали. Крестьяне мужского пола также подлежали принудительному призыву в армию, что вновь имело те же последствия для их семей; женщины и дети, не имевшие других средств к существованию, следовали за своими мужчинами. Они разбивали лагерь в трущобах и делили паек, положенный мужчинам их семьи, и здесь условия были зачастую столь же ужасающими<sup>11</sup>.

Если бедность не вынуждала женщин следовать за призванными в армию, то они страдали в отсутствие мужчин, вынужденные брать на себя их часть сельскохозяйственных работ в дополнение к тем, что и без того были

---

<sup>10</sup> *Hamman M.* Women and Industrial Work in Egypt: The Chubra el-Kheima Case // *Arab Studies Quarterly* 2. 1980. № 1. P. 51–54. Также см.: *Fahmy M.* La Revolution de l'industrie en Egypte et ses consequences sociales au XIXe siecle (1800–1890). Leiden, 1954. P. 64–65, 69.

<sup>11</sup> *Marsot A. L.* Egypt in the Reign of Muhammad Ali. P. 122; *Tucker J. E.* Women in Nineteenth-Century Egypt. Cambridge, 2002. P. 41; *Eadem.* Decline of the Family Economy in Mid-Nineteenth Century Egypt // *Arab Studies Quarterly* 1. 1979. № 3. P. 260.

обременительными. Наблюдатели рассказывают, что видели целые деревни, где земледелием занимались женщины<sup>12</sup>. Земля, оставленная без семьи, способной ее обрабатывать, могла достаться кому-то другому, как минимум пострадал бы урожай.

Другие меры, включая государственную монополию на сельскохозяйственную продукцию, тяжело отражались на крестьянстве, приводя к долгам, потере права на обработку земли или бегству. Все это способствовало обезземеливанию крестьян, оставлению ими земли, и эта тенденция сохранилась и в наш век. Крестьянские семьи бежали в другие деревни или в крупные города, где они зарабатывали на жизнь в качестве подсобных рабочих и домашней прислуги — запрет рабства в конце XIX в. создал спрос на домашнюю прислугу среди богатых семей<sup>13</sup>.

В целом, по мнению Джудит Такер, некоторые изменения, вызванные европейским импортом и государственными реформами, ухудшили положение женщин, особенно представительниц низших классов и сельчанок. Однако другие события XIX в. имели небывалые и более долгосрочные последствия для женщин, в частности, события, произошедшие вслед за агрессивным стремлением государства к модернизации образования, технологическим и социальным реформам. Женщин напрямую затронули подобные инициативы в начале века, когда государство провозгласило необходимость женского образования, и косвенно — когда мужчины, получившие образование в «современных» школах или уехавшие учиться в Европу, призвали к изменению социальных установок, касающихся женщин. Осмысление и переосмысление роли женщин подготовило почву для постепенного расширения их образовательных возможностей и в конечном итоге — профессиональных возможностей. Первоначальными бенефициарами этих интеллектуальных и социальных изменений были в основном представительницы высшего и среднего классов, но в долгосрочной перспективе новые возможности появились у женщин всех сословий.

Стремление Мухаммада Али перенять европейские технологии было важным катализатором. С целью укрепления и модернизации страны в военном и технологическом отношении он отправлял в Европу студентов для изучения военных и инженерных наук и технологий, таких как кораблестроение и книгопечатание<sup>14</sup>. В Египте были открыты школы и колледжи для мужчин,

---

<sup>12</sup> *Tucker J. E.* Egyptian Women in the Work Force: An Historical Survey // Middle East Research and Information Project. 1976. № 50. P. 7–8.

<sup>13</sup> О судьбе освобожденных рабов см.: *Tucker J. E.* Women in Nineteenth-Century Egypt. P. 188–191.

<sup>14</sup> *Heyworthe-Dunne J.* An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. London, 1968. P. 105.

в которых использовались европейские методы обучения и преподавались «европейские» предметы, в частности, осуществлялась медицинская и военная подготовка. Студенческие делегации были отправлены в Европу уже в 1809 г.; военная школа была основана в 1816 г., медицинская — в 1827 г.

В рамках общего предприятия по приобретению европейских знаний в 1835 г. в Каире была создана школа по подготовке переводчиков. Ее директор Рифа‘а Рафи‘ ат-Тахтави (1801–1873) являлся выпускником ал-Азхара и бывшим членом образовательной миссии в Париже. В описательной работе о французском обществе<sup>15</sup> он рекомендовал давать девочкам такое же образование, как и мальчикам, говоря, что так принято в самых сильных странах, т. е. в европейских. Это была первая работа, появившаяся на арабском языке, в которой реформы общественных нравов, затрагивающие женщин, связывались с социальными и технологическими реформами национального обновления. Мухаммад ‘Али восхищался книгой ат-Тахтави и рекомендовал ее для всеобщего использования студентами. Вскоре после этого государство, по крайней мере на словах, приняло точку зрения, что женское образование желательно: в конце 1830-х гг. Совет по образованию Египта, членом которого был ат-Тахтави, опубликовал заявление, в котором было сказано, что Совет «впечатлен важным вкладом женщин в цивилизационное развитие современных обществ», и рекомендовал государственное образование женщин<sup>16</sup>.

Государство вплоть до 1870-х гг. не предпринимало никаких шагов по организации образования для девочек, исключением является создание в 1832 г. школы для подготовки женщин-врачей. Толчком к созданию Школы *ḥakīmāt* (женщин-врачей) послужили практические соображения: необходимость подготовки практикующих врачей, контактирующих с женским телом. Нехватка рабочей силы и распространенность эпидемических и эндемических заболеваний привели Мухаммада ‘Али к пониманию важности организации санитарной службы и подготовки врачей. Школа была основана под руководством Антуана Кло-бея, французского врача; ее первым директором стала Сюзанна Вуалкин<sup>17</sup>. Обучение в школе, которую обычно называли акушерской, поскольку в ней особое внимание уделялось

---

<sup>15</sup> Рус. пер.: *ат-Тахтави Р. Р.* Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа, или Драгоценный диван сведений о Париже. М., 2009. — *Примеч. пер.*

<sup>16</sup> *Йахйā М. К.* Ал-Джузūr ат-та’рйḥиййа ли таḥрйр ал-мар’ат ал-мисриййа фй-л-‘аср ал-ḥадйс. Каир, 1983. С. 69; *Ahmed J. M.* The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. London, 1960. P. 13; *Artin Y.* L’Instruction publique en Egypte. Paris, 1890. P. 120.

<sup>17</sup> Она занимала должность директора школы с 1834 по 1836 г. *Heyworthe-Dunne J.* An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. P. 32.

акушерству, длилось шесть лет — столько же, сколько и в медицинской школе, предназначенной для мужчин. Поначалу школа, рассчитанная на 60 человек, испытывала трудности с набором студенток, но к 1846 г. она достигла полного набора и, по-видимому, поддерживала его на этом уровне до конца века. Выпускницы, получившие лицензию на право делать прививки, принимать роды и бесплатно лечить женщин и детей, назначались государственными служащими в звании младшего лейтенанта. Правительство также устраивало браки *ḥakīmāt* — выпускниц медицинской школы. В 1844 г. директору школы было приказано представить имена подходящих супругов для выпускниц из числа медицинских работников. После заключения брака пара назначалась в один и тот же округ и получала небольшой дом, обставленный за государственный счет<sup>18</sup>.

*Ḥakīmāt* лечили неимущих женщин как в Гражданском госпитале Каира, так и в амбулаторной клинике и больнице, а также делали прививки детям в больнице и на дому, в том числе членам семей из высшего класса. Ежемесячно в Гражданском госпитале вакцинировались около 600 детей, а всего в год — около 15 тыс. Когда в 1830-х и 1840-х гг. правительство создало карантинные станции в портах, *ḥakīmāt* взяли на себя физический осмотр женщин; они также выясняли причины смерти, что было важно для планирования профилактических программ. Эффективность работы этих женщин, даже если программу вакцинации считать единственным показателем этой эффективности, была огромной. Кроме того, как отмечал Йакуб Артин, министр народного просвещения Египта, их активное присутствие в обществе способствовало распространению представлений о ценности женского образования и способности женщин быть компетентными и хорошо оплачиваемыми специалистами, а также помогало распространению знаний об элементарной гигиене. Помимо работы в качестве практикующих врачей, некоторые из женщин стали преподавателями в медицинской школе, которую они окончили. Одна из бывших студенток, Джалила Тамрахан (ум. 1890), стала директором школы и в 1871 г. на основе своего акушерского опыта опубликовала пособие для студентов<sup>19</sup>.

Хотя вплоть до 1870-х гг. Школа *ḥakīmāt* оставалась единственной финансируемой государством институцией в сфере женского образования, все же открытость в отношении европейского женского образования отразилась на жизни высших классов. Дочери Мухаммада ‘Али и члены

---

<sup>18</sup> Об их подготовке см.: *Kuhnke L.* The ‘Doctress’ on a Donkey: Women Health Officers in Nineteenth-Century Egypt // *Clio Medica* 9. 1974. № 3. P. 194–196.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 200; *Artin Y.* L’Instruction publique en Egypte. P. 131; *Йахйā М. К.* Ал-Джузур ат-та’рйхийа ли тахрйр ал-мар’ат ал-мисрийа фй-л-‘аср ал-ḥадйс. С. 85.



их свиты получали образование от европейских наставников, а также традиционное обучение арабскому языку и религии<sup>20</sup>. Семьи высшего класса последовали этому примеру, хотя наем учителей для дочерей, очевидно, был скорее спорадической, чем обычной практикой. ‘Аиша Таймур (1840–1902), выдающийся поэт и представительница турецко-египетского высшего класса, получила образование, несмотря на сопротивление матери, благодаря собственному упорству и поддержке отца<sup>21</sup>. Назли Фадл (ум. в начале 1900-х гг.), старшая дочь принца, который организовал первый в Египте салон, посещаемый ведущими интеллектуалами и представителями правящего класса, в детстве предположительно обучалась как у европейских учителей, так и у египетских или арабских преподавателей.

Небольшой процент девочек из среднего и низшего классов продолжал посещать *куттабы* — традиционные школы, в которых обучали чтению и рецитации Корана. Но и в этой среде начало распространяться образование европейского типа, в первую очередь через миссионерские школы, впервые созданные в 1830–1840-х гг. К 1875 г. в миссионерских школах обучалось примерно 5570 девочек, из них 3000 египтянок, а к 1887 г. из 6160 девочек около 4000 были египтянками<sup>22</sup>. Большинство египетских девочек, обучавшихся в миссионерских школах, были коптками, но среди учениц было также небольшое количество мусульманок, несмотря на то что многие родители-мусульмане не хотели отдавать своих дочерей в миссионерские школы, которые создавались с целью обратить учеников в христианство. Иногда, когда миссионерские школы набирали учеников из беднейших слоев населения, среди которых они считали возможным прибегать к агрессивным мерам вербовки, в школе могли преобладать ученики-мусульмане. Так было в школе мисс Уэйтли. Мэри Луиза Уэйтли (дочь епископа Дублина) набирала учеников, обращаясь к бедным людям, родителям и детям, которых она встречала на улице, и убеждая детей посещать школу. С помощью учительниц из числа сирийских христианок она преподавала христианское вероучение, арабское чтение и рукоделие. Бесплатное обучение рукоделию, которое она предлагала, вызвало враждебность египетских учителей рукоделия, которые, потеряв учениц, приходили в школу, чтобы попытаться силой забрать их обратно<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Artin Y. L’Instruction publique en Egypte. P. 134.

<sup>21</sup> Зуйяда М. ‘А’иша Таймур. Бейрут, 1975. С. 60–61.

<sup>22</sup> Artin Y. L’Instruction publique en Egypte. P. 160–161.

<sup>23</sup> Whately M. L. Child-Life in Egypt. Philadelphia, 1866. P. 40–45; Heyworthe-Dunne J. An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. P. 334.

Рвение, с которым миссионерские школы занимались прозелитизмом, направленным на местные общины христиан и евреев, а также мусульман, подстегнуло эти общины к созданию собственных школ. В 1850-х г. в Каире открылись две коптские школы для девочек, ставшие первыми школами европейского образца для египтянок. Затем появились еврейские школы для девочек, открытые в Александрии и Каире, а в 1850-х гг. другие общины, например греческая, открыли свои школы для девочек в Каире и Александрии<sup>24</sup>.

Хедив Исма'ил (правил в 1863–1879 гг.), провозгласивший школы «основой любого прогресса», вскоре после своего воцарения учредил Комитет по образованию. Комитет рекомендовал создать школы по всему Египту, в том числе общедоступные школы для девочек, а также предложил модернизировать школы-куттабы и включить их в государственную систему. 'Али Мубарак (1824–1893), член этого комитета, учившийся во Франции, особенно поддерживал женское образование, заявляя, что женщины имеют право стремиться к знаниям и могут работать, хотя их первоочередной задачей, по его мнению, является воспитание детей<sup>25</sup>.

Комитет поручил ат-Тахтави написать учебник, подходящий для школьников обоих полов. Его «*ал-Муришид ал-амйн ли-л-банāt ва-л-банйн*» («Руководство для девочек и мальчиков»), опубликованное в 1870-х гг., своим названием объявило, что образование предназначено для обоих полов. Текст представлял собой сборник материалов на различные темы, включая образование женщин. Образование девочек, как и мальчиков, утверждалось в нем, приведет к гармоничным бракам и позволит женщинам, в случае необходимости, «в меру своих сил и способностей заниматься теми профессиями, которыми занимаются мужчины». Женщины и мужчины отличаются только теми телесными характеристиками, которые «относятся к женственности и мужественности», а интеллект женщин ни в коем случае не ограничивается бытовыми вопросами, но, напротив, распространяется на самые абстрактные идеи. О супружеских отношениях ат-Тахтави писал, что супруги должны стремиться любить друг друга всецело: «Ни один из них не должен повышать голос на другого, и каждый должен уступать воле

<sup>24</sup> *Abdel Malek A.* Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser / trans. Ch. L. Markmann. New York, 1968. P. 154, 313; *Йахйā М. К.* Ал-Джузур ат-та'рйхийа ли тахрйр ал-мар'а ал-мисриййа фй-л-'аср ал-хадйс. С. 77; *Heyworth-Dunne J.* An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. P. 335–336.

<sup>25</sup> *Steppat F.* National Education Projects in Egypt before the British Occupation // *Polk W. R., Chambers R. L.* (eds.) Beginnings of Modernisation in the Middle East. Chicago, 1968. P. 287–288; *Йахйā М. К.* Ал-Джузур ат-та'рйхийа ли тахрйр ал-мар'ат ал-мисриййа фй-л-'аср ал-хадйс. С. 71–72.

другого, мужчины — из любви, женщины — из послушания. Ни один из них не должен упрекать другого за прошлые ошибки. Ни один из супругов не должен расставаться с другим даже на день без прощального слова любви, которое будет напоминанием во время отсутствия, и [супруги должны] никогда не позволять солнцу заходить в гнев»<sup>26</sup>. Здесь стоит отметить, что ат-Тахтави, уже пожилой человек, связал себя договором, чтобы жить в соответствии с идеалом взаимности, который проповедовал его текст: он подготовил для своей жены документ, в котором обязался не пользоваться своим законным правом брать других жен и наложниц или разводиться с ней до тех пор, пока она остается с ним «в привязанности и верности, заботясь о его детях, слугах и рабах»<sup>27</sup>.

В 1873 г. правительство открыло первую начальную школу для девочек, а в 1874 г. — среднюю школу. К 1875 г. из 5362 учеников государственных начальных школ порядка 890 были девочками<sup>28</sup>. Исма‘ил планировал открыть еще несколько женских школ, но этого не произошло из-за финансовых трудностей государства и последующего отречения Исма‘ила от престола в 1879 г.

После британской оккупации, начавшейся в 1882 г., темпы развития образования в целом, включая образование девочек, замедлились. Финансовое положение страны улучшилось, и британская администрация потратила часть возросших доходов на ирригацию и другие проекты, сознательно сдерживая расходы на образование по финансовым и политическим причинам, хотя спрос на образование постоянно увеличивался. Интеллектуалы-националисты, такие как Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897) и Мухаммад ‘Абдо (1849–1905), подчеркивали важность образования, и множество самых разных людей стремились получить образование для продвижения по карьерной лестнице и занятия должностей в государственной администрации и учебных заведениях. Британцы мало что сделали для удовлетворения этого растущего спроса — скорее, они ввели меры по его ограничению. Сразу после оккупации Египта они продолжили политику предыдущей администрации, предоставляя

---

<sup>26</sup> *‘Амāра М.* (ред.) Ал-А‘мāl ал-кāмила ли Рифā‘а Рāфи‘ ал-Ṭахṭāви. Бейрут, 1973. Т. 2. С. 356, 360, 393. О феминизме ат-Тахтави также см.: Там же. Т. 2. С. 562; *Vial Ch. Rifa‘a al-Tahtawi (1801–1873), precursor du feminisme en Egypte // Maghreb Machrek* 87. 1980. January–March.

<sup>27</sup> *Йахйā М. К.* Ал-Джузūr ат-та’рйхййа ли тахрйр ал-мар’ат ал-мисриййа фй-л-‘аср ал-хадйс. С. 70. Джон Стюарт Милль, автор первой феминистской книги, написанной мужчиной («О подчинении женщин», 1869), подготовил подобный документ для своей жены, отказавшись от прав на ее имущество и личность, несправедливо предоставленных ему законом.

<sup>28</sup> *Steppat F. National Education Projects in Egypt before the British Occupation.* P. 293.

образование обоим полам за государственный счет, но по мере роста спроса ввели плату за обучение. В 1881 г., незадолго до захвата британцами власти, 70% учащихся государственных школ получали государственную помощь на обучение, одежду и книги, а к 1892 г., спустя всего десять лет, 73% учащихся уже оплачивали все свои расходы самостоятельно. Аналогичным образом, когда в 1901 г. британскому генеральному консулу Ивлину Бэрингу (впоследствии графу Кромеру) было указано на то, что многие выпускники начальных школ мужского пола не могут продолжить обучение в средней школе и, следовательно, с трудом могут устроиться на государственную службу, он отреагировал не увеличением количества средних школ, а повышением платы за обучение в начальных школах, чтобы сократить набор учащихся<sup>29</sup>. Та же политика проводилась и в школах для девочек. Повышенный спрос привел к еще большему повышению платы за обучение. Образование могло привести к получению доходной работы как мужчинами, так и женщинами, и общественность требовала больше школ для девочек и мальчиков, но до конца XIX в. возможности получения среднего образования для девочек не расширялись. Когда на рубеже веков открылся педагогический колледж для девушек, на 13 мест в нем было 138 претенденток<sup>30</sup>.

В ответ на настоятельную потребность в образовании и британские ограничения на его получение такие деятели, как Мухаммад 'Абдо, основали мусульманские благотворительные общества и частные комитеты с целью создания школ. Эти учреждения обслуживали больше учащихся обоих полов, чем государственные школы, хотя количество мест для мужчин значительно превышало количество мест для женщин. В 1897 г. государственные школы обслуживали 11 000 учащихся мужского пола, а благотворительные общества — 181 000; государственные школы — 863 учащихся женского пола, а общества — 1164. К 1909 г. общества открыли еще больше школ для девочек в провинциях по всей стране, а правительство открыло первую начальную школу для девочек в Александрии лишь в 1917 г. В 1914 г. число девочек в государственных школах фактически снизилось (по сравнению с 1890-ми гг.) до 786 человек. Однако количество частных и миссионерских школ росло. В 1912 г. только в школах Американской миссии обучалось 5517 девочек. Также растущий спрос удовлетворяли многочисленные иностранные школы всех видов<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Tignor R. L.* Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882–1914. Princeton, 1966. P. 324.

<sup>30</sup> *Cooper E.* The Women of Egypt. Westport, Conn., 1914; переизд. 1981. P. 165.

<sup>31</sup> *Ahmed J. M.* Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. P. 30; *Халифа И.* Ал-Харакат ан-ниса'ийят ал-хадйса: қиңсат ал-мар'а ал-'арабиййа 'алā ард Миср. Каир, 1973.

Государственная риторика и в конечном счете действия государства в вопросе женского образования совпадали с идеями, выраженными в дискуссиях и трудах мужчин-интеллектуалов, таких как ат-Тахтави и Мубарак. Подобные идеи высказывались и в других странах Ближнего Востока, в частности в Турции, которая в вопросах социальных и образовательных реформ следовала курсу, близкому к египетскому<sup>32</sup>. Интеллектуалы двух обществ делились и обменивались идеями. В те десятилетия, когда ат-Тахтави, Мубарак и Мухаммад 'Абдо выдвигали свои идеи о женщинах, образовании и реформах, в Турции писатель Намык Кемаль (1840–1888) выступал за женское образование, а энциклопедист Шемсеттин Сами (1850–1904) в 1880 г. опубликовал книгу «Кадынлар» («Женщины»), где также подчеркивал важность образования для женщин и выступал за реформу многоженства, которое хотя и разрешено Кораном, тем не менее не рекомендуется<sup>33</sup>.

Среди наиболее влиятельных деятелей, обращавшихся к переосмыслению женского вопроса, был египтянин Мухаммад 'Абдо, интеллектуал со значительным статусом и обширной аудиторией (не только в Египте), который начал заявлять о себе в качестве редактора газеты «*ал-Вақā'и' ал-мисриййа*» в начале 1880-х гг. 'Абдо был учеником Сайида Джамал ад-Дина ал-Афгани — фигуры с огромным интеллектуальным влиянием как в Египте и Турции, так и в Иране и других частях исламского мира. В своих учениях и трудах ал-Афгани стремился реформировать ислам и возродить его из состояния «невежества и беспомощности», в которое он погрузился и которое привело к тому, что исламские земли стали жертвой западной агрессии. Реформа изнутри, приобщение к современным наукам, адаптация к требованиям современного мира и единство среди мусульман — все

---

С. 107; *Tignor R. L.* Modernisation and British Rule in Egypt. P. 345–346; *Cooper E.* The Women of Egypt. P. 169.

<sup>32</sup> Турция отправляла студенческие делегации в Европу и открывала военные и медицинские школы примерно в то же время, что и Египет. В 1842 г. там была основана школа для акушерок, а к 1860-м гг. турецкое правительство начало создавать школы для девочек, используя для этого риторiku, объясняющую необходимость образования девочек. Например, при открытии педагогического колледжа в 1860-х гг. министр образования заявил, что дети остаются «на попечении матери до достижения ими школьного возраста, по этой причине женщины должны учиться читать и писать». Он отметил, что «ничто в Коране не мешает мусульманским женщинам учиться или самостоятельно осваивать какое-либо ремесло или даже работать в сфере техники». К 1895 г. в колледже обучалось 350 студенток. *Afetinan A.* The Emancipation of the Turkish Woman. Paris, 1962. P. 38; *Davis F.* The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918. New York, 1986. P. 51.

<sup>33</sup> *Davis F.* The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918. P. 50, 93.

это, по его мнению, необходимо для того, чтобы исламские страны смогли победить западную агрессию и эксплуатацию. Освободившись от демона «инострannого господства», они «создадут новый и славный порядок вещей без зависимости от европейских народов или подражания им»<sup>34</sup>.

Как и его учитель, 'Абдо был пылким и убежденным религиозным мыслителем. Он выступал за овладение «современными» науками и за «модернизацию», за содействие широкому распространению образования, за реформы в интеллектуальной и социальной сферах, за повышение статуса женщин и изменение практики брака, а также подчеркивал необходимость избавиться от невежества и неправильного толкования ислама, которые накапливались веками. 'Абдо обращался к необходимости переосмысления женского вопроса в разные периоды своей жизни, в основном в статьях, опубликованных в журнале «*ал-Вақā'и' ал-мисриййа*» (в 1880-е гг.) и в еженедельнике «*ал-Манār*» (в 1890-е и начале 1900-х гг.). Он был, вероятно, первым, кто выдвинул аргумент, которым и сегодня оперируют мусульманские феминистки, что именно ислам, а не Запад, как утверждали европейцы, впервые признал полную и равную мужчинам человеческую ценность женщин. 'Абдо утверждал, что аят Корана о равном вознаграждении за труд показывает, что «мужчины и женщины равны перед Богом в вопросе вознаграждения, когда они равны в своих делах; поэтому между ними нет разницы в человеческой ценности и нет превосходства одного над другим в делах». Более того, он утверждал:

«Любой, кто знает, как все народы до ислама отдавали предпочтение мужчине, а женщину делали простой добычей и игрушкой мужчины, и как некоторые религии отдают предпочтение мужчине не только потому, что он мужчина, а не женщина, и как некоторые люди считают женщину неспособной к религиозной ответственности и не обладающей бессмертной душой, — любой, кто знает все это, может оценить по достоинству исламский переворот в вере и в отношении к женщине. Более того, ему станет ясно, что утверждение европейцев о том, что они первыми начали уважать женщину и считать ее равной, является ложным. Ведь ислам в этом смысле опередил их, даже сейчас их устои и религиозные традиции продолжают ставить мужчину выше женщины. Конечно, мусульмане ошибались со своим воспитанием и образованием

---

<sup>34</sup> Adams Ch. C. *Islam and Modernism in Egypt*. New York, 1933. P. 13. Об интеллектуальной истории эпохи см. также: Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge, 1983; Gran P. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840*. Austin, 1979.

женщин и в ознакомлении их с их правами; и мы признаем, что мы не следовали руководству нашей религии, так что стали аргументом против нее»<sup>35</sup>.

‘Абдо утверждал, что предписания, затрагивающие женщин, например, связанные с полигамией и разводом, как и другие «отсталые» и «деградировавшие» обычаи, которые привели исламские народы к плачевному состоянию невежества, имеют своим источником не ислам, а искажения и неправильные толкования, которые преследовали ислам на протяжении веков. Возрождение исламской нации в целом заключается в возвращении к основам ислама. Это возвращение должно было показать, что «такие вопросы, как развод, многоженство и рабство, не относятся к основам ислама»<sup>36</sup>. Многоженство, например, было разрешено, утверждал ‘Абдо, только из-за условий того времени, хотя моногамия являлась очевидным идеалом Корана. Однако первоначальное намерение Корана было проигнорировано, и необходимо провести реформы, в том числе правовые, чтобы исправить сложившиеся пагубные практики.

‘Абдо, в отличие от большинства других светских интеллектуалов и реформаторов его эпохи, имел глубокие познания в религиозной мысли и мог профессионально аргументировать необходимость реформ в терминах, которые представляли такие реформы в гармонии, а не в конфликте с «истинным» исламом; по этой причине в его позиции была представлена авторитетная формулировка аргументов в пользу ислама и модернизации для других интеллектуалов. И действительно, ‘Абдо ассоциировался с ведущими политиками и религиозными реформаторами, хотя, возможно, был более осторожным и консервативным, чем другие. Он выступал за разборчивое приобретение знаний, навыков, интеллектуальных и других достижений современного западного мира во имя национального и исламского возрождения. Однако он осуждал легкое, бездумное подражание западным образцам в одежде, мебели, архитектуре и потреблении предметов роскоши, которое замещало бы стремление к подлинной передаче знаний и реальным социальным реформам<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Здесь я ссылаюсь на краткое изложение взглядов ‘Абдо Адамсом: *Adams Ch. C. Islam and Modernism in Egypt*. P. 152. О мнении ‘Абдо по поводу многоженства, развода и вуали см.: *‘Амāра М.* (ред.) *Ал-А‘мāl ал-кāмила ли имām Муḥаммад ‘Абдū*: в 6-х т. Бейрут, 1972. Т. 2. С. 68–90, 105–130, 227–231.

<sup>36</sup> *‘Амāра М.* (ред.) *Ал-А‘мāl ал-кāмила ли имām Муḥаммад ‘Абдū*. Т. 2. С. 365.

<sup>37</sup> *‘Abdu M.* *The Error of Intellectuals*. Цит. по: *Adams Ch. C. Islam and Modernism in Egypt*. P. 49.

К 1890-м гг. призыв к повышению уровня образования женщин и реформам, влияющим на их статус, был слышен уже вполне отчетливо. Женщины начали излагать свои аргументы в женских газетах и журналах, появившихся в то время. Например, поэтесса 'Аиша Таймур в 1874 г. опубликовала работу «*Мир 'āt ал-та 'аммул*», в которой критиковала обращение мужчин из высшего класса с женами.

В 1892 г. вышел первый журнал для женщин, редактируемый женщиной, а в 1898 г. был основан второй, также редактируемый женщиной. Основательницей первого журнала «*ал-Фатā*» («Молодая женщина») была Хинд Нуфал, сирийская христианка из семьи журналистов, работавших в Египте. В первой редакционной статье журнал объявил о своей приверженности продвижению женщин Египта по пути, которым шли европейские женщины, и призвал женщин рассматривать журнал как своего защитника, писать для него и не считать позором то, что женщины публикуются. Журналистика, заявляла редакционная статья, является благородной профессией, которой занимались многие выдающиеся европейские женщины. Ссылаясь на имена Жанны д'Арк, Гипатии Александрийской и ал-Хансы (арабской поэтессы), журнал объявил, что его предметом является не политика и религия, а все, что интересует женщин: наука, литература, манеры, мораль, образование, одежда, мода, шитье, рисование, ведение домашнего хозяйства и воспитание детей. В первый год издания журнал напечатал статью ливанской христианской писательницы Зейнаб Фавваз «Знание — свет», в которой автор подчеркивала важность образования как для мужчин, так и для женщин; статью Лабибы Хабики, врача больницы «*Қаср ал-Айн*», призывавшую женщин рассматривать журналистику и писательство как обязанность перед своими сестрами, и статью Мохги Булос из Танты о том, что женщины имеют право на образование. Среди первых статей второго женского журнала, начавшего издаваться, — «*Анїс ал-джалїс*» — была одна, опубликованная в 1898 г., в которой приводилась статистика грамотности в Египте (0,5% женщин и 3,6% мужчин) и содержался призыв к британской администрации исправить эту ситуацию<sup>38</sup>.

К 1890-м гг. женщины также публиковались в журналах, редактируемых и издаваемых мужчинами, и публиковали свои собственные работы. Зейнаб Фавваз опубликовала в 1892 г. статьи об образовании в журнале «*ан-Нил*», в которых она призывала британцев предоставить всем египтянам возможность учиться и обеспечить работой выпускников школ<sup>39</sup>. В 1888 г.

<sup>38</sup> *Халифа И.* Ал-Ҷаракат ан-ниса'ийят ал-ҳадїса: қиңсат ал-мар'а ал-'арабийя 'алā ард Миср. С. 24, 40, 50, 111–112.

<sup>39</sup> Там же. С. 23.



Мириам Макариус, жена редактора «*ал-Латā 'иф*», опубликовала в журнале своего мужа статью о воспитании детей, в которой подчеркнула важность образования женщин, чтобы они могли приобрести навыки и знания (гигиена, питание и т. д.), необходимые для этой важной задачи. Три года спустя Салма Кусатли, также сирийка по происхождению, опубликовала в том же журнале статью, в которой выступала за женское образование в более воинственных выражениях. Она заявила, что женщины должны посещать школы, оставить позади «свою незначительную роль... и отказаться от необходимости направлять свои мысли и все свои усилия только на домашние дела». В 1891 г. тот же журнал сообщил о результатах экзаменов в Американском колледже для девушек в Каире и о речах, произнесенных выпускницами. Адма Шукра, окончившая колледж с лучшими результатами, выступила с речью «Что приобрели женщины Востока за последние пятьдесят лет», а Мария Тума — с речью «Роль женщины в обществе». В 1896 г. другой журнал, «*ал-Муктатиф*», опубликовал эссе принцессы Назлы Ханум о правах женщин<sup>40</sup>. Голоса арабских женщин, даже школьниц, поднимали вопросы о пересмотре роли женщин, необходимости образования для всех и целый ряд проблем, которые также волновали их современников-мужчин; к 1890-м гг. их мнения и идеи стали частью мира печати и ткани интеллектуальной жизни.

Дело не только в том, что продолжались разговоры о необходимости перемен, но и в том, что делались реальные шаги в сторону принятия западного стиля и уклада жизни. Еще в 1843 г. британский востоковед Эдвард Уильям Лейн, проживавший в Каире, обратил внимание своего друга на то, что в отношении мебели, архитектуры, манер, одежды «Каир, как в бреду, становится все более и более непохожим на то, чем он был». Всего три года спустя он снова отметил, как меняется город и как некоторые с тревогой смотрят на его растущую вестернизацию и перенимание западной моды. «Я говорил вам о некоторых случаях “марша” европейских новшеств здесь, — писал он, — и теперь “марш” превратился в “галоп”. Правительственные служащие... следуя примеру Константинополя, начали одевать себя в полное франкское платье: сюртук, жилет и брюки; последние такие же узкие, как и наши». Улемы были «очень рассержены» всем этим, «справедливо расцененным ими в качестве свидетельства впечатляющих перемен»<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Cannon B. D. Nineteenth-Century Arabic Writing on Women and Society: The Interim Role of the Masonic Press in Cairo. *Al-Lata'if*, 1885–1895 // *International Journal of Middle East Studies* 17. 1985. № 4. P. 475, 477.

<sup>41</sup> Ahmed L. Edward William Lane and British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century. London, 1978. P. 45.

Современники египтян выражали беспокойство по поводу таких видимых изменений в обществе. Как и 'Абдо, 'Абдуллах Надим, еще один ученик ал-Афгани, осуждал легкомысленное подражание западным образцам, которое повсеместно наблюдалось в 1891 г. В частности, он отмечал употребление алкогольных напитков, принятие европейской одежды и иностранных слов, а также изменения в манерах женщин и их большую свободу: все чаще можно было увидеть на улицах женщин, «демонстрирующих свою красоту»<sup>42</sup>. Касим Амин, писавший в последние годы века, отмечал, что господство мужчин над женщинами ослабло в связи с интеллектуальным развитием мужчин, и теперь можно увидеть женщин, выходящих на улицу по своим делам и посещающих общественные сады, чтобы насладиться свежим воздухом. Многие женщины, отметил он, теперь путешествуют за границу со своими мужьями<sup>43</sup>. Рашид Рида, ученик Мухаммада 'Абдо, в том же году также прокомментировал изменения, произошедшие в жизни женщин. Подражание европейским манерам можно было наблюдать повсюду среди высших классов и «тех, кто последовал за ними из народа»; даже вуаль, утверждал он, постепенно устранилась. Эта европеизация распространилась даже на семьи шейхов и религиозных деятелей, где она проявилась в одежде их женщин. «Кто знает, — заключил он, — к чему это все приведет?»<sup>44</sup>

Изменения в женской одежде часто упоминались в первые годы нового века, и некоторые из этих изменений, очевидно, происходили еще в 1890-е гг. Комментарии, сделанные в начале XX столетия, показывают, что женщины из высшего класса, путешествующие по Европе, привыкли к тому, что их не заставляют скрываться под вуалью, так как в основном они носили ее только дома, в Египте. Их вуаль стала более легкой и прозрачной, очевидно, в подражание стамбульской моде<sup>45</sup>.

Другие изменения, происходившие с женщинами, были столь же очевидны для современников, как и изменения в одежде, хотя, возможно, на них не так легко указать или обобщить их в качестве маркеров перемен. Женщины, теперь более заметные в общественных местах, не просто прогуливались, чтобы насладиться свежим воздухом, но, как записал Амин, «выходили, чтобы

---

<sup>42</sup> *Йахйā М. К.* Ал-Джузūr ат-та'рйхййа ли тахрйр ал-мар'ат ал-мисриййа фй-л-'аср ал-хадйс. С. 73.

<sup>43</sup> *Амйн К.* Тахрйр ал-мар'а // *'Амāра М.* (ред.) Ал-А'мāl ал-кāмила ли Қāсим Амйн: в 2-х т. Бейрут, 1976. Т. 2. С. 18.

<sup>44</sup> *Тухāmй М.* Салās ма'āрик фикриййа: ас-сахāфа ва-л-фикр ва-с-савра. Каир, 1976. С. 36.

<sup>45</sup> *De Guerville A. B.* New Egypt. London, 1906. P. 146; *Baron B.* Unveiling in Egypt: Fashion, Seclusion, and Change (неопубликованная статья).

делать свои дела». После открытия Школы *ḥakīmāt* в 1830-х гг. женщины становились практикующими врачами и получали государственное жалование, лечили женщин и детей на дому, в больницах и карантинных пунктах. С момента основания миссионерских школ в середине XIX столетия и в последние десятилетия века, когда открывалось все больше школ разного рода, женщины были активными профессионалами: сначала иностранные учительницы, гувернантки и монахини, затем сирийские арабки, коптски, еврейки и, наконец, египтянки-мусульманки. К концу XIX в. женщины в разнообразных одеждах, в вуали и без, открыто занимающиеся различными видами профессиональной деятельности, стали типичны для общества. Школьницы также являлись характерной чертой общества начала века. Количество грамотных женщин в Египте в 1897 г. оценивалось в 31 200 человек, включая европейек<sup>46</sup>. Правда, их количество по отношению к населению страны в целом, которое оценивалось в 10 млн было невелико. Но в городах, и особенно в Каире, они составляли элементы общества, которые большинство людей, и уж точно мужчины-интеллектуалы той эпохи, не могли не заметить.

### ДИСКУРС ВУАЛИРОВАНИЯ

Книга Касима Амина «*Taḥrīr al-mar'a*» («Освобождение женщины»)<sup>47</sup>, опубликованная в 1899 г., в период заметных социальных перемен и оживленного интеллектуального брожения, вызвала интенсивные и яростные дискуссии. При анализе дебатов и шквала сопротивления, которые вызвала книга, обычно предполагается, что ажиотаж был обусловлен радикальностью предложений Амина в отношении женщин. Однако основные рекомендации, которые Амин отстаивал в отношении женщин, — дать им начальное школьное образование и реформировать законы о многоженстве и разводе — вряд ли можно назвать новаторскими. Как мы видели в предыдущей главе, мусульманские интеллектуалы, такие как ат-Тахтави и 'Абдо, выступали за образование женщин и призывали к реформам в вопросах многоженства и развода в 1870-х и 1880-х гг. и даже раньше, не вызывая бурных споров. Действительно, к 1890-м гг. вопрос об образовании женщин не только в начальной школе, но и после нее был настолько бесспорным, что государственные структуры и мусульманские благотворительные общества открыли школы для девочек.

<sup>46</sup> *Ḥalīfa II*. Ал-Ḥаракат ан-нисā'ийят ал-ḥадйса: қиṣṣат ал-мар'а ал-'арабиййа 'алā ард Миṣр. С. 112.

<sup>47</sup> Перевод этой работы на русский язык сейчас готовится к публикации в ИД «Медина». — *Примеч. пер.*

Гнев и страсти, вызванные работой Амина, становятся понятными только тогда, когда рассматриваются не существенные реформы для женщин, за которые он выступал, а, во-первых, символическая реформа — отмена вуали, на чем он упорно настаивал, и, во-вторых, действительно фундаментальные изменения в культуре и социальной жизни, к которым он призывал общество в целом и которые, по его мнению, необходимо провести египетской нации и мусульманским странам. Необходимость общих культурных и социальных преобразований является центральным тезисом книги, и именно в этот тезис встроены аргументы, касающиеся женщин: изменение обычаев в отношении женщин и изменение их одежды, в частности отмена вуали, были, по мнению автора, ключом к желаемым общим социальным преобразованиям. Изучение того, как рекомендации Амина в отношении женщин стали частью его общего тезиса и в каком смысле и почему он считал, что отмена вуали является ключом к социальным преобразованиям, необходимо для раскрытия значения дискуссий, вызванных его книгой.

Работа Амина традиционно считается стартовой точкой феминизма в арабской культуре. Ее публикация и последующие дискуссии, безусловно, представляют собой важный момент в истории арабских женщин: первая битва за вуаль, взбудоражившая арабскую прессу. Эта битва открыла новый дискурс, в котором вуаль стала пониматься гораздо шире. Его коннотации теперь охватывали вопросы класса и культуры, расширяющуюся культурную пропасть между различными классами общества и сопряженный конфликт между культурой колонизаторов и колонизированных. Именно в этой перспективе вопросы о женщинах и культуре впервые предстали в арабском дискурсе как неразрывно связанные. Обе ключевые особенности нового дискурса — значительно расширившееся значение вуали и слияние женского и культурного вопросов, — официально вошедшие в арабский дискурс с публикацией работы Амина, вели свое происхождение из дискурсов европейских обществ. В Египте британское колониальное присутствие и дискурсивный вклад составляли критические компоненты ситуации, которая стала свидетелем появления нового дискурса о вуали.

Британская оккупация Египта, начавшаяся в 1882 г., не привела к каким-либо фундаментальным изменениям в экономическом направлении: Египет уже начал производство сырья, главным образом хлопка, для обработки на европейских (в основном британских) фабриках. Британские интересы заключались в том, чтобы Египет продолжал служить поставщиком сырья для британских фабрик; и сельскохозяйственные проекты, и административные реформы, проводимые британской администрацией, были направлены на то, чтобы сделать страну более эффективным производителем сырья. Такие реформы и все более глубокое вовлечение страны в европейский капитализм привели к росту

благополучия и выгод для одних классов, но ухудшили условия жизни для других. Главными бенефициарами британских реформ стали европейские жители Египта, египетская верхушка и новый средний класс, состоящий из сельской знати и мужчин, получивших образование в светских школах западного типа, — они стали государственными служащими и новой интеллектуальной элитой. Эти «современные» люди, получившие образование на Западе или в учебных заведениях европейского типа, созданных в Египте, своими новыми знаниями вытеснили традиционно и религиозно подготовленных улемов в качестве администраторов и государственных служащих, преподавателей и хранителей ценного социального знания. Сами традиционные знания обесценились как устаревшие, укорененные в старых «отсталых» устоях. На класс улемов негативно повлияли и другие события: меры по земельной реформе, принятые в XIX в., привели к потере ими доходов, а правовые и судебные реформы конца XIX столетия вывели многие вопросы из юрисдикции шариатских судов, в которых улемы председательствовали как законодатели и судьи, и передали их в гражданские суды, возглавляемые «новыми людьми».

Реформы законодательства, проводившиеся до британской оккупации, не повлияли на положение женщин. Основной целью реформ было устранение явной несправедливости системы капитуляриев, согласно которой европейцы находились под юрисдикцией консульских властей и не могли быть судимы в египетских судах. (Капитулярии — это уступки, полученные европейскими державами до колониализма; они регулировали деятельность их купцов и с ростом влияния их консулов и послов в XIX в. превратились в систему, в которой европейские жители [колонизированных стран] были практически вне местной юрисдикции.) В результате реформ были созданы смешанные суды и приняты гражданские и уголовные кодексы, применимые ко всем общинам. Новые кодексы, основанные преимущественно на французском праве, скорее обходили, чем реформировали законы шариата, хотя иногда, например, в отношении убийств, законы шариата тоже реформировались в русле исламского правового мнения, отличного от доминирующего мнения школы ханафитов, которой придерживаются в Египте. Этому методу реформирования шариата, изменению его путем ссылки на другое исламское правовое мнение, последовали в Турции и позднее, в XX в., в Ираке, Сирии и Тунисе; однако этот способ не был применен в Египте для введения мер, критически пересматривающих и изменяющих законы о многоженстве и разводе таким образом, который существенно ограничил бы права мужчин<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> См.: *Anderson J. N. Law Reform in Egypt: 1850–1950 // Holt P. M. (ed.) Political and Social Change in Modern Egypt. London, 1968. P. 209–230; Coulson N. J., Hinchcliffe D.*

Проникновение Запада и укрепление его власти на местах негативно сказалось и на других группах, помимо улемов. Ремесленники и мелкие торговцы были не в состоянии конкурировать с западными товарами или оказывались вытеснены агентами западных интересов. Среди тех, чье положение ухудшилось или чей экономический прогресс был заблокирован британской административной политикой, оказались сельские рабочие, которые в результате обезземеливания крестьян перебирались в города, где пополняли ряды городских подсобных рабочих. Растущий нижний средний класс, представленный в основном мужчинами, получившими начальное светское образование западного типа и занимавшими нижние ступени административных должностей, не мог развиваться из-за отсутствия возможностей для дальнейшего обучения. Британская администрация не только не обеспечила учебные заведения следующего уровня, но и ответила на эту проблему повышением платы за начальное образование, чтобы сократить набор учащихся. Подобные меры, явно дискриминирующие остальных в пользу обеспеченных слоев населения и лишаящие их надежд и амбиций, усиливали классовое разделение<sup>49</sup>.

Британская администрация проводила свою собственную политику в области образования, несмотря на требования населения дать образование мальчикам и девочкам, а также на призывы интеллектуалов всех политических и идеологических взглядов к администрации отдать приоритет созданию большего количества учебных заведений из-за важности образования для национального развития. Британская администрация проводила ограничительную политику отчасти по политическим причинам. Кроме того, британский генеральный консул, считал, что предоставление субсидированного образования не является прерогативой правительства и что образование может способствовать развитию опасных националистических настроений<sup>50</sup>.

Даже этот краткий обзор последствий роста экономического значения Запада и британского колониального господства показывает, как вопросы культуры и отношения к западному образу жизни переплетались с вопросами класса и доступа к экономическим ресурсам, положению и статусу. Представители низших и средних классов, которые в целом пострадали от экономического и политического присутствия Запада или не ощутили никаких выгод от него, имели иной взгляд на культуру и обычаи колонизаторов, чем представители

---

Women and Law Reform in Contemporary Islam // *Beck L., Keddie N.* (eds.) *Women in the Muslim World*. Cambridge, 1978. P. 37–51.

<sup>49</sup> *Tignor R. L.* *Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882–1914*. Princeton, 1966. P. 324.

<sup>50</sup> *Ibid.* P. 324–326.

высших классов и новые интеллектуалы из среднего класса, которые получили образование в западных странах, чьи интересы продвигались благодаря приобщению к западной культуре и которые получили экономическую выгоду от британского присутствия. В то время как последняя группа была настроена на восприятие западной культуры в силу экономических интересов, а также профессиональной подготовки, менее благополучные классы были настроены, тоже по экономическим соображениям, на ее неприятие и враждебное отношение. Такое отношение усугублялось вопиющей несправедливостью экономических и правовых привилегий, которыми пользовались европейцы в Египте. Упомянутые ранее кодексы не только освобождали европейцев от юрисдикции египетского права, но и практически освобождали их от уплаты налогов; соответственно, европейцы занимались торговлей на более выгодных условиях, чем их местные коллеги, и процветали.

Таким образом, противоречивые классовые и экономические интересы лежали в основе политических и идеологических разногласий, которые все настойчивее начали характеризовать интеллектуальную и политическую сцену: с одной стороны были те, кто стремился перенять европейские методы и институты, видя в них средство для личного и национального развития, с другой — те, кто стремился отстоять исламское и национальное наследие под натиском «неверного» Запада. Это несколько упрощенно описывает крайности двух широких оппозиционных тенденций в политической мысли Египта в это время. Спектр политических взглядов на весьма острые проблемы колониализма, вестернизации, британской политики и политического будущего страны, нашедших выражение в чрезвычайно живой и разнообразной журналистике, на самом деле охватывал широкую палитру анализов и точек зрения.

Среди доминирующих политических групп, чье мнение нашло отражение в прессе во время публикации работы Амина, была группа, которая решительно поддерживала британскую администрацию и выступала за принятие «европейского мировоззрения». Среди ее членов выделялись несколько сирийских христиан, которые основали пробританскую ежедневную газету «*ал-Муқаттам*». Другую крайность представляла группа, взгляды которой, сформулированные в газете «*ал-Му'аййад*», издаваемой шейхом 'Али Йусуфом, делали ее ярким противником западного проникновения в любой форме. Эта группа также подчеркивала важность сохранения исламских традиций во всех областях. Национальная партия (*ал-Хизб ал-ватанийй*), возглавляемая Мустафой Камилем, являлась столь же яростной в своем противостоянии британцам и вестернизации, но она придерживалась позиции светского, а не исламского национализма. Эта группа, печатным органом которой был журнал «*ал-Ливā'*», считала, что развитие Египта должно начаться

с изгнания британцев. Другие группы, включая партию «Умма» (Народная партия), ставшую политически доминирующей в первые десятилетия XX в., выступали за умеренность и продуманное различие при определении политических и культурных целей. Мухаммад 'Абдо оказал существенное интеллектуальное влияние на партию «Умма», хотя ее члены были настроены более светски; он выступал за усвоение западных технологий и знаний и одновременно — за возрождение и реформирование исламского наследия, включая реформы в областях, затрагивающих женщин. Партия «Умма» выступала за принятие в качестве основы для сплочения общества европейского понятия национального государства вместо религии. Ее цели заключались в освоении западных политических институтов и в то же время — в постепенном достижении независимости Египта от Великобритании. Члены партии «Умма», в отличие от ультранационалистов Мустафы Камилля или исламских националистов, придерживались не враждебного отношения к британцам, а, скорее, принципа взвешенного сотрудничества. Среди ее видных членов были Ахмад Лутфи ас-Сайид и Саад Заглул.

Колониальное присутствие и экономическая и политическая программа колонизаторов, а также роль, которую сыграло образование в увеличении разрыва между классами, дали достаточно оснований для постановки в этот момент вопроса о культуре как острого и противоречивого. Почему в центре культурного спора оказались женщины и вуаль и почему Амин рассматривал эти проблемы как ключ к культурным и социальным преобразованиям, становится понятным только при обращении к идеям, перенесенным из общества колонизаторов на местную почву. Эти идеи были привнесены в местный дискурс, когда мусульмане, подвергшиеся воздействию европейских взглядов, начали их воспроизводить, а затем, все более широко и настойчиво, — когда европейцы — служащие империи и частные лица, проживающие в Египте, — стали внедрять и активно распространять эти взгляды.

Своеобразные практики ислама в отношении женщин всегда были частью западного повествования о сущностной инаковости и неполноценности ислама<sup>51</sup>. Подробную историю западных представлений о женщинах в исламе

---

<sup>51</sup> Например, в «Божественной комедии» Данте, в которой Мухаммад низведен в один из низших кругов ада, он ассоциируется с фигурой, чьи проступки, помимо прочих, были связаны и с характером послания, которое он проповедовал в отношении женщин. См.: *The Comedy of Dante Alighieri* / trans. D. Sayers. London, 1949. Canto 28. P. 251, 346–347. Некоторые описания ранних западных представлений об исламе см.: *Daniel N. Islam and the West*. Edinburgh, 1966; *Southern R. W. Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, 1962.



и источников западных идей об этом предмете еще предстоит написать, но в целом можно сказать, что до XVII в. западные представления об исламе основывались на рассказах путешественников и крестоносцев, дополненных выводами духовных лиц из чтения малопонятных арабских текстов. Постепенно, на протяжении XVII и XVIII в., чтение арабских текстов становилось все более ясным, а интерпретации путешественниками того, что они наблюдали, более точно соответствовали значениям, которые мужчины придавали наблюдаемым обычаям и явлениям. (Путешественники в мусульманских обществах имели крайне ограниченный доступ к женщинам, и привезенные ими объяснения и интерпретации в той мере, в какой они вообще представляли точку зрения местных жителей, по существу давали мужскую точку зрения на любой предмет обсуждения.)

К XVIII в. западное повествование о женщинах в исламе, почерпнутое из таких источников, включало в себя элементы, которые, безусловно, имели сходство с яркими внешними чертами исламских моделей мужского доминирования, но в то же время оно (1) часто искажало и неправильно истолковывало конкретное содержание и значение описанных обычаев и (2) осмысляло и представляло ислам, практикуемый в мусульманских обществах в те периоды, когда европейцы сталкивались с этими обществами и затем в той или иной степени доминировали в них, как единственно возможную интерпретацию религии. Ранее мы уже говорили о разногласиях внутри ислама по поводу различных интерпретаций, которым он был подвержен. Некоторое представление о том, каким искажениям подверглись мусульманские верования в результате непонимания Запада, наводят на мысль, что более проницательные западные путешественники считали себя призванными исправить имевшиеся рассказы о мусульманах. Например, писательница и путешественница XVIII в. леди Мэри Уортли Монтегю критиковала распространенное среди ее английских современников мнение, будто мусульмане считают, что у женщин нет души. (Монтегю полагала, что многие заблуждения ее современников об исламе возникли из-за ошибочных переводов Корана, сделанных «греческими священниками, которые не преминули подделывать его с крайней злобой».) Она также говорила — не только наблюдая за женщинами в вуали, но и на основе собственного опыта ее ношения — что это не такой угнетающий обычай, как считали ее соотечественники, и на самом деле он дает женщинам своего рода свободу, поскольку позволяет им оставаться неузнанными<sup>52</sup>. Однако такие опровержения существенно

---

<sup>52</sup> *Halsband R.* (ed.) *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*: in 2 vols. Oxford, 1965. Vol. 1. P. 318. Монтегю развенчивает «вульгарное представление о том, что у женщин нет души», но в то же время воспроизводит модифицированную версию

не изменили преобладающие взгляды на ислам на Западе. Несмотря на то что своеобразные практики ислама в отношении женщин и «угнетение» им женщин с самого начала составляли определенный элемент европейского повествования об исламе, вопрос о женщинах стал центральным элементом западного нарратива об исламе только в XIX в., и особенно в конце столетия, когда европейцы утвердились в мусульманских странах в качестве колониальных держав<sup>53</sup>.

Новая значимость, более того — центральное место, которое вопрос о женщинах занял в западном и колониальном повествовании об исламе к концу XIX в., по-видимому, были результатом слияния ряда направленных мысли, развивавшихся в западном мире во второй половине XIX в. Так, реорганизованный нарратив с его новым фокусом на женщинах, похоже, был соединением, созданным в результате слияния старого нарратива об исламе, о котором только что говорилось (и который подробно описывается в «Ориентализме» Эдварда Саида), и широкого, целенаправленного нарратива колониального господства о неполноценности, в сравнении с европейской культурой, всех других культур и обществ, — нарратива, который активно развивался в течение XIX в. И, наконец, по иронии судьбы, в сочетании с ними для придания центральной позиции женскому вопросу в колониальном дискурсе ислама был использован язык феминизма, который также особенно активно развивался в этот период<sup>54</sup>.

В колониальную эпоху мировые державы, особенно Британия (на которой я сосредоточу свое внимание), разработали свои теории рас и культур и последовательности социальной эволюции, согласно которым викторианская Англия среднего класса, ее верования и практика находились в кульминационной точке эволюционного процесса и представляли собой модель высшей цивилизации. В этой схеме викторианская женственность и нравы по отношению к женщинам, наряду с другими аспектами жизни общества

---

этой ошибки, когда пишет: «Правда, говорят, что они [женские души] не столь возвышенны и поэтому не должны надеяться быть допущенными в рай, предназначенный для мужчин». Ibid. Vol. 1. P. 363. Ее высказывания о полигамии и параллельном «непостоянстве» европейских мужчин см.: Ibid. Vol. 1. P. 329. В этом контексте Монтегю также отмечает, что мусульманки из высших классов владеют собственным имуществом и находятся в меньшей зависимости от мужчин, чем их сестры-христианки. Ее замечания по поводу вуали см.: Ibid. Vol. 1. P. 328.

<sup>53</sup> Работа Тимоти Митчелла «Колонизация Египта» предлагает интересное и ценное исследование вопросов колониализма и его дискурсивных конструкций. См.: *Mitchell T. Colonising Egypt. Cambridge, 1988.*

<sup>54</sup> *Said E. Orientalism. London, 1978.*

в колониальном центре, рассматривались как идеал и мерило цивилизации. Такие теории превосходства Европы, узаконивающие ее господство над другими обществами, вскоре были подтверждены «доказательствами», собранными в этих обществах миссионерами и другими людьми, наблюдения которых стали основой зарождающейся антропологии. Эта же зарождающаяся антропология и другие науки о человеке одновременно служили доминирующему британскому колониальному и андроцентричному порядку во внешнем и внутреннем проекте господства. Они предоставляли «доказательства», подтверждающие викторианские теории о биологической неполноценности женщин и естественности викторианского идеала женской роли хранительницы домашнего очага. Такие теории были политически полезны викторианскому истеблишменту в его внутреннем противостоянии со все более активным феминизмом<sup>55</sup>.

Даже когда викторианский мужской истеблишмент разрабатывал теории, чтобы оспорить претензии феминизма, высмеивал и отвергал идеи феминизма и представление о том, что мужчины угнетают женщин, все-таки в том, что касалось его самого, он подхватил язык феминизма и перенаправил его в интересах колониализма на Других мужчин и культуры Других мужчин. Именно здесь, в соединении языков колониализма и феминизма, произошло слияние женского и культурного вопросов. Точнее, был создан синтез проблем женщин, их угнетения и культур Других мужчин. Идея, что Другие мужчины — мужчины колонизированных обществ или обществ за пределами границ цивилизованного Запада — угнетают женщин, должна была использоваться в риторике колониализма, чтобы сделать морально оправданным его проект по подрыву или искоренению культур колониальных народов.

Колонизированные общества, согласно колониальному тезису, были похожи друг на друга в своей неполноценности, но различались в том, что касалось деталей их неполноценности. Колониальный феминизм, или феминизм, используемый против других культур в интересах колониализма, был сформирован в виде множества подобных конструкций, каждая из которых подстраивалась под конкретную культуру, бывшую непосредственным

---

<sup>55</sup> Об использовании антропологии в колониальной теории и ее применении для укрепления сексистских взглядов на женщин см.: *Etienne M., Leacock E.* Introduction // *Etienne M., Leacock E.* (eds.) *Women and Colonisation: Anthropological Perspectives*. New York, 1980. P. 1–24; *Rogers S. C.* Women's Place: A Critical Review of Anthropological Theory // *Comparative Studies in Society and History* 20. 1978. № 1. P. 123–162; *Fee E.* The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology // *Hartman M., Banner L.* (eds.) *Clio's Consciousness Raised*. New York, 1974. P. 86–102.

объектом господства: Индия, исламский мир, Африка к югу от Сахары. Что касается исламского мира, который считался врагом (*действительным* врагом) со времен крестовых походов, то тут колониализм, как уже говорилось, имел богатый источник фанатизма и дезинформации.

В целом тезис дискурса об исламе, сочетающего колониализм, приверженный мужскому господству, с феминизмом, тезис нового колониального дискурса об исламе, сосредоточенного на женщинах, состоял в том, что ислам *по своей природе и неизменно* угнетает женщин, что вуалирование и сегрегация олицетворяют это угнетение и что эти обычаи являются фундаментальной причиной общей и всеобъемлющей отсталости исламских обществ. Только если эти обычаи, «присущие» исламу (а значит, и сам ислам), будут отброшены, мусульманские общества смогут начать двигаться вперед по пути цивилизации. Вуаль — по мнению *Zanada*, самый заметный признак отличия и неполноценности исламских обществ — была символом угнетения женщин (или, говоря языком того времени, деградации женщин в исламе) и отсталости ислама, и она стала открытой мишенью колониальных атак на мусульманские общества.

Итак, викторианский колониальный патерналистский истеблишмент присвоил язык феминизма для своего наступления на религии и культуры Других мужчин, в частности на ислам, чтобы придать этому наступлению ореол морального оправдания, и это в то самое время, когда он боролся с феминизмом в своем собственном обществе. Данное утверждение может быть дополнительно обосновано ссылкой на поведение и риторику колонизаторов. Особенно показательна в этом отношении деятельность лорда Кромера, прекрасно иллюстрирующая, каким образом, когда речь заходила о чужих культурах, взгляды белого превосходства, андроцентричные и патриархальные убеждения и феминизм гармонично и фактически совершенно логично объединялись на службе имперской идее.

У Кромера были вполне определенные взгляды на ислам, женщин в исламе и вуаль. Он считал, что исламская религия и общество уступают европейским и порождают неполноценных мужчин. Неполноценность мужчин проявлялась во многих аспектах, которые Кромер подробно перечисляет. Например: «Европеец рассуждает здраво, его утверждения о фактах лишены двусмысленности, он прирожденный логик, хотя, возможно, и не изучал логику, он любит симметрию во всем... его тренированный интеллект работает как механизм. С другой стороны, ум восточного человека, как и его живописные улицы, в высшей степени лишен симметрии. Его рассуждения имеют самый отрывочный характер»<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> *Earl of Cromer. Modern Egypt: in 2 vols. New York, 1908. Vol. 2. P. 146.*

Кромер объясняет, что «причины, по которым ислам как социальная система потерпел полный провал, многообразны». Однако «прежде всего», утверждает он, — отношение к женщинам. В подтверждение этой точки зрения он приводит слова выдающегося британского востоковеда своего времени Стэнли Эдварда Лейн-Пула: «Деграция женщин на Востоке — это раковая опухоль, которая начинает свою разрушительную работу в раннем детстве и разъедает всю систему ислама»<sup>57</sup>.

В то время как христианство учит уважать женщин, а европейские мужчины «возвышают» женщин в силу учения своей религии, ислам унижает их, писал Кромер, и именно в этой деграции, наиболее очевидной «в практике вуалирования и сегрегации, можно проследить неполноценность мусульманских мужчин». Нельзя сомневаться и в том, что практика вуалирования и сегрегации оказала «пагубное влияние на восточное общество; аргументы в этом деле настолько банальны, что нет необходимости останавливаться на них»<sup>58</sup>. Кромер заявил, что египтян необходимо «убедить или заставить проникнуться истинным духом западной цивилизации»<sup>59</sup>, а для этого необходимо изменить положение женщин в исламе, поскольку именно деграция женщин в исламе, выраженная в практике вуалирования и сегрегации, была «фатальным препятствием» на пути египтян к «достижению того возвышения мысли и характера, которое должно сопровождать внедрение западной цивилизованности»<sup>60</sup>; только отказавшись от этих обычаев, они смогут достичь «умственного и морального развития, которого он [Кромер] желал для них»<sup>61</sup>.

Несмотря на то что Кромер придерживался подобных взглядов, проводимая им политика была губительна для египетских женщин. Ограничения, наложенные им на государственные школы, и повышение платы за обучение сдерживали образование девочек так же, как и мальчиков. Он препятствовал подготовке женщин-врачей. При британцах программа Школы *хакīmāt*, в которой женщины обучались столько же лет, сколько мужчины — в Школе медицины, была ограничена акушерством. О предпочтении местных женщин лечиться у женщин Кромер сказал: «Я знаю, что в исключительных случаях женщинам нравится, когда их обслуживают женщины-врачи,

<sup>57</sup> *Earl of Cromer. Modern Egypt: in 2 vols. Vol. 2. P. 134.*

<sup>58</sup> *Ibid. Vol. 2. P. 155.*

<sup>59</sup> *Ibid. Vol. 2. P. 538.*

<sup>60</sup> *Ibid. Vol. 2. P. 538–539.*

<sup>61</sup> *De Guerville A. B. New Egypt. London, 1906. P. 154; Cromer Papers. Цит. по: Tucker J. E. Women in Nineteenth-Century Egypt. Cambridge, 1985. P. 122.*

но я полагаю, что во всем цивилизованном мире мужчины-медики все еще остаются правилом»<sup>62</sup>.

Однако именно в деятельности Кромера по отношению к женщинам в собственной стране наиболее ярко проявились его патриархальные убеждения и его вера в надлежащее подчинение женщин. Этот поборник снятия вуали с египетских женщин был в Англии членом-основателем и президентом Мужской лиги против женского избирательного права<sup>63</sup>. Феминизм в тылу и феминизм, направленный против белых мужчин, должен был сдерживаться и подавляться; но феминизм, вывезенный за границу и направленный против культур колонизированных народов, мог быть продвинут таким образом, чтобы замечательно служить проекту доминирования белого человека и развивать его.

Подобные идеи продвигали не только официальные слуги империи, но и другие люди, например, миссионеры. Для них деградация женщин в исламе также узаконивала наступление на местную культуру. Один из докладчиков миссионерской конференции, состоявшейся в Лондоне в 1888 г., заметил, что Мухаммад был образцовым человеком в молодости, но в последующий жизненный период взял много жен и стал проповедовать религию, целью которой было «полное уничтожение женщин»; он ввел вуаль, которая «оказала самое ужасное и пагубное влияние на умственную, моральную и духовную историю всех магометанских рас». Миссионерки придерживались тех же взглядов. Одна из них писала, что мусульманские женщины должны быть спасены своими христианскими сестрами от «невежества и деградации», в которых они существовали, и их необходимо обратить в христианство. Их бедственное положение являлось следствием природы их религии, которая давала разрешение на «непристойность». Брак в исламе был «основан не на любви, но на чувственности», а жена мусульманина, «заживо похороненная под вуалью», рассматривалась как «пленница и рабыня, но не... спутница и помощница». Учителя миссионерских школ активно нападали на обычай ношения вуали, пытаясь убедить девочек бросить вызов своим семьям и не носить ее. Для миссионеров, как и для Кромера, женщины являлись ключом к преобразованию отсталых мусульманских обществ в цивилизованные христианские. Один миссионер открыто

---

<sup>62</sup> Cromer Papers. Цит. по: *Tucker J. E. Women in Nineteenth-Century Egypt*. P. 122.

<sup>63</sup> Кромер был настолько заметен в антисуфражистском движении, что иногда это движение называли «объединением Керзона-Кромера» в честь Кромера и лорда Керзона, первого маркиза Кедлстонского. См.: *Rover C. Women's Suffrage and Party Politics in Britain, 1866–1914*. London; Toronto, 1967. P. 171–173; также см.: *Harrison B. Separate Spheres: The Opposition to Women's Suffrage in Britain*. New York, 1978.

выступал за то, чтобы сконцентрировать усилия на женщинах, потому что женщины через воспитание формируют мировоззрение детей. Ценности ислама должны быть подорваны среди детей, а когда дети подрастут, «зло ислама можно будет объяснить более прямо». Таким образом, «пороховая дорожка» будет проложена «в самое сердце ислама»<sup>64</sup>.

Помимо чиновников и миссионеров, эти идеи также продвигали другие люди, например, жители Египта. Благонамеренные европейские феминистки, такие как Эжени Ле Брюн (которая взяла под свое крыло молодую египтянку Худу Ша'рави), искренне вовлекали молодых мусульманок в европейское понимание значения вуали и убеждали в необходимости отбросить ее, что должно было стать важнейшим первым шагом в борьбе за женское освобождение.

Независимо от того, кем являлись эти проповедники с Запада: колониальными патриархалами, миссионерами или феминистками, — все они, по сути, настаивали на том, что мусульмане должны отказаться от своей родной религии, обычаев и одежды или, по крайней мере, реформировать свою религию и привычки в соответствии с рекомендациями. Для всех этих проповедников вуаль и обычаи, касающиеся женщин, были главными вопросами, требующими реформы. И все они взяли на себя право осуждать местные обычаи, в частности вуаль, и подрывать культуру во имя любой цели, на служение которой они претендовали: повышение цивилизованности общества, христианизация или спасение женщин от одиозной культуры и религии, в которой они имели несчастье оказаться.

В руках патриархальных мужчин и даже в руках феминисток идеи западного феминизма в основном функционировали для морального оправдания нападения на местные общества и поддержки идеи всеобъемлющего превосходства Европы. Очевидно, что какими бы ни были разногласия феминизма с господством белых мужчин в западных обществах, за их пределами феминизм превратился из критика системы господства белых мужчин в ее покорного слугу. Антропология, как часто говорят, стала служанкой колониализма. Возможно, следует также сказать, что феминизм, или идеи феминизма, стали другой его служанкой.

Идеи, высказанные Кромером и миссионерами, легли в основу книги Касима Амина «Освобождение женщины» (1899). Обоснование, на котором

---

<sup>64</sup> Rev. Robert Bruce // *Johnston J.* (ed.) Report of the Centenary Conference on Protestant Missions of the World Held in Exeter Hall, London (June 9–19<sup>th</sup>): in 2 vols. New York, 1889. Vol. 1. P. 18–19; *van Sommer A., Zwemer S. M.* (eds.) *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It.* New York, 1907. P. 27–28; *Idem.* *Daylight in the Harem.* Edinburgh, 1911. P. 149–150.

Амин — получивший французское образование юрист из высшего среднего класса — построил свой призыв к изменению положения женщин и отмене вуали, было в основном таким же, как и у них. В тексте Амина также предполагалось и декларировалось превосходство западной цивилизации и врожденная отсталость мусульманских обществ: он писал, что любой, кто знаком с «Востоком», наблюдал «отсталость мусульман Востока, где бы они ни находились». Конечно, были и местные различия: «Турок, например, чист, честен, храбр», тогда как египтянин — «полная противоположность»<sup>65</sup>. Египтяне «ленивы и всегда избегают работы», оставляют своих детей «покрытыми грязью и бродящими по переулкам, катающимися в пыли, как детеныши животных», погружены в апатию, поражены, как он выразился, «параличом нервов, так что нас не трогает ничто, будь то прекрасное или ужасное»<sup>66</sup>. Тем не менее, если не учитывать такие различия между мусульманскими народами, то наблюдатель найдет и турок, и египтян «одинаковыми в невежестве, лени и отсталости»<sup>67</sup>.

В иерархии цивилизаций, принятой Амином, мусульманское общество представлено как полумодернизированное по сравнению с западным:

«Европейская цивилизация продвигается вперед со скоростью пара и электричества и даже распространилась на все части земного шара, так что нет ни одного дюйма, который он [европейский человек] не протоптал бы ногами. В любом месте, куда бы он ни пришел, он берет под контроль ресурсы... и превращает их в прибыль. И если он причиняет вред коренным жителям, то только потому, что преследует счастье в этом мире и ищет его везде, где только может найти... По большей части он использует свой интеллект, но когда обстоятельства требуют этого, он применяет силу. Он не ищет славы в своих владениях и колониях, поскольку у него достаточно этого благодаря интеллектуальным достижениям и научным изобретениям. Что побуждает англичан поселиться в Индии, а французов — в Алжире... так это прибыль и желание приобрести ресурсы в странах, жители которых не знают ни их ценности, ни того, как извлекать из них выгоду.

Когда они сталкиваются с дикарями, они уничтожают их или изгоняют с земли, как это произошло в Америке... и происходит

---

<sup>65</sup> *Амин Қ. Таҳрир ал-мар'а // 'Амāра М. (ред.) Ал-А'мāl ал-кāмила ли Қāсим Амйн. Т. 2. С. 71–72.*

<sup>66</sup> Там же. С. 34.

<sup>67</sup> Там же. С. 72.



сейчас в Африке. Когда они сталкиваются с такой нацией, как наша, с определенной степенью цивилизации, с прошлым, религией... и обычаями, и институтами... они относятся к ее жителям доброжелательно. Но вскоре они приобретают самые ценные ресурсы, потому что у них больше богатства, интеллекта, знаний и силы»<sup>68</sup>.

Амин говорит, что для того, чтобы мусульманское общество отказалось от своих отсталых нравов и порядков и пошло по западному пути к успеху и цивилизации, необходимо изменить женщин. «Взрослый мужчина есть лишь то, как его мать сложила его в детстве... *В этом суть нашей книги... Невозможно породить успешных мужчин, если у них нет матерей, способных воспитать их успешными.* Такова благородная обязанность, которую передовая цивилизация возложила на женщину в наш век и которую та выполняет в развитых обществах»<sup>69</sup>.

В ходе изложения своих аргументов Амин сумел выразить не только обобщенное презрение к мусульманам, но и презрение к конкретным группам, причем в пышных оскорбительных подробностях. Среди объектов его самых пренебрежительных оскорблений были правители Египта до британцев, которых он называл коррумпированными и несправедливыми деспотами. Их потомки, которые по-прежнему являлись номинальными правителями страны, отстаивались некоторыми националистическими антибританскими фракциями, включая партию Мустафы Камиля, как желаемая альтернатива британскому правлению. Таким образом, оскорбления Амина разозлили националистов, настроенных против британцев, а также королевскую семью. Неудивительно, что хедив Аббас, вынужденный править так, как того хотели британцы, отказался принять Амина после публикации его книги. Восторженное восхваление Амином британцев также подстрекало антибританские фракции: он представлял британское владычество в Египте как эпоху беспрецедентной справедливости и свободы, когда «знания распространились, появилась национальная связь, а безопасность и порядок воцарились по всей стране и возникла основа для прогресса»<sup>70</sup>.

В работах Амина только британская администрация и европейская цивилизация удостоиваются пышных похвал. Среди тех, кто стал объектом его нападок, были и улемы. Амин характеризует их как вопиюще

---

<sup>68</sup> Амйн К. Тахрйр ал-мар'а // 'Ам̄ара М. (ред.) Ал-А'м̄ал ал-к̄амила ли Қ̄асим Ам̄йн. Т. 2. С. 69–70.

<sup>69</sup> Там же. С. 78 (выделение курсивом в оригинале).

<sup>70</sup> Там же. С. 69.

невежественных, жадных и ленивых. Он недвусмысленно описывает бледность их интеллектуального кругозора и недостатки их характера:

«Наши улемы сегодня... не интересуются... интеллектуальными науками; такие вещи их не волнуют. Результат их обучения заключается в том, что они знают, как разобрать басмалу [фразу “во имя Аллаха”] не менее чем тысячей способов, а если спросить их, как сделана вещь в их руках или где географически расположена нация, к которой они принадлежат, или соседняя нация, или нация, которая оккупировала их страну, и каковы ее сильные и слабые стороны, или какова функция той или иной части тела, они пожимают плечами в презрении к вопросу; и если вы поговорите с ними об устройстве их правительства, его законах, экономическом и политическом состоянии, вы обнаружите, что они ничего не знают. Они не только жадны... они всегда хотят избежать тяжелой работы»<sup>71</sup>.

В своем произведении Амин выразил самое яростное презрение к египетским женщинам, хотя якобы пытался отстаивать их интересы. Амин довольно подробно описывает физические привычки и моральные качества египтянок. Действительно, учитывая сегрегацию общества и то, что, вероятно, его доступ к женщинам, кроме ближайших членов семьи и прислуги, а также, возможно, проституток, был крайне ограничен, степень детализации в книге наводит на мысль, что Амин в поиске оправдания своему тону обобщения опирался на представления о характере и поведении женщин, основанные на его собственных домыслах и представлениях других европейских или египетских мужчин, а не на систематических наблюдениях за достаточно широким сегментом женского общества<sup>72</sup>. Обобщения Амина о египетских женщинах включают следующее:

«Большинство египетских женщин не имеют привычки расчесывать волосы каждый день... и не принимают ванну чаще одного раза в неделю. Они не умеют пользоваться зубной щеткой и не следят за тем, что привлекательно в одежде, хотя их привлекательность и чистота сильно влияют на склонности мужчин. Они не знают, как пробудить желание в своем муже, как удержать его желание или усилить

---

<sup>71</sup> Амйн Қ. Тахрїр ал-мар’а // ‘Амāра М. (ред.) Ал-А‘мāl ал-кāмила ли Қāсим Амйн. Т. 2. С. 74.

<sup>72</sup> О семейной жизни Амина см.: Arnett M. F. Qassim Amin and the Beginnings of the Feminist Movement in Egypt: PhD diss. Philadelphia, 1965.

его... Это происходит потому, что невежественная женщина не понимает внутренних чувств и побуждений влечения и отвращения... Если она попытается возбудить мужчину, то, как правило, добьется обратного эффекта»<sup>73</sup>.

Подобно миссионерскому дискурсу, текст Амина описывает брак в среде мусульман как основанный не на любви, а на невежестве и чувственности. Однако в тексте Амина вина перекладывается с мужчин на женщин. Женщины были главным источником «разврата», грубой чувственности и материализма. Поскольку истинную любовь могут испытать только высшие души, она была не под силу египетской жене. Последняя могла знать только то, что ее муж «высокий или низкий, белый или черный». Его интеллектуальные и моральные качества, его тонкие чувства, его знания, все, за что его могли хвалить и уважать другие мужчины, было ей недоступно. Египетские женщины «хвалят мужчин, которым уважаемые люди не пожали бы руки, и ненавидят других, которых мы почитаем. Это происходит потому, что они судят по своему невежественному уму. Лучший мужчина для нее — тот, кто играет с ней весь день и всю ночь... и у кого есть деньги... и кто покупает ей одежду и красивые вещи. А худший из мужчин — тот, кто проводит время, работая в своем кабинете; всякий раз, когда она видит его читающим... она проклинаят книги и знания»<sup>74</sup>.

Еще один отрывок о египетских женщинах стоит привести из-за его условно необоснованного авторитетного тона. Он также интересен своей неприязнью к женщинам, возможно, даже явной паранойей:

«Наши женщины ничего не делают по дому, не занимаются никаким ремеслом или искусством, не ищут знаний, не читают и не поклоняются Богу. Так чем же они занимаются? Я скажу вам, и вы знаете это так же, как и я: то, что занимает жену богатого и бедного, ученого и невежды, хозяина и слуги, — это одна вещь, которая принимает разные формы, и это — ее отношения с мужем. Иногда ей кажется, что он ее ненавидит, а потом — что он ее любит. Иногда она сравнивает его с мужьями своих соседок... Иногда она ставит перед собой задачу найти способ изменить его отношение к родственникам... Она также не перестает следить за его поведением с девушками-служанками и наблюдать, как он выглядит, когда к нему приходят гости... Она не потерпит никакой прислуги, если только та не безобразна... Вы видите

<sup>73</sup> Амйн Қ. Тахрӣр ал-мар'а. С. 29.

<sup>74</sup> Там же. С. 29–30.

ее с соседями и друзьями... повышающей голос и рассказывающей обо всем, что происходит между ней и ее мужем, родственниками и друзьями мужа, о своих горестях и радостях, обо всех своих секретах, выкладывающей все, что у нее на сердце, пока не останется ни одной женской тайны, даже о постельных делах»<sup>75</sup>.

Конечно, немногие женщины были так богаты, чтобы быть настолько свободными от домашней работы, как предполагал Амин, и даже состоятельные женщины управляли домом, присматривали за детьми и занимались собственным бизнесом или принимали активное участие в основании благотворительных организаций или управлении ими. Но что поражает в рассказе Амина (адресованном читателям-мужчинам) о том, как, по его мнению, женщины занимались собой, так это то, что даже когда он описывает их одержимыми своим мужем, изучающими, анализирующими и обсуждающими каждое его настроение и озабоченными вопросом, ненавидит ли он их, смотрит ли он на горничную или гостя (или гостью), у автора не хватает милосердия отметить, что на самом деле вся власть принадлежит мужчинам, а у женщин есть веская причина изучать и анализировать каждое настроение и прихоть мужа. По его настроению или прихоти, или если служанка или гостя привлекли его внимание, жена могла оказаться разведенной в любом возрасте и, возможно, без средств к существованию. Если Амин был прав в своем предположении о том, что женщины обсуждали в отсутствие мужчин, и некоторые женщины действительно бесконечно говорили о своих мужьях, то, возможно, тем, кто говорил, действительно нужно было быть бдительными по поводу настроения и поведения своих мужей и черпать идеи у своих подруг.

Что касается конкретных мер по «освобождению» женщины, к которым призывал Амин, и даже того, что он подразумевал под освобождением, то этот текст является многословным и противоречивым в степени, объясняемой интеллектуальным беспорядком писателя, внутренней путаницей и спекулятивностью, присущей западному повествованию, которое он принял, и вероятностью того, что работа была плодом обсуждения этой темы несколькими людьми, чьи идеи Амин затем объединил. Действительно, вклад других людей в работу был не только чисто словесным: некоторые главы, как предполагает Мухаммад 'Амара, редактор работ Амина и 'Абдо, были написаны 'Абдо. Одна из глав, которая, как утверждает 'Амара, принадлежит 'Абдо, заметно отличается как по тону, так и по содержанию, и поэтому будет обсуждаться здесь отдельно. В этом контексте можно

---

<sup>75</sup> *Амин К. Тахрйр ал-мар'а. С. 40.*

отметить, что во время публикации книги ходили слухи, что она была написана по настоянию Кромера. Учитывая, что в книге полностью воспроизведены взгляды, распространенные в трудах колонизаторов, эта идея, возможно, не была совсем уж надуманной<sup>76</sup>.

Конкретные рекомендации Амина в отношении женщин, несмотря на пространность тематической риторики, довольно ограничены. Среди основных направлений его деятельности — женское образование. Он был «не из тех, кто требует равенства в образовании», но начальное школьное образование для женщин необходимо<sup>77</sup>. Женщины нуждались в определенном образовании, чтобы они могли выполнять свои функции и обязанности жен:

«Обязанность жены — планировать домашний бюджет... контролировать прислугу... делать свой дом привлекательным для мужа, чтобы ему было легко, когда он туда возвращается, чтобы ему нравилось там находиться, чтобы он наслаждался едой, питьем и сном и не стремился уйти из дома (для коротания времени с соседями или в общественных местах), и ее обязанность, и это ее первая и самая важная обязанность — воспитывать детей, заботясь о них физически, умственно и морально»<sup>78</sup>.

Очевидно, что в этом определении нет ничего такого, с чем не мог бы с готовностью согласиться самый консервативный патриархал. Идея Амина о том, что женщины должны получать начальное школьное образование, также представляла скорее консервативную, чем либеральную точку зрения среди интеллектуалов и бюрократов того времени. В конце концов, книга Амина была опубликована в 1899 г., спустя всего лишь несколько лет после того, как правительственная комиссия рекомендовала открыть государственные школы как для мальчиков, так и для девочек, и в конце десятилетия, в котором спрос на образование начального и среднего уровня значительно превысил возможности. В 1890-х гг., напомним, девочки уже посещали миссионерские школы и школы, организованные мусульманскими

---

<sup>76</sup> *‘Амāра М. Хадйс ‘ан ал-а‘мāl ал-кāмила [Обсуждение работ Амина] // ‘Амāра М. (ред.) Ал-А‘мāl ал-кāмила ли Кāсим Амйн. Т. 1. С. 133. ‘Амара упоминает, что эта работа стала результатом встречи в Женеве в 1897 г., на которой присутствовали Мухаммад ‘Абдо, Саад Заглул, Лутфи ас-Сайид и Касим Амин. Более того, ‘Амара указывает на некоторые разделы, которые, по его мнению, были написаны Мухаммадом ‘Абдо. Там же. Т. 1. С. 139.*

<sup>77</sup> *Амйн К. Тахрйр ал-мар’а. С. 36.*

<sup>78</sup> Там же. С. 31.

благотворительными обществами, а также государственные школы; они засыпали заявлениями педагогический колледж, открытый в 1900 г. В 1891 г. один из журналов даже опубликовал эссе о роли женщин, принадлежащее перу двух выпускниц Американского колледжа для девушек. Призыв Амина к начальному школьному образованию для женщин был далеко не радикальным; никто из участников дискуссий, вызванных его книгой, не оспорил эту рекомендацию.

Требование, которое вызвало наиболее яростное и широкое осуждение, — это призыв положить конец сегрегации и вуали. Аргументы Амина, как и рассуждения колонизаторов, основаны на предположении, что вуаль и изоляция женщин были обычаями, которые, по словам Кромера, «оказывали пагубное влияние на восточное общество». Вуаль, пишет Амин, представляет собой «огромный барьер между женщиной и ее повышением и, следовательно, барьер между нацией и ее прогрессом» (54). К сожалению, его нападки на вуаль были не результатом аргументированного неприятия и анализа, а, скорее, интернализацией и воспроизведением колониалистского восприятия.

Избавленный от риторики, аргумент Амина против изоляции женщин и ношения вуали сводился к тому, что девочки забудут все, чему они научились, если после получения образования их заставят следовать этим традициям. Возраст, в котором девочек заставляют впервые надеть вуаль — от двенадцати до четырнадцати лет — был решающим для развития талантов и интеллекта, а ношение вуали и изоляция препятствовали этому развитию; девочки должны свободно общаться с мужчинами, так как обучение происходит в процессе общения<sup>79</sup>. Эта позиция явно не согласуется с его предыдущим заявлением о том, что все, что выходит за рамки начального школьного образования, «не является столь необходимым» для девочек. Если интеллектуальное развитие и приобретение знаний действительно являются важными целями для женщин, то рациональной рекомендацией будет прямое достижение этих целей путем расширения школьного образования, а не косвенное — путем прекращения сегрегации и отказа от вуали, чтобы женщины могли общаться с мужчинами.

Еще более спекулятивным и оскорбительным для тех, кто не разделял преклонения Амина перед европейским человеком и презумпцию неполноценности местных традиций, был другой аргумент, который он выдвинул в пользу отказа от вуали. Утверждая, что вуаль и сегрегация были характерны для всех обществ в древние времена, он писал:

---

<sup>79</sup> *Амин К. Тахрйр ал-мар'а*. С. 55–56.

«Неужели египтяне воображают, что люди Европы, достигшие такой полноты интеллекта и чувств, что смогли открыть силу пара и электричества... эти души, ежедневно рискующие жизнью в погоне за знаниями и честью, превышающей удовольствия жизни... эти интеллекты и эти души, которыми мы так восхищаемся, могли бы не знать средств защиты женщины и сохранения ее чистоты? Неужели они думают, что такой народ отказался бы от вуали после того, как пришел к ее использованию, если бы видел в ней хоть какую-то пользу?»<sup>80</sup>

Однако в одном разделе книги Амина аргументы против вуали рационально обоснованы — в главе, которую, по мнению Амары, написал 'Абдо. 'Абдо указывает на реальные недостатки сегрегации и вуали для женщин. Эти обычаи вынуждают их вести правовые и коммерческие дела через посредника, ставя небогатых женщин, которым нужно зарабатывать на жизнь торговлей или работой в качестве домашней прислуги, в ложное и немыслимое положение: необходимо иметь дело с мужчинами в обществе, которое официально запрещает такие отношения<sup>81</sup>.

Эта глава книги в целом заметно отличается по тону и идеям от остальной части работы, притом не только гуманным (а не пренебрежительным) стилем, в котором автор отзывается как о женщинах, так и об исламском наследии. В результате некоторые из высказанных взглядов противоречат или плохо сочетаются с теми, которые выражены в других частях книги. Например, несомненно, существует некоторое несоответствие между мнением Амина о том, что женщины «не обладают достаточным умом, сильны в хитрости» (39) и нуждаются не более чем в начальном школьном образовании, с одной стороны, и настроениями относительно потенциала обоих полов, которые находят свое выражение в следующем отрывке, с другой стороны:

«Образование — это средство, с помощью которого человек может достичь духовного и материального счастья. Каждый человек имеет естественное право развивать свои таланты до предела.

Религии обращаются к женщинам так же, как и к мужчинам... Искусство, навыки, изобретения, философия... все это привлекает женщин так же, как и мужчин. Какая разница между мужчинами и женщинами в этом желании, когда мы видим, что дети обоих

<sup>80</sup> *Амин К. Тахрир ал-мар'а*. С. 67.

<sup>81</sup> Там же. С. 47–48.

полов одинаково любопытны ко всему, что находится в их поле зрения? Возможно, это желание даже более живо в девочках, чем в мальчиках»<sup>82</sup>.

Однако фрагменты текста, наводящие на размышление, в этой работе скорее исключение, чем правило<sup>83</sup>. Чаще всего в книге представлена резкая критика мусульманской, особенно египетской, культуры и общества. Призывая к освобождению женщин, глубоко патриархальный Амин на самом деле призывал к трансформации мусульманского общества по западному образцу и к замене модели мужского господства в исламском стиле на модель мужского господства в западном стиле. Под видом призыва к «освобождению» женщины он вел атаку, которая в своей основе воспроизводила атаку колонизаторов на местную культуру и общество. Для Амина, как и для колонизаторов, вуаль и сегрегация символизировали отсталость и неполноценность исламского общества, поэтому в его дискурсе, как и в дискурсе европейцев, то и другое подверглось самой прямой атаке. Для Амина, как и для Кромера, женщины и их одежда были важными переменными в рассуждениях об относительных достоинствах обществ и цивилизаций мужчин и их различных моделей патриархального господства; сами женщины и их освобождение были не более важны для Амина, чем для Кромера.

Таким образом, книга Касима Амина представляет собой пересказ на местном языке колониального тезиса о неполноценности коренных жителей и мусульман и превосходстве европейцев. Переформулированный голосом туземцев из высшего среднего класса, голосом класса, экономически связанного с колонизаторами и уже перенявшего их образ жизни, колониальный тезис приобрел классовое измерение: он стал фактически нападением (в дополнение ко всем другим широким и конкретным нападкам) на обычаи низшего слоя среднего класса и бедняков.

Считается, что книга «Освобождение женщины» вызвала первую серьезную полемику в арабской прессе: в ответ на ее публикацию появилось более тридцати книг и статей. Большинство из них были критическими, хотя книга понравилась некоторым читателям, в частности, членам британской администрации и пробританским фракциям: пробританская газета

---

<sup>82</sup> *Амин К.* Тахрйр ал-мар'а. С. 22–23.

<sup>83</sup> Возможно, отрывки, подобные приведенным выше, были написаны 'Абдо или другими соавторами — Саадом Заглулом или Лутфи ас-Сайидом, о которых также говорилось, что они сотрудничали с Амином. См.: *Marsot A. L. Egypt and Cromer.* London, 1968. P. 187.



«ал-Муқаттам» назвала книгу лучшей за последние годы<sup>84</sup>. Очевидно, что у мусульман и египтян, у националистов всех мастей было много причин не любить эту работу: преклонение Амина перед британцами и европейской цивилизацией, его презрение к местным жителям и устоям, оскорбительные упоминания царствующей семьи и определенных групп и классов, таких как улемы (которые занимали видное место среди критиков книги), его подразумеваемое и даже явное презрение к обычаям низших классов. Однако подобно тому, как Амин использовал вопрос о женщинах и призыв к снятию с них вуалей для своей обобщенной критики социума, так и опровержения его работы получили форму подтверждения правильности обычаев, которые он подверг нападкам, — вуалирования и сегрегации. В ставшей типичной для арабского нарратива сопротивления манере оппозиция присвоила себе термины, установленные колониальным дискурсом, но уже для того, чтобы их опровергнуть.

Аналитики обычно рассматривают эту дискуссию как противостояние между «феминистами», т. е. Амином и его союзниками, и «антифеминистами», т. е. критиками Амина. Они принимают за чистую монету уравнение, сделанное Амином и изначальным западным нарративом: вуаль означает угнетение, поэтому те, кто призывал отказаться от нее, были феминистами, а те, кто выступал против отказа, были антифеминистами<sup>85</sup>. Однако, как уже указывалось, фундаментальной и спорной предпосылкой работы Амина было одобрение западного взгляда на исламскую цивилизацию, народы и обычаи как на низшие, при этом позиция автора в отношении женщин была глубоко патриархальной и даже в некоторой степени женоненавистнической. Книга просто призывала заменить мужское господство в исламском стиле мужским господством в западном стиле. Амин не является отцом арабского феминизма, его правильнее было бы назвать сыном Кромера и колониализма.

Таким образом, нельзя сказать, что оппоненты с националистической точкой зрения обязательно были антифеминистами в сравнении с «феминистом» Амином. Некоторые из защищавших национальные устои имели значительно более «феминистские» взгляды на женский вопрос, чем у Амина, но другие, выступавшие против отмены ношения вуали по националистическим

---

<sup>84</sup> *Тухāmī M.* Ас-Саҳāфа ва-л-фикр ва-с-савра: сālās ма‘āрик фикриййа. Бағдād, 1976. С. 28.

<sup>85</sup> Среди наиболее интересных работ на эту тему см.: *Gran J.* Impact of the World Market on Egyptian Women // Middle East Research and Information Report. 1977. № 58. P. 3–7; *Cole J. R.* Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt // International Journal of Middle East Studies 13. 1981. № 4. P. 394–407.

и исламистским причинам, имели взгляды не менее патриархальные. Например, в нападках на книгу Амина, опубликованных в газете «*ал-Ливā*» Мустафы Камиля, утверждалось, что женщины имеют такое же право на образование, как и мужчины, и что их образование так же необходимо для нации, как и образование мужчин, — позиция значительно более либеральная и феминистская, чем у Амина. Авторы выступали против вуали не как антифеминисты, а как глубокие аналитики текущей социальной ситуации. Они не утверждали, что вуалирование — это незывлемый исламский обычай, говоря, напротив, что будущие поколения могут распорядиться иначе. Они утверждали, что вуаль — это современная практика и что призыв Амина к отказу от нее был лишь частью поспешного и необдуманного стремления во всем подражать Западу<sup>86</sup>. Эта точка зрения предвосхищает пронизательный и подлинно феминистский анализ проблемы вуали и сопутствующих дискуссий, предложенный несколькими годами позже Мелек Хифни Насиф.

Националистический ответ Амину со стороны Тала'ата Харба, напротив, защищал и поддерживал исламские практики, выдвигая такой же патриархальный взгляд на роль и обязанности женщин в обществе, как и у Амина; но если Амин хотел принять мужское господство западного образца, описывая свои рекомендации как призыв к освобождению женщин, то Харб отстаивал исламский патриархат, представляя свои взгляды просто как взгляды традиционного, неприукрашенного, предписанного Богом патриархата. Харб ссылался на христианские и мусульманские писания, а также на западных и мусульманских ученых, утверждая, что обязанность жены — заботиться о физических, умственных и моральных потребностях мужа и детей<sup>87</sup>. Это та же обязанность, которую предписывал ей Амин. Их предписания для женщин различались буквально в вопросах одежды: женщины Харба должны были вуалироваться, а женщины Амина — отказаться от этого. Спор между Амином и Харбом шел не о феминизме и антифеминизме, а о западном и коренном укладе. Ни одной из сторон мужское доминирование никогда не ставилось под сомнение.

Таким образом, книга Амина знаменует собой вхождение в общий арабский дискурс колониального нарратива о женщинах и исламе, в котором вуаль и обращение с женщинами олицетворяли исламскую неполноценность. Оппозиция, которую она породила, также знаменует появление арабского нарратива, разработанного для сопротивления колониальному нарративу. Этот нарратив сопротивления присвоил символические термины

<sup>86</sup> *Тухāmī М.* Ас-Сахāфа ва-л-фикр ва-с-савра: салās ма'āрик фикриййа. С. 42–45.

<sup>87</sup> *Тал'ат Харб М.* Тарбиййат ал-мар'а ва-л-хиджāб. 2-е изд. Каир, 1905. С. 18–19, 25, 29.

исходного нарратива, чтобы подвергнуть их негации. В нарративе сопротивления вуаль стала символизировать не ущербность культуры и необходимость отбросить свои обычаи в пользу западных, а, напротив, достоинство и обоснованность всех местных обычаев (и в особенности тех, которые подвергались жесточайшей колониальной атаке, — обычаев, касающихся женщин) и необходимость упорно утверждать их как средство сопротивления западному господству. Как сказал Франц Фанон о более поздней битве за вуаль между французами и алжирцами, алжирцы защищали вуалирование, потому что «традиция требовала жесткого разделения полов» и потому что «оккупанты стремились разоблачить (*unveil / dévoiler*) Алжир» (выделено автором)<sup>88</sup>. Находясь в отношении антитезиса к тезису, нарратив сопротивления таким способом перевернул, но тем самым также принял условия, установленные в первую очередь колонизаторами. И поэтому, по иронии судьбы, именно западный дискурс определил новые смыслы вуали и привел к ее становлению в качестве символа сопротивления.

Книга Амина и вызванные ею дискуссии, а также вопросы класса и культуры, с которыми эти споры были связаны, могут рассматриваться как предшественники и прообразы споров вокруг вуали, повторяющихся в различных формах в ряде мусульманских и арабских стран с тех пор. Для тех, кто в Египте подхватил призыв Амина к отказу от вуали (например, Худа Ша'рави), было характерно происхождение из высшего или среднего класса и в той или иной степени принадлежность к западной культуре. Например, в Турции Ататюрк, осуществивший вестернизирующие реформы, включая законы, касающиеся женщин, неоднократно осуждал ношение вуали в выражениях, которые, как и у Амина, воспроизводят западный нарратив и обнаруживают его беспокойство тем, как этот обычай отражался на турецких мужчинах, позволяя им выглядеть «нецивилизованными» и становиться объектами «насмешек». В одной из речей Ататюрк заявил:

«В некоторых местах я видел женщин, которые накрывают голову куском ткани, полотенцем или чем-то подобным, чтобы скрыть лицо, и поворачиваются спиной или прижимаются к земле, когда мимо проходит мужчина. Каковы значение и смысл такого поведения? Господа, могут ли матери и дочери цивилизованной нации

---

<sup>88</sup> *Fanon F. A Dying Colonialism / trans. H. Chevalier. New York, 1967. P. 65.* Полезное обсуждение взаимосвязей между тезисом и антитезисом и способов, с помощью которых антитезис закрепляется в значениях, задаваемых тезисом, можно найти в статье: *Scott J. W. Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism // Feminist Studies 14. 1988. № 1. P. 33–49.*

принимать эту странную манеру поведения, эту варварскую позу? Это зрелище делает нацию объектом насмешек. Это должно быть немедленно исправлено»<sup>89</sup>.

Сходным образом в 1920-е гг. иранский правитель Реза-шах, также активный реформатор и вестернизатор, зашел так далеко, что издал указ о запрете вуали, и этот шаг поддержали некоторые женщины из высшего класса, а также мужчины из высшего класса. Запрет, который символизировал западное направление движения общества под руководством правящего класса и свидетельствовал о стремлении высших классов показать себя «цивилизованными», был совершенно иначе воспринят народными массами. Даже слухи об этом шаге вызвали волнения; демонстрации вспыхнули, но были безжалостно подавлены. Для большинства иранцев — как женщин, так и мужчин, — вуаль не была, по замечанию одного историка, «символом отсталости», как утверждали представители высших классов, но являлась «знаком приличия и средством защиты от угрожающих глаз незнакомых мужчин». Полиция получила инструкции вести себя сурово с любой женщиной в каком-либо головном уборе, кроме шляпы европейского образца, и многие женщины предпочли остаться дома, а не выходить на улицу и рисковать тем, что полиция сдернет с них вуаль<sup>90</sup>.

В своем жгучем презрении к вуалированию и ярости, с которой они нападают на этот обычай, Ататюрк и Реза-шах — эти два представителя правящего класса (как и Амин) — раскрывают свою истинную мотивацию: они — мужчины из сословий, ассимилирующихся с европейским укладом и переживающих унижение из-за того, что их называют нецивилизованными по причине ношения вуали их женщинами, и они полны решимости искоренить эту практику. Иначе говоря, это слова и поступки мужчин, подвергшихся воздействию западного дискурса, которые приняли его представление о своей культуре, неполноценности ее практик и значении вуали. Почему мужчины-мусульмане должны делать такие заявления и вводить такие запреты, можно понять только на фоне глобального доминирования западного мира и авторитета его дискурсов, а также на фоне

---

<sup>89</sup> *Ataturk M. K. Speech at Kastamonu, 1925.* Цит. по: *Lewis B. The Emergence of Modern Turkey.* London, 1961. P. 165. Более подробное обсуждение турецких артикуляций этого вопроса см.: *Mardin S. The Genesis of Young Ottoman Thought.* Princeton, 1962; *Ozankaya O. Reflections of Semsiddin Sami on Women in the Period before the Advent of Secularism // Erder T. (ed.) Family in Turkish Societ.* Ankara, 1985.

<sup>90</sup> *Nashat G. Women in Pre-Revolutionary Iran: A Historical Overview // Women and Revolution in Iran.* Boulder, 1982. P. 27.

двусмысленного положения мужчин и женщин из высших классов мусульманских обществ, чьи экономические интересы и культурные устремления связывали их с колониальным Западом и которые видели свое собственное общество отчасти западными глазами.

Только что описанная история идеи вуали в том виде, в котором она присутствует в западном колониальном дискурсе и арабских дебатах XX в., имеет ряд последствий. Во-первых, очевидно, что связь между вопросом о культуре и вопросом о женщинах, а точнее, между культурой Других мужчин и угнетением женщин, была создана западным дискурсом. Идея (которая до сих пор часто лежит в основе дискуссий о женщинах в арабских и мусульманских культурах и других незападных культурах мира) о том, что улучшение положения женщин предусматривает отказ от местных обычаев, была продуктом конкретного исторического момента и была создана андроцентричным колониальным истеблишментом, приверженным мужскому доминированию в интересах достижения определенных политических целей. Ее абсурдность и сущностная фальшь становятся особенно очевидными (по крайней мере, с феминистской точки зрения), если вспомнить, что те, кто впервые выступил в ее поддержку, считали, что викторианские нравы и одежда, а также викторианское христианство представляют собой идеал, к которому должны стремиться мусульманки.

Во-вторых, эти исторические корни объясняют еще одно и, на первый взгляд, несколько удивительное явление: сходство между колониальным и до сих пор распространенным западным мнением, что между культурным и женским вопросом в мусульманских обществах существует врожденная связь, и аналогичным предположением, лежащим в основе позиции исламистского сопротивления, что такая фундаментальная связь действительно существует. Сходство между этими двумя позициями неслучайно: они являются зеркальным отражением друг друга. Нарратив сопротивления оспаривает колониальный тезис, инвертируя его и тем самым, по иронии судьбы, обосновывая себя в терминах колониального тезиса.

Приведенное здесь изложение развития колониального нарратива о женщинах в исламе имеет и другие последствия, включая то, что колониальное описание исламского угнетения женщин было основано на неверных представлениях и политических манипуляциях и было некорректно. Мой аргумент здесь не в том, что исламские общества не угнетали женщин. Они притесняли и притесняют; это не обсуждается. Скорее, я указываю на политическое использование идеи о том, что ислам угнетал женщин, и отмечаю: то, что патриархальные колониалисты определили как источники и основные формы угнетения женщин в исламских обществах, базировалось на

смутном и неточном понимании мусульманских обществ. Это также означает, что феминистская повестка дня для мусульманских женщин, разработанная европейцами и впервые сформулированная такими, как Кромер, была неверной и неактуальной. Она была неверна в своих общих допущениях, что мусульманские женщины должны отказаться от исконного образа жизни и перенять западный, чтобы улучшить свое положение; очевидно, арабские и мусульманские женщины должны отвергнуть (так же, как это пытаются сделать западные женщины) андроцентризм и женоненавистничество любой культуры и традиции, в которой они оказались, но это совсем не то же самое, что сказать, будто они должны перенять западную культуру или полностью отвергнуть арабскую культуру и ислам. Феминистская повестка дня, определенная европейцами, также была неверна в своих особенностях, включая ее фокус на вуали. Из-за этой истории борьбы вуаль теперь переполнена различными значениями. Однако как предмет одежды сама вуаль и то, носят ли ее, имеет примерно такое же отношение к существенным вопросам прав женщин, как социальное предписание того или иного предмета одежды — к борьбе западных женщин. Когда предметы одежды, будь то нижнее белье или бюстгалтеры, долгое время фигурировали в качестве предметов спора и символов феминистской борьбы в западных обществах, все-таки именно западные феминистки были ответственны за идентификацию данного предмета как значимого и определение его как арены борьбы, а не колониальные и патриархальные мужчины, такие как Кромер и Амин, как это, к сожалению, произошло в случае с вуалью мусульманских женщин.

То, что столько энергии было потрачено мусульманскими мужчинами, а затем мусульманскими женщинами, чтобы убрать вуаль, а другими — чтобы утвердить или восстановить ее, вызывает разочарование и потому нелепо. Но еще хуже то наследие смыслов и противоборств в вопросах культуры и класса, которое оказалось вписано не только в вопрос о вуали, но и в борьбу за права женщин в целом в результате этой истории и в результате использования колониализмом вопроса о женщинах и языка феминизма в попытке подорвать чужие культуры.

Эта история, эта борьба за культуру и борьба между классами продолжается и сегодня в дискуссиях о вуали и женщинах. В значительной степени, открыто или скрыто, непреднамеренно или иным образом, дискуссии о женщинах в исламе в академической среде и за ее пределами, в мусульманских странах и за их пределами либо продолжают повторять западный нарратив об исламе как угнетателе и Западе как освободителе и местные классовые версии этого нарратива, либо, наоборот, повторяют утверждения арабского нарратива сопротивления о необходимости сохранения

мусульманских обычаев, особенно в отношении женщин, в качестве символа сопротивления империализму, будь то колониальному или постколониальному<sup>91</sup>.

Кроме того, использование феминизма колониализмом для продвижения культуры колонизаторов и подрыва местной культуры с тех пор наложило на феминизм в незападных обществах отпечаток служения инструментом колониального господства, что сделало его подозрительным в глазах арабов и уязвимым для обвинений в пособничестве колониальным интересам. Это, несомненно, препятствует феминистской борьбе в мусульманских обществах.

К тому же, предположение о том, что культурный и женский вопросы связаны, которое легло в основу и в некоторой степени продолжает быть базой западных дискуссий о женщинах в исламе и которое, попав в арабский дискурс из колониальных источников, закрепилось там, загнало борьбу за права женщин в ловушку борьбы за культуру. Это означает, что аргумент в защиту прав женщин часто воспринимается и представляется противоположной стороной как аргумент об имманентных достоинствах ислама и арабской культуры в целом. И, конечно, не ислам и не арабская культура являются объектом критики или предметом реформ, а те законы и обычаи, которые можно найти в мусульманских и арабских обществах и которые выражают андроцентрические интересы, безразличие к женщинам или женоненавистничество. Речь идет лишь о гуманном и справедливом отношении к женщинам, не менее и не более того, а не о достоинствах, присущих исламу, арабской культуре или Западу.

---

<sup>91</sup> Одна из основных трудностей, связанных с опровержениями исламистских аргументов, озвучиваемых женщинами мусульманского происхождения (и прочими), как правило, но не исключительно, проживающими на Западе, заключается в том, в какой степени они воспроизводят западный нарратив голосом представитель туземного высшего класса без учета колониалистских и классовых предубеждений, в которых этот нарратив погряз. Это молчаливое и, безусловно, непреднамеренное повторное воспроизведение расистских и классовых предубеждений присутствует в опровержениях, предлагаемых с «марксистской» точки зрения, в той же степени, что и в опровержениях, согласованных с западной либеральной позицией. См., например: *Ghoussoub M.* Feminism — or the Eternal Masculine — in the Arab World // *New Left Review* 161. 1987. January–February. P. 3–18; *Tabari A.* The Women’s Movement in Iran: A Hopeful Prognosis // *Feminist Studies* 12. 1986. № 2. P. 343–360. Тема ориентализма и изучения арабских женщин рассматривается с особой тщательностью в работе: *Sayigh R.* Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab Women // *Arab Studies Quarterly* 3. 1981. № 3. P. 258–274.

Ранее я предположила, что экономическое проникновение Запада на Ближний Восток и воздействие западной политической мысли и идей на ближневосточные общества, хотя, несомненно, имело некоторые негативные последствия для женщин, тем не менее привело к разрушению жестких социальных институтов и открытию новых возможностей. В свете фактов, рассмотренных в данной главе, представляется, что необходимо провести различие между, с одной стороны, положительными последствиями для женщин, вызванными открытием мусульманских обществ Западу, социальными изменениями и расширением интеллектуальных горизонтов, которые произошли в результате интереса арабских обществ к подражанию западным технологическим и политическим достижениям, и, с другой стороны, совершенно иными и, по-видимому, в основном негативными последствиями, вытекающими из создания и распространения западного патриархального дискурса, направленного на женский вопрос и использующего язык феминизма в своих стратегиях господства.

Действительно, реформы, проведенные политическими лидерами — выходцами из высшего и среднего класса, принявшими и усвоившими западный дискурс, привели в некоторых странах, в частности в Турции, к правовым реформам в пользу женщин. Программы Ататюрка включали замену семейного права шариата на кодекс, вдохновленный швейцарским семейным законодательством, который одновременно объявлял полигамию вне закона, давал женщинам равные права на развод и предоставлял права на опеку над детьми обоим родителям. От этих реформ выиграли в основном представительницы городской буржуазии, но реформы не оказали большого влияния на женщин из иных классов. Кроме того, еще предстоит увидеть, окажутся ли они долговечными, поскольку даже в Турции ислам и вуалирование возрождаются: воинственно настроенные турчанки устраивали акции протеста и голодовки, требуя права на ношение вуали<sup>92</sup>. Реформы законов, регулирующих брак и развод, которые были проведены в Иране в 1960-х и 1970-х гг. (хотя и не были столь масштабными, как турецкие реформы), уже отменены. Возможно, реформы, проводимые на основе собственных традиций, а не в терминах присвоения чужих культур, были бы более понятны и убедительны для всех классов, а не только для высшего и среднего, и потому оказались бы более долговечными.

---

<sup>92</sup> См.: *Kandiyoti D. Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns? // Yuval-Davis N. (ed.) Women — Nation — State. London, 1989. P. 126.*



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ат-Тахтави, Р. Р.* Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа, или Драгоценный диван сведений о Париже. М.: Наука, 2009.
- ‘Амāра, М.* (ред.) Ал-А‘мāl ал-кāмила ли-л-имām Муḥаммад ‘Абду: в 6-х т. Бейрут: ал-Му‘ассасат ал-‘арабиййа ли-д-дирāса ва-н-нашр, 1972.
- ‘Амāра, М.* (ред.) Ал-А‘мāl ал-кāмила ли Рифā‘а Рāфи‘ ат-Ṭахṭāвī. Бейрут: ал-Му‘ассасат ал-‘арабиййа ли-д-дирāса ва-н-нашр, 1973.
- Амйн, Қ.* Тахрīр ал-мар’а // *‘Амāра, М.* (ред.) Ал-А‘мāl ал-кāмила ли Қāсим Амйн: в 2-х т. Бейрут: ал-Му‘ассасат ал-‘арабиййа ли-д-дирāса ва-н-нашр, 1976.
- Зийāда, М.* ‘Ā’иша Таймур. Бейрут: Му‘ассасат Навфал, 1975.
- Йāхйā, М. К.* Ал-Джузūr ат-та’рйхиййа ли тахрīр ал-мар’ат ал-мисриййа фй-л-‘аср ал-ḥадйс. Каир: ал-Хай’ат ал-мисриййат ал-‘āмма ли-л-кутуб, 1983.
- Ṭал‘ат Ḥарб, М.* Тарбиййат ал-мар’а ва-л-ḥиджāб. 2-е изд. Каир: Маṭба‘ат ал-Манār, 1905.
- Тухāмī, М.* Ас-Саḥāфа ва-л-фикр ва-с-савра: салāс ма‘āрик фикриййа. Бағдād: Дār Ма‘мун ли-т-ṭибā‘а, 1976.
- Тухāмī, М.* Салāс ма‘āрик фикриййа: ас-саḥāфа ва-л-фикр ва-с-савра. Каир, 1976.
- Ḥалифа, И.* Ал-Ḥаракат ан-нисā’иййат ал-ḥадйса: қисṣат ал-мар’а ал-‘арабиййа ‘алā ард Миср. Каир: ал-Маṭба‘ат ал-‘арабиййат ал-ḥадйса, 1973.
- Abdel Malek, A.* Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser / trans. Ch. L. Markmann. New York: Random House, 1968.
- Adams, Ch. C.* Islam and Modernism in Egypt. New York: Russell and Russell, 1933.
- Afetinan, A.* The Emancipation of the Turkish Woman. Paris, 1962.
- Ahmed, J. M.* The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. London: Oxford University Press, 1960.
- Ahmed, L.* Edward William Lane and British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century. London: Longman, 1978.
- Anderson, J. N.* Law Reform in Egypt: 1850–1950 // *Holt, P. M.* (ed.) Political and Social Change in Modern Egypt. London: Oxford University Press, 1968.
- Arnett, M. F.* Qassim Amin and the Beginnings of the Feminist Movement in Egypt: PhD diss. Philadelphia, 1965.
- Artin, Y.* L’Instruction publique en Egypte. Paris: Ernest Leroux, 1890.
- Cannon, B. D.* Nineteenth-Century Arabic Writing on Women and Society: The Interim Role of the Masonic Press in Cairo. Al-Lata’if, 1885–1895 // International Journal of Middle East Studies 17. 1985. № 4. P. 475–483.
- Cole, J. R.* Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt // International Journal of Middle East Studies 13. 1981. № 4. P. 394–407.

- Cooper, E.* The Women of Egypt. Westport, Conn.: Hyperion Press, 1914.
- Coulson, N. J., Hinchcliffe, D.* Women and Law Reform in Contemporary Islam // *Beck, L., Keddie, N.* (eds.) Women in the Muslim World. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Daniel, N.* Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
- Davis, F.* The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918. New York: Greenwood Press, 1986.
- Earl of Cromer. Modern Egypt: in 2 vols. New York: Macmillan, 1908.
- Etienne, M., Leacock, E.* Introduction // *Etienne, M., Leacock, E.* (ed.) Women and Colonisation: Anthropological Perspectives. New York: Praeger Publishers, 1980.
- Fahmy, M.* La Revolution de l'industrie en Egypte et ses consequences sociales au XIXe siecle (1800–1890). Leiden: E. J. Brill, 1954.
- Fanon, F.* A Dying Colonialism / trans. H. Chevalier. New York: Grove Press, 1967.
- Fee, E.* The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology // *Hartman, M., Banner, L.* (eds.) Clio's Con-sciousness Raised. New York: Harper Torchbooks, 1974.
- Ghoussoub, M.* Feminism — or the Eternal Masculine — in the Arab World // *New Left Review* 161. 1987. January–February. P. 3–18.
- Gran, J.* Impact of the World Market on Egyptian Women // Middle East Research and Information Report. 1977. № 58. P. 3–7.
- Gran, P.* Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840. Austin: University of Texas Press, 1979.
- De Guerville, A. B.* New Egypt. London: William Heinemann, 1906.
- Halsband, R.* (ed.) The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu: in 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Hammam, M.* Women and Industrial Work in Egypt: The Chubra el-Kheima Case // *Arab Studies Quarterly* 2. 1980. № 1. P. 51–54.
- Harrison, B.* Separate Spheres: The Opposition to Women's Suffrage in Britain. New York: Holmes and Meier Publishers, 1978.
- Heyworthe-Dunne, J.* An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. London: Frank Cass, 1968.
- Hourani, A.* Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Issawi, Ch.* Egypt since 1800: A Study in Lopsided Development // An Economic History of the Middle East, 1800–1914. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Kandiyoti, D.* Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns? // *Yuval-Davis, N.* (ed.) Women — Nation — State. London: Macmillan, 1989.

*Kuhnke, L.* The 'Doctress' on a Donkey: Women Health Officers in Nineteenth-Century Egypt // *Clio Medica* 9. 1974. № 3. P. 194–196.

*Lewis, B.* The Emergence of Modern Turkey. London: Oxford University Press, 1961.

*Mardin, S.* The Genesis of Young Ottoman Thought. Princeton: Princeton University Press, 1962.

*Marsot, A. L.* Egypt in the Reign of Muhammad Ali. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

*Marsot, A. L.* Egypt and Cromer. London: John Murray, 1968.

*Mernissi, F.* Beyond the Veil. Cambridge: Schenkman, 1975.

*Mitchell, T.* Colonising Egypt Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

*Nashat, G.* Women in Pre-Revolutionary Iran: A Historical Overview // *Women and Revolution in Iran*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1982.

*Owen, R.* The Middle East in the World Economy, 1800–1914. London: Methuen, 1981.

*Ozankaya, O.* Reflections of Semsiddin Sami on Women in the Period before the Advent of Secularism // *Erder, T.* (ed.) *Family in Turkish Society*. Ankara: Turkish Social Science Association, 1985.

Rev. Robert Bruce // *Johnston, J.* (ed.) Report of the Centenary Conference on Protestant Missions of the World Held in Exeter Hall, London (June 9–19th): in 2 vols. New York: F. H. Revell, 1889.

*Rogers, S. C.* Women's Place: A Critical Review of Anthropological Theory // *Comparative Studies in Society and History* 20. 1978. № 1. P. 123–162.

*Rover, C.* Women's Suffrage and Party Politics in Britain, 1866–1914. London: Routledge and Kegan Paul; Toronto: University of Toronto Press, 1967.

*Said, E.* Orientalism. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

*Sayigh, R.* Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab Women // *Arab Studies Quarterly* 3. 1981. № 3. P. 258–274.

*Scott, J. W.* Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Post-structuralist Theory for Feminism // *Feminist Studies* 14. 1988. № 1. P. 33–49.

*Van Sommer, A., Zwemer, S. M.* (eds.) Daylight in the Harem. Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1911.

*Van Sommer, A., Zwemer, S. M.* (eds.) Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It. New York: F. H. Revell, 1907.

*Southern, R. W.* Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, 1962.

*Steppat, F.* National Education Projects in Egypt before the British Occupation // *Polk, W. R., Chambers, R. L.* (eds.) *Beginnings of Modernisation in the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

*Tabari, A.* The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis // *Feminist Studies* 12. 1986. № 2. P. 343–360.

The Comedy of Dante Alighieri / trans. D. Sayers. London: Penguin Books, 1949.

*Tignor, R. L.* Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882–1914. Princeton: Princeton University Press, 1966.

*Tucker, J. E.* Decline of the Family Economy in Mid-Nineteenth Century Egypt // Arab Studies Quarterly 1. 1979. № 3. P. 257–263.

*Tucker, J. E.* Egyptian Women in the Work Force: An Historical Survey // Middle East Research and Information Project. 1976. № 50. P. 7–8.

*Tucker, J. E.* Women in Nineteenth-Century Egypt. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Vial Ch. Rifa'a al-Tahtawi (1801–1873), precursor du feminisme en Egypte // Maghreb Machrek 87. 1980. January–March.

*Whately, M. L.* Child-Life in Egypt. Philadelphia: American Sunday-School Union, 1866.

М. ХАЛИЛ

# МУХАММАД РАШИД РИДА И ВОПРОС СПАСЕНИЯ<sup>1</sup>

## 1. ЖИЗНЬ И ВРЕМЯ МУХАММАДА РАШИДА РИДА

Для того чтобы сфокусироваться на Мухаммаде Рашиде Риде (ум. 1935), необходимо сделать шаг назад и посмотреть на развитие современного салафитского движения, к которому он принадлежал. Наибольшей известности салафизм снискал как реформаторское движение, начатое Джамал ад-Дином ал-Афгани (ум. 1897) и Мухаммадом 'Абдо (ум. 1905)

---

<sup>1</sup> Глава 5 из докторской диссертации: *Khalil M. Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of 'Others'*: PhD Dissertation. The University of Michigan, 2007. P. 181–221. Перевод с английского языка выполнен С. В. Казаковым.

Текст данной главы труден для восприятия, если хотя бы в общих чертах не знать содержание средневековых дискуссий о религиозном многообразии и спасении. Помимо, собственно, диссертации Халила, где обстоятельно рассмотрен этот вопрос, отсылаем также к классической работе ал-Газали и исследованию о нем: *ал-Газали А. Х. Критерий различения ислама и ереси* // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М., 2016. С. 201–240; *Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В.* Проблема правоты и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М., 2016. С. 27–69. Как известно из айата 3: 19, единственной приемлемой для Бога религией является «ислам». Однако уже в ранний период мусульманские мыслители обратили внимание на то, что, во-первых, Коран содержит и более плюралистичные айаты (например, 2: 62; 5: 48; 5: 69), а во-вторых, «мусульманами» называются и пророки, жившие до прихода Мухаммада (10: 72; 2: 128; 3: 67; 10: 84; 27: 42). Эти наблюдения подталкивают к тому, чтобы понимать «ислам» из айата 3: 19 как «смирение перед волей Всевышнего» в широком смысле (что, собственно, и означает это арабское слово). Но кто может считаться таким «смирившимся»? Если «мусульмане» были возможны до прихода Мухаммада, то возможны ли они уже после Послания Пророка, вне рамок институционального ислама? Можно ли быть «смирившимся», отвергнув Послание пророка Мухаммада, — например, в рамках иудаизма или христианства? Можно ли быть «смирившимся» при условии, что Послание пророка Мухаммада не дошло до тебя по объективным причинам и будешь ли ты нести ответственность за незнание об этом Послании?

на исходе XIX столетия<sup>2</sup>. Оно возникло в период западного колониализма и характеризуется желанием реформировать исламскую мысль и вместе с тем — положить конец интеллектуальному, политическому, моральному и культурному застою мусульманского мира. Салафизм решительно выступал против слепого подражания устаревшим религиозным постановлениям и поддерживал идею возрождения иджитхада (интерпретации без посредников); своим отличительно модернистским характером он также подчеркивал роль разума и науки, утверждая, что ислам совместим с тем и другим<sup>3</sup>.

Ал-Афгани, вероятно, имел иранские шиитские корни, но в юности долго жил в Афганистане (сам ал-Афгани утверждал, что был афганцем по

---

И кто в итоге будет спасен: только институционализированные «мусульмане» или и другие люди, «смирившиеся» перед Богом, или может быть — в конечном счете — вообще все люди (апокатастасис)? На эти и другие вопросы средневековые мыслители давали разные ответы. Ключевой для рассматриваемой в данной главе дискуссии является позиция ал-Газали (на которого опирается Рида): по его мнению, мусульманами («верующими») являются люди, признающие единство Бога и Послание пророка Мухаммада, все остальные — неверные. Что же касается спасения, то люди, жившие до пророка Мухаммада, в основном попадут в ад, но ненадолго, после чего будут спасены; люди, живущие после прихода пророка Мухаммада, но не принявшие ислам из-за того, что послание до них либо не дошло совсем, либо дошло в сильно искаженном виде, также попадут в ад и тоже ненадолго; люди, принявшие ислам, т. е. являющиеся юридическими мусульманами, все со временем попадут в рай, хотя, возможно, им потребуется заступничество или придется недолго помучиться в аду. На вечные же муки обречены люди, эксплицитно отвергшие послания пророков, в том числе пророка Мухаммада, а также те из номинальных «мусульман», которые считали какие-то из наставлений Мухаммада ложью (впрочем, есть точка зрения, что ал-Газали вообще был сторонником всеобщего спасения, *апокатастасиса*, по поводу чего в его работах имеются неявные указания, см. ниже). — *Примеч. отв. ред.*

<sup>2</sup> Термин «салафия» является производным от арабского слова «салаф», которое означает «предшественников» и часто используется для обозначения трех первых «поколений» мусульман (где временная протяженность «поколения» равняется периоду до ста лет). Таким образом, предполагается, что конкретные салафиты, составляющие «салафию», черпают свое понимание ислама непосредственно из исходных источников религии (т. е. Корана и Сунны), а не опираются на традиции, обычаи и идеи, разработанные мусульманами позднее. См.: *Shahin E. E. Salafiyah // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Oxford, 1995. Vol. 3. P. 433.* [Как следует из контекста, Халил понимает под «салафизмом» реформаторское движение в широком смысле, хотя даже в таком варианте трудно согласиться с тем, что приводимые описания характеризуют ал-Афгани и тем более 'Абдо. — *Примеч. отв. ред.*].

<sup>3</sup> *Shahin E. E. Salafiyah. P. 433.*

происхождению)<sup>4</sup>. После непродолжительного пребывания в Стамбуле ал-Афгани направился в Египет, где преподавал в университете ал-Азхар и приобрел последователей. Именно там он встретил своего молодого ученика ‘Абдо, который однажды назвал своего учителя «совершенным философом»<sup>5</sup>. ‘Абдо родился в 1849 г. в Нижнем Египте. После получения исламского образования и периода увлечения суфизмом он поступил в университет ал-Азхар<sup>6</sup>.

Ал-Афгани был выслан из Египта в 1879 г. из-за его критических замечаний одновременно в адрес британских колонизаторов и местных элит. В 1884 г. ‘Абдо присоединился к нему в Париже, где они издавали еженедельный арабоязычный исламский журнал «*ал-‘Урва ал-вусқā*» («Наикрепчайшая связь»). После того как их пути разошлись, ал-Афгани переехал в Стамбул, где работал на панисламистский проект султана ‘Абдул-Хамида II (ум. 1918) по привлечению шиитов. Он скончался в Стамбуле, проведя последние годы жизни под домашним арестом (из-за крайне плохих отношений с султаном)<sup>7</sup>. ‘Абдо, который был, пожалуй, наиболее значимой фигурой современного салафитского движения, вернулся в Каир, чтобы написать свой знаменитый труд «*Рисāлат ат-тавхїд*» и стать верховным муфтием Египта<sup>8</sup>. В ту эпоху как ал-Афгани, так и ‘Абдо были спорными фигурами для одних (из-за того, что их идеи воспринимались как выходящие за рамки ортодоксии) и вдохновляющими фигурами для других (из-за их реформаторской широты взглядов).

Ал-Афгани и ‘Абдо были святыми покровителями современного им салафитского движения, которое стремилось вернуться к пониманию ислама, принятому среди первых мусульман. Их наследие продолжает жить в исламском модернизме и либерализме, о чем свидетельствуют такие люди, как ‘Али ‘Абд ар-Разик (ум. 1966) и Таха Хусейн (ум. 1973). После них, однако, осталось и другое, соревнующееся с первым наследие, — в виде учеников, которые восприняли салафитское движение в более консервативном ключе. Самым выдающимся из них был Мухаммад Рашид Рида — ученик Мухаммада ‘Абдо.

Рида родился в 1865 г. в Ливане, в окрестностях Триполи, получал образование сначала в традиционной исламской школе, а затем в школе, основанной шейхом Хусейном ал-Джисром (ум. 1909), в которой освоение религиозных дисциплин сочеталось с изучением современных наук. Как исследователь

<sup>4</sup> *Keddie N. R.* An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”. Berkeley; Los Angeles, 1968. P. 4–9.

<sup>5</sup> *Osman A.* Muhammad ‘Abduh / trans. by C. Wendell. Washington, 1953. P. 15–17.

<sup>6</sup> *Schacht J.* Muhammad ‘Abduh // The Encyclopedia of Islam: New Edition. Leiden, 1993. Vol. 7. P. 418.

<sup>7</sup> См.: *Goldziher I.* Djamal al-Din al-Afghani // The Encyclopedia of Islam: New Edition. Leiden, 1965. Vol. 2. P. 417–419.

<sup>8</sup> *Schacht J.* Muhammad ‘Abduh. P. 419.

работ ал-Газали и Ибн Таймийи Рида был убежден, что мусульманский мир нуждается в реформации по причине его предсмертного состояния и избытка аморальных практик, таких, например, как вытекающие из «народного» суфизма. Таким образом, находясь под влиянием ал-Афгани и «ал-‘Урва ал-вусқā» ‘Абдо, Рида в 1897 г. переехал в Египет и начал сотрудничество с ‘Абдо<sup>9</sup>. Рида сыграл особенно важную роль в распространении идей салафитов посредством публикации периодического журнала «ал-Манар» («Маяк», 1889–1935), который вплоть до смерти ‘Абдо издавался их совместными усилиями. Следует отметить, что это движение под руководством Рида стало несколько более консервативным, а его идеи были признаны в качестве связующего звена между реформизмом ал-Афгани и ‘Абдо и деятельностью неоревайвалистской<sup>10</sup> организации «Братьев-мусульман» (*ал-Ихвāн ал-муслимун*)<sup>11</sup>, которая была основана Хасаном ал-Банна (ум. 1949) и в среде которой пользовался популярностью Сайид Кутб (ум. 1966)<sup>12</sup>. Если учитывать работу Рида в журнале «ал-Манар», который помог распространить современное салафитское реформаторское послание, и его авторство нескольких книг, то совокупное количество его трудов превосходит число сочинений ‘Абдо и ал-Афгани вместе взятых. Изучая работы Рида, мы можем обнаружить в них страстную одержимость целым рядом вопросов: от важности мусульманской реформы, направленной на восстановление халифата, до необходимости активного стремления к благам, которые может предложить Запад<sup>13</sup>.

Идеи обеих — модернистской и фундаменталистской — ветвей салафитского движения начали распространяться по всей Северной Африке, на Ближнем Востоке и в остальной части мусульманского мира. В свете современного мусульманского научного дискурса, как кажется, многие из идей, выдвинутых современным салафитским движением, столь же уместны (и спорны) сегодня, как и более ста лет назад.

Наиболее значимым для наших задач является комментарий к Корану (*тафсīр*), взятый из «ал-Манар», который во многом является резюме

---

<sup>9</sup> *Shahih E. E. Rashid Rida Muhammad // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World / Esposito J. L. (ed.) New York; Oxford, 1995. Vol. 3. P. 410–411.*

<sup>10</sup> То есть выступающей за возрождение религии. — *Примеч. пер.*

<sup>11</sup> Организация признана в Российской Федерации террористической решением Верховного Суда РФ № ГКПИ 03–116 от 14 февраля 2003 г.; ее деятельность в России запрещена. — *Примеч. пер.*

<sup>12</sup> *Shahin E. E. Salafiyah. P. 467.* На самом деле ал-Банна находился под влиянием коранического комментария «ал-Манар». См.: *‘Амра М. Тамхїд // ‘Абдў М. Ал-Ислām ва-н-насранийа ма’ ал-‘илм ва-л-маданийа.* Каир, 2006. С. 2–3.

<sup>13</sup> *Shahih E. E. Rashid Rida. P. 410–411.*



Рашидом Рида «учения ‘Абдо, но также и толкованием собственно самого Рида»<sup>14</sup> (и оправданием «всего диапазона традиционного наследия»)<sup>15</sup>. Тафсир, впервые полностью опубликованный в 1927 г., охватывает айаты Корана только до К. 12: 107<sup>16</sup>. (По причине смерти ‘Абдо его непосредственное участие в написании тафсира завершилось на К. 4: 126<sup>17</sup>.) Тафсир «ал-Манар», с его относительно либеральным влиянием, идущим от ‘Абдо, и относительно консервативным, идущим от Рида<sup>18</sup>, на данный момент считается «авторитетным в кругах как прогрессивных, так и консервативных египетских [мусульманских] богословов»<sup>19</sup>. Теперь, возможно, не вызовет удивления то, что Рида обычно признается одним из «самых выдающихся экзегетов XX столетия»<sup>20</sup>. Впоследствии будет показано, что если взгляд ‘Абдо на спасение и посмертную судьбу «других» (иноверцев) иногда трудно выяснить, то позиция Рида является достаточно прозрачной. Он утверждает превосходство послания Мухаммада (по крайней мере, по сравнению с другими посланническими миссиями) и в то же время, на ином уровне, делает акцент на Божественной милости.

<sup>14</sup> См.: *Jomier J. Le Commentaire Coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte. Paris, 1954. P. 63. Цит. по: McAuliffe J. Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis. New York, 1991. P. 83.*

<sup>15</sup> Возможно, единственное, что уместно сказать относительно «*Русāлат ат-тавхīд*» ‘Абдо, состоит в том, что ‘Абдо рассматривает в нем ислам как веру, установленную Богом, и что Бог допустил разнообразие внутри этой веры. Например, см.: *‘Abduh M. The Theology of Unity / trans. by I. Musa‘ad, K. Cragg. London, 1966. P. 129–131.*

<sup>16</sup> В действительности существуют дискуссии по поводу заключительного айата, который был охвачен журналом «ал-Манар». В качестве альтернативы называются либо К. 12: 25, либо К. 12: 52. Это связано с «непреднамеренными перестановками» в случае первого айата, а также с отклонениями от более ранних изданий в случае последнего. Кроме того, согласно Ахмаду аш-Шарабаси, Рида остановил свой комментарий на К. 12: 101, а шейх Мухаммад Бахджат ал-Байтар продолжил толкование до конца суры. См.: *McAuliffe J. Qur'anic Christians. P. 79; аш-Шарабāсī А. Рашид Ридā ас-сīхāфī ал-муфассир аш-шā‘ир ал-луғавī. Каир, 1977. С. 157–159. Между тем Рида также начал сокращенное изложение своего комментария, которое охватывает Коран вплоть до К. 12: 111). См.: *Ридā М. Р., Кан‘ан М. А. Мухтасар тафсīр ал-Манār. Бейрут, 1984.**

<sup>17</sup> См.: *‘Amāra M. Тамхīд. С. 2–3. Это, разумеется, не говорит о том, что ‘Абдо не писал в какой-либо форме комментарий к более поздним (по нумерации) кораническим отрывкам.*

<sup>18</sup> *Haq M. Muhammad ‘Abduh: A Study of a Modern Thinker of Egypt. Aligarh, 1970. P. 110. Цит. по: McAuliffe J. Qur'anic Christians. P. 82–83.*

<sup>19</sup> См.: *Jansen J. J. G. The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. Leiden, 1974. P. 20. Цит. по: McAuliffe J. Qur'anic Christians. P. 83.*

<sup>20</sup> *McAuliffe J. Qur'anic Christians. P. 85.*

Рида аргументирует это, опираясь на условия попадания немусульман в рай, сформулированные ал-Газали, и на доводы Ибн Кайима ал-Джаузийи, обосновавшего конечность адских мук. Тем не менее, как станет ясно, это было не бездумное, некритическое включение чужих аргументов, по крайней мере в случае ал-Газали.

## 2. АНАЛИЗ НАИБОЛЕЕ РЕЛЕВАНТНЫХ АСПЕКТОВ СОЧИНЕНИЙ Рида

### 2.1. Между исламом и «исламом»

Не сделаем ошибку — и, как я покажу ниже, распространенную ошибку: Рида не был защитником сотериологического религиозного плюрализма. Однако в своих произведениях он делает попытку выйти за пределы официальной религиозной принадлежности и сосредоточиться на содержании убеждений. Это становится ясным из развернутого комментария Рида на, возможно, наиболее часто цитируемый плюралистами аят Корана, который гласит:

«Поистине, те, которые уверовали, и те, кто обратились в иудейство, и христиане, и сабии, которые уверовали в Аллаха и в последний день и творили благое, — им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны» (К. 2: 62).

В самом начале Рида, известный своей группировкой аятов по логическим блокам<sup>21</sup>, цитирует ‘Абдо, считавшего, что этот аят следует читать в связи с предыдущим, в котором сказано:

«И вот вы [евреи] сказали: “О Муса! Мы не можем выдержать однообразной пищи. Попроси своего Господа, чтобы дал нам то, что растет на земле из овощей: огурцы, чеснок, чечевицу и лук”. Он сказал: “Неужели вы поменяете лучшее на худшее? Идите в любой город (спуститесь в Египет) и найдете там то, что хотите!” Они оказались униженными: они навлекли на себя гнев Аллаха. Так случилось, поскольку они отрицали знамения Аллаха и убивали Его пророков без справедливой причины. Так случилось, поскольку они ослушались и прибегли к несправедливости» (К. 2: 61).

В данном контексте аргумент ‘Абдо заключается в том, что аят К. 2: 62 служит общим утверждением и ссылкой на тех немусульман, к которым

<sup>21</sup> *McAuliffe J. Qur’anic Christians. P. 84–85.*

не относится критика, обнаруживаемая в К. 2: 61. Тем не менее здесь следует сказать больше, и Рида продолжает рассуждение: «Утверждение, сделанное ‘Абдо, касается того, что не имеет значения, к какой именно религии (*дйин*) или религиозной общине (*милла*) кто-либо себя относит». Что действительно имеет значение — и что обеспечивает удачный исход в этой жизни и в следующей — это «подлинная вера» (*сидқ ал-ймън*) в Бога. Единственное, что по-настоящему имеет значение, это служение Богу и только Богу. Это, добавляет Рида, влечет за собой «подлинную веру» одновременно в Бога и в Судный день, а также способствует добрым делам (*ал-‘амал ас-сâлих*) (как сказано в К. 2: 62)<sup>22</sup>. Рида продолжает цитированием К. 4: 123:

«Ни посредством ваших мечтаний, ни посредством мечтаний людей Писания этого (не достичь). Кто творит зло, тот получит за него воздаяние и не найдет для себя вместо Аллаха ни покровителя, ни помощника» (К. 4: 123).

Как сообщается, этот аят был ниспослан после споров между мусульманами и иудеями о том, кто по праву может претендовать на звание богоизбранного народа. Бесспорно, евреи первыми получили весть от Бога, но это не указывает, по мнению мусульман, на их избранность, так как именно мусульмане получили заключительное Послание и, кроме того, именно они придерживаются «истинного» (и «изначального») пути Авраама и его сыновей. Более того, мусульмане утверждали, что только их религия, т. е. ислам, ведет в рай. Поэтому Рида говорит, что раскрытие смысла данного аята в этом контексте показывает превосходство «подлинной» веры и добрых дел над формальным отношением себя к определенной религиозной общине<sup>23</sup>.

Это положение дополнительно поясняется в комментарии Рида на коранический аят, который часто цитируется эксклюзивистами<sup>24</sup>:

«Поистине, религия у Аллаха — ислам (смирение с Его волей). Те, кому было даровано Писание, впали в разногласия только после того, как к ним явилось знание, по причине зависти между собой. Если кто не уверовал в знамения Аллаха, то ведь Аллах скор в расчете!» (К. 3: 19).

---

<sup>22</sup> См.: *Ридā М. Р.* Тафсйр ал-Қур’ан ал-карйм ал-ҳакйм аш-шахйр би тафсйр ал-Манār. Бейрут, 1970. Т. 1. С. 333–336.

<sup>23</sup> Там же. С. 336–338.

<sup>24</sup> Противниками инклюзивной идеи о том, что возможность спасения не зависит от религиозной принадлежности. — *Примеч. пер.*

Согласно этому аяту, наиболее важной, как говорится в доводе Рида, является идея ислама, или смирения (которое является «подлинной религией [*ад-дин*] перед Богом»), а не просто принадлежность к религии, формально называемой «ислам» (т. е. «овеществленный ислам»)<sup>25</sup>. Это как раз то, что подразумевается в кораническом описании Авраама (и других пророков), которые называются мусульманами, или теми, кто смирен [перед Богом]. Следовательно, идея «подлинного» мусульманина, согласно ‘Абдо и Рида, подразумевает того, чья вера в Бога является чистой и свободной от принадлежности [общественному] объединению и чьи дела непорочны — независимо от времени и места и, опять же, независимо от религиозного сообщества, к которому человек относится. Именно это понятие ислама, как они утверждают, подразумевается в К. 3: 85 («Если кто желает иную религию, помимо ислама (смирения с волей Аллаха), это никогда не будет принято от него, и в Грядущей жизни он окажется среди потерпевших урон»)<sup>26</sup>.

Несмотря на акцент на *идею* ислама, в конечном итоге мы обнаруживаем, что как ‘Абдо, так и Рида подчеркивают превосходство ислама как *религии*, возведенной Мухаммадом. Например, ‘Абдо в другом месте заявляет, что ислам, в отличие от христианства, является религией «утонченности и истинного совершенства»<sup>27</sup>. Это понятное превосходство распространяется также и на спасение — по крайней мере, в случае с идеями Рида. (Заявления ‘Абдо в ряде мест, как кажется, дают неоднозначные свидетельства относительно того, достаточно ли он поддерживал подобную позицию<sup>28</sup>.) Рида,

---

<sup>25</sup> Эта же мысль содержится в комментарии Рида на К. 2: 167 («Те, кто шел следом, скажут: “Если бы только у нас была еще одна возможность, мы бы сами отреклись от них, так же как они отреклись от нас”. Так Аллах покажет им (плоды) их деяний на горе им. Не будет им другого пути, кроме огня!»). После цитирования ‘Абдо в подтверждение того, что этот аят адресован «неверным» (*ал-куффār*), Рида предупреждает, что к кяфирам могут относиться и те мусульмане, которые просто произнесли шахаду, но не осознали в действительности все то, что этот акт влечет за собой. См.: *Ридā М. Р.* Тафсир ал-Қур’āн. Т. 2. С. 81.

<sup>26</sup> Там же. С. 257–260.

<sup>27</sup> См.: *‘Абдū М.* Ал-Ислām ва-н-насраниййа ма’ ал-‘илм ва-л-маданиййа. Каир, 2006. С. 9.

<sup>28</sup> В другом месте ‘Абдо, похоже, демонстрирует плюралистические тенденции в отношении, например, веры бахаи. См.: *Cole J. R.* Feminism, Class and Islam in Turn-of-the-Century Egypt // *International Journal of Middle East Studies*. 1981. № 13. P. 387–407. То, что убеждения ‘Абдо по данному вопросу иногда трудно понять, не должно вызывать удивления. Его [интеллектуальные] жесты, отличительные черты были настолько запутаны, что некоторые даже доходят до того, что задаются вопросом, верил ли он вообще в Бога. См., например: *Kedourie E.* Afghani and ‘Abduh: An Essay on Religious

например, говорит, что пока кто-то оказывается затронутым «правильным» Посланием ислама, неискаженный ислам (и здесь имеется в виду не обязательно тот вид ислама, которому следуют те, кто просто связывает себя с мусульманской уммой) выступает основным [для него] путем к спасению в мире после миссии Мухаммада. Эта позиция становится ясной к концу комментария Рида на аят К. 3: 19. В этом комментарии он утверждает, что сам факт обращенности остальной части аята к «людям Писания» в мире после начала проповеди Мухаммада является показателем того, что они перестали быть мусульманами и подлинными последователями Послания, сообщенного им их пророками<sup>29</sup>. Это в значительной мере так из-за разделений, которые произошли между ними, и искажений, которым они подвергли изначальную весть своих религий. За примером такого рода явлений Рида обращается к истории христианской Церкви и различным соборам, которые она созывала, начиная с Никейского собора в 325 г. и последующего отлучения Ария (ум. 336) и ариан<sup>30</sup>.

Хотя Рида осознает несостоятельность всех религий, кроме ислама, он, как и многие другие ученые, не желает предавать множество, по-видимому, «искренних» немусульман вечному проклятию лишь за то, что они не придерживаются (по крайней мере, формально) пути Божьих посланников. Это, безусловно, относится и к тем лицам, которые никогда не получали Послания в какой-либо форме, как это имеет место в случае тех, кто жил между эпохами различных посланников (*ахл ал-фатра*), например, к арабам доисламской эпохи. В *ахл ал-фатра* не включены евреи и христиане, ибо, несмотря на то что, по утверждению Рида, они следуют ложным путем, в их священных книгах сохранилось многое от исходного послания; следовательно, их нельзя считать совершенно незнакомыми с Посланием Бога. Допустим, отмечает Рида, в Коране говорится: «У них [евреев] Тора, в которой суд Аллаха» (К. 5: 43). (Несмотря на заявление ‘Абдо, цитируемое в других разделах,

---

Unbelief and Political Activism in Modern Islam. London, 1966. Следовательно, можно только предполагать, какова действительная доля «голоса» самого ‘Абдо в данном тафсире, а не его переделки Рашидом Рида.

<sup>29</sup> Подразумевается, что в противном случае в Коране они были бы названы *мусульманами*, т. е. *смирившимися* (подобно пророкам до Мухаммада). — *Примеч. отв. ред.*

<sup>30</sup> *Ридā М. Р.* Тафсйр ал-Қур’ан. Т. 3. С. 258–259. Принимая к сведению отсылку Рида к Арию, возможно, полезно иметь в виду вызывавшую споры позицию Ария, согласно которой Иисус был сотворенным Сыном Божьим [т. е. был творением, а не равнозначальной Отцу ипостасью]. — *Примеч. пер.*]. Это было, по видимости, ближе к исламскому учению, нежели решение Собора о том, что Иисус был «рожден, не сотворен», единосущен (и со-вечен) с Богом-Отцом.

что текущие священные писания, используемые «людьми Писания», являются источниками иллюзий и заблуждений<sup>31</sup>.) Что касается сабиев, то Рида приводит две разные трактовки относительно того, кем они являлись: либо они следовали одному из ответвлений христианства, которое предполагало поклонение звездам<sup>32</sup>, либо были особой религиозной группой, чьи убеждения были схожи с учением доисламских арабских монотеистов (ханифов). Если верна последняя интерпретация, то их, скорее всего, можно отнести к *ахл ал-фатра*. Если же верна первая, то, «будучи евреями и христианами», они должны следовать собственной религии, выполняя ее предписания до тех пор, «пока другая форма руководства не достигнет их ушей»<sup>33</sup>.

Что касается *ахл ал-фатра*, то дискуссия об их [посмертной] судьбе служит отправным пунктом для рассмотрения немусульман, которые не были затронуты Посланием Мухаммада в мире после Мухаммада. К концу комментария на аят К. 2: 62 Рида цитирует утверждение ‘Абдо о том, что большинство ученых, избравших судьбу *ахл ал-фатра* предметом спора, полагали, что *ахл ал-фатра* будут спасены. Такой вывод делался на основании принципа, согласно которому кто-либо становится ответственным только посредством Откровения (*аш-Шар’*). Следовательно, те, кто никогда не слышали его, наказаны не будут. В пользу этого утверждения, как кажется, свидетельствуют аяты К. 17: 15 («...и Мы не наказывали, пока не посылали посланца») и К. 4: 165 («...не было для людей против Аллаха довода после посланников. Поистине, Аллах велик, мудр!»). ‘Абдо приписывает данную точку зрения ашаритам. (Как мы видели в предыдущей главе, таким же было мнение Ибн Таймийи, который выступал против другой позиции, приписываемой ашаритам, а именно той, что Бог, по причине своего всемогущества, может наказать любого человека, на основании греха последнего или даже без.) С другой стороны, по мнению меньшинства, состоящего из мутазилитов и «ханафитов» (т. е. матуридитов), разум (*‘ақл*) достаточен сам по себе как то начало, за счет которого человек делается ответственным за свои убеждения и поступки. Таким образом, посланники лишь подтверждают истину, даруя человечеству более глубокое понимание тех вещей, которые в противном случае люди не могли бы знать, например, детали бытия души после смерти или точный способ поклонения, угодного Богу. Что же касается К. 17: 15, то, если принять во внимание, по-видимому,

<sup>31</sup> *Ридā* М. Р. Тафсйр ал-Қур’ән. Т. 4. С. 316.

<sup>32</sup> Между тем Рида использует эту возможность, чтобы назвать христиан «ставшими самым дерзким религиозным сообществом в мире». Там же. Т. 1. С. 338.

<sup>33</sup> Там же. Т. 1. С. 337–338.

прошедшее время формулировки этого айата<sup>34</sup>, можно утверждать, что он относится только к наказаниям в этой жизни<sup>35</sup>.

Рассмотрев эти различные точки зрения, Рида продолжает цитировать ал-Газали, разделившего на категории немусульман, не затронутых Посланием Мухаммада, которое, как было отмечено ранее, решает судьбу немусульман, живущих после миссии Мухаммада<sup>36</sup>. Интересно отметить, что в отношении первой группы, выделяемой ал-Газали, т. е. тех людей, которые практически ничего не слышали о Послании ислама, Рида (явным образом соглашаясь с категоризацией ал-Газали) утверждает, что та включает в себя народ Соединенных Штатов Америки. Значит, они будут спасены<sup>37</sup>. Включение американцев в первую группу, несомненно, в контексте XXI в. уже вызывает вопросы, учитывая вполне вероятный факт, что большинство американцев наверняка столкнулись с *чем-то*, связанным с исламским Посланием. В таком случае большая часть сегодняшних американцев принадлежит не к первой, а к третьей группе, выделяемой ал-Газали, т. е. к тем людям, которые слышали о Пророке «ложь». Рида продолжает утверждать, что, на его взгляд, третья группа идентична первой. Согласно его точке зрения, существует только две категории немусульман: те, кто был подвержен

---

<sup>34</sup> По-арабски этот аят читается так: «*Ва mā куннā му‘аззибйн ҳаттā наб‘аса расўлан*».

<sup>35</sup> *Ридā М. Р.* Тафсир ал-Қур’ан. Т. 1. С. 338.

<sup>36</sup> Ал-Газали предлагает такое деление. *Первая группа* — те, до кого не дошло даже имя пророка Мухаммада, т. е. они никак не могли принять ислам; *вторая группа* — те, до кого послание дошло в истинной форме, и они отвергли его и не пожелали более ничего узнать о нем; *третья группа* — те, до кого информация о пророке Мухаммаде и его послание дошли в сильно искаженной форме, не побуждающей узнать об этом подробнее (например, «был такой лжец, который выдавал себя за пророка»). Согласно ал-Газали, третья группа может быть приравнена к первой, и они обе должны быть оправданы. Что касается второй группы, то ее представители заслуживают наказания. См.: *ал-Газали А. Х.* Критерий различения ислама и ереси. С. 236. — *Примеч. отв. ред.*

<sup>37</sup> Между прочим, вероятно, неверное прочтение Джейн Маколифф критерия, установленного ал-Газали, в качестве ссылки на *ахл ал-фатра* приводит ее к предположению, что Рида в данном случае имел в виду «людей, живших на американском континенте во временной период между Иисусом и Мухаммадом» (*McAuliffe J.* Qur’anic Christians. P. 114). Это также позволяет объяснить ее проблематичную оценку, данную в другом месте, будто Рида «резко осуждает большинство» христиан и других, оставляя им, таким образом, «единственную перспективу мучений в адском пламени» (*Ibid.* P. 179). Однако, как было отмечено во второй главе, ал-Газали явно ссылается на христиан *эпохи после [пророческой миссии] Мухаммада* при объяснении своей категоризации.

воздействию ислама, и те, кто не был<sup>38</sup>. Рида делает вывод, что спасение будет даровано «тем, кто верит в Бога и Судный день *правильным способом*, продемонстрированным им их пророками, и тем, [кто] совершает добродетельные поступки» [курсив мой. — *М. Халил*]<sup>39</sup>. В противном случае, если кто-либо после получения Послания продолжает придерживаться необоснованных убеждений, таких как убеждения антропоморфистов (*ал-мушаббиха*), антиномистов (*ал-хулүлиййа*) и монистов (*ал-иттихәдиййа*), то обещание спасения, которое можно найти в К. 2: 62, никоим образом к нему не относится. То же можно сказать о людях, чьи дела оказываются недобродетельными, так как, по утверждению Рида, вера и поступки взаимосвязаны. В конечном итоге он приводит утверждение Корана:

«Те, кто боится Аллаха, когда их коснется наваждение от сатаны, вспоминают назидание Аллаха и прозревают» (К. 7: 201)<sup>40</sup>.

Как будет в таком случае проходить суд над теми, кто не услышал Божественного Послания? В ответе Рашида Рида на этот вопрос мы видим его наиболее явное отклонение от подхода ал-Газали: он поддерживает точку зрения мутазилитов, согласно которой такие люди будут судимы в соответствии с тем, что они постигли и что принимали в этой жизни в качестве истины и блага. Без ответа остается вопрос: какой смысл в наличии посланников, если значимое для спасения испытание можно получить и без них? Состоит ли их функция в том, чтобы просто сообщить людям определенные детали, которые *в конечном счете* несущественны, по крайней мере в рамках этой модели? В любом случае Рида оспаривает позицию тех, кто утверждает, что люди, не затронутые Божественной вестью, просто попадут в рай. Из этого, по его мнению, следовало бы, что наличие посланников — и это касается тех, кого затронула их весть — является злом (*шарп*), так как оно, по сути, подводит «неверных» под наказание<sup>41</sup>. Важно, что Рида при этом ничего не говорит о Посланнике Судного дня<sup>42</sup>. В конце концов,

<sup>38</sup> *Ридā М. Р.* Тафсйр ал-Қур'ән. Т. 1. С. 338–339.

<sup>39</sup> Там же. Т. 1. С. 339.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> В оригинале — «Messenger-of-Resurrection». Халил подразумевает концепцию (ее следы можно найти в хадисах), согласно которой люди, жившие в период между посланиями пророков (т. е. те, до кого послание в чистом виде в принципе не могло прийти), умершие дети и сумасшедшие будут в Судный день отделены от остального человечества, и к ним будет отправлен специальный посланник, который прикажет им



может показаться, что предлагаемые им решения проблемы людей, незатронутых Божественным Посланием, неизбежно приводят к новым проблемам. Решение, принятое Рида, похоже, ставит необходимость посланников под сомнение (хотя он и не описывает наличие посланников как единственный повод для наказания). С другой стороны, как отмечалось ранее, понятие Посланника Судного дня приводит скорее к дополнительным вопросам о природе Послания, переданного им, нежели дает ответы.

Описав общую позицию, занимаемую Рида (а также — по крайней мере, в соответствии с «ал-Манар», — и 'Абдо) в отношении спасения, и перед тем, как перейти к изложению его взглядов на продолжительность и цель наказания, стоит отметить, что в настоящее время среди некоторых мусульманских ученых существует тенденция ссылаться на обсуждение Рида (и 'Абдо) проблемы спасения. Ниже приводится оценка репрезентативной для этого дискурса выборки.

## 2.2. Оценка влияния Мухаммада Рашида Рида на современную дискуссию о плюрализме

В работе «Коран, освобождение и плюрализм: исламский взгляд на межрелигиозную солидарность против угнетения» современного южноафриканского академического ученого-мусульманина Фарида Исака предлагается исламское обоснование религиозного плюрализма. Большая часть его аргументации базируется на тафсире Рида. Один ответ Исаку был дан другим современным академическим ученым-мусульманином — Т. Винтером из Соединенного Королевства. Ниже демонстрируется манера, в которой тафсир Рида иногда ошибочно работает / упоминается в данных дискуссиях.

Среди всех целей существования Корана, выделяемых Исаком, освобождение и плюрализм являются наиболее релевантными для задач (1) создания «идеи коранической герменевтики в качестве вклада в развитие теологического плюрализма в исламе»<sup>43</sup> и (2) переосмысления «способа, коим Коран определяет Своих и Других (верующих и неверующих), чтобы дать место справедливости и правосудию в отношении освобождения иноверцев»<sup>44</sup>. С этой целью Исак обращается к современным ученым Фазлуру Рахману (ум. 1988) и Мухаммаду Аркуну (ум. 2010), а также к различным

---

войти в ад. Те, кто согласятся, в итоге спасутся, а отказавшиеся (как непокорные божественной воле) будут отправлены в ад. См.: *Khalil M. Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of 'Others'*. P. 87–88, 120–122. — *Примеч. отв. ред.*

<sup>43</sup> См.: *Esack F. Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford, 1997. P. 14.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 14.

работам по толкованию Корана многих выдающихся ученых, таких как Рида, ат-Табари (ум. 923), аз-Замахшари (ум. 1144), Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 1209), Ибн ‘Араби (ум. 1240) и М. Хусейн Табатаба’и (ум. 1981).

Исак цитирует комментарий Рида на аят К. 3: 19, чтобы продемонстрировать, будто Рида придерживался того мнения, что термины *дйн* и *ислам*, используемые в данном аяте, означают «ревностное личное подчинение индивида Богу и универсальный дух, присутствующий во всех религиозных сообществах», и не имеют никакого отношения к «стандартному исламу» [как отдельному вероисповеданию]<sup>45</sup>. Более того, Исак отмечает, что, в отличие от других толкователей, Рида устанавливает «ясное различие между овеществленным и неовеществленным исламом»<sup>46</sup>. И хотя толкование Рида может показаться модернистским и инновационным, Исак продолжает утверждать, основываясь на работе Уилфреда Кантвелла-Смита<sup>47</sup> и Джейн Смит<sup>48</sup>, что оно «ближе к ранним интерпретациям текста этого аята и ислама, чем к тому, что современный исламский консерватизм хочет принять»<sup>49</sup>.

Исак также рассматривает комментарий Рида на К. 2: 62 и 5: 48, утверждая, что мыслитель «признает, как кажется, евреев, христиан и сабиев в качестве [правоверных] “верующих”<sup>50</sup>, принадлежащих к той же, [что и мусульмане], религии (*дйн*)»<sup>51</sup>. Обращаясь к утверждению, данному в К. 4: 123–124, что бытие правоверным (*му’мин*) является условием для спасения, Исак пытается доказать, что в основании Корана лежит религиозный плюрализм, в рамках которого *дела* рассматриваются в качестве составной части веры. Действительно, Рида сам неоднократно говорил о важности дел и их связи с верой, в частности, в своих комментариях на К. 2: 62 (что уже отмечалось выше<sup>52</sup>) и на К. 8: 2–4<sup>53</sup>.

<sup>45</sup> Esack F. Qur’an, Liberation, and Pluralism. P. 127–128.

<sup>46</sup> Ibid. P. 130. [Имеется в виду различие между *исламом*, конкретизированным в определенной религии со своей обрядностью и т. п., и *идеями ислама*, т. е. смирения перед Богом, как таковой. — Примеч. пер.].

<sup>47</sup> См.: Cantwell-Smith W. The Meaning and End of Religion. New York, 1991.

<sup>48</sup> См.: Smith J. A Historical and Semantic Study of the Term “Islam” as seen in a Sequence of Qur’an Commentaries. Montana, 1975.

<sup>49</sup> Esack F. Qur’an, Liberation, and Pluralism. P. 131.

<sup>50</sup> Ibid. P. 165.

<sup>51</sup> Ibid. P. 167–168. [То есть к «неовеществленному» исламу. — Примеч. пер.].

<sup>52</sup> Ibid. P. 165.

<sup>53</sup> Ibid. P. 122.

Значимым для Исака является комментарий Рида на К. 5: 48 — аят, в котором говорится:

«Мы ниспослали тебе Писание с истиной, подтверждающей предшествующие Писания, и для того, чтобы оно сохраняло их. Суди же их согласно тому, что ниспослал Аллах, и не потакай их желаниям, уклоняясь от явившейся к тебе истины. Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведает вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

Здесь, как отмечает Исак, Рида делает различие между религией (*дйн*), которая «только одна», и различными богооткровенными законами (системами шариата), которые могут друг друга отменять<sup>54</sup>. Таким образом, хотя есть только одна религия, Бог допускает в пределах этой религии-*дйн* разнообразие (подобно тому, как теория отмены аятов [*наسخ*] приводит к разнообразию законов внутри самого ислама) в связи с различным потенциалом людей; в противном случае Бог сделал бы все человечество «одной общиной». Следовательно, согласно Исаку, в отличие от «традиционных» истолкований, которые утверждают, что К. 5: 48 относился только к мусульманам и религиозным общинам до миссии Мухаммада, Рида заявляет, что указанный аят является инклюзивистским в своем обращении не только к мусульманам, но и к «людям Писания и всему человечеству в целом»<sup>55</sup>. (Я обращаюсь к утверждению Исака ниже.)

С другой стороны, Исак признает, что в комментарии Рида есть составляющие, которые находятся в противоречии с чистым религиозным плюрализмом. Например, Исак отмечает, что «ислам, даже в самой персоналистической интерпретации, предлагаемой Рида, был бы также проживаем [индивидом] как набор предписаний в пределах параметров формализованного шариата»<sup>56</sup>, хотя он и кажется склонным толковать позицию Рида как допущение существования инклюзивных систем шариата, находящихся за пределами ислама (например, у «людей Писания»)<sup>57</sup>. Более того, Исак

<sup>54</sup> *Esack F. Qur'an, Liberation, and Pluralism. P. 167.*

<sup>55</sup> *Ibid. P. 167–168.*

<sup>56</sup> *Ibid. P. 132.*

<sup>57</sup> *Ibid. P. 167–168.*

заявляет, что Рида (в своем комментарии на аят К. 5: 48), похоже, «балансирует свои идеи об обоснованности религиозного плюрализма», вступая в

«продолжительную дискуссию как о предполагаемой непригодности застойной правовой строгости иудаизма... так и о правовой снисходительности... духовных перегибах... и покорности перед мирской властью христианства. Затем [Рида] противопоставляет им превосходство умеренного и динамичного ислама»<sup>58</sup>.

Исак также признает, что даже в своем комментарии на К. 2: 62 Рида

«долго разбирается с вопросом спасения для тех, кто не встретил пророка или не получил его Послание, и даже задумывается о необходимости пророчества Мухаммада или веры в него в качестве условия спасения. [Рида] трактует “тех, кто уверовал” как “тех мусульман, которые следовали за Мухаммадом во время его жизни, и всех тех, кто следовал за ним до Дня Воскресения”»<sup>59</sup>.

Тем не менее, учитывая то, что Рида воспринимается только как размышляющий о «необходимости верить в пророчество Мухаммада в качестве условия спасения», Исак продолжает утверждать, что, согласно Рида, «те, кто уверовал», — это спецификация остальных упоминавшихся групп, т. е. евреев, христиан и сабиев, исповедующих «правильную веру»<sup>60</sup>. В итоговом анализе Исак изображает Рида как утверждающего «обоснованность иных религиозных путей» в мире после Мухаммада<sup>61</sup>.

На мой взгляд, портрет Рида, написанный Исаком, неточен. Обсуждение Исаком проблемы заставляет читателя поверить, будто Рида считает ислам всего лишь находящимся выше других путей, которые *сами по себе* являются вполне легитимными и спасительными. В действительности же Рида не только считает, что другие религии, такие как иудаизм и христианство, хуже, — он также рассматривает ислам в качестве первичного и основного пути к спасению *с тех пор*, как тот был представлен пророческой вестью Мухаммада в своей «подлинной» форме. В противном случае, если человек не был должным образом ознакомлен с Посланием Мухаммада, некоторые

<sup>58</sup> Esack F. Qur'an, Liberation, and Pluralism. P. 171.

<sup>59</sup> Ibid. P. 165.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid. P. 165–166.

из якобы плюралистических утверждений Рида обретают больший смысл<sup>62</sup>. По факту, однако, основную часть того, что Исак трактует как проявление плюрализма, следует понимать в ином свете.

Хотя верно, что Рида (как и 'Абдо до него) говорит о важности разделения идеи ислама и ислама как конкретной религии, все это следует рассматривать в полном контексте его комментария на К. 2: 62. В то время как Рида понимает ислам в самом широком смысле, его позиция все же состоит в том, что если некто оказывается затронутым Посланием Мухаммада в его «истинной» форме, то он наделяется всей полнотой ответственности, даже если этот человек ранее был подвергнут воздействию того, что мусульмане рассмотрели бы как «пережитки» более старого Послания. Как же иначе понимать явную поддержку Рашидом Рида классификации ал-Газали (которая должна применяться к немусульманам в мире после Мухаммада, а не просто к тем, которые жили во временных «промежутках» между пророками), не говоря уже о его собственной теории, что американцев можно причислить к первой, по ал-Газали, категории немусульман, а третья группа подобна первой?<sup>63</sup> Рида не просто «размышляет», иначе он, конечно же, не оставил бы свой комментарий без описания противоположной точки зрения.

Прочтение Исаком Рашида Рида становится еще более проблематичным, если рассмотреть комментарий, принадлежащий последнему, на аят К. 5: 69, который, подобно К. 2: 62, утверждает:

«Те, кто верит (в Коран), а также те, что следуют иудейскому (Писанию), сабии и христиане, которые уверовали в Аллаха

---

<sup>62</sup> Нельзя также упускать из виду возможность того, что порой Рида, когда вел речь об исламе в общем смысле [как об истинной *дйн*, покорности, смирении. — *Примеч. пер.*], имел в виду [в том числе] мусульман [в узком смысле]. Подобный подход, безусловно, служит эффективным средством объяснения — особенно касательно того времени, когда мусульмане были беспримерным образом слабы, — почему люди, которые формально придерживались ислама, на деле могли сохранять ценности и убеждения, на первый взгляд, принадлежащие прямо противоположной религии.

<sup>63</sup> То есть те, кто слышал об исламе преимущественно ложь, подобны тем, кто ничего толком не слышал об исламе. Халил имеет в виду, что использование Рашидом Рида классификации ал-Газали косвенно указывает на принятие им идеи о том, что «затронутость» посланием Мухаммада в его истинной форме наделяет человека полнотой ответственности за свое неверие, а это противоречит плюрализму, о котором говорит Исак. — *Примеч. отв. ред.*

и в Последний день и совершали праведные деяния, не познают страха и печали!»<sup>64</sup>

В нем Рида говорит, что если кто-нибудь осмыслит предыдущие и последующие аяты, то он сделает вывод, что «люди Писания не придерживаются религии (*дйн*) Бога»<sup>65</sup>.

Как в таком случае Исак может характеризовать Рида в качестве того, кто считает пути «людей Писания» (и, возможно, других немусульман)<sup>66</sup> в мире после Мухаммада принадлежащими той же, что и у мусульман, религии (*дйн*)? То, что Рида трактует определение «*тех, кто верит*» (К. 2: 62) как включающее евреев, христиан и сабиев, имеет смысл до тех пор, пока мы удерживаем во внимании, что обсуждение Рида этой темы выходит за пределы [формальной] принадлежности религиозным сообществам. Таким образом, ссылку на христиан, евреев и сабиев можно рассматривать просто как признак происхождения, связи или даже этнической принадлежности. Действительно, как отмечает Мухаммад Бамье, в контексте Аравийского полуострова времен пророка Мухаммада такие термины, как «еврей» и «христианин», как правило, относились [в первую очередь] к племенной принадлежности, а не к религиозным убеждениям<sup>67</sup>. То, что Рида мог думать примерно так же, поддерживается фактом, что он толкует следующее кораническое утверждение в качестве ссылки на исторические фигуры, подобные абиссинскому царю Наджаши<sup>68</sup>, так же как и на тех «людей Писания», которые уверовали в Послание Мухаммада<sup>69</sup>:

---

<sup>64</sup> Рида подмечает и затем отвергает теорию, согласно которой порядок перечисления групп людей в К. 5: 69 означает, будто христиане находились в лучшей позиции перед Богом, чем сабии, а те — в лучшей позиции, нежели евреи, которые, в свою очередь, находились в лучшей позиции, чем лицемеры. См.: *Pudā M. P.* Тафсйр ал-Қур’ән. Т. 6. С. 479.

<sup>65</sup> Там же. С. 476.

<sup>66</sup> В данном случае Рида утверждает, что последователи зороастризма потенциально могут быть причислены к «людям Писания». *Pudā M. P.* Тафсйр ал-Қур’ән. Т. 4. С. 315–316.

<sup>67</sup> См.: *Bamyeh M. A.* *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse.* Minneapolis, 1999. P. 79–80.

<sup>68</sup> Наджаши был христианским абиссинским царем (негусом), который, к большому неудовольствию мекканских язычников, дал убежище ранним мусульманам, совершившим первую хиджру. Согласно мусульманской традиции, позднее он принял ислам.

<sup>69</sup> *Pudā M. P.* Тафсйр ал-Қур’ән. Т. 4. С. 315–316.

«Поистине, среди людей Писания есть такие, которые веруют в Аллаха и в то, что было ниспослано вам, и в то, что было ниспослано им, — смиренные перед Аллахом и не продающие знамения Аллаха за ничтожную цену. Их награда ожидает их у Господа их. Воистину, Аллах скор в расчете!» (К. 3: 199).

Или же Рида мог иметь в виду и тех, кто, находясь среди людей Писания, *являлся мусульманином* в глазах Бога: либо в соответствии с критерием ал-Газали, либо путем тайного исповедания ислама. Позиция такого рода, следовательно, довольно сильно отличается от тезиса, будто другие религиозные пути являются обоснованными по причине легитимности самой *сущности* этих путей как таковых в мире после Мухаммада.

Что касается ссылки Исака на комментарий Рида, относящийся к аяту К. 5: 48, то первому не удастся осмыслить это обсуждение с учетом его продолжения, особенно комментария к следующему аяту, в котором говорится:

«И суди между ними согласно тому, что ниспослал Аллах, не потакай их желаниям и остерегайся их, чтобы они не отвратили тебя от части того, что ниспослал тебе Аллах. Если же они отвернутся, то знай, что Аллах желает покарать их за некоторые из их грехов. Воистину, большинство людей является нечестивцами» (К. 5: 49).

Несмотря на то что Рида действительно делает различие между одной религией (*дйн*) и множеством систем шариата и полагает, что аят К. 5: 48 адресован всему человечеству, Исак не замечает ряд следующих моментов (которые резко меняют восприятие обсуждения Рашидом Рида данной темы):

1) Рида интерпретирует «Писание» [из К. 5: 48] как Коран, который, в отличие от Торы и Евангелия, «завершает религию (*дйн*)»<sup>70</sup>;

2) Рида говорит о непогрешимости и неизменности Корана и искаженной сути более ранних Писаний;

3) он отмечает приказ Мухаммаду в К. 5: 49 судить «людей Книги» в соответствии с тем, что он получил от Бога, в противоположность тому, что они получили от Бога;

4) Рида говорит, что хотя Бог действительно установил различные системы шариата и не только неисламские системы права были упразднены, все же в мире, в котором присутствует универсальное Послание Мухаммада, им более следовать нельзя. Особенно учитывая те изменения, которым эти

<sup>70</sup> *Ридā* М. Р. Тафсйр ал-Қур'ән. Т. 4. С. 410.

иные религиозные пути, как предполагается, были подвержены на протяжении всех этих лет<sup>71</sup>.

Следовательно, вывод, будто Рида когда-либо имел в виду [полный] плюрализм, является просто неоправданным, особенно если брать в расчет его заявления в других местах, например, его тезис (сформулированный в «*ал-Вахй ал-мухаммадийй*»), что ислам — это «религия всех народов»<sup>72</sup>. Если у кого-нибудь все еще остаются какие-либо сомнения по поводу позиции Рида, я убежден, что следующее его утверждение (с отсылкой к «обманывающим себя» представителям «людей Писания» и, конечно, ко всем другим) должно разрешить этот вопрос раз и навсегда:

«Никто из тех, кто знает [Коран] и все же с ним не согласен, предпочитая ему свои собственные священные писания, не может считаться имеющим веру... Всякому, до кого дошел призыв (*да'ват*) Мухаммада и кому его истина очевидна, но кто отвергает ее и сопротивляется ей, не засчитывается никакой положительной заслуги за его веру в прежних пророков и их книги. Его вера в Бога не есть подлинная вера, которая связана с трепетом перед Богом и смирением (*хушувв*)»<sup>73</sup>.

Интересно, что мы находим схожую неверную характеристику Рида у Т. Винтера в его статье «Последняя козырная карта: ислам и отмена других вер». В ней Винтер выдвигает контраргумент против религиозного плюрализма, защищаемого Исаком и Махмудом Айубом (который, кстати, делает это через осмысление трудов Фазлура Рахмана и иранского муллы Сайида Махмуда Талекани (ум. 1979))<sup>74</sup>. Согласно Винтеру, такие мусульманские мыслители, как Исак и Айуб, «характерным образом разворачивают сложную герменевтическую стратегию контекстуализации и деконструкции для того, чтобы раскопать семена теологического плюрализма в дискурсе Корана»<sup>75</sup>. Прежде чем приступить к ответу на такие плюралистические прочтения Корана, Винтер характеризует позицию Исака как

<sup>71</sup> *Pudā M. P.* Тафсйр ал-Қур'ән. Т. 4. С. 411–422.

<sup>72</sup> См.: *Pudā M. P.* Ал-Вахй ал-мухаммадй. Каир, 2000. С. 26.

<sup>73</sup> *McAuliffe J.* Qur'anic Christians. P. 173, 176. Оригинальная цитата: *Pudā M. P.* Тафсйр ал-Қур'ән. Т. 4. С. 317–318.

<sup>74</sup> *Ayoub M.* Nearest in Amity: Christians in the Qur'an and Contemporary Exegetical Tradition // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1997. № 8. P. 145–164.

<sup>75</sup> См.: *Winter T.* The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths // *Studies in Interreligious Dialogue*. 1999. № 9. P. 135.



«возрождение проекта Рашида Рида по переосмыслению коранического понятия “правоверного” (*му’мин*), понимаемого в экзегетической традиции преимущественно как подмножество “мусульман”, чтобы включить в данное понятие всех верующих в Бога»<sup>76</sup>. Этому проекту Винтер бросает вызов, так как сам он выступает в пользу «некатегорической отмены» [других религий] в духе ал-Газали<sup>77</sup>.

На мой взгляд, самым интересным в этой современной дискуссии является то, что Винтер в действительности оказывается в гораздо большей степени на стороне Рида, нежели Исак, но оба они не знают об этом!

### 2.3. Цель и продолжительность наказания в аду

Рассмотрев и прояснив общий критерий, предлагаемый Рашидом Рида для спасения в Судный день, зададимся следующим вопросом: какая участь постигнет тех, кто обречен на ад, т. е. «людей адского пламени»? Является ли их наказание вечным, или же в один прекрасный день они будут спасены? Отвечая на этот вопрос, Рида вновь рассматривает идеи, выдвинутые средневековыми учеными, и подчеркивает в данном споре роль Божественной милости — по крайней мере, в поздних томах «ал-Манар», — такую, что даже «проклятый» будет избавлен от гнева Божьего.

С другой стороны, в более ранних томах Рида, по-видимому, не был серьезно вовлечен в дискуссию о продолжительности адских мук. Во всяком случае, порой кажется, будто он (как и ‘Абдо) был вполне удовлетворен популярной точкой зрения, что наказание адом вечно. Например, в своем комментарии на К. 2: 162 («Они будут обитать в нем вечно. Их наказание не будет облегчено, и не будет дано им отсрочки») Рида отмечает, что

---

<sup>76</sup> *Winter T.* The Last Trump Card. P. 135.

<sup>77</sup> Винтер выступает против плюралистов, указывая на: 1) противоречащий друг другу характер различных религиозных учений, что из-за «закона недопущения противоречия» имеет тенденцию приводить к проблеме «трансцендентального агностицизма»; 2) явные признаки в самом Писании (т. е. в Коране) превосходства ислама и невозможности религиозного плюрализма; 3) провозглашение исламом себя окончательной универсальной религией; 4) консенсус средневековых ученых; 5) многочисленные хадисы, делающие религиозный плюрализм несостоятельным. Стоит отметить, что по сравнению с Исаком Винтер явно более серьезно подходит к литературе по хадисам, так как на протяжении всей своей аргументации он приводит многочисленные хадисы. Винтер тем не менее также указывает на то, что исламу нет необходимости выступать за *вечное* проклятие всех немусульман. В поддержку данной позиции он кратко ссылается на мнения различных ученых, в частности ал-Газали и Шаха Валиуллаха. Именно поэтому Винтер поддерживает модель «некатегорической отмены». *Ibid.* P. 135–153.

не помнит «ничего относительно этого вопроса у ‘Абдо». Уверенный в том, что следует здесь своим собственным взглядам, он утверждает в согласии с этим аятом, что обитатели ада будут оставаться в аду, будучи лишены Божественной милости, и это лишение будет длиться непрерывно. Более того, Рида утверждает, что для них нет никакой надежды: после смерти они не могут больше совершать деяния и поэтому лишены возможности осмыслить и очистить самих себя. А Бог, продолжает он, не будет ни обращать на них внимания, ни очищать их<sup>78</sup>.

Несмотря на вышесказанное, тон Рида в других местах заметно отличается. Это, пожалуй, наиболее очевидно в его комментарии на два родственных по смыслу аята (К. 6: 128 и 11: 106–108), к рассмотрению которого мы сейчас переходим.

В своем комментарии на К. 6: 128 Рида проводит длительный анализ проблемы вечности ада<sup>79</sup>. Он начинает с уведомления читателя, что собирается первым делом резюмировать обсуждение данного вопроса ас-Суйути (ум. 1505), которое можно найти в его экзегетической работе «*ад-Дурр ал-мансūr фй-т-тафсйр ал-ма’сūr*», в частности, его разбор К. 11: 106–107. Затем Рида продолжает цитированием различных преданий, параллельных процитированным Ибн Таймией и Ибн Кайимом<sup>80</sup>. Например, он приводит хадис, который гласит, что, читая К. 11: 106–107, Пророк заявил: «Если Бог пожелает удалить из ада и допустить в рай из числа тех, которые были прокляты, он сделает это»<sup>81</sup>. Затем Рида пытается проанализировать исключение (например, *иллā mā шā раббука*), которое можно найти в отсылке к наказанию в аду (в К. 6: 128 и несколько иными словами — в К. 11: 107)<sup>82</sup>. Он приводит мнение, приписываемое Ибн ‘Аббасу, что исключение относится к тем (верующим), совершившим большие грехи (*кабā’ир*) и не покавшимся, которые будут выведены из преисподней путем заступничества и посредничества. Этот взгляд, следует отметить, прямо противоположен хариджитскому, согласно которому такие люди останутся вечно проклятыми. Ибн ‘Аббасу также приписывается воззрение о том, что исключение касается Божьей воли, в соответствии с которой адскому пламени было дано

<sup>78</sup> *Ридā М. Р.* Тафсйр ал-Қур’āн. Т. 2. С. 53–54.

<sup>79</sup> Там же. Т. 8. С. 69.

<sup>80</sup> Имеются в виду процитированные указанными мыслителями, которые были сторонниками апокатастасиса, высказывания ранних мусульман (в том числе сподвижников Пророка) в пользу конечности ада. — *Примеч. пер.*

<sup>81</sup> *Ридā М. Р.* Тафсйр ал-Қур’āн. Т. 2. С. 69.

<sup>82</sup> Ср.: «Огонь будет вашей обителью, в которой вы пребудете вечно, если только Аллах не пожелает иначе!» (К. 6: 128). — *Примеч. пер.*

повеление пожрать собственных обитателей. Однако согласно другому мнению (ас-Саади), К. 11: 107 (и, предположительно, К. 6: 128) был отменен теми мединскими айатами, которые указывают на неизменность посмертной участи. С другой стороны, в соответствии с иной точкой зрения, это исключение<sup>83</sup> прилагается в целом ко всему Корану, в частности, к указаниям на людей, остающихся в аду<sup>84</sup>. После этого Рида цитирует близкие друг к другу высказывания, приписываемые ‘Умару ибн ал-Хаттабу, Абу Хурайре, Ибн Мас‘уду, аш-Ша‘аби и ‘Абдаллаху ибн ‘Амру ибн ал-‘Асу, согласно которым ад опустеет. По другому толкованию, как замечает Рида, исключение означает либо продление, либо сокращение срока наказания. Затем он ссылается на две позиции, найденные в комментарии Ибн Абу ал-‘Изза (ум. 1389), на изложение акыды известного богослова ат-Тахави (ум. 933) «*Шарх ал-‘ақйда ат-таҳавиййа*»: 1) «неверные» (кяфиры) останутся в аду, а ад (по-видимому, вместе с неверными) перестанет существовать; 2) как утверждал сам ат-Тахави, неверные навечно останутся в нескончаемом аду. Обе описанные позиции могут быть найдены у суннитов (*ахл ас-Сунна*). Затем Рида приводит джахмитское воззрение о невечном аде (которое, как уже ранее отмечалось, сопровождалось верой в невечные небеса) и учение, утверждающее невечность наказания в аду, защитником которого являлся Ибн ‘Араби и знаменитый суфийский толкователь его работ ‘Абд ал-Карим ал-Джили (ум. 1402)<sup>85</sup>.

После этого Рида развернуто цитирует долгое обсуждение данной проблемы Ибн Кайимом ал-Джаузией в «*Хādī ал-арвāх*»<sup>86</sup>. За этим следуют слова похвалы в адрес Ибн Кайима и признание его высокой степени как ученого, а также заявление о том, что точка зрения Ибн Кайима — не причудливая странность, и что были другие экзегеты и богословы, которые признавали невечность ада и возможность всеобщего спасения<sup>87</sup>. Рида продолжает объяснять (в явно апологетической манере), что разбор Ибн Кайимом

<sup>83</sup> То, которое Бог может совершить по своей воле. — *Примеч. пер.*

<sup>84</sup> *Ридā М. Р.* Тафсир ал-Қур’ан. Т. 8. С. 69.

<sup>85</sup> Там же. С. 70. [Согласно этому воззрению, люди останутся в аду, но их мучения прекратятся. См.: *Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю.* Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухиддина ибн ‘Араби и ее место в истории исламской мысли // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 2. М., 2017. С. 303–334. — *Примеч. отв. ред.*].

<sup>86</sup> *Ридā М. Р.* Тафсир ал-Қур’ан. Т. 8. С. 70–98. [См. перевод в статье: *Фахрадин Р.* Проблема божественной милости // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М., 2016. С. 189–200. — *Примеч. пер.*].

<sup>87</sup> *Ридā М. Р.* Тафсир ал-Қур’ан. Т. 8. С. 98–99.

данного вопроса был процитирован для проникновения в суть проблемы и, что более важно, ради указания на большую ошибку, совершаемую людьми всех религиозных общин, связанных с народными верованиями, а именно тогда, когда они утверждают, (1) что являются единственной группой, которая будет спасена; (2) что «основная часть человечества будет сурово наказана, вечно, без возможного конца когда-либо»<sup>88</sup>. По сути, Рида заявляет, что обсуждение Ибн Кайима полезно, так как позволяет по-новому осмыслить неодолимую Божественную милость, хотя многие (*джумхūr*) настаивают на вечности ада<sup>89</sup>.

Без явной ссылки на «*Шифā' ал-'алїл*» Ибн Кайима Рида (подобно Маулане Мухаммаду 'Али) продолжает утверждать, что с лингвистической точки зрения коранические слова, обычно интерпретируемые в качестве обозначающих вечность ада, на самом деле могут быть поняты таким образом, что временность не исключается из области их возможных значений. Например, он утверждает, что слово *абад*, которое часто понимается в смысле «вечно», «навсегда», может быть использовано в арабском языке просто для того, чтобы обозначить «долгое время»<sup>90</sup>.

Рида завершает раздел утверждением, что, учитывая учение, принятое большинством (*джумхūr*), этот детальный разбор может принести пользу еретикам, но не нанесет вреда верующим. В конечном итоге, как мы сообщали, продолжение анализа Рида можно обнаружить в его комментарии на К. 11: 106–108, к рассмотрению которого мы переходим<sup>91</sup>. В нем мы обнаруживаем, что Рида оказался вновь открыт для идеи невечности ада и возможного всеобщего спасения. Во-первых, в отношении выражения «вечно пребывая там (*хāлидїна фїхā*), — пока длятся небеса и земля...» (К. 11: 107), используемого в качестве указания на длительность пребывания в адском огне, Рида утверждает, что оно обозначает постоянство. И не стоит думать, будто земля, о которой здесь идет речь, это та же самая земля, на которой мы сейчас живем. Просто потому, что «эта земля [на которой мы живем] трансформируется и прекратит свое существование с началом Последнего дня»<sup>92</sup>. Тем не менее, как утверждает Рида, фраза «если только [иначе] не пожелает твой Господь (*иллā mā шā раббука*)» (К. 11: 107) делает акцент на важности Божьей воли при определении того, действительно

<sup>88</sup> *Ридā М. Р.* Тафсїр ал-Қур'āн. Т. 8. С. 99.

<sup>89</sup> Там же.

<sup>90</sup> Там же.

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Там же. С. 160.

ли наказание в аду будет непрерывным. Такое подчеркивание важности Божественной воли, по его замечанию, можно найти и в других коранических высказываниях: «Скажи: “Я не владею для самого себя ни пользой, ни вредом, если того не пожелает Аллах. Если бы я знал скрытое, я умножил бы себе всякое добро, и меня коснулось бы зло. Ведь я — только увещатель и вестник для народа, который верует”» (К. 7: 188)<sup>93</sup>. И далее это подчеркивается остальной частью айата К. 11: 107: «...Ведь твой Господь — Исполнитель того, что Он желает!»<sup>94</sup>

И хотя аят К. 11: 108, который говорит об обитателях рая, также включает в себя идею исключения («...если только твой Господь не пожелает [иначе]»), Рида заявляет, что завершающее фразу выражение «награда не отсеченная» (*‘atā’an ẓayr madǧǧūz*, непрекращающийся дар) является знаком того, что «небеса никогда не прекратят свое существование». По его словам, разница между заключительными словами этого айата и завершением предыдущего, действительно, весьма значительна и показательна. Это, по мнению Рида, доказывает тот факт, что Бог вознаграждает праведных «правоверных» за то, что они заслужили, в то время как «неверные» найдут искупление в соответствии с их собственными поступками. Более того, продолжает Рида, те, кто входит в число «обитателей ада», заслуживают вечного проклятия, несмотря на то что их грехи были временными, так как они намеревались продолжать грешить. И таких людей, утверждает он, меньшинство, ведь неверие прекращается в тот момент, когда устраняются различные преграды на пути веры; в качестве примера он приводит мекканских арабов, ставших, наконец, правоверными после периода яростного сопротивления исламу. Но даже в отношении участи тех, кто заслуживает вечного наказания, Рида отмечает, что указание на их «вечное пребывание» (*хулūd*) в адском огне можно обоснованно оценить в манере, подобной той, в которой выполнен его ранний комментарий на суру «*ал-Ан ‘ām*» («Скот»)<sup>95</sup>. Способ толкования этой суры, как уже отмечалось, производит впечатление тяготеющего к аргументации Ибн Кайима — в пользу возможного всеобщего спасения.

Рида тем не менее продолжает обсуждение этой проблемы в заключительной части своего комментария к суре «Худ». Он отмечает, что большая часть коранических айатов, которые говорят о «вечности» (*та’бūd*), являются указаниями на посмертное пребывание правоверных в раю. Кроме

<sup>93</sup> Другие примеры цитат включают в себя К. 10: 49 и К. 6: 87.

<sup>94</sup> *Рида М. Р.* Тафсир ал-Қур’ан. Т. 12. С. 160–161.

<sup>95</sup> Там же. С. 161–162.

того, по его замечанию, в ряде случаев, когда одновременно упоминается судьба обитателей рая и ада, акцент делается только на верующих, остающихся «навечно» (*абадан*) в райской обители. К этим айатам относятся К. 4: 56–57, 4: 121–122, 64: 9–10 и 98: 6–8. А поскольку Коран никогда не использует слова случайно и без определенной цели, нам следует предполагать, что в этом сокрыта какая-то мудрость. В конечном итоге, продолжает он, имеется существенное различие между вознаграждением на основании чего-то большего, чем справедливый суд, т. е. наградой обитателям рая<sup>96</sup>, и расплатой, основанной исключительно на справедливости, т. е. расплатой обитателей преисподней. Но Рида признает, что у этого довода есть определенная проблема: в других местах (в К. 4: 169, 33: 65<sup>97</sup>, 72: 23<sup>98</sup>) Коран действительно использует слово *абад* для характеристики наказания обитателей ада. (Между тем мы не находим во всех этих трех случаях в айатах, непосредственно предшествующих им или следующих за ними, подобного же заявления в отношении обитателей рая.) Отметив это, Рида вновь возвращается к своему первоначальному тезису, что слово *абад* не обязательно использовалось арабами в значении «навечно, без конца»<sup>99</sup>.

Рида завершает свой анализ постановкой следующего акцента: в то время как большинство ученых (*джумхūr*) верят в вечность ада, некоторые из них, учитывая неопровержимое свидетельство Божественной милости (*рахма*) и то, что в соответствии с разумом (*‘ақл*) и Откровением (*нақл*) Бог не может быть несправедливым, выступают в защиту иной точки зрения. Далее Рида пишет, что, хотя он намеревался изначально упомянуть все доктрины, которых придерживаются по этому вопросу ученые, он счел, что разбор проблемы Ибн Кайимом и указание на всеобъемлющую и совершенную Божественную милость и затрагивающую все волю (обе из которых по-настоящему могут быть поняты лишь самим Богом) оказываются вполне достаточными. Рида заканчивает тем, что перечисляет более поздних ученых, которые опровергали рассуждения Ибн Кайима:

<sup>96</sup> Как выразился Рида, Бог вознаграждает от десятикратной до семисоткратной меры. *Ридā М. Р.* Тафсйр ал-Қур’ан. Т. 12. С. 214–216.

<sup>97</sup> Я хотел бы отметить, что текст, который я использую, приводит в данном месте неправильные ссылки.

<sup>98</sup> Что касается конкретно этого айата, Рида утверждает, что упоминаемое здесь «неповиновение» носит общий характер и включает в себя неповиновение в вопросах веры, т. е. придание Богу равных Ему «сотоварищей» (*ширк*). *Ридā М. Р.* Тафсйр ал-Қур’ан. Т. 12. С. 214–216.

<sup>99</sup> Там же.

ал-Кади Мухаммад аш-Шаукани (в его тафсире «*Фатх ал-Қадӣр*») и ас-Сайид Хасан Сиддик Хан (в тафсире «*Фатх ал-байән*») <sup>100</sup>.

В конечном счете, когда дело доходит до проблемы вечности ада, комментарии Рида, по крайней мере на первый взгляд, начинают противоречить друг другу. Это можно объяснить тем фактом, что «*Тафсӣр “ал-Манәр”*» писался в течение долгого времени, в связи с чем вполне ожидаемо наблюдать естественную эволюцию мышления Рашида Рида. Его ранние, вдохновленные ‘Абдо рассуждения (т. е. вплоть до К. 2: 162) демонстрируют его (по всей видимости, также и ‘Абдо) равнодушие к данной проблеме или же поддержку идеи вечности ада, ибо, как утверждал Рида, изменение себя после смерти не представляется возможным. Эта позиция прямо противоположна оправданию, данному Ибн Кайимом для идеи невечности ада <sup>101</sup>. В своих более поздних рассуждениях Рида в итоге выглядит как мыслитель, склоняющийся к позиции, занимаемой Ибн Кайимом. Если бы Рида жил достаточно долго для того, чтобы завершить свой комментарий, мы могли бы ожидать обсуждение им смысла К. 78: 23. Что же касается аргумента, будто слово *абад* не обязательно означает «навечно», «без конца» и т. д., то его основным недостатком с практической точки зрения является то, что он создает еще больший вызов доводу о вечности рая, основанному на Священном Писании. Однако, в отличие от Ибн Кайима, который, по крайней мере, берется за этот вопрос в «*Шифа’ ал-‘алӣл*», Рида не уделяет ему внимания. И, наконец, нужно задаться вопросом, почему Рида счел нужным отметить, что слово *абад* чаще используется в отношении рая, [а не ада]. Сам факт того, что оно вообще используется в отношении ада (и притом более одного раза) делает данное наблюдение бесполезным в практическом плане.

В целом мы обнаруживаем, что, хотя в «ал-Манар» иногда трудно разглядеть взгляды ‘Абдо на спасение, все же и он, и Рида, по-видимому, уделяют особое внимание различию между конкретной религией «ислам» и исламом, понятом как «подлинная вера», смирение перед Богом, а также

<sup>100</sup> *Ридā М. Р.* Тафсӣр ал-Қур’ән. Т. 12. С. 216.

<sup>101</sup> Тем не менее стоит отметить, что в своем комментарии на К. 2: 80 Рида ссылается на «еврейское» заявление, что евреи пробудут в огне только в течение семи дней, и утверждает, что данное заявление было сделано без надлежащего знания. Однако Рида не говорит, будет ли пребывание в аду временным либо вечным. См.: *Ридā М. Р.* Тафсӣр ал-Қур’ән. Т. 1. С. 362. В своем разборе другого айата, ссылающегося на «еврейскую» претензию на временность ада (К. 3: 24), Рида отмечает, что большая часть мусульман его эпохи совершает ту же самую ошибку и тоже попадают в ловушку, полагая, что даже совершающие большие грехи мусульмане проведут в аду короткий период времени, а немусульмане останутся в аду навечно, независимо от их деяний. *Ридā М. Р.* Тафсӣр ал-Қур’ән. Т. 3. С. 266–268.

(по крайней мере, в случае Рида) роли Божественной милости. Наличие же последней означает, что бóльшая часть человечества не будет в числе неверных, остающихся в аду навсегда, и что даже такие неверные в конце концов получают милость и обретут спасение. Как и следовало ожидать, учитывая его хронологически более позднюю позицию по сравнению с такими учеными, как ал-Газали, Ибн ‘Араби, Ибн Таймийя и Ибн Кайим, рассуждения Рида в значительной степени состоят из ссылок и цитирования определенных ученых прошлого, нежели из своих собственных соображений, — особенность, которую многие ошибочно считают нехарактерной для современного салафитского движения.

### 3. ЭКСКУРС. ПОСЛЕ РАШИДА РИДА: САЙИД КУТБ КАК ПРИМЕР ДИВЕРГЕНТНОЙ ЭВОЛЮЦИИ

Считается, что современное салафитское движение под руководством Рида (в меньшей степени — под воздействием ‘Абдо) весьма сильно повлияло на египетских «Братьев-мусульман». Тем не менее было бы ошибкой предполагать, что взгляды Рида (в том числе и на спасение) были полностью приняты «Братьями». В попытке выявить расхождения [т. е. дивергенцию] и сходства мировоззрений и дать краткую оценку причин, почему они могли иметь место, мы проанализируем релевантные контексту сочинения человека, который, вероятно, является самым известным членом данной организации, — Сайида Кутба.

Сайид Кутб Ибрахим Хусейн аш-Шазили родился в 1906 г. в Верхнем Египте. Кутб, сын образованного националиста, как вспоминают, выучил Коран к девяти годам, а в 1933 г. получил степень бакалавра искусств в области художественного образования в каирском университете *Дār al-‘Ulūm*. После этого он поступил на службу в Министерство образования, где работал в должности инспектора, а также писал газетные статьи и художественные произведения. Его жизнь приняла новый поворот в 1948 г., когда он был направлен в Соединенные Штаты Америки для анализа системы западного образования. Вернувшись через три года со степенью магистра в области педагогики, Кутб приобрел стойкую неприязнь к некоторым аспектам американского общества, в частности, к его расизму по отношению к чернокожим американцам, его либеральному смешению полов, а также к его поддержке государства Израиль<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> *Akhavi S. Qutb Sayyid // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World / Esposito J. L. (ed). Vol. 3. P. 400–401.*



В 1953 г. Кутб объединил усилия с «Братьями-мусульманами». В свете напряженных отношений, которые сложились между «Братьями» и «Движением свободных офицеров», правившим Египтом, Кутб был арестован, подвергнут жестоким пыткам (несмотря на плохое состояние его здоровья), пока, наконец, не был казнен в 1966 г. Не удивительно, что, видя, как ряд его товарищей были убиты в тюрьме, Кутб будет развивать воззрение, согласно которому мусульмане должны участвовать в активном сопротивлении — физически или как-либо иначе — против несправедливого правительства, пока оно не будет заменено подлинно исламским. Эта идея разработана им в знаменитом трактате «*Ма ‘āлим фй-т-тарйқ*»<sup>103</sup>.

Наиболее значимым для задач нашего анализа является его популярный тафсир «*Фй зилāl ал-Қур ‘āн*» («В тени Корана», «Под сенью Корана»). Как станет очевидно, обсуждение Кутбом судьбы «других» [иноверцев] демонстрирует влияние Рида и ‘Абдо, но в то же время следует по существу иному пути. Сайида Кутба, несмотря на акцент того на воле Бога поступать так, как Ему угодно, нельзя ошибочно принять за плюралиста. Одно из заимствований Кутба у Рида и ‘Абдо может быть найдено в его комментарии на К. 2: 62, где он утверждает, что этот аят (в частности, слова «...[те] которые уверовали в Аллаха и в последний день и творили благое, — им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они опечалены») утверждает превосходство правильной веры над «обособленностью расы (*джинс*) или нации (*қавм*)». Но автор предупреждает (вероятно, предсказывая возможность последующего неверного прочтения этого аята как довода в пользу плюрализма), что «это было так [правдой] до миссии пророка Мухаммада (*ал-ба ‘аса ал-мухаммадийа*). Что же касается ситуации после нее, то форма окончательной веры была уже задана»<sup>104</sup>.

Кутб продолжает развивать эту мысль в своем комментарии на К. 3: 19. В нем он утверждает:

<sup>103</sup> *Akhavi S. Qutb Sayyid. P. 401–402.*

<sup>104</sup> *Қутб С. Фй зилāl ал-Қур ‘āн. Бейрут, 1982. Т. 1. С. 75–76.* Что касается групп, упоминаемых в аяте К. 2: 62, Кутб выделяет «*ал-лазйна āманū*» (тех, которые уверовали), «*ал-лазйна хādū*» как тех, являясь евреями, «вернулись к Богу», или тех евреев, которые являются «детьми Яхуда», «*насāра*» как «последователей Иисуса» и «*сāби ‘ун*» [сабиев], но не как сабеев, а как, скорее, тех доисламских арабов-ханифов, кто оставил многобожие ради монотеизма Авраама. Кутб утверждает, что такое понимание *сāби ‘ун* с большей вероятностью является истиной, чем представленное в других тафсирах мнение, что они «поклонялись звездам». Там же. С. 75.

«[Бог] не принимает ни у кого религию (*дйн*) иную, чем ислам. Исламом является покорность (*истислām*), послушание (*тā‘а*) и соблюдение обряда (*итбā‘*). Таким образом, религия, которую Бог принимает от людей, — это не только умозрительная концепция. Не является ею также и просто вера (*тасдйк*) в сердце. Проще говоря, она не исполняет истину данной веры и данной идеи... И нет ислама без покорности Богу, без послушания Его Пророку, без соблюдения Его пути (*манхадж*) и без суда Его Книгой дел своей жизни»<sup>105</sup>.

Кутб продолжает словами о том, что тех евреев, которые заявляют: «Никогда не коснется нас огонь, разве что на (*аййāман ма‘дūdāt*) исчисленные дни» (К. 3: 24), — нельзя причислять к «людям Писания» (*ахл ал-Китāб*). На самом деле они являются неверными. Кутб определяет «неверных» (*куффār*) как тех, кто не принимает обращение к Книге Бога. (Кутб переходит к предупреждению, что те, кто берет «неверных» себе в помощники [*авлийā*], не имеют никакого отношения к Богу.) Подобное определение, конечно же, резко изменяет понимание «людей Писания»<sup>106</sup>. (Это резко контрастирует с рассуждением Рида о том, как многие христиане, например, перестали быть мусульманами [с приходом Мухаммада], сохранив при этом свой статус в качестве «людей Писания».) Затем Кутб переходит к обсуждению идеи Божьего единства (*тавхйд*) и его последствий. Он утверждает, что проблема с христианами в том, что те смешивают Божью волю с волей Иисуса. Они также сильно различаются друг с другом в своих убеждениях, что являлось исторической причиной большого кровопролития. И основание для этого кровопролития, по его мнению, объяснено во второй части айата К. 3: 19: «Те, кому было даровано Писание, впали в разногласия только после того, как к ним явилось знание, по причине зависти между собой». И как бы кто ни утверждал, будто разделение среди христиан стало результатом невежества, Кутб заявляет, что они уже получили точное знание (*‘илм қāти*) относительно Божественного единства и единственности, человеческой природы и реальной сущности

<sup>105</sup> Кутб С. Фй зилāl ал-Қур’ан. Бейрут, 1982. Т. 1. С. 377.

<sup>106</sup> Нил Робинсон замечает: «Имеются основания полагать, что Кутб ходит по очень тонкому льду, когда он описывает выражение “люди Писания” как вводящее в заблуждение. Если, по его утверждению, сегодняшние евреи и христиане приблизительно те же, что и во времена Пророка, как он может ставить под сомнение правомерность обозначения, которое в Коране им дает Бог?» См.: *Robinson N. Sayyid Qutb’s Attitude Towards Christianity: Sura 9. 29–35 in Fi Zilal al-Qur’an // Islamic Interpretations of Christianity / Ridgeon L. (ed.) New York, 2001. P. 173.*

смирения [человека перед Богом]<sup>107</sup>. По существу, они должны быть привлечены к ответственности перед Богом.

Довольно о тех, кто получил Послание ранее. А как же те, кто не получил его? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим анализ айата К. 17: 15. В нем Кутб достаточно краток и демонстрирует явный отход от Рида. По его словам, Бог в силу своей милости наказывает лишь после того, как отправляет к людям посланника, который предупреждает их и напоминает о Боге. С Божественной милостью (*рахма*) также связано то, что Он не оценивает поступки человека лишь на основании того, что последний мог бы извлечь из знамений (айатов), находящихся в природе, или из естественной конституции человека (*фитра*). Более того, он доказывает, что «милость Бога (*рахма*) проявляется и в том, что он прощает Своих рабов, прежде чем подвергнуть их наказанию; способ, каким Бог осуществляет это, проявляется в разрушении городов и посылании наказания людям в этом мире, [а не после смерти]»<sup>108</sup>.

Кутб на самом деле гораздо больше говорит по данной теме в своем более раннем комментарии на аят К. 4: 165. В нем автор обсуждает способность разума (*ақл*) к пониманию знамений, посылаемых Богом. Однако и здесь он в очередной раз обращается к Божественной милости, благодаря которой человек призывается к ответу лишь после получения Послания<sup>109</sup>. И хотя, чтобы получить и понять Божественную весть, необходимо использовать интеллект, и несмотря на то что «ислам — это религия разума», Кутб тем не менее (как кажется, отвечая Рида) заявляет:

«Разум не предназначен для того, чтобы выносить суждения о религии; решать же в отношении обоснованности чего-либо или же необоснованности, принятия или отвержения он может только после того, как удостоверит, что это идет от Бога»<sup>110</sup>.

В противном случае, как он утверждает, мы придем к неверию (*куфр*)<sup>111</sup>. Можно сделать вывод, что взгляд Кутба на судьбу тех, кто не был затронут Божественным Посланием, подобен воззрениям Ибн Таймийи [о том, что немусульмане в любом случае понесут ответственность за то, что

<sup>107</sup> Кутб С. Фй зилāl ал-Қур'ән. Т. 1. С. 377–380.

<sup>108</sup> Там же. Т. 4. С. 2217.

<sup>109</sup> Там же. Т. 2. С. 805–806.

<sup>110</sup> Там же. Т. 2. С. 806–807.

<sup>111</sup> Там же. Т. 2. С. 807.

не исповедовали ислам]; при этом, однако, он никак не упоминает фактор Посланника Судного дня.

Во всяком случае, Кутб продолжает утверждением, что последователи Пророка, т. е. мусульмане, должны распространять его весть и устранять все препятствия, стоящие на пути призыва к его Посланию, даже если это достигается путем джихада. Таким способом, говорит он, мусульмане одновременно обеспечивают Божье испытание для людей, и — здесь мы замечаем очевидное противоречие — пытаются спасти их от наказания в посмертной жизни и несчастий в этой. Иначе человечество впадет в заблуждение и будет претерпевать несчастья (но не наказание) в этой жизни, а Бог не будет ни в чем обвинять людей после их смерти. Как и в своем комментарии на К. 17: 15, Кутб подчеркивает, что до тех пор, пока Божественное Послание не было воспринято человеком, тот не несет ответственности за то, что может вывести из знамений, обнаруживаемых во Вселенной, природных свойств или из разума (*'ақл*). Даже самым ярким умам, таким как Платон и Аристотель, не удалось самостоятельно достичь основного смысла, сообщенного посланниками. И даже в том случае, когда к единобожию приходили без помощи [пророческого] послания, как, допустим, в Египте периода правления фараона Эхнатона, мы сталкиваемся с существенными различиями (например, единый Бог Эхнатона был богом солнца — Атоном) по сравнению с истинной религией. Кутб завершает свое рассуждение словами о том, что благодаря последнему Посланию (окончательному и дарованному всему человечеству) какие бы то ни было аргументы против Бога исчезли сами собой<sup>112</sup>. Таким образом, хотя мусульмане и ожидают возможности распространить весть ислама среди человечества в целом (по причине ее универсального характера), она не будет известна во всем мире, как говорит Кутб, по крайней мере до Судного дня. В разборе Кутбом данного вопроса опущено объяснение, каким именно образом можно квалифицировать кого-то как воспринявшего Послание; та же проблема присутствует в трудах Ибн Таймийи и Ибн Кайима. Можно только догадываться, что Кутб имел в виду. Идет ли здесь речь о том, что кто-то просто слышал, в положительном или отрицательном ключе, о существовании ислама? А что сказать о тех, кто жил в относительной изоляции, например, об анатолийских христианских монахах XII в., описанных ал-Газали? Не похоже, будто Кутб, подобно ал-Газали, предполагает, что на протяжении всей человеческой истории в мире после Мухаммада многие люди — и, возможно, большинство — не были подвержены воздействию религии «должным образом»

<sup>112</sup> Кутб С. Фй зилал ал-Қур'ан. Т. 2. С. 809–814.

(если вообще были). Мы, скорее, остаемся с ощущением, что подавляющее большинство немусульман в Судный день будут привлечены к ответственности за то, что не исповедовали ислам.

Что же тогда можно сказать о посмертной участи? Есть ли у обитателей ада возможность обрести спасение? Мы обнаруживаем, что при разборе данного вопроса Кутб склонен делать акцент скорее на Божественной справедливости, нежели на милости, особенно если сравнивать его позицию со взглядами Рида, Ибн 'Араби, Ибн Таймийи и Ибн Кайима. Простое рассмотрение комментариев Кутба на коранические айаты, обычно используемые для защиты идеи невечности ада (т. е. К. 6: 128, 11: 106–108, 78: 23), кажется, подтверждает это. Кутб утверждает, что К. 6: 128 описывает вечное пребывание в аду, а слова об исключении фактически являются напоминанием о том, что Бог неограничен в изъяснении своей воли<sup>113</sup>. (Это отличается от взглядов Рида, который подчеркивал волю Бога при объяснении существенной роли, закрепленной за Божественной милостью.) Мы обнаруживаем подобное рассуждение при рассмотрении комментария Кутба на К. 11: 106–108. И в свете очевидной разницы в описании рая и ада Кутб рассматривает вывод К. 11: 108 («наградой не отсеченной...») как завершение обитателей рая, что их пребывание там будет вечным<sup>114</sup>. Он не считает эти слова свидетельством о временном характере ада. И, наконец, в своем комментарии на аят К. 78: 23 Кутб просто заявляет, что пребывание в аду «будет продолжаться веки вечные»<sup>115</sup>, однако он никогда не принимает во внимание идею, будто эти времена когда-нибудь закончатся.

И хотя заявления такого рода в конце концов могут быть сочтены неопределенными, Кутб вполне ясно продемонстрировал свое видение вечности ада в комментариях на те коранические айаты, которые указывают на вечную длительность (*абдан*) ада, в частности, К. 4: 169 и 33: 65. Комментируя аят К. 72: 23, гласящий, что судьбой тех, кто не повинуется Богу, станет «огонь геенны, в котором они будут вечно (*абад*) пребывать», Кутб краток: он описывает этот аят как ясное предупреждение и не обозначает продолжительность наказания<sup>116</sup>.

В связи с К. 4: 169 («[Аллах не таков, чтобы простить им или повести их прямым путем], разве только путем геенны, — вечно пребывающими там навсегда! Ведь это для Аллаха — легко») Кутб заявляет, что это вовсе

<sup>113</sup> Кутб С. Фй зил'ал ал-Қур'ән. Т. 3. С. 1207.

<sup>114</sup> Там же. Т. 4. С. 1929.

<sup>115</sup> Там же. Т. 6. С. 3807.

<sup>116</sup> Там же. Т. 6. С. 3737.

не Божье дело — прощать и вести тех, кто не верует и совершает несправедливые поступки, поскольку они сами лишили себя каких-либо путей спасения. Следовательно, по утверждению Кутба, «они заслуживают вечного пребывания (*хулūd му'аббад*) в аду», и у них нет никакой надежды этого избежать<sup>117</sup>. В своем комментарии на К. 33: 65 («...для вечного (*аббадан*) пребывания там [в геенне]! Не найдут они [неверные] покровителя и помощника») Кутб отстаивает позицию, согласно которой «неверные» (*кафирӯн*) останутся в Огне, приготовленном для их длительного пребывания, точная продолжительность которого известна лишь Богу. Знание о его конце есть лишь у Бога, ибо Он так желает. Тем не менее, несмотря на признание безграничной Божьей воли, Кутб продолжает утверждать, что у грешников «нет никакой надежды на спасение из этого пламени»<sup>118</sup>.

Кутб никак не развивает свои рассуждения о продолжительности существования ада в комментариях на другие аяты, которые обычно используются для защиты идеи вечности ада (такие как К. 2: 80–81<sup>119</sup>, 2: 161–162<sup>120</sup>, 2: 167<sup>121</sup>). Кутб признаёт свободу Бога простить любого, но при этом он убежден, что обитатели ада, разумеется, заслуживают вечных мук, которые, по всей видимости, им и предстоит претерпеть. И даже если бы Бог простил обитателей ада, то в какой форме Кутб теоретически представляет реализацию данной возможности? Согласен ли он с ат-Тахави, что следствием такого прощения явится невечное существование обитателей ада, или, подобно некоторыми другим специалистам по данной теме, он полагает, что в конечном итоге наступит всеобщее спасение? Ответ на данный вопрос можно найти в его комментарии на аят К. 7: 40, который гласит:

«Для тех, кто считал ложью Наши знамения и превозносился над ними, не откроются врата небесные. Они не войдут в Рай, пока верблюды не пройдут сквозь игольное ушко. Такая награда грешникам».

В этом комментарии Кутб, следуя буквальной формулировке аята, говорит, что *только когда* верблюд пройдет сквозь игольное ушко, «те, которые посчитали ложью» Божье откровение и отвергли его, «вознесут мольбу

<sup>117</sup> Кутб С. Фй зилāl ал-Қур'ән. Т. 2 С. 813.

<sup>118</sup> Там же. Т. 5. С. 2882–2883.

<sup>119</sup> Там же. Т. 1. С. 85–86.

<sup>120</sup> Там же. Т. 1. С. 151.

<sup>121</sup> Там же. Т. 1. С. 154.

(Господу) и покаются», — и только при таком условии они могли бы попасть в рай, [но этого никогда не произойдет]<sup>122</sup>. Кутб признает, что Божье прощение обитателей ада может осуществиться только через допущение их не вечного существования в аду, [но не путем вознесения в рай].

Учитывая все рассмотренные обстоятельства, представляется, что взгляды Кутба на спасение ближе всего к мнению Ибн Таймийи (и отличны от Рида), согласно которому немусульмане понесут ответственность за то, что не исповедовали ислам. В вопросе продолжительности существования ада он ближе всего к ал-Газали, так как поддерживает идею вечности ада<sup>123</sup>. Что же касается его методологии, то, по-видимому, здесь Кутб наиболее похож на Ибн 'Араби (!), так как при разборе данного вопроса дает лишь ссылки на определенные хадисы и мнения саляфов («благочестивых предков») или ученых прошлого. И это несмотря на тот факт, что в других местах Кутб цитирует [многих более поздних] ученых, включая Ибн Кайима<sup>124</sup> и Рида<sup>125</sup>.

В итоге мы видим, что под влиянием Кутба (и, конечно, некоторых других ученых, в том числе Рида) «Братья-мусульмане» в вопросе спасения пошли, по-видимому, своим путем. Существует множество причин, по которым такой современный ученый, как Рида, живущий в эпоху превосходства Запада, предложил относительно «милосердный» взгляд на спасение, хотя в конечном счете трудно угадать его намерения. Наиболее вероятный вариант ответа, быть может, заключается в следующем: в то время, когда религия в целом и ислам в частности подвергались беспрецедентной критике со стороны интеллектуалов, связанных с восходящими западными державами, подсознательное желание изобразить ислам как рациональную и милосердную религию было, несомненно, более сильным в колонизированном Египте начала XX в., чем в Средневековье (несмотря на монгольские

<sup>122</sup> *Кутб С. Фй зил'ал ал-Қур'ән. Т. 3. С. 1291.*

<sup>123</sup> Аргументы в пользу того, что ал-Газали придерживался апокатастасиса, но не излагал эти воззрения в явном виде за пределами узкого круга учеников и суфийских сочинений, представляются более убедительными. См.: *Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В. Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали. С. 64–68. — Примеч. отв. ред.*

<sup>124</sup> Например, в «*Ма 'алим фй-т-тарйқ*» Кутб приводит подробные отсылки к рассуждениям Ибн Кайима об эволюции отношений Пророка с немусульманами. См.: *Qutb S. Milestones / trans. by A. Z. Hammad. Indianapolis, 1993. P. 43.*

<sup>125</sup> См., например: *Кутб С. Хақ'ис ат-тағаввур ал-ислāmй ва муқаввамātuху. Каир, 1962. С. 20.*

завоевания)<sup>126</sup>. С другой стороны, имеется множество причин и для того, чтобы современный египетский ученый пришел к выводам, которые в отношении тематического исследования, рассматриваемого здесь, располагаются на другом конце спектра от акцента на Божественной милости. Разочарование в западном превосходстве, сопровождаемое выводом колониальных войск из Египта и приходом к власти «неисламских», светских, националистических правительств, часто враждебных таким группам, как «Братья-мусульмане», безусловно, может привести к реакционному ответу. Подобные предположения о психологической мотивации, разумеется, следует смягчить признанием несовпадения исходных методологических принципов (описанных выше), что приводит к радикально различным заключениям.

### Выводы

В итоге мы обнаруживаем, что при попытке продемонстрировать важность подлинной веры по сравнению с принадлежностью к той или иной религиозной общине Рида (как и 'Абдо) в конечном счете оказывается сторонником превосходства ислама [над всеми другими общинами], хотя многие поздние его толкователи испытывают трудности в распознании этого. Однако подчеркивание Рида Божественной милости приводит его к изучению сочинений как ал-Газали, так и Ибн Кайима с той целью, чтобы разработать модель, оказавшуюся в целом более «милосердной» по своему характеру, чем у авторов всех других исследований данной темы. Это действительно так, потому что она сочетает в себе: 1) веру в то, что среди обитателей ада будет лишь [ничтожное] меньшинство человечества; 2) веру в конечное спасение — или, по крайней мере, в его возможность — всех обитателей ада. Однако нельзя недооценивать роль исторического контекста: в этом плане примечательно, что исследователь, находящийся под сильным влиянием трудов Рида, но живущий в более поздние времена (т. е. Сайид Кутб), пошел совсем другим путем.

---

<sup>126</sup> Достаточно характерно, что в своем исследовании ряда средневековых и современных комментариев Корана Джейн Маколифф обнаруживает, что только труды XX в. «заданы, по крайней мере, общей ссылкой на современный контекст и христианский компонент». См.: *McAuliffe J. Qur'anic Christians*. P. 36. С другой стороны, когда речь идет о средневековых толкователях Корана, Маколифф отмечает, что «часто бывает трудно определить на основании присущих самому тексту свидетельств, написан ли он в Анатолии или Андалусии, видел ли его автор, муфассир, когда-либо монгола или крестоносца, дискутировал ли когда-нибудь с христианином либо просто вел с ним дела». *Ibid.* P. 35.



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Абдӯ, М.* Ал-Ислām ва-н-насраниййа ма‘ ал-‘илм ва-л-маданиййа. Каир: Мактабат ан-нафиза, 2006.

*Амāра, М.* Тамхйд // *Абдӯ, М.* Ал-Ислām ва-н-насраниййа ма‘ ал-‘илм ва-л-маданиййа. Каир: Мактабат ан-нафиза, 2006.

*Ал-Газали, А. Х.* Критерий различения ислама и ереси // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 1. М.: Медина, 2016. С. 201–240.

*Гайнутдин, Р. И., Мухетдинов, Д. В.* Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 1. М.: Медина, 2016. С. 27–69.

*Қутб, С.* Фй зилāl ал-Қур‘ан. Бейрут: Дār аш-шурӯқ, 1982.

*Қутб, С.* Хақā‘иғ ат-тағаввур ал-ислāmй ва муқаввамātуху. Каир: ал-Ҳалабй, 1962.

*Ридā, М. Р., Кан‘ан, М. А.* Мухтасар тафсйр ал-Манār. Бейрут: ал-Мактаб ал-ислāmй, 1984.

*Ридā, М. Р.* Ал-Ваҳй ал-муҳаммадй. Каир: ал-Маджлис ал-а‘лā ли-ш-шу‘ун ал-ислāmиййа, 2000.

*Ридā, М. Р.* Тафсйр ал-Қур‘ан ал-карйм ал-ҳакйм аш-шахйр би тафсйр ал-Манār. Бейрут: Дār ал-ма‘рифа, 1970.

*Фахраддин, Р.* Проблема божественной милости // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 1. М.: Медина, 2016. С. 189–200.

*Аш-Шарабāҗй, А.* Рашид Ридā ағ-сйхāфй ал-муфасссир аш-шā‘ир ал-луғавй. Каир: ал-Хай‘а ал-‘амма ли шу‘ун ал-мағāби‘ ал-амйриййа, 1977.

*Мухетдинов, Д. В., Бородай, С. Ю.* Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухиддина ибн Араби и ее место в истории исламской мысли // *Исламская мысль: традиция и современность.* Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 303–334.

*‘Abduh, M.* The Theology of Unity / trans. by I. Musa‘ad, K. Cragg. London: George Allen & Unwin Ltd, 1966.

*Akhavi, S.* Qutb Sayyid // *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World / Esposito, J. L. (ed.)* New York; Oxford: Oxford University Press, 1995. Vol. 3.

*Ayoub, M.* Nearest in Amity: Christians in the Qur‘an and Contemporary Exegetical Tradition // *Islam and Christian-Muslim Relations.* 1997. № 8. P. 145–164.

*Bamyeh, M. A.* The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

*Cantwell-Smith, W.* The Meaning and End of Religion. New York: Mentor Books, 1991.

*Cole, J. R.* Feminism, Class and Islam in Turn-of-the-Century Egypt // International Journal of Middle East Studies. 1981. № 13. P. 387–407.

*Esack, F.* Qur'ān, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity Against Oppression. Oxford: Oneworld, 1997.

*Goldziher, I.* Djamāl al-Dīn al-Afghānī // The Encyclopedia of Islam: new edition. Leiden: Brill, 1965. Vol. 2.

*Haq, M.* Muhammad 'Abduh: A Study of a Modern Thinker of Egypt. Aligarh: Aligarh Muslim University, 1970.

*Jansen, J. J. G.* The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. Leiden: E. J. Brill, 1974.

*Jomier, J.* Le Commentaire Coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte. Paris: G. P. Maisonneuve, 1954.

*Keddie, N. R.* An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani". Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1968.

*Kedourie, E.* Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam. London: Cass, 1966.

*McAuliffe, J.* Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis. New York: Cambridge University Press, 1991.

*Osman, A.* Muhammad 'Abduh / trans. by C. Wendell. Washington: American Council of Learned Societies, 1953.

*Qutb, S.* Milestones / trans. by A. Z. Hammad. Indianapolis: American Trust, 1993.

*Robinson, N.* Sayyid Qutb's Attitude Towards Christianity: Sura 9. 29–35 in Fi Zilal al-Qur'an // Islamic Interpretations of Christianity / *Ridgeon, L.* (ed.) New York: St. Martin's Press, 2001.

*Schacht, J.* Muhammad 'Abduh // The Encyclopedia of Islam: new edition. Leiden: Brill, 1993. Vol. 7.

*Shahih, E. E.* Rashid Rida Muhammad // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World / *Esposito, J. L.* (ed.) New York; Oxford: Oxford University Press, 1995. Vol. 3.

*Shahin, E. E.* Salafiyah // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World / *Esposito, J. L.* (ed.) New York; Oxford: Oxford University Press, 1995. Vol. 3.

*Smith, J.* A Historical and Semantic Study of the Term "Islam" as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries. Montana: University of Montana Press, 1975.

*Winter, T.* The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths // Studies in Interreligious Dialogue. 1999. № 9. P. 133–155.

**М. М. аль-ДЖАНАБИ**

# **КУЛЬТУРНАЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ РЕФОРМА<sup>1</sup>**

## **§ 1. Синтез культурной и исламской идеи**

Настаивая на Коране как факторе единства, ал-Афгани пытается через него привязать всех к центру исламского единобожия. Иными словами, он превращает Коран в полюс истинной идентичности в условиях противоборства мировых держав, распада Османской империи, упадка мусульманского бытия, углубления разобщенности и разногласий, появления первых примет современного национализма. Данная привязка была адекватным способом достичь реформаторского подъема на первоначальных этапах. В то время реформация сталкивалась с жестким противоречием между ясностью видения и бессилием воли. Вследствие этого ал-Афгани был вынужден искать опоры в приверженности возвышенным принципам.

Такую приверженность было нелегко обеспечить в условиях становления переменных составляющих, формирующих ясность видения и бессилие воли. Видение и воля с трудом могли объединиться в делах. Поэтому «единство в религии» и «власть Корана» были наиболее возвышенной формулой возрождения исламского единства на более рациональных и реформаторских основаниях. Подспудно данная идея подразумевала косвенное неприятие османского централизма и деспотической системы правления. Однако неприятие не было тогда оформлено в систему, обладающую четкими параметрами, поскольку мысль была подчинена принципу постепенного реформирования, в чем кроется причина первоначального оппонирования ал-Афгани национализму. В национализме он усматривал инструмент, при помощи которого европейцы стремятся разрушить исламское единство. Европейцы хорошо понимают, что сильнейшие узы, объединяющие

---

<sup>1</sup> Глава 3 из работы: *аль-Джаноби М. М. Философия современной мусульманской реформации*. М.: Сафра, 2014. С. 205–271. Публикуется с разрешения правообладателя — Фонда исследований исламской культуры имени Ибн Сины. Авторские примечания, оформление и пунктуация сохранены.

мусульман, — это узы их религии<sup>2</sup>. Поэтому борьба ал-Афгани против национализма явилась частью постижения им приоритетности крупных задач реального противоборства между миром ислама и европейским колониальным миром; при этом он в принципе не выступает против национальной идеи как таковой.

Его политическая позиция основывалась на глубинных идейных и религиозных стимулах, уходящих своими корнями в интернационализм ислама и его культурную историю. В этом смысле следует понимать высказывание ал-Афгани о том, что «у мусульман нет национальности, кроме их религии»<sup>3</sup>. К такому выводу ал-Афгани подводит критика национализма с исламских позиций. Он смотрит на него сквозь призму абсолюта, возвышая духовно-нравственную идею над идеей политико-исторической. Национализм он рассматривает как преходящее явление, не считая его «естественной вещью». В то же время он подчеркивает, что национализм — «это, возможно, преходящая склонность, которая запечатлевается в душах в силу необходимости»<sup>4</sup>. В этой мысли содержится признание реальности национализма как феномена, зародившегося в контексте исторической необходимости. Ал-Афгани стремится отвергнуть национализм, рассматривая его сквозь призму абсолюта. Поскольку национализм порожден необходимостью, говорит он, постольку он может исчезнуть вместе с исчезновением этой необходимости. Высшая идея, благодаря которой он исчезнет, — это идея, перед которой все равны, т. е. идея Бога<sup>5</sup>. Именно так следует понимать слова ал-Афгани о том, что упрочение исламской религии способно преодолеть национализм.

Под национализмом он понимает форму, отстраненную от исламского целого с его культурными и гуманистическими традициями. Его выступление против радикального национализма, призыв к умеренности были попыткой сформулировать соотношение рационализма и морали, абсолюта и реформы, которое он точно выразил в общей идее о правовой и этической основе исламского единства как антипода националистическому экстремизму. Основы исламской религии, говорит ал-Афгани, не сводились к тому, чтобы призывать людей к Богу, наблюдать за состоянием душ, которые имеют духовное происхождение и которым предстоит из этого мира переселиться в мир иной. Ислам был призван «утвердить нормы

---

<sup>2</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А‘малу ал-камилагу. Каир, 1960. Т. 1. С. 307.

<sup>3</sup> Там же. С. 342.

<sup>4</sup> Там же. С. 348.

<sup>5</sup> Там же. С. 248.

взаимоотношений между рабами Бога, прояснить общие и частные права, определить суть власти, которая исполняет планы, назначает нормы и наказания, так, чтобы у власти мог находиться только такой человек, который больше всех подчиняется этим нормам. Он не должен получать власть по наследству, не должен иметь преимущества благодаря принадлежности к какой-то национальности или племени, благодаря физической силе или материальному богатству. Получать ее он должен благодаря исполнению им норм закона, способности претворять их в жизнь и благодаря желанию нации видеть его у кормила власти»<sup>6</sup>. Ал-Афгани ограничивает исламское единство законом, утверждая, что установление норм взаимоотношений между людьми и их прав, порядка прихода тех или иных людей к власти является важной функцией исламской религии. К власти можно прийти лишь через закон; здесь не должно быть наследования или каких-либо привилегий, связанных с национальной, племенной или иной принадлежностью. Такое мнение уже само по себе содержит критику исторической практики халифата, в том числе утверждений о том, что халифом должен непременно быть представитель рода курайшитов, а также критику современного ему халифата (османского).

Эта идея стала общими рамками для углубления рационализма в подходах ал-Афгани к проблемам исламского единства и национализма. Национальную принадлежность он сохраняет как фактор культурной идентичности и борьбы за политическую независимость в рамках закона и права, что означало формулирование первоначальных основ реконструкции разрушенного единства в его османско-имперской модели. Ал-Афгани настаивает на том, что ислам не противоречит национализму, и утверждает, что религиозная общность — общность самая благородная<sup>7</sup>. Ал-Афгани приближается к реалистическому, в том числе историческому подходу, чтобы включить его в свою реформаторскую идею. Рассуждая о доисламском опыте арабов, он указывает, что позиции национализма среди них были слабы, так как они распределялись между разными племенами; ислам заменил собой национализм, объединив слово и создав единую веру. Однако поведение некоторых халифов, их невежество привели к тому, что власть захватили чужаки (мамлюки), национализм (арабский) был сокрушен и их власти пришел конец. В равной мере это применимо к состоянию современного ал-Афгани турецкого (османского) государства<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 1. С. 349.

<sup>7</sup> Там же. С. 319.

<sup>8</sup> Там же. С. 314.

Несмотря на некоторые противоречия, содержащиеся в этих суждениях и представлениях, они отражают растущее и углубляющееся утверждение реального соотношения между национальным и религиозным в условиях крупной трансформации Османской империи и нарастания национального фактора. Речь шла о новом разделении в условиях распада старого единства или о новом единстве в условиях разделения, сдерживаемого силой. Отсюда следует вывод ал-Афгани о том, что государства образуются только при наличии двух сил: силы нации (национализма), призывающей к объединению и доминированию, и силы религии, которая становится на место нации (национализма), объединяя словом. Оба эти фактора он считает необходимыми для защиты и сохранения государства<sup>9</sup>.

Эти принципы основываются на глубоком осознании практических проектов реформаторской мысли. основополагающие взгляды ал-Афгани, его крупные отправные точки связаны с неприятием «естественного» характера национализма. В идеале он отрицает его с позиций божественного (или человечески-божественного) абсолюта, а с практической точки зрения потребности рациональной реформы побудили его подключить национальную идею к конкретным политическим проектам как шаг, диктуемый необходимостью. Но не только национализм был для него частью таких проектов; к ним он подключает и религию. Давая определение нации, он называет среди формирующих ее элементов религию, язык, нравы, материальные интересы и географию<sup>10</sup>. Он видит как рациональные, так и иррациональные составные части, усматривая в них необходимую формулу соотношения между историческим и этическим в проектах реальной политики. Давая широкое и одновременно глубокое определение, более рационалистическое и реформаторское по своей цели, ал-Афгани стремится свести возможности реализации национальных альтернатив к культурному содержанию и одновременно активизировать национальную идею в направлении нового политического объединения. Он защищает арабов, персов и турок, настаивает на том, что истинные представители той или иной нации — это люди, которые впитали ее язык, воспитаны на ее культуре, независимо от их религиозной и этнической принадлежности. Исходя из этого, он причисляет к арабской нации и культуре мусульман, христиан и сабейцев, арабов, персов и турок.

Ал-Афгани пытается обосновать национально-культурную идею, выстраивая компоненты внутреннего социально-культурного и политического единства. Он критикует абстрагированность религиозной доктрины

---

<sup>9</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А‘малу ал-камилагу. Т. 1. С. 398.

<sup>10</sup> Там же. С. 428.

от конкретных дел, отсутствие иных связей между народами и национальностями мусульманского мира<sup>11</sup>, говоря о том, что можно назвать «культурным фанатизмом», о его значимости для политического (и национального) единства. Он высмеивает вестернизированных подражателей, которые обвиняли в фанатизме «людей самобытности». Отвечая на эти обвинения, он стремится доказать, что такой фанатизм необходим, поскольку представляет собой «целостный дух, нисходящий на состав и облик нации, ... на души и чувства всех ее представителей». Слабая приверженность людей своей нации свидетельствует о ее распаде, так как такая приверженность «составляет основу человеческого сообщества, и ею живет нация»<sup>12</sup>. То же самое относится к представлению ал-Афгани о значении религиозной и национальной общности. Религиозные узы он считает благороднее всех прочих. Национальную же общность он рассматривает как необходимое дополнение к религиозной, что не столько было произвольным смешением или сочетанием, сколько служило идее реального единства современного ему мира ислама.

Анализируя значение ревностного отношения к нации как «целостного духа, нисходящего на состав и облик нации», ал-Афгани имеет в виду ее культурно-политическую совокупность. В этом контексте становится понятной его реакция на рассуждения современных ему европейцев о «фанатизме ислама». В обвинениях ему видится прием, нацеленный на подрыв мусульманского единства как силы, способной дать отпор европейским амбициям на Востоке (мусульманском). Ал-Афгани указывает на фальшь подобных обвинений, утверждая, что европейцы фанатичнее других привержены своим нациям и религиям<sup>13</sup>. Под фанатизмом, необходимым мусульманам, он подразумевает только то, что по своему содержанию совпадает с идеей справедливости и умеренности. Он подчеркивает, что у фанатизма как ревностной приверженности есть две крайности и умеренная середина. «Исламский фанатизм» должен придерживаться середины, служа сохранению уммы с ее правдой и ее обликом.

Ал-Афгани переориентирует «естественные» стимулы единства в сторону его культурных и политических аспектов. Подчеркивая это, он говорит, что оптимальный «фанатизм» у мусульман должен направляться на желание обрести подлинную силу и превосходство над другими в знаниях

---

<sup>11</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 1. С. 205.

<sup>12</sup> Там же. С. 309.

<sup>13</sup> Там же.

и науках<sup>14</sup>. Что касается его политической модели, то ее можно изобразить на примере немецкого опыта. Ал-Афгани стремится не столько перенести политический опыт Германии на исламскую почву, сколько показать огромную значимость обретения политического и культурного единства для восстановления единства мира ислама. Немцы, говорит ал-Афгани, «различались между собой в христианской религии примерно так же, как иранцы отличаются от афганцев в исламских религиозных школах. Поскольку это второстепенное различие повлияло на политическое единство, постольку у германской нации возникла слабость и участились посягательства на нее со стороны соседей. И не было у нее слова в политике Европы. А когда обратились они на себя, восприняли главные основы, озаботились национальным единством интересов, Бог вернул им силу и могущество, сделавшие их правителями Европы»<sup>15</sup>.

Ал-Афгани делает разумность политического единства крупным приоритетом исламского целого при всех его второстепенных различиях. Приемлемым путем к достижению такого единства он считает усвоение главных основ, сохранение национального единства. Что касается его составных частей, то он усматривает их в монотеизме, религии и общих интересах. Каждый из этих компонентов предполагает другой; все вместе они сочетаются таким образом, что исключается вероятность религиозного, национального или утилитарного экстремизма. Следовательно, увязывание их в единое целое означает соединение компонентов существования уммы, включающей в себя разные национальности, с ее культурным и политическим бытием. Речь идет о возможной увязке компонентов религии, языка, нравов (традиций), материальных интересов и географического ареала каждой нации в отдельности и в масштабах мусульманского мира в целом.

В итоге эти идеи представляли собой попытку обосновать культурное и политическое единство исламской уммы и ее отдельных национальностей сквозь призму рационалистического реформизма. В них присутствовало осознание ценности, непосредственной и косвенной значимости такого единства для восстановления разрушенного единства ислама, перестройки его в рамках разумных современных систем. Если внешне эти идеи кажутся утопическими, то по своему содержанию они ближе всего стоят к «мечтательному реализму». Ал-Афгани ставит задачи и закладывает основы реконструкции единства исламского мира и его гипотетических государств, не уточняя, возможно ли и нужно ли, чтобы это воплощалось в виде культурных наций внутри централизованного или федеративного исламского

<sup>14</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А'малу ал-камитату. Т. 1. С. 309–310.

<sup>15</sup> Там же. Т. 2. С. 318–319.



государства или в виде независимых государственных образований, связанных культурной и религиозной общностью. Как бы то ни было, ал-Афгани с оптимизмом смотрит на перспективы, не встраивая их в какую-либо четкую политическую программу, целостное идейно-политическое видение или конкретную философско-культурную систему. В своих представлениях он воплощает понятия, связанные с нарастающей мобильностью. В связи с этим его оптимистические суждения о будущем культурном проекте сопровождаются реалистическим политическим видением, как это заметно на примере его взглядов относительно характера предполагаемого государства и его политического устройства.

Объективность суждений ал-Афгани о возможных культурных альтернативах для мусульманского Востока сопровождалась предложением пути к их политическому воплощению. Это стало венцом его теоретической и практической деятельности. Неслучайно он подчеркивает, что тираническая власть, не обладающая должной степенью надежности, является одной из главных причин исчезновения народов или их полного подчинения другим<sup>16</sup>. Он не просто предостерегает в этическом плане от печального и позорного итога, к которому может привести развитие событий, но отталкивается от реалистического взгляда на современные государства (или на государства мусульманского мира вообще и Османскую империю в частности). Если данное суждение основывается на традиционных этических представлениях о необходимости справедливого государства или о важнейшем значении справедливости как фактора, обеспечивающего социальное и идейное единство, то ал-Афгани пытается уложить его в рамки непосредственного политического видения. Он переводит вопрос в плоскость необходимости государства и ценности политической системы для перестройки «историко-политического я» в современном мире; отсюда его утверждение о том, что правительство необходимо не только для благосостояния народа, но и как гарант противодействия хаосу пустого подражания «европейской демократии». Подлинная политическая система предполагает выстраданность «политического я», оформление его возможных структур в институтах государства и в его разумном устройстве. В связи с этим ал-Афгани считает, что формами такого необходимого государства могут быть республика, конституционная монархия или ограниченная монархия<sup>17</sup>. Это означает, что его подход к значению и необходимости государства одновременно связан с характером его политического устройства. Идеальным для Востока (мусульманского) ему видится демократический конституционный строй,

<sup>16</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 1. С. 147.

<sup>17</sup> Там же. С. 146.

что означало неприятие им модели османского государства с его деспотическим строем.

Обусловленность необходимого государства той или иной конкретной формой политического устройства в первоначальных идейно-политических позициях ал-Афгани означала неприятие им систем правления, распространенных в тогдашнем мусульманском мире. Признание республики, ограниченной монархии или конституционной монархии в качестве приемлемых форм правления означало подспудное неприятие деспотического строя, который был в то время преобладающим. Выбор им конституционной демократической системы был связан с убежденностью в том, что именно такая система является оптимальным воплощением политической добродетели и формой ее социальной и нравственной реализации. Среди причин возвышения и быстрого прогресса Японии ал-Афгани называет «ограничение власти императора (микадо) конституцией, добровольное согласие его на наличие консультативного органа, его искреннее стремление» к усовершенствованию политической системы Японии<sup>18</sup>. «Ограничение власти» в историческом плане означало неприятие деспотизма и единовластия в османской и подобных ей системах правления. Ал-Афгани утверждает, что возрождение Востока возможно при условии «изменения формы управления его жителями»<sup>19</sup>. Изменение формы правления он связывает не с республиканским, а с конституционным демократическим строем. Республиканский строй для ал-Афгани аналогичен президентской форме правления, а значит, может предполагать единовластие и деспотизм. В связи с этим он считает, что республиканская форма правления «не годится для сегодняшнего Востока и его жителей»<sup>20</sup>.

Такое суждение основывается одновременно на рационально-реформаторском понимании мусульманской действительности того времени и на анализе европейского опыта. Неприятие республиканского строя означало для ал-Афгани неприятие деспотизма и политического радикализма в условиях преобладания традиций самовластия в системах правления. Выражая свое отношение к псевдоконституционному опыту тогдашнего Египта, ал-Афгани подчеркивает, что «жители Востока и Египта могут приветствовать свои государства и эмираты лишь при условии, если в каждом из них найдется сильный и справедливый муж, который не станет управлять жителями путем единоличного распоряжения силой и властью, ибо в абсолютной

---

<sup>18</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А'малу ал-камилату. Т. 1. С. 200.

<sup>19</sup> Там же. С. 218.

<sup>20</sup> Там же. Т. 2. С. 479.

силе — деспотизм. Не бывает справедливости иначе как при ограниченной силе. Говоря о том, что Египтом должны управлять его жители, я имею в виду, что жители должны совместно управлять страной в условиях истинно конституционного правления»<sup>21</sup>.

Сила, ограниченная конституцией, — это способ создания справедливого строя, или того, что, по мнению ал-Афгани, соответствует подлинным традициям мусульманского мира и отвечает задаче его современного возрождения. Он неоднократно подчеркивает, что конституционная форма государственного устройства соответствует нормам истинно исламского правления<sup>22</sup>. Ал-Афгани не столько пытается искусственно поставить знак равенства между европейской демократией и исламской системой шуры, сколько стремится нащупать в их сходстве реальную альтернативу, позволяющую обновить рационалистическую традицию ислама на основании современной политической реформаторской и реалистической идеи. Отвечая тем, кто пытается говорить о неразрешимости проблемы противоречия между духовной и светской властью, ал-Афгани говорит, что «обе власти стремятся, по сути, к одной и той же цели» и что если какая-либо из них придет в расстройство, то причина этого не будет связана с ее изначальным статусом. В подобных случаях необходимо содействовать исправлению ситуации и «заставить того, кто вызвал это расстройство, вернуться к основе»<sup>23</sup>. За духовной (религиозной) властью ал-Афгани оставляет лишь моральное влияние<sup>24</sup>.

«Возвращение к основе» совпадает с идеей эталонного единства между рационализмом видения и его реформаторским характером в политическом действии. Что касается его оптимального воплощения в форме правления, то ал-Афгани связывает это с конституционным демократическим строем. Следовательно, «возвращение к основе», принуждение «того, кто вызвал расстройство», к такому возвращению означают приоритет конституции и демократического строя. Духовной власти здесь отводится роль моральной поддержки конституционного демократического строя как строя справедливого. Ал-Афгани выдвигает лозунг, призывающий содействовать тому, чтобы, «если король предаст конституцию народа, его голова должна остаться без короны либо корона без головы»<sup>25</sup>. Если такая формулировка

<sup>21</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 1. С. 477.

<sup>22</sup> Там же. Т. 1. С. 245.

<sup>23</sup> Там же. С. 322.

<sup>24</sup> Там же. С. 323.

<sup>25</sup> Там же. С. 479.

выглядит радикальной, то ее реальное содержание заключается в подчеркивании значимости идеи законности и права. Законность и право ал-Афгани объявляет барьером, переступить через который не дозволено никому. Данный лозунг, говорит он, «пригодится умме, если она будет подозревать своих эмиров и королей в неверности ее основному закону или в неготовности душой и телом принять конституционную форму»<sup>26</sup>.

Свой политический вывод ал-Афгани кладет в основу конкретного отношения к проекту псевдоконституционного строя в тогдашнем Египте. В частности, он указывает, что представительство у любой нации не может быть истинным, если не основывается на самой нации и ее свободном волеизъявлении. Если формировать политическую систему по воле других (иностранцев), то получится псевдосистема, или то, что ал-Афгани называет иллюзорным представительством, так как его воля сковывается волей инициаторов (иностранцев). Такой системе грозит коллапс, и как таковая она не имеет ценности. Ее парламент (меджлис) не обладает свободой воздействия на общество с целью его активизации и поддержания того, что ал-Афгани называет обязанностями и равенством. «В этом меджлисе, — пишет ал-Афгани, — левая партия не имеет влияния, поскольку меньше всего склонна к тому, чтобы выступать в качестве оппозиции правительству. Нет влияния и у правой партии, которая выступает в качестве пособника правительства»<sup>27</sup>. Ал-Афгани считает, что существование подобной системы противоречит даже его личной убежденности в справедливости общефилософской нормы, согласно которой «бытие лучше небытия». Ему приходится признать, что «небытие такого меджлиса лучше его бытия»<sup>28</sup>.

Такое глубокое понимание значимости живой борьбы и свободной воли при становлении левой и правой партий отражает политическое усвоение парламентского и политического опыта Европы. Несмотря на внешний радикализм, оно является следствием осознания ценности прочных основ оптимальной системы правления, диктуемых глубокой логикой реформаторского духа применительно к оценке возможностей и перспектив свободного общественного и культурного развития. Такая критика, такое новое восприятие перспектив конституционного демократического строя предопределяют отношение ал-Афгани к значимости справедливости и равенства. Для него это не просто этические лозунги или общие призывы, а единое целое политических ценностей, которые следует воплотить посредством самой

---

<sup>26</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А' малу ал-камитату. Т. 1. С. 479.

<sup>27</sup> Там же. С. 273.

<sup>28</sup> Там же. С. 274.

системы правления, причем народ должен стать экзистенциальным и юридическим источником такой системы. Временная (светская) власть, пишет ал-Афгани, с ее королем или султаном черпает свою силу у нации, чтобы подавлять злодеев и оберегать права простонародья и представителей благородных сословий<sup>29</sup>. Воля народа, выражаемая словом и делом, — закон этого народа, которому должен служить и который должен надежно претворять в жизнь любой правитель<sup>30</sup>. Ал-Афгани выходит за грань господствующих религиозных традиций, увязывая достижения древнего рационализма со своим реформаторским проектом как политической альтернативой режиму деспотизма и самодержавия. Он утверждает, что западный (европейский) мир, при всем многообразии его государств, наций и внутренних порядков, является продуктом того, что он называет относительным равенством всех в добродетели, о котором жители этого мира знают и в соответствии с которым поступают. Ал-Афгани переносит абстрактную этику равенства в область непосредственного действия (политику и систему правления) и придает ей практическое измерение. В этом он видит необходимый залог ликвидации «самодержавия и управления нацией соответственно прихоти султана»<sup>31</sup>.

Ал-Афгани возводит конституционный демократический строй в ранг нравственной добродетели, исходя из того, что такой строй обеспечивает человеку возможность самореализоваться и реализовать справедливость. В связи с этим он не только считает исчезновение деспотических режимов в мире одной из закономерностей бытия, но и утверждает, что шура (демократия) неизбежно приведет к тому, что народы станут хорошо разбираться в правовых вопросах. Эти мысли легли в основу реформаторской юридической и духовной идеи Мухаммада 'Абдо, а также политико-реформаторской идеи ал-Кавакиби<sup>32</sup>.

Мухаммад 'Абдо сумел гармонично организовать традиционные идеи применительно к проблемам ислама и власти, соотношению между религиозным и светским, истинной сущности халифата и халифа. Ему удалось выстроить традиционные исламские понятия, касающиеся данных вопросов, таким образом, чтобы они соответствовали духу рационалистической

<sup>29</sup> *Ал-Афгани Дж.* Ал-А'малу ал-каmilату. Т. 1. С. 323.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 428; *Абдо М.* Ал-Исламу ва ан-наsrанийату байн ал-илми ва ал-маданйя. Алжир, 1987. С. 76–77.

<sup>32</sup> 'Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (ок. 1854–1902) — сирийский писатель, издатель и общественный деятель. Видный представитель исламского реформаторства и один из первых теоретиков панарабизма. — *Примеч. отв. ред.*

реформации, крупные вехи которой были намечены ал-Афгани. Мухаммад ‘Абдо стремится разрушить идейные основы религиозной власти, подчеркивая, что истинный ислам не знает теократических тенденций; более того, с точки зрения его основных принципов он является антиподом теократии. Ведь сам пророк Мухаммад — не властитель, не гегемон, а человек, донесший до людей волю Бога. Истинно исламская вера предполагает, что между человеком и Богом не может быть никакого контролера, наблюдателя, кроме одного Бога. Поэтому перед каждым мусульманином, сколь бы высоким или низким ни был его статус, стоит одна задача: советовать и наставлять. Следовательно, между Богом и человеком есть только один посредник — Коран. Непременной обязанностью мусульманина является претворение в жизнь установлений его религии. Отсюда вытекает необходимость государства с его институтами. В свою очередь, это требует наличия соответствующей силы, которая могла бы регулировать взаимоотношения между людьми, исполнять судебные решения, поддерживать порядок в общине<sup>33</sup>. Такую силу невозможно представить без султана или халифа. Однако послушание им обусловлено тем, что они должны придерживаться Корана и Сунны. В случае уклонения от них следует заменить такого правителя другим, исходя из принципа, что «тварь не должна подчиняться тем, кто склоняет ее к ослушанию Творцу»<sup>34</sup>. Халифа возводит умма или ее представители. Умма имеет право управлять халифом. Умма и свергает его, если сочтет, что это отвечает ее интересам. Фактически халиф — всего лишь «гражданский правитель, со всех точек зрения»<sup>35</sup>. Следовательно, мусульман ничто с ним не связывает, кроме присяги. Но присяга, в свою очередь, обусловлена тем, что халиф должен придерживаться норм справедливости, защищать права народа и постоянно заниматься иджитихадом<sup>36</sup>.

Общая концентрированная формула, восстанавливающая систему исламского целого, дает ответ на обвинения оппонировавших исламу секуляристских движений XIX в. Данные обвинения имели прочные основания, если учитывать тогдашнюю политическую реальность мусульманского мира. Ответ на них Мухаммада ‘Абдо носил реформаторский, «чисто исламский» характер. Он следует взглядам ал-Афгани, но в их традиционалистском обрамлении, продвигая элементы рационалистической реформации вглубь «чисто исламского» бытия. Его рассуждения о том, что халиф является

<sup>33</sup> *‘Абдо М.* Ал-Исламу ва ан-насранийату байн ал-илми ва ал-маданийа. С. 78.

<sup>34</sup> Там же. С. 79.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. С. 78–79.

не более чем гражданским (светским) правителем, отрицание им теократии подкрепляют идею законности выбора или смещения халифа. Что касается утверждения о том, что отношения между людьми должны регулироваться Кораном и Сунной, — это лишь более спокойное и мягкое выражение взглядов ал-Афгани. Здесь Мухаммад ‘Абдо ориентируется не на будущее, как ал-Афгани, а на прошлое, чтобы заново выстроить прочное здание реформы. Фактически содержание его политических взглядов сводится к тому, чтобы подчеркнуть основополагающую значимость закона, а не политики, указать, что власть должна регулироваться Кораном и Сунной, а не личными пристрастиями и прихотями, что преобладать должна коллективная воля общины и система шуры, а не единовластие и деспотизм. Такая направленность отражает специфику реформаторства ‘Абдо как реформаторства морально-юридического и просветительского. В связи с этим он придает не слишком большое значение политике, уделяя основное внимание культурному наследию и его практическому применению на современном ему этапе. Приоритетное значение в своем политическом проекте он придает закону и знаниям как предпосылкам тотального возрождения мусульманского мира вообще и арабского в частности. Творчество Мухаммада ‘Абдо стало арабским воплощением исламизма ал-Афгани. Те же исходные предпосылки и такой же подход обнаруживаются в творчестве ал-Кавакиби и в его позициях в целом<sup>37</sup>.

То, что ал-Кавакиби опирается на выводы ал-Афгани и Мухаммада ‘Абдо, означало концентрированное выражение исторического опыта самой мусульманской реформации. Ал-Афгани и Мухаммад ‘Абдо заложили основы всеобъемлющей рациональной и культурологической критики исторического опыта мира ислама в XIX — начале XX в. Никто из них не пренебрег столетним опытом в попытке оживить сознание, заставив его очнуться от исторической пассивности в том, что касается мировоззренческих убеждений

---

<sup>37</sup> Под «арабизмом» Мухаммада ‘Абдо не подразумевается склонность к национализму, как не подразумевается под исламизмом ал-Афгани игнорирование им национализма или отчужденность по отношению к нему. Ал-Афгани был настроен более «исламистски», чем Мухаммад ‘Абдо, но это не значит, что он был более глубок. Несомненно, ал-Афгани был первым рыцарем реформаторского исламизма джихада, что, в свою очередь, предопределило его подход ко всему, что могло послужить устремлениям рационального духа, с исламских позиций. Именно этим было обусловлено становление его политической платформы в контексте широкого исламизма. В свою очередь, это предопределило те общие принципы, которые были усвоены Мухаммадом ‘Абдо на его личном опыте. Но поскольку этот последний развивался на поприще актуализации науки и культурного наследия, постольку более гармоничной и прочной являлась его принадлежность к арабскому миру.

и веры. Они обосновали значимость культурной преемственности в истории, принцип нераздельной соединенности в действии, или принцип рационалистически-реформаторского отрицания и пребывания внутри исторического «я». Последнее сочеталось с тем, что можно назвать исламско-культурным «я» как общей парадигмой, способной вместить мусульманскую умму и умму национально-культурную.

Ал-Афгани и Мухаммад 'Абдо вывели борьбу исторического и культурного «я» на арену политического сознания, вызвав интерес к его различным проблемам. В итоге это привело к тому, что основы политического ислама (рационально-просветительско-реформаторского), а значит, его основополагающие суждения, представления и принципы были сведены в определенное отношение к проблемам исторического и культурного бытия уммы. В том числе был заложен краеугольный камень идейно-политической системы, сформулированы ее первые положения, связанные с постановкой задач пробуждения общего (исламского) культурного бытия в частном (национальном) историческом бытии. Отсюда взаимопроникновение классической мусульманской культуры и современной истории в примерах и подходах, желание подкрепить стремление к возрождению былой мощи, к утверждению значения этого прошлого с точки зрения альтернатив социального и политического существования мусульман.

Если у ал-Афгани общая направленность приняла форму бурного и жесткого призыва к непосредственному действию, а следовательно, к перестройке истории путем согласования ее начала и конца, то Мухаммад 'Абдо ставит задачу выстраивания реформаторства на платформе культурного духа и юридической реформы, т. е. призывает к культурной реконструкции истории. Ал-Кавакиби переворачивает приоритеты взаимосвязи между историческим и культурным «я», встраивая их в задачу достижения действенного политического единства в том, что касается проблем культурного самосознания и идейно-политического обоснования национального государства. Данные устремления предполагали возможность преодоления остатков богословия в духе и смысле, или в историческом и культурном видении, подчеркивание значимости исторического и культурного бытия мусульманской уммы через отрицание альтернатив национально-культурной общности и, наконец, обоснование этой взаимосвязи и ее приоритетов сквозь призму критериев и ценностей действенной политики, осознающей нормы и грани национального и национально-культурного государства. Это стало крупным переворотом, обернулось глубоким и реалистическим сочленением элементов мусульманской реформации с единством ее современного джихада и иджитихада.

Во взглядах ал-Кавакиби можно обнаружить все то, что было с той или иной степенью ясности и полноты разработано ал-Афгани и Мухаммадом



‘Абдо применительно к проблематике национального государства, национального и культурного самосознания. Реформаторский путь, проделанный Мухаммадом ‘Абдо с его обращением к наследию, привел его к утверждению значимости арабского элемента для исторического и культурного бытия ислама. На этой основе он и выстраивает свои политические суждения. Так, рассматривая значимость Корана как великого чуда ислама, он подчеркивает его арабоязычную форму. Исходя из этого, он утверждает, что без знания языка ислама трудно понять его истинную сущность. Задачу изучения обычаев, верований и традиций арабов он считает необходимым условием понимания содержания Корана<sup>38</sup>. Неслучайно он делает вывод о том, что одно из серьезнейших преступлений против ислама состояло в «преступном застое арабского языка, его форм и стиля, его литературы»<sup>39</sup>. Поэтому условием для человека, желающего заниматься иджтахидом (*муджтахидом*), он ставит «знание арабского языка и того, что с ним связано»<sup>40</sup>. Поскольку халиф, как утверждает ‘Абдо, должен быть муджтахидом, это означает, что он обязан знать арабский язык и литературу. Через этот вывод ‘Абдо пытается указать на одну из крупных причин крушения халифата и его истинно исламского бытия. Ислам, говорит он, был арабской религией; затем в нем появились науки, и эти науки, которые раньше были греческими, стали арабскими. Но затем некий халиф (аббасидский) допустил политический промах, решив, что широта ислама позволяет ему сделать то, что он считал благом для уммы. Халиф решил, что арабская армия может послужить подспорьем для алавитского (шиитского) халифа, так как алавиты состояли в более тесном родстве с домом Пророка. И он захотел набрать себе армию из иностранцев: турок, дейлемитов и представителей других наций<sup>41</sup>. Этот политический промах впоследствии обернулся тем, что ислам стал «неарабским»<sup>42</sup>. Историческая ошибка, говорит Мухаммад ‘Абдо, привела к крушению арабского государства ислама, поскольку турки и дейлемиты не обладали культурой и знанием истинного ислама. У них не было «разума, укрощенного исламом, сердца, воспитанного религией. Они пришли в ислам невеждами, неся знамена тирании,

<sup>38</sup> *Абдо М.* Ал-Исламу ва ан-насранийату байн ал-илми ва ал-маданийа. С. 76.

<sup>39</sup> Там же. С. 126.

<sup>40</sup> Там же. С. 79.

<sup>41</sup> Там же. С. 121.

<sup>42</sup> Там же. С. 122.

и натянули на себя исламские одежды»<sup>43</sup>. Этот процесс привел к крушению культурного бытия арабов и ислама, что побуждает 'Абдо охарактеризовать историческую культурно-политическую ошибку аббасидского халифа как «великое зло, причиненное умме и религии»<sup>44</sup>. В этом Мухаммад 'Абдо усматривает предпосылки и причины того, к чему пришли арабы к концу XIX в. Он считает, что необходимо восстановить вначале политическое и религиозное, а затем и национальное бытие арабского государства на новых основаниях. 'Абдо ставит задачу покончить с турецким (османским) владычеством как не имеющим отношения к исламу и его основополагающим компонентам. Необходимо заново воссоздать историческое и культурное бытие арабов. Подлинное исламское возрождение — арабское возрождение. Равным образом культурный и политический подъем арабов станет подъемом истинного ислама. Духовные основы такой взаимосвязи были заложены еще ал-Афгани, говорившим о рационализме реформы и ее исламской культурной составляющей.

Однако эта отчетливая привязка у Мухаммада 'Абдо остается в орбите культурной идентичности и углубленной реакции на проблемы и факты исторического и культурного «я» ислама и арабов. 'Абдо не ведет речь о практической политической привязке, обоснованной с помощью представлений политической мысли. Ал-Афгани же говорит именно о значимости непосредственного действия. Тем самым оба мыслителя заложили краеугольные камни, на которых ал-Кавакиби выстраивает свою первую концепцию единства государства и нации, принадлежащих к специфической культурной истории. Ал-Кавакиби резюмирует опыт джихада и иджихада, присущий рационалистической мусульманской реформации у ал-Афгани и Мухаммада 'Абдо.

С практической точки зрения это резюмирование было не чем иным, как формулированием основных компонентов идейно-политической и практически-критической системы. Оно происходило через пересмотр приоритетов взаимоотношения между историческим и культурным «я» в единстве действенной политики, т. е. через сочетание элементов рационализма и реформации, накопленных в ходе идейной и практической борьбы на протяжении XIX в. Можно сказать, что ал-Кавакиби дал первый живой и реалистичный образец сочетания рационализма и реформации в своем критическом социальном, политическом и культурном видении, а также в своем представлении о перспективах национального государства. Объединение им элементов реформации и рационализма не было традиционным актом. Оно стало

<sup>43</sup> *Абдо М.* Ал-Исламу ва ан-насранийату байн ал-илми ва ал-мадания. С. 122.

<sup>44</sup> Там же.

проявлением глубокого осознания необходимости такого сочетания, что можно обнаружить в том, как он представляет свои исследования, характеризуя их как плод дотошного изучения исламской мысли с ее различными направлениями (наряду с изучением достижений европейской мысли) и ее приспособления к тому, чтобы ее можно было применить на уровне социальной, политической и этической реформы. Как и у ал-Афгани, эта тенденция в значительной мере предопределила сочетание оптимистического духа с политическим действием, осознающим свои цели. Ал-Кавакиби подчеркивает, что слабость может постигнуть любую нацию, а не только арабов, и делает вывод: «Между нами, особенно аравийскими арабами, и величайшими из современных живых наций нет разницы, кроме как в науке и высокой нравственности»<sup>45</sup>. Свои позиции ал-Кавакиби связывает с будущим, с «той молодежью, которая не ограничится возведением горделивых дворцов на костях, источенных временем, не удовлетворится тем, чтобы быть выпавшим звеном между предками и потомками. Эти молодые люди знают, что они созданы свободными, они любят свою Родину любовью того, кто знает, что создан из ее земли. Они любят человечество и знают, что человечество — это наука, а животный мир — это невежество. Им ведомо, что лучший из людей — тот, кто всех полезней людям»<sup>46</sup>.

Мы видим глубокое понимание значения «живых наций» и их антиподов — «мертвых наций». Такое противопоставление указывает на осознание необходимости действенной всеобъемлющей реформы. Этим одновременно предопределяется дух оптимистической веры в возможность становления живых наций у всех, и привязка этой возможности к науке и высокой нравственности. В другом месте ал-Кавакиби связывает «человечество и науку», «животный мир и невежество». Он зовет к постоянно-му действию, указывает на то, как важно настоящее, призывает не строить «горделивые дворцы» на источенных временем костях прошлого, не превращаться в выпавшее, утраченное звено между прошлым и будущим. Фактически это означает указание на значимость живой современной работы как имманентного творчества, опирающегося на реальное историческое самосознание. Из этого вытекает необходимость нести осознанную ответственность, понимать ценность свободы для человеческого бытия как предпосылки вечной преемственности и видеть присутствующую в этой преемственности «жизнь», отвечающую науке и высокой нравственности.

---

<sup>45</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Каир, 1970. Т. 1. С. 140–141.

<sup>46</sup> Там же. С. 268.

## § 2. Синтез исламской и национальной идеи

Углубленное осознание значимости живого современного труда — неизбежное следствие реформаторского духа, неустанно ищущего рациональные причины упадка, или того, что ал-Кавакиби называет состоянием общей расслабленности, призывая к его преодолению. Он рассматривает все, что может служить причиной упадка и регресса, чтобы разглядеть их общие и частные черты. Такое рассмотрение не было простым собиранием; ал-Кавакиби классифицирует причины, подразделяя их на основные и второстепенные, одновременно пытаясь рационально осознать фактические причины упадка и наметить реальные альтернативы. Это характерный для него подход, в котором отсутствуют элементы утопизма и ограниченность частными вопросами. Рассуждая о начале мусульманского упадка, ал-Кавакиби отмечает, что он начался «тысячу лет назад или более»<sup>47</sup>. Здесь мы видим близкое совпадение с представлением Мухаммада 'Абдо: ал-Кавакиби связывает начало упадка с падением арабского централизма в халифате. Однако такое определение времени начала упадка — лишь хронологический фон для исследования его реальных причин. Их ал-Кавакиби подразделяет на религиозные, нравственные и политические причины. Рассматривая основные и второстепенные религиозные причины, он связывает их в основном с идеями, преобладавшими в его время. Он указывает на такие обстоятельства, служащие интересам деспотизма и империи, как доминирование веры в предопределение, доктринальные споры, разобщенность, отсутствие толерантности, религиозная нетерпимость, засилье ложных улемов. В конечном счете он приходит к выводу о том, что «причина расслабленности, постигшей всю эту религию, — сама эта нынешняя религия»<sup>48</sup>. Под «самой этой нынешней религией» подразумеваются ее «усохшие» модели, запечатленные в идеологии османского деспотизма. Ал-Кавакиби говорит о причинах «расслабленности всей этой религии», рассматривая ее как единое целое, которое постигли расслабленность, отсталость, регресс и упадок. Рассуждая о нравственных причинах, он указывает на невежество, неготовность приносить жертвы, ослабление религиозных связей, недостатки религиозного и нравственного воспитания, отсутствие общественных объединений, враждебное отношение к передовым наукам, небрежение общественными делами. Среди «причин-ответвлений», т. е. второстепенных причин, он называет преобладание духа отчаяния, склонность к пассивности, пороки образования,

<sup>47</sup> Ал-Кавакиби А. Ал-А'малу ал-камилату. Т. 1. С. 136.

<sup>48</sup> Там же. С. 182.

отход от дел, боязнь добиваться общественных прав, предпочтение наемничества мобилизации. Таким образом, он сводит их к застою и пассивности общественного духа.

Перечисленные религиозные и нравственные причины есть не что иное, как религиозные и нравственные формулировки причин политических, поскольку они тесно переплетаются и отчасти совпадают с политическими причинами, объясняющими упадок. Ал-Кавакиби выделяет собственно политические причины, что явилось отражением глубокого осознания им значимости политики как крупной предпосылки и наиболее эффективного средства увязывания рационалистического и реформаторского видения в единое целое. Рационализм видения и дух реформы перестали быть самостоятельными компонентами, отделенными друг от друга, а стали увязываться между собой с помощью понятий и критериев политики. Неслучайно среди религиозных и нравственных причин обнаруживается фон политической платформы, а в политической платформе заметна ее обособленность и самостоятельность. Среди политических причин ал-Кавакиби перечисляет абсолютную, неконтролируемую власть, то, что он называет «извращенной политикой» в социальной и экономической сферах, отстранение свободомыслящих людей от власти, забота государства лишь об армии и сборе налогов. Второстепенные политические причины — это дискриминация, утрата свободы слова и дела, отсутствие справедливости и равенства, отсутствие общественного мнения, расправы с оппозицией. Ал-Кавакиби связывает характер власти с общественной системой, выдвигая на передний план ряд важнейших для возрождения наций вопросов, наиболее существенные из которых связаны с проблематикой свободы, справедливости и равенства. Ценности и принципы здесь — не просто привлекательные лозунги или теологизирование духа и смысла; они превращены в потребности политического действия, осознающего ближайшие и отдаленные цели. Это предопределило отношение ал-Кавакиби к деспотизму и его альтернативам в области политического устройства и социального и национального единства. Он рационалистически осознает политику сквозь призму критериев самой политики, предопределяя новое восприятие значения политического действия и одновременно его идейное обоснование.

Призыв ал-Кавакиби к политическому действию растворялся не в зажигательных речах, а в политическом видении, в рамках которого обосновывается легитимность и необходимость такого действия. Он подчеркивает необходимость организованного законного политического действия, влияющего на общественную жизнь, объявляя его «закономерностью существования, установленной Богом». В связи с этим он утверждает, что «проекты организованных обществ более устойчивы и долговечны, нежели дела отдельного

человека»<sup>49</sup>. Такие проекты вбирают в себя коллективную решимость, устраняя сомнения и колебания. «В этом — смысл выражения, гласящего, что рука Бога — с рукой общины»<sup>50</sup>. Данная привязка общественной истории к возвышенному идеалу является адекватным приемом пробуждения современного коллективного духа как общественно-политического духа, осознающего свои цели сквозь призму критериев действенной политики. Вследствие этого действия политика превращается в арену свободного самостоятельного творчества. Ал-Кавакйби реалистически подходит к крупным политическим задачам, стоящим перед теми, кто жаждет возрождения. Среди первостепенных задач, которые должны взять на себя общественные объединения, он называет «исследование религиозной политики», призванное «устранить недуг расслабленности»<sup>51</sup>. При этом ал-Кавакйби опирается на историческую реальность, на созерцание ее реальных компонентов, стремясь сформулировать адекватный подход к политическому действию, а следовательно, новые компоненты идеи общественно-политического, национального и культурного возрождения. В своей книге «Природа деспотизма» он акцентирует внимание на том, что деспотизм и упадок являются в конечном счете непосредственным порождением пассивности. Величайшая тайна живых существ состоит, по мнению ал-Кавакйби, в том, что можно назвать «действенным участием». Благодаря ему «возникло все, кроме Бога. Благодаря ему появились небесные тела, органический мир, различные виды живых существ, тайна жизни и тайна постоянного обновления. Участие — вот весь секрет успеха цивилизованных наций. Благодаря ему они усовершенствовали кодекс своей жизни. Благодаря ему отрегулировали систему своего правления, благодаря ему совершили великие дела. Благодаря ему они получили все то, в чем им завидуют другие»<sup>52</sup>. Рассуждая о пользе такого коллективного действия, ал-Кавакйби обосновывает необходимость индивидуального и совместного участия в политической жизни как собственного общественно-политического действия. В связи с этим он утверждает, что «наш упадок вызван нами самими», что причина пассивности — в том, что нация «усердно рабствует эмирам, прихотям и иллюзиям»<sup>53</sup>. Ал-Кавакйби критикует идею, согласно которой человек принуждается Богом к своим действиям, требует четко обозначить содержание

---

<sup>49</sup> Ал-Кавакйби А. Ал-А'малу ал-камилату. С. 141.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же. С. 306–307.

<sup>52</sup> Там же. С. 392.

<sup>53</sup> Там же. С. 156.

понятий «предустановление и предопределение» таким образом, чтобы они понимались как усердие и труд<sup>54</sup>. До него к тому же самому призывал ал-Афгани. Однако ал-Кавакиби вкладывает эти представления в общий призыв к национальной свободе, а следовательно — рационалистически обосновывает организованное политическое действие. Он преодолевает традиции высокопарных трескучих речей. И если говорить о всеобъемлющей политической концепции у ал-Кавакиби затруднительно, то лишь потому, что его произведения написаны на том этапе, когда шло формулирование первоначальных критических основ такой концепции. Шел процесс теоретического осмысления и уточнения итогов столетнего идейного и практического опыта самопознания арабского рационализма и опробование этого опыта на практике.

Ал-Кавакиби, опираясь на современную ему мысль конца XIX — начала XX в., обосновывает значимость политического действия для арабского мира. Он стремится дать теоретическое обоснование политического самосознания, а следовательно, заложить идейные (и духовные) предпосылки собственно арабской политической истории. В связи с этим он подчеркивает значение организованного и легального политического действия, единство действия и закона, считая его средством привлечения к такому действию всего общества. Он пытается выделить значимость этой идеи, наполняя новым содержанием высказывание, гласящее, что «рука Бога — с рукой общины». Реальное активное участие общества в таком действии, считает ал-Кавакиби, представляет собой важнейшую основу существования наций. В этом он усматривает закономерность, которой подчинено все сущее. Ал-Кавакиби стремится увязать социальные и национальные параметры в своем подходе к политике и ее отдаленным целям. Он подчеркивает, что «секрет возникновения и успеха западных наций состоит в соотношении силы и времени». Такой вывод подспудно заключает в себе специфическое осознание значимости практической и теоретической подготовки, отвечающей масштабам будущих задач.

Рационалистическое обоснование политического действия предопределило понимание приоритетности государства и нации. Ал-Кавакиби кладет его в основу при рассмотрении причин деспотизма и утраты индивидуальной, общественной и национальной свободы в Османской империи. Необходимость политического действия становится не просто элементом реформации, но шагом вперед в области углубления ее социального, политического и национального содержания, что было осознанием значения новых альтернатив общественного устройства. Тем же предопределялись задачи

---

<sup>54</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. С. 268.

критики государства при опоре на политические критерии, на представления реалистического видения перспектив, возможных форм национального единства арабского мира как альтернатив общности имперской (османской) нации. «Природа деспотизма» не стала непосредственной реакцией на реальное положение Османской империи; она стала попыткой по-новому сформулировать основополагающие принципы современной политической мысли, наметить перспективы возможных реальных альтернатив. Ал-Квакиби хочет обосновать политическое действие с использованием чисто политических понятий. В связи с этим он указывает, что у древних, за исключением римлян, не было политических книг в точном смысле этого слова. «Калила и Димна», «Путь красноречия», «Харадж»<sup>55</sup> — не более чем этико-политические произведения. То же самое можно сказать о книгах ар-Рази, ал-Ма‘арри и ал-Газали. В результате ал-Квакиби делает вывод о том, что чисто политическая наука появилась лишь у поздних европейцев. Из арабов к ней в недавние времена обращались ат-Тахтави<sup>56</sup>, Хайр ад-Дин ат-Туниси<sup>57</sup>, Ахмад Фарис аш-Шидйак<sup>58</sup> и Салим ал-Бустани<sup>59</sup>. Несмотря

---

<sup>55</sup> «Калила и Димна» — литературно-дидактический памятник, сборник басен и притч, назидательных и поучительных рассказов. Является переложением и переработкой текстов известной индийской книги «Панчатантра». «Калила и Димна» — перевод и творение литератора и стилиста Ибн ал-Мукаффы.

«Путь Красноречия» («Нахдж ал-Балага») является сборником проповедей, писем и высказываний ‘Али. Эта книга рассматривается как воплощение красноречия и является величайшим шедевром арабской литературы и образцом изящного стиля, мастерства слога и классической арабской словесности. Это один из важнейших сакральных текстов для мусульман-шиитов.

Книга «Харадж» принадлежит перу Абу Юсуфа (731–798), является источником по социально-экономической истории Арабского халифата в VII–VIII вв.

<sup>56</sup> Ат-Тахтави Рифа‘а Рафи‘ (1801–1873) — один из первых представителей египетского возрождения и просвещения, переводчик и автор проектов возрождения культурного наследия, а также защитник прав женщин на образование.

<sup>57</sup> Хайр ад-Дин-паша (1890–1919) — тунисский просветитель, великий визирь Туниса (1856), автор первой тунисской Конституции 1861 г. В последние годы жизни занимался написанием меморандумов, в которых предлагал различные пути улучшения работы государственного аппарата.

<sup>58</sup> Ахмад Фарис аш-Шидйак (1804–1887) — ученый, писатель и журналист. Маронит по рождению, он обратился сначала в протестантизм, а затем в ислам. Считается одним из отцов-основателей современной арабской литературы.

<sup>59</sup> Салим ал-Бустани (1848–1884) — сын известного ливанского просветителя Бутруса ал-Бустани, основоположник жанра романа, автор трех исторических романов и шести произведений на современные социальные темы. Писатель считал, что



на некоторую предвзятость по отношению к идейно-политическому творчеству классической мусульманской мысли, ал-Кавакиби выносит точное суждение в рамках своего специфического восприятия новых задач, которые начал осознавать в рационалистически-реформаторских терминах. Он сочетает реформаторский и рационалистический дух с понятиями «чистой» политики, подчеркивая и обосновывая тотальную политическую критику деспотизма (существующего мусульманского государства) и перспективы политической эволюции государства и арабского мира.

Критика деспотизма означала, что ал-Кавакиби политически осознавал конец османской истории и начало истории арабской, или начало арабской истории и самостоятельного политического сознания арабов. Критика деспотизма была у него политической критикой существующего государства, свидетельством понимания его исторической и культурной ограниченности. Критикуя деспотизм и его «природу», ал-Кавакиби сумел прервать традицию абстрактных и этических суждений, обратившись к реальной действительности. Критику деспотизма он возводит в ранг политической критики, превращая ее в предпосылку политических суждений. В связи с этим все разнообразные аспекты жизни государства, включая нравственные, он рассматривает под политическим углом зрения, стремясь вскрыть влияние деспотизма на все стороны общественной жизни. Он считает, что деспотизм порождает слабую личность, переворачивает в умах факты, извращает очевидные истины, подходы к истории, лишает человека свободной воли<sup>60</sup>. В связи с этим он критикует утверждения о том, что деспотизм порождается либо болезнью общества, либо его невежеством, либо его чрезмерной религиозностью. В противоположность этому он подчеркивает, что если проследить истинные причины деспотизма, то окажется, что, напротив, все перечисленное возникает «вследствие деспотизма, а утраченное здоровье есть отсутствие политической свободы»<sup>61</sup>. Реальный недуг мусульманского мира, по ал-Кавакиби, заключается в отсутствии политической свободы. Такое понимание побуждает его проследить данное явление в системе правления и в общественных институтах, т. е. в государстве и обществе.

Не ограничиваясь этим точным наблюдением, ал-Кавакиби пытается вскрыть подлинное значение деспотизма, анализируя его «природу», причины, особенности и следствия, а затем и способы его ликвидации. Он

---

главная задача литературы — улучшение социальных нравов. В романах на современные темы он проповедует морально-этические нормы, основанные на принципах гуманности, свободы, равенства, справедливости и разума.

<sup>60</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 2. С. 385–387.

<sup>61</sup> Там же. С. 393.

закладывает первоначальные основы политического самосознания как предпосылку, которая послужила прологом к формированию национального политического самосознания. Деспотизм, по мнению ал-Кавакйби, — «это характеристика абсолютной власти, которая распоряжается делами поданных так, как ей заблагорассудится, не опасаясь, что ей будет предъявлен счет или что она может быть наказана в судебном порядке»<sup>62</sup>. Ал-Кавакйби сводит деспотизм к отсутствию общественного контроля и отсутствию выборности власти. Разновидностей деспотических правительств много, утверждает ал-Кавакйби: абсолютная личная власть, унаследованная или выборная личная власть, если она никому не подотчетна. Это может быть и коллективная выборная власть, ибо согласие во мнениях еще не означает отсутствия деспотизма; деспотическим может быть и коллективное правление. Ал-Кавакйби критикует суть деспотизма как политического и социального явления<sup>63</sup>.

В своих наблюдениях ал-Кавакйби неоднократно пытается вскрыть реальную, фактическую взаимосвязь между деспотической политической системой и формами проявления деспотизма в общественной жизни, указать на то, как деспотизм воспроизводится в деталях жизни. Он делает вывод о том, что «деспотическое правительство... деспотично во всех своих ответвлениях: от самого большого деспота до полицейского, до сторожа, до подметальщика улиц»<sup>64</sup>. Ал-Кавакйби прослеживает феномен деспотизма, доходя до личных, даже самых лиричных и родственных отношений, на которые политический деспотизм также накладывает свою печать. Он приходит к выводу, что «несправедливое распределение, существующее поныне, есть результат политического деспотизма с тех пор, как возник человек»<sup>65</sup>.

Видя причину паралича исламского мира в отсутствии политической свободы, в засилье деспотизма, ал-Кавакйби формулирует первую идейную альтернативу в традициях современного ему реформаторского рационализма с его подходом к перспективам арабской общественно-политической и культурной эволюции. Не ограничиваясь глубокой критикой природы деспотизма, он стремится дать теоретико-политическое обоснование этого явления, уложив его в идейную систему, обладающую четкими очертаниями и имеющую ясную цель. Он исходит из общей предпосылки, согласно которой закономерностью существования, установленной Богом, является

---

<sup>62</sup> *Ал-Кавакйби А.* Ал-А'малу ал-камилату. Т. 2. С. 338.

<sup>63</sup> Там же. С. 338–339.

<sup>64</sup> Там же. С. 369–370.

<sup>65</sup> Там же. С. 376.

прогресс, т. е. эволюция неотъемлемо присуща всему сущему. А поскольку деспотизм препятствует прогрессу и обращает его в регресс, постольку изыскание разумной альтернативы деспотизму, после анализа его природы и указания на ограниченность его перспектив, является важнейшей задачей<sup>66</sup>. Ал-Кавакиби отдает себе отчет в необходимости выработать реформаторскую альтернативу, которую называет «умеренным законом прогресса». Прогресс он сравнивает с птицей, крылья которой должны двигаться симметрично. Это довольно точное представление о движении (прогресс) и балансе (умеренность). Маховые движения крыльев, говорит ал-Кавакиби, должны осуществляться синхронно; это позволяет поддерживать баланс, подобно балансу положительного и отрицательного полюсов в электричестве<sup>67</sup>. Посредством этого образа он стремится обосновать то, что можно назвать размахом, сдерживаемым разумом. «Маховые движения» общества должны контролироваться разумом, а не душой, в этом случае будут достигнуты мудрые решения. Если же их будет контролировать душа, то можно сбиться с пути<sup>68</sup>. Теоретически такая постановка вопроса отражает традиции этического рационализма, а по своей реалистической направленности — видение рационалистски-реформаторской альтернативы. «Умеренный закон» означает рациональный реформаторский закон. Свою мысль ал-Кавакиби пытается доказать посредством обоснования того, как следует покончить с деспотизмом.

Обосновывая ликвидацию деспотизма, ал-Кавакиби опирается на «школу естественной и общей истории», а не на абстрактные этические соображения. Такую школу он считает величайшей, а лучшим доказательством — индуктивное доказательство<sup>69</sup>. Под естественной историей он подразумевает историю существования вещей как они есть, а под общей историей — историю мировую. Будучи приложенной к сфере конкретной истории, данная исходная посылка проявляется в проблеме государства и политической истории. Ал-Кавакиби утверждает, что решение проблемы деспотизма связано с тем, как решается проблема правительства (власти, политического устройства). Выбор формы правления, говорит ал-Кавакиби, — это величайшая и древнейшая проблема людей, обширнейшее поле для исследовательской мысли<sup>70</sup>. Следовательно, это «обширнейшее поле» и для его собственных мыслей

<sup>66</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 2. С. 409.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же. С. 411.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же.

и сознания. Общая направленность позиций ал-Кавакибиды — анализ реального османского деспотизма и поиск путей к его устранению. С одной стороны, он имеет перед глазами европейский опыт с его многочисленными политическими моделями и с его общим итогом, выражающимся в преобладании политического рационализма и основополагающих принципов свободы и законности; с другой стороны — османский деспотизм, который необходимо ликвидировать с учетом имеющихся возможностей. Ал-Кавакибиды отчетливо понимают разницу между тем и другим, трезво оценивают ситуацию, что способствует утверждению политического рационализма и глубокого реформаторства в его подходах. Он указывает: развитые европейские нации посредством разума и экспериментирования пришли к аксиомам их жизни, имея в виду такие политические аксиомы, как свобода, суверенитет закона, равенство и справедливость. Данные понятия стали неотъемлемо присущи политическим системам европейских государств. Между тем «эти нормы, ставшие на Западе аксиоматичными, либо неведомы, либо чужды Востоку, ибо большинство его жителей и слыхом о них не слыхивали»<sup>71</sup>. Ал-Кавакибиды ставят задачу превратить эти европейские аксиомы в рациональную действительность в мире ислама (арабском). Свои задачи он формулирует не в виде звонких фраз и выпендренных призывов, а ставит проблемы политической мысли и намечает реальные пути к их решению. Он выделяет двадцать пять разделов, в которых рассматривает способы, ведущие, по его мнению, к тому, чтобы превратить западные аксиомы в восточную реальность. Это, в частности, нация и правительство, общие права, равенство в правах, личные права, виды и функции правительств, права правителей, подчинение общества правительству, распределение обязанностей, вопросы армии, контроль над правительством, поддержание общественной безопасности, удержание власти в рамках закона, обеспечение судебной справедливости, поддержание религии и нравственности, назначение работ в законодательном порядке, порядок разработки и принятия законов, развитие образования и науки, развитие сельского хозяйства, промышленности, торговли и строительства.

Общее перечисление проблем, посредством решения которых ал-Кавакибиды хотят превратить аксиомы Запада в аксиомы Востока (арабского), уже само по себе означает глубокое осознание им приоритетных политических, экономических, социальных и культурных вопросов, т. е. важнейших компонентов современного государства и его политической системы. Темы, которые, по его мнению, должны занимать мусульманских политологов, — это темы политического устройства и закона. Ал-Кавакибиды доводит данную

---

<sup>71</sup> Ал-Кавакибиды А. Ал-А'малу ал-камилату. Т. 2. С. 429.

идею до максимально возможного в то время предела, возводя ценность закона, рассмотренного сквозь призму реальной политики, в ранг «божественного абсолюта». Попытка изыскать юридическую основу в качестве абсолютной альтернативы деспотизму есть не что иное, как свидетельство осознания значимости права для правильного устройства государства и общества. Состояние «общей расслабленности», распада государства и общества, их страшной отсталости ал-Кавакиби связывает с деспотизмом. Деспотизм означает отсутствие закона. Отсюда следует глубокий вывод: «Первопричина всех бед сынов Евы одна-единственная — отсутствие законной власти»<sup>72</sup>. Отсутствие легитимной власти является причиной всех исторических невзгод современного ему мира ислама вообще и арабского мира в частности. Ал-Кавакиби подчеркивает, что закон — это непреодолимое препятствие на пути полной утраты законности и права, т. е. аксиом политической мысли и современных политических потребностей. Из всех двадцати пяти перечисленных разделов ал-Кавакиби кратко останавливается на разделе, посвященном устранению деспотизма. Он пытается предложить одну из реальных моделей решения, оставляя все прочее другим, чтобы все совместно решали трудные и всеобщие проблемы устройства жизни наций в соответствии с аксиомами политического рационализма.

Предлагая пути к устранению деспотизма, ал-Кавакиби указывает, что он лишь формулирует наиболее значимые правила, которых у него насчитывается три. Первое из них заключается в том, что нация (умма) должна ощущать необходимость свободы. Здесь имеется в виду необходимость избавиться от деспотизма как системы и как явления, а не от отдельного деспота. Второе правило — постепенное мирное действие, без применения силы и насилия, используя мудрость, так как единственное, по мнению ал-Кавакиби, эффективное средство, «позволяющее положить предел деспотизму, — прогресс нации в разуме и чувствах»<sup>73</sup>. Третье правило состоит в том, что альтернатива должна быть разумной, и ее следует сознательно планировать. Ал-Кавакиби выражает это так: «Прежде чем сопротивляться деспотизму, надо подготовить то, что придет ему на смену». «Знание цели вообще — естественное условие начала всякого дела. Но общего знания здесь абсолютно недостаточно. Нужно четко обозначить требование, согласное с мнением всех или мнением большинства, составляющего не менее трех четвертей от общего числа; в противном случае ничего не получится»<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 1. С. 165.

<sup>73</sup> Там же. Т. 2. С. 435.

<sup>74</sup> Там же. С. 437.

Такая последовательность в программе приоритетов, связанных с устранением деспотизма, отражает реформаторское видение проекта альтернативы и его общественно-политического и национально-культурного содержания. Три перечисленные правила обладают объединенной внутренней действительностью, отражающей осознание общественно-политических потребностей национального обустройства, связанных с превращением великих принципов и лозунгов в рациональные аксиомы. Ал-Кавакиби обращается с тем, что он назвал «ощущением нации», как с системой, всесторонним явлением, базирующимся на понимании необходимости свободы и избавления от деспотизма. Под пониманием свободы подразумевается постижение национальным сознанием самого себя как политической аксиомы. Ал-Кавакиби вкладывает в идею свободы политический и социальный смысл как единое целое, а следовательно, наполняет ее национальным, социальным и культурным содержанием. Он говорит не только о праве всех народов империи на свободное, независимое существование, но и о равенстве в правах, ответственности правителей как уполномоченных представителей нации, о свободе образования, свободе слова, печати и научных исследований, о защите религии, жизни, чести и достоинства, о безопасности науки и использовании ее достижений<sup>75</sup>. Понятие свободы ал-Кавакиби распространяет на крупные социальные и культурно-политические вопросы, сводя их в единое целое. Справедливость у него — не понятие, распространенное в позднейшей исламской этической традиции; справедливость — обновленное политическое воспроизводство исламских рационалистических традиций, предполагающее приоритетность справедливости для ислама. Ислам как антипод справедливости — не ислам, ибо истинный ислам и деспотизм несовместимы. Еще первые исламские рационалисты говорили, что неверующий, но справедливый правитель лучше несправедливого правителя-мусульманина. В политической критике действительности ал-Кавакиби воспроизводит эту мысль следующим образом: «Шариат и разум говорят, что иностранные короли лучше и более достойны управлять мусульманами, поскольку они ближе к справедливости, к соблюдению общих интересов и более способны к восстановлению страны и обеспечению прогресса ее жителей»<sup>76</sup>.

Это в равной мере относится к проблемам, отнесенным ал-Кавакиби к понятию и идее свободы. Рассуждая о свободе слова и убеждений, он ссылается на колоссальное исламское наследие, утверждая, что такая свобода характерна для ислама. В то же время он рассматривает ее как новую

<sup>75</sup> Ал-Кавакиби А. Ал-А'малу ал-камитату. Т. 1. С. 154.

<sup>76</sup> Там же. С. 158.

проблему, решение которой стоит в ряду задач современности. Пытаясь наполнить исламский термин «иджтихад» современным содержанием, истолковывая его как свободу слова и убеждений, он одновременно опровергает старые традиции иджтихада в их современной трактовке, подчеркивая, что весь иджтихад современных муджтахидов в лучшем случае сводится к начетничеству. Таких муджтахидов он называет «склоняющими», «выводящими» или «уточняющими», но не более<sup>77</sup>. Они не занимаются изысканиями в вопросах, касающихся основ религии, не исследуют общественные вопросы, между тем как истинный иджтихад, по мнению ал-Кавакиби, предполагает рассмотрение диктуемых временем перемен. Настоящий муджтахид должен быть проводником принципа «в различии — благодать», должен признавать необходимость идейного плюрализма<sup>78</sup>. Вкладывая этот принцип, наряду с другими, в понятие свободы, ал-Кавакиби объявляет свободу главной нормой, политической аксиомой, без которой невозможно будет уничтожить деспотизм. Утрата свободы, говорит он, в конечном счете приведет к «прекращению работ, умерщвлению душ, подрыву прав, нарушению законов»<sup>79</sup>, т. е. к тотальному подрыву и прекращению социального и национального бытия. С этих позиций ал-Кавакиби подвергает резкой критике «Политику» Ибн Халдуна<sup>80</sup>, несмотря на высокую оценку научного творчества этого мыслителя. Призывы Ибн Халдуна к смирению, избеганию опасностей, довольствованию тем, что есть, ал-Кавакиби называет правилами рабства, утверждая, что для свободолюбивого человека слава предпочтительнее жизни<sup>81</sup>. Свобода важнее всего, она имеет первостепенное значение для устранения деспотизма.

Однако ал-Кавакиби не считает свободу синонимом политического авантюризма, ведущего к анархии. Он ограничивает ее понятием «мудрости», т. е. политического самосознания, норм закона, основанных на свободе и либеральной политической системе. Он отдает предпочтение не силе, а принципу политической сознательности. Именно такая сознательность

---

<sup>77</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 1. С. 244.

<sup>78</sup> Там же. С. 247.

<sup>79</sup> Там же. С. 154.

<sup>80</sup> Ибн Халдун, ‘Абд ар-Рахман ибн Мухаммад (1332–1406) — историк, философ истории и государственный деятель, прославился как автор «Большой истории», особенно «Введения» («Мукаддима») к ней. В этой теоретической вводной части, представляющей собой энциклопедию культурной жизни арабо-мусульманского мира, Ибн Халдун ставит задачу превратить историю из хроники царей и пророков в строгую научную дисциплину.

<sup>81</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 2. С. 362.

положит конец деспотизму. В то время под такой позицией подразумевалось противодействие авантюристическому политическому радикализму. В авантюристическом радикализме ал-Кавакиби угадывал синоним деспотизма, считая, что с точки зрения своего внутреннего потенциала и перспектив он может породить еще худший деспотизм. Кроме того, радикализм отстраняет народные массы от осознания крупных политических аксиом. Ал-Кавакиби делает нормы сознательной деятельности и неприятия насилия аксиомами общественного сознания и способами достижения политического прогресса. Поначалу эту идею он излагает в виде одного из пунктов программы «Умм ал-Кура» («Мать городов»), где говорится о том, что деятельность Ассоциации должна основываться на добром намерении и настойчивости в действии. Последовательность же должна состоять в устранении препятствий одного за другим<sup>82</sup>. В «Природе деспотизма» он углубляет эту мысль, утверждая норму мирной и последовательной деятельности. Данный политический принцип сам по себе предполагает превращение в аксиому, которой обязаны придерживаться все. Он проявляется в сознании и чувствах нации, которая, по ал-Кавакиби, прогрессирует, осознавая и ощущая значимость мирной деятельности, последовательности, отказа от силы и насилия<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Ал-Кавакиби А. Ал-А‘малу ал-каmilату. Т. 2. С. 294.

<sup>83</sup> С точки зрения социального содержания понятие мирной деятельности у ал-Кавакиби не ограничивается отказом от противостояния и насилия, но охватывает различные аспекты гражданской жизни. В этом смысле можно сказать, что он первым попытался обосновать элементы гражданского рационализма в современной арабской политической мысли, подвергнув глубокой критике милитаристский дух Османской империи. Каковы бы ни были побудительные мотивы критики османского янычарства, ее политическим итогом стало выдвижение лозунга гражданской системы, которой военная организация должна быть подчинена. Ал-Кавакиби не выступает против армии. Напротив, он требует создания мощной армии, способной защитить отчизну. В связи с этим он остро критикует тот факт, что служба в армии превратилась не более чем в источник заработка. Ал-Кавакиби требует, чтобы военная служба стала профессией, обладающей определенными этическими характеристиками. В том, что служба в армии стала лишь источником заработка, он усматривает следствие того, что на протяжении последних двух веков, особенно в мусульманском мире, такая служба не была научно обоснованной профессией. В дальнейшем ал-Кавакиби вложит эти мысли в общую политическую идею независимости и единства арабского мира. Рассуждая о том, что европейцы могут опасаться арабского единства, он указывает, что арабы ближе других к понятию нации, так как они являются «обладателями Слова и Завета». Следовательно, не надо опасаться их идеи джихада, поскольку она сама по себе не предполагает войны. В Коране содержится более пятидесяти аятов, призывающих к миру. Аятов, посвященных джихаду, намного меньше. К тому же в них говорится



Прогресс в сознании нации ал-Кавакиби связывает с ясностью, четкостью требования и согласием всех или большинства. Это означает, что альтернативы должны иметь конкретное наполнение в сознании и ощущениях масс. Но это невозможно без наличия необходимых норм, которые превращаются в политические аксиомы, способные повлиять на массы путем созидания действенного политического духа. Последний является не только гарантией ликвидации деспотизма, но и исключает его возрождение через разного рода политические авантюры.

Процесс, направленный на уничтожение деспотизма, будет идти долго и сложно, считает ал-Кавакиби, но это наиболее надежный и прочный путь к самоуправлению наций. Если нация не сумеет сама проводить достойную политику, то, по мнению ал-Кавакиби, ее непременно унизит другая нация. Однако на такое унижение он смотрит не сквозь призму непосредственного национального чувства, а переносит его в область соотношения политического сущего и политического долга. Он пытается подвергнуть существующую систему отрицанию через рационально-политическую идею долга. Тем самым он преодолевает традиции абстрактной идеалистической этики, возвышенные утопические мечтания. Ал-Кавакиби не участвует в дискуссии о «позитивном вкладе» в «ремонт» Османской империи, а заявляет о ее неотделимости от деспотизма современной ему эпохи. В связи с этим он прямо или косвенно указывает на необходимость ликвидации государственного устройства империи как иррационального, подчеркивая, что ее историческое существование исчерпало все свои возможности, остается лишь подвергнуть его отрицанию, заменив должным устройством.

Заявляя о необходимости замены существующего строя должным, или деспотизма — свободой, ал-Кавакиби говорит о необходимости замены существующей общности (мусульманской уммы) должной общностью (национальной). Существующая общность является искусственной смесью ислама и туркизма. Фактически это не исламская общность, не мусульманская умма, а общность, объединяемая турецким деспотизмом. Склонность к такому выводу проявляется у ал-Кавакиби уже на самых ранних этапах его идейно-политической деятельности. Постепенно углубляясь, она привела

---

исключительно об отношении к арабам-многобожникам. И вообще, «в Коране нет ничего обязывающего, в нем лишь общие суждения». Таким образом, ал-Кавакиби стремится устранить опасения европейцев и одновременно добиться того, чтобы они признавали арабскую независимость. Вместе с тем он выбивает идеологическую почву из-под ног османских властей, призывавших к «исламскому джихаду»; для этого он объявляет идею джихада чисто религиозной идеей, имевшей место лишь в период первоначальной арабо-мусульманской истории.

его к формулированию основ и принципов национального самосознания. Внешне проявления такого обоснования заметны в том, что в своих высказываниях и мыслях он использует чисто арабские символы. Свою первую книгу он называет «Умм ал-Кура», так же он предлагает назвать арабское национальное собрание (Ассамблею)<sup>84</sup>. Преодолеть арабские разногласия и смуты он предполагает путем созыва заседаний Ассамблеи в Мекке — городе, где зародился ислам. К этому он призывает после рассмотрения им иных гипотетических центров арабского национального государства<sup>85</sup>. Такое внешнее указание отражает новое направление в становлении арабского самосознания как альтернативы туркизму. Туркизм для ал-Кавакиби — не ислаимзм в точном смысле слова; ислаимзм им давно утрачен. В ходе своей идеологической атаки он доходит до утверждения о том, что турки уже со времени обращения их в ислам были далеки от его подлинного содержания и смысла. Неслучайно, пишет ал-Кавакиби, арабские и иные историки называли их ромеями (жителями Рума, т. е. Византии), что отражало сомнения в их принадлежности к исламу. Они служили исламу лишь тем, что создавали определенные объединения мусульман<sup>86</sup>.

Подобные идеи формулируются ал-Кавакиби из побуждений, диктуемых тем, что он называет религиозным долгом, заставляющим его говорить правду. Фактически они содержали неприятие арабским миром османского деспотизма. Несмотря на некоторую идеологическую жесткость в подходе к туркам как к сомнительным мусульманам, этот подход довольно точен с точки зрения единства исламского целого. Непосредственным результатом турецкого владычества стало затухание исламского культурного духа. В арабском мире его последствия проявились в затухании арабских культурных центров и ликвидации самостоятельного политического существования арабов. Данную ситуацию ал-Кавакиби стремится высветить через рассмотрение ее разнообразных проявлений, в том числе в области бытового дискурса. Это побуждает его к пересмотру исторических, культурных и политических предпосылок сложившейся ситуации. Другой стороной его позиции был поиск предпосылок арабской независимости и одновременно ее обоснование. В «Природе деспотизма» он уповает на тех, кого называет «благословенной, гордой арабской молодежью, на которую нация возлагает все свои надежды»<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А<sup>с</sup> малу ал-камитату. Т. 1. С. 274.

<sup>85</sup> Там же. С. 127–128.

<sup>86</sup> Там же. С. 127–128.

<sup>87</sup> Там же. Т. 2. С. 330.

С исторической точки зрения регресс и закоснение ислама в деспотизме стали, по мнению ал-Кавакиби, не чем иным, как неизбежным следствием затухания арабского «очага» в халифате. Хотя сама по себе такая постановка вопроса не предполагает националистической идеи и не обязательно совпадает с ее содержанием, она тем не менее отражает стремление к разумной реформе как пути к обретению независимости. Ал-Кавакиби приходит к выводу о том, что турецкое владычество утратило свое исламское и культурное оправдание и обернулось политической и национальной тиранией. Отсюда его мысль об исторической роли арабов в исламе.

Теоретическое обоснование значения арабского ядра как основы исламской истории явилось политическим и культурным выражением идеи необходимости национальной независимости. Идеализация ал-Кавакиби аравийских арабов свидетельствовала о его приверженности идеалу независимости. Говоря о том, что «квинтэссенция арабов — в Аравии», он выражает свои мысли и чувства, касающиеся самостоятельного политического существования арабов. Поясняя смысл идеи на примерах конкретной истории, он видит ее практическое воплощение на путях культурного прогресса. В связи с этим он пишет, что культурное развитие мира ислама имело место на тех этапах его истории, когда мусульманские народы арабизировались, указывая, в частности, на «арабизацию Бувайхидов, Сельджукидов, Айюбидов, Гуридов, черкесов, династии Мухаммада 'Али-паши»<sup>88</sup>. В данном феномене ему видится историческое подтверждение того, что он называет культурной, а не этнической значимостью арабизма в мире ислама, и значимостью культурного национализма для политического самосознания. Следовательно, такой арабизм постоянно необходим для религиозного и национального возрождения.

В своей общей программе мусульманского объединения и совместного действия он отводит арабам место деятельного «духа», оживляющего тело уммы. Туркам он определяет задачу поддержания внешнеполитической жизни, египтянам — поддержание гражданской жизни, афганцам, тюркам, хазарейцам, кавказцам, марокканцам и жителям африканских эмиратов — несение военной службы, персам, среднеазиатам и индийцам — поддержание научной и экономической жизни<sup>89</sup>. Если внешне такой подход говорит о том, что ал-Кавакиби остается приверженцем мусульманской общности, то с точки зрения реального содержания он предполагает интернациональное объединение нового типа, отвергает турецко-османское владычество

<sup>88</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А'малу ал-камилату. Т. 1. С. 259.

<sup>89</sup> Там же. С. 300–301.

как подрывающее национальный и культурный смысл исламской общности<sup>90</sup>. Ал-Кавакиби разрабатывает идею, опираясь на осознание рационалистических приоритетов мусульманской реформации как политического отражения стремления к освобождению и единству. Аравия как колыбель духовной парадигмы арабского и исламского целого представляется образом исторического идеала. В свою очередь, это предопределило подход ал-Кавакиби к «особым данным арабов, выделяющим их из общей массы» и позволяющим им занять достойное место в исламском целом. В уставе предлагаемой им Ассоциации он указывает: «Способность постепенно преодолеть расслабленность присуща именно арабам»<sup>91</sup>. Он связывает это с добродетелью умеренности, унаследованной арабами под влиянием наследия мусульманской культуры.

Другая сторона этой способности арабов выражается в необходимости создания ими современного национального государства, т. е. тотального отказа от османской деспотической идеи. У такой способности имеется собственная культурная история, так как именно арабы составляли основу мусульманской культуры в целом. Ал-Кавакиби связывает надежды на религиозное возрождение с Аравией<sup>92</sup>. Он подчеркивает: увязка возрожде-

---

<sup>90</sup> Некоторая несоразмерность взглядов ал-Кавакиби на арабскую нацию вызвана тем, что в то время формирование этой нации исторически еще не состоялось. В понятие «нация» (умма) вкладывался религиозный (исламский) смысл. Политический и культурный упадок арабов превратил их в разрозненную группу народов, не объединенных ничем, кроме смутного ощущения принадлежности к миру ислама в богословском смысле. Первым диагноз этому явлению поставил ал-Афгани, а ал-Кавакиби впоследствии уточнил его. В частности, он писал: «Мусульмане повсюду, кроме Аравии, представляют собой конгломерат из остатков всевозможных народностей, объединенных лишь одним: тем, что во время молитвы они обращаются лицом к Каабе». Если подобные убеждения складывались у него в контексте роли политических лидеров типа Бисмарка и Гарибальди в деле объединения нации, то фактически они укладывались в идею, которую можно назвать идеей «долженствующей нации»; имеется в виду неприятие существующей общности, т. е. взгляд на национальную общность сквозь призму реальной политики в разлагающемся, исчезающем мире. Впоследствии ал-Кавакиби так резюмирует эту мысль: «Нация — это совокупность индивидуумов, объединяемых принадлежностью к одному народу, территории, языку или религии» (*ал-Кавакиби А. Ал-А‘малу ал-камилату*. Т. 2. С. 409). Заметим, что те же самые элементы будут впоследствии в том или ином сочетании положены в основу национальной принадлежности различными светскими арабскими националистическими течениями. Так или иначе, но все они признавали, что нация представляет собой совокупность людей, имеющих общую этническую принадлежность, общее государство, язык и религию.

<sup>91</sup> *Ал-Кавакиби А. Ал-А‘малу ал-камилату*. Т. 1. С. 275.

<sup>92</sup> Там же. С. 301.

ния с арабами не была и не является проявлением фанатизма, а объясняется особыми данными аравийских арабов. В частности, он пишет о том, что именно в Аравии взошла заря ислама, именно там находится Кааба, именно Аравия лучше всех прочих мест подходит для того, чтобы служить центром религиозной политики, она в наибольшей степени уцелела от национальных, религиозных и схоластических смешений, именно здесь находится Мечеть Пророка, она в наибольшей степени удалена от соседства с иностранцами, это наилучшее место для свободолюбивых людей. Аравийские арабы являются основателями исламской общности, так как прочно усвоили исламские нормы, они лучше прочих мусульман знают правила религии, больше других заботятся о ее сохранении. Ислам у них по-прежнему является истинным, изначальным, они относятся к нему ревностнее других мусульман. Их эмиры соединяют в себе достоинства отцов, матерей и жен. Они — обладатели древнейшей цивилизации, прежде остальных научившиеся переносить жизненные тяготы. Они лучше других сохранили свое национальное лицо и свои обычаи, больше остальных привержены свободе. Их язык — самый богатый из языков мусульман, обогативший всех Кораном; это общий язык для всех мусульман. Они прежде остальных усвоили нормы совещательности при решении общественных вопросов, больше всех остальных наций привержены коллективизму, добросовестнее остальных относятся к своим обещаниям, гуманнее прочих. Следовательно, эти качества делают их самой подходящей нацией для того, чтобы быть источником веры и примером для мусульман<sup>93</sup>.

Такое концентрированное и общее представление о качествах арабов, делающих их пригодными к тому, чтобы служить источником веры и примером для мусульман, обнаруживает внутреннюю гармонию взглядов ал-Кавакиби по национальному вопросу. Он считает должным отрешиться от нации (уммы) в современном ему состоянии. Исторические, культурные (исламские), географические, стратегические, национально-религиозные, политические и цивилизационные компоненты он объединяет в единое целое, подчеркивая значимость арабского элемента для исламского целого, указывая на то, что арабизм является идеальной альтернативой османскому деспотическому владычеству, время которого проходит. Ал-Кавакиби подчеркивает, что арабы являются носителями традиций умеренности в политике, соблюдают нормы равноправия, совещательности в принятии решений, коллективной жизни. Такое идеальное представление о значимости умеренности отражает рационализм подхода и реформизм методики ал-Кавакиби. Если общая формулировка сосредоточивается вокруг действенного бытия исламской Ассоциации,

<sup>93</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 1. С. 301–304.

то с точки зрения ее гипотетического конкретного политического воплощения предполагается перестройка государства с его новыми политическими и культурными компонентами; иначе говоря, речь идет о проекте современного политического и национального объединения.

Это ярко проявляется во взглядах ал-Кавакиби на халифат. Не сводя свой подход к халифату и халифу к традициям калама и фикха, он ориентирует его на то, что называет необходимостью совпадения нравов у подданных и у правителей. В связи с этим он указывает, что одна из важных причин крушения османского государства заключается в том, что власть в нем подобна голове верблюда на туловище буйвола, или наоборот. Между тем нация считает правителя своей головой, она пропадет без него, без того, чтобы самой управлять собой. Как сказал ал-Мутанабби, «люди таковы, каковы их правители; достигим ли арабам успех, если арабом не будет правитель?»<sup>94</sup> Что это, как не призыв к полной гармонии национального и политического самосознания, т. е. всего того, что получило свое отражение в его идее о необходимости самоуправления нации как задачи, которая по мере эволюции нации должна превращаться в одну из ее политических аксиом? Для реформизма ал-Кавакиби такая политическая аксиома означает формулирование нового национально-политического и национально-культурного единства. Отсюда его слова о том, что нет смысла отвечать тем, кто обвиняет арабов в нападках на османов. Ведь османы не заботятся ни об исламе, ни об арабах. Они разрушили все, что было создано арабами, погубили умму. «Я не пристрастен в отношении арабов, — говорит ал-Кавакиби, — я лишь вижу то, что непременно увидит всякий, кто внимательно вдумается в это дело»<sup>95</sup>. Поэтому свою страстную речь, помещенную в конце «Природы деспотизма», он начинает словами «О нация!», подчеркивая, что он обращается «ко всем немусульманам, говорящим на арабском языке: давайте трудиться сообща, оставив злобу и ненависть»<sup>96</sup>. Он призывает подняться над религиозными и конфессиональными противоречиями во имя национальной идентичности. Такое отношение нашло свое явственное и яркое воплощение в его речи: «О нация! Под этим словом я подразумеваю всех немусульман, говорящих на арабском языке... Я призываю вас оставить злобу и ненависть. Взгляните: нациям Австрии и Америки наука дала всяческие пути, прочные основы национального, а не религиозного единства, национальное, а не схоластическое согласие,

---

<sup>94</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А'малу ал-камилату. Т. 1. С. 258.

<sup>95</sup> Там же. С. 316.

<sup>96</sup> Там же. Т. 2. С. 417.

политическую, а не административную привязанность. Почему же мы не задумываемся о том, чтобы пойти по какому-нибудь из этих или подобному им пути?»<sup>97</sup> Под национальным единством, национальным согласием и политической привязанностью ал-Кавакиби подразумевает наиболее рациональную и светскую альтернативу в своей реформаторской философии. Что касается логического следствия всего этого, то его можно обнаружить в обосновании системы национального политического самосознания у ал-Кавакиби.

Сосредоточение на значимости национального единства, согласия и политической идентичности отражает видение политических приоритетов в проекте ал-Кавакиби, направленном против османского деспотизма. В предпочтении политических приоритетов он видит адекватный путь к перестройке арабского мира с его государственной, социальной и культурной составляющими. Он выходит за рамки общих представлений ал-Афгани о всеобщем равенстве во имя высших исламских принципов. В связи с этим ал-Кавакиби критически пересматривает состояние османского халифата (империи), подчеркивая значимость органичного единства истории и национального сознания для построения политического самосознания. Такое органичное единство истории и национального сознания означает у него культурную формулу становления компонентов арабцентризма и воссоздания собственного арабского государства. Отсюда его воодушевление и энтузиазм при пересмотре истории мусульманского государства и его халифатов. В последних ему видятся элементы арабцентризма в мусульманской истории. Однако при этом ал-Кавакиби не стремится демонстрировать национальное превосходство; он лишь хочет возродить культурную самость арабов, т. е. воссоздать политическую историю арабов путем создания их независимого государства.

Основополагающая значимость халифата в его проекте возрождения адекватно отражает значение восстановления независимого существования. Отсюда его общее внешнее выражение в идее исламско-культурной идентичности и частное внутреннее выражение в национально-политических измерениях. Ал-Кавакиби указывает, что он говорит здесь о халифате только в его религиозном значении. Что касается его норм как системы государственного устройства, то он подчеркивает, что власть халифа должна распространяться только на Хиджаз и быть ограниченной особым хиджазским совещательным органом (шурой). Причем в компетенцию этого совещательного органа должна входить только религиозная политика. Функции самого халифа сводятся в основном к доведению решений совещательного

---

<sup>97</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Т. 2. С. 417–418.

органа до населения и контролю за их исполнением. Халиф не вправе вмешиваться в политические и административные дела султанатов и эмиратов, он лишь ратифицирует возведение на трон новых султанов и эмиров. То же самое относится к деятельности совещательного органа, который, как предлагает ал-Кавакиби, должен состоять из ста членов, избираемых, подобно халифу, на трехлетний срок<sup>98</sup>.

Таким образом, перед нами прообраз нового халифата, задача которого заключается в том, чтобы поддерживать исламский дух в одном из его крупных символов. Здесь присутствуют новые политические параметры, с точки зрения средств и целей совпадающие с идеей отделения религиозной власти от светской и увязывания их друг с другом при помощи культурных уз. В связи с этим ал-Кавакиби остро критикует тех, кого он называет плутами: тех, кто пытается доказать, что османские власти достойны халифата, возводя их род к Осману и курайшита<sup>99</sup>. Подобная критика сама по себе несет заряд политического самосознания: ал-Кавакиби пересматривает духовную парадигму культурного ислама в халифате и возрождает ее путем привязки к новому арабцентризму. Его отношение к халифату выглядит как доктринально-салафитское, особенно в том, что халиф должен быть арабом из рода курайшитов, проживать в Мекке и отвечать всем необходимым условиям, а совещательный орган должен состоять из представителей всех мусульманских эмиратов<sup>100</sup>.

Однако реальный смысл такого салафизма заключается в политическом отражении преемственности культурного ислама в построении арабского политического самосознания. Халифат в арабах означает не что иное, как арабы в халифате. Что касается возможного политического сочетания этой невидимой связи во взглядах ал-Кавакиби, то оно представляет собой преемственное увязывание парадигмы духа (культурной) с парадигмой тела (политической). Сводя функции халифата к одним только религиозным делам, ал-Кавакиби относит к их числу «исследование важнейших религиозных вопросов, имеющих значимое отношение к политике нации и существенно влияющих на ее нравы и деятельность». Это, в частности, такие вопросы, как «открытие врат иджитхада», прекращение войн, вторжений и обращения людей в рабов, поощрение послушания справедливым правительствам, недопущение абсолютной покорности даже таким людям, каким был ‘Умар ибн ал-Хаттаб.

---

<sup>98</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-камилату. Там же. Т. 1. С. 313–314.

<sup>99</sup> Там же. С. 311.

<sup>100</sup> Там же. С. 313.



Под исследованием важнейших религиозных вопросов, имеющих отношение к жизненно важным политическим и нравственным аспектам реалий мусульманского мира, подразумевается формулирование политических параметров духовного основания халифата. Вопросы иджтихада, недопущения внутренних войн, поддержка справедливых правительств, неприятие абсолютного подчинения даже личности, воплотившей в своем историческом и моральном символизме идеал абсолютной политической справедливости (‘Умар ибн ал-Хаттаб), — все это представляет собой культурно-традиционалистскую формулу неприятия политического деспотизма. Гипотетический идеальный халифат (современный) — духовная формула наилучшей политической альтернативы. Отсюда попытка ал-Кавакиби указать на смысл политической власти в исламе эпохи праведных халифов как власти умеренной, соединяющей демократию с аристократией<sup>101</sup>. Исламизм, говорит ал-Кавакиби, «основывается на демократическом, т. е. общенародном управлении, и на аристократической совещательности, т. е. на шуре знати... В исламизме нет абсолютного религиозного авторитета помимо вопросов, касающихся отправления религии». Все это само по себе предполагает неприятие деспотизма вообще и его многочисленных проявлений в Османской империи в частности.

Высокая мысль об увязывании истории с современным политическим сознанием арабского мира содержит в себе понимание значимости арабского политического самосознания, всего того, что ал-Кавакиби вкладывает в идею необходимости обладания каждой нацией своим специфическим сознанием, что наглядно проявляется в следующем его высказывании: «Мыслям наций невозможно сопротивляться, невозможно противостоять»<sup>102</sup>. В свою очередь, это представляет собой дополнение парадигмы культурного духа парадигмой политического тела. Если учесть, что ал-Кавакиби, как он сам говорит, почерпнул свою программу халифата из принципов объединения немцев и американцев, то нетрудно разглядеть эту политическую парадигму, проистекающую из духовно-культурного основания. Ал-Кавакиби подспудно призывает к единству арабского мира в новом государстве. Он отчетливо указывает на это, высказывая пожелание, чтобы объединение эмиратов Аравии стало первым образцом такого единства<sup>103</sup>. Ал-Кавакиби стремится связать халифат с современной демократической политической системой как системой наилучшей. Дополняя свою мысль,

---

<sup>101</sup> *Ал-Кавакиби А.* Ал-А‘малу ал-каmilату. Т. 1. С. 314–315.

<sup>102</sup> Там же. С. 319.

<sup>103</sup> Там же. С. 315.

он говорит о том, что единство арабского мира должно состояться в рамках одной из наиболее предпочтительных современных форм объединения (федерации или централизованного союза штатов). У арабов, говорит ал-Кавакibi, на протяжении двух столетий существовало демократическое правительство. Это символически означает, что на современном этапе арабы способны построить свой союз на демократических началах. Под «двумя столетиями» здесь подразумевается период «чисто арабского» халифата первых веков ислама. Проводя это сопоставление, ал-Кавакibi косвенно призывает к восстановлению арабocентризма в рамках нового объединения, представляющего собой современное сочетание демократического строя с федерализмом либо централизмом, или оптимальную реализацию его политического проекта и национальных устремлений. Принципы и цели демократической системы и национального объединения превращаются в аксиомы теоретической мысли и практической политики арабского мира. Эти аксиомы ал-Кавакibi стремился обосновать в своем реформаторском видении, затрагивающем вопросы государства и права, единства и порядка, истории и современности. Тем самым он довел мусульманскую реформаторскую мысль до ее кульминации.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Абдо, М.* Ал-Исламу ва ан-наsrанийату байн ал-илми ва ал-мадания. Алжир, 1987.

*Ал-Афгани, Дж.* Ал-А‘малу ал-каmilату. Каир: ал-Му’ассасату ал-мисрийату литта’лиф ва ан-нашр: Дар ал-кутуб ал-‘араби литтиба‘а ва ан-нашр, 1960.

*Ал-Кавакibi, А.* Ал-А‘малу ал-каmilату. Каир: ал-Му’ассасату ал-мисрийату литта’лиф ва ан-нашр: Дар ал-кутуб ал-‘араби литтиба‘а ва ан-нашр, 1970.

**Т. К. ИБРАГИМ, Н. В. ЕФРЕМОВА**  
(Институт востоковедения РАН, г. Москва)

## **О МОДЕРНИСТСКОЙ РЕЦЕПЦИИ ФАЛЬСАФСКОЙ ТЕОЛОГИИ<sup>1</sup>**

Философская теология в культуре классического ислама преимущественно разрабатывалась мыслителями школы фальсафа<sup>2</sup>. На востоке мусульманского мира видными ее представителями выступали аль-Кинди (ум. 860–879), аль-Фараби (ум. 950), Ибн-Сина (Авиценна; ум. 1037) и «Чистые братья» (*'Ихвān ас-ṣафā'*; X в.), а на мусульманском Западе (в арабской Испании и Северной Африке) — Ибн-Баджа (ум. 1039), Ибн-Туфайль (ум. 1185/86) и Ибн-Рушд (Аверроэс; ум. 1198). В рамках этой школы был разработан целый ряд идей, которые, значительно опережая свое время, не были восприняты доминировавшей после X в. каламской (ашаритско-матуридитской)

---

<sup>1</sup> Первоначальную версию настоящего очерка составляют четыре статьи, которые были опубликованы авторами в рамках исследования, выполненного при финансовой поддержке РФФИ (проект № 21–011–44037): «Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога» (Ориенталистика. 2022. № 1); «О модернистской рецепции фальсафской трактовки творения» (Minbar. 2023. № 1); «Фальсафская профетология в модернистском дискурсе» (Ислам в современном мире. 2023. № 2); «Реформаторское возрождение фальсафской сотериологии» (Вестник РУДН: Философия. 2023. № 2). *Сохранена авторская передача арабских терминов и названий.*

При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура (ﻻ) — *а, я*; та марбута (ة) — *а, я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) — *а/я*. Если не оговорено иное, Коран, Сунна и другие первоисточники цитируются в нашем переводе. При ссылке на Коран указывается номер суры-главы и (через двоеточие) номер айата-стиха. Хадисы из шестикнижной Сунны цитируются по их номерам в соответствующих изданиях, предваряемым буквами, которые обозначают составителей: Б (аль-Бухари), М (Муслим), Д (Абу-Дауд), Ж (Ибн-Маджа), Н (ан-Насаи) и Т (ат-Тирмизи).

<sup>2</sup> Слово *фальсафа* — арабизированная форма греч. *philosophia*; этим термином обозначается как сама философия, так и ориентирующаяся на античные модели философствования (прежде всего аристотелевскую) школа классической мусульманской мысли; ее представители именуются *фалйсафа* («философы»; ед. ч. *файлясүф*).

версией доктринальной теологии. Многие из них традиционно считались гетеродоксальными (*бид 'а*), а некоторые порой даже квалифицировались в качестве еретических (*куфр*).

Но такие идеи оказались востребованными в реформаторско-модернистском дискурсе XIX–XX вв., особенно в творчестве двух главных его основоположников — Джамаляддина аль-Афгани (1838/1839–1897) и Мухаммада Абдо (1849–1905)<sup>3</sup>, ориентирующихся на разработку новой теологии, более открытой на конфессионально-религиозное разнообразие (притом как внутри ислама, так и в мировом масштабе), научную рациональность и духовно-культурный прогресс. Помимо реактуализации универсалистско-плюралистической установки как основы инклюзивистской концепции диалога, преемственность с фальсафской теологией ниже прослеживается по линиям, связанным с тезисами об этерналистском креционизме, естественном профетизме и сотериологическом презентизме.

## 1. ИНКЛЮЗИВИСТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ДИАЛОГА

В фальсафе был осуществлен жизнеспособный синтез веры и разума, религии и философии (включавшей в себя тогдашнюю науку). Да и сама по себе фальсафа уже выступала ярким образцом плодотворного диалога культур<sup>4</sup>. Фактически здесь был заложен и солидный философский фундамент для инклюзивистско-плюралистической концепции межрелигиозного и межкультурного диалога.

### 1.1. Эссенциальное единство религий

Для фальсафской теологии характерен тезис о сущностном единстве философии и религии<sup>5</sup> как о двух аспектах единой богооткровенной истины — эзотерическом и экзотерическом. С этим тезисом тесно переплетается

---

<sup>3</sup> Третьим в этом ряду отчасти можно поставить ученика-соратника М. Абдо — Рашида Риду (1865–1935; оговорка «отчасти» связана с тем, что последний не всегда разделял взгляды своего учителя, а порой и отходил от них). Широкомасштабность характерной для главных родоначальников модернизма апелляции к фальсафскому наследию иллюстрируется нами на примере творчества видных их современников, таких как Шибли ан-Нумани (1857–1914; Индия) и Шихабдин аль-Марджани (1818–1889; Россия).

<sup>4</sup> Подробнее см. статью: *Ефремова Н. В.* Универсалистская интенция фальсафы // *Ислам в современном мире.* 2017. Т. 13. № 4. С. 167–186.

<sup>5</sup> Точнее — богоданной, ревялятивной религии.

широко распространенная в культуре классического ислама концепция о вечной, «перенниальной софии / философии» (араб. *аль-хикма аль-хāлида*, или ~ *аль-'азалийя*; лат. *sophia / philosophia perennis*), т. е. о субстанциальном ядре, общем для разных религиозных и философских традиций<sup>6</sup>.

Что касается собственно религий, то это единство четко и систематически провозглашается самим Кораном: все послания пророков, от Адама до Мухаммада, выступают в качестве вариаций, повтора в разных средах и на разных языках, одного и того же вероучения, двумя основными принципами которого служат тезисы о единобожии (*таўхид*) и о потустороннем воздаянии. Такой перенниализм фалсафа распространяют и на философские системы. В этом отношении показателен трактат аль-Фараби «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля». Тот же аль-Фараби в сочинении «О достижении счастья» говорит о мудрости, которая в древности сначала расцвела у халдеев, затем перешла к египтянам, после них — к грекам, далее — к сирийцам, а затем — к арабам<sup>7</sup>. А Ибн-Рушд разработал концепцию о едином общечеловеческом разуме, который, собственно, и сохраняется после смерти тела, и в рамках этой концепции обосновал положение о перманентно существующем философе. «Ведь если мудрость некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища: коли какой-то части [света] — например, на севере земли — недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере. Поэтому, возможно, философия обнаруживается больше чем в одном месте и в любое время, как от человека появляется человек и от лошади — лошадь»<sup>8</sup>.

Мысль о философии как о внутренней сущности религии, а с ней и о ноуменальном единстве философской истины при феноменальной множественности ее религиозных выражений, получает космолого-онтологическое обоснование в рамках фалсафской эманационистской концепции миробразования<sup>9</sup>. В схеме, разработанной аль-Фараби и модифицированной Ибн-Синой, последний из эманлирующих от Бога десяти космических

<sup>6</sup> См.: *Наср С. Х.* Что есть Традиция? С. 85 и сл.

<sup>7</sup> *Аль-Фараби.* О достижении счастья. С. 335.

<sup>8</sup> *Ибн-Рушд.* Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе». С. 403.

<sup>9</sup> О ней см.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. § 4.2–4.4.

разумов<sup>10</sup> — Деятельный разум (Активный интеллект, *аль-‘ақль аль-фа ‘‘аль)* — фактически выступает демиургом подлунной области. У Ибн-Сины он именуется «Дарителем форм» (*вāхиб ас-сувар*), поскольку от него физические тела получают свои единичные, материальные формы, а людские разумы — общие, интеллигибельные формы. С данным разумом фальсафская ангелология отождествляет архангела Гавриила, за которым в мусульманской традиции закреплена функция вестника Откровения и посредника между Богом и пророками.

Единство источника обеспечивает фундаментальное тождество религии и философии, их субстанциальное родство<sup>11</sup>. От Деятельного разума свои знания черпают и пророк, и философ. Отличаются же они тем, что философ получает ментальные, абстрактные понятия, тогда как пророк способен обрести соответствующие истины посредством не только своего разума, но и воображения. Благодаря такой способности дарованные ему свыше истины пророк может представлять не только в качестве абстрактных истин, обращенных к интеллектуальной элите, но и в виде конкретных, живых образов — имитирующих «аналогов» (ед. ч. *мисāль*), предназначенных для широкой публики и более подходящих в деле ее просвещения и воспитания.

Своего рода логико-эпистемологическое обоснование единства философии и религии фальсафа разрабатывают, опираясь на традиционную перипатетическую силлогистику. С их точки зрения, именно три главных типа силлогизма — аподиктический (доказательный; *бурхāнī*), риторический (*хатāбī*) и диалектический (*джадалī*) — подразумеваются в кораническом аяте: «Призывай на путь Господа мудростью (*хикма*), | Увещанием (*мав‘иза*) добрым, | Веди с ними диалог (глагол *джадьяла*) наиболееобразнейший!» (16: 125)\*. Первый метод характерен для философов, третьим оперируют богословы-апологеты, а посредством второго пророки обучают широкую публику<sup>12</sup>.

\* اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

<sup>10</sup> Первые девять разумов управляют, соответственно, девятью концентрическими небесными сферами, которые (согласно аристотелевско-птолемеевской космологии) окружают наш земной шар: семью сферами, к каждой из которых прикреплено по одной планете (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн); сферой неподвижных звезд; атласной, беззвездной сферой.

<sup>11</sup> По-видимому, именно в этом смысле Ибн-Рушд характеризует философию как «спутницу» (*сāхиба*) религии и ее «молочную сестру» (*‘ухт радй‘а*) (*Ибн-Рушд*. О соотношении философии и религии. С. 581).

<sup>12</sup> См.: *Ибрагим Т. К.* Принципы аллегорической экзегетики согласно фалсафе. С. 88–89. О близком толковании аята 16: 125 Мухаммадом Абдо см.: *Абдо М.*,

Исходя из тезиса о единстве философии и религии, фальсифа конструируют свой социально-политический идеал — «совершенный град» (*аль-мадйна аль-фāдыла*, по аль-Фараби), во главе которого стоит не просто философ (как в платоновском «Государстве»), а философ-пророк. Но в отличие от платоновско-аристотелевского «града», ориентированного на греческий полис, фальсифский идеал объединяет все человечество в своего рода конфедерацию «совершенных» сообществ. По аль-Фараби, град представляет собой «малую» (*сугра*) совершенную общность (*иджтима*); при содействии друг другу в достижении счастья грады на территории данного народа (*умма*) образуют «среднюю» (*вуста*) совершенную общность, а содействующие друг другу народы в масштабах всей ойкумены (*ма'мūra*) — «великую» (*узма*) совершенную общность. И поскольку символическое изображение единой философской истины может варьироваться от одного народа к другому, то «могут быть совершенные грады и народы с различными религиями (*милля*), хотя все они стремятся к одному счастью и преследуют единую цель»<sup>13</sup>. Так, универсалистская интенция сочетается с конфессиональным плюрализмом, притом не только на уровне отношений между религиями, но и внутри каждой из них.

В области догматики главные основоположения, общие для всех религий, суть три: (1) о едином Боге-Творце; (2) о Божьем откровении пророкам; (3) о потустороннем воздаянии<sup>14</sup>. Касаясь последнего принципа, автор «Несостоятельности Несостоятельности» (*Тахāфут ат-Тахāфут*)<sup>15</sup> замечает, что иудаизм, христианство и ислам едины в утверждении о существовании иного бытия после смерти, но различаются между собой относительно свойств этого бытия. Для себя же философ должен избирать ту религию, которая наилучшим образом соответствовала бы его времени, «хотя для него (философа) все они истинны» (*وإن كانت كلها عنده حقا*)<sup>16</sup>.

Как подчеркивают фальсифа, истина есть общечеловеческое достоинство, поэтому благоверный мусульманин должен быть открыт на

---

*Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 3. С. 263 (далее сокращенно цитируется как «Тафсир»).

<sup>13</sup> *Аль-Фараби.* Совершенный град. С. 167–168, 190–191.

<sup>14</sup> См.: *Ибн-Сина.* Исцеление: Теология. Т. 1. С. 525–526; *Ибн-Рушд.* О соотношении философии и религии. С. 566.

<sup>15</sup> В этом названии, как и в названии соответствующего сочинения аль-Газали — *Тахāфут аль-фальсифа*, слово *тахāфут* передают также как «опровержение», «непоследовательность», «крушение» и др.

<sup>16</sup> *Ибн-Рушд.* Тахāфут ат-Тахāфут. С. 556; ср. рус. пер.: *Аверроэс.* Опровержение Опровержения. С. 506–507.

научно-философские, теологические и другие культурные достижения народов, исповедующих иные религии и верования<sup>17</sup>. В частности, наставляет Ибн-Рушд, если в книгах древних / античных мыслителей мы обнаружим учение, которое удовлетворяет требованиям аподиктического доказательства, то «перейдем сие у них, порадуетесь и поблагодарим за сие; коли же что-то окажется не соответствующим истине — укажем на него, предостережем от него и простим их»<sup>18</sup>. Остерегая от фанатизма в вере, «Чистые братья» призывают единомышленников не выискивать изъяны в чужом толке и цепляться за них, лучше посмотреть, свободен ли твой собственный толк от недостатков<sup>19</sup>.

Развивая указанные установки<sup>20</sup>, родоначальник модернистской теологии Джамаляддин аль-Афгани ратовал за сплочение последователей трех [богооткровенных] религий — иудаизма, христианства и ислама, ибо эти религии едины (*муттафиқа*) по своему принципу (*мабда* ') и цели (*зайя*)<sup>21</sup>. В своем ответе на возражение, противопоставляющее христианскую доктрину о Троице принципу монизма (*таўхид*), теолог относит христологическую лексику евангелистов к тому же эзотерическому, постижимому лишь посвященным словарю, который свойственен видным мусульманским мистикам-суфиям, таким как аль-Джунайд, аль-Халлядж, Ибн-Араби и др. Приводя суфийские аналоги выражениям типа «Я в Отце и Отец во Мне» или «Отец, пребывающий во Мне» (Ин. 14: 10), аль-Афгани замечает, что манифестацию (*таджалли*) Божьей самости в тварном данная лексика способна выразить лишь на внешне противоречивый манер, но в своем сокровенном смысле она не дисгармонирует с монистической установкой<sup>22</sup>.

В том же духе высказывается Мухаммад Абдо, который в одном из своих писем англиканскому священнику Исааку Тейлору (1829–1901) пишет: «Мы уповаем на приход такого времени, когда две великие конфессии — христианство и ислам — как следует ознакомятся одна с другой, — вот тогда они обменяются дружеским рукопожатием, обнимутся братским объятием; Тора, Евангелие и Коран придут в согласие между собой и станут

<sup>17</sup> Аль-Кинди. О первой философии. С. 22–25.

<sup>18</sup> Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. С. 553.

<sup>19</sup> Раса'иль 'ихвāн ас-сафа'. Т. 3. С. 501.

<sup>20</sup> Об изучении М. Абдо сочинений фалясифа под руководством Дж. аль-Афгани см.: Рида Р. Тāрйх аль-'устāз аль-'имām... Т. 1. С. 24–26.

<sup>21</sup> Там же. С. 75–77, 177–179.

<sup>22</sup> [аль-Афгани Дж.] Хāтырāt аль-'Афгāнй. С. 182–183.



подтверждающими друг друга Писаниями, которые с пиетизмом будут изучать последователи обеих религий»<sup>23</sup>.

На страницах основанного Рашидом Ридой журнала «аль-Манар» (т. 1–35, 1898–1935 гг.) была разработана методологическая платформа межконфессионального диалога (между исламом и другими религиями, равно как и между толками внутри самого ислама, особенно между суннизмом и шиизмом). Ее главное положение, получившее название «Золотое правило аль-Манара» (*Ка 'идат аль-Манār аз-захабиййа*), гласит: «Сотрудничать по тем вещам, на которых мы сходимся; и прощать друг друга касательно вещей, по которым мы расходимся»<sup>24</sup>.

\* تَتَّعَاوَنُ عَلَىٰ مَا نَشَرَكُ فِيهِ، وَيَعْذِرُ بَعْضُنَا بَعْضًا فِيمَا نَخْتَلِفُ فِيهِ

Близкий лозунг «Религия — Богу, а родина — всем» (*ад-дйн ли-Ллях, ва-ль-ва-тан ли-ль-джамй*)<sup>25</sup>, выдвинутый другим учеником аль-Афгани и Абдо, видным политическим деятелем Саадом Заглулом (1859–1924), стал своего рода эмблемой Египетской революции 1919 г. Актуальность этого принципа отметил папа Франциск в своей речи в Каире (28 апреля 2017 г.).

## 1.2. Коранический фундамент сотериологического плюрализма; несостоятельность экслюзивистских интерпретаций

Как было сказано, универсалистско-плюралистическая интенция фальсафской теологии воплотила в себе характерное для коранической профетологии учение о сущностном единстве всех пророческих миссий. В Писании также неоднократно звучит мысль о свободе вероисповедания и о религиозном многообразии как вполне соответствующем воле Бога и Его предназначению<sup>26</sup>. Вместе с тем в доктринальной теологии классического ислама утвердилась сугубо экслюзивистская концепция, согласно которой после прихода пророка Мухаммада только проповедуемая им вера — ислам — служит истинной религией, гарантирующей вечное спасение. Последователям всех других религий (как язычникам, так иудеям и христианам) предлагается на выбор одна из трех альтернатив: принятие ислама, признание

<sup>23</sup> Абдо М. Рисāля 'илия аль-қысс 'Исхāф Тайлур. С. 356.

<sup>24</sup> Рида Р. Ар-Рихля ас-сӯриййа ас-сāниййа. С. 623.

<sup>25</sup> То есть вера есть личное дело человека в его взаимоотношении с Богом, а гражданство предполагает одинаковые права и обязанности.

<sup>26</sup> О них см.: Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм. Гл. 1–2.

его власти (что выражается в выплате подати-*джизьи*) или война / смерть<sup>27</sup>. Уход из ислама в любую другую религию карается казнью.

Эксклюзивистский подход утвердился и в отношении конфессионального разнообразия внутри самого ислама. В частности, к Пророку были возведены слова о расколе мусульманской общины на семьдесят с лишним (версия: на семьдесят три) толков (ед. ч. *фирқа, миллия*), лишь один из которых будет спасен (*наджийа*; версии: все они [окажутся] в Аду, кроме одного; или: семьдесят два [окажутся] в Аду, а один — в Раю; см., например: Д 4597\*; Т 2641\*\*).

\*... وَإِنَّ هَذِهِ الْمَلَّةَ سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ: ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ،  
وَوَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ  
\*\*... وَتَفْتَرُقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً

Представители фальсафы, хотя им и был чужд подобный эксклюзивизм, тем не менее, будучи ориентированы на относительно узкий круг интеллектуальной элиты, не считали, видимо, целесообразным вступать в открытую полемику с доминирующей, интолерантно-милитантской трактовкой соответствующих свидетельств Корана и Сунны. Такая критика стала одним из ведущих мотивов модернистского дискурса. Прежде всего она изложена в рамках опубликованного на страницах журнала «аль-Манар» толкования к Корану, которое было начато М. Абдо (до айата 4: 126, с дополнениями от Р. Риды), а после его кончины продолжено Р. Ридой (до айата 12: 53).

Как пишет М. Абдо<sup>28</sup>, в айате 2: 62 четко сформулированы те три принципа (ед. ч. *'асл*) религии, с которыми приходили все Божьи пророки<sup>29</sup>:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

<sup>27</sup> Согласно учению шафиитов и многих ханбалитов, язычникам представляется лишь выбор между принятием ислама и смертью.

<sup>28</sup> *Ибрагим Т. К.* Коранический гуманизм. Т. 1. С. 216, 334–336.

<sup>29</sup> По одному свидетельству, переданному Р. Ридой, на вопрос о религии будущего (*мустақбаль*) Дж. аль-Афгани ответил: «Высекайте этот айат на пирамиде Гизы, покуда не наступит будущее, которое расшифрует его!» (*Рида Р.* Дйн аль-мустақбаль. С. 93).

«Воистину верующие [в Коран], иудеи, христиане и сабии<sup>30</sup>, | [Всем из тех,] кто верует в Бога и Последний день и вершит добро, — | Таковым уготована награда Господа, | О них не должно тревожиться, | И не знать им печали».

Вразрез с эксклюзивистской трактовкой, относящей содержание данного айата лишь к правоверным доисламского периода или перешедшим в ислам, комментатор настаивает на общем звучании айата, а именно на том, что следование указанным трем принципам (вера в Бога, вера в будущую жизнь и творению добра) обеспечивает спасение.

Другое кораническое свидетельство в пользу такого сотериологического плюрализма теолог усматривает в айатах 3: 113–115, в которых Всевышний наставляет, что при всей вражде «людей Библии» (*'ahlъ аль-Kitāb*), особенно аравийских иудеев, к молодой мусульманской общине и при всех сделанных в Коране упреках в их адрес, к ним надо подходить дифференцированно, «ибо есть среди них благочестивые, | Кто проводит ночи в чтении откровений Божьих, творя молитвы; | Они веруют в Бога и в Последний день, | Склоняют к благому, остерегая от дурного, | Усердствуют в добрых делах; | Таковые в числе праведных. | Что бы они ни совершили из добра, | То не окажется без [Нашей] награды...»

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ  
يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ  
وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

Здесь М. Абдо, а с ним и Р. Рида открыто критикуют эксклюзивистское переименование айатов, квалифицируя его как явную натяжку. «Большинство наших комментаторов с трудом себе могли бы представить, чтобы среди людей Библии был кто-нибудь, кто верует в Бога и делает добро!» — не без иронии констатировал Р. Рида<sup>31</sup>.

В связи с айатом 2: 62 Р. Рида напоминает также, что в Коране осуждаются не только претензии иудеев или христиан на статус единственно спасенных (2: 111); от таких амбиций Всевышний предостерегает и приверженцев пророка Мухаммада, в очередной раз указывая, что вечное спасение даруется по двум обозначенным выше критериям — вере в Бога и творению

<sup>30</sup> Группа домусульманских аравийских единобожников, не примыкавших к иудаизму или христианству.

<sup>31</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсир. Т. 4. С. 70–72.

добра (4: 123–124). Религиозность нельзя превращать в некую этничность (*джинсийя*), претендуя на особое достоинство исключительно благодаря формальной принадлежности к ней<sup>32</sup>.

Среди коранических свидетельств, к которым апеллируют сторонники эксклюзивистской концепции, видное место занимают аятаы 3: 19 («Воистину религия у Бога — *ислам*»)\* и 3: 85 («Если кто желает иную религию, помимо *ислама*, | Это никак не будет принято...»)\*\*.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ \*  
وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ \*\*

В действительности же, разъясняет М. Абдо, слово *ислам* (точнее, *'исля́м*), хотя впоследствии и утвердилось в качестве обозначения религии, проповедуемой пророком Мухаммадом, но в самом Коране оно, как и его однокоренные (глаг. *'асляма*; действ. прич. *муслим*), обычно употребляется в другом, более широком смысле — как «искреннее предание (*'ухля́с*)» себя Богу. Такой *'исля́м* есть дух (*рӯҳ*) всякой [богоданной] религии<sup>33</sup>, посему его исповедуют, в частности, иудеи и христиане<sup>34</sup>.

Дальнейшее развитие в трудах основоположников модернистской теологии получил идущий в русле фальсафской эпистемологии тезис о спасении *муджтахид*а — «усердного» искателя истины<sup>35</sup>. Сам этот тезис отчасти можно возвести к кораническим аятам 2: 286 («Ни на одну душу Богом не возлагается ноши более чем в ее силах»\*), 22: 78 («Бог не устанавливал чего-либо трудного в религии»\*\*) и 29: 69 («Кто усердствует (глаг. *джāхада*) [в устремлении] к Нам, | Того Мы непременно выведем на пути Наши»\*\*\*).

لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا \*  
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ \*\*  
وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا \*\*\*

<sup>32</sup> Абдо М., Руда Р. Тафсйр. Т. 1. С. 337.

<sup>33</sup> Поэтому в Коране эпитет широко прилагается к доисламским пророкам и их последователям, например, к Ною (10: 72), Аврааму и Измаилу (2: 128; 3: 67), Моисею (10: 84), Соломону (27: 42), апостолам Иисуса (*хавāрийун*; 5: 111).

<sup>34</sup> Абдо М., Руда Р. Тафсйр. Т. 1. С. 478.

<sup>35</sup> Речь идет как о вознаграждении за само усилие, так и о прощении допущенных при этом ошибок. В традиционной же доктринальной теологии не дошедший до истинной веры искатель обречен на кару.

Широко известен и хадис, согласно которому «если судья вынесет решение, проявив усердие (глаг. *иджтахада*), и [его решение] окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — ему положено одно вознаграждение<sup>36</sup>» (Б 7352; М 4487/1716).

إِذَا حَكَّمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَّمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

На благовестие айата 29: 69 неоднократно ссылается Ибн-Сина<sup>37</sup>. Хадис о награде для муджтахидов даже в случае его ошибки обычно трактовался и в смысле извинительности такой ошибки; но хадис традиционно ограничивался сферой фикха, культово-правовой практикой. Ибн-Рушд же распространяет его и на область догматики (за исключением, конечно, трех фундаментальных принципов — о Боге, пророчестве и будущем воздаянии)<sup>38</sup>.

Разделяя тезис о муджтахиде, близкий по своим воззрениям к Ибн-Сине шиитский философ-мутакаллим Насыраддин ат-Туси (ум. 1274) пишет, что рьяный искатель (*аль-мубāлиг фī аль-иджтихād*) или доходит [до некоторого утверждения], или остается в поисках, и в обоих случаях он будет спасен (ед. ч. *нāджй*); правда, тут же замечает ат-Туси, подлинно прилежный искатель не может прийти к неверию (*куфр*)<sup>39</sup>. Авиценнизирующий ашарит аль-Байдави (ум. 1286) идет дальше, призывая уповать на Божье прощение для такого муджтахидов, пусть и пришедшего к неверию<sup>40</sup>.

М. Абдо не только перенимает тезис о спасенности прилежного искателя истины<sup>41</sup>, но и видит в нем первейший показатель особой благосклонности ислама к рациональному познанию как средству обретения истинной веры<sup>42</sup>. Такой толерантный подход теологи модернистской ориентации обосновывают и по отношению к иным категориям лиц, не откликающимся на призыв к исламу.

Обсуждая вопрос о корректности приложения описания «*кāфир-неверный*» к таким лицам, Махмуд Шальтут (1893–1963; ректор аль-Азхара в 1958–1963 гг.) разъясняет, что человек, который не признает тот или иной принцип исламской веры, не может квалифицироваться в качестве мусульманина

<sup>36</sup> За само усердие.

<sup>37</sup> Например: Фй 'ақсām аль-'улюм аль-'ақлиййа. С. 104 (...ضمن للمجاهدين فيه الهداية...); аль-Мубāхасāt. С. 139 (...فإنه مع كل مجتهد، ونوره ساطع على كل قلب...).

<sup>38</sup> *Ибн-Рушд*. О соотношении философии и религии. С. 564 и сл.

<sup>39</sup> *Ат-Туси*. Талхйс аль-Муҳассаль. С. 400.

<sup>40</sup> *Аль-Байдави*. Тавāли' аль-'анвār. С. 229 (ويرجى عفو الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب للهدى) (بفضله ولطفه)

<sup>41</sup> (إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ثم لا يصل إليه، ومات طالبًا غير واقف عند الظن، فهو ناج)

<sup>42</sup> *Абдо М.* Ар-Радд 'аля Фарах 'Антүн. С. 301.

(*муслим*), на него не распространяются установления, регулирующие отношения между мусульманами и Богом или отношения между самими мусульманами. Однако отсюда никак не следует, что перед Всевышним таковой является неверным (*ка́фир*), кому суждено вечное пребывание в Аду. Это лишь означает, что в земной жизни на него не распространяются соответствующие установления ислама: например, от него не требуется выполнение предписанных мусульманам культовых обязанностей и ему не запрещается дозволенное для них (в частности, употребление вина и свинины, а также торговля ими); а если тот преставится, мусульмане не станут совершать над ним заупокойную молитву, он не может выступать наследником родственника-мусульманина, так же как и последний не может наследовать ему.

Касательно же суждения о его неверии (*куфр*) перед Самим Богом, то это зависит от того, последовало ли отрицание им вероучительных принципов ислама или некоторых из них именно после того, как эти положения дошли до него в их подлинном виде ('*алья ваджхи-хā ас-сахйх*), и в глубине души он убедился (*иктана 'а*) в их истинности, хотя отверг их, — по упрямству и высокомерию ('*инād, истикбār*), или из соображений обогащения и славы, или из-за боязни порицания.

Но если окажется, что или эти положения не дошли до него, или дошли в отталкивающей либо неправильной форме, или он не относился к людям умозрения ('*ахль ан-назар*), или принадлежал к их кругу, но не смог уразуметь эти положения, хотя не переставая стремился к истине, и в этих поисках его застала смерть, то такой человек перед Богом не является неверным и не обречен на вечные муки Геенны.

На этом основании теолог делает вывод о том, что «народы, обитающие в далеких краях, которых не достигла исламская доктрина ('*ақбда*), или она дошла до них в неприглядном и отталкивающем виде, или же те не поняли ее аргументации при всех своих стараниях ее постичь, — такие народы не подвергаются потусторонней каре, уготованной неверным, и к ним не прилагается наименование “неверие” (*куфр*)»<sup>43</sup>.

Обратившись далее к аяту 4: 116, согласно которому Бог не прощает многобожие (*ширк*)\*, М. Шальтут говорит, что в аяте подразумевается именно то многобожие-неверие, каковое вызвано упрямством и высокомерием. Собственно, о таком и сказано Им: «Неправедно и надменно они отринули их (Божьи знамения), | Хотя в душе убедились в истинности сего»\*\* (аят 27: 14)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Шальтут М. Аль-'Ислām: 'ақбда ва-шарй'а. С. 19–20.

<sup>44</sup> Там же. С. 20. См. также комментарии М. Абдо и Р. Риды к аятам 2: 6–7 (Тафсйр. Т. 1. С. 138–148).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ \*  
وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا \*\*

Модернизаторская теология развивает и характерный для фальсафы сотериологический оптимизм (у Ибн-Сины граничащий с апокатастасисом)<sup>45</sup>. Дополнительные аспекты плюралистической концепции теологов-модернистов освещаются в связи с проблематикой двух нижеследующих параграфов.

### 1.3. Свобода вероисповедания; критика милитантистских интерпретаций

Важнейшим препятствием на пути межрелигиозного диалога служила концепция традиционной политической теологии о наступательном военном джихаде (*джихād ат-талаб*)<sup>46</sup>, посему в центре внимания зарождающейся модернистской мысли стояла задача о преодолении этой концепции. В Коране и жизнеописании пророка Мухаммада приверженцы плюралистской установки находили значительное количество свидетельств, позволяющих не только десакрализировать наступательный джихад, но и выдвигать тезис о кораническом учреждении принципов свободы вероисповедания и мирного сосуществования разных религий и верований<sup>47</sup>.

По модернистам, свобода вероисповедания недвусмысленно провозглашена в аяте 18: 29: «Вот она, исходящая от Бога истина; | Кто хочет — пусть уверует, | А кто не хочет — волен отказаться»\*. И в Коране неоднократно декларируется принцип ненасилия в вопросах веры. В частности, аят 2: 256 гласит: «Нет принуждения (*'икрāх*) в религии — | Уже ясно проступает отличие истинного пути от ложного»\*\*. В этом смысле звучит и кораническое наставление (10: 99): «Если бы Господь того восхотел, | Все, кто на земле, уверовали бы; | Неужто станешь ты заставляя людей | Насильственно (глаг. *'акраха*) обращаться в веру?!»\*\*\*<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Об этом речь пойдет в нижеследующей главе по эсхатологии.

<sup>46</sup> То есть против иноверных, даже если они мирно настроены в отношении мусульман.

<sup>47</sup> Если нет ссылки на другие источники, данная в настоящей рубрике модернистская трактовка нижеследующих аятов воспроизводится по тафсиру М. Абдо и Р. Рида, более известному как «Тафсир аль-Манār» (в списке литературы — Тафсир аль-Кура'āн аль-ḥакīm, сокр. Тафсир), и работе М. Шальгута «Коран и война» (Аль-Кур'āн ва-ль-қытāль).

<sup>48</sup> Ссылаясь на аят 26: 4 (إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ لَهَا خَاصِيعِينَ), модернисты связывают с принципом непринуждения тот факт, что в исламе чудо уже перестает

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ \*  
 لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ \*\*  
 وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ \*\*\*

К указанным аятам примыкают аяты, по которым множественность религий предначертана Самим Богом и на веки веков:

وَأَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ  
 وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ

«Если бы Господь того восхотел, | Он сделал бы человечество единой [религиозной] общиной (‘умма); | Но люди не перестанут различаться [в верованиях]..., | И именно ради сего Бог создал их» (11: 118–119);

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ  
 إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

«Если бы Бог захотел, | Сделал бы вас единой [религиозной] общиной; | Но [Ему было угодно иначе], | Дабы испытать вас в дарованном вам; | Так соревнуйтесь меж собою в добрых деяниях; | К Богу вы возвратитесь — | Он и поведает вам [истину] о том, | В чем было различие меж вами» (5: 48)<sup>49</sup>.

Что касается ведения военных действий, то оно дозволялось в качестве исключительно оборонительной меры — тем, «кто подвергался нападению», «кто претерпевал притеснения», «был незаконно изгнан из жилищ своих»\* (22: 39–40). Вместе с тем Коран категорически остерегает мусульман от любых агрессивных действий (ибо «Бог не любит агрессоров»; 2: 190\*\*), равно как и от превышения адекватной меры в ответ на агрессию со стороны язычников (2: 194\*\*\*).

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا... ۝ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ \*  
 وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ \*\*  
 فَمَن اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ \*\*\*

служить доказательством истинности пророческой миссии: подлинная вера основывается на свободном выборе, а сверхъестественное знамение не оставляет разуму возможности для такого выбора (Абдо М. Ар-Радд ‘аля Фарах’ Антун. С. 297–298; Шальтут М. Аль-Кур’ан ва-ль-қыталь. С. 18–20).

<sup>49</sup> См. также аяты 6: 35, 6: 107 и 12: 103.



К указанным наставлениям Корана М. Абдо присоединяет следующее наблюдение, касающееся военной биографии пророка Мухаммада: все предпринятые им войны носили исключительно оборонительный характер (إن غزوات النبي — صلعم — كانت كلها دفاعا)<sup>50</sup>.

Кроме того, вразрез с традиционной политической теологией Р. Рида, ссылаясь на кораническое наставление Пророку («Если склоняются они к миру, | Склонись к нему и ты»<sup>\*</sup>; 8: 61), делает вывод о том, что для ислама нормой ('асл)<sup>51</sup> взаимоотношений между всеми людьми должен служить именно мир (а не война)<sup>52</sup>. В том же контексте М. Шальтут<sup>53</sup> апеллирует и к аяту 60: 8 — «Бог не запрещает вам явить дружелюбие и поддержать связь с теми, | Кто не сражался с вами из-за веры, | Не изгонял вас из жилищ ваших, — | Воистину любит Он поддерживающих взаимную связь»<sup>\*\*</sup>.

\* وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَحِ لَهَا  
\*\* لَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرَهُهُمْ  
وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Что касается милитантистской концепции, то из Корана в ее пользу обычно приводятся три аята:

(1) «И сражайтесь с ними (язычниками), пока не [исчезнет] *фитна*, | А вся религия (*дйн*) будет [принадлежать] Богу (*ли-Ллях*)» (8: 39; при этом слово *фитна* трактуется как «неверие, язычество»)<sup>54</sup>;

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ

(2) «Убивайте язычников (ед. ч. *муширик*) везде, где только их ни встретите» (9: 5);

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...

(3) «Сражайтесь с ... получившими Писание (т. е. иудеями и христианами), | Пока не станут платить *джизью*, | Притом с унижением» (9: 29).

قَاتِلُوا ... الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

<sup>50</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсир. Т. 10. С. 332; Т. 2. С. 215–216; о характере данной здесь аргументации см.: Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм. С. 231–234.

<sup>51</sup> В противоположность «исключению» (*истисна*).

<sup>52</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсир. Т. 11. С. 280; Рида Р. Аль-Вахй аль-мухаммадй. С. 325.

<sup>53</sup> Шальтут М. Аль-Кур'ан ва-ль-қыталь. С. 26.

<sup>54</sup> Так гласит и аят 2: 193, но без слова «вся».

Последние два айата, впоследствии известные как «айат о мече» (آية السيف) и «айат о *джизие*» (آية الجزية), относятся к суре 9, которая считается последней из сур, содержащих наставления о войне; ригористы полагают, что этими айатами были аннулированы (глаг. *насахха*) все ниспосланные ранее айаты (исчисляемые сотнями из более 50 сур) с проповедью толерантности к иноверцам.

Согласно модернистской точке зрения, во всех указанных случаях сторонники милитантистской трактовки делают необоснованное обобщение, распространяя на всех иноверных указание, которое (как это видно из контекста и в свете свидетельств об обстоятельствах ниспослания) относится исключительно к тем, кто враждует с мусульманами, совершает агрессию против них или от кого ожидается такая агрессия. Это во-первых.

Во-вторых, эти айаты не могут «отменять» указанные выше наставления, которые в виде общих принципов предельно четко декларируют свободу вероисповедания, запрещают принуждение в вере и остерегают от агрессивных действий, тем более что в них указывается и обоснование (*'илля*) данного положения (например, «Бог не любит агрессоров» — в айате 2: 190)<sup>55</sup>. Значит, богословы, утверждающие об аннулировании-*насаххе* толерантных айатов, некорректно применяют здесь правила касательно *насахха*<sup>56</sup>.

В-третьих, в отношении айата 8: 39 (а с ним и 2: 193) милитантисты без какого-либо основания трактуют слово *фитна* в смысле язычества или неверия. Ибо в данном случае это слово имеет значение «испытание»; и в смысле «испытания», «гонения», «отвращения» [от веры] оно (как и однокоренной глагол) многократно употребляется в Коране<sup>57</sup>. В таком случае данный айат учит о совершенно противоположном: надо сражаться, чтобы никто больше не подвергался насильственному отвращению от своей веры (как то чинили язычники в отношении мусульман), т. е., выражаясь современным языком, чтобы утвердилась свобода вероисповедания (*хуррийят ад-дйн*). И именно эта свобода подразумевается в последующих словах айата «А вся религия будет [принадлежать] Богу»<sup>58</sup>. Примечательно также, что эксклюзивистско-милитантистской трактовка этих слов в смысле торжества правоверия / ислама противоречит свидетельству приведенных выше айатов 11: 118–119, из которых следует, что язычеству-неверию (*ширк*) суждено сохраниться навеки<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> См. также: Рида Р. Аль-Вахй аль-мухаммадй. С. 321–322.

<sup>56</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсйр. Т. 10. С. 199.

<sup>57</sup> См.: Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм. С. 250–251.

<sup>58</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсйр. Т. 2. С. 211; Т. 9. С. 665–666; Т. 10. С. 170.

<sup>59</sup> Там же. Т. 9. С. 666.

В-четвертых, в «айате о *джизйе*» ригористы некорректно трактуют ключевой союз *ḫатта*, имеющий амбивалентное значение («чтобы»; «только до тех пор, пока не»). Они вкладывают в него первый смысл («чтобы»), тем самым за мотив ('илля) сражения с иноверцами ошибочно выдают то, что для него должно служить пределом / концом (*ḡāyā*). Ибо речь идет не о том, что мусульмане должны идти войной на иноверцев, «чтобы» те платили *джизйу*, а о том, что с враждующими, агрессивными иноверцами мусульмане воюют «только до тех пор, пока» те не согласятся на выплату *джизйи*, т. е. должны прекратить сражение с ними в случае такого их согласия<sup>60</sup>. И еще: если бы сражение с «людьми Писания» велось не из-за их вражды против мусульман, а по причине их иноверия, то Пророк непременно требовал бы от них обращения в ислам, а не принимал бы от них *джизйу*, оставляя их со своей религией<sup>61</sup>.

Схожая некорректность в трактовке указанного союза *ḫатта* допускается и в трактовке хадиса, к которому апеллируют сторонники милитантистской концепции: «Мне (Пророку) было велено сражаться с людьми (*ан-нās*), *ḫатта йаиḫадū* (“чтобы они засвидетельствовали” вместо “только до тех пор, пока они не засвидетельствуют”), что нет божества, кроме Бога, и Мухаммад — посланник Его...»<sup>62</sup>

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ، حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ...

Уже само провозглашение принципов свободы вероисповедания и непринуждения в религии как бы дезавуирует положение традиционной политической теологии о смертной казни как каре за уход из ислама в какую-либо иную религию. Эта норма, которая не зафиксирована в Коране, зиждется на Сунне, главным образом — на хадисе со слов Ибн-Аббаса: «Кто переменит свою религию, убейте его!» (Б 3017, 6922)<sup>63</sup>.

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

Очевидно, подразумевая этот хадис, М. Абдо в своих комментариях к аяту 3: 72, повествующему об интриге [некоторых мединских иудеев] против ислама («В начале дня давайте объявим о своей вере | В ниспосланное

<sup>60</sup> Абдо М., Руда Р. Тафсир. Т. 9. С. 341; Т. 11. С. 282.

<sup>61</sup> Шальтут М. Аль-Кур'ан ва-ль-қыталь. С. 34.

<sup>62</sup> Тафсир. Т. 10. С. 202–207; Руда Р. Қыйām ад-дйн би-д-да'ва... С. 287–288. Подробнее о хадисе см.: Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм. С. 257–260.

<sup>63</sup> См. также хадисы: Д 4351; Ж 2535; Н 4057–4065; Т 1458.

последователям [Мухаммада]; К концу же дня — отречемся, | Чтоб и они (мусульмане) обратились от него»)\*, высказывает предположение, согласно которому именно в устрашение подстрекателей козней по дискредитации новой религии Пророк и ввел смертную казнь для вероотступников<sup>64</sup>.

\* آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكُفِّرُوا آخِرَهُ لَهُمْ يَرْجِعُونَ

По-видимому, первая открытая критика положения о каре для перебивших веру прозвучала в статье М. Т. Сыдки (1881–1920) «Ислам — это только Коран», опубликованной в 9-м томе «аль-Манара» (1906). В ней отмечается, что преследование за сам переход в другую религию несовместимо с кораническим принципом «Нет принуждения в религии», а все противоречащие Корану хадисы следует отвергать [как неаутентичные]<sup>65</sup>.

Позже на страницах того же «аль-Манара» с более развернутой полемикой выступил Р. Рида, отвечая на заданный читателями вопрос о совместимости наказания за уход из ислама со свободой вероисповедания. Как указывает здесь богослов, Коран не только не учит о казни для вероотступника — он даже остерегает от насилия против тех, кто ушел из ислама, но не враждует с мусульманами: «Бог не даст вам права [воевать с теми отступниками]... | Кто будет держаться в стороне от вас, | Не сражаясь с вами и предлагая мир»\* (4: 90). Посему хадис о казни перебивших веру может касаться лишь воинствующих (*мух̄ариб*) отступников. Более того, некоторые богословы (а том числе аш-Шафии) не допускают модификации (*насх*) Корана Сунной, и такова, по мнению Р. Риды, истинно правильная позиция<sup>66</sup>.

\* فَإِنِ اعْتَرَفْتُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ وَاللَّهُ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

В том же духе рассуждает и М. Шальтут, отмечая (1) что Коран (айат 2: 217) за вероотступничество определяет кару в будущей жизни, но не в этой; (2) что смерть как меру наказания факыхи установили на основе хадиса от Ибн-Аббаса, который является одиночным (*'āḫāḍ*) хадисом, а такими хадисами, по мнению многих богословов (*'улямā*'), не могут

<sup>64</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсир. Т. 3. С. 334.

<sup>65</sup> Сыдки М. Т. Аль-'Ислям хува аль-Кур'ан вахда-х. С. 523.

<sup>66</sup> Рида Р. Аль-Джавāб... Относительно пространная критика положения о казни перебившего веру дается в книге Абдальазиза Джавиша (1876–1929) «Ислам — религия врожденного [естества] и свободы» (аль-'Ислям дйн аль-фитра ва-ль-хуррийа), которая была составлена в 1905 г., но увидела свет лишь в 1952 г.; и особенно в книге Абдальмуталя ас-Саиди (1894–1955) «Религиозная свобода в исламе» (аль-Хурийа ад-дйнийа фй аль-'ислям), первое издание которой было опубликовано в 1955 г.

обосновываться нормы типа *худоуд*<sup>67</sup>; что (3) само по себе *куфр* (неверие или отход от веры) человека не делает дозволительным пролитие его крови — такое дозволяется в случае его агрессивных действий против мусульман; (4) что многие айаты Корана отвергают принуждение в религии<sup>68</sup>.

#### 1.4. О других тезисах

В данной рубрике мы вкратце остановимся на модернистском отходе от трех положений традиционной теологической доктрины, преодоление которых имеет важное значение в деле налаживания конструктивного межконфессионального диалога: о нормативности консенсуса-*иджмы* (الإجماع), о фальсификации (*тахриф*) Библии и о единственно спасенном толке (*аль-фирқа ан-наджийа*).

1. В исламе (суннизме) консенсус выступает третьим (после Корана и Сунны) источником как вероучения, так и юриспруденции. Под ним же обычно понималось единогласие авторитетных богословов данного поколения по тому или иному вопросу; притом такой консенсус считался непогрешимым, а решение одного поколения полагалось обязательным для всех последующих. На консенсусе основывается, в частности, упомянутое выше милитантистское учение о наступательном джихаде.

Понятно, что такая концепция иджмы никак не соответствует интеллектуалистскому духу фальсафской эпистемологии. Но в полемику с этой концепцией фальсафа вступали редко, только когда тот или иной их теологический тезис нужно было защищать от обвинения в противоречии иджме, а значит — в ереси. В трактате «О соотношении философии и религии» Ибн-Рушд обосновывает мысль о том, что если в области религиозной практики (*'амалиййāt*; т. е. в отношении культа и права) консенсус достижим, то этого нельзя утверждать касательно теоретической (*назариййа*), доктринальной области; здесь единогласие может иметь место только по трем главным догматическим принципам (признание Бога, пророчества и посмертного воздаяния), но не касательно их конкретизации<sup>69</sup>.

Среди мыслителей модернистской ориентации радикально-отрицательное мнение относительно статуса иджмы высказывает вышеупомянутый М. Т. Сьдкы, который отказывает ей в претензии как на рядоположенность Корану в качестве источника религии, так и на непогрешимость<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Меры уголовного наказания, строго определенные текстом Корана и Сунны.

<sup>68</sup> Шальтут М. Аль-’Ислям: ‘ақба ва-шарй’а. С. 280–281.

<sup>69</sup> Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. С. 558–559, 566–569.

<sup>70</sup> Сьдкы М. Т. Аль-’Ислям хува аль-Кур’ан ваҳда-х. С. 521–522.

Такой взгляд разделяет и Абдальхамид аз-Захрави (عبد الحميد الزهراوي; 1871–1916), отрицая саму возможность консенсуса и особенно учение об обязательности консенсусного решения одного поколения для всех будущих поколений<sup>71</sup>. На возможности модификации (*насх*) консенсуса одного поколения консенсусом другого поколения настаивает и Р. Рида, который в целом занимает менее радикальную позицию в отношении иджмы<sup>72</sup>. Также об этой модификации учит М. Шальтут, говоря об иджме в практической области религии. Применительно же к догматическим темам он придерживается близкой к Ибн-Рушду установки и подчеркивает, что единственным путем утверждения (*субут*) вероучительных положений (*'ақā'ид*) служит Коран<sup>73</sup>.

2. Тезис о наличии в тексте Библии как о фальсификации подлинника иудеями и христианами прочно утвердился в мусульманской теологии после X в. В его пользу прежде всего ссылаются на свидетельства Корана, такие как айаты 2: 75 («Они искажают слово Божье»\*) и 3: 78 («Они искривляют Писание своими языками...»\*\*); к ним присоединяют кораническую критику некоторых догматических положений иудаизма и христианства, а также расхождения между Кораном и Библией<sup>74</sup>.

\* يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ  
\*\* يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ

Сами фальсификации не были замечены в подобного рода полемике. Они, надо полагать, хорошо осознавали, что усомнение в подлинности какого-либо Писания открывает путь к усомнению во всех остальных и что такой опасностью чревата деятельность представителей реверсивных религий по дискредитации друг друга. Это видно, в частности, из следующего замечания Ибн-Сины в «Адхавийском трактате о возвращении». При обосновании мысли о Божьем обращении к образному представлению труднодоступных для широкой публики религиозных истин философ ссылается, среди прочего, на библейский антропоморфизм. В связи с этим он, отвечая на контраргумент «от фальсификации Библии», вопрошает: «Разве может подвергаться фальсификации книга, распространенная у бесчисленного числа народов, которые обитают в отдаленных друг от друга странах и которые разнятся

<sup>71</sup> См.: Зувайб Х. Мураджа'а нақдийа ли-ль-'иджма'. С. 60–70.

<sup>72</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсир. Т. 5. С. 203–210.

<sup>73</sup> Шальтут М. Аль-'Ислям: 'ақбада ва-шарй'а. С. 57, 65–69, 544–546.

<sup>74</sup> Подробнее см.: Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм. § 3.1.

по устремлениям ('*ahwā'*) своим; притом среди них есть столь противоречащие (*мута 'āнида*) друг другу два народа, как иудеи и христиане?!»<sup>75</sup>

О модернистском следовании этой фальсафской установке свидетельствуют, среди прочего, приведенные выше слова из письма М. Абдо И. Тейлору о гармонии Торы, Евангелия и Корана. Показательно и то, что в своем комментарии к Корану теолог трактует айаты о «фальсификации» Божьего слова в смысле их неправильного толкования (а не подмены самого текста)<sup>76</sup>.

3. Как было сказано выше, тезис о единственно «спасенном толке» основан на хадисе о расколе ислама на 73 толка. Этот хадис Дж. аль-Афгани и М. Абдо обсуждают в своих глоссах к комментарию ад-Даввани (ум. 1512) на «Кредо» аль-Иджи (ум. 1355)<sup>77</sup>.

Автор «Кредо» в качестве спасенного называет ашаритский толк. В глоссах же отмечается, что и другие толки (матуридиты, асариты, фалясифа, суфии, муджассимиты, мутазилиты, имамиты...) вправе претендовать на такой статус, тем более что все они едины в признании трех главных принципов религии (вера в Бога, в пророчества и в посмертное воздаяние), различаясь лишь по второстепенным деталям. Посему следует отказаться от узкой конкретизации «спасенного толка», уповая на другую версию хадиса, по которой из 73 толков обреченным (*хāлика*) является только один<sup>78</sup>. В этом примирительном духе М. Абдо составил главное свое сочинение по каламу «Трактат о единобожии» (*Рисāлят ат-таўхид*; 1897), подчеркивая, что для новой теологии ислам есть религия объединения вокруг принципов веры, а не разобщения по ним<sup>\*79</sup>.

\* والذي علينا اعتقاده: أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفریق في القواعد!

<sup>75</sup> Ибн-Сина. Аль-'Адхавиййа фй аль-ма'ад. С. 102.

<sup>76</sup> Абдо М., Руда Р. Тафсйр. Т. 1. С. 355–356 (к айату 2: 75); Т. 5. С. 140 (к айату 4: 46).

<sup>77</sup> Глоссы были опубликованы (1906) за авторством М. Абдо, но уже после его кончины; исследователи склоняются к мнению, что сами глоссы преимущественно принадлежат аль-Афгани, диктовавшему их своему ученику и оставившему за ним окончательное оформление текста.

<sup>78</sup> Аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та'алиқāt... С. 152–165.

<sup>79</sup> См.: Трактат о единобожии. С. 42. Поэтому если автор трактата и упоминает о разногласиях, то лишь издали и таким образом, что его постигает только продвинутый читатель (Там же. С. 17; *راميًا إلى الخلاف من مكان بعيد حتى قد لا يدركه إلا الرجل الرشيد*).

\* \* \*

Таким образом, в творчестве родоначальников исламского модернизма был разработан целый ряд принципов, призванных служить в качестве теолого-мировоззренческой базы для плодотворного межконфессионального диалога. Выдвигая их, Дж. аль-Афгани и М. Абдо прежде всего ориентировались на характерный для фальсафы универсалистско-плюралистический интеллектуализм. И хотя модернизаторская теология диалога еще далека от общего признания, тем не менее ее успехи в некоторых направлениях вполне очевидны — взять хотя бы пересмотр милитантистской трактовки джихада, прочно утвердившийся в официальном теологическом дискурсе на уровне таких духовных институтов, как аль-Азхар.

## 2. О БОГЕ КАК ИЗВЕЧНО ТВОРЯЩЕМ

### 2.1. Этерналистский креационизм

Как известно, в традиционной теологии ислама (а также христианства и иудаизма) в качестве ортодоксального был возведен догмат о темпоральном финитизме, согласно которому мир был создан Богом не только из ничего (небытия), но и во времени или вместе со временем, которое само полагается конечным в прошлом. В философии Ибн-Сины и других перипатетиков ислама характерный для Аристотеля этернализм преобразовался в этерналистский креационизм. Здесь понятие *худоўс* («возникновение»; «явление» к бытию), которым обычно оперировали мутакаллимы (представители калама) в смысле «предшествования<sup>80</sup> небытия (*'адам*) вещи ее бытию (*вуджуд*)», приобретает более широкий смысл, когда оно прилагается к любой (нежели Богу) вещи, будь сия временной (например, тела в подлунном мире) или извечной (с фальсафской точки зрения — космические тела, души и разум): сама по себе таковая не является необходимой (*ваджиб*), обязательно сущей, а есть только нечто возможное, контингентное (*мумкин*; т. е. может существовать, но может и не существовать); и в этом аспекте ее бытию предшествует небытие. Так философы различают *худоўс* «временное (*замāнī*, *би-ҳасаб аз-замāн*) возникновение» и «самостное (*зātī*, *би-ҳасаб аз-зāt*) возникновение». Первое прилагается к подлунным реалиям, а второе — к небесным. Прямо или опосредованно своим существованием любое [бытийно-]возможное, возникшее (явленное; *ҳадиц*, *муҳдац*)<sup>81</sup>

<sup>80</sup> В каламе речь идет о предшествовании во времени.

<sup>81</sup> При каламском толковании термина *худоўс*, т. е. в смысле временного возникновения, существительное *ҳадиц* порой передается нами и как «темпоральное».



обязано [дарителю] возникновения (явителю; *мух̣дис*), каковым выступает [Бытийно-]Необходимое (*аль-ва̣джиб*), Бог<sup>82</sup>.

Но и в этой модификации фальсафское учение об извечности творения не было принято ревнителями правоверия. В «Несостоятельности [учений] философов» (*Тах̣афут аль-фал̣ясифа*) аль-Газали (ум. 1111), выступая от имени ашаритского калама, выделяет двадцать гетеродоксальных положений фальсафы, среди которых три отмечаются в качестве еретических (*куфр*): № 1 — об извечности мира; № 13 — о Божьем незнании партикулярий (единичных вещей); № 20 — об отрицании телесного воскрешения. Ответ от имени философов дал Ибн-Рушд в трактатах «О соотношении философии и религии», «О методах обоснования принципов вероучения» и особенно в объемистом сочинении «Несостоятельность Несостоятельности» (*Тах̣афут ат-Тах̣афут*).

На сторону фальсафы модернисты встали не только по причине неприязни к практике анафемирования (*такф̣ир*), когда в число обязательных догматов возводили второстепенные доктринальные положения (в частности, извечность Корана, лицезримость Бога, нетождественность Божьих атрибутов Его самости, временное возникновение мира, и т. п.)<sup>83</sup>. Фальсафская концепция о Боге как об интеллектном первопринципе мира, перманентно деятельном и каузально управляющем Своими творениями, представлялась им более соответствующей как Его всесовершенству, так и современной научной картине мира и истории<sup>84</sup>. По всей видимости, немаловажную роль в этом сыграл и тот факт, что тезис об извечности творения рьяно поддерживал маститый оппонент фальсафы, видный ханбалит Ибн-Таймийя (ум. 1328)<sup>85</sup>.

Обосновывая извечность творения, философы апеллируют как к природе Бога / Творца, так и к природе мира / творений<sup>86</sup>. Суть главного аргумента первого типа (впоследствии известного как доказательство «от полной / совершенной причины», *аль-‘илля ат-т̣амма*) заключается в следующем: Бог есть действующая сама по себе причина, а таковая непременно вызывает

<sup>82</sup> Ибн-Сина. Теология. Т. 2. С. 341–342.

<sup>83</sup> О плюралистско-инквизивистской интенции модернистов было сказано в первом разделе настоящего очерка.

<sup>84</sup> Отстаиваемый в каламе темпоральный финитизм отражал доминировавший в монотеистической историографии тезис о продолжительности существования мира в одну неделю (один «день» в тысячу лет), соответствующую неделе его творения.

<sup>85</sup> См.: Ибрагим Т. К. О концепции извечного творения.

<sup>86</sup> Подробнее об этих доказательствах см.: Там же. С. 39–41; Ибн-Сина. Теология. Т. 1. С. 435–446.

бытие ее причиненного, так что если она извечна, то извечно и ее причиненное.

В рамках данного рассуждения Ибн-Сина выдвигает и аргумент «от щедрости» (*джуд*) — атрибута, предполагающего перманентное творение. Темпоралистов-финитистов философ клеймит порицательным прозвищем «лишатели» (*му'аттыля*), так как они лишают Бога свойственной Ему щедрости: в продолжение бесконечного промежутка времени, которое (с каламской точки зрения) предшествовало сотворению мира, Он, выходя, не проявлял Свою благодать и щедрость!

От природы же творений исходят два доказательства — «от извечности материи» (материальный носитель потенции любой темпоральной вещи непременно предшествует ей) и «от извечности времени» (оно также должно предшествовать всякой такой вещи).

Раскрывая несостоятельность газалийского утверждения о фальсафских тезисах как о противоречащих основоположениям ислама, Ибн-Рушд отмечает, что речь, скорее, идет о разногласиях с мутакаллимами-ашаритами в толковании (*та'виль*) священных текстов. А в вопросе об извечности-темпоральности креационной деятельности именно мутакаллимы, но не философы, отходят от буквального (*зэхир*) звучания этих текстов. Ибо в Коране нет какого-либо указания на то, что Бог существовал вместе с чистым небытием; таковое, как подчеркивает философ, не утверждается ни в одном аяте. Более того, добавляет он, не только в Коране<sup>87</sup>, но и в Торе и всех прочих небесных Писаниях сотворение мира изображается как создание вещей во времени из чего-то, поскольку лишь такое изображение и соответствует обыденному представлению о творении<sup>88</sup>.

Модернисты не только склонялись к взгляду философов на характер творения, но и развивали их критику темпорального финитизма мутакаллимов, включая знаменитое доказательство бытия Бога, базирующееся

---

<sup>87</sup> В качестве примера философ приводит аяты 11: 7 и 41: 11. Именно такие аяты, надо полагать, подразумевал М. Абдо в очерке о философии Ибн-Рушда, говоря, что тексту Корана скорее соответствует иное мнение, нежели учение ашаритов о сотворении мира из ничего (*Абдо М. Фальсафаъ Ибн-Рушд. С. 517*).

<sup>88</sup> О соотношении философии и религии. С. 564; О методах обоснования принципов вероучения. Ч. 4. С. 479–480. В духе второго замечания высказываются также ашарит Фахраддин ар-Рази (ум. 1209) и вышеупомянутый Ибн-Таймийя; последний ссылается и на свидетельства Сунны, оспаривая корректность апелляции темпоралистов к соответствующим хадисам (см.: *Ибрагим Т. К. О концепции извечного творения. С. 33–35*).

на темпоральности мира<sup>89</sup>. В «Глоссах», составленных Дж. аль-Афгани и М. Абдо<sup>90</sup> на известный комментарий ашарита-суфия Джалаляддина ад-Даввани (ум. 1502) к «Кредо» ашарита Адудаддина аль-Иджи (ум. 1355), «аль-‘Ақā’ид аль-‘адудиййа»<sup>91</sup>, подробно показывается несостоятельность возражений мутакаллимов против фальсафского обоснования этерналистского креационизма<sup>92</sup>.

Вслед за философами модернисты доказывают несостоятельность тезиса о творении из небытия (‘адам). Согласно «Инспирациям»<sup>93</sup>, исходящее причиненного от причины непременно предполагает некоторую соотнесенность (нисба) между ними, тогда как между бытием / сущим и чистым (сарф) небытием / не-сущим не может быть никакой соотнесенности; к тому же при полагании истинности возникновения вещи из небытия небытие должно служить для нее чем-то из возможных сущих — в качестве ее «где» (‘айн), «когда» (матә), субстрата (маўдў’), материи (мāд-да) и тому подобного, т. е. небытие / не-сущее должно существовать, что

---

<sup>89</sup> Мутакаллимам тезис о возникновении мира служит предпосылкой для заключения о бытии Бога как о дарителе возникновения, явителе (мухдиц). Собственно возникновение мира выводится из возникновения всех тел в нем, которое обосновывается исходя из таких посылок: (1) тело неотлучно от акциденций (например, от движения или покоя); (2) акциденция — возникшая; (3) неотлучное от возникшего само есть возникшее; (4) бесконечная регрессия (масальсуль) возникших невозможна. О критике аргумента философами см.: Ибрагим Т. К. О концепции извечного творения. С. 37–39; модернистами — аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та‘лиқāt... С. 214–217; аль-Марджани Ш. Китāб аль-Хикма аль-бāлига... С. 24 (рус. пер.: Зрелая мудрость... С. 166); Он же. Ҳаққ аль-байāн... С. 71; Ҳāшийа. Т. 1. С. 47–49, 56, 229–230; ан-Нумани Ш. ‘Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 79, 169–170, 201–203.

<sup>90</sup> Как и «Глоссы», трактат «Инспирации» («аль-Вāридāt») вышел в свет за авторством М. Абдо; исследователи также склонны считать его переработанными записями рассуждений учителя, который сам чурался эпистолярного жанра.

<sup>91</sup> Сам ад-Даввани, отметим, отличался достаточной толерантностью к фальсафе, что, полагаем, отчасти и объясняет выбор модернистами (как аль-Афгани / Абдо, так и аль-Марджани) жанра глосс на его комментарий для изложения своих взглядов; по вопросу об извечности-темпоральности ашарит склоняется к тезису об извечности, но в модифицированной Ибн-Таймийей версии: любое сущее, взятое как индивидуальное, темпорально; вместе с тем род, к которому оно принадлежит, извечен, не имеет начала во времени — в любой момент существовал некоторый представитель этого рода.

<sup>92</sup> Аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та‘лиқāt... С. 170–268; см. также: аль-Марджани Ш. Ҳāшийа. Т. 1. С. 45–142; Он же. Ҳаққ аль-байāн...

<sup>93</sup> См. примечание 90.

абсурдно<sup>94</sup>. Ш. ан-Нумани добавляет и свидетельства современной науки об извечности материи<sup>95</sup>.

От имени философов авторы «Глосс» выдвигают традиционный (восходящий к Корану или Сунне) довод в пользу извечности-перманентности креационной деятельности — слова айата 5: 64 в порицание утверждения [некоторых мединских] иудеев о якобы Божьей жадности («Длань Бога — сжата»); *يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةً*). Имел бы процесс творения некое временное начало, количество реальных творений оказалось бы мизерным сравнительно с количеством возможных за бесконечную продолжительность Его бытия; и это было бы не чем иным, как проявлением жадности<sup>96</sup>. Против учения о творении «из ничего» Р. Рида приводит аят 52: 35: «Разве они были сотворены из ничего?!»<sup>97</sup> — замечая, что небытие не может служить причиной (*сабаб*) или источником (*маcдар*) для бытия<sup>98</sup>.

\* *أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ* \*

Опровергая утверждение ад-Даввани о том, что тезис о [темпоральном] творении мира входит в число основоположений религиозной доктрины (*من أصول العقائد الدينية*), модернисты указывают, что в пользу такого тезиса нет какого-либо свидетельства Откровения — айата или хадиса. Посему категорически неправомерно каламское обвинение философов в ереси из-за признания ими извечности некоторых творений<sup>99</sup>.

В заключение настоящего параграфа отметим некорректность нередко встречающейся в литературе<sup>100</sup> трактовки позиции авторов «Глосс» исключительно в смысле просто толерантности к фальсафскому этернализму, при авторской приверженности учения о [темпоральном] возникновении. В основе этой трактовки лежат (1) слова из «Глосс» о том, что «нет

<sup>94</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Аль-Вāридāt. С. 49. В беседе с английским писателем В. Блентом М. Абдо говорил о совечности материи Богу («Matter, too, is eternal as God is eternal». *Blunt W. S. My diaries*. Т. 2. Р. 67).

<sup>95</sup> *Ан-Нумани Ш.* ‘Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 211.

<sup>96</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та‘лиқāt... С. 258.

<sup>97</sup> Выражение *мин гайр шай*’ в айате трактуется Р. Ридой как *мин ля шай*’.

<sup>98</sup> *Рида Р.* Аль-Вуджūd ва-ль-мāдда... С. 590; см. также примечание 88.

<sup>99</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та‘лиқāt... С. 161, 253, 259; *аль-Марджани Ш.* Хāшийа. Т. 1. С. 47–56, 160; см. также: *Он же.* Китāб аль-Хикма аль-бāлига... С. 22–24 (рус. пер.: Зрелая мудрость... С. 162–166).

<sup>100</sup> См., например: *Дунйа С.* Аш-Шайх Мухаммад ‘Абдух байн аль-фальсафа ва-ль-калямиййн. С. 38; *аль-Хаддад М.* Аль-’Афганй. С. 37–39; *Он же.* Мухаммад ‘Абдух. С. 92.

ни рационального, ни традиционного доказательства неперменной (*вуджуб*) извечности чего-либо в мире», и (2) последующее провозглашение доказанности тезиса «Мир — возникший (*х̣адис̣*)», вытекающей из данного здесь рационального обоснования возникновения (*х̣удӯс̣*) любой вещи в мире<sup>101</sup>. При внимательном же рассмотрении обнаруживается, что под доказанным «возникновением» мира следует понимать лишь возникновение любой вещи в нем. Но, во-первых, само это возникновение не обозначено как темпоральное. Во-вторых, даже в случае его темпоральности оно вполне совместимо с тезисом о родовой извечности<sup>102</sup>, о возможности которой говорят сами авторы «Глосс» чуть раньше, в связи с вышеупомянутым аятамом 5: 64<sup>103</sup>. Значит, речь может идти лишь о неприятии модернистами *неперменной* извечности какого-либо индивида.

## 2.2. Доказательство бытия Творца как Необходимого

Потребность в модификации этого характерного для фальсафы обоснования бытия Бога связана с тем, что оно, подобно каламскому аргументу, опирается на тезис о невозможности бесконечной регрессии — тезис, который подвергается суровой критике в рамках полемики с темпоральным финитизмом мутакаллимов.

Говоря об означенном доказательстве, следует отметить, что хотя в позднем (после XIII в.) каламе прочно утвердилось заимствованное из фальсафы обозначение Бога как «Бытийно-необходимое-Само-по-Себе» (*В̣аджиб аль-вуджӯд би-з̣āti-Х*; сокр. *В̣аджиб аль-вуджӯд*, «Бытийно-необходимое»; или просто *аль-В̣аджиб*, «Необходимое»), тем не менее здесь продолжало доминировать разработанное мутакаллинами формативного периода доказательство Его бытия («от возникновения» / *х̣удӯс̣*), которому в качестве собственно фальсафского рядопологалось доказательство «от возможности / контингентности» (*'имк̣āн*). Радикальный порыв с этой традицией ознаменовал собой «Трактат о единобожии» М. Абдо, где излагается исключительно аргументация «от возможности».

Данный тип аргументации, введенный Ибн-Синой<sup>104</sup>, был призван заложить солидный онтологический фундамент под монотеистическое пред-

<sup>101</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt... С. 258–259.

<sup>102</sup> См. примечание 91.

<sup>103</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt... С. 258 (см. также с. 208).

<sup>104</sup> На основе другой его онтологической новации — различения «сущности / эссенции» (*м̣āхийя*) объекта и его «существования / экзистенции» (*вуджӯд*); эту дилекцию философ обычно иллюстрирует на примере треугольника: сущность его

ставление о Боге-Принципе, в Каковом любое другое сущее нуждается не только в качестве источника своего движения (как в хрестоматийном для перипатетизма обосновании «Недвижного двигателя») или же ради появления на арену бытия (как в каламском доказательстве «от возникновения»), но и для сохранения самого этого бытия. Согласно авиценновскому доказательству<sup>105</sup>, любая вещь / сущее в мире нуждается в некотором принципе, каковой есть бытийно-необходимое, ибо сама по себе она либо возможна / контингентна (*мумкин*, т. е. ее сущность, понятие о ней не предполагает ее существование, так что эта вещь может существовать, а может и нет), либо необходима (*вāджиб*, т. е. ее сущность непременно предполагает ее существование); ряд же возможных не может составить ни бесконечную линейную регрессию (*масальсуль*), ни конечную круговую (*даўр*), но должен восходить к чему-либо необходимому — Богу.

К этому доказательству М. Абдо и Дж. аль-Афгани впервые обратились в упомянутых выше «Глоссах» на комментарий ад-Даввани к «Кредо» аль-Иджи. Здесь отмечается, что помимо версий указанного типа доказательства, апеллирующих к тезису о невозможности регрессии и круга, в обоснование бытия Необходимого приводится и «известное (*маишўр*) доказательство», в котором обходится без означенного тезиса. В данной авторами «Глосс» формулировке<sup>106</sup> оно звучит так:

«В своем бытии (*вуджўд*) возможное (*мумкин*) непременно нуждается в чем-то другом, нежели в себе; посему для любого из возможных должна быть некоторая причина ('*илля*). Если [ряд] возможных<sup>107</sup> заканчивается на бытийно-необходимом (*вāджиб аль-вуджўд*), то сие и требуется доказать. А если нет, но [ряд] их следует до бесконечности, так что каждое из них оказывается и причиненным по отношению к предшествующему, и причиной по отношению к последующему, то каждое из них — [только] возможное.

---

(а именно — плоская фигура, образованная тремя линиями) мы можем четко представить независимо от того, знаем ли мы о наличии такового вовне ума или не знаем.

<sup>105</sup> Известного также как «доказательство праведных» (*бурхāн ас-сыддыќын*); подробнее о нем см.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия: фальсафа. С. 33–36; *Ибн-Сина.* Исцеление: Теология. Т. 2. С. 357–359.

<sup>106</sup> В рамках комментария к «Кредо» сам ад-Даввани дает лишь сжатую версию доказательства (см.: *аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиќāt... С. 54); пространная версия приводится в его «Старом трактате о доказательстве бытия Необходимого» (см.: *ад-Даввани.* Рисāляѣ 'исбāt аль-вāджиб аль-қадима. С. 71).

<sup>107</sup> Упорядоченных как причиненное / следствие < причина.

Поскольку каждое из них является возможным, то возможной выступает и совокупность (*джумля*) [членов] ряда (*сильсила*), а значит, таковая также требует причины. В качестве же причины [может] служить: (1) либо сама совокупность; но сие абсурдно, ибо вещь не может выступать в качестве причины для самой себя; (2) либо часть (*джуз'*) этой совокупности; но сие также абсурдно, ибо предполагается, что вещь служит причиной и для самой себя, и для своих причин<sup>108</sup>, поскольку указанная часть служит причиной для всего (*джамий'*) ряда; (3) либо [нечто], не входящее (*х̣аридж*) в означенную совокупность; но [такое нечто], не входящее в совокупность возможных, [непрерывно] есть необходимое само по себе (*би-з-з̣а̣т*), что и требуется доказать»<sup>109</sup>.

Как указывает ад-Даввани, достоверность этого доказательства проблематична в аспекте второй из трех указанных альтернатив, ибо совокупность может полагаться обусловленной (глаг. *истанада*) некоторой своей частью! В самом деле, группа членов, следующих после первого, может служить [самостоятельной, прямой] причиной для этого первого, а [посредством него] — для всех членов ряда<sup>110</sup>; и такое рассуждение касательно первого члена правомерно в отношении каждого из остальных звеньев<sup>111</sup>.

На это авторы «Глосс» замечают, что означенная проблематичность не связана с сущностью доказательства, а обусловлена исключительно неадекватностью той формулировки, в которой оно представлено. Согласно предлагаемой ими модифицированной версии, в случае бесконечного простиранья ряда возможных надо ставить вопрос не о причине того или иного из такой бесконечной серии возникших, на который можно было бы ответить, что этой причиной служит [группа] следующих за ним; вопрос подобает ставить об источнике собственно этого бесконечного бытия. В качестве же источника не могут выступать самости возможных, ибо сами по себе они заслуживают только небытия, а факт их бесчисленности ничего не меняет в их статусе как возможных, так что

<sup>108</sup> Мы следуем версии ад-Даввани (Рисāляъ 'исбāt аль-вādжиб аль-қадйма. С. 71): *ли-‘иляли-х*; в цитируемом же издании «Глосс» — *ли-ль-‘илля*, «по причине».

<sup>109</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та‘лйқāt... С. 243*; срав.: *ад-Даввани. Рисāляъ 'исбāt аль-вādжиб аль-қадйма. С. 71.*

<sup>110</sup> В таком случае данная часть (группа последующих членов) не оказывается [самостоятельной] причиной для самой себя.

<sup>111</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та‘лйқāt... С. 54*; подробнее см.: *ад-Даввани. Рисāляъ 'исбāt аль-вādжиб аль-қадйма. С. 73.*

их совокупность также является возможной. Значит, этот источник должен лежать за пределами этой совокупности, т. е. является не возможным, а необходимым<sup>112</sup>.

В «Глоссах» выдвигается и собственное, «мало затратное» (*қалиль аль-кильфа*) обоснование бытия Необходимого. В его основе лежат две посылки: первая, очевидная (*бадйхиййа*) — «У возможного перевес [альтернативы бытия над небытием] (*тараджжух*) невероятен без дарителя перевеса (*мурадджжих*)»; вторая, дискурсивная (*назариййа*) — «Возможное не может служить источником для какого-либо действия (*'асар*)», ибо фактически оно не имеет иной реальности (*қыйъм*), помимо реальности его явителя к бытию (*мўдждид*), а само по себе есть ничто (*'адам*), посему от такового не может исходить бытие, поскольку лишённое какой-то вещи не может даровать ее. Если дело обстоит так и раз существование некоторого возможного очевидно<sup>113</sup>, то сие (существование) непременно обусловлено неким дарителем перевеса; такой же даритель не должен быть чем-то из числа возможных, а значит, он непременно есть нечто необходимое<sup>114</sup>.

Что касается двух обоснований бытия Необходимого, фигурирующих в составленном М. Абдо позже «Трактате о единобожии», то оба они практически служат версиями «известного» фальсафского доказательства. Вторая версия совпадает с указанной выше модификацией означенного доказательства. Первая же версия стоит ближе к первоначальной его формулировке, но здесь несостоятельность второй из трех альтернатив («причиной бытия совокупности возможных служит некоторая ее часть») раскрывается так: в этом случае вещь выступала бы причиной или для самой себя и ей предшествующих, если она не является первой<sup>115</sup>, или только для самой себя, если ее полагать первой; абсурдность же этого очевидна<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лйқāt... С. 244, 300.

<sup>113</sup> В «Трактате о единобожии» (с. 49 рус. пер.) наличие возможного обосновывается тем, что вокруг нас мы наблюдаем вещи, которые возникают и уничтожаются (например, конкретные растения или животные); такие вещи не суть ни необходимые (поскольку необходимое не перестает быть), ни невозможные / *мустахйля* (поскольку невозможное не является к бытию); им остается быть только возможными, ибо сущее исчерпывается указанными тремя альтернативами.

<sup>114</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лйқāt... С. 300.

<sup>115</sup> То есть первым членом в рассматриваемом ряду возможных.

<sup>116</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 49–50. В цитируемом издании данное рассуждение переведено не совсем корректно; кроме того, здесь текст, относящийся ко второй версии доказательства, оформлен как продолжение первой.



### 2.3. Его знание о творениях

Радикальному пересмотру в творчестве родоначальников модернизма подвергалось традиционное для калама отрицательное отношение к тесно связанной с учением об извечности творения фальсафской трактовке Божьих атрибутов, особенно знания (*'ильм*), могущества (*қудра*) и воли (*'ирāда, маши'а*).

В газалийской «Несостоятельности...» рассуждение о неспособности (*та'джйз*) философов доказать атрибут «знание» открывается напоминанием о том, что мутакаллимы обосновывают этот атрибут исходя из факта [темпорального] возникновения мира: сущее бывает возникшим или извечным; извечными выступают только Бог и Его атрибуты, а все остальное явлено Им по воле Его; посему Ему необходимо присущее знание обо всем сущем — как о любом возникшем (поскольку волимое непременно должно быть вѣдомым волящему его), так и о Своей самости (ибо наличие у Него воли и знания предполагает, что Он жив; а если живое ведает об ином, то ему более подобает ведать о самом себе); утверждение же об извечности мира означает, что мир возник не по Его воле, так что философы не в силах обосновать Его знание о чем-то ином (помимо Себя), о мире<sup>117</sup>.

Гораздо более серьезное обвинение в адрес философов связано со следующим обстоятельством. В своем стремлении оградить Божье знание от присущей партикуляриям (единичным вещам; араб. *джуз'иййāt*) множественности и изменчивости они (особенно Ибн-Сина) говорили о Его вѣдении таких партикулярий «универсальным образом» (*'аля нахў кулли*)<sup>118</sup>. Преимущественно вслед за газалийской «Несостоятельностью...» в каламских сочинениях прочно утвердилась интерпретация этого положения в том смысле, что Ему ведомы только универсалии, но никак не партикулярии<sup>119</sup>; и многие мутакаллимы разделяли газалийскую квалификацию фальсафского тезиса в качестве еретического (*куфр*)<sup>120</sup>.

Правда, сам вышеупомянутый ашарит ад-Даввани отличался достаточной толерантностью к фальсафским концепциям; и при изложении атрибутируемого философом тезиса он приводит его в более близкой к фигурирующей

<sup>117</sup> *Аль-Газали. Тахāфут аль-фалйсифа*. С. 198 (рус. пер. — с. 171).

<sup>118</sup> Или: «В том аспекте, в каковом они универсальны» (*мин хайсу хийа куллиийа*); «наподобие того, как умопостигаются универсалии» (*камā ту'қалю аль-куллиййāt*) (см., например: *Ибн-Сина. Исцеление: Теология*. Т. 1. С. 418–419; *Он же. Указания и напоминания*. Ч. 4. С. 353–354).

<sup>119</sup> К примеру, Бог знает о пророках вообще, но не конкретно о пророке Мухаммаде (*аль-Газали. Тахāфут аль-фалйсифа*. С. 211; рус. пер.: с. 183).

<sup>120</sup> Подробнее об авиценновском тезисе и об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику см.: *Ибрагим Т., Ефремова Н. В. О фальсафской концепции Божьего знания*.

у Ибн-Сины формулировке («материальные партикулярности Он ведаёт не на партикулярный манер, а на манер универсальный...»<sup>121</sup>), замечая, что в таком утверждении нет ничего еретического, ибо речь идет о способе Его ведения партикулярий, а не о Его неведении чего-либо из них<sup>122</sup>. В «Глоссах» же на его комментарий аль-Афгани / Абдо, равно как и аль-Марджани, обращаются также к широко распространенной версии тезиса («Он не ведаёт партикулярий»), чтобы оспаривать саму корректность его атрибуции философам.

Как разъясняют модернисты, для философов Божье знание обо всех универсалиях и партикуляриях следует (1) из полагания Его самости принципом (*мабда'*) возникновения для всех других сущих и (2) из того, что знание о принципе (причине) влечет за собой и знание о причиненном. Да и в своих сочинениях видные представители фальсафы, такие как аль-Фараби и Ибн-Сина, четко заявляют о Божьем ведении партикулярного в его партикулярности, в этой связи фактически воспроизведя коранические свидетельства: «От Него не скроется ничего, будь оно весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах»\* (10: 61); «Ни один лист древесный не упадет без ведома Его»\*\* (6: 59)<sup>123</sup>. Посему приписываемый философам тезис есть не что иное, как фальсификация, проявление невежества и фанатизма<sup>124</sup>.

\* وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ  
\*\* وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا

Авторы «Глосс», как и аль-Марджани, отмечают и некорректность приведенной у ад-Даввани трактовки, которую выдвинул вышеупомянутый Насыраддин ат-Туси в его известном комментарии к авиценновскому сочинению «Указания и напоминания»<sup>125</sup>. В этом сочинении говорится, что Божье знание (*'ильм*) о партикуляриях не должно быть временным, не может включать [в себя аспекты, связанные с различиями между] настоящим, прошлым и будущим временами, иначе

<sup>121</sup> По толкованию ад-Даввани: если партикулярно мы ведаем на манер ощущения (*'ихсās*) и воображения (*тахаййуль*), то Бог ведаёт ее исключительно на манер интеллекции (*та'аққуль*).

<sup>122</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt... С. 73–74.

<sup>123</sup> Подробнее об указанных высказываниях философов см.: *Ибрагим Т., Ефремова Н. В.* О фальсафской концепции Божьего знания. С. 679–680.

<sup>124</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt... С. 353–358; *аль-Марджани Ш.* Хā-шийа. Т. 1. С. 147–148, 162; Т. 2. С. 8–11 (здесь, с. 11, добавлено: из незнания партикулярий на партикулярный манер не следует незнание их в аспекте их изменчивости). См. также: *аль-Марджани Ш.* Китāб аль-Хикма аль-бāлига... С. 29–30 (рус. пер.: с. 178).

<sup>125</sup> Араб.: *аль-Ишārāt ва-т-танбихāt*; в другом рус. пер.: «Указания и наставления».

было бы изменчиво свойство Его самости; посему Он должен постигать партикулярии на манер превосходный (*аль-ваджх аль-муқаддас*), возвышающийся (*аль-’алӣ*) над временем<sup>126</sup>. Отождествляя «универсальный манер» (в положении о ведении партикулярий на универсальный манер) с «превосходным манером», ат-Туси фактически атрибутирует философам исключение изменчивых (*мутагаййир*) партикулярий из сферы Божьего знания; и в объяснение такого исключения он говорит: постижение изменчивой партикулярии как изменчивой возможно только посредством телесных органов (например, чувств), а воспринимающий таким способом непременно подвергается изменению<sup>127</sup>. По мнению авторов «Глосс» (а также аль-Марджани), здесь ошибочна не только сама атрибуция указанного исключения, но и приведенное объяснение, ибо мысль о том, что постижение изменчивых партикулярий как изменчивых невозможно без телесных органов, верна по отношению к нам (людям), а не к Богу!<sup>128</sup>

В «Глоссах» замечание касательно некорректности означенного объяснения дано вслед за «Арбитражами»<sup>129</sup> (*«аль-Муҳакамāt»*) Кутбаддина ар-Рази (ум. 1365)<sup>130</sup>. Авторы «Глосс» поддерживают и данный в «Арбитражах» совершенно иной, нежели у ат-Туси, вывод из трактовки универсальности Божьего знания в смысле его трансцендентности времени. По Кутбаддину ар-Рази, знание Бога об изменчивых партикуляриях универсально не в смысле возвышенности над постижением изменения в них, а в смысле его неизменности вследствие их изменения. Подобно тому как для Него все места одинаковы, не различаются в плане близости или дальности, точно так же все моменты времени всевечно (*’азал<sup>ан</sup> ’абад<sup>ан</sup>*) присутствуют при Нем. Всевечно и без какой-либо перемены Он ведает, например, о конкретном X, приходящем<sup>131</sup> в данный дом в какой-то момент и уходящем из него в какой-то другой момент<sup>132</sup>.

<sup>126</sup> См.: *Ибн-Сина*. Указания и напоминания. Ч. 4. С. 354–355.

<sup>127</sup> *Ат-Туси*. Шарх аль-’Ишārāt ва-т-танбīхāt. Т. 2. С. 928–929.

<sup>128</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та’лīқāt... С. 357–358; *аль-Марджани Ш. Хāшйа*. Т. 2. С. 10.

<sup>129</sup> Решения по разногласиям между вышеупомянутым Насыраддином ат-Туси и ашаритом Фахраддином ар-Рази (ум. 1210) относительно толкований «Указаний и напоминаний» Ибн-Сины.

<sup>130</sup> См. также: *ар-Рази*. Аль-’Иляхиййāt мин аль-Муҳакамāt... С. 402.

<sup>131</sup> Употребление здесь номинальной формы (причастия) вместо глагола призвано подчеркнуть отвлеченность от времени; напомним, что в арабском языке сама форма причастия не варьируется ни по виду (совершенного или несовершенного), ни по времени (настоящего или прошедшего).

<sup>132</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та’лīқāt... С. 357–358; *ар-Рази*. Аль-’Иляхиййāt мин аль-Муҳакамāt... С. 398–400.

Комментируя данное у ад-Даввани доказательство Божьего «знания», исходящее из царящей в мире гармонии и благоустроенности (*'utqān*, *'uḥkām*), родоначальники мусульманского модернизма характеризуют этот тип аргументации (от следствий — к принципу / причине)<sup>133</sup> как наиболее подходящий в данном контексте, а именно в деле обоснования религиозных догматов и последующего обретения [убеждения], ведущего к спасению согласно Закону (*аш-шар'*)<sup>134</sup>. Вместе с тем, говорится здесь далее, при исследовании реалий ради постижения их истинности (البحث عن الحقائق، للعلم) (بأنها حقائق) более подобает иной тип доказательства — «причинного» (*лимми*)<sup>135</sup> (от причины — к причиненному). Философы же, ориентируясь именно на такое исследование, обосновывают Божье знание о творениях — Он ведаёт о своей самости, от каковой исходит любое возможное в мире, а знание о причине влечет за собой знание обо всех ее причиненных<sup>136</sup>. Если учесть, что именно «причинная» аргументация традиционно считается наиболее достоверной, то таким образом авторы «Глосс» недвусмысленно отдают предпочтение фальсафскому доказательству<sup>137</sup>.

#### 2.4. Его могущество, воля и свобода выбора

Что касается каламских претензий к фальсафской трактовке атрибутов «могущество» (*кудра*) и «воля» (*'urāda*, *маши'*а), а с ними и «[свободный] выбор» (*ихтийār*), то они заключаются в следующем. Согласно мутакаллимам, могущим (*кādир*) является тот, кто способен и совершить данное действие, и отказаться от его совершения (يَصِحُّ أَنْ يَفْعَلَ، وَيَصِحُّ أَنْ يَتْرُكَ); только такой могущий обладает [свободой] выбора. Посему могущим не подобает считать перманентно действующего; лишь [темпоральное] возникновение

<sup>133</sup> Или, технически выражаясь, «бытийное доказательство» (*бурхāн 'инни*), «доказательство *есть*» (*бурхāн аль-'инна*).

<sup>134</sup> Речь идет, надо полагать, о типичном для Корана обосновании атрибутов Творца путем рассмотрения Его творений. Чуть раньше (с. 350) авторы «Глосс» цитируют аят 41: 53: «Мы покажем им знамения Наши | И во Вселенной, и в них самих, | Дабы им стало ясно, что Он — всеистинное»\*, — т. е., по их толкованию, дабы убедились в Его реальности и в восхождении к Нему всякого [имеющегося в творениях] совершенства (*камāl*).

\* سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

<sup>135</sup> Или «доказательство *почему*» (*бурхāн аль-лима*); ср. примечание 133.

<sup>136</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt... С. 357–358.

<sup>137</sup> Тот факт, что при обосновании атрибута «знание» в «Трактате о единобожии» (с. 57–60) М. Абдо приводит не фальсафское доказательство, а каламское, скорее, объясняется обращенностью трактата к более широкой аудитории.

мира свидетельствует о Боге как о могущем: Он явил мир к бытию в некий момент времени, хотя и мог это сделать раньше или позже.

Философы придерживаются другой квалификации «могущего» — способный делать, если захочет, и не делать, если не захочет (إِنْ شَاءَ فَعَلَّ، وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ). Сама эта формула заимствована из калама, но там она трактуется в указанном выше смысле. По объяснению же Ибн-Сины, здесь имеется условное суждение, а такие суждения могут быть истинным даже в случае ложности их посылок, притом не только одной, но и обеих<sup>138</sup>. Значит, формула «Если бы Бог захотел, то Он не сотворил бы мир» истинна и при утверждении: «Он не захотел этого»<sup>139</sup>.

Кроме того, из полагания творения чем-то необходимо сопутствующим Божьей самости, ее конкомитантом (*лязим*) никак не следует, что Творец действует не по воле и [свободному] выбору, а «по природе» (*би-т-таб'*) — наподобие действий природных вещей, когда, например, солнце освещает или огонь сжигает. Ибо, во-первых, Бог ведает об исхождении / эманации (*файд*)<sup>140</sup> сущих как о конкомитанте Своей самости; во-вторых, Его самость возжеланна (*ма 'шўқа*) Им, а посему Он благоволит (*рāдбī*) и ее конкомитантам, так что все эминирующееся волимо (*мурāд*) Им<sup>141</sup>.

Развивая эту аргументацию, авторы «Глосс» выдвигают еще три довода, последний из которых может рассматриваться и в качестве обоснования извечности / перманентности Божьего творения.

(а) Непременность совершения действия, невозможность отказа от него или, наоборот, обязательность отказа от действия, невозможность его совершения — сие не противоречит [свободе] выбора, если она (непременность) обусловлена таким фактором, как, например, сама воля<sup>142</sup>. Ибо разумный человек, зная о вреде от направленной к его глазу иголки, не может не закрывать глаз;

<sup>138</sup> Как в случае с суждением: «Если бы человек был летающим, то у него были бы крылья».

<sup>139</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 201.

<sup>140</sup> Мы следуем трактовке формы глагола «эманировать» в качестве переходной, возвратной — «эманироваться».

<sup>141</sup> *Ибн-Сина*. Теология. Т. 1. С. 423, 472. У Ибн-Рушда фигурирует и такой аргумент: при совершении какого-либо действия Богу ведомо и это действие, и противоположное ему. Если бы Его действие восходило исключительно к Его знанию, то осуществились бы обе альтернативы! Реализация лишь одной (наилучшей) из них свидетельствует о другом (нежели знании) Его атрибуте — воле, [свободе] выбора (см.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. С. 82).

<sup>142</sup> Другими словами: необходимость, вызванная свободным выбором, не противоречит свободе этого выбора.

равным образом щедрый, встречая измученного жаждой, не может не подать тому воды, если она у него есть. Что тогда сказать о Том, Кто о всяком полезном и вредном ведаёт знанием, тождественным Его самости, о Том, Кто есть наищедрейший!<sup>143</sup>

(б) Сами мутакаллимы вынуждены признать необходимый характер (*вуджӯб*) Божьих действий. Ведь знание Необходимого о возможных (*мумкинāt*)<sup>144</sup> не может быть связано с Его выбором [между двумя альтернативами] (*ихтийārī*), иначе оно было бы [темпорально] возникшим (*хāдис*), а значит — ему предшествовало бы незнание! Следовательно, сие знание о возможных как таковых и о манере их реализации вовне [Его самости] (*фй аль-хāридж*) есть конкомитант Его самости. Далее, воля (*'ирāда*) Его соотносится [со своими объектами]<sup>145</sup> соответственно Его знанию — между ними нельзя представить расхождение, иначе знание превращалось бы в незнание! С другой стороны, Его могущество соотносится [со своими объектами] соответственно Его воле, иначе получился бы тот же абсурд. Стало быть, Его продуцирование (*'иджāд*) чего-то конкретного-частного (*махсӯс му'аййан*) есть конкомитант того, что служит конкомитантом для Его самости, поэтому Оно не может выбирать чего-то отличного от ведомого Ему через то знание, которое служит конкомитантом Его самости, — именно таковое обязательно (глагол *ваджаба*) исходит от Него. Итак, собственно каламские положения приводят к фальсафскому тезису<sup>146</sup>.

(в) Если у [возможной вещи] оказывается полная предрасположенность (*исти'дāд*) [к обретению бытия], то будет ли Бог (Необходимое) ведаёт об этой готовности или нет? Второе невозможно, ибо предполагает незнание (*джахль*). Если же первое, то Его отказ эманировать [бытие] обусловлен ориентацией на некоторую пользу (*хикма*) или нет? Второе невозможно, ибо предполагает бесцельность (*'абас*). А если первое, то служит ли таковая пользой (1) для самости Бога, (2) для самости предрасположенного, (3) для чего-то помимо обеих

<sup>143</sup> У аль-Марджани (Хāшийа. Т. 1. С. 211) сказано: необходимость (*вуджӯб*), обусловленная совершенным знанием, полным могуществом и предельной щедростью, что, собственно, и составляет мудрость (*хикма*), не только не противоречит [свободе] выбора, но, наоборот, подтверждает ее.

<sup>144</sup> То есть о творениях.

<sup>145</sup> Напомним, что для мутакаллимов «воля» призвана конкретизировать / специфицировать (*махсӯс*) «могущество», выделяя одну из двух одинаково возможных для него альтернатив (совершать или не совершать данное действие) и для его реализации определяя один из одинаковых для него моментов времени.

<sup>146</sup> Близкое рассуждение фигурирует в работе М. Абдо «Философия Ибн-Рушда» (Фальсафат Ибн-Рушд. С. 524).

самостей или (4) ни для чего. Первая альтернатива невозможна, ибо у Бога не появляется новое совершенство (*камаль*); так обстоит дело и с четвертой альтернативой, поскольку требуется какой-то субстрат (*майдун*); остается вторая и третья. Но третья фактически сводится ко второй, так что в обоих случаях означенная вещь оказывается не полностью предрасположенной [к бытию], что противоречит исходному предположению. Значит, ни при какой альтернативе недопустимо отказаться от эманации: ведь было доказано, что Бог премудр (*хаким*), а Его премудрость состоит, среди прочего, в том, чтобы любому заслуживающему предоставить то, что ему полагается, как о сем сказано в Писании (К. 3: 18: «...вершащий справедливость»; فَأَيَّمَا بِالْقِسْطِ; 18: 49: «Никому Господь твой не причиняет несправедливости»; وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا). В случае же эманации [бытия возможной вещи] и при неполной ее предрасположенности таковая оказывается полностью предрасположенной! А если это имеет место по обусловленному [самой] возникающей [вещью] мотиву (*хикма*), благодаря которому она становится полностью предрасположенной для эманации [бытия] на нее, то и здесь дело сводится к той же означенной необходимости (*вуджуб*), к непременно сопутствующему (*лязим*) ее самости [фактору].

Таким образом, заключают авторы «Глосс», «тот [свободный] выбор, о котором твердят наши сотоварищи-[мутакаллимы] (*'аххабу-на*), т. е. фактически о колеблющемся (*мураддад*) выборе, — это лишь вербальная декларация, идущая вразрез с их собственными основоположениями и доктринами... На самом же деле здесь нет разногласия между ними и философами (*аль-хукам*)»<sup>147</sup>.

Фактически воспроизведя в «Трактате о единобожии» рассуждение Ибн-Рушда<sup>148</sup>, М. Абдо называет неприличествующим в отношении Бога [принятое среди мутакаллимов] толкование Его воли в смысле позволения делателю совершить свой замысел (*касд*) или отказаться от него, ибо такое воление есть тварное, зыбучее хотение, обусловленное несовершенством знания, а посему изменчивое и колеблющееся<sup>149</sup>.

\* \* \*

В модернистской теологии получили развитие и другие аспекты фальсафской концепции творения, такие как эволюционистская интенция, каузальный детерминизм и космологический оптимизм. На первом аспекте мы остановимся в разделе о модернистской профетологии, на остальных двух — в разделе об эсхатологии-сотериологии.

<sup>147</sup> Аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та' ликāt... С. 415–419.

<sup>148</sup> См.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. С. 81–82.

<sup>149</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 60–61.

### 3. ЕСТЕСТВЕННЫЙ ПРОФЕТИЗМ<sup>150</sup>

Фальсафская профетология, основы которой заложил аль-Фараби (ум. 950), свой классический вид приобрела в творчестве Ибн-Сины, а в полемике с каламскими оппонентами ее отстаивал Ибн-Рушд<sup>151</sup>. В книге «Религия, откровение и ислам» Мустафа Абдарразик (1885–1947)<sup>152</sup> отмечает, что «в периоды интеллектуального (*назарй*) застоя господствующее среди мусульман мнение касательно откровения (*вахй*) склоняется к учениям мутакаллимов, а в периоды подъема находится под влиянием мнения философов»<sup>153</sup>. Это положение иллюстрируется автором (правда, весьма лаконично и отрывочно) на примере толкования «откровения» Мухаммадом Абдо [в «Трактате о единобожии»]<sup>154</sup>. Как увидим ниже, к фальсафскому наследию реформаторы обращались для модернизации не только традиционной концепции откровения, но и профетологии вообще.

#### 3.1. Социо-телеологическое обоснование пророчества

С точки зрения фальсафа, на пророке завершается восходящая дуга Великого круга бытия<sup>155</sup>. Как пишет Ибн-Сина в теологическом разделе

<sup>150</sup> С рассмотренными в настоящем разделе аспектами фальсафской профетологии тесно связаны освещаемые в первом и четвертом разделах тезисы о религиозно-конфессиональном плюрализме и сотериологическом оптимизме.

<sup>151</sup> Подробнее см.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. Гл. 6.

<sup>152</sup> Ректор аль-Азхара в 1945–1947 гг.

<sup>153</sup> *Абдарразик М.* Ад-дйн ва-ль-вахй ва-ль-’ислям. С. 80.

<sup>154</sup> В русском переводе (вместе с арабским оригиналом) этого трактата (*Абдо М.* Трактат о единобожии. М., 2021. С. 144–145) определение «откровения» передано как «знание, обнаруживаемое человеком в собственной душе и дарованное Аллахом», что не совсем точно, ибо выражению «дарованное Аллахом» соответствует арабское *ма’а аль-йақьбни би-’аннаху мина Аллах*, «при уверенности [его] в том, что оно (знание) от Аллаха». Более того, из-за дефекта в воспроизведенном здесь арабском оригинале, к самому «откровению-вахй» некорректно оказалось привязанным последующее описание (в цитируемом переводе — «оно внезапно, бог весть откуда приходит...»), которое в действительности автор трактата относит к «вдохновению-’ильхām» как к чему-то отличному от «откровения-вахй». Проблематичным (во многих аспектах) нам представляется и данное здесь примечание к переводу: «В целом, Абдо следует традиционной для суннизма и суфийских учений характеристике категории “вдохновения” — “мысли, посещающей нутро, что... исходит от ангела”».

<sup>155</sup> Напомним, что аристотелевская космология, а вслед за ней и фальсафская, геоцентрична: в середине мироздания находится неподвижная шарообразная Земля,



энциклопедического труда «Исцеление» (*аш-шифā'*), бытие, начавшись от Первого (Бога), все более низводится по степени в сравнении с Ним. Первую ступень образуют ангелы-интеллекты<sup>156</sup>; ниже следуют степени ангелов-душ<sup>157</sup>; далее — степени небесных тел, одни из коих благороднее других, покуда не достигнут последних из их степеней; за ней начинается бытие материи, которая приемлет возникающие-уничтожающиеся формы<sup>158</sup>.

Такой нисходящей последовательности образования надлунного мира (разум → душа → тело) соответствует восходящая последовательность в подлунной области: тела → души → разумы. Облекаясь сначала в форму четырех элементов (земли, воды, воздуха и огня), материя поднимается все выше и выше, в результате чего возникают минералы, растения, животные и люди. «Среди людей наиболее возвышенным выступает тот, душа которого достигла совершенства, став разумом в действительности (*'ақль би-ль-фи'ль*)<sup>159</sup>, и который обрел нравы (*'ахляк*), являющиеся [наилучшими] практическими добродетелями (*фада'иль 'амалийя*). Возвышеннейший же из таковых — это тот, кто предрасположен к степени пророчества (*мартабат ан-нубувва*)»<sup>160</sup>.

В доказательство феномена пророчества Ибн-Сина выдвигает двоякого рода философскую аргументацию: (1) социо-телеологическую и (2) психоноэтическую. Первый тип обоснования излагается в том же теологическом разделе «Исцеления», второй разрабатывается в разделе по психологии — в рамках освещения разных сил (ед. *қувва*) человеческой души, где отмечаются три отличительные характеристики (ед. *хāссыййа*) «пророческой»

---

а вокруг нее вращаются вложенные друг в друга (наподобие матрешек или слоев луковицы) семь твердых хрусталидных сфер, к которым прикреплено по одному небесному светилу: Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн; замыкает их сфера «неподвижных звезд» (она собственно и совершает суточное вращение; в ней размещались все остальные, известные тогдашним астрономам светила, немногим более тысячи). Представление о еще одной, девятой сфере (беззвездной, атласной), введенной Птолемеем, было принято некоторыми мусульманскими философами (в частности, аль-Фараби); но Ибн-Сина и особенно Ибн-Рушд скептически относились к ее существованию.

<sup>156</sup> Внешние управители небесных сфер, а также Активный интеллект (Деятельный разум; *аль-'ақль аль-фа'āль*), который управляет подлунным миром.

<sup>157</sup> Внутренних управителей небесных сфер.

<sup>158</sup> Формы объектов подлунного мира.

<sup>159</sup> Об этой ступени разума см. ниже, в примечании 186.

<sup>160</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 516.

(*набавиййа*), или «святой» (*қудсиййа*), души, связанные с ее (1) двигательной, (2) имагинативной (воображающей) и (3) интеллектуальной силами<sup>161</sup>.

В отличие от фальсафской теологии, которая полагает воздвижение пророков непререкаемым императивом Божьего промысла на мир и отмечает пророческую душу тремя означенными характеристиками, доктринальная профетология (особенно ашаритская) учит об этом воздвижении как о свободном акте Божьей милости (при котором совершение его прекрасно, но отказ от него не безобразен) и не разделяет концепцию о каких-либо естественных предрасположенностях души Его избранника-пророка<sup>162</sup>. Более того, и вопреки достаточно четким высказываниям фальсафа о врожденности пророческой способности<sup>163</sup>, фальсафскую концепцию часто трактовали в смысле полагания чем-то приобретаемым (*муктасаб*) посредством усилий, что нередко квалифицировалось как ересь (*куфр*)<sup>164</sup>.

Суть социо-телеологического обоснования профетизма состоит в том, что пророк необходим как законодатель. Для поддержания жизни люди должны объединяться в сообщества, базирующиеся на разделении труда; и такое сотрудничество (*мушāрақа*) возможно лишь через взаимные сделки (*му'āмаля*); сделкам же необходимы закон (*сунна*) и справедливость ('*адль*), что предполагает законодателя (*сāнн*) и правосудца (*му'аддиль*), каковым и выступает пророк (*набӣ*). «Потребность в таком человеке для сохранности человеческого рода и подобающего ему бытия еще более насущна, чем, скажем, потребность в росте волос над [верхней] губой и на бровях, в подъеме ступни и прочих полезных вещах, которые не необходимы для сохранения жизни, но самое большее — просто полезны для ее сохранения»<sup>165</sup>.

<sup>161</sup> В фарабийском «Совершенном граде» выделены только два последних качества.

<sup>162</sup> (ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد) — см.: *аль-Иджи*. Аль-Мавāқыф фӣ 'ильм аль-калям. С. 337. Вместе с тем, согласно доминирующему тезису, в пророки (особенно в посланники) возводятся лишь мужчины. «Обязательными» (ед. *шарт*) порой называются некоторые необходимые для подобающего исполнения пророческой миссии качества, такие как личная свобода (не рабство), правдивость, разумность ('*ақль*, *фатāна*), отсутствие телесных недостатков (например, слепота или глухота); после избрания на служение пророки, Божьим поспешеством, отличаются непогрешимостью ('*исма*), особенно в отношении передачи послания (подробнее см.: *Ибрагим Т. К.* Религиозная философия ислама. С. 148–154).

<sup>163</sup> «По натуре / природе (*би-т-таб'*)» (*аль-Фараби*. Китāб 'Арā' 'ахль аль-мадйна аль-фāдыла. С. 122–123); «без подготовки (*тахрӣдж*) и обучения (*та'лим*)» (*Ибн-Сина*. Исцеление: Психология. С. 170).

<sup>164</sup> См., например: *аль-Байджури*. Тухфаф аль-мурйд. С. 142.

<sup>165</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 524.

Посему нельзя допускать, чтобы Бог и Его ангелы, зная о нужде в таковом для благопорядка в мире, не явили его к бытию<sup>166</sup>.

Такая характерная для фальсафы аргументация четко прослеживается в лекции, которую в рамадане 1287 г. (декабре 1870 г.) Дж. аль-Афгани прочел в стамбульском университете Дар аль-Фунун и после которой реформатор вынужден был покинуть турецкую столицу, переселившись в Египет. По свидетельству Мухаммада Абдо<sup>167</sup>, в своем выступлении лектор, рассуждая о нужных для общественной жизни профессиях-ремеслах (*сынā 'ām*) и уподобляя их разным органам тела, в качестве духа этого тела определил пророчество или философию<sup>168</sup>. Причисление же пророчества к ремеслам и сравнение его с философией оппоненты-традиционалисты квалифицировали в качестве отхода от правоверия, трактуя указанное рассуждение (как до него некорректно трактовалось фальсафское учение) в смысле приобретения пророчества.

Означенное философское обоснование пророчества воспроизводится и в обращенном к узкому кругу читателей трактате «Инспирации»<sup>169</sup>. Показательно, что в этом трактате<sup>170</sup> практически указываются те же авиценновские примеры с менее необходимыми дарами — волосами на бровях и подъемом ступней<sup>171</sup>.

Социо-телеологическая аргументация фигурирует и в адресованном широкой публике «Трактате о единобожии» М. Абдо, но в соседстве с традиционно-каламскими доводами<sup>172</sup>.

Модернистская теология развивала и эволюционистскую интенцию, сопряженную с фальсафским положением о пророке как вершине на

<sup>166</sup> В профетологии аль-Фараби (Совершенный град. С. 160–166, 172–174) такой социально-политический мотив пророчества не выделен, хотя именно философ-пророк и полагается главой идеального града, ведущим его к счастью.

<sup>167</sup> Оригинальный текст лекции не сохранился.

<sup>168</sup> Абдо М. Тарджамаф Джамāляддйн аль-'Афганй. С. 340.

<sup>169</sup> Об авторстве трактата см. примечание 90.

<sup>170</sup> Аль-Афгани Дж., Абдо М. Аль-Вāридāt. С. 72.

<sup>171</sup> См. примечание 165 и соответствующий основной текст.

<sup>172</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 126–142. Со ссылкой на «Святые восхождения» («*Ма 'аридж аль-қудс*») аль-Газали социо-телеологическую аргументацию, как и аргументацию психоноэтического типа, приводит Ш. ан-Нумани, добавляя, что в действительности данные воззрения восходят к аль-Фараби, Ибн-Сине и другим представителям фальсафы; но самих их он не цитирует по той причине, что [для традиционалистов] таковые не являются авторитетами в религиозных вопросах ('Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 339–340).

восходящей дуге Великого круга бытия, — интенцию, яркое воплотившуюся в знаменитой философской робинзонаде Ибн-Туфайля «Повесть о Хаййе ибн Йакзане», которая, по словам самого автора, была составлена в раскрытие «восточной мудрости» (*аль-хикма аль-маширикыййа*) Ибн-Сины<sup>173</sup>. В духе изложенной здесь концепции (о возникновении человеческого организма в результате естественного развития и о даровании ему духа свыше) авторы «Инспираций» (Дж. аль-Афгани и М. Абдо) говорят об эволюции (*тараққӣ*) [сущих в] мире соответственно давности возникновения ('*алля хасаб тақадуми-х фӣ аль-вуджӯд*); и в пользу эволюционистского тезиса приводится кораническое свидетельство (71: 17): «Бог произрастил вас из земли [подобно] растениям»<sup>\*174</sup>.

\* وَاللّٰهُ اَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا

<sup>173</sup> См.: *Ибн-Туфайль*. Повесть о Хаййе, сыне Йазана. С. 37. Отметим также, что в разделе о минералогии и метеорологии из энциклопедии «Исцеление» Ибн-Сина, касаясь наводнений-потопов, высказывает мысль о том, что после гибели в результате таких животных и растения могут возрождаться из самой глины, без семени и родителей (*Ибн-Сина*. Аш-Шифа': аль-Ма'адин... С. 76–79).

<sup>174</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Аль-Вәридәт. С. 68–69. В статье «Теория Дарвина и ислам» (Назариййаф Дәрвин ва-ль-ислям, с. 597–598) Р. Рида, доказывая совместимость этой теории с кораническим учением, ссылается также на аяты 21: 30 (...أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا), 23: 12 (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ) и 71: 14 (وَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ أَطْوَارًا); в «Тафси́ре» (т. 2, с. 496–498) М. Абдо и Р. Рида истолковывают аят 2: 251 (...وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ...), в пользу учения о борьбе за существование и естественном отборе; здесь эволюционистски трактуются аяты 2: 30 (الَّذِي خَلَقَكُمْ) т. 1, с. 251 и сл.), 4: 1 (الَّذِي خَلَقَكُمْ) т. 4, с. 322 и сл.), 6: 2 (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ) т. 7, с. 296) и др.

Относительно антидарвинистской позиции Дж. аль-Афгани, изложенной в его трактате, переведенном на русский язык под названием «Ответ материалистам» (М.: Медина, 2021; персидский оригинал — *Ҳақиқат-и мазаҳаб-и нйчарӣ ва-байән ҳал нйчарӣ-йән*; 1880 г.), следует отметить, что эта позиция больше касается анти-религиозного, атеистического прочтения учения Дарвина; о самом Дарвине он благосклонно отзывается в своем ответе (1884) на вопрос об одном высказывании аль-Маарри (Абу елалә; ум. 1057) как о прото-дарвинисте (*Хәтырәт*, с. 154–158; см. также: *Elshakry M. Reading Darwin in Arabic*. P. 124–125).

В указанном ответе реформатор ссылается также на Ибн-Башруна (Абу Бкр бн Бшрон; ум. после 1166). В сходном контексте Ш. ан-Нумани ('Ильм аль-калям аль-джадйд, с. 127–128) цитирует философа Ибн-Мискавайха (или просто Мискавайх, Маскуйе; ум. 1030); а Икбал (Реконструкция..., с. 120–121) — последнего, а также поэта-теософа Джалалял-дина ар-Руми (Джалал ал-дин руми; ум. 1273).

### 3.2. Характеристики пророческой души

С двигательной (мухәррика) силой<sup>175</sup> пророческой души фальсафская профетология связывает способность пророка экстраординарно воздействовать на природные объекты, творить чудеса (ед. *'āya*, му *'джиза*) — способность, которая служит главной характеристикой пророков в каламской / теологической профетологии, выступая в качестве основного свидетельства истинности пророческой миссии, ее небесного происхождения. В доказательство способности души воздействовать не только на то тело, в каком она находится, но и на душу-тело других объектов, Ибн-Сина ссылается на феномен сглаза<sup>176</sup>, к которому можно было бы добавить и такое явление, как телекинез / психокинез<sup>177</sup>.

Пророческая особенность, присущая имагинативной (*мутахаййиля*) силе души, заключается в способности представлять ангелов (космические души и разумы, особенно Деятельный разум) в человекоподобном облике, а также слышать их голос в качестве человеческой речи. Этим ангелам ведомо все имеющее быть в мире: космическим душам — в его партикулярности, а космическим разумам — на универсальный манер. При общении с ними человеческая душа получает видения (как во сне, так и наяву), включая предвещения / пророчества (ед. *'инзār*) касательно будущих событий<sup>178</sup>. В разделе «Теология» Ибн-Сина подчеркивает, что тот голос, который возникает в слухе пророка, исходит от Бога и ангелов, и «он слышит его без того, чтобы это было речью кого-либо из людей или [других] земных живых существ»<sup>179</sup>.

<sup>175</sup> Согласно фальсафской психологии, растительная душа обладает тремя силами: питательной, ростовой и размножающей; помимо них животной душе присущи также двигательная и постигающая силы; у человеческой, разумной (рациональной) души ко всем указанным силам присоединяется еще и разум. Отметим, что у животной силы «постижение» (*'идрāk*) является чувственным или имагинативным; у человеческой — также и разумным.

<sup>176</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: Психология. С. 114–117.

<sup>177</sup> Более обстоятельное обоснование чудес Ибн-Сина приводит в «Указаниях и напоминаниях» (см.: Указания и напоминания, ч. 5, с. 652–671). Характерные для «гностиков» («посвященных»; ед. *'ариф*) сверхъестественные деяния здесь классифицируются по четырем разрядам: длительное воздержание от пищи; способность совершать непосильные для других телесные действия; предвидение сокрытого (предсказание будущего и т. п.); необычайное воздействие на предметы окружающего мира (вызывание дождя, землетрясения и т. п.).

<sup>178</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: Психология. С. 87–91; см. также: *Он же*. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 516–518.

<sup>179</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 516. В этом духе высказывается и М. Абдо касательно речи (*калям*), от Бога исходящей к пророкам: «...И никакое

Следует отметить, что способность имагинативной силы к визуализации и аудизации не ограничивается видением ангелов и слушанием их речи. Именно благодаря такой способности пророк, получая от Деятельного разума абстрактные интеллектуальные истины (см. ниже), может перевести их в живые, чувственные образы, которые доходчивы для широкой публики и более пригодны в деле ее просвещения и воспитания.

С интеллектуальной (рациональной; *'ақлиййа*) силой сопряжена способность соединяться с Деятельным разумом — управителем подлунной области, который в философии наделен атрибутами Гавриила, ангела Божьего откровения согласно мусульманской доктрине<sup>180</sup>. Сама эта способность доказывается на основе принципа логической симметрии и учения об [интеллектуальной] интуиции (*хадс*).

Означенный принцип, которому Аристотель фактически следовал при обосновании бытия Бога как неподвижного перводвижателя (в гл. 8.5 «Физики» и гл. 12.7 «Метафизики»), формулируется Ибн-Рушдом так: «Если существует нечто, слагаемое из двух вещей, и если возможно, чтобы одна из этих двух вещей существовала отдельно, то и вторая может существовать отдельно»<sup>181</sup>.

Что касается интуитивного знания, то способность к нему философия называют «сообразительностью» (араб. *закā*; греч. *anchnoia*), вслед за Аристотелем (в гл. 2.34 «Второй аналитики») определяемую как «способность мгновенно найти средний термин [в силлогизме]». Другими словами, таковая есть способность быстро понять предмет, моментально или почти моментально переходить от следствия к причине, от посылки — к выводу. Как разъясняет Ибн-Сина, эта способность варьируется от одного человека к другому, притом как в количественном отношении (некоторые обладают большим количеством / числом интуитивного постигаемых вещей), так и в качественном (у некоторых интуитивный акт занимает меньше времени, чем у других). Такие различия практически не ограничены, всегда

---

[другое] сущее никоим образом не причастно к ней, разве только в том аспекте, что то [существо], чьим языком она артикулируется (*джара 'аля лисāн-х*), выступает местом проявления (*мазхар*) этого исхождения (*судūr*)» (*Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 66 [перевод отрецензирован нами. — Т. И., Н. Е.].

<sup>180</sup> См.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. С. 106–107.

<sup>181</sup> *Ибн-Рушд.* Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. С. 494. В качестве примера здесь приводится медовый напиток: таковой состоит из меда и воды; поскольку мед встречается отдельно от воды, то вода также должна существовать отдельно от меда.

допуская увеличение и уменьшение. Поскольку в сторону уменьшения дело доходит до лиц, у которых абсолютно отсутствует интуиция, то и в сторону возрастания доходит до таковых, кто обладает сильной интуицией касательно всех или большинства вопросов, а его интуитивный акт занимает наикратчайшее время. Значит, среди людей может найтись тот, чья душа настолько возвышена, так что он будет «воспламеняться интуицией», восприимчивостью к исходящему от Деятельного разума откровению (вдохновению / внушению; *вахй* / *'ильхām*)<sup>182</sup>, и наличествующие в этом разуме формы отобразятся в душе сего человека — сразу или почти сразу<sup>183</sup>.

Выделением «святого разума» (*'ақль қудсӣ*) Ибн-Сина модифицирует поэтическую схему, изложенную аль-Фараби в трактатах «Совершенный град» и «О разуме». В этой схеме обозначаются три ступени разума: (1) потенциальный (*би-ль-қувва*), или материальный (*хайульянӣ*); (2) актуальный (*би-ль-фи'ль*); (3) приобретенный (*мустафād*)<sup>184</sup>. На место второй ступени авиценновская «Психология» ставит (2.1) диспозиционный (предрасположенный; *би-ль-маляка*) и (2.2) актуальный разум<sup>185</sup>. Как особая разновидность диспозиционного разума «святой разум» позволяет соединиться с Деятельным разумом без посредства эмпирического опыта или дискурсивного размышления. В авиценновских «Указаниях и напоминаниях» соотношение между различными ступенями разума иллюстрируется с помощью метафоры из знаменитого коранического «стиха о свете» (24: 35)\*: по толкованию Ибн-Сины, здесь «ниша» символизирует материальный

<sup>182</sup> В фальсафе *вахй* и *'ильхām* (оба имеют смысл «внушение, вдохновение») обычно употребляются как синонимы. Согласно же преобладающей в мусульманской теологии трактовке, в узком смысле *вахй* обозначает Божье откровение именно пророкам-посланникам, и таковое обычно поступает через ангела (Гавриила), тогда как *'ильхām* даруется также другим людям, не предполагая такого посредника; в широком же смысле *вахй* включает в себя *'ильхām*.

<sup>183</sup> Ибн-Сина. Исцеление: Психология. С. 170–172.

<sup>184</sup> Аль-Фараби. Совершенный град. С. 148–159, 172–174; Он же. О разуме. С. 967.

<sup>185</sup> Материальный разум сравнивается со способностью к письму у младенца; диспозиционный — с такой способностью у отрока, начавшего пользоваться чернилами, пером и алфавитом; актуальный — со способностью искусного писца. На ступени диспозиционного разум уже обладает первыми интеллигибеллиями (такими, как принцип непротиворечия или аксиоматические положения типа «Целое больше части»), а при становлении актуальным разумом он уже располагает последующими, приобретенными интеллигибеллиями, может их созерцать, если того захочет, но актуально он этого не делает. Именно когда разум актуально созерцает указанные интеллигибеллии, осознавая и сам факт их умопостижения, он квалифицируется в качестве «приобретенного» (Ибн-Сина. Исцеление: Психология. Гл. 1.5).

разум; «стекло» — диспозиционный разум; «светильник» — приобретенный разум; «масличное дерево» — мышление, с помощью которого приобретаются вторые интеллигибелии; «масло, готовое воспламениться без касания огня», — святой разум; «огонь, от которого зажигается светильник», — Деятельный разум<sup>186</sup>.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ  
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ  
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ...

Через соединение с Деятельным разумом свои интеллектуальные знания обретает и мудрец-философ (*хаким, файлясуф*)<sup>187</sup>. Пророк же отличается не только более возвышенной интуицией, но также вышеупомянутыми способностями в отношении имагинативной и двигательной сил. Именно в этом смысле можно сказать вместе с Ибн-Рушдом: «Всякий пророк — философ, но не каждый философ — пророк (كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا)»<sup>188</sup>.

Относительно пророческой особенности, связанной с двигательной силой души (т. е. способности творить чудеса), заметим, что Дж. аль-Афгани и М. Абдо не выделяют ее; и это обстоятельство, надо полагать, обусловлено характерным для модернистской теологии взглядом на чудотворчество как на нечто внешнее, акцидентальное для пророческой миссии (о чем речь пойдет в нижеследующей рубрике). Впрочем, такой взгляд разделяет и Ш. ан-Нумани, хотя он и высоко отзывается о новаторском вкладе Ибн-Сины в философское (рациональное) обоснование означенной способности<sup>189</sup>.

Особенность пророческой души, связанная с ее интеллектуальной силой, на авиценновский манер освещается М. Абдо в «Трактате о единобожии»<sup>190</sup>. В фальсафском духе здесь далее говорится и о способности пророческой души визуализировать ангелов и аудиализировать [поступающее от них откровение]. Обосновывая эту способность, автор модифицирует соответствующее

<sup>186</sup> См.: *Ибн-Сина*. Указания и наставления. С. 317. Такое сравнение святого разума, но со ссылкой на аль-Газали, приводит Ш. ан-Нумани ('Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 255).

<sup>187</sup> В частности, ученый строит логическое или математическое доказательство, но в его разум соответствующая интеллектуальная форма, вывод, поступает из Деятельного разума, «Дарителя форм» (*вахиб ас-сувар*).

<sup>188</sup> См.: *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение Опровержения. С. 507.

<sup>189</sup> *Ан-Нумани Ш.* 'Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 114–115.

<sup>190</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 146–148.



рассуждение Ибн-Сины<sup>191</sup>, указывает, что оппоненты профетизма должны признать такую способность, ибо им известно нечто подобное: при определенных [душевных] болезнях некоторые интеллигибеллии (*ма 'қўлят*) оформляются в воображении (*хаййаль*) человека и доходят до такой степени осязаемости, что ему и вправду представляется, что он видит [их образ] и слышит [их голос] (порой даже сражается с [данными существами]), хотя в реальности нет ничего подобного; а если таковое возможно в отношении интеллигибельных форм, имеющих основание только в душе (уме) человека, то почему такие формы не могут представляться [видимыми и слышимым] (глаг. *тамассаля*) для возвышенных душ [пророков], когда они, отворачиваясь от чувственного мира, соединяются с горним миром?!<sup>192</sup>

Отталкиваясь от такого понимания профетизма, авторы «Глосс» выдвигают иную, нежели традиционная<sup>193</sup>, трактовку пророка-посланника. Согласно ей, пророк (*набий*) есть человек, который по природе создан (глаг. *футыра*) таким, что познает только истинное (*хаққ*) и делает только праведное (*хаққ*), а посланник (*расуль*) — пророк, который по природе создан таким, что призывает людей к присущему ему по природе (глаг. *джубиля*) [истинному и праведному]<sup>194</sup>. В том же духе М. Абдо определяет «откровение» в «Трактате о единобожии»<sup>195</sup>.

Означенные определения отражают установку, в которой порой усматривают главное отличие неокалама от традиционного<sup>196</sup>, — установку на подчеркивание активной роли пророка в ревелативном процессе<sup>197</sup>, что открывает путь для историзации-контекстуализации Закона. Своими корнями эта установка уходит в фальсафское учение о вербализации (словесном оформлении) пророком поступающего к нему свыше откровения — Божьей

<sup>191</sup> О нем см.: *Ибн-Сина*. Указания и напоминания. Ч. 5. С. 658 и сл.

<sup>192</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 148–149 (данный здесь русский перевод не совсем точен).

<sup>193</sup> В «Глоссах» оно сформулировано так: «Человек, воздвигаемый (глаг. *ба 'са*) Богом для передачи [людям] (*таблйе*) [данного] ему откровения (глаг. *'аўха*)»; см.: *аль-Афгани дж., Абдо М.* Ат-Та'лйқāt... С. 152.

<sup>194</sup> Там же. С. 152–153.

<sup>195</sup> См. примечание 154.

<sup>196</sup> См., например: *Рифаи А.* Муқаддима фй 'ильм аль-калям аль-джадйд. С. 125.

<sup>197</sup> В «Инспирациях» активистская ориентация усугубляется имманентистской интенцией (в духе концепции *вахдат аль-вуджуд*, «единство бытия» Ибн-Араби), когда воздвижение пророка описывается в таких терминах: «Из себя бытие манифестируется (*йатаджалля*) для себя такой манифестацией, при которой оно призывает (*йад 'у*) себя к себе» (*аль-Афгани Дж., Абдо М.* Аль-Вāридāt. С. 72).

«речи», которая для фалясифа (а вслед за ними и для модернистов) может быть только интеллектуальной, хотя иногда<sup>198</sup> они и высказываются на манер, внешне не противоречащий традиционному учению<sup>199</sup> о Коране как о сугубо Божьей «речи» (в плане и содержания, и словесного выражения)<sup>200</sup>. С мыслью о такой субъектности пророка связан достаточно далекий от традиционной теологической доктрины тезис авторов «Глосс» о «речи» (*каля́м*) Бога как о метафорическом (*маджэ́з*) описании (наподобие приложения к Нему описания *йад*-«рука»)<sup>201</sup>.

### 3.3. О чуде как доказательстве Божьего посланничества

Как было отмечено выше, в традиционной теологии, особенно каламской-ашаритской, чудо служит главным подтверждением небесного посланничества претендента на пророческий сан. Такое чудо обычно обозначается термином *му'джиза* («непосильное» для других), что отражает представление о пророческом чуде не просто как о чем-то необычайном, но и неподражаемом (этим, собственно, оно отличается от магии-*сихр*, включая фокусы-*ша'база*); полагают также, что *му'джиза* совершается пророком в ответ на вызов (*тахаддй*) со стороны тех, кто требует от него сотворения данного чуда как свидетельства Божьего избрания. Чудо же, каковым Бог отмечает угодных Ему людей — святых-праведников (ед. *валй*), именуется *карāма* («почет-дар»).

Выше было сказано также о разработанном Ибн-Синой философском, рациональном обосновании способности творить чудеса. Вместе с тем данное обоснование оппоненты из числа мутакаллимов считали неудовлетворительным, ибо оно не охватывает такие пророческие чудеса, как обращение посоха в змея [Моисеем], оживление мертвых [Иисусом] и раскол Луны [Мухаммадом]. С каламской точки зрения, чудо есть «нарушение обычного

<sup>198</sup> См. примечание 179 и соответствующий основной текст.

<sup>199</sup> Модификацию пророком словесной формы (или словесное оформление им) откровения доминирующая доктрина допускает лишь в отношении Сунны.

<sup>200</sup> Вследствие указанной манеры выражения позиция автора «Трактата о единобожии» (М. Абдо) нередко истолковывается некорректно, как это имеет место, в частности, в предисловии переводчика (Ф. О. Нофала) к его русскому переводу, где реформатору атрибутируется следование традиционному матуридитскому положению о вечности смыслов Корана (с. 13). В самом же трактате говорится только об «извечности источника (*масдар*)» слышимой речи Бога (с. 66; *فمصدر الكلام المسموع عنه — سبحانه — لا بُدَّ أن يكون*; *شأنًا من شؤونه قديمًا بقدمه*).

<sup>201</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та' лиқāt... С. 484, 491–492.

[хода вещей в природе]» (*харк аль-‘ада*), трактуемое в смысле отсутствия какой-либо необходимой каузальной (причинно-следственной) связи между явлениями; тогда как философы утверждают о доминирующем в мире каузальном детерминизме, считая, что экстраординарное явление никак не отменяет естественных закономерностей: оно просто обусловлено иными естественными причинами, о которых не ведают те люди, для коих это явление выглядит словно нарушение обычая.

В книге «Несостоятельность [учений] философов» аль-Газали, выступая от имени мутакаллимов-ашаритов, обвиняет философов в отрицании пророческих чудес, поскольку своим каузальным детерминизмом они отвергают, например, то, что Бог может продлить жизнь человека после отрубания головы<sup>202</sup>. Как указывает Ибн-Рушд в ответной книге «Несостоятельность Несостоятельности», (1) философы не позволяют себе скептического высказывания относительно пророческих чудес, ибо они (чудеса) входят в число принципов Законов (*шарā‘u’*), благодаря которым человек становится добродетельным (*фāдыл*); (2) в отношении Бога термин «обычай» некорректен, ибо он прилагается к действиям, которые повторяются в большинстве случаев, [но не всегда], тогда как в Коране говорится о неизменности Божьего закона (*сунна*)<sup>203</sup>; (3) разум (*‘ақль*) есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, поэтому при отрицании причин отрицается и разум, а с ним и знание-наука (*‘ильм*); (4) более того, отрицающий причины не может установить ни бытие Бога (следуя правилу, по которому у всякого действия непременно есть действитель), ни Его ведение (*‘ильм*) о мире (исходя из царящего в нем совершенства-*‘итқāн*); (5) для [философов как представителей интеллектуальной] элиты способ удостоверения в истинности пророческих миссий совсем другой — по действию, исходящему из того качества, благодаря которому пророк собственно и называется пророком, а именно способности возвещать о сокровенном-невидимом (*гайб*) и устанавливать законы, которые соответствуют истине (*хаққ*) и определяют деяния, ведущие людей к счастью (*са‘ада*). Ярчайшим образцом такого

<sup>202</sup> Аль-Газали. Крушение позиций философов. С. 214.

<sup>203</sup> Аяты 33: 62; 48: 23 — (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا); 35: 43 — (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا). К такого рода аятам Ш. ан-Нумани (*‘Ильм аль-калям аль-джадид*. С. 239) добавляет аят 30: 30 о неизменности [модуса] Божьего творения (لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ); а М. Абдо (Трактат о единобожии. С. 23) — еще и аят 13: 11, по которому Бог не меняет чего-то у людей, покуда они сами не переменят этого (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ). Отстаивая каузальный детерминизм, в смысле причинно-следственных «закономерностей» мира, реформаторы (в более четкой форме сравнительно с фаласифа) трактуют означенные коранические свидетельства о Божьих *сунах* (подробнее см. четвертую часть настоящего цикла).

знамения выступает сам Коран<sup>204</sup>.

Более развернутое изложение последней мысли Ибн-Рушд дает в трактате «О методах обоснования принципов вероучения». Здесь он приводит коранические свидетельства об отказе пророка Мухаммада выполнить просьбу язычников о сотворении физических знамений-чудес (17: 90–93) и об объяснении этого отказа [жалостью к ним, ибо те и по явлении чуда не уверуют, а] прежние народы, отвергавшие такие знамения, [сразу подвергались Божьей каре] (17: 59). С другой стороны, сам Коран, его неподражаемость, выдвигается в качестве знамения истинности призвания Пророка (11: 13; 17: 88). И только к Корану сам пророк Мухаммад апеллировал в подтверждение своего посланничества: необычайные же вещи (*карāmāt хавāриқ*), которые имели место в его жизни, не были связаны с каким-нибудь вызовом (*тахаддӣ*)<sup>205</sup>.

К обоим доказательствам истинности пророческой миссии — явление чего-то природно необычайного и учреждение закона — автор «О методах...» прилагает термин «чудо» (*му‘джиза*), характеризуя первое как «экстернальное» (*баррāнӣ*) чудо, а второе — интернальное, «адекватное» (*мунāsиб*)<sup>206</sup>; сами же эти характеристики он иллюстрирует на примере с двумя претендентами на звание врача, один из которых в качестве свидетельства приводит свою способность ходить по воде, а другой — исцелять больных<sup>207</sup>. По мнению философа, при обосновании истинности посланничества категорическим доказательством является только второе чудо, тогда как первое может служить лишь дополнительным, подкрепляющим свидетельством<sup>208</sup>.

Показывая слабые аспекты каламского (ашаритского) толкования чуда,

<sup>204</sup> Ибн-Рушд. Непоследовательность Непоследовательности. С. 229–248.

<sup>205</sup> Ибн-Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. Ч. 4. С. 487–488.

<sup>206</sup> У Риды (аль-’Айāt аль-баййинāt. С. 371; аль-Ваҳй аль-мухаммадӣ. С. 112) первый тип знамений (*’айāt*) обозначается как *каўнӣ*, *’афāқбӣ* («космологическое»); второй — *’ильмӣ* («гносеологическое, эпистемологическое»), *’ақлӣ* («интеллектуальное»), *нафсӣ* («самостное»). В современной литературе второй тип часто именуется *хиссӣ* («чувственный») или *мāддӣ* («материальный»).

<sup>207</sup> В версии Риды (аль-’Айāt аль-баййинāt. С. 373) первый утверждает о способности обратить посох в змея; ан-Нумани (*’Ильм аль-калям аль-джадйд*. С. 234) приводит пример с претендентом на звание строителя (*мухандис*), заявляющим о способности продержаться без еды целых двадцать дней.

<sup>208</sup> Ибн-Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. Ч. 4. С. 495–496. Здесь также сказано: «Похоже, что путь к уверованию через внешнее чудо есть удел только широкой публики, а путь к уверованию через адекватное чудо — общий для широкой публики и для ученых мужей» (с. 496).

Ибн-Рушд прежде всего считает уязвимым положение о том, что если данный претендент — самозванец, то такому чуду Бог не даст явиться. По его мнению, «это положение никак не обосновано; ибо оно не известно ни из Закона<sup>209</sup>, ни через разум»<sup>210</sup>.

Практически все означенные концепции философов о пророческом чуде были аккумулированы в модернистской профетологии<sup>211</sup>, а рационалистическая интенция некоторых из них еще более усилилась здесь. В этом отношении примечательны слова ан-Нумани о том, что Коран пришел для исправления извечно и повсеместно распространенного заблуждения о неразлучности чуда и пророчества (تلازم المعجزة والنبوة)<sup>212</sup>.

Развивая скептическое отношение философов к каламскому тезису о Божьем недопущении сотворения чуда самозванцем, авторы «Глосс» приводят пример с лжепророком аль-Муканной (المُقَنَّع; ум. 783), который являл луноподобное светило, по его велению возникавшее вечером и исчезающее утром<sup>213</sup>. В этой связи ан-Нумани напоминает ашаритам и их утверждение о возможности для джиннов и демонов (а таковые способны к чудотворчеству) вселяться в тела людей!

Касательно атрибутируемых пророку Мухаммаду физических чудес (в техническом смысле слова, т. е. связанных с вызовом-*тахаддй*) следует отметить, что к категории *мутаватир*<sup>214</sup> сами предания-хадисы о них не принадлежат, тогда как для модернистов только мутаватир может

<sup>209</sup> То есть священных текстов.

<sup>210</sup> *Ибн-Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения. Ч. 4. С. 486.

<sup>211</sup> См.: аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та'лиқāt. С. 422–429; Абдо М. Трактат о единобожии. С. 22–24, 114–115, 183–225, 252–254; *Он же*. Ар-Рагд 'аля Фарах 'Анғун. С. 296–305; *Он же*. Фальсафа Ибн-Рушд. С. 516–521; Руда Р. Аль-Вахй аль-мухаммадй. С. 105–116, 228–250; *Он же*. Аль-'Айāt аль-баййинāt; ан-Нумани Ш. 'Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 170–173, 227–279 (со ссылкой на Ибн-Сину и Ибн-Рушда).

<sup>212</sup> *Ан-Нумани Ш*. 'Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 245. Здесь автор замечает (вслед за Фахрадином ар-Рази; ум. 1210), что были пророки-посланники (например, Сиф / *Шйс*, Енох / *Идрйс* и Шуайб), за которыми не известно вообще какое-либо чудо.

<sup>213</sup> В цитируемом издании «Глосс» (ат-Та'лиқāt... С. 428–429) имя лжепророка воспроизведено как (ابن مقنع); о нем в таком же контексте упоминает и Ш. ан-Нумани ('Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 233), но в цитируемый арабский перевод его сочинения вкралась опечатка — вместо (المقنع) дано (المقفع).

<sup>214</sup> Напомним, что *мутаватир* (многочисленно переданный) — это хадис, который во всех звеньях цепи передатчиков передан достаточно большим количеством людей, каковые не могут между собой сговориться во лжи; в противном случае хадис характеризуется как 'ахād (одиночный).

служить основанием для чего-то религиозно обязательного<sup>215</sup>. Это относится и к широко распространенному преданию о «расколе Луны» в ответ на просьбу мекканских язычников — знамении, которое обычно возглавляет список означенного типа чудес<sup>216</sup> и с которым связывают свидетельство айата 54: 1 — «Приблизился [Судный] Час, и раскололась Луна».

اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ

Р. Рида не только оспаривает принадлежность релевантных хадисов к категории мутавадир и даже их достоверность (включая надежность их *иснада* — цепочки передатчиков), но само выражение *иншаққа аль-қамар*, обычно трактуемое буквально («раскололась Луна»), он истолковывает метафорически, в смысле проявления истины благодаря учению Корана (ظهور الأمر ووضوحه بآيات القرآن)<sup>217</sup>. А в отношении чудес типа *карāма* М. Абдо категорически заявляет, что «после прихода ислама [никто] не обязан верить в исхождение какого-либо конкретного чуда (*карāма мута 'аййина*) от какого-либо конкретного праведника (*вали*) Божьего»; те же чудеса, которые «стали неким ремеслом и предметом соревнования среди праведников ('*аўлийā*')» таковы, что от них «отрекается Бог, Его религия, [истинные] праведники и все ученые люди»<sup>218</sup>.

Принципиально важное значение для модернистского профетизма имели четыре положения, тесно переплетающиеся с изложенной в «О методах...» (1179) концепцией о свойственной кораническому посланию ориентации на «адекватное», рациональное обоснование пророческой миссии. Эти положения, разработанные тем же Ибн-Рушдом, но в более раннем, относительно небольшом трактате «О соотношении философии и религии»<sup>219</sup> (1178), суть следующие.

(1) Религия (Коран) призывает к рациональному умозрению (*ан-назар*

<sup>215</sup> По М. Абдо, из преданий о чудесах (*хāриқ*) Пророка мутавадиром является только относящиеся к [неподражаемости] Корана (ар-Рагд 'аля Фарах 'Антўн. С. 298); об отсутствии вообще, с точки зрения модернистов, собственно вероучительных хадисов типа мутавадир, речь идет в четвертом разделе, посвященном сотериологии.

<sup>216</sup> См., например: *аль-Иджи*. Аль-Мавāқыф... С. 355.

<sup>217</sup> *Рида М.* Мас'алат иншиқāқ аль-қамар. С. 373. Другую интерпретацию, относящую указанный раскол к событиям конца света, богослов считает менее вероятной.

<sup>218</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 254–255 [перевод отредактирован нами. — *Т. И., Н. Е.*].

<sup>219</sup> «Философия» — араб. *хикма*; «религия» — *шарй 'а*.

би-ль-‘ақль), а таковое собственно и есть философия<sup>220</sup>, посему занятие ею есть религиозная обязанность<sup>221</sup>.

(2) Упомянутые в кораническом аяте 16: 125 три метода пророческого призыва людей к Богу — мудростью (*хикма*), увещанием (*мав ‘узә*) и дискуссией (глаг. *джәдаля*) — представляют три главных типа силлогизма: аподиктический (доказательный; *бурхәнӣ*), риторический (*хатәбӣ*) и диалектический (*джадалӣ*)<sup>222</sup>.

(3) В случае обращения в рассчитанных исключительно на ментальность широкой публики терминах Коран непременно дает избранным (*хавәссә*) намек (*танбӣх*) на подобающую им трактовку соответствующих текстов<sup>223</sup>.

<sup>220</sup> Напомним, что для Ибн-Рушда (и фалсаифа в целом) философия есть «наука наук», куда включались все тогдашние научные дисциплины (в том числе математика, астрономия, физика, ботаника, зоология, психология...).

<sup>221</sup> *Ибн-Рушд.* О соотношении философии и религии. С. 547–549. По аль-Афгани, «Коран был первым, кто указал нам на постижение истин философским путем» (*аль-Магриби А.* Джамәляддйн аль-‘Афгәйн. С. 60); «Первое основание, на котором движется ислам, — это рациональное умозрение (*ан-назар аль-‘ақлӣ*)» (*Абдо М.* Ар-Радд ‘алә Фарах ‘Антүн. С. 301). См. также: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 183, 195, 199–203.

<sup>222</sup> О соотношении философии и религии. С. 555; О близком толковании аята модернистами см., например: *Абдо М., Рида Р.* Тафсир. Т. 3. С. 263; *аль-Марджани Ш.* Китәб Вафиййағ аль-‘асляф ва-тахиййағ аль-‘ахляф: муқаддима. С. 304.

Аподиктический дискурс обращен к философам-ученым, диалектическим оперируют в целях апологетики, а посредством риторического обучают широкую публику. В том же трактате «О соотношении...» говорится, что коранические методы отличаются ориентацией одновременно и на широкую публику, и на образованную элиту (с. 579–580), и такая особенность подробно иллюстрируется в трактате «О методах обоснования принципов вероучения». Со ссылкой на Ибн-Рушда означенное преимущество коранической методологии отмечает ан-Нумани (‘Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 94).

<sup>223</sup> О соотношении философии и религии. С. 573, 580. В сочинении «*Тахәфут ат-Тахәфут*» философ говорит, что если при общем (т. е. всем адресованном) обучении (*ат-та ‘лйм аль-‘әмм*) наша религия (Коран) умалчивает о некоторых умозрительных (‘ильмиййә; т. е. вероучительных) положениях, то обязательно дает намек [ученой элите] на соответствующую [истину], к каковой здесь ведет [подобное ей (элите)] аподиктическое рассмотрение (*бурхән*) (см.: Опровержение Опровержения. С. 365; данный здесь перевод не совсем точен). Об императивности такого умалчивания говорит Ибн-Сина, рассуждая о подобающем для пророка способе оповещения о принципах веры, особенно при описании Бога и потустороннего воздаяния (*Ибн-Сина.* Исцеление: Теология. Т. 1. С. 525–527). Параллели см.: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 118 (о намеке), 124, 251 (об умалчивании).

(4) Религия и философия / [наука] — молочные сестры<sup>224</sup>; и та, и другая есть истина, а истина не противоречит истине, но согласуется с таковой и свидетельствует о ней; поэтому если священный текст внешне расходится с рациональным выводом, то этот текст подлежит аллегоризации (*та'виль*)<sup>225</sup>.

В свете отмеченной ориентации на рациональное обоснование профетизма, а с ней и упомянутых положений и других такого рода рациональных установок<sup>226</sup>, М. Абдо выдвигает тезис: в Коране «впервые [за всю историю человечества] разум и религия подружились»<sup>227</sup>. Это ознаменовало собой тот факт, что в своем интеллектуальном развитии человечество<sup>228</sup> уже достигло совершеннолетия (*рушид*)<sup>229</sup>. Именно в этом ракурсе реформатор<sup>230</sup> трактует известное доктринальное положение о «запечатлении пророчества» (*хатм ан-нубувва*)<sup>231</sup>, — трактовка, впоследствии утвердившаяся как своего рода эмблема модернистского дискурса. По словам Мусы Бигиева (1875–1949), этим «самым великим радостным известием, ниспосланным человечеству с божественных небес.., были утверждены самостоятельность и зрелость разума, его полномочия и избавление его от опеки и бесправного положения

<sup>224</sup> См. примечание 11.

<sup>225</sup> *Ибн-Рушид*. О соотношении философии и религии. С. 555–556, 581. Параллели: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 24 (о родстве разума и религии); Там же. С. 166; *Он же*. Ар-Радд 'аля Фарах 'Антун. С. 301 (в обоих источниках — об аллегоризации или *тафвйде*, т. е. отказе от уточнения смысла текста, но при неприятии его буквального значения); *аль-Афгани Дж.* Хатырат аль-'Афганй. С. 138 (об аллегоризации).

<sup>226</sup> В частности, упразднение духовной / клерикальной (*дйниййа*) власти и осуждение *тақлида*, некритического следования авторитетам; см.: *Абдо М.* Ар-Радд 'аля Фарах 'Антун. С. 304–309; *Он же*. Трактат о единобожии. С. 199–205.

<sup>227</sup> Трактат о единобожии. С. 24. В цитируемом переводе: «стали братьями»; выражение соответствует араб. *та'аха*, которое коррелирует с тем, что оба арабских слова — 'ақль и *дйн* (разум и религия) — мужского рода.

<sup>228</sup> Р. Рида уточняет: человечество в целом, т. е. в смысле предрасположенности (*исти'дād*) многих людей, но отнюдь не всех и даже не большинства (аль-Вахй аль-мухаммадй. С. 248).

<sup>229</sup> По мнению Р. Риды (Там же. С. 112), чудо, противоречащее закономерностям мира, заставляет разум подчиниться (*хуру'*), но с таким подчинением людям не продвигаться по пути умственного совершенствования (لا يكتمل ارتقاؤهم واستعدادهم العقلي مع هذا الخضوع). См. также примечание 48.

<sup>230</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 147, 225–226; см. также: *Рида Р.* Аль-Вахй аль-мухаммадй. С. 248.

<sup>231</sup> Вслед за словами айата 33: 40 о Мухаммаде как о «печати пророков» (*ХАТМُ النَّبِيِّينَ*), понимаемыми в смысле завершения на нем пророческого ряда.



под наставничеством древних учителей»<sup>232</sup>. В этой связи Мухаммад Икбал (1873–1938) пишет: «В исламе пророчество достигает своего совершенства благодаря обнаружению необходимости собственного упразднения»<sup>233</sup>.

#### 4. СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ПРЕЗЕНТИЗМ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМ И ОПТИМИЗМ

Для модернистской сотериологии фальсафская концепция прежде всего оказалась востребованной для преодоления господствовавшего в традиционной теологии апокалиптического эсхатологизма.

##### 4.1. Об апокалиптической доминанте

Как и в двух родственных монотеистических религиях (иудаизме и христианстве), в исламе утвердилась футуристская трактовка свидетельств Писания о конце света, всеобщем суде и последующем введении людей в Рай или Ад. Равным образом, в традиционной мусульманской историографии господствовал и тезис об общей продолжительности существования мира в одну неделю, «день» в которой равен тысяче лет<sup>234</sup>.

На основе коранических слов о «близости» [Судного] Часа / Дня (17: 51; 33: 63; 42: 17; 54: 1; 70: 7), а также ряда возводимых к пророку Мухаммаду преданий-хадисов<sup>235</sup>, Часа ожидали еще при жизни Пророка или вскоре после его смерти. Вместе с тем, как сообщает другое предание (Д 4350), Пророк уповал на Божью отсрочку [Часа] для мусульманской общины-умы на «полдня»\* (т. е. на 500 лет); и соответственно этому свидетельству, особенно в первые века ислама, датировался Суд<sup>236</sup>.

<sup>232</sup> Бигиев М. Дж. Пост в длинные дни. С. 294.

<sup>233</sup> Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 125. Далее здесь сказано: «Это включает в себя пронизательное понимание того, что жизнь не может навсегда удерживаться в управляемой узде; что для полного самосознания человек должен, наконец, опереться на свои собственные ресурсы. Упразднение духовенства и наследственной власти в исламе, постоянное обращение к разуму и опыту в Коране, а также акцент, который он делает на Природу и Историю как источники человеческого знания, — все это различные аспекты одной и той же идеи конечности пророчества»; «в истории человечества пришел конец любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение».

<sup>234</sup> См., например: *ас-Суйуты*. Аль-Кашф... С. 23–32.

<sup>235</sup> Например, «Я был явлен [посланником одновременно] с Часом, как эти два (пальца — средний и указательный)» (بُعِنْتُ وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ) (Б 4963).

<sup>236</sup> К этому мнению склонялся, в частности, ат-Табари (ум. 923); см.: *ат-Табари*. Тārīḫ... Т. 1. С. 16–17.

إِنِّي لَأَرْجُو أَلَّا تَعْجَزَ أُمَّتِي عِنْدَ رَبِّهَا أَنْ يُؤَخَّرَهُمْ نِصْفَ يَوْمٍ \*

Согласно еще одной группе хадисов, воздвижение Пророка относится к седьмому тысячелетию, а по некоторым версиям — к концу шестого тысячелетия<sup>237</sup>, что позволяло отодвигать дальше ожидаемое наступление Часа — к завершению последнего тысячелетия<sup>238</sup>, которое приходится на конец XVI в. по григорианскому календарю.

Здесь следует отметить, что мусульманская традиция (главным образом на основе Сунны) учит о множестве «знамений» (*'alāyāt*, *'aishrāt*) приближения Суда, малых и великих; среди последних выделяются такие, как приход Даджжаля (Антихриста), второе пришествие Иисуса Христа и восход Солнца с запада. По подсчетам жившего ближе к концу тысячелетия от хиджры (ум. 911/1505) богослова Джалялядина ас-Суйуты, автора знаменитого трактата «Разъяснение того, что эта умма переживет тысячелетие», грядущие события от прихода Даджжаля до Воскресения в общей сложности занимают более 200 лет, так что срок жизни уммы превысит тысячелетие приблизительно на 400 лет (с учетом других знамений и при датировке миссии Пророка концом шестого тысячелетия), но никак не более 500<sup>239</sup>. О дополнительной полутысяче лет иные теологи<sup>240</sup> учили со ссылкой на вышеупомянутый хадис касательно полудня, ведя счет отсрочки с конца тысячелетия.

Так конец первого тысячелетия мусульманской истории и особенно первые века последующего тысячелетия отмечаются широким распространением эсхатологических ожиданий. И в этом апокалиптизме (сочетающемся с фактически фаталистической трактовкой Божьего детерминизма-кадара) реформаторы усматривали фундаментальнейшую причину стагнации и деградации мусульманского мира. Как указывает Дж. аль-Афгани, новое религиозное движение призвано «с корнем выдергивать утвердившееся в умах широкой публики и большинства представителей [ученой] элиты некорректное понимание некоторых религиозных догматов (*'aḳā'id*) и текстов. Это происходит, в частности, когда тексты касательно предопределения (*аль-қада' ва-ль-қадар*) трактуются ими на манер, предписывающий не ратовать за достижение нечто достойного или избавление от унижения;

<sup>237</sup> О них см.: ас-Суйуты. Аль-Кашф... С. 25–31.

<sup>238</sup> Согласно мусульманскому (лунному) календарю; здесь началом летоисчисления служит год хиджры — переселения Пророка из Мекки в Медину (622 г.).

<sup>239</sup> Ас-Суйуты. Аль-Кашф... С. 23, 43.

<sup>240</sup> Например, Али аль-Кари (ум. 1014/1606); см.: аль-Кари. Мирқāt аль-мафātйх. Т. 10. К № 5514.

когда некоторые благородные хадисы, указывающие на порочность последних времен (*'āḫir az-zamān*) или на близость наступления их конца истолковываются в смысле, отбивающем всякую охоту стремиться к лучшему...»<sup>241</sup> В близких выражениях отзывается по этому поводу М. Абдо<sup>242</sup>. Таково и мнение Ш. аль-Марджани<sup>243</sup>.

Модернистам фальсафа представляла альтернативную версию традиционной каламской (ашаритско-матуридитской) теологии, которая в области эсхатологии преимущественно склонялась к буквалистской трактовке сакральных текстов и признанию аутентичности соответствующих свидетельств Сунны, включая хадисы о конце света и предвещающих его знамениях. Учение о будущей жизни философы разрабатывали в форме презентистской, индивидуальной эсхатологии, точнее — сотериологии, свое внимание сосредотачивая на рациональном обосновании имматериальности человеческой души, ее нетленности и модусах ее судьбы после разлучения с телом<sup>244</sup>.

Что касается типичных для мусульманской доктрины тем универсальной эсхатологии — о кончине мира, коллективном воскресении и всеобщем суде, то, по всей видимости, в фальсафскую систему трудно вписывается экзотерическая трактовка релевантных реалий. Вместе с тем философы обычно воздерживаются от открытых суждений по таким темам, что может объясняться не только нежеланием вступать в полемику с ортодоксальной доктриной, но и вообще характерной для фальсафы эпистемологической установкой, которая исходит из дуальности методов просвещения-воспитания, призванных водить на пути к счастью широкой публикой и интеллектуальной элитой. В близком кантовскому практицизму духе эта установка полагает, что философу не подобает высказываться в отношении образной символики, в которую небесная религия облакает адресованную массе истину<sup>245</sup>.

Во времена же модернистов достаточно очевидной стала несостоятельность традиционного подхода к преданиям о сроке наступления конца света и его предзнаменованиях, что создавало более благоприятные условия для развития критического подхода к апокалиптическим преданиям,

---

<sup>241</sup> Аль-Магриби А. Джамāляддйн аль-'Афганй. С. 102.

<sup>242</sup> Абдо М. Ар-Радд 'аля Фараḫ 'Анṭун. С. 337.

<sup>243</sup> Аль-Марджани Ш. Китāб Вафиййаф аль-'асляф... С. 342–343.

<sup>244</sup> См.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. С. 193–228.

<sup>245</sup> См.: Там же. С. 216–218. Подробнее об этом речь идет в разделе о профетизме.

в подавляющем большинстве своем восходящим не к Корану, а к Сунне. И если в отношении коранических нарративов скепсис касался корректности их трактовки, то применительно к хадисам проблематичной оказалась и сама их аутентичность. В контексте этой тематики поднимались также два вопроса более общего характера: (1) о перечне догматов, входящих в обязательное для исповедания кредо-*акыда*; (2) об источниках акыды, т. е. собственно текстах, откуда берутся вероучительные положения, и методах их утверждения в качестве догматов<sup>246</sup>.

#### 4.2. Презентистская интенция

Развивая фальсафский презентизм, модернисты показывают несостоятельность хадисного фундамента апокалиптической концепции. В комментарии М. Абдо и Р. Риды к Корану<sup>247</sup> отмечается, что смысл «близости» Часа, о которой свидетельствует Писание (притом порой с уточнением типа '*аса*, *ля 'алля*, «возможно, вероятно»<sup>248</sup>), известен лишь Богу, и только Он, как многократно говорится в Писании, ведает о его сроке (например, 7: 187 и 27: 65); более того, как подчеркивается в аяте 7: 187, «для вас он (Час) настанет только внезапно (*багтат<sup>ан</sup>*)» (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً). В означенный срок Пророк не был посвящен, и поэтому все возводимые к нему хадисы на сей счет (включая собранные в вышеупомянутом трактате *ас-Суюты*) не могут быть аутентичными; в их основе скорее лежат заимствования из околотиблейской литературы (*'исрā 'иллийāт*). Помимо уязвимости в плане собственно содержания (*матн*), указанные хадисы ненадежны также в аспекте их *иснада* (цепочки передатчиков)<sup>249</sup>.

Если в случае с преданиями о сроке жизни мира оспаривание аутентичности ссылкой на несостоятельность *иснада* не вызывает особой тревоги со стороны традиционалистов, ибо эти предания не вошли в шестикнижную Сунну (своего рода каноническую), то дело обстоит принципиально иначе в отношении хадисов о предзнаменованиях Часа. Хотя каноническая Сунна и не упоминает о некоторых знамениях, при всей широкой распространенности предания о них (например, о Махди-мессии), но в ней (притом даже в двух наиболее авторитетных сводах — у аль-Бухари и Муслима)

<sup>246</sup> В области религиозной практики такими источниками традиционно считались Коран, Сунна, консенсус (*иджмā'*) и аналогия (*кыйās*); в сфере догматики — только первые три.

<sup>247</sup> До аята 4: 125 — толкования Абдо (в изложении Риды и с дополнениями от него); далее (до аята 12: 101) — толкования Риды.

<sup>248</sup> Например, 17: 51 (عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا) и 42: 17 (لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ).

<sup>249</sup> *Абдо М., Риды Р.* Тафсир. Т. 9. С. 470–482.

говорится о десятках примет конца света (в частности, о Даджжале, Иисусе и восходе Солнца с запада).

Опровергая достоверность всех преданий такого рода, Р. Рида сначала отмечает, что такие хадисы идут вразрез с кораническим свидетельством о внезапном приходе Часа. К тому же вера в подобные приметы, при последовательном их развертывании и достаточной протяженности во времени, скорее приводит к эффекту, который прямо противоположен Божьему замыслу, заложенному в этой подчеркнутой Им внезапности, а именно с намерением дисциплинировать человека, который в любой момент может предстать перед Богом, чтобы отчитываться перед Ним! В этой связи спрашивается, какая может быть польза от предупреждения Пророком о приходе Даджжаля, если о его приходе, как гласят хадисы, предупреждали все прежние пророки, начиная с Ноя, но тот так и не появлялся?!<sup>250</sup>

Далее, несостоятельность хадисов о предзнаменованиях Рида демонстрирует на примерах с Махди и Даджжалем. Среди прочего здесь подробно показывается принципиальная несовместимость между собой как хадисов о разных приметах (в частности, касательно их последовательности), так и разных версий хадиса об одной и той же примете (например, касательно родословной Махди или времени появления Даджжаля — во времена Пророка либо после завоевания Константинополя)<sup>251</sup>. В заключительном рассуждении о приметах теолог сообщает, что среди хадисов «Сахигов» (т. е. сводов аль-Бухари и Муслима) касательно смут [в последние времена] (*фитан*) его учитель М. Абдо достоверными полагал «лишь меньшее из малого» (*'ақалль аль-қалїль*)<sup>252</sup>.

Касательно хадисов о Даджжале и Иисусе Р. Рида, вслед за М. Абдо, указывает, что даже если такие хадисы и окажутся аутентичными, то они вполне допускают трактовку не в прямом, буквальном их звучании, а в аллегорико-метафорическом. Даджжаль может символизировать мифическое, ложное и безобразное, а сражение его Иисусом — торжество духа той миссии,

<sup>250</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсїр. Т. 9. С. 488–489.

<sup>251</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсїр. Т. 9. С. 489–504. Критический разбор хадисов о восходе Солнца с Запада Р. Рида приводит в ходе комментария к аяту 6: 158 (Абдо М., Рида Р. Тафсїр. Т. 8. С. 207–213); о втором пришествии Иисуса — на страницах того же журнала «аль-Манар», но в рамках ответа на вопрос одного читателя (см.: Рида Р. Фатāва аль-Манār); скепсис самого Абдо в отношении хадисов об этом пришествии — в его комментариях к означенному аяту (Абдо М., Рида Р. Тафсїр. Т. 3. С. 317–318); подробнее об этом высказывается его видный последователь Махмуд Шальтут (см.: Шальтут М. Аль-Фатāва. С. 59–82).

<sup>252</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсїр. Т. 9. С. 506.

с каковой он явился, т. е. идеалов милосердия, любви и мира<sup>253</sup>. Со ссылкой на видного теолога ат-Тафтазани (ум. 1390) М. Шальтут аллегористическую установку распространяет на все хадисы о предзнаменованиях Судного дня<sup>254</sup>.

В своей критике апокалиптического нарратива модернисты идут дальше, заявляя, что даже в случае полагания аутентичности обсуждаемых хадисов, а с ней и исключительно буквалистской их трактовки, содержащиеся в таких хадисах положения не могут претендовать на статус общеобязательных для веры догматов, а посему некорректно широко распространенная практика включения таковых в версии акыды. Ведь вопреки порой встречающимся квалификациям все без исключения хадисы такого рода никак не принадлежат к типу *мутаватир*, а только *'ахād*-«одиночные»<sup>255</sup>. Хадисы первого типа могут давать категоричное (*қат'и*) знание-убеждение, остальные же (как это принято большинством богословов-мутакаллимов!) — лишь предположительное, вероятностное (*занн*). Последние применимы в практическом (культу-правовом) богословии (фикхе), но не в теоретическом, доктринальном (каламе), ибо здесь требуется собственно достоверность (*йақьин*)<sup>256</sup>.

Тезис об отсутствии мутаватира среди хадисов о приметах Судного дня модернисты фактически распространяют на все свидетельства Сунны касательно акыды, особенно сферы Невидимого-*Гайба* (мира Божества, ангелов и демонов, реалий будущей жизни и т. п.). В «Трактате о единобожии» М. Абдо, касаясь мутаватира из «обязательного по религии» (*мин ад-дйн би-д-дарӯра*), говорит, что «такое есть в Писании (Коране) и в немногих из [преданий] Сунны относительно практики (*қалиль мин ас-сунна фй аль-'амаль*)»<sup>257</sup>. Именно в этом русле следует понимать высказывание Р. Риды о том, что все принципы (*'аркән*) веры (*'имән*) и культа (*'исля́м*) указаны (*мубаййан*) в Коране и практической (*'амалийя*) Сунне<sup>258</sup>. Подразумеваемая и третий традиционный институт утверждения догматики — консенсус, М. Шальтут делает такой

<sup>253</sup> Абдо М., Риды Р. Тафсир. Т. 3. С. 317; Т. 9. С. 506.

<sup>254</sup> См.: ат-Тафтазани. Шарх аль-Мақāсыд. Т. 5. С. 317; Шальтут М. Аль-'Исля́м. С. 64–65.

<sup>255</sup> Шальтут М. Аль-'Исля́м. С. 64–65. Об этих двух категориях хадисов см. примечание 214. В пользу характеристики указанных хадисов как «одиночных» здесь приводится свидетельство вышеупомянутого ат-Тафтазани (см.: ат-Тафтазани. Шарх аль-Мақāсыд. Т. 5. С. 312).

<sup>256</sup> Абдо М., Риды Р. Тафсир. Т. 3. С. 317; Шальтут М. Аль-'Исля́м. С. 59–61.

<sup>257</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 250 [текст цитируемого перевода существенно отредактирован нами. — Т. И., Н. Е.].

<sup>258</sup> Риды Р. Ан-Насх ва-'ахбār аль-'ахād. С. 699.

общий вывод: «Единственным путем утверждения (*субūt*) вероучительных положений (*'ақā'ид*) служит Благодный Коран»<sup>259</sup>.

В отношении консенсуса, на основе которого многие внекоранические или ококоранические положения традиционно включались в акыду (так что непризнание их осуждалось как ересь), модернисты развивают установку, выдвинутую Ибн-Рушдом в трактате «О соотношении философии и религии». Обсуждая вопрос о границах аллегорической экзегетики (*та'виль*) священных текстов касательно реалий будущей жизни, философ указывает, что о единогласии [ученых мужей] определенной эпохи более или менее уверенно можно говорить в отношении практических вопросов (*'амалиййāt*), но не теоретических (*назариййāt*)<sup>260</sup>. С реформаторской точки зрения, консенсус как самостоятельная инстанция, т. е. применительно к нерегулируемым текстами Закона темам, приложим исключительно к практической сфере; когда же речь идет о консенсусе относительно тезиса, выдвигаемого на основе того или иного текста, то его (консенсуса) достоверность определяется не самим единогласием авторитетных лиц, а исключительно статусом соответствующего текста в плане аутентичности и однозначности<sup>261</sup>.

Что касается собственно перечня общеобязательных догматов, то модернисты ограничивают его пятью положениями, о которых упоминает Коран в качестве принципов любой богоданной религии (2: 177; 4: 136), — вера в Бога, Его ангелов, Его писания, Его пророков и Последний день<sup>262</sup>. Так из нормативной доктрины исключается, среди прочего, целое множество апокалиптических догматов (базирующихся на ненадежных, с реформаторской точки зрения, хадисах, порой сочетающихся с некорректными интерпретациями релевантных коранических свидетельств), что знаменует значительный шаг по пути деэсхатологизации традиционной теологии истории. Как увидим ниже, у модернистов «последний день» становится открытым и на эзотерическую интерпретацию, в духе презентизма. Буквалистская трактовка «последнего дня» ими не оспаривается, однако о конце света они обычно не упоминают, а если о нем и заводят речь, то исключительно на такой манер: «[Коран] запрещал препираться о Часе и спорить о преданиях касательно Воскресения (*аль-қыййāма*), о деталях фаз Иного творения (*ан-наш'а*

<sup>259</sup> Шальтут М. Аль-'Ислям. С. 57; см. также с. 30 — о Гайбе.

<sup>260</sup> Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. С. 558–559.

<sup>261</sup> Шальтут М. Аль-'Ислям. С. 65–69; см. также: аль-Магриби А. Джамāляддйн аль-'Афганй. С. 62; Абдо М., Рида Р. Тафсйр. Т. 5. С. 181, 208.

<sup>262</sup> Шальтут М. Аль-'Ислям. С. 44. Как было сказано в первом разделе, у родоначальников модернизма (вслед за философами) эти принципы часто сводятся к трем — первому, четвертому и пятому.

аль-'ахира) и вообще его модусах, [допуская] только признание его внезапность его (Часа) прихода и величие его ужасов»<sup>263</sup>.

### 4.3. Интеллектуально-имагинативное воздаяние

Фальсафская сотериология, приобретшая свой классический вид в работах Ибн-Сины, скорее выглядела как своего рода философский аналог доктрины о межмирии — *Барзах*<sup>264</sup>, но в ней можно видеть и альтернативу универсальной эсхатологии. Склоняясь ко второй трактовке, модернисты порой представляют ее как эзотерическую версию для тех умов, которых не удовлетворяет буквалистский подход к традициональным свидетельствам о потустороннем мире.

Своего рода онтологической парадигмой в авиценновской теологии Ибн-Сины служит фундаментальная для ислама (и для монотеистической традиции вообще) идея о Боге как начале и конце, об исхождении вещей от Него и их возвращении к Нему. Цитируя аят 57: 3 («Воистину Он — первый и последний»; *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ*) философ разъясняет, что [Бог] есть и первый, поскольку Он — делатель (*фā'иль*), и последний, ибо Он — цель (*гаййа*): поскольку самость Его служит целью для Него, а также поскольку Он выступает источником (*масдар*) любой вещи, к каковому и возвращение (*марджу* ' ) ее<sup>265</sup>. В сходном контексте приводится также аят 53: 41 («Воистину, к Господу твоему — исход конечный; *وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ*)<sup>266</sup>. Соответственно этому в разделе по теологии основного авиценновского труда «Исцеление» книга о космогонии и эсхатологии озаглавлена так: «Исхождение (*судур*) вещей от Первопромысла (*ат-тадбир аль-'авваль*) и их возвращение (*ма 'ād*) к Нему»<sup>267</sup>.

В этом ракурсе будущая жизнь знаменуется не только и не столько воздаянием за приобретенное-содеянное в жизни настоящей, сколько дальнейшим духовно-интеллектуальным подъемом по восходящей дуге Великого круга бытия. С фальсафской точки зрения, блаженство (*са 'āда*) человеческой

<sup>263</sup> *Аль-Марджани Ш.* Зрелая мудрость... С. 365 [перевод воспроизведен в нашей редакции. — *Т. И., Н. Е.*]. В оригинале далее цитируются аяты 7: 187; 22: 1; 40: 59; 42: 18. Обозначение «иное творение» фигурирует в аяте 29: 20.

<sup>264</sup> «Промежуток» между посюсторонним миром (*ад-дунйа*) и потусторонним (*аль-'ахира*). К барзахским реалиям относится своего рода суд над усопшим (могильный допрос-испытание) и последующее воздаяние ему (его телу и (или) душе); см.: *Ибрагим Т. К.* Религиозная философия ислама. С. 163–165.

<sup>265</sup> *Ибн-Сина.* Ат-Та'лиқāt. С. 93.

<sup>266</sup> Там же.

<sup>267</sup> *Ибн-Сина.* Исцеление: теология. Т. 1. С. 433.



души, ее конечное совершенство (*камāль*) состоит в том, чтобы соединиться с горним обществом, созерцать исходящие от Бога и пронизывающие Вселенную идеальный порядок, предельное благо и абсолютную красоту, запечатлеваться образом всего бытия, на сей манер становясь интеллектуальным ('*ақлӣ, ма 'қўль*) миром, параллельным ему<sup>268</sup>.

Для фальсафской психологии характерно учение о чисто духовной (не материальной / телесной) природе человеческой души (прежде всего ее высшей, разумной части). Примечательно, что именно под авиценновским влиянием такой взгляд на душу получил распространение (преимущественно среди суфиев, частично у мутакаллимов), тогда как прежде доминировало представление о душе как о тонком теле или акциденции тела, а некоторые просто отождествляли ее с самой жизнью. Более того, большинство теологов полагали, что душа уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию лишь при наступлении всеобщего Суда. В этом отношении показательно, что в «Несостоятельности учений философов»<sup>269</sup> выступающий от имени мутакаллимов ашарит аль-Газали к несовместимым с правове-рем положениям относит фальсафский тезис о бессмертии души, утверждая, что тело является условием существования души, «а когда данная связь разрывается, душа уходит в небытие. Впоследствии ее бытие может быть восстановлено исключительно Всеславным и Всевышним Аллахом во время Воскрешения и Сбора, как о том сказано в Законе»<sup>270</sup>. Как это ни парадоксально, рациональное обоснование нетленности души разрабатывалось именно в рамках фальсафы, ревнителями правове-рия порой третируемой в качестве ереси, а не в рамках калама, претендовавшего на выражение «ортодоксальной» позиции в области догматики.

В разделе «Исцеления» по психологии подробно обосновывается им-материальность (нетелесность) души и ее нетленность, а в разделе по теоло-гии — ее потустороннее духовно-интеллектуальное блаженство или стра-дание. Относительно же непросвещенных душ выдвигается учение об им-агинативных (*хайалиййа*) реалиях (в качестве воздаяния на первоначальном этапе; о последующей перфекции см. нижеследующий параграф): соединяясь с тонкой материей небесного мира, такие души оказываются способными вообразить те чувственные объекты, о которых учила рели-гиозная традиция, в каковой они воспитывались, и подлинно испытывать

<sup>268</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: теология. Т. 2. С. 502.

<sup>269</sup> В цитируемом нами переводе — «Крушение позиций философов».

<sup>270</sup> *Аль-Газали*. Крушение позиций философов. С. 251. Под сказанным в Законе скорее подразумеваются коранические стихи, такие как: «Все тленно, кроме лика Его» (28: 88; *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*); «Всякая душа вкусит смерть» (29: 57; *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ*).

соответствующие аффекты<sup>271</sup>. А в адресованном узкому кругу «Адхавийском трактате» (в другом переводе — «Освещение») философ замечает, что чувственно-образное изображение Рая и Ада в Законе (Коране и Сунне) рассчитано на ментальность широкой публики, наподобие встречающихся в нем антропоморфных описаний Бога<sup>272</sup>.

Автор «Исцеления» не останавливается на относящемся к универсальной эсхатологии вопросе о воскрешении тел. Различая здесь два источника знания о реалиях потусторонней жизни, он указывает, что в отношении будущей судьбы тела, его счастья или несчастья, сведения можно получить только через религию / пророков; релевантные реалии пространно и превосходно описаны в мусульманском Законе; воздаяние же для души таково, что оно и обосновывается разумом, и утверждается Законом<sup>273</sup>.

Вместе с тем авиценновское рассуждение о невозможности восстановления «уничтожившегося» (*ma 'dūm*; т. е. ушедшего в небытие)<sup>274</sup> служит словно скрытой полемикой с имеющей значительное хождение в традиционной теологии (особенно каламской) трактовкой телесного воскрешения как сотворения копии, идентичной прежнему земному телу. Высказывание же против второй традиционной трактовки воскрешения — как воссоединения рассеянных частиц прежнего тела (включая версию о нетленных «фундаментальных частицах», '*аджзā*' '*асльийа*') — встречается только в вышеупомянутом «Адхавийском трактате». В частности, здесь выдвигается возражение, согласно которому воскрешенные тела не поддавались бы идентификации: мертвый превращается в прах, который далее претворяется в растения, а потом ассимилируется в организме другого человека (еще нагляднее — пример с людоедством); при трактовке воскресения как воссоединения частиц прежней плоти одни и те же частицы окажутся в нескольких телах одновременно!<sup>275</sup> В свою очередь, Ибн-Рушд приводит как традициональные, так и рациональные доводы в пользу тезиса о тамошней телесности как иной, отличной от здешней<sup>276</sup>.

<sup>271</sup> См.: *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 498–511, Т. 2. С. 129–142, 148–156; *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. Гл. 7.

<sup>272</sup> См.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. С. 210–211.

<sup>273</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 498.

<sup>274</sup> Там же. С. 55–56.

<sup>275</sup> См.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. С. 211–212.

<sup>276</sup> *Ибн-Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения. Ч. 5. С. 1038–1039.

Фальсафская концепция потусторонней жизни традиционно считалась гетеродоксальной. Нередко, вслед за вышеупомянутым сочинением аль-Газали<sup>277</sup>, в качестве ереси (*куфр*) квалифицировался атрибутируемый фальсафской теологии тезис об отрицании телесного воскрешения<sup>278</sup>, а с ним и телесного воздаяния. Встав на защиту философов против таких нападок, Ш. аль-Марджани подчеркивает, что «в [фальсафской теологии] нет ничего такого, что шло бы вразрез со святым Законом или разрушало бы что-либо из Божьих установлений»<sup>279</sup>.

В опровержение конкретно указанного тезиса тот же аль-Марджани, как и другие реформаторы, ссылаются, среди прочего, на упомянутое выше высказывание Ибн-Сины о двух источниках сведений касательно потусторонней жизни<sup>280</sup>. Одновременно отмечается несостоятельность самой традиционной теологической концепции телесного воскрешения, притом в обеих ее версиях. Во-первых, нет никаких однозначных свидетельств Корана или Сунны о будущем теле как об идентичном ('*айн*) прежнему<sup>281</sup>. Во-вторых, доказательным является тезис философов о невозможности восстановления уничтожившегося<sup>282</sup>. В-третьих, учению о нетленных частицах тела, на основе которых оно будет восстановлено, противоречит ставший известным в наше время факт тотального обновления частей тела каждые несколько лет<sup>283</sup>. Развивая учение Ибн-Рушда об иной телесности в потустороннем мире<sup>284</sup>, модернисты истолковывают эту телесность в духе авиценновской концепции об имажинативных реалиях<sup>285</sup>. Но, полагаем, такой дискурс, идущий в русле эпистемологического дуализма фальсафы, скорее ориентирован на широкую публику.

<sup>277</sup> Аль-Газали. Крушение позиций философов. С. 256.

<sup>278</sup> Помимо «еретических» тезисов об извечности мира и о Божьем неведении партикулярий.

<sup>279</sup> Аль-Марджани Ш. *Китаб Вафиййаф аль-'асляф*... С. 333; см. также: аль-Афгани Дж., Абдо М. *Ат-Та'лиқат*... С. 159.

<sup>280</sup> Аль-Марджани Ш. *Зрелая мудрость*... С. 232–233; аль-Афгани Дж., Абдо М. *Ат-Та'лиқат*... С. 122, 495; ан-Нумани Ш. 'Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 114.

<sup>281</sup> Абдо М., Рида Р. *Тафсир*. Т. 8. С. 472; ан-Нумани Ш. 'Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 167; аль-Марджани Ш. *Хāшийа*. Т. 2. С. 249.

<sup>282</sup> Аль-Афгани Дж., Абдо М. *Ат-Та'лиқат*... С. 496–500; аль-Марджани Ш. *Хāшийа*. Т. 1. С. 169, Т. 2. С. 249.

<sup>283</sup> Абдо М., Рида Р. *Тафсир*. Т. 2. С. 39; Т. 8. С. 471, 473, 476; см. также: аль-Афгани Дж., Абдо М. *Ат-Та'лиқат*... С. 501.

<sup>284</sup> У самого Ибн-Рушда нет уточнений о природе этой телесности.

<sup>285</sup> Абдо М. *Фальсафаф Ибн-Рушд*. С. 527; Абдо М., Рида Р. *Тафсир*. Т. 2. С. 38–39; Т. 8. С. 472.

В написанных с тех же эпистемологических позиций сочинениях «Глоссы» и «Трактат о единобожии» основоположники модернизма говорят о необходимости верить в сказанное Законом о посмертных реалиях — воскрешении, блаженстве в Раю и страдании в Аду. Но если кто-нибудь, затрудняясь воспринять буквальное звучание вестей об этих реалиях, станет аллегорически истолковывать их, при вере в посмертную жизнь и тамошнее воздаяние за дела и убеждения, то такового никак нельзя обвинять в ереси, а подобает считать истинно верующим<sup>286</sup>.

Но в обращенных к более узкому кругу читателей «Инспирациях» воспроизводится сугубо фальсафско-суфийская, духовно-интеллектуалистская трактовка посмертной жизни<sup>287</sup>. Еще более открытую приверженность фальсафскому подходу выражает Ш. ан-Нумани<sup>288</sup>. В этой перспективе следует понимать мысль М. Икбала о том, что «Рай и Ад — состояния, а не местонахождения»<sup>289</sup>.

#### 4.4. Всеобщее спасение?

При освещении (в первом разделе) модернизаторской рецепции универсалистско-плюралистических идей фальсафы был отмечен ряд положений реформаторского дискурса, в свете которых вечного спасения удостоятся: (1) следующие трем основоположениям (вере в Бога, вере в будущую жизнь и творению добра), вне зависимости от религиозно-конфессиональной принадлежности; (2) *муджтахиды* — «усердные» искатели истины; (3) те, до кого или не достигла Божья религии (в частности, ислам), или дошла до него в неприглядном и отталкивающем виде, или же тот не освоил ее аргументации.

Модернисты развивают и другие установки характерного для фальсафы космолого-сотериологического оптимизма, вытекающего из учения о Боге как о всеблагое Первопринципе и о посмертном бытии как возвращении

<sup>286</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt... С. 502; *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 251.

<sup>287</sup> *Аль-Афгани Дж., Абдо М.* Аль-Вāридāt. С. 73–74.

<sup>288</sup> *Ан-Нумани Ш.* 'Ильм аль-калям аль-джадйд. С. 284–290, 306–337. Здесь отмечается актуальность (для реконструкции как эсхатологии, так и профетологии) авиценновского учения об имажинативных реалиях, получившего фундаментальное развитие в концепции ас-Сухраварди (ум. 1191) о мире «висячих эйдосов» (*муṣуль му'алляқа*) — своего рода четвертом измерении бытия; к его реалиям относится Рай и Ад, а также ангелы, джинны и демоны; с ним связываются пророческие видения и такие явления, как Небошествие (*ми'рāдж*) пророка Мухаммада.

<sup>289</sup> *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 121.

к Нему. Одновременно они разделяют фальсафскую трактовку Божьего предопределения-*кадара*, видя в ней альтернативу фатализму, с которым плотно переплетался критикуемый ими эсхатологизм.

Вера в предопределение выступает одним из основных принципов исламской догматики (наряду с верой в Бога, Его ангелов, пророков, писания, пророков и Судный день); а согласно доминирующему представлению, на Скрижали святохранимой (*аль-Ляўх аль-махфўз*), задолго до сотворения неба, земли и людей, Бог начертал будущую судьбу всех тварей. Разработанная философами концепция предопределения зиждется на свойственном фальсафской метафизике каузальном детерминизме: предопределение, предначертанное на Скрижали, есть не что иное, как Богом установленный в мире причинно-следственный порядок<sup>290</sup>. На схожий манер модернисты истолковывают *кадар*, в смысле «закономерностей» мира трактуя Божьи *сунан* (ед. ч. *сунна*), о неизменности которых неоднократно говорится в Коране (например, 3: 137; 33: 62; 35: 43)<sup>291</sup>.

С тех же каузально-детерминистских позиций Ибн-Сина и другие представители фальсафы объясняют наказание (*'иқаб*) как эндогенную импликацию: оно налагается на душу за ее прегрешение, наподобие болезни, служащей карой телу за обжорство<sup>292</sup>. В том же духе рассуждают Р. Рида<sup>293</sup> и Ш. Нумани<sup>294</sup>. Как сказано у последнего, думать, будто наказание есть акт мести со стороны Бога, разгневавшегося из-за послушания Его наставления, — это то же самое, что полагать страдание от болезни следствием пренебрежения рекомендациями врача.

Наказание в потусторонней жизни — не цель, а средство; оно призвано очистить душу, дабы она стала ближе к Богу и обрела подобающее блаженство. Согласно Ибн-Сине, наш мир есть лучший из возможных миров. В нем явно преобладает добро, а редко встречающееся здесь зло таково, что оно является не чем-то самостоятельным, субстанциальным, а лишь акцидентальным, наличествуя в качестве необходимого конкомитанта субстанционального блага: если бы, например, огонь не был таковым, что при его

<sup>290</sup> См.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. С. 130–142.

<sup>291</sup> Абдо М. Ар-Радд 'аля Фарах 'Анғўн. С. 302–303; Абдо М., Рида Р. Тафсїр. Т. 5. С. 253; Шальтут М. Аль-'Ислям. С. 50; аль-Афгани Дж. Аль-Қада' ва-ль-қадар. С. 82–83; Рида Р. Аль-Ваҳй аль-мухаммадї. С. 252.

<sup>292</sup> См.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. С. 133–134; Ибн-Сина. Исцеление: Теология. Т. 2. С. 399–400.

<sup>293</sup> Абдо М., Рида Р. Тафсїр. Т. 8. С. 129–130; Т. 11. С. 301, 394.

<sup>294</sup> Ан-Нумани Ш. 'Ильм аль-калям аль-джадїд. С. 284–287.

соприкосновении с рубахой праведника он обязательно сожжет ее, то от огня не было бы общей пользы. Посему необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления подобного зла от него и вместе с ним; отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла представляет собой «еще большее зло», нежели данное зло<sup>295</sup>.

Логическим завершением оптимистического взгляда на мироздание выступает мысль о вечном спасении, достижении высшего блаженства для подавляющего большинства людей<sup>296</sup>. Вечной гибели заслуживают лишь упрямые отвергатели религиозных истин. Но и для таковых врата надежды остаются открытыми. С аллюзией на коранические свидетельства о милости Бога, охватывающей всякую вещь (7: 156; 40: 7), философ заповедует: «Не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение (*наджāт*) небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха, — лучше уповай на широкие просторы Божьей милости<sup>297!</sup>»<sup>298</sup>

Апокатастатическая концепция, впоследствии поддержанная не только крупнейшим теоретиком суфизма Ибн-Араби (ум. 1240)<sup>299</sup>, но и видными ханбалитами Ибн-Таймийей и его учеником Ибн-аль-Каййимом (ум. 1350)<sup>300</sup>, стала своего рода визитной карточкой модернистского дискурса. Следуя разработанной Ибн-Араби версии, Дж. аль-Афгани и М. Абдо учат о дуновении Божьей милости, превращающем тамошнее страдание

<sup>295</sup> *Ибн-Сина*. Исцеление: Теология. Т. 1. Гл. 9.6. О рецепции тезиса касательно лучшего из возможных миров см., например: *аль-Марджани Ш. Хāшийа*. Т. 2. С. 208; *аль-Афгани Дж. Хāтырāt*. С. 96; *Рида Р. Аль-Вахй аль-мухаммадй*. С. 246; касательно акцидентальности зла: *аль-Марджани Ш. Зрелая мудрость...* С. 203–204; *ан-Нумани Ш. ‘Ильм аль-калям аль-джадйд*. С. 221.

<sup>296</sup> См.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. С. 223–228. Ибн-Сина говорит о возможности посмертного интеллектуального совершенствования, в том числе для несведущих, но добродетельных душ. Подразумевая, надо полагать, именно эту перфекцию, в обоснование бессмертия души М. Абдо приводит следующий аргумент: таковая способна принимать бесконечное множество знаний, блаженств и совершенств, а посему ее жизнь не может ограничиться считанными днями или годами (*Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 121–122).

<sup>297</sup> Аллюзия на айаты 7: 156; 40: 7.

<sup>298</sup> См.: *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. С. 228.

<sup>299</sup> По версии теософа, Ад вечен, но мучения в нем прекратятся, для его обитателей обратившись в наслаждения.

<sup>300</sup> О подробном изложении их аргументов см.: *Ибрагим Т. К.* Коранический гуманизм. Гл. 2.

в блаженство<sup>301</sup>. Р. Рида<sup>302</sup> одобрительно воспроизводит аргументацию Ибн-аль-Каййима в обоснование конечности Ада; на последнего ссылается и М. Шальтут<sup>303</sup>. Как бы выражая общую для модернистов установку, М. Икбал заявляет: «В исламе нет вечного проклятия»<sup>304</sup>.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Абдарразик М.* (مصطفى عبد الرازق). Ад-Дйн ва-ль-вахй ва-ль-'ислям. Каир: Дār 'Ихйā' аль-кутуб аль-'арабийя, 1945.

[*Абдо М., Рида Р.*] (محمد عبده، رشيد رضا). Тафсйр аль-Кура'ан аль-ҳакйм. Т. 1–12. Каир: Дār аль-Манār, 1947.

*Абдо М.* Тарджамағ Джамāляддйн аль-'Афгāнй // аль-'А'мāль аль-кā\_миля. Бейрут-Каир: Дār аш-Шурӯқ, 1993. Т. 2. С. 336–345.

~ Рисāла 'иля аль-қысс 'Исхāқ Тайлур // Там же. С. 355–356.

~ Ар-Радд 'аля Фарах 'Антӯн // Там же. Т. 3. С. 257–368.

~ Рисāляғ ат-таўхйд // Там же. С. 369–490. *Перевод* (вместе с арабским оригиналом): Трактат о единобожии. М.: Медина, 2021.

~ Фальсафағ Ибн-Рушд // Там же. С. 515–529.

[*Абу-Дауд*] (أبو داود). Сунан 'Абй-Даўд. Эр-Рияд: Мактабағ аль-Ма'ариф, 2007.

*аль-Афгани Дж.*, [*Абдо М.*] (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده). Аль-Вāридāt // Аль-'Ā-sār аль-кāмиля. Т. 2. Мактабағ аш-Шурӯқ ад-дувалийя, 2002. С. 49–78.

*аль-Афгани Дж.* Аль-Қада' ва-ль-қадар // Там же. С. 79–88.

~ Хāтырāt // Там же. Т. 6.

~, [*Абдо М.*] Ат-Та'алиқāt 'аля Шарх ад-Даввāнй ли-ль-'Ақā'ид аль-'адудийя // Там же. Т. 7.

<sup>301</sup> *Аль-Афгани Дж.*, *Абдо М.* Аль-Вāридāt. С. 74. В беседе с английским писателем В. Блентом М. Абдо говорил, что он не верит в вечное наказание (*Blunt W. S. My diaries. Vol. 2. P. 66*).

<sup>302</sup> *Абдо М., Рида Р.* Тафсйр. Т. 8. С. 71–99.

<sup>303</sup> *Шальтут М.* Аль-'Ислям. С. 43–44.

<sup>304</sup> *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 122. В российском исламе ярким сторонником апокатастасиса был М. Бигиев, посвятивший этому вопросу отдельное сочинение — «Доказательства божественного милосердия». В защиту позиции мыслителя выступил муфтий Р. Фахраддин (1859–1936), особенно в работе «Проблема божественной милости».

*аль-Байдави* (البيضاوي). Тава́ли‘ аль-’анва́р. Бейрут: Да́р аль-Джйль, 1991.  
*аль-Байджури* (البيجوري). Тухфа́ аль-мури́д: шарх Джаўхара́ ат-таўхй́д.  
Бейрут: Да́р аль-Кутуб аль-’ильми́йя, 2004.

*Бигиев М. Дж.* Пост в длинные дни // *Избранные труды*. Том 1. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 145–330.

~ Доказательства божественного милосердия // *Исламская мысль*. 2016. Вып. 1. С. 131–188.

[*аль-Бухари*] (البخاري). Сахй́х аль-Буха́рй. Дамаск; Бейрут: Да́р Ибн-Касй́р, 2002.

*аль-Газали* (الغزالي). Таха́фут аль-фалй́сифа. Каир: Да́р аль-Ма‘а́риф, 1972.  
*Перевод*: Крушение позиций философов. М.: Ансар; 2007. 277 с.

*ад-Даввани* (جلال الدين الدواني). Риса́лят ‘исба́т аль-ва́джиб аль-қади́ма // [ад-Даввани и др.]. *Саб ‘раса́’иль*. Тегеран: Ми́рәс-и макту́б; 2002. С. 67–114.

*Джавиш А.* (عبد العزيز جاویش). Аль-’Исла́м дй́н аль-фитра ва-ль-хуррий-йа. Каир: Да́р аль-Хилья́ль, 1952.

*Дунья С.* (سليمان دنيا) *Аш-Шайх Мухаммад ‘Абдух байн аль-фалй́сифа ва-ль-каля́ми́ййин*. Каир: Да́р ‘Ихйа́’ аль-кутуб аль-’арабийя́, 1958.

*Ефремова Н. В.* Универсалистская интенция фальсафы // *Ислам в современном мире*. 2017. Т. 13. № 4. С. 167–186.

*Зувайб Х.* (حمادي زويب) Мура́джа ‘а нақдийя́ ли-ль-’иджма́’. Бейрут: аль-Марказ аль-’арабй́ ли-ль-’абха́с ва-дирәса́т ас-сийәса́т, 2013.

[*Ибн-Маджа*] (ابن ماجه). Суна́н Ибн-Ма́джах. Эр-Рия́д: Мактаба́ аль-Ма‘а́риф, 1997.

*Ибн-Рушд* (ابن رشد). Таха́фут ат-Таха́фут. Бейрут: Марказ дирәса́т аль-вахда́ аль-’арабийя́; 1998. 600 с. *Переводы*: Опровержение Опровержения. Киев: УЦИМИ-Пресс; СПб: Алетейя, 1999; Непоследовательность Непоследовательности // *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Марджани, 2009. С. 143–293; Несостоятельность Несостоятельности. Ч. 1–5 // *Minbar*. 2020. Т. 13. № 3. С. 605–636; № 4. С. 863–899; 2021. Т. 14. № 1. С. 117–151; № 2. С. 337–369; 2022. Т. 15. № 3. С. 695–714.

~ О соотношении философии и религии // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 547–581.

~ Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент). Пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой // *Ишрак*. 2012. Т. 3. С. 380–407.

~ О методах обоснования принципов вероучения. Ч. 1–5 // *Minbar*. 2018. Т. 11. № 3. С. 563–591; № 4. С. 783–804; 2019. Т. 12. № 1. С. 113–149; № 2. С. 463–498; № 4. С. 1003–1049.



*Ибн-Сина* (ابن سينا). Аш-Шифа': аль-Ма'адин ва-ль-'ас̄ар аль-'ульвийя. Каир: Визāрағ ас-Сақāфа ва-ль-'иршād аль-қаўмй, 1965.

~ Аль-'Адхавийя фй аль-ма'ад. Бейрут: аль-Му'ассаса аль-джāми'ийя ли-д-дирāсāt ва-н-нашр, 1984.

~ Фй 'ақсāм аль-'улōм аль-'ақлийя // Тис' расā'иль. Каир: Дār аль-'Араб, 1989. С. 104–119.

~ Аль-Мубāхасāt. Кум: Интишārāt-и Бйдār, 1992.

~ Аль-'Ишārāt ва-т-танбйхāt. Кум: Бустāн-и китāб, 2013. *Переводы*: Указания и наставления // Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 229–382; Указания и напоминания (раздел по метафизике). Ч. 1–5 // Ориенталистика. 2018. Т. 1. № 2. С. 251–274; № 3–4. С. 461–488; 2019. Т. 2. № 1. С. 79–116; № 2. С. 337–374; № 3. С. 634–676.

~ Ат-Та'лийқāt. Кум: Марказ-и интишārāt-и дафтар-и таблиғāt-и 'исля\_мй, 2000.

~ Исцеление: Теология. Т. 1–2. М.: ИВ РАН, 2022.

~ Исцеление: Психология // Исцеление: Теология. Т. 2. М.: ИВ РАН, 2022. С. 7–184.

*Ибн-Туфайль*. Повесть о Хайе, сыне Йазана // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: Марджани, 2009. С. 37–98.

*Ибрагим Т. К.* Религиозная философия ислама: Калам. Казань: Каз. ун-т, 2013.

*Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия: фальсафа. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2014.

*Ибрагим Т. К.* Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015.

~ Принципы аллегорической экзегетики согласно фалсафе // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 85–102.

~ О концепции извечного творения // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 3. С. 25–46.

~, *Ефремова Н. В.* О фальсафской концепции Божьего знания // Minbar. 2022. Т. 15. № 3. С. 673–694.

*аль-Иджи* (عضد الدين الإيجي). Аль-Мавāқыф фй 'ильм аль-калām. Бейрут: 'Алям аль-кутуб, б. г.

*Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: Вост. лит., 2002.

[*Ихван ас-сафа*] (إخوان الصفا). Расā'иль 'ихвāн ас-сафā'. Т. 3. Бейрут: Дār Сādир, 1957.

*аль-Кари* (علي الفاري). Мирқāt аль-мафātйх. Т. 10. Бейрут: Дār аль-Кутуб аль-'ильмийя, 2001.

*аль-Кинди*. О первой философии // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* (ред.) Мусульманская философия (фальсафа): антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 20–98.

*аль-Магриби А.* (عبد القادر المغربي) Джамәляддин аль-’Афгәни: зукрайәт ва-’ахәдйс. Каир: Дәр аль-Ма’әриф, 1987.

*аль-Марджани Ш.* Китәб Вафиййәғ аль-’асляф ва-тахиййәғ аль-’ахляф: муқаддима. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1883.

~ Китәб аль-Хикма аль-бәлиғә аль-джаниййә фи шарх аль-’Ақә’ид аль-ҳанафиййә. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1888. *Перевод*: Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008.

~ *Хәққ аль-байән ва-т-ғасвйр ли-мас’алят хуҙүс ‘әлям аль-’амр ва-т-тақ-дйр*. Приложение к его книге: *аль-Барқ аль-вамйд*. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава; 1888. С. 65–71.

~ [Хәшийә] // На полях книги: Хәшийәғ... аль-Калянбавй ‘алә аль-Джаләль. Т. 1–2. Стамбул: Дәр ат-Тыбә’ә аль-’әмира; 1317/[1900].

[*Муслим*] (مسلم). Сахйх Муслим. Эр-Рияд: Дәр ас-Саләм, 2000. 1488 с.

[*ан-Насаи*] (النّسائي). Суанан ан-Насә’й. Эр-Рияд: Дәр аль-Хадәра, 2015.

*Наср С. Х.* Что есть Традиция? // *Традиция*. 2013. Т. 5. С. 72–112.

*ан-Нумани Ш.* (شبلبي النعماني) ‘Ильм аль-калям аль-джадйд. Каир: аль-Марказ аль-қаўмй ли-тарджамә, 2012.

*ар-Рази, Кутбаддин* (قطب الدين الرازي). Аль-’Иляхиййәт мин аль-Муҳәкамәт байн шархай аль-’Ишәрәт. Тегеран: Мирәс-и мактүб; 2002.

*Рида Р.* (رشيد رضا). Аль-’Айәт аль-баййинәт // аль-Манәр. 1315/1901. Т. 4. № 10. С. 371–379.

~ Ар-Рихля ас-сүриййә ас-сәниййә // аль-Манәр. 1339/1921. Т. 22. № 8. С. 617–623.

~ Аль-Джавәб ‘ан мас’аләғ хурриййәғ ад-дйн ва-қатль аль-муртадд // аль-Манәр. 1340/1922. Т. 23. № 3. С. 187–191.

~ Тәрйх аль-’устәз аль-’имәм аш-шайх Муҳаммад ‘Абдух. Т. 1. Каир: Дәр аль-Фадблә, 2006.

~ Аль-Вахй аль-муҳаммадй. Бейрут: Му’ассасағ ‘Иззаддйн, 1406х.

~ Қыйәм ад-дйн би-д-да’ва ва-ҳадйс ’Умирту ’ан ’уқатыля ан-нәса // аль-Манәр. 1325/1907. Т. 10. № 4. С. 287–288.

~ Дйн аль-мустақбаль // аль-Манәр. 1327/1909. Т. 12. № 2. С. 93–95.

~ Ан-Насх ва-’ахбәр аль-’ахәд // Там же. 1327/1909. Т. 12. № 9. С. 693–699.

~ Фатәва аль-Манәр // Там же. 1346/1928. Т. 28. № 10. С. 747–757.

~ Мас’аләғ иншиқәқ аль-қамар // Там же. 1348/1928. Т. 30. № 4. С. 261–272; 1348/1929. Т. 30. № 5. С. 361–376; 1349/1930. Т. 31. № 1. С. 66–68.

~ Назариййағ Дәрвин ва-ль-'исля́м // Там же. 1348/1930. Т. 30. № 8. С. 593–600.

~ Аль-Вуджуд ва-ль-ма́дда ва-ль-қувва ва-ль-Ха́лиқ, 'азза ва-джалль // Там же. 1351/1932. Т. 32. № 8. С. 588–592.

*ар-Рифаи А.* (عبد الجبار الرفاعي) Муқаддима фй 'ильм аль-каля́м аль-джадйд. Хартум: Дәр аль-Мусавварāt, 2021.

*ас-Сауди А.* (عبد المتعال الصعيدي) Аль-Хуриййа ад-дйниййа фй аль-'исля́м. Каир: Дәр аль-Китāб аль-масрй, 2012.

*ас-Суйуты* (السّيوطي). Аль-Кашф 'ан муджāвазағ хāзиhi аль-'умма аль-'альф. Эль-Кувейт: Дәр ад-Да'ва, 1987.

*Сыдыкы М. Т.* (محمد توفيق صدقي) Аль-'Исля́м хува аль-Қур'ан ваҳда-х // аль-Манār. 1324/1906. Т. 9. № 7. С. 515–524.

[*ат-Табари*] (الطبري). Тāрйх ат-Табарй. Т. 1. Каир: Дәр аль-Ма'āриф, 1968.

*ат-Тафтазани* (التفتازاني). Шарх аль-Мақāсыд. Т. 5. Бейрут: 'Алям аль-ку-туб, 1998.

[*ат-Тирмизи*] (الترمذي). Сунан ат-Тирмизй. Эр-Рияд: Мактабағ аль-Ма'āриф, 2008.

*ат-Туси Н.* (نصير الدين الطوسي). Талхйс аль-Муҳассаль. Бейрут: Дәр аль-'Адвā', 1985.

~ Шарх аль-'Ишāрāt ва-т-танбйхāt. Т. 1–2 (со сквозной нумерацией). Кум: Бустāн-и китāб, 2007.

*аль-Фараби* (الفارابي). Китāб 'Арā' 'ахль аль-мадйна аль-фāдыла. Бейрут: Дәр аль-Машриқ, 1968. *Перевод:* Совершенный град // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* (ред.) Мусульманская философия (фальсафа): антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 106–206.

~ Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // *Философские трактаты.* Алма-Ата: Наука, 1970. С. 39–104.

~ О достижении счастья // *Социально-этические трактаты.* Алма-Ата: Наука, 1973. С. 275–349.

~ О разуме (пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима) // *Ориенталистика.* 2019. Т. 2. № 4. С. 954–982.

*Фахраддин Р.* Проблема божественной милости // *Исламская мысль.* 2016. Вып. 1. С. 189–200.

*аль-Хаддад М.* (محمد الحداد). Аль-'Афгāнй. Бейрут: Дәр ан-Нубўғ; 1997.

~ Муҳаммад 'Абдух. Бейрут: Дәр ат-Тали'а; 2003.

*Шальтут М.* (محمود شلتوت) Аль-Қур'ан ва-ль-қытāль. Каир: Дәр аль-Китāб аль-'арабй. 1951.

~ Аль-'Исля́м: 'ақбда ва-шарй'а. Бейрут: Дәр аш-Шурўқ, 1992.

~ Аль-Фатāва. Каир: Дәр аш-Шурўқ, 2001.

*Blunt W. S.* My diaries. Vol. 2. New York: A. A. Knopf, 1922.

*Elshakry M.* Reading Darwin in Arabic, 1860–1950. Chicago and London: University of Chicago Press, 2013.

# II

## ПЕРЕВОДЫ КЛАССИКОВ МОДЕРНИЗМА



МУХАММАД ‘АБДО

# ТРАКТАТ О ЕДИНОБОЖИИ (ФРАГМЕНТ)<sup>1</sup>

## ВСЕОБЩЕЕ ПОСЛАНИЕ

Всеобщее послание (*ар-рисāла ал-‘āмма*) есть миссия пророков, призванная донести [до людей] те или иные верования или установления Аллаха — Творца человека и его попечителя, Вседержителя, по необходимости воздающего всей твари и хранящего ее бытие в соответствии с уровнем ее же видового существования.

Об этой теме говорят двояко. Проще всего сказать, что вера в миссию посланников есть столп веры: так, всякий правоверный и всякая правоверная должны верить в то, что Аллах послал пророков из числа людей с вестью о [божественной] награде или [божественном же] наказании; [эти посланники] известили свои общины о том, что было им приказано [донести], а именно о непричастности самости [Аллаха преходящим явлениям] и неограниченной Его власти над рабами. Они подробнейшим образом истолковали Его установления в делах благочестия, [явили те благородные] нравы, которых от них требует [Господь], и [описали] ужасные деяния и нравы, находящиеся под запретом [Всевышнего. Также людям приказано верить] в то, что [пророки] являются глашатаями Аллаха и им необходимо следовать — повиноваться их повелениям и избегать ими запрещенного, — в то, что некоторым из них Аллах ниспослал Писания, содержащие в себе [божественные] вести, угрозы и полезные для Его рабов установления; эти ниспосланные [пророкам] Писания суть истина. [Неизбежна и] вера в то, что [пророки] поддержаны божественным попечительством невиданным

---

<sup>1</sup> Три главы из классической работы: *Абдо М. Трактат о единобожии* М.: Медина, 2021. С. 112–167 (*‘Абдо М. Рисāлат аг-таухїд*. Бейрут, 1994). *Перевод с арабского языка, редакция и примечания Ф. О. Нофала (Институт философии РАН, г. Москва).*

для человеческих ума и мощи образом и что это сверхъестественное для человека есть чудо (*му'джиза*), указывающее на честность пророка. Иначе говоря, необходимо поверить тому посланнику, что утвердил за собой пророческое достоинство и подкрепил свои слова чудом.

Следом нужно поверить и в то, что и природа (*фитра*) [пророков], и здравость их разумов, и их честность, и надежность в деле возвещения их послания, и непричастность всему тому, что оскверняет человеческие тела и жизнеописания, несравнимо лучше таковых у [обычных людей]. От них не отводят глаз, к ним не испытывают отвращения, их оправдывают от всего, что противоречит этим высоким свойствам [души и тела]; их духу дарован такой [отблеск] божественного величия, о каком не в силах помыслить ни одна человеческая душа. В остальном же [пророки] ни в чем не отличаются от других представителей человеческого [рода]: они едят, пьют, спят, забывают и отвлекаются от всего, что не имеет отношения к установлениям [Творца]; они болеют, до них дотягиваются руки тьмы, — и иногда их даже убивают.

Что касается чуда, то оно ни в коем случае не является рационально-невозможным, коль скоро изменение обыденного порядка вещей есть [возможность], доказательно не опровергнутая. Напротив, [привычный ход событий], бывает, изменяется на наших глазах: возьмем, к примеру, ослабленного болезнью человека, отказавшегося от еды на срок, могущий до смерти [уморить] и здорового; [таковой остается жить] несмотря на то, что его недуг усиливает немощь и помогает голоду подтачивать [изможденный организм]. Могут сказать: «Этот случай, вне всякого сомнения, подчиняется другому естественному закону». Что ж, Изобретатель законов создал все сущее; что мешает ему создать особенные законы для сверхъестественного, просто-напросто нам не известные? Их-то действие мы и наблюдаем, предстоя перед избранниками Аллаха. К тому же, признав Творца Вселенной всемогущим и свободным, мы легко можем заключить, что Он вправе творить сущее в любой форме и в соответствии с любой причиной, — разумеется, если Его предзнание ее утвердило.

Чудо должно быть сопряжено с вызовом, бросаемым пророком [другим людям; само пророческое достоинство] подтверждается знамениями, творимыми руками [посланника], ибо последний полагается на [чудеса], доказывая божественное происхождение своего послания. Аллах, в свою очередь, не может поддерживать лжецов, ибо, поддержав лжеца, Он Сам стал бы лжецом, что немислимо. Следовательно, сопровождающее пророка чудо — то, чего не в силах сотворить люди, — есть подтверждение истинности его, пророка, миссии; впрочем, знание об этом может сопровождаться и гордыней отрицания.



(Что до магии и ей подобного, то она, хотя и расходится явственно с [привычным] действием тел, ни в чем не превосходит действие сил, и потому несравнима с чудом.)

Все упомянутые возвышенные свойства необходимо присущи пророкам; пади их природа в сравнении с природой их современников, спустись их душа к другим душам, приди их разум хотя бы в частичную негодность — и они уже не были бы способны воспринять божественный, превосходящий всякий другой дар, дар откровения, дар раскрытия тайн [Господнего] знания. Если бы их тела не были совершенными, души избегали бы одного их вида, находя в своем недовольстве повод для неверия. Обманув, предав или испортив свою репутацию, они предали бы доверие [учеников] и обернулись не учителями, но [пастырями] заблуждения. В таком случае их миссия обесмыслилась бы, равно как и в том случае, если бы они забыли об установлениях и верованиях, что должны были принести. Иначе обстоят дела с их личными ошибками, не имеющими отношения к говорению [именем] Аллаха или к Законодательству: некоторые [теологи] признали таковые [за пророками], разошедшись в этом с большинством [мудрецов]<sup>2</sup>.

Известно, к примеру, что Пророк выступал вначале против [искусственно-го] опыления пальм, а после одобрил его, отметив его воздействие на плодородие. Он (мир ему и благословение [от Всевышнего]!) так поступил единственно для того, чтобы люди поняли: пути нахождения [пропитания] и ремесла суть забота их человеческих знаний и опытов, которые поощряемы до тех пор, пока не преступают Закон и благообразие. Что касается греха вкушившего от Древа Адама, [на который ссылаются иные богословы], то его смысл туманен; все, что мы знаем о смысле запретного вкушения, — это то, что благодаря ему земля была заселена потомством Первого человека (мир ему!); последнее, однако, намекает на символичность указания на [божественный] запрет и [самого человеческого] вкушения, могущих представлять две эпохи [в жизнеописании] самого Адама или два проявления общечеловеческого бытия<sup>3</sup>. Аллах знает лучше!.. Так или иначе, сложно найти рациональное или богословское обоснование вере большинства в [абсолютную непогрешимость пророков].

Итак, мы уже писали ранее о том, что правоверный должен верить в пророков; ниже мы, волею Аллаха, порассуждаем о нужде [человека] в посланниках,

---

<sup>2</sup> Фахр ад-дйн ар-Рāзй, напротив, утверждал, что большинство суннитских теологов Средневековья держались мнения самого 'Абдо по вопросу о непогрешимости пророков. См.: *ар-Рāзй, Фахру ад-дйн. 'Исмаат ал-анбийā'*. Каир, 1986. С. 39–40.

<sup>3</sup> По мнению М. Риды, ученика 'Абдо, вкушение праотцами плода «разожгло в них страсти», невиданное действие которых «смutilo их». См.: *Ридā, М. Тафсйр ал-Манār*. Каир, б. г. Т. 8. С. 350.

ставшей для многих камнем преткновения, поводом для [словесных] баталий и измышлений. Мы не станем приводить здесь слова [праведных] предшественников или выкладки современников — мы всего-навсего проясним вероучение и ближайший путь [его обоснования], не обращая внимания на согласие единомышленника или противоречие оппонента (разве только тайно, или явственно — в строгом соответствии с общим строем мысли).

Рассуждая о [людской] нужде в посланниках, мы можем пойти двумя путями. Первый путь, как уже было отмечено выше, открывается с верой в бессмертность человеческой души и в жизнь будущего века, несущую либо блаженство, либо нестерпимую муку. Счастье и несчастье вечной жизни связаны с деяниями человека в этой, преходящей жизни, — сердечными ли, подобными верованиям, намерениям и волениям, или телесными, вроде ритуалов и обращения [с другими людьми]. Монотеисты и идолопоклонники, религиозные мыслители и философы — все они, за редким, незначительным исключением, согласны в том, что душа человека живет после прощания с телом, в том, что она не умирает в абсолютное небытие; [они считают] смерть уходом вглубь, в некую тайну, — опять же при всем их разногласии об этой [потаянной] жизни, о состояниях души и средствах обоснования [своих доводов]. Некоторые из них, к примеру, верят в вечное переселение душ из одних животных и человеческих тел в другие, и даже учат о прекращении этих странствий по достижении душою высших степеней совершенства. Другие говорят: «Расставшись с телом, [душа] возвращается к [исходному], независимому от материи состоянию, сохраняя свои скорбь и блаженство». Третьи разглагольствуют о том, что [душа] зависит от эфирных тел, более тонких, чем видимые глазу [материи]... Словом, поразительное разногласие о сущности посмертного блаженства и мук и условиях их достижения поистине нельзя хоть сколько-нибудь исчерпывающе описать.

Однако это общее предчувствие посмертной жизни, разлитое по всем без исключения душам — знающим и невежественным, диким и благородным, отшельническим и городским, древним и современным, — не может считаться заблуждением разума или прихотью чувств. [Это предчувствие] есть не что иное, как интуиция [человеческого] рода, так же дарованная [Богом], как и знание о неизменной нужде в разуме и мысли, равно необходимых для поддержания человеческого существования в преходящем мире.

[Обратимся к последнему сравнению]. Действительно, существует меньшинство, представители которого не считают разум и мысль достаточными основаниями для вынесения решений о тех или иных проблемах; они не допускают, что разум может в чем-либо удостовериться, а мысль — познать неизведанное. Они говорят, что мир существует только в работе воображения, и заявляют, что сомневаются даже в собственном сомнении. Однако

зablуждение [представителей этого меньшинства] не в силах поколебать общей для всех других людей уверенности в том, что мысль и разум являются столпами жизни и основаниями конечного бытия. Точно так же разум знает, а душа чувствует, что короткий отпущенный человеку срок не ограничивает его существования; человек всего лишь бросает это тело, подобно тому, как сбрасывает с себя одежду, пребывая живым на другом, пусть и неведомом ему этапе [своей биографии].

Это умозрительное откровение в силах потеснить свою очевидностью даже [воспринимаемую ежедневно] реальность, ибо всякая душа чувствует, что она создана для постижения бесконечных знаний посредством бесконечного числа путей; она изнывает по ничем не ограниченным удовольствиям и не довольствуется какой-либо одной целью. Она готова к совершенству, превышающему всякую меру цели, — и вместе с тем оставлена болезненным страстям и желаниям, телесным болезням и [внутреннему] противоборству нужд. [Ее жизнь] принципиально неопишима, [ее состояния] положительно неисчислимы. Но откровение подводит ее и к другой [мысли]: Даритель бытия определил способности [твари] через меру ее нужды в существовании. Он не руководствовался в Своих деяниях бессмысленной игрой, блефом или обманом. А значит, [уместно заключить], что [человеческая] способность принимать бесконечное множество знаний и болей, блаженств и совершенств делает невозможным ограничение [человеческой же] жизни считанными днями или годами.

Некое чувство возбуждает души к переживанию этого бесконечного существования и того, что она испытает, едва его достигнув. [Она знает] свой путь, несмотря на отсутствие предмета и нужду в доказательствах. Одной нужды в использовании разума применительно к [делам] этой, непродолжительной жизни недостаточно, чтобы следовать верному руководству, и поэтому мы учимся и перенимаем, проводим время в умственных упражнениях, исправляем помыслы, лечим души и образовываем разумы. При этом мы пребываем в тревоге и гадаем о том, когда же нам суждено сбросить ношу [временной] жизни и изойти к [вневременной] беспечности. Таково наше положение в мире зримых [вещей] — что же в этом случае и говорить о познании [вещей], сокрытых [от разума]? Что укажет нам на путь от видимого к сокрытому? Содержит ли рассудок нечто, что могло бы ознакомить каждого из нас с предопределенной ему — и предвкушаемой им — неминуемой участью? Или же [человек] не в силах самостоятельно познать то, что постигнет его после расставания с [жизнью], равно как и образ своего посмертного действия? Есть ли в умозрении средство, уверяющее его в возвышенных делах и верованиях неизведанного, таинственного потустороннего [мира]?.. [Ответ на все эти вопросы однозначен]: нет. Связь между двумя мирами с точки зрения

разума и чувств почти что прервана; они причастны друг другу разве что в тебе самом. Умозрения о видимом недостаточно, чтобы прийти к достойному знанию о мирах будущего.

[В свете вышеприведенного спросим себя:] разве не мудро было со стороны Искусного и Мудрого — Того, Кто основал дело людей на фундаменте водительства и обучения, Того, Кто создал человека и научил его изъясняться<sup>4</sup> и писать, поддерживать разговор и переписку, — уготовать для некоторых избранных человеческих душ такую ступень, на которой они [получают честь нести] Его послание? Он отличает их здоровой природой и совершенством духа, ведущим к получению светов Его знания. Они хранят Его величественные и страшные тайны, которые, будь они открыты другим душам, подвели бы последних к безумию или смерти. Они, по позволению [Всевышнего], раскрывают сокрытое, знают судьбы людей и, в соответствии со своим высоким положением, ведают пределы видимого и будущего миров. Они как бы не принадлежат этому миру и являются посланниками грядущего мира, облаченными в одежды чужаков. Получив приказ, они говорят о величии [Аллаха], о тех истинах Его высочайшего присутствия, о которых Он велел поведать рабам, и об Им же определенном пути к счастью будущего века. [Пророки] возвещают людям об обязательных к познанию состояниях будущей жизни, руководствуясь силой умов и разумения [простолюдинов и мудрецов]; они доносят до [народов] общие [божественные] законы, очерчивающие пути преодоления страстей и исправления душ, [способствующие] познанию деяний, приводящих к радости или несчастью в этом сокрытом от их чувств — но известном глубинам их совести — мире будущего. [Пророческое послание] включает в себя установления, касающиеся всех деяний — тайных и явных; оно поддержано непосильными человеку знамениями, убеждающими [люди] в его правдивости. [Да,] пророки, посланные [Аллахом] к Его твари, бывают и утешителями, и грозными обличителями.

Нет сомнения в том, что Тот, Кто в совершенстве сотворил всякую вещь, искусно восполнил сущее, щедро одарил живое его нуждами и не отринул ни великое, ни презираемое [творение], нет сомнения в том, что Он снизошел до лучшего из созданных Им видов, одаренного невиданной для других тягой к знанию, и спас его от растерянности, избавил от блужданий [в дебрях] двух важнейших жизней и заблуждения в деле [выбора между худшей] и лучшей участью<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Аллюзия на Коран, 55: 2–4.

<sup>5</sup> На необходимость пришествия пророков со ссылкой на неизведанность посмертной жизни указывали как *мутакаллимы*, так и арабоязычные перипатетики. См.: *Ибн Сīnā*. Ал-’Ишārāt ва ат-танбīхāt. Кум, 1435 г. х. Т. 3. С. 372–373.

Кто-то скажет: «Почему же [Аллах] не вложил в инстинкт необходимое [человеку] знание? Почему [его природа] не несет в себе легкости [правильного] действовани<sup>я</sup>, следования пути к целям вечной жизни? Разве является все это чудом водительства и обучения?» Но этот вопрос происходит от невежества и непонимания предмета исследования — человеческого вида. Этот вид в самой своей субстанции поддерживается размышляющим духом, в разной степени проявляющимся в различных представителях [людского племени]; иначе говоря, не каждый человек по природе своей готов воспринять [все знание], — но [качество] его существования напрямую зависит от исследования и умозрения. Если бы он, подобно животным, изначально был научен всему, он не представлял бы этот вид, но был бы либо другим животным, вроде пчелы или муравья, либо ангелом, а не насельником сей земли.

Однако необходимость прихода посланников может быть объяснена иначе и показана как природная [нужда] самого человека. Так, история — древняя ли, современная ли — свидетельствует о людях, изымающих себя из общества и избирающих путь отшельничества в лесах и горах; таковые общаются с дикими животными и, словно пустынные зверьки, питаются травами и корнями растений, укрываются в пещерах и гротах, обороняются от [окружающего мира] камнем и деревом, довольствуются одеждами, сшитыми из древесной листвы или шкур погибших хищников. [Как правило,] отшельники живут так до самой своей смерти.

Однако [отшельник поистине] подобен пчеле, отдаляющейся от улья и проживающей жизнь, несогласную с жизнью своего вида! Человеческий вид по природе своей есть вид общежитийный, хотя образуемые им общества могут быть положительно бесчисленными. Всякое [человеческое] сообщество занимается делом, незаменимым для существования всех других, а другие — тем, без чего индивид не станет развиваться и жить. В каждого человека общества заложена нужда в других людях — членах группы, носящей одно имя. Об этом говорит вся история человеческого существования, и поэтому мы не будем распространяться [об этом общеизвестном факте]; достаточно лишь упомянуть о том, что человек живет в некоем сообществе, равно как и о том, что он, отмеченный даром речи, одной своей готовностью представлять в фразах и выговоренностях некие смыслы, неустанно и непринужденно ищет [возможности] изъясниться с другими. Следовательно, один [человек] не может отстраниться от других.

Несомненно, каждый член общества нуждается в других. По мере роста бытовых потребностей индивида растет и нужда в рабочих руках. Как следствие, растет нужда в семье, племени, общине и всем человечестве; связь

между [человеком и обществом] крепнет. Наши дни — лучший свидетель тому, что связь, неотделимая от нужды, может возникнуть между всеми представителями вида; эта связь (что особенно характерно для развитых общин) есть референции и отношения, отличающие [одни сообщества от других], необходимость наслаждаться жизненными благами, нужда достигать искомого и отвращаться от нежеланного. [Справедливо даже отметить], что, пойдя человек по пути своей природы, [прислушайся он] к другим, эта его необходимость укрепила бы любовь между членами [его общества]; [в этом случае] всякая душа почувствовала бы, что ее бытие неразрывно связано с *бытием всех*. [Всякий человек] как будто является частью сил остальных, сил, направленных на достижение пользы и уклонение от вреда. Что до любви [между представителями человеческого вида, то она] есть столп мира и видимый сердцам посланник покоя: она подвигает любящих содействовать чужой выгоде, поднимает их для совместной борьбы в минуту опасности. Любовь хранит порядок общин, она — подлинный дух их бытия. [Любовь], покорная закону Вселенной, неразлучима с [человеческой] нуждой, более того — она и есть нужда души в возлюбленном, которая, обострившись, превращается во влюбленность и страсть.

Однако правила любви гласят: она возникает и пребывает лишь между теми, кто постоянно нуждается в ее предмете. Такая любовь разгорается в человеке тогда только, когда основой ей служит нечто в душе возлюбленного, некие свойства, от него неотделимые; в таком случае [человек] находит удовольствие в самом соединении [с предметом любви], а не в чем-то его, соединении, сопровождающем. [Голый] обмен и взаимная выгода, когда и если они возникают между двумя, превращают любовь в жажду выгоды и связывают [самость] с выгодой, а не с дарующим выгоду [объектом]; тогда на место любви заступает либо власть, либо запугивание, либо взаимный обман.

Собака верна своему хозяину, она обожает его и до самой своей смерти его оберегает. Она видит, что [человек] — источник благодеяний и удовлетворения ее потребностей; образы насыщения и защищенности неразрывно связаны в ее чувстве с образом их, защищенности и насыщения, причины. [Собака] боится потерять [пищу, воду и защиту] с утратой [хозяина], — и потому ревностно оберегает его жизнь. Доходит до того, что [собака], принятая другими и многие годы прожившая вдали от [первого хозяина], в момент опасности всеми силами стремится его спасти; в ее [сознании] вновь возникает картина [давнишнего общения], неподвластная рассуждениям группировок [философов]. Бытийное чувство [собаки] мечется между добродетелью и ее, добродетели, источником, не прибегая к некоей «школьной» идее. [Собачья] нужда в [удовлетворении потребностей]

есть нужда [в человеке], которого необходимо любить так же сильно, как и себя; [в этих отношениях] попросту не остается месту поиску выгоды от взаимной службы.

Однако человек не таков. Он обучается, но не принуждается [к действию природой], он руководствуется мыслью, но не чувствами; его видовое совершенство заключено в освобождении разума от оков, а целей — от завершенности. Он знает о своей ничтожности — и стремится к величественному, преславному миру, он сражается [с окружающей средой], предлагает к ней ничем не ограниченные усилия — и получает ничем не ограниченное благо. Его творчество, заключенное в ум и дело, способствует его победе, достижению искомого и утверждению его мнения. А все это значит, что во всяком сущем он усматривает сладость, а рядом со сладостью — боль и ужас; его желания неисчислимы, его страхи бесконечны. «Ведь человек создан колеблющимся, когда коснется его зло — печальщимся, а когда коснется его добро — недоступным»<sup>6</sup>.

Члены [человеческих сообществ] по-разному одарены способностями к пониманию и действию, к терпению и прилежанию. Среди них мы можем встретить слабых и ленивых, жадных и корыстных, видящих в своих братьях помощников в достижении неких бытийных целей. [Некоторые], однако, вспоминают, отталкиваясь от этого [желания], о сладости абсолютного самопожертвования, и потому не верят в справедливость [расчетливого] обмена плодами своей деятельности; другие же, напротив, предпочитают наслаждение работе и воображают, будто добро есть не деятельность, но измышление хитростей, приводящих к наслаждению. Последние, бывает, настолько предаются [сладострастным мечтам], что уверяются в безопасности отмежевания от нуждающихся в них [людей]; им безразлична даже смерть [ближних]. Таковые, мысленно преследуя наслаждение или убегая в воображении от некоего страха, придумывают [разного рода] хитрости или [удобные] способы [получения желаемого]; у них обман занимает место дара, вражда — приязни, а их жизнеописание ведется либо хитростью, либо насилием.

### ДУХОВНОЕ НАСЛАЖДЕНИЕ

Исчерпывается ли желание человека жаждой получения телесных удовольствий, борьбой, [ведомой] жадностью о мнимых целях положительно бесцельных требований?

---

<sup>6</sup> Коран, 70: 19–21. Здесь и далее фрагменты Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского.

[Разумеется], нет. [Человеку] было предопределено заполучить духовные удовольствия. [Посмотри], насколько важно для него знать об уважении к себе, возникающем в душе по-разному относящихся к нему ближних. Эта жажда [уважения] иной раз принимает такие формы, что подавляет все иные страсти, а удовольствие, испытываемое от снискания [почета], подчас несравнимо со всеми другими утехами. [Уважение], искомое из естественных побуждений, подвигает к добродетельности и укрепляет отношения между индивидами и общинами; однако [человек] обошелся с этой своей [особенностью] так же, как и с остальными, вроде неравенства в степенях разумения, терпения и прилежания: в частности, многие мудрецы возомнили, будто уважения можно достичь через нарушение порядка, досаждение соседям и запугивание [беспечных] сердец. Но может ли существовать таким образом общество, остро нуждающееся для поддержания своего бытия в порядке сотрудничества и взаимной поддержки? Разве упомянутые выше поступки не приводят к гибели [людей]?.. Вне всякого сомнения, нельзя жить по правилам [насилия], и потому человеческий вид блюдет свое существование любовью или чем-то, занимающим ее место.

Прозорливцы разных времен постоянно прибегали к справедливости, считая ее, как величественно замечали некоторые мудрецы, заместителем любви. Да, у этого высказывания есть смысл; однако кто прописывает правила справедливости, кто побуждает всех им следовать? Кто-то ответит: «Разум. Мысль, память и воображение в равной степени служат истоком и муки, и счастья; в них находят покой. Мы видим, что умеренность мысли, широта знаний, сила разума и оригинальность суждения перед многими срывают покровы страстей, [многих] возвышают над страхами и даруют познание пределов [сущего. Разум] различает сладость преходящего и пользу вечного. [Справедливые судьи] есть у всех общин; они установили добродетель и определили зло, они поделили действие человека на сладостное, но опасное по своим последствиям и потому порицаемое, — и желательное, благое по последствиям, но трудное в исполнении. Некоторые из этих [судей] сложили к ногам своей идеи свое имущество и саму свою жизнь, стали мучениками своей искренности в деле призыва своих общин к тому, что оберегает их порядок. Эти-то мудрецы и прописывают правила справедливости, к следованию которым власти, ради всеобщего счастья народа, должны принудить остальных»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Автор трактата намекает здесь на арабско-перипатетическую и мутазилитскую, по преимуществу, модель управления государством, в основу которой полагается вера в объективность справедливости и ее умопостигаемость. Известно также, что философы



Очевидное содержание приведенного выше ответа не противоречит истине. Однако [зададимся другим] вопросом: знает ли история человечества примеры того, как все члены общества (или хотя бы их большинство) безропотно подчинились справедливому мнению мудреца? Достаточно ли одной справедливости суждения в деле убеждения членов некоей общины или народа в том, что они заблуждаются, в том, что истина — в безупречно аргументированном суждении мудреца, в [суждении,] более очевидном, чем свет или необходимость любви для существования [общества]?.. Нет, человеческая история не знает подобных этим примеров; [более того], они противоречат ее законам. Мы уже упоминали о том, что источником страданий является неравенство умов людей, утверждающих, тем не менее, обратное — свое единство и равенство в умственных своих способностях. Они одинаково воспринимают как мудрецов, так и невежд. К тому же тот, кто не равен тебе по уму, никогда не разделит твоего вкуса к благородству. Рациональное обоснование не снимает конфликтов, не служит убеждению [спорщиков]; бывает так, что измышленный закон разума ставится выше его творца, и люди бредут вслед за страстями [лжеучителей], забывают о неприкосновенности [разума] и рушат его цели и самоё его [стройное] здание.

Ко всем вышеупомянутым устремлениям мысли и чувств нужно добавить еще одно ощущение, неотделимое от человеческих инстинктов: всякий человек, каким бы он ни был мудрецом и мыслителем или, напротив, недалевидным глупцом, находит себя в подчинении у некоей силы, несравнимой с его собственной, — равно как и с силой окружающих его [предметов]. Он [явственно] ощущает на себе действие Воли, направляющей его и все сущее миров по неизвестным разуму и выбору путям. Всякая душа чувствует, что именно ей суждено познать эту величайшую силу; она стремится к ней — то чувственно, то рационалистически. Однако постичь [эту силу] можно посредством исключительно человеческого инструмента — умозрения; вот люди и последовали за [пришедшими] им по душе мыслителями-первопроходцами. Кто-то узрел эту [силу] в полезных или вредных животных, другие узрели ее в действующих [на земных обитателей] планетах, третьи по некоторым знакам распознали ее в камнях, деревьях или различных видах [твари], каждый из которых имеет, согласно [мнению некоторых], свое божество.

Однако чем тоньше [человеческое] бытийное чувство, чем острее его ум и взор, чем возвышеннее его мысль и вернее рассуждение, тем

---

исламского мира (в частности, ал-Фārābī) писали о необходимости избрания правителей-мудрецов, ведущих «добродетельный град» к всеобщему процветанию.

ближе он подходит к знанию о том, что все это ослепительное всемогущество есть всемогущество Необходимо-сущего, некоторые тайны сил Которого сокрыты [от тварного разума]. Эти-то [тайны] и путают [человека], зачастую неспособного на верное различие [правды ото лжи], — и потому споры о [Творце] до сих пор имеют место, а здравый смысл теряется [в чаще словесных баталий]... Итак, люди согласны в своем подчинении тому, что превосходит их силы и возможности, однако по-разному понимают то, чему они, собственно, подчиняются. Эти разногласия, разжигаемые страстями, более неравенства в понимании полезного и вредного способствуют разделению [народов] и их вражде между собой.

Человек по природе своей стремится к общежитию и не располагает способностями пчел и муравьев к [самостоятельному] удовлетворению собственных [потребностей]; одновременно с тем он [сбивчиво] следует за своей [свободной] мыслью. Кроме того, он изначально чувствует на себе чью-то власть и неукротимое желание ее познать, — но это желание не приводит к познанию самости Властелина или Его атрибутов. [Человек оказывается] вброшен в умозрение и ведом мыслями, качающими его то влево, то вправо, — и все это угрожает несчастьем и его существованию, и бытию его сообщества. Знает ли это, что [человеческий] вид несовершенен, не одарен тем, чем располагают низайшие по своей бытийной степени животные?

Да, это было бы так, если бы мудрейший Творец не укрепил [человека] в его слабости.

Человек — удивительнейшее [существо]! Он восходит силою разума к высочайшим ступеням царства, своею мыслью домогается величайшей власти, прилагает свои силы к тому же, к чему стремится сама Вселенная, — и, вместе с тем, постигает глубины смирения и спокойствия, едва встретившись с чем-нибудь неизвестным и беспричинным. Эта тайна известна мудрецам и доступна всем без исключения человеческим душам.

От сей слабости [Господь] наставил [человека] к спасению, к восходу его счастья: Щедрый и Дарующий восполнил, в соответствии со Своей мудростью, [природу человеческого] вида тем, что отличает его от других. Так, одарив индивида разумом, управляющим чувствами, изыскивающим пути добычи пропитания и прикрывающей наготу одежды, Он даровал обществу то, чего так недостает последнему в деле сохранения существования, то, что неизменно бережет его от бед и блюдет общежитийный порядок.

Тот, кто [помнит] об истинном заместителе любви или, тем более, обращается к [самой любви] в Своем отношении к лишенным ее [людям], никогда не нарушит собственного закона и построит Свой мир на [прочном]

фундаменте обучения и водительства. Однако, зная о слабейших сторонах [человеческой личности], о ее смирении и беспомощности, Он восставит наставляющих [общество] учителей и отличит их от остальных исключительными чертами. Кроме того, Он подкрепит их слова знаменами, способными увлечь души и умы многих. Так Им будет побеждена алчность и гордыня; разумный, столкнувшись с [чудом], вернется к истине, а невежда, ослепленный [знамением], оставит заблуждение.

[Пророки] стучат в сердца по велению Аллаха, они колеблют чувства удивительнейшими знаменами и закабаляют разумы тем, чего нельзя не признать. Их посланию подчиняется хозяин и раб, султан и бродяга, мудрец и глупец, добрый и совершенный; следование им больше походит на вынужденное, чем на добровольное, умозрительное. [Посланники небес] обучают [люди] тому, чем Аллах желает исправить его жизнь, — будущую и настоящую, — тем знаниям о Его самости и атрибутах, которые Он пожелал [открыть]. Таковые посланники [именуются] пророками.

Словом, миссия пророков (да благословит их Аллах!) служит совершенству человеческого бытия; она — важнейшая необходимость [людского] существования. Честь [пророков] среди людей подобна чести разума в человеческом существе; они суть благо, дарованное Аллахом. После их прихода у людей нет перед Аллахом оправдания [в собственном заблуждении]. Впрочем, несколько подробнее об обязанностях пророков мы расскажем ниже.

### О ВОЗМОЖНОСТИ ОТКРОВЕНИЯ

О возможности откровения (*вахйй*) уместно рассуждать лишь после приведения соответствующего определения. Мы должны уяснить смысл этого слова и его [этимологического] источника, познать смысл последнего; [в то же время] нас не интересуют [расхожие] образы, возбуждаемые выговоренностями в умах. Но приведем для начала соответствующее языковое определение. Говорят: «Я открыл ему», — если указывают на рассказ о чем-либо сокрытом от других. Само это действие именуется «откровением». [Откровением может быть] и книга, и письмо, а также все, что открывается знанию других. Откровением называют то, что Аллах дарует пророкам, и то, что втайне доносится [до слушателя]. Богословское же определение [откровения] таково: оно есть слово Аллаха, ниспосланное Им пророку.

Мы, в свою очередь, подразумеваем под откровением знание, обнаруживаемое человеком в собственной душе и дарованное Аллахом — непосредственно или опосредованно; переданное [посредником] божественное

откровение] бывает слышимым звуком или безмолвием. От вдохновения ('илхām) [откровение] отличается тем, что оно внезапно, бог весть откуда приходит и, овладевая душой, ведет ее к своей цели<sup>8</sup>. В этом своем свойстве оно близко голоду и жажде, печали и радости. Что касается возможности получения откровения, овладения божественными избранниками знанием, сокрытым от большинства, то ее никто не станет отвергать, — за исключением того, кто не хочет понимать и внимать голосу разума.

Увы, во всяком времени и во всяком народе найдутся те, кто устремляется, руководствуясь своими упрямством и невежеством, за берега уверенности: они то и дело спотыкаются о сомнения в пяти собственных чувствах, они не верят, как было уже сказано выше, себе самим. Они как будто бы пали, забыв о разуме и его тайнах, ниже иных животных; впрочем, и в этом падении они усматривают сладость освобождения от обязательности [мысли] и [ее] противоречий, от благочестивых собраний, призывающих к следованию добру и отвращению от зла. Как и не принадлежащие к человеческому [виду] животные, они, почувствовав в себе желание внимать речам о религии и пророчествах, призывают на помощь свою свободу и затыкают свои уши, чтобы доказательство, войдя в их разум, не принудило их к следованию вероучению и закону и не лишило их [греховных] удовольствий. Это — болезнь, исцеляющаяся знанием и волей Аллаха.

Спросим же [себя]: что невозможного в откровении, в не опосредованном мыслью и силлогизмами распознании человеком того, что сокрыто от других, в узнавании, имеющем исток в Дарителе мысли и блага умозрения?

[Опыт] со всей своей очевидностью свидетельствует о том, что умы разнятся между собой. Низший [разум] не в силах постичь того, о чем знает высший, — разве что в самом общем виде. Последнее обусловлено не только разницей в образовании, но и природными свойствами самих умов, не исправляемыми волей человека и его усилием. Вне всякого сомнения, теоретические знания одних мудрецов кажутся очевидными другим, более возвышенным, — и [подобные этой] степени [разумения] просто-напросто неисчислимы. Великие, смелые души считают близким то, что бесконечно далеко от слабых [душ], и, постигая это [далекое знание], натываются на непонимание людей, разве что дивящихся ему; впрочем, впоследствии и они привыкают к очевидным и неоспоримым достижениям [первооткрывателя], и тот, кто сомневается в них, заслуживает излившийся на самого

<sup>8</sup> В целом, 'Абдо следует традиционной для суннизма и суфийских учений характеристике категории «вдохновения» — «мысли, посещающей нутро, что... исходит от ангела» (*ал-Кушайрӣ*, 'Абӯ Ал-Қасим. Ар-Рисāла. Каир, 1989. С. 169).

[первооткрывателя] гнев. Таковые [смельчаки] и по сей день обретаются во всех без исключения народах.

Итак, признав справедливость наших предпосылок, — а ее невозможно не признать, — нельзя не согласиться и с тем, что слабоумием и неверием в очевидное является отрицание способности чистой по природе и подготовленной божественной благодатью человеческой души соединяться с высшим горизонтом и доходить до предела [тварного мира], созерцая, по велению Аллаха, то, до чего не дошли чужие мысли или доказательства. [Эта душа] вправе получить от Знающего и Мудрого то, чего мы никогда не получим от земных учителей, — а после приступить к проповеди и учить людей тому, чему должна. Таков закон Аллаха, применимый, по мере необходимости, ко всякому народу и во всякое время. Он, Своєю милостью, поставляет избранных, чтобы сберечь выгоду от общежития и даровать человеческому виду совершенство; [последнему остается следовать] знакам, ведущим к водительству и счастью. Так запечатывается [божественное] послание и закрываются врата пророков; об этом мы еще поговорим в связи с рассказом о миссии нашего Посланника, да благословит его Аллах и да приветствует!

Сами мы знаем (в том числе и со слов древних и современных нам ученых), что бытие даровано чему-то более тонкому, нежели материя, чему-то сокрытому от наших взоров. Что в таком случае мешает нам допустить существование высших духов, предстающих перед [пророками]? Есть ли препятствия к допущению того, что это тонкое сущее, предстающее перед посланниками, освещено некоторыми божественными знаниями?.. Об этом свидетельствует честное послание — и в это мы обязаны верить.

Действительно, избранные Аллаха могут узреть очертания этих духов или услышать [издаваемые ими] звуки. Враги пророков традиционно объясняют такие [видения] действием болезни, которая насыщает вызываемые в воображении образы и заставляет [больного], мнимо слышащего и видящего, терпящего и сражающегося [с призраками], верить в реальность своего [воспаленного] восприятия. Однако, если некие образы, не имеющие начала в душе, могут настолько очевидно увлекать головной мозг, почему высокие души объявляются неспособными к осознанию умозрительных истин, возникающих при расставании с чувством и встрече со священным? Состояние [пророка] — естественное следствие из [состояния] его ума, ибо его темперамент не похож на темперамент других [, обычных людей]. [Напротив], проще поверить в то, что образ связи душ [пророков] с их телами неизвестен остальным, коль скоро сами они отличаются от [всех без исключения представителей человеческого рода]. Это отличие позволило доказать правдивость их послания и свидетельства. Поистине, болезни сердец исцеляются [пророческим] снадобьем, тогда как слабость воли и разума изгоняется в среде

уверовавших народов [невиданной ранее] силой; но разве не очевидно, что сила не может быть явлена слабым, а порядок — большим?..

[Отметим], что многие знающие умы и высокие души, не достигшие ступени пророков, но повиновавшиеся им и сохранившие их закон и проповедь, были близки к состоянию [посланников]; им были дарованы некоторые, сокрытые от других [божественные] истины, они подлинно узрели в мире идей нечто, нуждающееся в реальном воплощении. Поэтому [эти мудрецы] не ополчаются против свидетельства пророков, — да благословит их Аллах! Тот, кто вкусил, — узнал, а кто был лишен [вкушения] — пребыл в заблуждении... О правдивости этих [мудрецов] свидетельствуют их дела, их верность закону пророков, чистота их природы от всего противоречащего здравому смыслу или вкусу, их устремленность к истине, владеющей их нутром и переливающейся в их разуме, в их призыве следовать всеобщему благу и спокойствию сердца. Люди селятся им подражать — но быстро обнажают свое [истинное лицо] и ввергаются в ужас собственных дел; таковые вводят в заблуждение умы, портят нравы и вредят своим последователям. Но Аллах способен спасти их Своей милостью и вырвать корень дурного дерева их грязного слова, оставив между неверными и признанием справедливости пророческого послания лишь один покров, отвративший многих от самых очевидных вещей, — покров привычки.

Итак, доказательства правдивости пророческого послания, возвещенного от имени Господа, очевидны для здравомыслящего свидетеля [— современника пророков]; таковой, как мы уже говорили ранее, видит ясные знамения Аллаха и ценою чувства откупается от [необходимости] объяснений. Что касается человека, не заставшего пророческой миссии, то ему приходится следовать достоверному знанию. Известно, что предание, рассказанное свидетелями, не могущими сойтись на лжи, понуждает душу увериться в своем предмете. Примером [таких преданий] могут служить вести о существовании Мекки или Пекина, столицы Китая. Многочисленные ни в чем не заинтересованные [передатчики достоверных преданий и впрямь] не могут лгать, ибо следуют правилам передачи и избавляют предание от признаков маловероятности. Разумные не станут спорить о том, что такого рода предания даруют [субъекту] уверенность в правдивости сообщаемого [содержания; известный] спор ведется о [вторичных] вещах, с ними связанных.

Есть пророки, вроде Ибра́хима, Мӯсы и ‘Йсы, о [послании которых] мы располагаем достоверными преданиями. О них говорят, что они не были сильнейшими властелинами своих общин, богачами или благодетельствованными учителями мудрецами; они всего-навсего не были приводящими в ужас души и взоры [уродами]. Однако именно они, несмотря на противодействие правителей и их войск, богачей и мудрецов, призвали [свои

общины] к Аллаху и сотрясли престолы [врагов]. Они сказали, что проповедают от имени Творца небес и земли и несут Его закон, — и их аргументы ослабили упрямство [противников]. В конце концов мир принял их послание так же, как природа принимает инстинкт; [их проповедь] способствовала успеху их последователей.

[Общины] познали счастье, следуя [пророческому закону], — и познали слабость и горе, уклонившись от него и его исказив. Это при том, что, бросая вызов [всей Вселенной, пророки] приводили неоспоримые доказательства своей верности Аллаху, Его заповедям и откровению. Но те, кто не верит в собственные слова, больше не покоряет умы, а ложь живет лишь в забвении [правды], подобно сорняку, растущему на забытом, заброшенном поле. Посему [ложь неверных общин] должна была быть вырвана Сеятелем к вящему плодородию и избавлению [духовного поля].

Все установленные теми пророками религии просуществовали столько, сколько предопределил Аллах, несмотря на власть царей и многочисленность противников [истины]. Такое было бы невозможно, построй Он их на фундаменте лжи и столпах хитрости. Мы говорим о той сущности [этих религий], что и сегодня виднеется за измышлениями [их искажителей]; что касается других пророков, то нам достаточно верить в их [богоданное] достоинство, исходя единственно из веры в миссию нашего Пророка, честно известившего о них в своем Послании. О последнем мы расскажем в отдельной главе, если того пожелает Аллах.

То, о чем мы рассуждали выше, доказывает нужду человеческого мира в [пришествии] посланников, занимающих в [людском обществе] место разума в [человеческом существе]. В их миссии нуждается разум — и мудрый Творец удовлетворил эту нужду и облагодетельствовал человека, отличив его от всех других существ. Однако эта нужда есть нужда духовная, которая, хотя и удовлетворяется посредством чувства, имеет истоком дух, ищущий очищение от заблуждений, исправление собственных свойств и счастье обеих жизней. Послание [пророков] не имеет отношения к подробному объяснению средств добычи пропитания или удовлетворения страсти разума к постижению уготованных для него глубин знания, [но зато послание] может в общих чертах наставить [ищущего человека] и направить его к умеренному [действию]. Последнее не должно совершаться с сомнением в том, что у Вселенной есть единый, всемогущий, всезнающий и мудрый Бог, описываемый через те атрибуты, которых заслуживает по свидетельству доказательства; [обязательна и уверенность в том], что все сущее было Им создано и образовано Его мощью. [Второе условие верности человеческого действия] состоит в том, что оно не должно наносить вреда другим людям, их жизням или имуществу, если иное не предусмотрено порядком общины в соответствии с ее Законом.

[Пророки] наставляют разум к познанию Аллаха и Его атрибутов; равным образом они указывают на ту границу, у которой следует остановиться [искателям] сего знания, не теряя уверенности в [словах] Аллаха и дарованных Им силах. Они объединяют [людей] истины [в вере] в единого, не имеющего сотоварищей Бога, общаются с одним лишь Ним; они понуждают свои души устремляться к [Аллаху] во всех делах и отношениях, напоминают [народам] о величии [Всевышнего], устанавливая для них различные виды поклонений — напоминание для забывчивых и очищение для богобоязненных, поддержка для слабых и уверенность для несомневающихся. [Господни посланники] снимают противоречия, [возникающие] между умами и страстями, выгодами и удовольствиями: они, руководствуясь велением Аллаха, разрешают споры и своею проповедью блюдут всеобщее благо и частный интерес, восстанавливают дружелюбие между людьми и открывают им тайну любви, говоря о том, что [именно любовь] объединяет общество. [Избранники Бога] обязывают [правоверных] сражаться с [греховностью] душ и впускать [добродетель] в сердца, они учат тому, что необходимо хранить чужие права, не забывать о своих и не преступать пределов [Закона]; они обязывают сильных помогать слабым, разумных — заблудшим, а мудрецов — невеждам.

[Пророки] прорисовывают, покоряясь Аллаху, общие границы действия, в соответствии с которыми [человек должен] выверять собственные дела. Нельзя, к примеру, незаконно проливать чужую кровь — но необходимо изложить законы, разрешающие кровопролитие; нельзя присваивать чужое имущество — но нужно разъяснить, что и по какому праву разрешено или, напротив, запрещено присваивать. [Пророки] повелевают [рабам Аллаха] возвращать добрые нравы, такие как честность и надежность, верность договорам и обещаниям, милосердие к слабым и смелость в обличении сильных. Словом, [пророки] признают за каждым из творений его исключительные права, отваживают [людей] от преходящих страстей к поиску возвышенных желаний — грозя и обещая, обнадеживая и предупреждая по слову великого и славного Аллаха. [Посланники] подробнейшим образом объясняют все, что служит снисканию довольства Аллаха или Его гнева, они опоясывают свои вестии свидетельством о будущей жизни — о награде и лучшем конце, уготованном покорным божественным велениям и отдалившимся от запретного праведникам. Их-то [пророки] и учат некоторым тайным знаниям, открытым Аллахом Его рабам, недоступным для разума, с легкостью, однако, признающего Его существование. Эти [вести] успокаивают души, укрепляют сердца — и тот, кто чуть было не утратил терпение, надеется на грядущую награду и угрождает Властелину. Этим решается величайшая проблема человеческого общества, и по сей день неподвластная лучшим умам.



Обучать [люди] подобно учителям и мастерам искусств — не дело посланников: они не пришли для того, чтобы учить истории или астрологии, [смыслу] различных движений планет или покоя слоев земли, мерам длины или ширины, ботанике, зоологии или другим наукам, детально и охотно изученным человеком и являющимся не чем иным, как средством достижения целей и удобства. Аллах и без того наставил к ним человеческое разумение, приумножающее счастье исследователей и обличающее невежд. Закон Аллаха не таков: он судил [людям] постепенно достигать совершенства, а посланиям пророков — лишь в общих чертах обозначать то, к чему стоит стремиться, то, что гарантирует человеческой природе достижение различных ступеней развития. Слова пророков [и впрямь] порою указывают на состояния небесных сфер или форму земли, но единственно для того, чтобы явить [глубинный] смысл творения или направить мысль к глубинам тайн [мироздания]. Язык [пророков] (мир им!) — это язык, понятный их народам, не позволяющий вместе с тем утратить смысл [божественного] послания; потому, однако, речь, обращенная к простолюдинам, подвергается толкованию избранных, а речь, обращенная к избранным, проделывает долгий путь к массам. Впрочем, [пророки] меньше всего говорили об [исключительно сложных, непонятных] большинству материях].

Так или иначе, но религия не является преградой, стоящей между душами и готовностью принять истины сущего, которой они были отмечены Аллахом; напротив, религия вдохновляет на поиск познания и учит уважать доказательство, она понуждает [индивида] прикладывать все усилия к изучению доступных ему миров, держась [разумной] умеренности и пределов [знания]. Утверждающий обратное ничего о религии не знает и совершает против нее непростительное, с точки зрения Господа, преступление.

Кто-то скажет: «Коль скоро миссия пророков необходима для человека, для совершенства его общежитийной [жизни] и преуспевания в этом и будущем веке, почему же он пребывает в горе и весьма далеко отстоит от счастья? [Почему люди] разногласят и не приходят к согласию, сражаются и не побеждают, грабят и не поступают по справедливости? В исступлении сил они ожидают приступа [болезни], их кожа скрывает несправедливость, их сердца переполняет жадность. Религиозные деятели избрали свою веру поводом к подавлению иноверцев, предлогом для развязывания очередной вражды поверх войны о благах и интересах. Последователи одной религии — и те спорят друг с другом, по-разному ее понимая и по-разному толкуя ее вероучение; между ними стоит пыль зла, их страсти цепляются за интриги, из-за них льется кровь

и рушится их государство. В итоге [продолжительной борьбы] побеждает сила, но никак не истина или религия. Вот она — религия объединения, апостол любви, послуживший причиной раздора. Где вы взяли то, о чем говорите? Где [добрый] плод [религиозности]?»

Мы ответим так: все [, о чем говорит оппонент,] имело место — но после смерти пророков, по окончании их эпох. Религия [часто] попадает в руки невежд или искусных еретиков; сердца таковых чужды любви к религии или любят ее, но не так, как пророки и их вернейшие последователи. В противном случае, пускай [оппонент] отвечает: какой пророк не принес общего добра и всеобщего благополучия? Какая религия не соответствовала нуждам своих людей и обществ?

Не думаю, что [оппонент] станет спорить с тем, что абсолютное большинство людей не понимают философии Платона и не измеряют своих мыслей логикой Аристотеля. Более того, близкие [высоким умам] категории, пересказанные самыми простыми словами, кажутся [этому большинству] выдумкой и ни в чем не способствуют исправлению души или дела. Эти массы неразлучно следуют за играми страстей — и, приди к ним учитель, примиряющий их и облегчающий их участь, какой путь борьбы с желаниями [толпы] он избрал бы, как он призывал бы их к умеренности? Очевидно, ближайшим путем для объяснения вредности неумеренности в желаниях и полезности аскетизма и тому подобного не будет путь продолжительного, доступного одним благородным умам умозрения; напротив, [проповедник] прибегнет к самому краткому и правильному пути — пути бытийного чувства, осязающего тайну внешнего, неизбежно обступающего его давления. Он напомнит о всемогуществе Аллаха, одарившего [народ] и возвышающегося над ним, все о нем знающего и во всем о нем заботящегося, и будет говорить доступными разумению [этого народа] притчами. [Проповедник] расскажет о том, какие мудрости и наставления несет его религия, о ее первых добрых последователях; он оживит души упоминанием о довольстве Аллаха верными и Его гневе на неверных — и тем самым смирит сердца и узрит слезу, обуздает гнев и загасит страсть. Сам же слушатель поймет из этого всего, что он угождает Аллаху и Его избранникам своим послушанием и гневит их своими грехами. Таков известный нам человек, древний и современный, и пускай отрицающий это откажется от [человеческого] звания.

Слышали ли мы о том, что очи плакали, груди вздыхали, а сердца смирились, внимая религиозному проповеднику? [Несомненно.] А происходило ли нечто подобное в обществе литераторов или политических лидеров? Слышали ли мы о том, что большинство членов некоего человеческого сообщества блюло в своих действиях общую и частную выгоду, отвращаясь от зла и его

губительных последствий? Ни история, ни природа человечества этого не знали; единственными основаниями [общества] остаются верование и традиции, основывающиеся на религии. Религиозный фактор есть, следовательно, сильнейший фактор [становления] общественных и частных нравов, он овладевает душами сильнее, чем отличительное их свойство — разум.

[Также] мы скажем: место пророчества в [истории] общества подобно месту разума в [природе] человека или флага, реющего над проходимой дорогой; более того, мы скажем, что [пророчество] есть слух и взор [человечества]. Что, если не зрение, различает прекрасное и безобразное, легкую и ухабистую дороги? Но зрячий может неверно использовать свой взор и, обладая здоровыми, сияющими зеницами, найти свою погибель в некоей яме — и все из-за небрежности, забывчивости, безрассудства или гордыни. Бывает так, что разум и чувства находят тысячу известных злодею доказательств вредности некоей вещи, которыми тот, понукаемый страстью к противоречию, пренебрегает и обращается к порицаемому. Однако все приведенные выше примеры никак не умаляют природного значения разума или чувств. Так же и посланники (мир им!) являются знаменами, насажденными Аллахом над путями к спасению: некоторые, руководствуясь ими, достигают дороги счастья, а другие, неверно истолковавшие [их свидетельства] или вовсе отказавшиеся от них, ввергают себя в пучины горя. Религия наставляет [к истине], а неполноценность подтачивает тех, кто к ней призван; несовершенство последних никак не оспаривает совершенство [религии] или необходимость в ней. «Он вводит этим в заблуждение многих и ведет прямым путем многих. Но сбивает Он этим только распутных»<sup>9</sup>.

Религия — убежище покоя и крепость уверенности, в которой каждый обретает то, что [искал]. Ею рабочий оценивает свою работу, ее посредством [человек] покоряется общим законам мироздания и узнаёт высоких [по чести обладателей] знания и благочестия и низжайших [хозяев] богатств и [мирской] славы, [разумеется,] следуя божественным повелениям. Религия больше походит на природное вдохновение, чем на свободное рассуждение; она — одна из величайших сил человека, подвластная, тем не менее, человеческой же слабости. Любое возражение против религии, вроде того, что рассматривается здесь нами, должно [быть опровергнуто] ее, религии, людьми — проповедниками и хранителями ее установлений; они-то и обязаны донести до сердец главный религиозный [призыв]: «Спаситесь [верой] и вернитесь к ее чистым первоосновам, сложите с себя груз нововведений и верните [религии] ее силу, просветив мудростью слепцов».

<sup>9</sup> Коран, 2: 26.

Кто-то, возможно, заметит: «Это противопоставление разума и религии близко тому, о чем говорят противники вмешательства разума в дела веры; таковые считают, будто основа [религии] есть чистая покорность и удержание луча разума от проникновения к познанию знаний и смыслов». Ответим: если бы дела обстояли именно так, религия не служила бы примером для подражания. Выше мы говорили лишь о том, что одного разума недостаточно для достижения всеобщего счастья, равно как и животное не постигает все осязаемое посредством одного лишь зрения, но прибегает, например, к слуху, чтобы услышать звук. Религия есть общее чувство, способствующее раскрытию недоступного разуму счастья, в то время как сам разум служит познанию этого чувства, направлению его в нужном русле и подчинению [человеческого естества] открытым верованиям и пределам [действия]. Да и разве можно отказать разуму в этом праве, если именно он познает [религию], рассматривая аргументы [в пользу] ее боговдохновенности?.. Тем не менее разум, уверовавший в послание Пророка, обязан уверовать во все, им сказанное, не располагая возможностью проверить иные фразы [откровения] и дойти до их сути, что не обязывает [разум] принимать [на веру] невозможное, вроде единовременного единства противоречий или противоположностей. Пророчества, безусловно, не могут принести подобного рода [вестей], хотя видимый смысл [отдельных слов посланников] предполагает обратное; посему разум, [сталкиваясь с неясными местами преданий], должен считать первый их смысл неправильным и прибегать к символично-аллегорическому толкованию. В остальном [человеческий ум] руководствуется ясными словами [пророка], оставляя неясное знанию Аллаха. Одни преуспевшие наши предшественники избрали путь [толкования], а другие — путь [умолчания о трудных для понимания местах откровения].

‘АБД АР-РАХМАН АЛ-КАВАКИБИ

## ПРИРОДА ДЕСПОТИЗМА И ГИБЕЛЬНОСТЬ ПОРАБОЩЕНИЯ (ФРАГМЕНТ)<sup>1</sup>

*То истины слова, то вопль в долине,  
Хоть их уносит ветром ныне,  
Быть может, завтра потрясут основы.*

Во имя Аллаха Всемилоостивого, Всемилоостердного!

Хвала Аллаху, владыке миров! Молитва и мир пророку нашему Мухаммеду, прочим собратьям его по посланничеству и их последователям, указывающим народам путь к ясной истине. Я, вынужденный о многом умалчивать потому, что таково время, прошу уважаемых читателей довольствоваться тем, что здесь будет сказано об авторе. В 1318 г.<sup>2</sup> я посетил Египет, во времена высокочтимого Аббаса II, нареченного именем дяди Пророка, развернувшего над страной знамя свободы. Я опубликовал в ряде газет статьи, содержащие научное исследование политического характера о природе деспотизма и гибельности порабощения. Они являются результатом собственных штудий, а также содержат и материалы, заимствованные у других. При этом я не имел в виду какого-либо определенного деспота или определенное правительство. Мне хотелось обратить внимание беспечных людей на скрытый источник недуга. Быть может, народы Востока поймут, что они сами виновны в своем недуге и не должны винить ни других, ни судьбу. Быть может, те, в ком еще теплится жизнь, осознают свое [тяжелое] положение, прежде чем умрут. Мои друзья предложили мне собрать воедино эти статьи, чтобы дать их полезному содержанию всеобщее распространение. Я дополнил их и представил в виде этой книги.

---

<sup>1</sup> *Абд ар-Рахман ал-Кавакйбй. Природа деспотизма и гибельность порабощения. М.: АН СССР, 1964. Перевод с арабского и примечания З. И. Левина (сохранена орфография оригинала).*

<sup>2</sup> 1900–1901 гг. по григорианскому календарю.

Книгу я посвятил гордой, благословенной арабской молодежи, со счастьем которой нация связывает свои чаяния. И не удивительно: ибо нет юности без седины убеленных.

Аллах направляет идущих по верному пути!

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Не секрет, что политика — широко охватывающая наука. Она делится на множество отраслей и мелких тем; редко встретишь человека, который вполне овладел бы этой наукой, но столь же редко и такого, который бы не касался ее вовсе.

Ученые, занимавшиеся вопросами политики, были у всех цивилизованных народов. В своих работах по истории, этике, литературе, юриспруденции они попутно вели речь и о различных отраслях политики, рассуждали на различные политические темы. У древних, если не считать Римской республики, специальных сочинений по вопросам политики мы не знаем. У некоторых из них есть работы политико-этического характера, как «Калила и Димна»<sup>3</sup>, «Послания Григория Греческого», и политико-теологические сочинения, как «Нахдж ал-балага»<sup>4</sup>, «Китаб ал-харадж»<sup>5</sup>.

В Средние века произведения по политическим вопросам оставили только мусульманские ученые. В их сочинениях политика перемежается или с этикой, что мы видим у ар-Рази<sup>6</sup>, ат-Туси<sup>7</sup>, ал-Газали<sup>8</sup> (прием, которым пользовались персы), или с литературой, как у ал-Маарри<sup>9</sup> или ал-Мутанабби<sup>10</sup> (арабский

<sup>3</sup> «Калила и Димна» — сборник нравоучительных басен и повестей индийского происхождения. Арабская версия принадлежит Абдаллаху ибн ал-Мукаффа (721–757).

<sup>4</sup> «Нахдж ал-балага» («Путь красноречия») — сборник поучительных слов и посланий, приписываемых халифу Али ибн Абу Талибу (ум. 660). Большая часть изречений, приведенных в книге, по словам арабских писателей, принадлежит двум потомкам Али — Мургаде и ар-Ради.

<sup>5</sup> «Китаб ал-харадж» («Книга хараджа») — книга по вопросам мусульманского права ханафитского толка. Автор — Абу Юсуф Якуб (731–798).

<sup>6</sup> Абу Бекр Мухаммед ибн Закария ар-Рази (865–925) — великий средневековый врач, алхимик и философ. По происхождению перс.

<sup>7</sup> Абу Джафар Насир ад-Дин ат-Туси (1201–1274) — средневековый персидский астроном.

<sup>8</sup> Абу Хамид Мухаммед ибн Мухаммед ал-Газали (1059–1111) — богослов, философ и юрист. В своих работах, в частности, выдвигал мысль о праве людей иметь индивидуальное мнение по религиозным вопросам.

<sup>9</sup> Абу-л-Аля ал-Маарри (979–1058) — выдающийся арабский поэт, филолог и философ-деист. Ал-Маарри скептически относился к «откровениям» Корана; религиозные установления, утверждает он, есть продукт человеческого разума.

<sup>10</sup> Абу-т-Тайиб ибн ал-Хусейн ал-Мутанабби (915–965) — крупный арабский поэт.

прием), или с историей, как у Ибн Халдуна<sup>11</sup> и Ибн Баттуты<sup>12</sup> (метод, принятый магрибинцами).

Современные европейцы много занимались политикой. Они написали немало очень подробных работ, порою посвящая толстые тома отдельным вопросам. При этом они различали политику всеобщую, внешнюю, внутреннюю, административную, экономическую, правовую и т. д. Каждый вид, в свою очередь, делился на разделы, основные и второстепенные.

Что касается современных жителей Востока, то много специальных и смешанных работ по большинству тем написали турки, например, Ахмед Джевдет-паша<sup>13</sup>, Кемаль-бей<sup>14</sup>, Салман-паша и Хасан Фахми-паша<sup>15</sup>.

Среди арабов же мало таких [имен], и работы их бедны. Насколько нам известно, достойны здесь упоминания только Рифа-бей<sup>16</sup>, Хайр ад-Дин-паша ат-Туниси<sup>17</sup>, Ахмед Фарис<sup>18</sup>, Селим ал-Бустани<sup>19</sup> и мединский посланец<sup>20</sup>.

---

<sup>11</sup> Абд ар-Рахман ибн Халдун (1332–1406) — великий арабский историк и философ. В «Мукаддиме» к своей многотомной всеобщей истории — «Книга примеров» — Ибн Халдун изложил свои взгляды на общество и государство.

<sup>12</sup> Мухаммед ибн Абдаллах ибн Мухаммед ибн Ибрахим ибн Баттута (1304–1377) — выдающийся арабский путешественник. Его книга «Путешествия Ибн Баттуты» — важный источник для изучения истории стран Азии и Африки первой половины XIV в.

<sup>13</sup> Ахмед Джевдет-паша (1822–1895) — турецкий государственный деятель, филолог и историк. Выступал за распространение просвещения. В 1878 г., будучи губернатором Халеба, учредил в городе газету «ал-Фурат», в которой сотрудничал ал-Кавакиби.

<sup>14</sup> Камаль-бей (Намык Кемаль, 1840–1888) — выдающийся турецкий просветитель и писатель. Основоположник новой турецкой литературы. Активный участник движения младоосманов.

<sup>15</sup> Салман-паша (очевидно, Сулейман-паша) и Хасан Фахми-паша — турецкие государственные деятели.

<sup>16</sup> Рифа-бей Рафии ат-Тахтави (1801–1873) — выдающийся египетский просветитель первой половины XIX в.

<sup>17</sup> Хайр ад-Дин-паша ат-Туниси (1810–1889) — тунисский государственный деятель. Свои общественно-политические взгляды изложил в книге «Необходимые реформы в мусульманских государствах» (*Kheredine, Reformes necessaires aux etats musulmans*, Paris, 1866).

<sup>18</sup> Ахмед Фарис аш-Шидийяк (1804–1887) — известный арабский писатель. Особой известностью пользуется его книга «Приключения Фарьяка».

<sup>19</sup> Селим ал-Бустани (1848–1884) — сын Бутруса ал-Бустани. Редактор журнала «ал-Джинан». Автор многочисленных статей по литературе, истории и общественно-политическим вопросам, переводчик и член одного из первых сирийских просветительных обществ.

<sup>20</sup> Очевидно, имеется в виду Абдаллах Недим (1845–1896) — активный участник национально-освободительного движения в Египте, видный египетский публицист. Имя Абдаллаха Недима было широко известно в арабском мире. Вынужденный

Но сейчас нам кажется, что арабские публицисты, судя по газетным и журнальным статьям, стали больше писать по самым различным вопросам. Поэтому я позволю себе напомнить им через арабскую прессу о важнейшей политической теме, которой до сих пор мало кто из них касался. Я приглашаю их выйти на арену состязаний ради служения благородной [цели]: просвещению умов своих собратьев — людей Востока, чтобы обратить их внимание, особенно внимание арабов, на то, чем они пренебрегают.

Арабские публицисты несомненно принесут пользу своими исследованиями, приведением примеров, выявлением причин и анализом сущности того, что есть «болезнь» Востока и в чем исцеление от этой болезни.

Если рассматривать основу политики как науку, определяя ее понятием «управление общими делами людей в соответствии с разумом», то первым и наиболее важным предметом исследования будет, конечно, вопрос о «деспотизме», который есть не что иное, как распоряжение общими делами людей по своему произволу.

Я полагаю, что всякий рассуждающий об этом предмете должен рассмотреть определения и детали того, что такое деспотизм. Каковы его причины? Каковы симптомы [этой болезни]? Как установить диагноз? Как она протекает? Как предупредить [ее] и как ее излечить? Каждый такой объект изучения требует очень детального рассмотрения, а некоторые — и целого большого тома.

Совокупность тем содержит множество вопросов, и поэтому я выделяю из них основные, а именно: какова природа деспотизма? Отчего деспот испытывает сильный страх? Откуда трусость у подданных тирана? Как деспотизм влияет на религию, науку, славу, богатство, нравы, прогресс и воспитание? Кто главный пособник деспота? [Можно] ли терпеть деспотизм? Как избавиться от него? Чем его заменить? Какова его природа?

Но прежде чем углубиться в рассмотрение всех этих вопросов, я подведу итог результатам работы лиц, занимавшихся ими, результатам, одинаковым по смыслу и различным по форме изложения в зависимости от склонностей и взглядов исследователей.

Материалист говорит: болезнь — это грубая сила, лекарство — сопротивление силе. Политик говорит: болезнь — это порабощение людей, лекарство — возвращение свободы. Философ говорит: болезнь — это возможность творить произвол, лекарство — быть в состоянии добиться справедливости. Юрист говорят: болезнь — господство власти над законом, лекарство — признать господство закона над властью. Богослов говорит: болезнь — соучастие

---

скрываться от преследований, он нередко жил под вымышленными именами. Одним из его имен было Юсеф ал-Мадани, т. е. Юсеф Мединский.



с Богом в могуществе, лекарство — истинная вера в Единого Бога. Так утверждают теоретики.

А вот что говорят люди действия. Гордый: болезнь — подставлять шею под ярмо, лекарство — иметь чувство собственного достоинства и в унижении. Неустрашимый: болезнь — ложное возвышение над людьми, лекарство — унижение гордецов. Стойкий: болезнь в том, что существуют руководители без узды, лекарство — заковать их в цепи. Готовый к самопожертвованию: болезнь — любовь к жизни, лекарство — стремление к смерти.

Что же такое деспотизм? Слово «деспотизм» означает, что человек руководствуется собственным мнением там, где надлежит испросить совета.

Под деспотизмом вообще понимается деспотизм правительств, в частности потому, что правительство есть наиболее сильный фактор, превращающий человека в самое несчастное существо, а будучи справедливым — в счастливейшее создание.

Власть руководителей некоторых религий, глав семей, цехов характеризуется как деспотическая только метафорически или относительно.

Политики исходят из того, что деспотизм — это произвол, чинимый одним человеком или группой лиц по отношению к правам других людей, без страха наказания.

Этот смысл иногда расширяется. Вместо слова «деспотизм» порою пользуются словами «порабощение», «насилие», «господство», «диктат», противопоставляя им выражения «соблюдаемая законность» и «уважение прав», «общие чувства», «хорошая жизнь».

Для определения понятия «деспот» употребляют также слова «диктатор», «абсолютный монарх», «угнетатель», «тиран», в противоположность выражению «деспотическое правительство» — [правительство] «справедливое», «ответственное», «ограниченное», «конституционное».

Вместо слова «порабощенный» употребляются слова «пленник», «презренный», «умаленный», «ведущий растительный образ жизни». Здесь в качестве антонимов служат такие слова, как «авторитетный», «гордый», «свободный», «живущий полной жизнью».

Так определяется деспотизм методом синонимов и антонимов.

Описательным образом деспотизм определяется как качество, присущее абсолютистскому правительству, которое безбоязненно вершит дела поданных по собственному усмотрению, не опасаясь, что придет час заслуженной расплаты и наказания.

Деспотизм возникает или в случае, если правительство не ограничено обязательством действовать согласно какому-то законодательству, в соответствии с тем или иным образцом, или согласно воле народа, — таковы правительства неограниченные, или если правительство, будучи ограничено чем-то, может

произвольно сделать силу ограничений недействительной, — в таком положении находится большинство правительств, называемых ограниченными.

Формы деспотических правительств многочисленны. И здесь не место детально их рассматривать. Достаточно будет указать на то, что характерные черты деспотизма присущи не только правлению абсолютного монарха, воссевшего на трон в результате узурпации власти или в силу права престолонаследия. Они характерны также для правления ограниченного монарха как наследственного, так и избранного, если он никому не обязан отчетом, и для правительства, состоящего из группы лиц, пусть избранных, так как коллективность мнения [сама по себе] еще не устраняет деспотизма. Она, вероятно, некоторым образом изменяет формы деспотизма, но, быть может, делает его еще более властным, еще более вредным, нежели деспотизм единоличного правления. Сюда же относится и конституционное правительство, где законодательная и исполнительная власти разделены: такой порядок не устранит и не смягчит деспотизма до тех пор, пока люди, исполняющие законы, не будут нести ответственности перед теми, кто их составляет, а последние — перед нацией, которая может осуществлять контроль и требовать отчета.

Таким образом, из вышеизложенного следует, что ни одно правительство не выходит за рамки характеристики деспотического, если оно не находится под строгим контролем, если оно не обязано отчитываться без всякой надежды на снисхождение. Именно так было в начальную эпоху ислама, когда было выдвинуто обвинение против Османа ибн Аффана<sup>21</sup>, да ниспослет Бог ему свое благословение, так было во Французской республике и в наши дни — в деле с орденами<sup>22</sup>, в панамской афере<sup>23</sup>, в деле Дрейфуса<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Осман ибн Аффан — третий халиф (644–655). Имеется в виду следующий эпизод из его жизни. В 655 г. противники Османа прибыли в Медину с целью низложить его. Осману удалось успокоить их обещаниями изменить свою политическую линию. Однако заговорщики снова вернулись в Медину и предъявили ему якобы перехваченное у гонца письмо, в котором наместнику халифа в Египте предписывается казнить руководителей заговора. Осман отрицал аутентичность письма и доказывал, что письмо подложно и имеет целью погубить его.

<sup>22</sup> Скандал, разразившийся во Франции в 1887 г. в связи с тем, что зять президента республики и некоторые высшие чиновники занимались продажей и покупкой французских орденов.

<sup>23</sup> Речь идет о знаменитом скандале в связи с банкротством компании по строительству Панамского канала в 1892–1893 гг. Дело о банкротстве было передано в суд. Главные виновники хищения и растраты огромных средств компании — влиятельные политические деятели Франции — не понесли наказания или отделались самыми легкими приговорами.

Установлено, что справедливое правительство (вследствие инертности нации или при невнимательном отношении ее к действиям правительства), как бы то ни было, обеспечивает ответственность и наказание, только прибегая к деспотизму; а уж когда оно утвердится в деспотизме, то не расстанется с ним. Здесь правительству помогают две грозные силы: невежество народа и регулярная армия. В истории цивилизованного мира не было ни одного ответственного правительства, которое просуществовало бы более полутора веков.

Исключение составляет только нынешнее английское правительство. Причина кроется в бдительности англичан, которым не вскружила голову победа и которых не подавило поражение. Королева Виктория, если бы ей сейчас удалось сделать это, непременно установила бы деспотический режим даже на тот десяток дней, что ей осталось прожить. Но увы! Едва ли она может взять в свои руки цвет своего народа и тем получить контроль над армией!

Редко становится деспотическим правительство кочевников. Все подвластное правительству население или его бóльшая часть живет в пустыне. Как только правительство затрагивает их свободу, [начинает] притеснять их и кочевники не могут добиться справедливости, они легко снимаются с места и рассеиваются.

Ближайшим примером может служить население Аравии. Едва ли оно знает деспотизм еще со времен, предшествующих царям сабейцев, химьяритов и гассанидов, до наших дней, кроме коротких периодов.

Философы, особенно современные, красноречиво характеризуют деспотизм, рассуждают об излечении этой болезни, рисуют страдания человека, будто говорят ему: «Смотри, вот он — твой враг, и подумай, что ты должен делать». Они говорят: «Деспот произвольно правит делами людей — не по их желанию. Он судит их своей волей, не по их законам. Он знает, что он узурпатор, преступающий закон, что он каблуком своего сапога зажимает рот миллионам людей, не позволяя им говорить о праве, добиваться осуществления своих требований». «Деспот — враг права, враг свободы: он их убийца. Право — отец рода человеческого, свобода — мать, простые люди — спящие дети, ничего не ведающие сироты; ученые — их братья-наставники. Если они разбудят людей, те проснутся; позовут их — те откликнутся».

«Деспот преступает предел, потому что он не видит преграды. Если бы тиран, взглянув на угнетенного, увидел в его руках меч, он бы не решился

---

<sup>24</sup> Судебное дело по обвинению в шпионаже офицера французского генерального штаба, заведомо ложное, инспирированное реакционными кругами. Это дело стало предметом ожесточенной политической борьбы в 90-х гг. XIX в.

чинить несправедливость, ибо, как говорят, подготовка к войне ее предотвращает».

«Деспот — человек, от природы склонный к добру и злу. Его подданные должны быть готовы знать, что есть добро и зло. Они должны быть готовы сказать: не хотим зла. Они должны быть готовы последовать за словом, за которым [даже] нет дела, потому что, хотя и самое действенное слово — только простое колебание воздуха, сама абстрактная готовность к действию уже есть действие, избавляющее от зла деспотизма».

«Угнетенный — человек, а человек — это больше, нежели овца или собака. Деспот же хочет, чтобы его подданные были послушными, как отара овец, покорными и заискивающими, как собаки. Но подданные должны быть, как кони: служить, коли служат, вставать на дыбы, когда их бьют, и знать свое положение — созданы ли они слугами деспота или они сами создали его, чтобы он служил им, а он заставил их работать на себя?»

Подданные, имеющие разум, сдерживают дикость деспотизма поводьями и не щадят жизни, чтобы удержать их в руках и избежать ударов деспотизма: если деспотизм, [как конь], вскидывает голову, они удерживают ее поводьями, встает на дыбы — привязывают. Всего этого вполне достаточно, чтобы составить общее представление о том, что такое деспотизм вообще.

### ДЕСПОТИЗМ И РЕЛИГИЯ

В предисловии уже было дано некоторое разъяснение понятия деспотизма. Но нельзя полностью понять природу деспотизма без рассуждений о перечисленных мною темах, в том числе о влиянии деспотизма на религию. Все эти темы я буду трактовать кратко, в общих чертах и на манер [обращенной к читателю] речи.

Мнения большинства европейских публицистов сходятся в том, что политический деспотизм порожден деспотизмом религиозным, а если и не порожден, считают немногие, то обе формы несомненно близки, как братья-близнецы, как два мощных ствола дерева, имеющих общий корень, связаны необходимостью сотрудничать друг с другом с целью подчинения человека. Их сходство проявляется в том, что один господствует в духовном мире, другой — в материальном. И те и другие одинаково правы в своих суждениях, если исходить из древних мифов, исторической части Торы и евангельских посланий. Однако и те и другие абсолютно ошибаются в [понимании] истинной сущности назидательных разделов этих произведений. Они ошибаются и в том, что Коран якобы принес с собой некую форму деспотизма, поддерживающего политический деспотизм или находящего

в нем поддержку. Может быть, эта ошибка была бы простительной, если бы они сказали: мы не понимаем тонкостей Корана, скрытых от нас символами и красноречием; свои суждения мы выводим из посылок, которые дает нам жизнь нынешних мусульман, чьи деспоты используют религию [в своих целях].

Эти публицисты утверждают, что религиозные учения, святы книги призывают человечество убояться огромной, ужасной, непознаваемой разумом силы, которая грозит человеку всеми бедами в этой жизни, долгими или вечным и муками после смерти. У человека трясутся поджилки. Страх перед такой угрозой лишает человека сил, смущает ум, отдавая его во власть химерам и страху, но далее религиозные учения открывают человеку путь избавления от этого страха. Однако у дверей стоят привратники, тоже люди: раввины, священники, шейхи. Входная пошлина — кроткое благоговение перед ними, т. е. подушный налог уважения этим привратникам с унижением исповеди, с платой за отпущение грехов или содержанием от казны. Среди [привратников] есть такие, которые не допустят душу предстать перед своим Господом, пока не получат транзитную пошлину от сходящего в могилу и выкупа за исповедь.

Говорят, что политические деспоты строят свой деспотизм примерно на той же основе: устрашают людей своим высоким положением и высокомерием. Устрашением, силой и грабежом они подчиняют подданных, заставляют работать на себя так, будто люди созданы скотом, чей удел в жизни — только сохранение рода.

Публицисты [этого толка] полагают, что сходство в структуре и в результатах действий между духовным и политическим деспотизмом привело к тому, что, например, во Франции, за пределами Парижа, они совместно делают одно дело, как пара рук; в России их функции перемешались: обе формы стали словно карандаш и бумага, которыми пользуются, чтобы записывать беды, постигающие людей. Публицисты констатируют, что сходство между этими силами приводит к тому, что в умах простого народа, огромного большинства людей, все смешалось: божество, которому они поклоняются, и тиран, который властвует над ними. Люди запутались из-за такого сходства: в их глазах и тот и другой достойны возвеличивания, оба никому не отдают отчета в своих действиях, оба недоступны, а поэтому люди не считают себя вправе контролировать тирана.

Другими словами, простой народ видит, что божество и тиран во многом имеют общее между собой, общие эпитеты, общие черты. Не дело народа устанавливать разницу между понятиями «всемогущая сила» и «абсолютный правитель», «не спрашиваемый в деяниях его» и «не несущий ответственности», «дарующий блага» и «благодетель», «славны дела его»

и «высокопоставленный, славный благодаря своему положению». Поэтому простой народ оказывает тиранам почести, как Богу. Такое положение у древних или первобытных народов облегчало некоторым тиранам возможность претендовать на различные степени обожествления в зависимости от интеллектуального уровня их подданных. Поэтому говорят, что нет такого политического тирана, который не принимал бы какие-то черты святости, позволяющие ему разделить власть с Богом или занять положение, дающее возможность контакта с Богом. И он уж обязательно избирает приспешников из среды духовных деспотов, чтобы те помогали ему угнетать других людей во имя Божье. Объясняя это, говорят, что действия политических деспотов, например, сыновей Давида и Константина<sup>25</sup>, способствовавших распространению религии среди своих подданных, поддержка веры Филиппом II Испанским<sup>26</sup> и Генрихом VIII Английским<sup>27</sup>, создавшими даже суды инквизиции, поддержка религии такими деспотами, как Хаким Фатимидский<sup>28</sup> и персидские государи, ревностные поборники суфизма, строившие странноприимные дома, — все это делалось только для того, чтобы использовать религию и духовенство для угнетения несчастных людей.

Высказывают суждения о близком родстве политического деспотизма с духовным, столь близком, что при появлении одного вида деспотизма неизбежно возникает и другой, при исчезновении одного исчезает и его спутник, при ослаблении, т. е. облегчении одного вида, облегчается и другой. Свидетельств этому великое множество мы находим повсюду и во все времена. Все они доказывают, что влияние религии более значительно, чем влияние политики. В качестве примера приводят саксов. Протестантская реформация повлияла на проведение политических реформ в большей мере, нежели политическая свобода повлияла на реформы у католиков.

Итак, все исследователи в области политики считают, что политика и религия идут в ногу и помогают друг другу. Они полагают, что реформа религии легче осуществима и она есть вернейший и самый близкий путь к реформе политической.

---

<sup>25</sup> Константин (ок. 274–337) — римский император. При нем христианство в Римской империи стало официальной религией.

<sup>26</sup> Филипп II Испанский (1527–1598) — король Испании. Католик-фанатик, он, опираясь на инквизицию, вел беспощадную борьбу против протестантов.

<sup>27</sup> Генрих VIII Английский (1491–1547) — король Англии. «Актом о супрематии» (1534), поставившим во главе церкви короля, Генрих VIII начал английскую реформацию.

<sup>28</sup> Хаким Фатимидский — халиф Абу Али ал-Мансур ал-Хаким (996–1021).

Они считают, что первыми проложили этот путь греческие философы, которые прибегли к хитрости, чтобы заставить своих царей-деспотов согласиться на участие других людей в проведении политики. [Прежде всего] они возродили веру в [допустимость] соучастия в божественности, которую заимствовали у ассирийцев. Философы примешали к ней египетские мифы, утверждая, что соблюдение справедливости входит в компетенцию одного бога, войны — другого, реки подчинены третьему, дожди — четвертому и т. д. Они наделили бога богов правом наблюдать за богами и выступать арбитром в случае разногласий между ними.

А когда такая вера утвердилась в сознании людей, очарованных прелестными речами, тогда для философов облегчилась задача заставить людей, чтобы они потребовали от своих тиранов отступить от своего обособленного положения и править на земле, как правят на небесах. Цари против желания должны были подчиниться. Это великое средство позволило Греции учредить в конце концов Афинскую республику и Спарту. Так же действовали и римляне. Это остается до сих пор древним образцом основ разделения властей во всех монархических и республиканских правительствах. Такой метод — метод придания соучастников божественной власти, ложный по самой своей сущности, впоследствии привел к чрезвычайно вредным результатам. Он широко раскрыл двери перед шарлатанами из различных общественных слоев, которые стали претендовать на божественные привилегии — святость, право распоряжаться духовным миром людей, хотя прежде на это решались только отдельные тираны. А так как растление такого рода со многих точек зрения отвечает человеческой натуре — об этом здесь говорить не место, — то оно получило повсеместное распространение, мобилизовало несметные полчища, стоящие на службе деспота.

Тора принесла активность и порядок. Она уничтожила кредо многобожия, придания соучастников божественной власти среди колен израилевых, заменив, например, все Божьи имена именами ангелов. Единобожие пришлось не по душе некоторым царям сынов израилевых, и они привели его в негодность. Затем появилось Евангелие. Оно принесло спокойствие и кротость и тоже проповедовало закон единобожия. Но первые проповедники Евангелия не смогли внушить тогдашним отсталым народам, пришедшим к христианству раньше, чем более развитые, что отцовство и сыновство есть две символические формы, которыми выражается смысл, воспринимаемый человеческим разумом только в виде допущения, как в исламе вопрос о предопределении. Эти народы восприняли эту догму в смысле «истинный отец» в силу давнего убеждения, что некоторые их тираны — дети Бога, и поэтому им было трудно признать за Иисусом качество, ставящее его ниже этих царей.

Скоро христианство обрядилось в другое одеяние, как это бывало и с предшествовавшими ему религиями. К [Евангелию] добавились послания Павла и т. д. Христианство так возвысило священнослужителей, что это вылилось в веру в наместника Бога на земле, в непогрешимость и силу кодификации. Позже все это по большей части отвергалось протестантами, т. е. теми, кто в своих суждениях обращался к евангелической основе.

Потом пришел ислам, исполненный мудрости и решимости. Ислам полностью разрушил многобожие, закрепил основы политической свободы, стоящей между демократией и аристократией. Ислам учредил единобожие — таухид — и вызвал к жизни правление, каким было правление праведных халифов, подобного которому люди не знали доселе. Такого правления позже не было и у мусульман, кроме разве правления Омара ибн Абд ал-Азиза<sup>29</sup>, ал-Мухтади Аббасидского<sup>30</sup> и Нур ад-Дина<sup>31</sup>.

Праведные халифы понимали смысл Корана и действовали в соответствии с ним. Коран они приняли за основу и создали правление, которое установило равенство: равенство в благах и тяготах жизни даже между ними, халифами, и нищими; они пробудили чувство братства среди мусульман, чувство связи между ними в общественной корпорации, создали такие условия жизни коллектива, подобные которым едва ли можно найти даже среди родных братьев, живущих на содержании одного отца, под опекой одной матери.

Коран полон учений, несущих гибель деспотизму, воскрешающих справедливость и равенство даже в притчах, имеющих в нем. Возьмем, к примеру, слова Балкис, царицы Савской, которая, обращаясь к аристократам, сказала: «О знать, дайте мне решение в моем деле; я не могу решить дело, пока вы не будете при мне». И они отвечали: «Мы обладаем силой и обладаем великой мощью, а власть у тебя. Смотри же, что ты

---

<sup>29</sup> Омар ибн Абд ал-Азиз — омейядский халиф (717–720). Ал-Кавакиби ссылается на него, очевидно, в связи с тем, что, будучи правителем Хиджаза, Омар учредил в Медине совет, который управлял административным аппаратом и рассматривал различные вопросы жизни страны.

<sup>30</sup> Абу Абдаллах Мухаммед ал-Мухтади — аббасидский халиф (869–870). В качестве идеала правителя он считал Омара ибн Абд ал-Азиза.

<sup>31</sup> Нур ад-Дин (вероятно, Нур ад-Дин Абу-л-Касим Махмуд) (1118–1174), прозванный «справедливым», — атабек Халеба (Алеппо) и Дамаска. Известный арабский историк Ибн ал-Асир писал о нем: «Я много изучал жизнь владык прошлого, но со времени правления законных халифов, со времен Омара ибн Абд ал-Азиза я не нашел (правителя) с жизнью более чистой, более приверженного истине» (Ибн ал-Асир, XI, 265).



прикажешь». Тогда сказала Балкис: «Цари, когда входят в селение, губят его и делают славных из его жителей униженными — и так они поступают» (К. 27: 32–34)<sup>32</sup>.

Эта притча учит о том, что царям надлежит просить совета у вельмож, т. е. у аристократической части своих подданных, что цари должны решать дела не раньше, чем узнав их мнение; она учит, что у подданных должны сохраняться сила и неустрашимость, что царям положено действовать, а подданным — почитать царей в меру их дел по отношению к ним, и показывает [негативно], что такое царь-деспот и как он достоин упрека и порицания.

Того же порядка притча о Моисее и фараоне: «Сказала знать из народа Фирауна: “Поистине это — сведущий колдун, который хочет изгнать вас из вашей земли”. — “Что же вы посоветуете?” (Так вельможи стали спрашивать мнение друг друга.) Они сказали: “Отсрочь ему и его брату и пошли по городам сборщиков, чтобы они привели к тебе всякого сведущего колдуна”» (К. 7: 109–112). Далее в Коране говорится о их разговоре: «И обсуждали они между собой свое дело (т. е. они разошлись во мнениях) и втайне совещались» (20: 62; т. е. их переговоры превратились в спор, и они продолжали их за закрытыми дверями, как это происходит до сих пор в парламентах). Поэтому обвинять мусульманство в деспотизме нет основания, особенно если учесть такие совершенно ясные стихи Корана: «...Советуйся с ними о деле» (3: 159), а также: «Они совещаются о делах между собой», — и далее: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь Посланнику и обладателям власти среди вас» (4: 59), т. е. тем из вас, кто правит делами. Под ними, о чем согласны большинство истолкователей Корана, подразумеваются улемы и руководители.

Такое толкование подтверждается словами: «...И последовали они за повелением Фирауна» (К. 11: 97), и хадисом: «Повелитель мой из ангелов — Гавриил», т. е. Гавриил — мой советчик.

Отсюда следует, что мусульманство основано на принципах демократического управления, т. е. всенародности, и совещательной аристократии, т. е. совета нотаблей. Миновал век Пророка. Прошли годы правления праведных халифов. Они руководствовались этими принципами в их наиболее совершенной и полной форме. В мусульманстве абсолютно отсутствует влияние религии в вопросах, не имеющих отношения к соблюдению веры. Это — свободная, мягкая, чистая религия, разбивающая всякие оковы, уничтожающая всякие отличия между людьми и деспотизм. Это религия, которую невежды, бежавшие мудрости Корана и похоронившие

<sup>32</sup> Цитаты из Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского (М., 1963).

ее в могилах презрения, подвергали гонениям. Это религия, которая потеряла своих сторонников, своих праведников, своих избранных философов. На нее обрушились деспоты. Они стали пользоваться ею как средством для того, чтобы вызвать разногласия, разбить народ на секты; они превратили ее в орудие осуществления своих прихотей; они погубили и веру и верующих, выхолостив веру, сделав ее более строгой, внося в нее путаницу, а также то, чего в ней вовсе нет, точно так, как поступали богословы других религий. Они превратили ее в такую религию, заповедей которой не в состоянии выполнить ни один из тех, кто считает за долг выполнять все, что, по утверждению тиранов, составляет религию; ни один человек не в силах выполнить налагаемых ею обязанностей, требований ее морали, требований, содержащихся во всех образовавшихся на ней наслоениях, которые перепутались между собой и в глазах простого народа, и в глазах осведомленных людей.

Это создало такое положение, что люди стали упрекать сами себя, стали верить, что они небрежно выполняют заповеди веры, что нет никакого спасения, нет выхода, нет возможности дать [Богу] отчет в своих действиях.

Такое состояние унижает достоинство человека, глушит его голос; он не осмеливается свершать благие дела и запрещать дурное, что предписывают вероустав, порядок и справедливость.

Такое пренебрежение к [вопросам] контроля и власти, порицания и требования открыло большой простор для деспотизма и произвола князей ислама. В этом проявилась мудрость хадиса «Гибель догматиков», т. е. ревнителей веры; о том же говорит хадис: «Делайте доброе дело, запрещайте дурное, или да использует Аллах против вас злых из вашей среды и воздадут они вам страшными муками». Аллах — вдохновитель на разумное. Некто собрал воедино все, что мусульмане заимствовали у других и что чуждо их вере.

Они заимствовали институт папского престола с папской нунциатурой, с благоговением перед великими мира сего, благоговением, доходящим до поклонения, слепого подчинения старшим по положению; они переняли иерархию, подобную иерархии патриархов, кардиналов, мучеников, епископов в каждой стране; подражали святым с их чудесами, подражали миссионерам-проповедникам с их долготерпением, монашеским орденам и главам этих орденов; монастырям с их неистовым рвением, монашеству с его показной бедностью и ритуалом, аскетизму; в подражание же духовенство было разбито на ранги, которым соответствуют особые одеяния и знаки отличия; они подражали церковным церемониям и церковному убранству, храмовым праздникам; заимствовали ритмичные покачивания, рецитацию и ее основы, обыкновение возводить часовни на могилах,

посещать и почитать могилы, возжигать светильники на них, смирение перед ними, упование надежд на обитателей могил. Испрошение благословения через такие предметы, как кубок, алтарь и клобук, они переняли от почитания церковной утвари и святости посоха; возложение руки на грудь при упоминании имени достойных — от возлагания руки на грудь при крестном знамении; они считали, что действительность определена могуществом святых; единство мира идет от пантеизма; институт халифата — от рукоположения в сан; ритуальное питье — от причастия; празднование дня рождения Пророка заимствовано от празднования рождества Христова; торжества этого праздника — от христианских празднеств; поднятие знамен — от поднятия креста; подвешивание дощечек с именами и начертанным на них обращением к Аллаху — от икон и статуй; самозабвенное поклонение Аллаху — от привычки поклоняться идолам; они запретили вникать в тексты Корана и сунны, как католические священнослужители запретили толковать Евангелие, как запрещено евреям ссылаться на Тору и предписывается придерживаться Талмуда. От огнепоклонников они взяли учение о познании сокровенного по [расположению светил] на небесах, научились опасаться [дурного] расположения звезд и различать по их положению плохие и хорошие предзнаменования. От них заимствовали и почитание огня и очага. Из мифов и традиций израильтян они сфабриковали какие-то формы умиловливания Бога и теории, названные ими внушенным знанием.

Тот, кто внимательно приглядится ко всем этим заимствованиям, может заметить, что бóльшая часть их порождает деспотизм и служит целями порабощения, таким образом, разлагает религию и приносит несчастье человеку. На все воля Аллаха!

Говоря о реформаторах христианства, указывают, что даже все то, что позднейшие из них считают религиозными обрядами, и сама догма Троицы, не имеют ничего общего с тем, что принесено самим Иисусом, но это — наслоения, добавления, которые в значительной степени являются подражанием; оригинального в них мало. Ученые-археологи в папирусах и на плитах, обнаруженных в древних египетских гробницах, нашли источники многих заимствований. Они обнаружили, что наслоения в Талмуде и папская ересь уходят корнями к мифам, древним преданиям и ассирийским таблицам. Приводя сравнения и уточнения, они нашли, что большинство легенд, добавленных к основам ближневосточных религий, заимствовано из положений, которые приписываются дальневосточным философам.

Итак, нововведения, вносящие путаницу в вероустав, его искажающие, едва ли не все возникают одно из другого и имеют одну цель — установление деспотизма.

Тщательный исследователь истории ислама обнаружит ужасные дела первых деспотов-халифов, царей и лицемерных улемов, стремившихся погасить свет знаний. Они долго пытались погасить Божий свет. Но Аллах пожелал сохранить его. Он сохранил для мусульман свою Книгу — солнце знаний и кладезь мудрости — от всяких попыток ее извратить. И в этом — одно из чудес Аллаха, ибо сказано: «Ведь Мы ниспослали напоминание, и ведь Мы его охраняем» (К. 15: 9). Лицемеры смогли только дать [свое] толкование книги, и это тоже чудо Аллаха, так как Он известил об этом: «Те же, в сердцах которых уклонение, — они следуют за тем, что в нем сходно, домогаясь смятения и домогаясь толкования этого» (З: 7). Я покажу читателям в качестве примера, что сделал деспотизм с наукой и исламом, запретив ученым-философам давать разъяснение по двум суждениям Корана — о чудесах и нравах. Эти ученые боялись вступить в противоречие с предшественниками, знания которых были ограничены, ибо [иначе] их обвиняли в неверии и убивали. Например, вопрос о непревзойденности Корана — важнейший вопрос веры. Они не могли путем исследования раскрыть его сущность и ограничивались заявлениями предшественников о непревзойденности Корана в красноречиях, в стилистике, в содержащемся в нем пророчестве о том, что римляне после поражения одержат победу.

Но если бы ученым дали свободу исследования, свободу мнений, право писать то, что они пожелают, каким пользовались комментаторы и люди, сеющие зло суеверия, то в тысячах стихов Корана они обнаружили бы тысячи знамений, вещающих о его непревзойденности. Каждый день они встречали бы не преходящие с ходом столетий и превратностью судьбы знамения, достоверно свидетельствующие о непревзойденности Корана, как сказано: «...И нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в Книге ясной» (6: 59), — свидетельство глаз не есть простое допущение и вера.

Так, например, наука за последние столетия обнаружила ряд [новых] истин и свойств. Эти открытия приписываются европейским и американским ученым. Но тщательный исследователь Корана найдет в этой книге, появившейся почти тринадцать столетий назад, прямые или косвенные указания на большинство таких открытий. Они до сих пор оставались под покровом тайны только для того, чтобы являть чудо Корана, свидетельствовать, что он есть слово Господа — никто как Господь ведает сокровенное. Так, ученые открыли, что мировая материя состоит из эфира. Читая в Коране о начале бытия, находим: «Потом обратился Он к небесам — а они были дымом» (41: 11).

Ученые открыли, что все в мире находится в вечном и непрерывном движении. Читаем в Коране: «И знамением для вас — земля мертвая; Мы

оживили ее...» (36: 33). Но далее: «...Все течет до определенного предела» (13: 2).

Ученые установили, что Земля [движется] самостоятельно в Солнечной системе, в Коране мы находим указание на это: «...Небеса и земля были соединены, а Мы их разделили...» (21: 30).

Ученые доказали, что Луна представляет собою оторвавшуюся часть Земли. В Коране сказано: «Разве они не видели, что Мы приходим к земле и укорачиваем ее по краям?» (13: 41). «Приблизился час, и раскололся месяц» (54: 1).

Установлено, что земля состоит из семи слоев, и в Коране находим: «...Создал семь небес рядами» (67: 3).

Ученые пришли к заключению, что если бы не горы, то земля дрожала бы при вращении. В Коране сказано: «И бросил Он на землю горы прочно стоящие, чтобы она не колебалась с вами...» (16: 15).

Они обнаружили, что не только изменения химического состава веществ, но и качественные изменения происходят в зависимости от количественных соотношений. Коран утверждает: «Ведь всякая вещь у Него по мере» (13: 8).

Ученые установили, что в неорганических веществах есть [своя] жизнь, определяемая наличием выкристаллизовавшейся жидкости. Коран говорит: «...И сделали из воды всякую вещь живую» (21: 30).

Они установили, что органический мир, в том числе и человек, развился из неорганического вещества. Читаем в Коране: «Он — тот, кто сотворил вас из глины» (6: 2).

Они открыли закон перекрестного опыления растений; в Коране [сказано]: «...И вывели Мы благодаря ей пары разных растений» (20: 53), а также: «...Она приходит в движение и разбухает и выращивает всякие прекрасные пары» (22: 5). И далее: «...Из всяких плодов устроил там пары по двое» (13: 3).

Ученые обнаружили возможность удержать тень, т. е. изобрели фотографию, но уже в Коране говорится: «Разве ты не видишь твоего Господа, как Он протянул тень? А если бы Он пожелал, то сделал бы ее покойной. Затем Мы сделали солнце ее указателем» (25: 45).

Они овладели искусством приводить в движение корабли и экипажи при помощи пара и электричества. Но в Коране после упоминания о скоте и парусниках сказано: «И Мы создали для них из подобного ему то, на чем они ездят» (36: 42).

Они открыли микробы и обнаружили их роль в возникновении оспы и других болезней. Но уже в Коране оказано: «И послал Он на них птиц стаями» (105: 3), т. е. непрерывно и массой; «Бросали они в них камни из обожженной глины» (105: 4), т. е. сухой болотной глиной. Многие другие

стихи также предопределяют некоторые открытия из области астрономии и законов природы. В свете вышеизложенного необходимо следует, что тайна многих стихов Корана обнаружится в свое время, постоянно обновляя чудо Корана, покуда существует мир.

### ДЕСПОТИЗМ И НАУКА

Как похож деспот своим отношением к подданным на вероломного могущественного опекуна богатых сирот, который распоряжается по своей прихоти и сиротским имуществом, и душами сирот, пока они еще несовершеннолетние, как не в интересах опекуна достижение сиротами совершеннолетия, так и тиран не заинтересован, чтобы его подданные просветились лучами науки. Деспоту известно, что ни порабощение, ни насилие невозможны, если подданные не останутся глупцами, томящимися во мраке невежества, бредущими в бездорожной пустыне. Если бы деспот был летающей тварью, то он был бы летучей мышью, которая охотится за насекомыми — простыми людьми — во тьме-невежестве; а если бы был диким зверем, то [был бы] шакалом, хватающим под сенью ночи домашнюю птицу.

Знание — искра Божьего света; Бог создал свет открывающим, вразумляющим, порождающим тепло и силу. Знание Он создал подобным свету, делающим очевидным добро, разоблачающим зло, порождающим в душах пыл, в головах — смелость мысли.

Деспот не боится науки о языке, исправляющей речь, если за речью нет мудрости воодушевления, которое заставляет сворачивать знамена, или волшебства риторики, парализующей действия войск. Потому что он знает, что время скупое, и матери не часто рожают таких, как ал-Кумейт<sup>33</sup> и Хасан или Монтескье и Шиллер.

Не пугают тирана и богословские науки, касающиеся вопросов загробной жизни, потому что, по его убеждению, глупости они не уничтожают и бельма затмения не снимают. Ими развлекаются только фанатики в науке. И если некоторые из них проявляют талант и приобретают известность в народе, то это не мешает деспотам использовать их для своих целей, заткнув им, например, рот крохами со стола деспотизма.

Да, у деспота поджилки трясутся, но [только] от страха перед наукой, связанной с реальной жизнью, как, например, теоретическое мышление,

---

<sup>33</sup> Ал-Кумейт (673–744) — арабский поэт, лингвист, филолог периода Омейядского халифата. Прославился мастерскими панегириками Хашимитам — роду, к которому принадлежал Мухаммед.

рационалистическая философия, наука о правах народов, гражданская политика, детальное изучение истории, ораторское искусство и другие науки, рассеивающие тучи, которые скрывают солнце, воспаляющее головы.

Вообще говорят, что деспот боится лишь таких знаний, которые расширяют умственный кругозор, позволяют человеку понять, что такое человек, каковы его права, обманут ли он, как требовать, как добиться и как сохранить [эти права]. Тиран — поклонник вероломства, а ученые — его враги. Деспот — вор и обманщик, а ученые предостерегают и [призывают] людей к бдительности. Дела и интересам деспота могут противостоять только ученые.

Как ненавидит деспот результаты, к которым приводит наука, так ненавидит и саму науку, потому что власть науки сильнее могущества любого султана. Деспот всякий раз чувствует себя жалким в присутствии человека, знающего больше, чем он, деспот. Поэтому он не терпит присутствия талантливого ученого, и, если вынужден прибегать к [услугам] врача или архитектора, он избирает робкого льстеца. На этом Ибн Халдун построил изречение «триумф льстецов». Это в характере высокомерных, на этом зиждется их восхваление всякого бесталанного невежды, от которого они не ждут ни добра, ни зла.

Из сказанного выше следует, что между деспотизмом и наукой идет непрекращающаяся война, они постоянно преследуют друг друга.

Ученые стремятся к распространению знаний, в то время как деспот хочет погасить их свет. Обе стороны борются за простой народ. А что есть простой народ? Простой народ, массы — это люди, которые, если не знают — боятся, если боятся — покоряются. Это люди, которые, если знают — говорят, а сказав — действуют.

Простые люди — пища для деспота и его сила; он властвует над ними и с их помощью притесняет других. Он держит их в плену, а они прославляют его могущество, он грабит их, а они благословляют его за то, что он сохранил им жизнь. Он унижает их, они превозносят его величие; он натравливает их друг на друга, а они гордятся его политикой. И если деспот расточил их имущество, они говорят — он щедр; убил, не подвергнув пытке, — они считают его милостивым; гонит их в смертельную опасность, а они подчиняются ему, страшась наказания; и если упрекают некоторые из них, отвергающие [деспотизм], то люди сражаются с отвергающими, словно с тиранами.

Словом, простой народ своими руками режет себя от страха, происходящего от невежества. Будет уничтожено невежество — исчезнет страх, положение изменится: деспот вопреки своей природе превратится в верного исполнителя [воли народа], который боится, что ему придется давать

отчет, справедливого руководителя, опасającego возмездия, и нежного отца, наслаждающегося плодами взаимной любви.

Тогда народ будет процветать и жить в довольстве, в благоденствии, славе и счастье. Счастье руководителя при этом будет предельным, тогда как во времена деспотизма он был несчастнейшим из людей. Его постоянно окружали враги; на него смотрели с ненавистью, и он ни на миг не был спокоен за свою жизнь.

Страх деспота перед мстостью его подданных несомненно сильнее их страха перед его могуществом, потому что его страх происходит от знания, а их страх — от невежества. Он боится справедливого отмщения, их страх порожден предположением своей слабости; он боится потерять жизнь и власть, они — кусок хлеба, родину, вместо которой когда-нибудь полюбят другую.

Всякий раз, когда деспот усиливает гнет и жестокость, растет его страх перед подданными, перед свитой, даже перед собственными мыслями. Поэтому-то нередко жизнь слабовольных деспотов завершается помешательством.

У внимательных историков стало правилом при сравнении деспотов, скажем, таких, как Нерон и Тимур, ограничиваться сравнением степени того, насколько они боялись своих подданных, а желая отдать предпочтение кому-либо из справедливых тиранов, как Ануширван и Салах ад-Дин<sup>34</sup>, сравнивают степень их чувства безопасности среди подвластных им народов. И так как большая часть древних верований исходит из понятия добра и зла — как свет и тьма, Солнце и Сатурн, разум и дьявол, — то некоторые народы древности худшим злом для человека считали невежество, а самым тяжелым последствием невежества — страх. Страху возводились храмы. Люди поклонялись ему во избежание худого.

Один из публицистов говорил: я полагаю, что дворец тирана во все времена был храмом страха, а государь-тиран — предметом поклонения. Его пособники были жрецами, канцелярия — священным жертвенником, перо — жертвенным ножом, славословие возвеличения — молитвами, люди — пленниками, которых приносят в жертву.

Мыслители, изучающие жизнь человеческого общества, отмечают, что лучшим показателем для характеристики политического состояния той или иной нации служит степень [высокомерия] государя, пышность дворцов, великолепие празднеств и церемониал торжественных приемов при дворе.

---

<sup>34</sup> Ануширван Хосроу (531–579) — сасанидский царь, завоеватель и крупный администратор; Салах ад-Дин (1171–1193) — египетский султан, родоначальник айюбидской династии египетских правителей.



Говорят, что на то, сколь глубоко [погрязла] нация в деспотизме или как далеко [ушла] она по пути свободы, указывает состав лексики языка нации: богата ли она выражениями прославления и подчинения, как, например, в персидском языке, или бедна, как лексика арабского.

Итак, деспотизм и наука — две антагонистические, борющиеся друг против друга силы. Каждое деспотическое правление устремляет свои усилия на то, чтобы погасить свет знаний и погрузить подданных во тьму невежества. В то же время некоторые ученые, взросшие в ущельях, среди скал деспотизма, стараются просветить человеческие умы. Но чаще всего слуги деспотизма изгоняют людей науки, преследуют их. Счастлив тот из них, кому удалось покинуть родину. Потому-то великие пророки, большинство видных ученых и талантливых писателей оставляли родину и умирали на чужбине.

По словам исследователей, для западных тиранов нет ничего страшнее, чем познание людьми истины: свобода дороже жизни. Они боятся, как бы люди не узнали, что такое человеческая личность, в чем ее достоинство и сила; что такое честь и каково ее величие, каковы их права и каких сберечь, что такое гнет и как уничтожить его, что такое гуманность и в чем она выражается, что такое сострадание и в чем его прелесть.

Что касается восточных деспотов и их страха перед наукой, то пустое их сердце трепещет перед могуществом науки. Их тело что порох, знания — огонь. Да, они боятся знаний; они боятся даже познания людьми смысла выражения: «Нет бога, кроме Аллаха». [Они] понимают, почему произнесение этих слов лучше всяких молитв, почему на них зиждется ислам. И не только ислам. На этом стоят все религии. Смысл этого выражения в том, что люди должны поклоняться только Аллаху, только Всевышнему Творцу. Смысл поклонения — смирение и покорность; смысл [символа веры] «Нет бога, кроме Аллаха...» — в смирении и покорности одному только Аллаху, ибо никто другой и ничто недостойны поклонения и подчинения. При такой постановке вопроса может ли устраивать деспотов, чтобы их рабы знали эту [истину] и действовали в соответствии с этим знанием? Конечно нет, и еще раз нет!

Знание такого рода не устраивает даже мелких деспотов — могущественных и тупых слугителей культа, невежественных родителей, глупых мужей и руководителей всяких мелких групп. Именно поэтому свет единобожия, свет таухида, распространяясь в народе, непременно разрушает оковы плена. Ах, человек! Как нечестив ты! Ты не веришь в благодать Господина твоего. Как несправедлив ты к самому себе и роду своему!

### ДЕСПОТИЗМ И СЛАВА

Одна из великих мудростей современников состоит в суждении: «Деспотизм — основа всякого разложения». Это обосновывают тем, что внимательный исследователь жизни человечества и природы человеческого общества обнаруживает пагубное действие деспотизма на все.

Выше говорилось, что деспотизм подавляет разум и действует на него разлагающе, допускает злоупотребления в отношении религии и приводит ее в негодность, борется с наукой и действует разлагающе на науку. Сейчас я рассмотрю вопрос о том, как деспотизм борется со славой и как разлагает ее, заменяя тщеславием.

Слава — это любовь и уважение, которые завоевал человек в сердцах [других людей]. Это благородная, естественная потребность каждого, не чуждая ни пророкам, ни аскетам, ни самым ничтожным, ни низким и безвестным людям. Слава обладает какой-то духовной прелестью, близкой прелести поклонения Богу для самоотверженно верующих, равной наслаждению наукой для мудрецов; она слаще, чем для князей обладание землей и луной, чем неожиданное богатство для бедняка, а потому слава в душах человеческих оспаривает место у жажды жизни.

Поэтому-то у исследователя нередко возникает вопрос: что сильнее — жажда жизни или жажда славы? Современники решились на такое заключение, отметив путаницу у Ибн Халдуна, а именно — что слава для свободных дороже жизни. У пленников деспотизма, напротив, любовь к жизни перевешивает жажду славы.

На этом основании членам дома Пророка [можно] простить, что они бросались туда, где опасность. Свободные и праведные, они, конечно, предпочитали благородно умереть, чем жить в унижении и ханжестве, как жил Ибн Халдун. Он осуждал славных людей рода человеческого за то, что те осмеливались впасть в грех самоубийства. При этом он забыл свое же утверждение, что хищные птицы и звери не размножаются в неволе; природа дала им возможность предпочесть самоубийство, чтобы освободиться от унижения<sup>35</sup>.

Слава приобретается только жертвенностью во имя общества. Жители Востока называют это жертвенностью во имя Бога или веры; европейцы — во имя гуманности или патриотизма. Господь, достойный возвеличения ради Него Самого, не требует от Своих рабов восхваления, но требует связывать просьбы к Нему с упоминанием о ниспосланных Им людям благах.

---

<sup>35</sup> Ибн Халдун упрекал видных мусульманских деятелей, в частности Хусейна ибн Али (ум. 680), имама шиитов, за то, что они не щадили жизни и шли на смерть во имя своих целей.

Жертвенность ради общей пользы, выражающаяся в виде денежных пожертвований, — слава щедрости, как ее называют, есть самая низшая степень славы. Щедрость в виде распространения полезных для общества знаний, называемая славой добродетели, или самопожертвование, когда человек подвергает себя трудностям и опасностям во имя права и сохранения порядка, — слава благородства — это высшая степень славы вообще. Именно такой славы жаждут великие души, благороднейшие люди. Сколько страстно стремящихся к ней, для которых сладко мученичество ради такой славы! Большинство из них происходят из домов [знатных] рядовой чести, корни которых уходят к эпохе свободы и справедливости, или из семей, где лишь с недавних пор прервалась цепь борцов за эти принципы. О такой славе они говорят: «Аллах создал людей для славы, за которую они с радостью приемлют смерть».

Нерон спросил у лежащего на плахе поэта Агриппина<sup>36</sup>: «Кто величайший злодей из людей?» Тот ответил, намекая на Нерона: «Тот, которого люди, говоря о тирании, назовут образцом тирана».

Справедливый Траян<sup>37</sup>, опоясывая мечом полководца, обычно говорил ему: «Этот меч — меч народа. Я не преступлю закона, чтобы меч не коснулся моей шеи». Разгневанный Кайс<sup>38</sup> вышел из совета ал-Валида<sup>39</sup>. Но прежде он сказал халифу: «Ты хочешь быть тираном? Но, клянусь Аллахом, сандалии нищего длиннее твоего меча!» Сказано человеку, сохраняющему свое достоинство: «Что пользы от твоих усилий, если они приносят несчастье только тебе самому?» — «Как сладко, — отвечал он, — это страдание, которое обретается, когда отравляешь жизнь тиранам. Я должен исполнить свой долг, но не могу предопределить свою судьбу». Благородному сказано: «Почему ты не построишь себе дом?» — «Что мне делать в нем? — ответил он. — Я [всегда] на спине скакуна, в темнице, а буду в могиле...» А вот что сказала Асма, владетельница двух поясов<sup>40</sup>, старая женщина, дочь Абу

---

<sup>36</sup> Ошибка автора. Речь идет об Агриппине Младшей, жене римского императора Клавдия. Убита по приказанию своего сына Нерона.

<sup>37</sup> Траян (53–117) — римский император. В своей внутренней политике стремился к централизации власти. Он предоставил Сенату некоторое участие в управлении государством, боролся с доносами, поощрял развитие сельского хозяйства, строил дороги и общественные здания и т. д.

<sup>38</sup> Возможно, это ад-Даххак ибн Кайс аш-Шейбани (убит в 746 г.), один из руководителей секты хариджидов.

<sup>39</sup> Очевидно, речь идет о Валиде II, омейядском халифе (743–744).

<sup>40</sup> Дочь халифа Абу Бекра; ее называли «владетельницей двух поясов». Не имея веревки, она разорвала свой пояс, чтобы связать мех с водой и мешок с хлебом, которые она принесла Мухаммеду и Абу Бекру.

Бекра, своему единственному сыну на прощанье: «Если ты прав, иди, сражайся с ал-Хаджжаджем<sup>41</sup>, не щадя своей жизни».

Итак, слава зажигает в сердцах [людей], которые стремятся к славе, желание двигаться вперед, развиваться. В эпоху справедливости она доступна всякому в меру его готовности и энергии. В эпоху деспотизма такую славу можно приобрести только в посильной борьбе против несправедливости.

Славе противостоит тщеславие. Что такое тщеславие? Во что оно переходит? Тщеславие имеет ужасный смысл. Мне трудно выбирать слова и говорить о нем, потому что боюсь задеть чувства некоторых читателей, а если и не их самих, то их предков. Поэтому я взываю к их сознательности; я прошу читателей абстрагироваться на пару минут. Потом и они, как и я, как и другие, виновные перед человечеством, найдут [необходимое] толкование. Высказывания этих других облегчают для меня возможность сказать: «Тщеславие присуще деспотическим правлениям». Это близость к тирану в деятельности, какую имеют, например, его помощники или агенты, могущество, подобное могуществу тирана, каким обладают, скажем, герцог, барон или те, к кому обращаются со словами «ваше сиятельство», «ваша светлость», кто награжден орденами или лентой через плечо. Иначе: тщеславие — это результат того, что человек достает пылающую головню из адского огня гордыни тирана, чтобы жечь огнем честь человечества.

Еще яснее: тщеславие имеет место, когда человек надевает меч, данный ему тираном, чтобы доказать, что он палач в государстве деспота; когда он вешает на свою грудь орден, свидетельствующий, что под ним кроется совесть, позволяющая творить несправедливость, или украшает себя поясом, расшитым позументом, тем показав, что уподобился женщине. А еще яснее и еще короче тщеславие можно определить так: превращение человека в мелкого деспота под сенью великого тирана.

Выше я говорил, что тщеславие присуще деспотическим правлениям. Дело в том, что свободное правительство, отражающее чувства нации, отвергает всякую попытку нарушить равенство между людьми иначе, как в силу подлинной необходимости. Значение индивида выделяется лишь когда он сослужит службу правительству, т. е. обществу. Правительство отмечает его орденом или присваивает почетное звание только в знак его важной услуги, на которую благословил его Господь. Вот так и Аллах возвышает отдельных людей.

---

<sup>41</sup> Ал-Хаджжадж ибн Юсеф (661–714) — военачальник омейядского халифа Абд ал-Малика ибн Мервана (646–705). В 692 г. халиф отправил ал-Хаджжаджа против Ибн Зубейра, правителя Хиджаза. После осады ал-Хаджжадж взял Мекку.

Звание английского лорда, например, есть пережиток деспотической эпохи. Но вместе с тем по большей части это звание получает только человек, сослуживший великую службу народу, человек, способный в силу своих нравственных качеств и богатства сослужить еще и любую другую важную службу. Однако звание лорда имеет значение в глазах нации только до тех пор, пока она читает на его челе строки, начертанные пером патриотизма и чернилами мученичества, подписанную кровью клятву беречь честь нации, ее основной закон, хранящий жизненный дух нации, т. е. ее свободу.

Тщеславие у древних народов проявлялось разве только в претензии на божественность и тому подобном для подчинения себе других людей или в претензиях родовитых на королевское и княжеское происхождение. Тщеславие появилось в Средние века и получило распространение в последние столетия. Однако свобода начала смывать грязь тщеславия в соответствии с заложенной в ней силой и энергией.

Тщеславные хотят обмануть народы, а обманывают только себя в том, что они якобы свободны в своих действиях, что с них не сдернута маска, что их никто не бьет по шее. Чтобы сохранить эту фальшивую видимость, они не только сносят всякие оскорбления и унижения от деспота, не только стремятся скрыть это, но стараются показать, что это не так, и борются против тех, кто утверждает противное, пытаются ввести людей в заблуждение относительно прав деспота, разубедить их в том, что деспоту свойствен гнет.

Таким образом, тщеславные люди — враги справедливости и сторонники несправедливости. И это на руку тирану. Он старается отыскать таких людей, старается, чтобы их было больше, чтобы с их помощью заставить народ вредить самому себе якобы во имя его же блага. Гнать, например, народ на войну, вызванную актами голого деспотизма, а внушать ему, что он, тиран, сражается за веру; тратить миллионы народных средств на свои удовольствия и укрепление деспотизма под видом сохранения чести нации и блеска ее государства; использовать народ для расправы с врагами тирана, утверждая, что они враги народа; своевольно распоряжаться правами государства и нации под тем предлогом, что того якобы требуют мудрость и политика.

Порою деспот прославляет слабовольных людей, которые походят на райскую корову — не бодаются и не брыкаются. Он подбирает их так, как мошенник-купец отбирает образцы товаров. Но агентов и помощников своих он выбирает из числа самых низких и подлых. Поэтому говорят: деспотическое государство — государство подлых людей. Мудрость этого положения очевидна и не требует разъяснений.

Случается, что деспот возвеличивает и действительно умных, честных людей, соблазнив их высоким постом или рангом, думая, что они достаточно

хитры и будут полезны ему своей ловкостью. Но, разочаровавшись в них в ходе опыта, он их карает или изгоняет. Вот почему только бессильный невежда или хитрый вероломный человек может приобрести благосклонность деспота. Здесь я обращаю внимание читателя на следующее: эти умные люди, вкусившие мед славы в правительстве, стараются послужить нации и заслужить славу благородства. Тиран их бьет по рукам только за то, что они верны прослойке людей, наэлектризованных ненавистью к деспотизму и призывающих их к реформам. Такое превращение ставит тиранов в тупик, потому что они не могут обойтись без опытных людей и не могут избежать такого исхода. Но [именно] поэтому деспот опирается в основном на тех, кто издревле погряз на службе деспотизма, кто от отцов, от дедов унаследовал нравственные черты, которые угодны деспотам. Вот отсюда идет в народах тщеславие родовитостью и происхождением.

Родовитость весьма походит на славу и на тщеславие. Поэтому я считаю нужным немного остановиться на этом вопросе, после чего вернуться к исследованию о деспоте и его тщеславных пособниках.

Никто не отрицает преимуществ, которые дает родовитость в смысле наследуемых и приобретаемых детьми от своих родителей склонностей, и с точки зрения господствующего в доме воспитания, и с точки зрения того, что родовитость в какой-то мере связана с богатством, которое помогает проявлять сочувствие к людям и благородство [характера]; и потому, что родовитость в большинстве случаев побуждает брать себе в пример равных, их превзойти и отличиться, и потому, что она укрепляет связь с нацией и родиной, — люди благородного происхождения всегда на виду и стараются не иметь пороков и недостатков.

Родовитые дома делятся на три категории: дома науки и добродетели, дома богатства и щедрости и дома гнета и господства. Последняя категория более многочисленна и более важна. К ней обращает тиран свой взор в поисках поддержки, к ней и проявляет свое доверие. Теперь посмотрим, много ли преимуществ такого рода имеет эта категория.

Не наследует ли человек от предка, положившего начало его славе, склонности к справедливости, но на деле этой склонности не имеет? Разве он не воспитывается в господствующем в семье недостойном духе? Разве не расходует он богатства на скотские наслаждения и роскошь, вызывающие горечь у бедняков? Не подражает ли неравным себе, низким льстецам, не презирает ли своего народа за то, что тот не ведает его достоинства и положения? Разве считает он, что и у него есть родина, кроме того самого кресла, на котором он восседает хозяином положения? Не стыдится ли людей, которые, по его мнению, не что иное, как одухотворенные призраки?

Да, таково положение большинства родовитых. Но мы не умаляем достоинств тех из них, кто приобрел знания и наделен мудростью. Мало среди них людей действительно очень одаренных. Они как бы унаследовали сильную волю и употребляют ее во благо, а не во зло; из гордости великих они черпают мужество против знатных. Так преобразуется сила всех таких качеств в великие достоинства и гордое благородство — сострадание к мукам родины и народа, крик боли, плач о ее судьбе, свершение великих дел. Народ, у которого много таких выдающихся, даровитых людей, [находится] накануне того дня, когда некоторые из них поднимутся до ступени необычайного явления и поведут [за собой] народ к успеху и процветанию. Это не удивительно: сочетание влияния происхождения и силы благородства действует как справедливый деспот, который как птица феникс.

В родовитых корень всех несчастий каждого племени. Люди были братьями, равными между собой, до тех пор пока случай не выделил часть из них многочисленностью потомства, откуда развились силы приверженности к своему роду.

В результате борьбы между этими силами одни индивидуумы выделились по сравнению с другими. Сохранение такого положения вызвало к жизни [прослойку] родовитых. У племени или народа, где силы родовитых были равны, родовитые порабощали остальных и учреждали аристократический образ правления; когда же среди родовитых домов выделялся какой-то один, то он устанавливал свою единоличную деспотию в отношении остальных и основывал ограниченную монархию, если у остальных родовитых фамилий еще оставалась сила, или абсолютную, если ему нечего было опасаться.

Таким образом, если в народе вовсе нет нотаблей (родовитых) или голос народных масс [звучит] сильнее голоса нотаблей, то народ де-юре или де-факто создает для себя выборное правительство, которое на первых порах не знает института наследования. Но сменится несколько правительств — и появляются родовитые. Они конкурируют друг с другом, каждая группа старается привлечь на свою сторону часть народа, готовясь к борьбе, готовясь повернуть историю вспять.

Но самым большим злом представляется желание нотаблей в ходе этой борьбы поразить людей своим блеском и величием, чтобы их утратить, околдовать человеческий разум и тем возвеличиться над ними. Если же кто-то из них одерживает верх и устанавливает свою деспотическую власть, то остальные продолжают вести себя по-прежнему в силу привычки и в подражание деспоту. Да и сам деспот не только не заставляет их отказаться от этого, но, напротив, щедро наделяет их деньгами, помогает вести такой образ жизни, награждает званиями и должностями, позволяет им пользоваться известным

влиянием и властью над людьми, чтобы отвлечь их от борьбы с его тиранией, чтобы они надолго привыкли к такой жизни; это разлагает их, люди бегут их, у них не остается иного прибежища, кроме дверей, ведущих к деспоту, и они становятся его пособниками, хотя и были прежде врагами.

По отношению к нотаблям деспот применяет политику давления и послаблений: то оказывает им внимание; то, напротив, отворачивается. Все это для того, чтобы не вызвать их недовольства. Он проводит политику, имеющую целью разобщить нотаблей, чтобы не дать им договориться между собой [и выступить] против него. Порою он мстит некоторым из них под видом защиты справедливости, желая угодить людям, порою избавляется от некоторых, заменяя их наиболее низкими из своих подданных, подрезав им крылья. Итак, деспот подчиняет себе нотаблей при помощи роскоши, чтобы заставить их ползать у своих ног, превратить их в узду для подданных. Точно такую же политику он применяет и по отношению к своим наместникам и руководителям религиозных общин. Такая или подобная ей политика помогает деспоту очистить атмосферу от грозовых туч, развеивает подданных, как ветер ворошит перья, как самум треплет кроны пальм, на то воля Аллаха! Да, воля Аллаха, славен он в делах его, в этом деле, ибо он сказал: «А когда Мы желали погубить селение, Мы отдавали приказ одаренным благами в нем, и они творили нечестие там; тогда оправдывалось над ним слово...» (К. 17: 16).

В тот момент, когда тиран вступает на трон и возлагает на свою главу унаследованную корону, он видит, что перестал быть человеком и стал Богом. Потом он оглядывается. Тиран убеждается в том, что он бессильнее самого слабого, что все полученное им он имеет благодаря окружающим его пособникам. Он поднимает на них глаза, прислушивается к их тайному голосу. Этот голос говорит ему, что право престолонаследия, — трон, корона, скипетр — все призрак. «Ты могуществен и властен на троне над спящими рабами только благодаря нашим чарам, нашему вероотступничеству, только потому, что мы отказались от совести, родины, братьев. А ты? Погляди, как ты относишься к нам?»

Потом деспот оглядывается на массу взирающих на него подданных и замечает, что они действительно околдованы, в столбняке, будто давно уж мертвы. Но он понимает, что в народе есть умные, благородные люди. Их глаза будто говорят ему: «За нами народ. Мы поручили тебе повелевать им так, как мы хотим, как мы желаем, а не так, как ты желаешь, не по твоему произволу».

Тогда деспот приходит в себя и говорит: «Помощники! Помощники! Я отдам им исполнение власти, армию верных слуг, с которыми я буду биться против этих благородных, иначе мой деспотизм, порабощение долго не протянут».



Деспотическое правительство деспотично, естественно, и во всех градациях — от великого тирана до полицейского, сторожа, метельщика улиц. Каждая категория деспотов включает самых низких в нравственном отношении людей каждого класса. Низкие не ищут любви людей; цель их устремлений — заслужить доверие деспота тем, что они стараются походить на него, что они привержены его режиму, что они жадно пожирают куски, падающие с алтаря, на который приносит жертву народ.

Поэтому деспот верит им, они [верят] ему, и они действуют вместе. Эта деспотическая прослойка бывает более или менее многочисленной в зависимости от силы деспотизма. Всякий раз, как деспот желает осуществить акт насилия, он считает необходимым увеличить армию тщеславных, которые работают для него и его охраняют.

Он тщательно отбирает их из числа самых подлых людей, таких, у которых ни следа веры, ни совести, обеспечив их иерархию в обратном порядке: самый низкий из них по натуре — самый высокий по положению и самый приближенный [к деспоту человек].

Человеческий разум, история, окружающая нас действительность — все говорит за то, что самый высокопоставленный министр-деспот — это человек самый подлый, самый низкий, что чем ниже по рангу министр, тем меньше в нем подлости. Такая зависимость в отношении подлости сохраняется на всех ступенях служебной лестницы. Быть может, читатель, как некоторые наивные историки, заблуждается, так как порой приходится встречаться с фактами, когда многие деспоты-министры стонали, жаловались на тирана, на его дела, открыто упрекали его и делали вид, что если бы представилась возможность, то они непременно стали бы действовать, пожертвовали бы нации не только богатство, но и жизнь. Как можно считать их самыми подлыми из подонков нации? Как, если среди них были люди, шедшие на риск, осмелившиеся бороться с деспотизмом, люди, которые полностью или частично достигали своей цели или погибали?

Ответ такой: деспоту, желающему угнетать людей, нужна банда, помогающая ему [в этом]. Логично ли, чтобы в такую банду он набирал людей, относительно которых сомневается, что они одобряют его цели? Изберет ли он себе министра из простых людей, не имеющих нужного опыта, не ведающих всех помыслов тирана и всего, что таится в его душе? Может ли так случиться, что министр добр от природы и только притворяется злым, обманывает деспота своими поступками, тирана, одного слова которого достаточно, чтобы возвысить его или низвергнуть? Нет. Деспот знает, что люди — это его враги, ненавидящие его за гнет, несправедливость; может ли он доверять и поставить у своих дверей того, кого он не считает еще более несправедливым, кто не стоит еще дальше от его врагов, чем

он сам, деспот? Нет. И в то же время как может министр чувствовать себя в безопасности перед беспощадной силой деспота, если нет между ними согласия, договоренности в угоду лукавому? Это, конечно, делает министра предметом зависти. Соперники ожидают от него всякого зла. Его ненавидит народ, вместе с тираном он становится постоянным объектом жалоб и сплетен. Как может быть у министра хоть сколько-нибудь благочестия, стыда, справедливости, совести, мудрости и милосердия, когда он согласился быть палачом при деспоте?

Как может министр испытывать чувство сострадания, жалости к народу, зная, что народ ненавидит и презирает его, всегда ожидает от него только плохого, если он не пойдет вместе с народом против тирана? А этого он не сделает никогда, пока не отчаится попасть в милость к деспоту; а если даже и сделает, то не на благо народу, но желая пригрозить деспоту или распахнуть двери перед новым деспотом, который, быть может, оставит его министром, и он помогает тому совершить преступление.

Итак, министр деспота — это его министр, но не министр народа, как это бывает в конституционных правительствах, так же как и фельдмаршал деспота — его личный фельдмаршал, человек, изменивший народу, не ревнитель интересов народа. Особенно потому, что он помнит, что деспот опоясал его мечом, в то время как он не защищал его как телохранитель и не делал для него явного завоевания, — он обещал деспоту использовать этот меч против врагов деспотизма, и этот враг — несчастный народ.

Поэтому никто из людей, имеющих разум, не будет введен в заблуждение болтовней министров и военачальников, якобы порицающих деспотизм, их разглагольствованиями насчет реформ. Как бы на словах ни скорбели они, сколько бы ни гнушались [деспотизмом], просвещенные люди им не поверят, несмотря ни на плач, ни на причитания. Не поверят ни им, ни их совести, сколько бы они ни молили и ни славословили, потому что их поведение и их жизнь доказывают противное и нет гарантии, что они встанут против всего того, в чем они выросли и состарились. Такого рода показательные действия нужны им для того, чтобы пригрозить деспоту и в то же время сосать кровь из подданных, т. е. грабить их имущество. Да и как можно поверить министру или крупному чиновнику, будто они хотят бросить свой меч народу, чтобы тот переломил его, если они за свою долгую жизнь привыкли к сладости роскоши и славе могущества. А народ... Деспотизм убил в нем все благородные, все высокие стремления: дошло до того, что когда несчастного феллаха забирают в солдаты — он плачет; но едва он просунет руки в рукава солдатского мундира, как свирепеет: он идет против отца и матери, против родной деревни, против родни — он жаждет крови, не разбирая, где брат, где враг.

Приведем несколько неопровержимых доказательств, которые безусловно подтверждают, что всякий видный человек эпохи деспотизма лишен нравственности, рвения, что от него никак нельзя ждать добра, что всякий его показной ропот, показные страдания имеют целью только ввести в заблуждение, обмануть несчастный народ. Такие люди обманывают [народ], зная, что в действительности деспотизм, который существует благодаря им и только их стараниями сохраняется, сумел ослепить народ, притупить его чувства. Он видит только окружающий его ужас и чувствует только общую боль. Он стонет, испытывая муки, но не ведает, откуда они исходят. Одни утешают народ во имя веры, говорят народу, что такая доля ниспослана небом, что должно терпеть и довольствоваться своей судьбой. Другие болеющие за народ тоже обманывают его, уверяя, будто они — врачи, которые излечат болезнь, будто они хотят уничтожить эту болезнь и воодушевлены желанием избавить народ от этой беды. Все они, право же, лгут, обманывают. Они всегда хотят или сбить с толку народ, или порою пригрозить деспоту.

Доказательством служит также то, что они пользуются [услугами] только самых низких и самых подлых людей, благосклонны только к льстецам, лицемерам, как и их великий деспот.

Доказательством служит и то, что среди них хоть и есть такие, кто пренебрежет маленькой взяткой, нет таких, которые отказались бы от крупной, что вместе с [великим] деспотом они пьют народную кровь — берут большие дары, получают огромное жалованье, которое в несколько раз выше того жалованья, что устанавливается им подобным при справедливом [правлении], что из этих огромных средств ни явно, ни тайно ни единым грошом они не поступают для борьбы с деспотизмом, хотя утверждают, что они его враги. Доказательством служит и то, что один из них расточителен и ему не хватает того умеренного жалованья, которое он мог бы получить под сенью древа справедливости, а другой — скуп, причем скупость его доходит до того, что наносит ущерб престижу занимаемого им положения: ни половины, ни даже четверти своего жалованья он не потратит на представительство, хотя и получает больше, чем иной ему подобный, под предлогом необходимости поддержать свой престиж, тесно связанный с престижем нации. Такая скупость превращает его в гнусного изменника. Так обстоит дело. История не отрицает, что время изредка рождает и других министров. Они раскаиваются в злоупотреблениях, мучаются угрызениями совести и возвращаются к своему народу, готовые к испуплению, если они христиане, или, если они мусульмане, — к мученической смерти — шахада. Каждая эпоха знает [такие] исключения среди министров и военачальников, в числе которых встречаются глубоко порядочные люди.

Пусть после сорока, после семидесяти лет, но в них проявляется наследственность, и появляются проблески искренности.

Итак, деспот — это немощный человек. Вся сила его заключена в тщеславных людях и его плененном народе, о котором некому позаботиться и который могут повести за собой лишь умные люди путем просвещения и руководства, ибо если небо затмило разум народа, то Аллах избрал для него праведных руководителей, покупающих счастье народа своими страданиями, жизнь народа — своей смертью, так как Аллах сделал сладостной для них эту [долю], ради которой Он и создал их, как создал других порочными и нечестивыми, гибель которых в их страстях и пороках. Славен Он, Кто избирает кого пожелает, для чего пожелает! Он Великий Творец!

### ДЕСПОТИЗМ И БОГАТСТВО

Если бы деспотизм был человеком и пожелал похвастать своей родословной, то он непременно сказал бы: «Я — зло, мой отец — несправедливость, мать — обида, брат мой — вероломство, а сестра — бедствие; мой дядя по отцу — вред, дядя по матери — унижение; сын — нищета, дочь — безработица, родина — разруха, а род — невежество».

Характеризуя богатство, можно сказать: сила — богатство, разум — богатство, знание — богатство, вера — богатство, стойкость — богатство, достоинство — богатство, красота — богатство, порядок — богатство, бережливость — богатство, как и все вообще, плодами чего пользуется человек. Однако все это подвержено разлагающему влиянию деспотизма и вместе с ним влечется к катастрофе.

В природе можно видеть, что у всех животных, даже рыб, насекомых, если не считать пауков в момент после спаривания, особи одного вида друг друга не пожирают. А человек пожирает человека. Животные в поисках пищи инстинктивно обращаются к Аллаху, т. е. к естественному источнику пропитания, в то время как человек хочет отнять пищу у брата своего.

В течение многих веков человек употреблял в пищу человеческое мясо. Потом китайские и индийские мудрецы вообще запретили есть мясо. Первоначальные религиозные установления в других частях мира сначала определили, какую часть человеческой жертвы божеству надо съесть, а затем стали сжигать жертву, так что человек постепенно забыл вкус мяса брата своего. Бог через Авраама заменил человеческую жертву жертвенным животным; жертвоприношения в виде животных вслед за ним стали приносить

Моисей и другие пророки; с тем же пришел и ислам; Иисус заменил животное, приносимое в жертву, хлебом, но [священнодействие] ограничилось лишь церквами и всеобщего распространения не получило.

Таким образом, обычай людоедства исчез, до сих пор сохранившись только у некоторых негритянских племен. Однако злосчастный деспотизм возродил людоедство в его самом пагубном, самом горшом виде. Он превратил людей в пищу для тиранов. Первобытные люди убивали и поедали только пленных врагов; деспоты держат в плену свою общину, режут людей скальпелем гнета, сосут кровь из них, грабя их имущество, и сокращают их жизнь, безвозмездно используя их или отбирая плоды их трудов. Между древними людьми и современными деспотами разница, таким образом, состоит только в форме сокращения сроков человеческой жизни и умерщвления людей.

Исследование вопроса о деспотизме и богатстве тесно связано с вопросом о несправедливости, свойственной человеческой природе. Поэтому я полагаю перейти к посылкам, следствия которых связаны с социальным деспотизмом, находящимся под защитой крепости деспотизма политического.

Население земного шара исчисляется примерно в 1,5 миллиарда человек. Одна половина человечества обременяет его другую половину. Большинство первой половины составляют городские женщины. Что такое женщина?

Женщина — это такая человеческая разновидность, место которой в природе определено тем, что она обеспечивает продолжение рода. Для оплодотворения тысячи женщин достаточно одного мужчины. Остальные мужчины предоставлены жизни, полной опасности, риска и трудностей, или заслуживают участи трутней. С этой точки зрения женщины несправедливо поделили с мужчинами тяготы жизни; они безосновательно присвоили себе право на установление всеобщего закона. По этому закону на их долю приходится самое легкое, под тем предлогом, что они являются слабым [полом]; они превратили женский пол в предмет могучего вождения, внушая мысль о мнимом целомудрии; этим законом они сделали так, что смелость и отвага, столь похвальные качества у мужчин, превратились у женщин во зло; этим законом они предоставили право женскому полу оскорблять, но не быть оскорбляемым, притеснять, но ожидать помощи, когда он притеснен. Согласно этому закону воспитываются и дети — девочки и мальчики. Поэтому некоторые моралисты называют женщин вредной половиной рода человеческого. Говорят, что вред, который приносят женщины, возрастает с развитием цивилизации и с урбанизацией в геометрической прогрессии. Если у кочевника женщина отнимает половину плодов труда мужчины, то у оседлого —  $2/3$ , а горожанка отнимает уже  $5/6$ . Также прогрессируют и столичные жительницы.

Несправедливо поделили между собой тяготы жизни и мужчины. Видные политические и религиозные деятели с присными, число которых не превышает и 1% человечества, пользуются половиной плодов, созданных потом и кровью человечества, и больше и тратят это на роскошь, расточительствуют. Они, к примеру, зажигают на улицах, по которым порой проезжают, миллионы фонарей, не задумываясь о миллионах бедняков, живущих без света.

За ними следуют люди, производящие драгоценности и предметы роскоши, алчные коммерсанты, монополисты и им подобные, которые составляют тоже не больше 1%. Каждый из них расходует на себя столько, сколько десятки, сотни, тысячи рабочих и крестьян. Такое несправедливое распределение плодов между [потомками] Адама и Евы принесло с собой и политический деспотизм.

Да, не требуется равенства ученого, потратившего цвет своей жизни на приобретение полезных знаний, или человека, овладевшего полезным мастерством, со спящим под стеной невеждой; равенства [человека] прилежного и мужественного с бесталанным лентяем. Но справедливость требует изменить существующее различие между ними, гуманность требует от идущего вперед, чтобы он взял за руку низкого и приблизил к своему достоинству, сделав его жизнь похожей на свою.

Мудрость Господа поставила человека над [всеми] тварями. Но человек развратился, стал чинить несправедливость, забыл Господа своего, стал поклоняться богатству и красоте. Богатство и красоту он превратил в предмет своих вожделений, как будто он создан быть только рабом своего чрева и члена, как будто у него только и дела, что еда и совокупление. Так как богатство есть средство, открывающее доступ к красоте, стяжание почти определило собой высшую красоту. Поэтому богатство называют идолом народов, тайной бытия. Русский историк [Гирс?] рассказывает, что [императрица] Екатерина жаловалась на леность своих подданных. Она приказала приучать женщин к распущенному образу жизни, что и было сделано. Вошли в моду бальные платья. Молодежь занялась трудом, стала приобретать богатства и растрачивать их на красивые вещи. И за пять лет доходы царской казны удвоились, и увеличилась возможность расходовать их. Так что деспотов не занимает нравственность, их интересуют деньги.

Экономисты считают, что богатство — это то, что идет на пользу людям; юристы — что оно есть то, чего лишают или дают; политики — что богатство — это компенсация недостатка силы; моралисты — то, что [позволяет] вести достойную жизнь. Богатство черпается из изобилия, вложенного Богом в природу, в ее законы. Человек имеет или ему назначено лишь то и столько, во что и сколько он вложил своего труда, или по количеству труда взамен получаемого.

Стяжание, т. е. накопление богатства, свойственно немногим видам низших, слабых представителей животного мира, таким как муравьи, пчелы и т. д. Высшие животные этого не знают. Только человек знаком с ним, и [процесс накопления] стал его натурой.

Человек привык накапливать вследствие истинной или воображаемой нужды. Истинная нужда бывает только у тех, чья земля приносит мало плодов, чья земля в иные годы подвержена засухе. К категории истинно нуждающихся частично относятся и те, кто не может накапливать в странах, обиженных природой или притеснениями деспотизма. Может быть, в покрытие истинной нужды следует отнести необходимые расходы на [содержание] нуждающихся, общественные расходы в тех странах, где нет всеобщего порядка.

Под всеобщим порядком подразумевается жизнь всеобщей ассоциации, пришедшей с исламом, но не просуществовавшей более двух веков, в течение которых среди мусульман не было кому давать подаяние или [в чью пользу вносить] искупительный налог. Мусульманство, создавшее демократическое правительтельство, как было показано, заложило также основы такой [общественной] жизни, которую в той или иной форме [по-прежнему] желает для себя большая часть европейского цивилизованного мира, хотя к ней стремятся организованные общества, объединяющие многие миллионы людей, причем своего рода основа такой демократии заложена в Евангелии, например, выделение десятой доли имущества в пользу бедных.

Эти общества требуют равенства или сближения в правах и в жизненных условиях, восстают против деспотизма имущих, [требуют] такого равенства и сближения в правах, которые предписаны мусульманством как закон, путем всяких видов закята, распределения закята на [покрытие] общественных расходов и удовлетворение нуждающихся. Внимательный исследователь может заметить, что при этом богатые выделяют в пользу бедных сороковую часть капиталов. Чрезмерное накопление богатства, порождающее деспотизм, наносящее вред нравственности человека, здесь запрещено. Мусульманство сохраняет большинство сельскохозяйственных земель в общем владении всего народа; пользуется ее плодами лишь тот, кто ее обрабатывает, внося только ушр или харадж, не превышающий 1/5 [продукта], в Бейт ал-Мал.

Далее. Накопление ради [удовлетворения] перечисленных выше нужд и в указанных размерах похвально, но при соблюдении трех условий, иначе страсть к накоплению превратится в отвратительнейшее качество. Первое условие: приобретение богатства должно происходить исключительно законным, дозволенным путем, т. е. богатство можно приобретать от щедрот природы или за нечто равное, или в соответствии с затраченным трудом, или под известное обеспечение.

Второе условие: при накоплении богатства не должны ущемляться насущные нужды других лиц путем монопольного владения необходимым, составления конкуренции мелким ремесленникам и труженикам, путем захвата общего имущества, как, например, земли, созданной Творцом на благо всех Его творений, земли, их матери, которая поит их молоком своим, кормит своими плодами и укрывает в своих объятиях. Первые деспоты-тираны заложили основы «охраны» земли от ее же сынов, поставив преграду между землей и ее сынами. Вот, например, Ирландия. Ее опекает тысяча английских финансовых деспотов, чтобы воспользоваться 2/3 или 3/4 плодов труда десятка миллионов людей, рожденных на ирландской земле. Приблизительно в таком же положении находятся Египет и другие страны, более богатые, чем Ирландия. А сколько людей в цивилизованной Европе, особенно в Лондоне, не только не имеют клочка земли, чтобы уснуть, вытянувшись во весь рост, но спят в таких трущобах, где не станут спать и коровы. Они сидят рядами, грудью опираясь на окружающие их горизонтально натянутые канаты, и, повиснув на них, извиваются вправо и влево.

В то же время законы китайского правительства, представляющего, по мнению цивилизованных людей, порочный строй, дозволяют одному лицу владеть количеством земли не более установленной нормы, которая не превышает 20 га, т. е. менее 50 египетских федданов. Сурово деспотическая, по мнению большинства европейцев, Россия разработала для Польши и своих западных областей в последнее время закон, сходный с китайским. В него было внесено дополнение, запрещающее принимать к рассмотрению дела о долгах, не записанных за крестьянами, и дозволяющее крестьянам брать в долг не больше, чем приблизительно 500 франков. Если восточные правительства не осознают [важности] этого вопроса и не примут закона, подобного русскому, то через 50, самое большее 100 лет их сельскохозяйственные земли [постигнет участь] несчастной английской Ирландии. За три столетия Ирландия видела одного человека, сделавшего безуспешную попытку пожалеть ее, я имею в виду Гладстона. А Восток, может быть, и за 30 столетий не найдет человека, который бы стал искать милосердия к нему.

Третье условие дозволенности накопления состоит в том, что богатство не должно слишком превышать размер необходимого, так как злоупотребление богатством губительно сказывается на добрых нравах, ибо, разбогатев, человек становится деспотом. Все данные небом законы, так же как политическая, нравственная мудрость и мудрость цивилизации, свободны от [идеи] лихвы, чтобы сохранялось равенство и сближение людей друг с другом в имущественном отношении. Лихоимство — это приобретение без материальной компенсации — таков смысл грабежа, приобретение без затраты труда — это привычка к безделью, разлагающая нравы,



приобретение без естественных потерь, какие случаются в торговле, в сельском хозяйстве, при владении недвижимостью. Бесспорно, нет такого пути достойного приобретения, который был бы более выгоден, чем лихва, как бы умеренна она ни была. Лихва увеличивает богатство, но она и нарушает равенство среди людей.

Финансисты и экономисты изучали вопрос о лихве. Они заявили, что умеренная лихва не только полезна, но необходима. [Необходима], во-первых, для ведения крупных операций, во-вторых, потому, что в обращении не хватает наличных денег (что же получится, если еще и капиталисты будут удерживать часть денег при себе?), в-третьих, потому, что многие деловые люди не умеют пользоваться своим богатством для извлечения прибыли или не рискуют делать этого, а те, кто умеет, не находят ни [нужных] капиталов, ни компаньонов. Это мнение справедливо с точки зрения возрастания богатства отдельных людей и народов. Что касается политиков и моралистов, то, по их мнению, вреда от этого для масс больше, нежели пользы. Потому что индивидуальное богатство укрепляет внутри страны деспотизм: разделяет людей на рабов и господ и усиливает деспотизм в отношении других народов — облегчает покушение на свободу и независимость народов, не имеющих ни значительных богатств, ни большой технической оснащённости. Это порочно и с точки зрения мудрости, и с точки зрения справедливости. Поэтому все религии накладывают страшный запрет на лихву.

Страсть к наживе — безобразная алчность — у населения стран, имеющих справедливые, благоустроенные правительства, значительно слабее до тех пор, пока испорченность нравов не становится преобладающей, как у цивилизованных наций в наше время. Испорченность нравов увеличивает склонность к наживе в соответствии с ростом потребности в расходах. Но приобретение богатства в эпоху справедливого правительства очень затруднено. Оно, может быть, происходит только путем лихоимства при сношениях с отсталыми народами или крупной торговли в отдаленных странах, содержащей элементы своего рода монополии или колониализма.

Эта отвратительная страсть значительно усиливается в людях при деспотических правительствах, при которых приобретение богатства облегчается возможностью красть из государственной казны, покушаться на общие права, грабить слабых и т. д., что считает приемлемым всякий человек, отбросивший в сторону веру, совесть и стыд, нравственно павший до уподобления великому деспоту или кому-нибудь из его пособников и чиновников. Такому достаточно подойти к дверям, приблизиться к порогу кого-нибудь из них и показать, что и у него такая же нравственность, как у тирана, что он походит на тирана, доказывая это лестью и лжесвидетельством, потаканием

его прихотям, шпионажем, грабежом и т. д. Потом, когда его положение упрочится, когда он узнает некоторые тайны и секреты, оглашения которых боится деспот, испытывая истинный или воображаемый страх, тогда его связь [с деспотом] приобретает для него не только прочность. Он становится лицом, открывающим для других доступ к деспоту, и получает огромные богатства, если условия позволят ему устоять. Это величайший путь к богатству как на Востоке, так и на Западе. Ну, а затем следуют ссуда [денег] в долг, лихва и развлечения.

Исследователи показали, что богатства у отдельных людей при справедливых правительствах намного вреднее, чем при правительствах деспотических. В первом [случае] богачи используют свои финансовые возможности для развращения нравов, нарушения равенства для того, чтобы вызвать к жизни деспотизм; при деспотических же правительствах они растрачивают богатство ради пышности, ради собственного возвеличения, устрашая людей и прикрывая мнимым превосходством свою действительную низость, тратят деньги на распутство, разврат.

Поэтому их богатство быстро тает, так как более сильный отбирает богатство у слабейшего и богатство исчезает, слава Аллаху, прежде чем его владельцы или их наследники сумеют научиться тому, как беречь, как увеличить богатство, как основательно и прочно поработать с его помощью других людей, что имеет место в цивилизованной Европе, которой угрожают, выдвигая свои условия, анархисты, отчаявшиеся в борьбе против деспотизма имущих.

Но вернемся к исследованию вопроса о природе деспотизма в богатстве как таковом. Деспотизм превращает богатства людей в объект грабежа со стороны самого деспота, его пособников и чиновников, [которые отбирают] имущество путем насилия или под каким-нибудь фальшивым предлогом; в объект грабежа со стороны правонарушителей — воров и обманщиков, процветающих под сенью деспотизма. А так как богатство приобретает только тяжким трудом, то люди и не осмеливаются [брать на себя] тяготы труда, не будучи уверены в том, что им доведется воспользоваться его плодами.

Сберечь богатство в период деспотического правления труднее, чем приобрести, потому что проявление богатства на его владельце влечет за собой для последнего всякого рода несчастья. Поэтому люди времен деспотизма вынуждены прятать данные Аллахом блага, притворяться бедными, нуждающимися. Поэтому о таких говорят: «Чтобы сберечь золотой дирхем, нужен [целый] кантар ума», а также: «Умен тот, кто скрывает свое золото и свой путь», и еще: «Нищий — счастливейший из людей: он не знает правителей, а они — его».

Характерно для деспотизма то, что богачи, которые в мыслях своих являются его врагами, на деле составляют опору деспотизма. Они — домашний скот деспота: он унижает их — они стонут, бросает им подачку — склоняются перед ним. Вот почему униженность особенно укоренилась среди наций, где много богачей. Бедняков же деспот боится, как овца волка; он добивается их любви некоторыми делами, по виду как бы [вызванными] сочувствием [к ним], чтобы отнять у бедняков их сердце — единственное, что у них есть. Бедняки тоже боятся деспота, боятся низко и подло, как пташка — орла. Они не осмеливаются и думать, не то что [выражать] порицание, как будто им чудятся шпионы в их собственных головах. Разложение нравственности у бедных достигло такой степени, что уже и на самом деле их радует, когда деспот так или иначе доволен ими.

В похвалу деньгам говорят, что время и деньги лучше всего разрешают все трудности, что только кровь охраняет честь, только деньги дают могущество. В предании находим: «Рука дающего лучше руки берущего», «Признательный богач лучше, чем терпеливый бедняк». В древности общественное богатство не имело значения, теперь же войны превратились в борьбу [в области] науки и богатства. Общественное богатство приобрело величайшее значение для сохранения независимости. Однако нации, пребывающие в плену, такого богатства не имеют, и их положение в человеческом обществе [приравнено] к положению скота, переходящего из рук в руки.

Крупное богатство таит в себе бедствия для честной жизни, от которых содрогаются добродетельные и совершенные люди, предпочитающие [довольствоваться] только самым необходимым и сохранить свободу и честь — роскоши и расточительству. На богатства, превышающие необходимое, они взирают, как на несчастье в кубе. Это несчастье, имея в виду трудности его приобретения, несчастье ввиду беспокойства, связанного с его сохранением, несчастье, потому что оно привязывает владельца к столбу деспотизма. Тот же, кто довольствуется [немногим], живет спокойно, без тревог; он более или менее уверен за свою веру, честь и нравы. Моралисты констатировали, что человек не был бы человеком, не имей он полезного занятия, которое обеспечило бы ему пропитание при бережливости, чтобы он не падал низко, и не давало излишка, что могло бы превратить его в притеснителя. В этом смысл хадисов: «Триумф тех, у кого легкая ноша» и «Просите Аллаха лишь о хлебе насущном», — т. е. о самом необходимом пропитании. Говорят так: богат тот, кто богат духовно, тот, чьи потребности невелики, тот, кому нет нужды в других. Некоторые философы замечают: всякий человек по природе беден, ему [всегда] не хватает как раз столько, сколько у него есть. У кого есть 10, тот считает, что ему нужно еще 10, тот, у кого 1000, — считает, что ему необходима еще 1000. Таков же смысл

хадиса: «Если бы у человека была золотая долина (в другом хадисе: долина овец), то он непременно пожелал бы другую». Однако моралисты, говоря об умеренности в отношении богатства, не имеют в виду отбивать у людей охоту от его приобретения. Они считают только, что приобретение должно происходить честными, естественными путями. В то же время деспоты заинтересованы в том, чтобы подданные богатели любыми средствами. На Западе деспоты помогают народу приобретать, восточные об этом не думают. Это одно из различий между западным и восточным деспотизмом. Западный деспотизм, в частности, более умен, устойчив, силен и вместе с тем гибок. Восточный деспотизм — деспотизм шаткий, скоропреходящий, но беспокойный. Вслед за уничтожением западного деспотизма на смену приходит справедливое правительство, которое остается, пока позволяют условия; а вслед за уничтожением деспотизма восточного приходит еще худший вид деспотизма, ибо не в характере жителей Востока задумываться о ближайшем будущем, потому что больше всего их интересует, что с ними будет после смерти.

Словом, деспотизм — это жестокий недуг, более пагубный, чем чума, более ужасный, чем пожар, более разрушительный, чем поток, более унижающий душу, чем попрошайничество. Если этот недуг поразит народ, то человеческая душа услышит голос неба, взывающий: «Судьба! Судьба!» — услышит мольбу земли, обращенную к Богу: «Устрани беду!» Как не содрогаться душой и телом от ужасов тирании, когда умные и богатые — это самые несчастные люди, невежды и нищие — самые счастливые, а тот, кого постигает смерть, еще счастливее — живые завидуют ему!

КАСИМ АМИН

## НОВАЯ ЖЕНЩИНА (ФРАГМЕНТ)<sup>1</sup>

Первое, что останавливает внимание восточного человека, поселившегося в каком-либо европейском городе, — это высокое положение, которое там занимают женщины: с первого взгляда ему кажется, что разделение между жизнью внутренней и внешней, существующее в наших странах и препятствующее совместному участию полов во всех периодах жизни и во всех ее проявлениях, — это разделение не принадлежит к безусловно признаваемым правилам в этих странах.

Если же он оставит Европу и поедет в Америку, взор его будет ошеломлен странным зрелищем, а удивление овладеет умом почти до смятения. Он обнаружит, что дорогое ему разделение исчезло и почти не существует: он увидит женщин, занимающихся мужскими делами, а мужчин — женскими занятиями, без всякого различия. Он услышит, как американцы обвиняют европейцев в несправедливости к их женщинам и попирании их прав подобно тому, как европейцы упрекают восточных людей за деспотизм по отношению к их женам.

Восточный человек видит такое зрелище и сперва удивляется, а потом забывает про него и впоследствии не задумывается над этим. Он живет рядом с западными людьми, но ничего не знает про условия их жизни. Если же ему попадется случайно какой-нибудь намек в газете или книге, то он в душе его не возбуждает ни малейшего желания познакомиться с сущностью и понять, что здесь скрыто.

В его душе слишком прочно утвердилось убеждение, что его обычаи — самые лучшие, а все несогласное с ними не заслуживает внимания и размышления. Однако ищущий истины, привыкший к научному анализу, не судит о социальных фактах такого рода равнодушно.

Если в один день он увидит в какой-нибудь газете, что госпожа Гордон подала в уголовную палату Франциско иск и защищала человека, обвинявшегося в убийстве, а на другой день он вычитает, что госпожа Керри Ренар, одна из

---

<sup>1</sup> *Амин К.* Ал-Мар'а ал-джадйда. Каир, 1900 (*Амин К.* Новая женщина. СПб., 1912. С. 43–59). *Перевод с арабского и примечания И. Ю. Крачковского.* Текст публикуется в современной орфографии и пунктуации.

известных проповедниц Соединенных Штатов, произнесла проповедь в церкви города Луро перед большим собранием женщин и мужчин, затем в другой раз увидит, что госпожа Стон читает политическую экономию в университете Чикаго студентам и студенткам, а после этого узнает, что у этой женщины-адвоката есть товарки, работающие в различных судебных установлениях, а у проповедницы — подруги во многих церквях, у профессора — коллеги в большинстве школ, — когда он узнает, что эти женщины исполняют свои обязанности не лучше и не хуже мужчин, — что ему остается думать? Он убедится, что слова поэта — «Нам суждена война и сражение, а красавицам — волочить подола» — нисколько не соответствуют истине и на них нам нельзя основывать опровержение. Мы можем извинить поэта, который только очертил то положение женщин, в каком они находились в его время. Но можем ли мы извинить нас самих за убеждение, будто женщины способны только волочить подола, хотя один взгляд на те важные дела, которые исполняют женщины на Западе, достаточно убеждает, что жизнь женщины может быть наполнена чем-нибудь лучшим, нежели забава, игра и волочение подолов?

Этот поэтический образ, в котором поэт представил тип женщины, не является типом настоящей женщины уже потому, что он не представляет типа человека и даже животного. Во всем мироздании нет живого существа без возложенной на него обязанности или без определенного дела; среди всех видов животных от самого высшего до самого низшего нет ни одного не подчиняющегося закону борьбы за существование.

Если мы желаем распределить элементы человеческой деятельности сообразно с их важностью, то найдем, что они делятся на три разряда: первый включает действия, которыми человек охраняет жизнь, второй — которыми он приносит пользу своей семье, третий — которыми он служит социальному строю.

Понятно, что правильное воспитание должно давать человеку возможность исполнить все эти действия и соблюдать этот естественный порядок. Знания, которые обеспечивают сохранность жизни и исполнение всего нужного и необходимого для нее, важнее всего прочего и должны преобладать перед знаниями, относящимися к семейным обязанностям, так как невозможно исполнять какую-либо из них прежде исполнения первой категории. В свою очередь, те знания, которые ведут человека к пониманию семейных обязанностей, служат только преддверием к знаниям, знакомящим с социальными обязанностями, потому что сила социального строя основана на хорошем домашнем порядке.

Раз это признано, мы можем сказать, что воспитание, обнимающее все три рода в указанном порядке, одинаково необходимо для мужчин и женщин без всякого различия.

Оставим, однако, теперь политические преимущества и права — я не требовал и не требую равноправия мужчин и женщин в чем-либо подобном. Не потому, что я убежден, будто запрет женщине заниматься общественными обязанностями, запрет общий и вечный, есть обязательный принцип в социальном строе; но я вижу, что мы до сих пор еще нуждаемся в мужчинах, хорошо исполняющих свои общественные обязанности, а египетская женщина теперь не подготовлена абсолютно ни к чему. Много лет ей придется посвящать воспитанию ума знанием и опытом, пока она не подготовится к состязанию с мужчинами на поле общественной деятельности.

Поэтому мы оставляем речь о действиях и знаниях, которые связаны с третьим разрядом, и ограничиваем свою речь только имеющими отношение к двум первым родам.

Какие бы разногласия ни существовали у людей в понимании природы женщины, никто не станет утверждать, что она может обойтись без действий, охраняющих ее жизненные силы и помогающих исполнять все нужное и необходимое для человеческой жизни.

Точно так же, какое разногласие ни существовало бы у нас в определении обязанностей женщины в мире, мы должны признать, что она не может обойтись без действий и знаний, связанных с ее семейными обязанностями. Таким образом, всякое обучение, связанное с обоими родами действий, будет полезным. Равным образом, всякое воспитание, делающее женщину способной защищать самое себя и улучшать домашнее положение — точно так же полезно.

Многие из нас думают, что женщине не надо ни учиться, ни развивать деятельность. Они утверждают, что нежный склад организма, деликатность кожи и слабость сложения затрудняют ей исполнение тяжелой работы и утомительного труда.

Однако эти слова в сущности представляют только козни против женщин, хотя по внешности они и вызваны заботой о них.

Наблюдающий условия нашего социального строя видит печальные факты, которые достаточно ясно ему это показывают. Он видит, что мужчина и женщина — враги, объединяющиеся только на незначительные мгновения, что они ведут борьбу день и ночь напролет. Мужчина хочет воспользоваться слабостью и невежеством женщины, чтобы лишить ее всех владений и одному воспользоваться всеми преимуществами. Женщина по мере возможности старается защищать себя, но не находит для этого средств.

Если бы собрать все судебные случаи, характеризующие взаимоотношение обоих полов, в одну книгу — она оказалась бы лучшим, что можно написать в защиту прав женщины.

Я не стремлюсь к гиперболам, говоря, что в случае столкновения интересов мужчины с интересами женщины по какой бы то ни было причине — или

в силу брака их и совместного владения доставшимся имуществом, или по причине какого-либо контракта — первое, на что устремляется мысль мужчины — как бы лишить женщину по возможности ее прав. А она, несчастная, не подозревает окружающих ее опасностей. Если же и открывает их, то обыкновенно уже после ее разорения. Вообще, когда женщины попадают в сети, им остается только одно средство — плакать и причитать, так как они чувствуют смятение и растерянность, но не знают, что делать для спасения.

Все египтяне знают, что женщины в нижнем Египте были лишены своих прав наследования, которые им принадлежат в силу постановлений закона. Такое положение продолжало существовать, пока не вошел в силу в Саиде<sup>2</sup> устав местных судов; даже некоторые мудирь<sup>3</sup>, у которых спрашивали мнения о введении новых судов и в нижнем Египте, отзывались, что препятствием к этому было бы получение женщинами прав на наследство по новым установлениям; последнее же представляет большое изменение обычаев, принятых в этих странах!

В самых же разнообразных нарушениях прав женщин нет ничего удивительного, и это не должно ни в ком вызывать негодования.

Мы понимаем, когда человек, живущий в мире воображения, пишет за своим столом, что женщины должны быть заключены в домах без всяких забот под опекой и надзором мужчин. Мы это понимаем, потому что бумага все терпит.

Не трудно таким путем создавать всякие отвлеченные рассуждения: надо только связать несколько предложений, облеченных в красивую форму, и — автор может выставить себя мудрым законоведом, критикующим законы, обычаи и нравы.

Трудно тому человеку, который привык анализировать теорию и испытывать ее на фактах. Если он хочет, например, выработать себе мнение, каковы права женщин, о которых мы говорим, ему приходится прежде всего обратиться внимание на факты, совершающиеся перед ним. Иначе говоря, он должен применить свою теорию к фактам и представить ее в своем уме прилагаемой и исполняемой сперва в деревне, потом в городе, потом в стране. Перед ним предстанут женщины всех возрастов, положений и состояний. Он увидит их девицами, замужними, разведенными и вдовами; он увидит их в школе и дома, в саду и в лавке, в промышленных учреждениях. Он ознакомится с обращением их с мужьями, с детьми, с родственниками и чужими: затем он узнает страны, в которых женщины занимают иное положение, чем у нас, посмотрит, как они пользуются своими правами и каковы результаты этого

---

<sup>2</sup> Верхний Египет.

<sup>3</sup> Начальники округов.



пользования. Он должен познакомиться с положением женщины в прошлом и теми изменениями, которым оно подверглось.

Такое дело — не легко; для него надо много знаний и обширный опыт.

Когда все это будет у него в наличности, то и тогда не так легко решить вопрос категорически. Он знает, что его мнение основано на априорных посылах и выводы могут быть только приблизительными. Поэтому он постоянно занят исследованием и не удовлетворяется достигнутыми его старанием результатами, а лишь кладет их в основание для временной работы. Он неустанно исправляет свое мнение сообразно с требованием обстоятельств и результатов труда.

Иначе обстоит дело у сторонника теоретических измышлений. Он убежден, что его суждение похоже на математическую формулу и не может быть ошибочно. Несмотря на это, оно составлено из общих мест и неопределенных положений, где ум не может остановиться на чем-либо определенном — вроде слабости женщины и силы мужчины, разделения жизни на внутреннюю и внешнюю. Такие идеи и наполняют его ум. Так как они отвлечены от фактов и опыта, то в сущности представляют слова, при помощи которых нельзя выработать общего правила, пригодного для всякого времени и места.

Он не обращает внимания на живых людей и не считает нужным обращаться на них внимание или исследовать их положение. Ему не приходит в голову, что человечество имеет какой-либо вид, кроме воображаемого образа, который овладел его умом. Поэтому он и не старается увидеть эту же материю в образе женщины-пастушки или занимающейся земледелием, или ремеслом, или торговлей; он не хочет узнать, богата она или бедна, живет одна или с семьей, в городе, в деревне или в пустыне.

Все эти многочисленные и разнообразные представления не проникают в его понятия и не находят там места, потому что все пути закрыты теорией, которая от начала до конца заполонила его ум, так что в нем не осталось места для чего-либо другого.

Если он пишет или говорит, то пишет и говорит не о живой женщине с плотью, кровью, чувствами и ощущениями, а о той, которая в его уме.

Эта женщина молода, и ей от 20 до 30 лет, она прекрасна и нежна, со страстным темпераментом. Ей стоит сделать одно движение, чтобы достичь желаемого, так как у нее большое состояние или богатый муж, который ничем для нее не покусится. Характер ее — низость души, склонность ко лжи, коварству и любопытство ко всему дурному. Отделяет ее от этого только приказ оставаться дома и закрываться от мужчин.

По нашему мнению, такое представление о женщине утвердилось в наших умах только по наследству от арабов.

Жизнь арабов проходила в войне и сражениях; все их средства шли от добычи. Не приходится разъяснять, что в нации, жизнь которой основана на сражении, у женщины не может быть большого значения, так как при такой жизни она не может соперничать с мужчинами. Поэтому ее положение среди арабов опустилось до того, что ее стали считать домашней утварью и предметом украшения, который можно похитить. Она стала считаться добычей, как и прочее имущество. Отсюда возникло наложничество и многоженство.

Так как женщина не играла роли в арабской нации, вся жизнь которой ограничивалась набегами и защитой племени, точно так же для нее не было дела и в семье: воспитание у них сводилось к питанию тела ребенка молоком и пищей, пока он не становился воинственным человеком, а не знающим или благородным.

Не удивительно после этого, что в изречениях арабов, в их поэзии и рассказах, даже в сочинениях их юристов, ученых и философов мы находим указания на презрение к женщине.

Вот источник зарождения такого представления о женщине в умах мусульман. Это образ действительный, если смотреть на прошлое, но он поддельный, если смотреть на настоящее и будущее. Современная египетская женщина не похожа на арабскую ни извне, ни внутри, как она жила тысячи лет тому назад. Она отличается и одеждой, и пищей, и жилищем, и привычками, и правами, и потребностями. Социальная и экономическая среда, в которой она теперь находится, изменилась коренным образом по сравнению с прошедшим. В силу этого появились потребности и стремления, которые были неизвестны арабским женщинам.

Арабская женщина довольствовалась в пище овсяным хлебом, в одежде — полотняной рубашкой, для жилища — волосяной палаткой. И приобретение этого, и заведывание не нуждается в обширном уме и особой сообразительности. Арабская женщина жила, не зная про жизненные условия, потому что ее семья и народ не нуждались в ней для устройства их семейной и социальной жизни. Арабская женщина была порабощена, потому что в сущности она была утварью, переходившей во власть человека или путем грабежа, или по договору, более приближавшемуся к торговле, чем к браку.

Мы же теперь находимся в периоде, когда люди не подвергаются опасности друг от друга: среди них утвердился порядок, и война уже не является основным занятием для всех, нужным для защиты одних от ярости других; для приобретения пропитания люди не нуждаются в набегах. Прошли времена, когда цены на людей повышались и понижались сообразно с количеством добычи на войне и успехом в ней, когда большой храбрец и силач бывал олицетворением власти, а все слабые находились под его покровительством. Теперь война является необходимостью только в определенных

случаях, и ею заведуют известные люди. Отдельные представители нации — мужчины и женщины — стали соперничать друг с другом в других делах. Некоторые состязаются известностью в науке, другие стремятся к ней богатством, а иные стараются достичь ее уже в ремеслах, торговле, земледелии. Расширилась область для состязания умов. И женщина стала человеком, как и мужчина. Ее природное украшение — дар ума; она может теперь стремиться к тому, что приближает ее к положению мужчины, если не может с ним сравниться. За таким изменением последовало, конечно, увеличение потребностей; всякому ослабевающему в своем стремлении, колеблющемуся в решимости, остающемуся в прежней лени и невежестве грозит смерть и опасность гибели. Перед людьми открылась новая дорога для приложения энергии. Обитатели любой страны устремляются по путям приобретения и борются друг с другом при помощи труда и ухищрений ума. Со всеми борется чужестранец, которому удобно проникнуть в их среду благодаря легкости путей и полной безопасности. И эта борьба далеко не легка; она нуждается в напряжении сил умственных и физических еще больше, чем это нужно при сражении мечами или перестрелке стрелами.

Время совершило свой круговорот и над женщиной, заставив ее вернуться к естественному состоянию. У нее появились потребности, с которыми нельзя жить, замкнувшись дома: она, помимо своей воли, должна принимать участие в том же, что и мужчины; она должна работать, чтобы приобретать и жить, подниматься и возвышаться: в силу этой необходимости она особенно нуждается в знании того, что может ей обеспечить хоть некоторое преимущество в этой великой борьбе.

Стоны женщин, их плач и жалобы на мужей, которые теперь раздаются оттого, что они не могут покрывать их издержки или нарушают их права, те случаи, когда они принуждены броситься в пучину гибели, чтобы хоть несколько помочь себе, — все это подтверждает сказанное нами и всякому зрителю открывает справедливость изложенного.

Мы спрашиваем наших противников в этом пункте, могут ли они сказать, что женщина не нуждается в знакомстве со средствами заработка и улучшении ее положения? Могут ли они сказать, что она в этом нуждается, но, к сожалению, ни в ее природе, ни в дарованных Аллахом силах ничто не помогает ей принять участие в этой борьбе?

Этот вопрос нельзя решить несколькими словами о слабости или умственной ограниченности женщины. И слабый, и сильный, и очень умный, и глупый, и невежда, и ученый — все они равны перед необходимостью жизни. Помочь в понимании сущности этого вопроса и в разрешении его прежде всего должно ознакомление с тем, существуют ли женщины, у которых нет родственника, заботящегося об их потребностях или, если и имеется таковой, то его

заработка не хватает на покрытие их нужды. Затем, если имеются такие женщины, то каково их число — велико или незначительно.

Для этого мы можем обратиться к переписи египетского населения, произведенной в 1897 г., — последней переписи за это время. Там в статистических данных указано, что число египетских женщин, занимающихся каким-либо ремеслом, равно 63 731, т. е. 2% от общего числа египетских женщин теперь занимаются ремеслами. В эти данные не входят женщины прибрежных провинций, занимающиеся земледелием, равно как и иностранки, среди которых число ремесленниц доходит до 20%.

Не надо пояснять, что это те женщины, у которых нет родственников, так как известно, что мужчины не позволяют своим женам и дочерям снискивать пропитание ремеслами, если они сами не лишены всякого заработка.

Если мы обратимся к непосредственным наблюдениям, то увидим, что число женщин без семейной поддержки превосходит эти данные вдвое, потому что большинство живет из милости у родственников, а есть и такие, которые прибегают для приобретения средств к жизни к таким способам, в которых не признаются. К этому разряду надо еще присоединить тех жен, у мужей которых заработка не хватает на необходимое для их жизни и жизни детей; они постоянно спорят и ссорятся с мужьями, а затем направляют свои шаги в судебные учреждения, чтобы требовать содержания. Если судья назначит для жены два пиастра ежедневно, то муж кричит, что это много. И число таких женщин не меньше всей предшествующей суммы.

Если даже и предположить, что число египетских женщин, не имеющих семейной поддержки, не превосходит 2% от общего числа, то разве этим женщинам, которых житейская необходимость заставляет бороться с сильными мужчинами за право на жизнь, не следует обеспечить успех теми же самыми средствами, которыми пользуются мужчины, прежде чем они начнут жизненную борьбу? Позволяет ли право и справедливость лишать их того воспитания, которое помогает защищать самих себя? Полезно ли для мужчин и всего социального строя, чтобы эти женщины продолжали жить слабыми, невежественными и бедными?

Мы не спорим, что природа предназначила женщину к занятию домашними делами и воспитанию детей, что она подвержена таким естественным состояниям, как беременность, рождение и кормление, которые мешают ей делать то, что могут мужчины. Мы открыто заявляем здесь, что самая лучшая служба, которую женщина может оказать социальному строю, — это брак, рождение и воспитание детей. Это непосредственное суждение, не нуждающееся в обширном исследовании для своего доказательства. Ошибка лишь в том, что на этом строится предположение, будто женщине и не надо готовиться воспитанием и обучением

к самостоятельному существованию или в случае нужды — к поддержке ее малолетних детей.

Это, однако, необходимо, так как в каждом городе есть женщины, не вышедшие замуж или вышедшие, но оставшиеся одиночками по случаю развода или за смертью мужа. Есть и замужние женщины, принужденные, однако, добывать пропитание по бедности мужа, его неспособности к труду или лени. Не мало число женщин замужних, но не имеющих детей. Несправедливо всем этим женщинам запрещать занятия вне дома под предлогом, что у них есть мужчины, заботящиеся об их пропитании, или семейные обязанности — естественные препятствия, мешающие труду.

Мы вовсе не говорим женщине: «Беги замужества и не желай потомства или брось своего мужа и детей дома, а сама проводи время на улицах и живи, как живут мужчины». Мы опять повторяем наше желание, чтобы каждая женщина была женой, а каждая жена — матерью. Но это не позволяет нам забывать, что действительность не соответствует нашему желанию: действительность говорит нам, что большое число женщин не имеет ни семьи, ни семейных обязанностей.

Число таких женщин у нас теперь незначительно по сравнению с западными странами; если мы возьмем последние статистические данные во Франции, то найдем, что там существует 3 622 170 незамужних женщин, 2 060 778 вдов и 924 286 замужних, но бездетных. Иначе говоря, во Франции существует более пяти миллионов женщин, способных к труду и принуждаемых к нему без всякого вреда, грозящего их семьям.

С течением времени с развитием цивилизации в наших странах число незамужних женщин возрастет, и вместо теперешних 2% египетских женщин, существующих каким-либо ремеслом, скоро их будет двойное количество. Социальные факты подчиняются естественным законам, при которых легко знать, каковы они окажутся в будущем.

Поэтому мы можем утверждать, что число женщин, добывающих самостоятельно пропитание, будет увеличиваться из года в год, так как мы идем по пути, пройденному до нас Европой.

Нет сомнения, что число браков в Европе меньше, чем на Востоке. Причина лежит в том, что ни один мужчина не женится с той легкостью, как у нас. Европейец ищет в жены товарища, который разделяет все его занятия, мысли и чувства; он от нее требует всех тех качеств, которые каждый из нас ищет, когда хочет найти себе друга. Отыскать же это бывает трудно.

Следует присоединить еще и другую причину. Экономическое положение в цивилизованных странах не позволяет никому, за небольшими исключениями, зарабатывать себе пропитание раньше 30 лет: на своем пути всякий встречает серьезные затруднения и должен пробиться через

находящиеся перед ним ряды. И это только в том случае, если их судьба и хорошая подготовка позволяют им занять положение в торговле, промышленности или благородных профессиях. Многие же из них кончают жизнь, ничего не найдя.

У них предосторожность требует, чтобы никто не женился раньше, чем будет уверен в средствах заработка, обеспечивающего существование его и его детей. Они сознают свои обязанности по отношению к семье и не желают быть причиной несчастья жены и детей. Только глупца легкомыслие заставляет торопиться с браком и относиться невнимательно к тому, на что обязывает его этот союз. Поэтому он не признает за своей семьей никаких прав на себя.

Нас направляет по этой же дороге сила, которой никто не может противостоять. И мне кажется, что количество браков стало уже убывать у нас; я знаю много мужчин и девиц, перешедших за тот возраст, в котором у нас обыкновенно заключается брак, и которые все же остались безбрачными по своей воле или по необходимости. Я не могу, однако, решить, представляет это общее явление или свойственно некоторым местностям; при всем том можно подтвердить, что средний возраст, в котором заключается брак, значительно повысился по сравнению с прошлым. Теперь он обыкновенно колеблется между 20 и 30 годами, а раньше это бывало в период зрелости, часто же брак заключался и раньше.

Ничему не поможет, если наши писатели станут ополчаться на наше современное и будущее положение, к которому мы придем с течением времени, если они станут приводить в пример постигшее Европу уменьшение количества браков и занятие женщин делами мужчин. Ничему это не поможет, так как подобные жалобы не могут иметь ни малейшего влияния на ход событий в мире. Если бы жалобы могли изменить положение, тогда дело было бы легко. Суть в том, что важнейшим фактором, влияющим на положение нации, является ее экономическое состояние. К сожалению, никто из людей не может распоряжаться этим экономическим состоянием и направлять его по своему желанию.

Действительно, в каждой цивилизованной нации находится известное число женщин, которых нужда заставляет трудиться и работать над занятиями мужчин, — до некоторой степени «омужчинившихся». Это те женщины, на которых мужчины не обратили внимания, и никто не пожелал взять их замуж, вдовы, у которых умерли мужья, разведенные — покинутые своими мужьями. Эти женщины не совершили никакого преступления перед социальным строем; каждая из них, может быть, хотела найти достойного товарища, любящего ее и которого она любила бы, помогая с полной взаимностью. В сердце каждой из них кроется доля печали, так как она не родила ребенка, которого могла бы воспитать. Каждая из них в одиночестве оплакивает

свою тяжкую судьбу и горюет о погибших надеждах, в ожидании исполнения которых она провела свою жизнь.

Но каков же исход, если закон существования заставляет много женщин жить в полном одиночестве, работать и трудиться, чтобы заработать на пропитание для себя, своих детей и некоторых близких, которые по старости и слабости не могут это сделать?

Противники [освобождения женщин] говорят, что они не препятствуют бедным женщинам заниматься делами мужчин и находиться с ними в непосредственном общении, как они не мешают женщине получать обучение, если оно необходимо для жизненного заработка, потому что необходимость разрешает недозволенное. Все они согласны в этом мнении, не исключая и «ученого преручейшего» (такой титул он себе дал на обложке книги), которого азхарские законоведы выбрали для опровержения «Освобождения женщины». Все они полагают, что запрещение женщине открывать лицо, выходить из дому, заниматься мужскими делами, встречаться с мужчинами и получать образование, подготавливающее к таким занятиям, совершенно не относится к бедным женщинам, которых нужда заставляет добывать самостоятельно пропитание.

Таким образом выходит, что они согласны с нами относительно неизбежных случаев и не согласны относительно прочих. Они полагают, что дозволение должно исключительно относиться к этому положению и к этим женщинам; мы же думаем, что оно должно быть общим для всех женщин и для всех положений.

Если бы они захотели понять, что сами говорят, и сообразили, к чему приводит их мнение, то пришли бы к нашему выводу и решению. Они ведь говорят, что женщина разлучается с покрывалом и приступает к занятиям, как и мужчина, когда в этом есть нужда. Ни от кого не тайна, что всякая живая душа подвержена смене всяких потребностей и не гарантирована от необходимости. Для исполнения же должным образом дела, к которому побуждает необходимость и нужда, недостаточно женщине взяться за него сразу, а необходимо еще до начала быть совершенно подготовленной к занятию им, чтобы получить желаемые результаты. Такая подготовка достигается только воспитанием, знанием, опытом, практикой и знакомством с людьми. Если же женщина будет лишена подготовки для встречи с нуждой, пока она не попадет в нее, то ей не удастся освободиться, и лишение ее этой подготовки будет только замаскированным преданием на гибель.

Удивительно, как мы боимся неудачи для мужчины, если он будет недостаточно образован, и не боимся такой же неудачи для женщины, если она сравняется с ним в этих недостатках?

Бедность, развод, смерть мужа, безбрачие — все это постоянно существующие и встречающиеся факты. Так как знание будущего не так легко

для человека, то всякая женщина должна быть готова к этим событиям, прежде чем они произойдут.

Поэтому важнейшей обязанностью отцов мы считаем подготовку дочерей к встрече этих событий умением уберечь себя от их тяжелых последствий и облегчение для них пути к достижению известной доли счастья в этой жизни.

Да! Мы считаем обязанностью каждого отца обучение дочери по мере возможности и доступности; он должен заботиться о ее воспитании так же, как заботится о воспитании сыновей. Если она после этого выйдет замуж, ее знание ей не повредит, а принесет пользу и самой, и ее семье. Если же она расстанется с мужем по какой бы то ни было из часто возникающих причин, то ей можно будет воспользоваться своими познаниями для приобретения жизненных средств доступным для нее способом, что обеспечит ей спокойствие, самостоятельность и доброе имя.

Будем ли мы обращать внимание на материальные выгоды, которые человек извлекает из своих знаний, или будем обращать внимание на испытываемое им духовное наслаждение — обучение во всяком случае желательно.

Передо мною лежит теперь книга, принадлежащая одному из французских писателей, Полю Дрозье, которую он назвал «Американская жизнь». Говоря о воспитании девушек, он пишет следующее:

«Я видел, как в Америке мальчики и девочки идут в одну школу и сидят друг с другом рядом на одной скамейке. Они слушают одни и те же уроки и вместе играют. Когда учение кончается, это общение остается прежним: девушек можно видеть на фабриках и заводах, они заведуют бухгалтерией в больших гостиницах, воспитывают детей в начальных школах, поступают в медицинские институты. Среди них можно найти проповедниц, проповедующих по улицам, членов благотворительных обществ, председательниц городских советов и т. д. Если желательно узнать, каковы причины этих странных обычаев и какова цель такого воспитания женщин, каковы обязанности, к исполнению которых они подготовляются таким воспитанием, тогда следует подумать об этом вопросе, чтобы понять его сущность. Если о нем поразмыслить, то станет ясно, что существует два противоположных течения, соответствующих двум различным положениям женщины. . .

Объясняется это тем, что девушка, оставшись незамужней, вынуждена бороться на жизненном пути, как соперничающий с ней мужчина. Тогда лучшее для нее воспитание — то, которое получают мужчины. Если же она выйдет замуж, то тягость жизненного заработка будет лежать на муже, а она станет заниматься домашним управлением и воспитанием детей. Но кто знает будущее девочки, когда ей



10 лет от роду? И что думают родители перед этим неведомым будущим? Американцы сочли более разумным поступать, как будто бы дочери их не выйдут замуж, и воспитывать наравне с мальчиками в смысле обучения и самостоятельности поведения. Американский отец приучает свою дочь полагаться на саму себя, потому что он не знает ее будущего; если же она встретит человека, которому захочет отдать руку и пройти вместе жизненный путь, то такое воспитание будет наиболее соответствующим для исполнения ее семейных обязанностей. Если же не окажется никого, кто бы пожелал союза с ней, то отец будет избавлен от порицаний, так как он предусмотрел будущее и сделал все возможное, чтобы подготовить ее к победе над предстоящими трудностями и житейскими огорчениями».

Существует два занятия, на которые, по моему мнению, желательно было бы направить у нас воспитание девушек. Первое из них — воспитание детей и их обучение. Это лучшее призвание, которое может избрать себе женщина, ищущая жизненного заработка, потому что это уважаемое и благородное занятие, а женщина одарена для него лучше мужчины и лучше его умеет привлекать к себе детей и приобретать их любовь. Наши страны более других нуждаются в женщинах, знакомых с этой профессией, потому что у нас нет почти ни одной, которой можно было бы доверить воспитание детей. Египетские семьи нуждаются в большом числе воспитательниц, чтобы благодаря им обойтись без иностранок. Точно так же в Египте нет школ для девушек, где во главе управления и обучения стояли бы египтянки. Это большой недостаток в нашей стране, так как все мы теперь принуждены воспитывать дочерей в иностранных заведениях.

Второе занятие — медицинская профессия. Всякий человек знает те затруднения, которые приходится испытывать, если бывает больна какая-нибудь женщина из родственниц, и как приходится настаивать показаться доктору, особенно когда играет роль женская болезнь. Если найдется известное число женщин, знакомых с медициной, то, несомненно, эта профессия окажется очень успешной, так как в египетских домах в ней чувствуется большая потребность. Здесь мы тоже повторим, что медицина — такая профессия, которая соответствует природным дарованиям женщин. Та великая служба, которую несет женщина в общественных госпиталях и в семьях, как это можно наблюдать теперь, служит лучшим доказательством свойственной ей кротости, терпения и внимательности, с которыми она может заниматься лечением болезней, как и мужчины, если не лучше их.

Точно так же женщина может заниматься всеми делами, в основе которых лежит строй и порядок и которые не нуждаются в крепких мускулах

и нервах, как, например, торговля. Сколько торговых домов возвысилось благодаря женщинам, придя в упадок благодаря мужчинам. Также доступны женщинам все благородные профессии.

Если египетской женщине приходится теперь самой снискивать пропитание, она не может найти себе подходящего занятия, кроме некоторых тяжелых и унижительных, как прислуживание в некоторых домах или ходьба по улицам для продажи товара ничтожной ценности. Препятствовать женщинам заниматься мужской работой — значит, в сущности, обрекать их на эти унижительные занятия с жалкими результатами и лишать тех благородных работ, которые доставляют значительную выгоду.

Вот это униженное положение мы и желали бы заменить более высоким.

Следует воспитывать женщину так, чтобы она существовала прежде всего для самой себя, а не как игрушка для мужчины, с которым она, может быть, не встретится всю свою жизнь.

Следует воспитывать женщину так, чтобы она входила в человеческое общество как цельное существо, а не материя, из которой мужчина вылепит все, что ему угодно.

Следует воспитывать женщину так, чтобы условия своего счастья или несчастья она находила в самой себе, а не в других.

Что мы ответим человеку, который нам советует: «Воспитывайте ваших сыновей, чтобы они были только мужчинами: готовьте их исключительно для брака»? Мы, конечно, ответим: человеку прежде всего надо быть подготовленным для встречи несчастий и затруднений, попадающих на жизненном пути, или счастья, которое ему суждено испытать. Если же он получит образование, станет способным добывать заработок и будет отличаться хорошим характером, тогда естественно будет и хорошим мужем. Почему же наряду с этим мы принимаем совет того человека, который говорит: «Готовьте ваших дочерей быть только наложницами и не готовьте их ни к каким другим жизненным задачам и целям»?

Результатом всего предшествующего является вывод, что женщина имеет право заниматься теми делами, которые считает необходимыми для своего жизненного заработка. Это право влечет за собой признание и другого права — именно, что ее воспитание должно направляться по тем путям, которые дают ей возможность воспользоваться всеми ее силами и способностями.

Из этого вовсе не следует обязательность для каждой женщины заниматься мужскими работами; следует только, что каждая женщина должна быть подготовлена к ним на случай необходимости.

МУХАММАД РАШИД РИДА

# ОБНОВЛЕНИЕ, ВОЗОБНОВЛЕНИЕ И ОБНОВИТЕЛИ <sup>1</sup>

*Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного.*

## Часть I

Общество Восточной лиги вверило мне задачу прочитать сегодня лекцию об «обновлении, возобновлении и обновителях». Мой коллега по учредительному совету Лиги, доктор Мансур Фахми (1886–1959) уже был так добр обозначить вам ее название. Прошу вас простить любые недостатки, обнаруженные в лекции, и не обращать на них внимания. Я начну с введения в тему и изложения вопросов, требующих разъяснения и рассмотрения.

### **Вводное замечание о нашей потребности в обновлении во всех аспектах**

Во время, затронутое идеологическими, интеллектуальными, политическими, коммунистическими и большевистскими волнениями; во время, напряженное религиозным, литературным и социальным хаосом; в момент, которому угрожает женская революция, нарушение брачных клятв, дезинтеграция семьи и родственных уз; в эпоху, когда выплескиваются ересь, распространяется неограниченная распушенность и осуществляются атаки

---

<sup>1</sup> *Ридā М. Р.* Ат-Гадждйд ва-т-гаджаддуд ва-л-муджаддидун // ал-Манār. 31 (10). Каир, 1931. С. 770–777. Настоящая лекция была прочитана в Королевском институте географии по приглашению Общества Восточной лиги в одну из ночей рамадана 1348 г. (начало 1930 г.). Большая аудитория слушателей состояла из ученых, писателей, студентов университета ал-Азхар, учащихся старших школ, а также европейских ученых. Годы жизни и другие детали в публикации были проставлены переводчиком. *Перевод с арабского языка выполнен Д. В. Мухетдиновым.*

на национальную религию, язык и ценности, обычаи, костюм и истоки, — в такое время ничего не дает прочной почвы для взращивания нашей молодежи и обучения ее почтительному отношению.

В такое время, которое я кратко описал и которое вам знакомо даже лучше, понятия обновления, возобновления и обновителей широко распространяются среди нас. И действительно, мы ощущаем сильнейшую потребность в обновлении и обновителях. Все, что могло сохранить наш национальный характер и религиозное наследие и продвинуть нас на пути цивилизационного развития, было аннулировано и стерто. Все наши исторические начала, истинную религию, цветущую цивилизацию и великую империю мы износили и унизили, оставили и забыли. В наших попытках овладеть новым и позаимствовать современное мы только цеплялись за края и никогда не могли воспроизвести это в полноте. Что у нас есть от старого и нового, так это лишь шелуха подражания, сродни коже миндаля или грецкого ореха, что под плодовой скорлупой, — сама по себе она бесполезна и не может сохранить ядро.

Если наш [университет] ал-Азхар и наши религиозные учреждения требуют реформы с целью обновления религиозного руководства, то наши государственные и частные школы требуют таковой еще больше, чтобы они были способны обновить нашу цивилизацию, восстановить нашу независимость и отвечать нашим интересам. Разложение образования и социализации в первых и вторых [организациях] имеет два измерения: позитивное и негативное. Наше недовольство дефектами религиозных институтов почти целиком негативно: их вред мы объясним далее. Зрячие и понимающие из нашего народа жалуются и на первые организации, и на вторые, предлагая одну реформу за другой.

Нам нужно независимое обновление, как в Японии, чтобы отстаивать наши экономические, военные и политические интересы и укреплять наше агрикультурное, индустриальное и финансовое состояние. С таким обновлением мы должны стать достойной уммой и сильным государством, сохранив религию, культуру, законы и язык нашего народа и национальный характер его костюма, хорошие традиции и ценности. Нет необходимости в подражательном обновлении, таком как в Османском государстве, которое кончилось дезинтеграцией огромного султаната, а потом его упразднением и стиранием из географического атласа мира. Не нужно нам и обновление, подобное обновлению египетского государства, которое было независимо начато Мухаммадом 'Али Великим (правителем Египта в 1805–1849 гг.), а затем превратилось в имитацию и закончилось оккупацией и потерей независимости. Если бы это обновление придерживалось своего изначального плана, Египет стал бы великим султанатом, занимающим территорию

восточной части Африки и западную часть Азии. Тогда была бы восстановлена слава арабской цивилизации, а Египту досталась бы роль лидера мусульманской уммы. Все это нам еще доступно, только нужно подготовиться, приложить необходимые усилия в движении к этой цели, а когда подойдет время — достичь ее под началом достойного правителя. Как мы знаем, на троне сегодня король [Фу'ад I, годы правления: 1922–1936], который как раз такое желание и проявляет.

Нам необходимо славное обновление, которое соединит старое с новым. Нам нужны обновители цивилизации, подобные Мухаммаду 'Али Великому, и обновители знания и мудрости, такие как Мухаммад 'Абдо и Джамал ад-Дин ал-Афгани. Мы ищем не обновления еретического и развратного, распущенного и проповедующего порок во имя «обнаженных» искусств, обескураживающего добродетель под предлогом свободы, освобождения восточных женщин и подражания западной цивилизации. Все эти пороки стары, а не новы, известны тем, кто знаком с историей Афин, Рима и других столиц древних народов. Они ослабили свои государства и подорвали свою независимость. «Когда Мы хотели разрушить какое-либо селение, то повелевали им, которым даны хорошие вещи для жизни (быть покорными, предупреждая). Когда же они продолжали бесчинства, то сбывалось Слово, и Мы уничтожали их полностью» (К. 17: 16). Это означает: «Мы повелеваем им покорность и добродетельность, но они отвергают наш порядок и отказываются прислушаться в своей порочности, предпочитая собственную похоть интересам людей». А значит, они заслуживают утверждений: «Мы непременно погубим беззаконников!» (К. 14: 13); «Твой Господь не уничтожал селения, пока не направлял в важнейшее из них посланника, который читал им Наши айаты. Мы не уничтожали селения, если только их жители не были беззаконниками» (К. 28: 59); «Разве будет погублен кто-либо, кроме нечестивых?» (К. 46: 35); «Твой Господь не станет несправедливо губить города, если их жители праведны» (К. 11: 117). Значит, Бог не станет переходить черту и уничтожать людей, если их поступки праведны.

Модернизационные реформы Мухаммада 'Али Великого стали хорошо известны, и уже не назовешь неизвестными религиозные, политические и социальные реформы 'Абдо и ал-Афгани. Его Величество, занимающий трон Мухаммада 'Али, вместе с принцами и членами семьи Мухаммада 'Али — вот сильнейшее основание военного и цивилизационного обновления нации и государства, которое позволит сохранить особенности и характер народа, если тот того захочет. Сложенный по всем правилам тюрбан и пышные одежды Мухаммада 'Али, равно как и одежды его чиновников и ученых, отправленных получать образование в Европу, не мешали им участвовать в модернизации, воскрешать науки и достигать различных высот.

Но Аманулла-хан (правитель Афганистана в 1919–1929 гг.) потерял свой трон и пролил кровь своего народа в своем подражательном обновлении, состоявшем в ношении европейского головного убора, украшениях жены и бритые бород чиновников!

Джамал ад-Дин ал-Афгани и Мухаммад 'Абдо сформировали научную и рациональную реформистскую группу, способную пойти путем своих учителей и продолжить их реформы в той мере, в какой умма будет готова откликнуться. Умма увидела способности одного из них в политическом руководстве<sup>2</sup>, а это было немыслимо до того, как умма стала готовой выступить вместе с ним и признать его позицию. Как бы то ни было, деструктивные личности в итоге взяли на себя руководство обновлением и узурпировали титул обновленцев. Они призывают народ отринуть религиозное руководство, скинуть облачение добродетельности, гордиться шляпами, допустить общение мужчин и женщин на танцах, во время плавания, в путешествии и личное, наедине, разрешить распитие спиртного и все виды греха, которые придут следом. Они критикуют женщину, которая делает своей главной заботой в жизни подготовку себя к тому, что Бог уготовил ей и чем отделил ее от мужчины, а именно к роли порядочной и доброй жены, любящей и воспитывающей матери и мудрой и бережливой хозяйки. Они называют ее дом тюрьмой, даже если он подобен дворцовому саду, а мужа ее надзирателем, даже если тот считает ее ангелом прекрасных шатров. Они соблазняют ее послушаться и пренебречь им, допускать в дом кого она захочет и входить в любой дом без разрешения и одобрения мужа. Они завлекают ее должностями в правительстве и адвокатских конторах и призывают ее не считаться с тем, что это помешает ее беременности и родам, кормлению и уходу за ребенком. Некоторые даже говорят, что она подойдет и для войн и сражений, руководства пехотой и флотом, войсками на суше и на море.

Кроме того, они прельщают молодежь ересью и одобряют похотливые устремления, пытаясь превратить молодых людей и женщин в солдат, слепо подчиняющихся своим лидерам. Советы и проповеди бесполезны, когда они уже отошли от религии. Никакой совет невозможно услышать в нравственном хаосе и распущенности. Такого доказательства моральной деградации и интеллектуального упадка вполне достаточно для того, чтобы сдать перед их заявлениями об омерзительности прошлого, о том, что его следует оставить и подвергнуть презрению, поскольку оно старо, и насмеяться над его хранителями, называя их реакционерами.

---

<sup>2</sup> Имеется в виду Саад-паша Заглул, лидер египетских националистов (1857–1927). — *Примеч. пер.*

Орда еретиков в нашей великой стране сегодня пытается снискать себе почетный титул обновителя. Никто из них не заслуживает этого звания ни за большое знание или мудрость, руководство или добродетель, ни за открытие неизвестных истин, ни за учреждение практик, помогающих умме сохранить ее подлинную природу, укрепить благосостояние и воскресить свою славу. (Да помилует их Господь, ведь они считают реакционным восхождение славы нации с ее завоеваниями и цивилизационными успехами и презирают тех, кто к этому призывает.)

Все их товары на этом рынке — лишь болтовня, софистика и нахальство, смешивающие благое с дурным, и высокомерная критика своих оппонентов или тех, кто критикует их. Они нагло клеветают, но не приводят доказательства, ведь истина для них не священна; они превозносят радикализм турок, которые оставили ислам позади, уничтожив все краеугольные камни свободы: свободы вероисповедания, мнения, слова, письма, костюма и труда, — те самые свободы, что восхваляют лидеры знания и современной цивилизации, за которыми они якобы следуют. Если бы не неумеренность египетского правительства, эти притворщики не посмели бы озвучить свои еретические призывы уничтожать религию, ценности и традиции [этого правительства]. Их хвала невоздержанности турецких еретиков также не нова. Она началась поколением раньше, а результатом деятельности того поколения стало исчезновение Османского султаната — величайшего султаната в Европе, Азии и Африке. От него ничего не осталось, кроме маленькой бедной республики с меньшим числом подданных, меньшим знанием и более слабой цивилизацией, чем у египетского королевства, которое когда-то было провинцией этого султаната. Теперь турки хотят, чтобы Египет последовал путем их государства, последовал за его ересью и отречением от религиозного руководства, чтобы Египет не смог сменить Турцию и занять место, которое вполне способен сейчас занять, т. е. взять на себя руководство четырьмястами миллионами мусульман по всему миру.

Когда схожие лжеобновители обманули Аманулла-хана и он попытался подражать современному турецкому государству, они осыпали его похвалами за принудительное снятие вуалей с женщин и принуждение мужчин носить шляпы. Его еретическое обновление разожгло в его стране огонь революции против него и его правительства. Его заставили бежать и отречься от престола. В Афганистане не было никакого настоящего обновления, никакого намерения строить школы, военную систему, промышленность и т. п., хотя этот процесс уже был начат в прошлом веке в правление 'Абд ар-Рахмана-хана (1880–1901).

Еще с прошлого века турки идут по пути совершенно земного обновления, к которому призывали еретики. Ислам не встал на пути вредных

новшеств, которые он проклиняет, равно как не поддержал благих усовершенствований, которые должен требовать. Турки не последовали пути независимого обновления, как в Японии, сохранившей свой религиозный и национальный характер. Они были подражателями, а потому схлестнулись с подражателями из числа религиозных ученых. Им следовало бы совместить религиозное обновление с земным, как сделала Европа в ходе своей религиозной реформации и модернизации.

Египет опередил туток в этом земном обновлении. Богословы не противились и не помогали процессу, поскольку обновление осуществлялось с одной стороны. Если бы оно осуществлялось с двух сторон, то завершилось бы быстрее, что я объясню несколько позже.

Лжеобновители здесь не считаются с существующими условиями, поскольку подражают еретикам Европы в их враждебности к религиозным ученым. Слепое подражание внушило им отвращение к религиозности, бросило тень сомнения на религиозные учения, подвергло критике законы и правила религии, дискредитировало ее ученых утверждением, что наука и философия упразднили веру, обвинило ее улемов, назвав их непреодолимым препятствием на пути прогресса уммы — препятствием, требующим устранения, подобно грязи на дороге. Если бы они призвали к практической реформе, а затем встретили сопротивление религиозных ученых, это оправдало бы их.

### **Так называемое обновление еретиков — новое разделение нации**

Это так называемое обновление становится почти реальным обновлением раздора. Все может закончиться куда хуже, чем радикальные этнические и национальные расколы или распри политических партий. Присутствие такой новой партии, кажется, приводит к еще большему дроблению на группы. Эта партия в подражание еретикам Европы и ее либералам враждебна религии и презирает благочестивых, коих большинство в нашем народе. Улемы, ораторы и писатели призывают людей ответить этой партии, огласить их враждебность и подтвердить сопротивление ей. Лидеров и элиту принуждают обращаться к правительству с тем, чтобы не дать этой партии провозглашать зло. Все это произошло из-за негативного влияния того, кто провозгласил неслыханные доселе права женщин в Египетском [Каирском] университете<sup>3</sup>. Подобным образом некто в Американском университете Каира в опубликованной и распространенной им лекции говорил

---

<sup>3</sup> Господин Махмуд 'Азми (1889–1954), которому мы нанесли поражение на дебатах в Университете (в соответствии с реакцией аудитории и его собственным заявлением).



о необходимости равенства мужчин и женщин даже в разводе и наследстве<sup>4</sup>. На пятничной проповеди в мечети, где я молюсь, я слышал, как мулла жалел ислам и призывал постящихся защищать Коран, который его враги презирали и обвиняли в нападках на женщин и т. д., после того как некто из знатных людей выступил с порицанием лекции, а газеты — с единодушной критикой.

Такая распря случилась в Европе в Средние века, которые были худшими для европейцев. Это был темный мятеж, во время которого было пролито много крови из-за конфликта между свободой знания и правления, с одной стороны, и властью религии и церкви — с другой. Недавно похожая ситуация сложилась в Афганистане. Однако положение Египта мне видится отличным от Европы прошлых веков и современного Афганистана. Мы должны погасить этот мятеж до его распространения, предотвратить этот конфликт до его эскалации. Вот к чему я устремлен в этой лекции. В этом я вижу важную задачу, которую я могу выполнить для Общества Восточной лиги, во благо дорогому Египту и всему Востоку.

## Часть II

Все творение ново. Абсолютно оригинален Творец, Возвышенный и Величественный. В творении новое и старое относительно. Каждое старое творение было когда-то новым, а каждое новое станет старым. Пословица гласит: «У кого нет прошлого, у того нет будущего». Это мудрые слова, которые обладающие знанием могут понять в таком смысле, какой непостижим для простых людей.

Обновление и возобновление во Вселенной относятся к общим божественным законам, создающим в нашем мире порядок, а в фазах нашего существования — изменение и трансформацию. Они работают сегодня точно так же, как работали при наших родителях и дедах. «Ты не найдешь замены для (установления) Аллаха и не найдешь возможности уклониться от (установления) Аллаха» (К. 35: 43).

В качестве итога уместно привести мое замечание из прошлой лекции о школах с совместным обучением:

«Обновление есть закон социальной связи, обновление есть часть природы и поведения. Его сдерживает сохранение старого. У каждого из них свое место. Между ними нет противоречия или

---

<sup>4</sup> Доктор Фахри Фарадж Михаил ал-Кибти.

противостояния, если каждое из них на своем месте без пренебрежения или излишества...

В человеческом действии обновление частично достигается инстинктом независимости, который противоположен подражанию, и склонностью открывать и изобретать. Без них люди были бы подобны стаям птиц, а их жилища были бы не лучше пчелиных ульев или муравейников».

### **Типы обновления и их необходимость**

Общественное, политическое, гражданское и религиозное обновление необходимо для человеческих обществ, если оно соответствует их природе и уровню готовности. Обновление позволяет им преодолевать стадии цивилизационного развития и идти путями науки и знания. Даже божественная религия, которая основана на милостивом Откровении мудрого Бога избранным творениям, чистые души которых Он подготовил к его получению, развивалась вместе с природой человеческих обществ и их развитием от одной стадии к другой — до того момента, пока не была завершена исламом, который принес им зрелость и независимость. Несмотря на эту завершенность, передатчики хадисов говорят нам, что Мухаммад, Печать пророков, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Каждые сто лет Аллах посылает в эту общину того, кто обновляет для нее ее религию». Хадис передан от Абу Хурайры, сподвижника Пророка, Абу Даудом в его «*Сунан*», ал-Хакимом ан-Найсабури в «*Мустадрак*», ал-Байхаки в «*ал-Ма'рифат*» и другими мухаддисами. Ас-Суйути подтверждал его подлинность в своем трактате «*ал-Джәми' ас-сагйр*». Обновление религии означает обновление ее руководства, прояснение ее истины и убеждения, опровержение нововведений и крайностей, накопившихся у ее последователей, или их сомнений в ее поддержке и следовании ее законам, регулирующим интересы людей и законы общества и цивилизации... Таков смысл обновления и возобновления, и это приводит нас к заключению, что есть место и старому, и новому, и абсолютное предпочтение первого или второго — проблема лишь тех, у кого нет знания.

### **Верное и решительное суждение о новом и старом**

Верное суждение по этому вопросу заключается в том, что людям во все времена нужно и старое, и новое. В каждом из них благое и злое, польза и вред. Некоторые люди по своей природе склоняются к одному или к другому в соответствии с их особенностями. Редко новое предпочитают только из-за его новизны, если исключить детей, а также женщин и мужчин,

которые находятся на их уровне. Рациональные и независимые люди не отказываются от старого и не поворачиваются к новому, если только нет причины, делающей его предпочтительным в соответствии с законом логики... Рациональный человек может выбрать новое из-за его полезности и удобства, будь то внутренне присущее ему или что-то внешнее, как экономика, целесообразность, патриотизм и национализм.

### **Предпочтение национального иностранному**

Предпочтение всего национального, нового или старого, — вот краеугольный камень экономической, политической и литературной жизни всех живых наций и особенно британцев, которых привело в смятение распространение дешевых немецких товаров в их стране. Они создали несколько организаций, чтобы разработать средства борьбы с таким положением. В нескольких аптеках Берлина и Мюнхена я спрашивал себе французское лекарство, которое обычно вожу с собой и привожу домой. Ответом мне было: «Но оно же французское, французское». Они не отрицали его существования, но единственным оправданием его отсутствия у них было его французское, а не немецкое происхождение. Мне пришлось заменить его немецким, которое оказалось даже лучше. Если бы было такое египетское или арабское лекарство, я бы предпочел его.

С таким национализмом или патриотизмом выдвинулись вперед западные народы, верные своим близким и преданные своей нации. Они отдают предпочтение собственной промышленности, коммерции, законам и другим характеристикам нации, в противовес тому, что принадлежит другим. Они охраняют решения британских судей прошлого более, чем мы храним решения, которые, как мы считаем, ниспосланы нам Богом, который выше всех, что уж говорить о решениях, выведенных иджихадом великих ученых на основании наших законов и принципов. Наши предки опередили иностранцев в гордости своим правом и многим другим в ранние годы ислама. Примером может служить то, что случилось между ‘Умаром ибн ал-Хаттабом, да будет доволен им Аллах, и Му‘авией. Когда ‘Умар приехал в Сирию в своем заплатанном одеянии, сидя на верблюде, Му‘авия отметил: «Повелитель правоверных, люди Сирии привыкли видеть своих правителей в великолепной одежде. Они не боятся никого, чей наряд и обличье просты». ‘Умар ответил: «Мы пришли научить их тому, как правим мы, а не учиться у них».

Подобным же образом ‘Умар повелел правителям иностранных провинций одеваться по-арабски. Он написал письмо правителю Персии, ‘Утбе ибн Фаркаду, в котором запретил мусульманам носить персидское платье и повелел сохранять арабские обычаи. Вот часть из сказанного им в письме:

«Следуй своему деду Ма‘адду ибн ‘Аднану (вождю североарабских племен) в его стойкости, твердости и скромном образе жизни». Арабские потомки Ма‘адда подобны спартанцам. Арабы смогли сохранить свой национальный характер в завоеванных провинциях постольку, поскольку следовали этим инструкциям и оберегали свои обычаи, особенно свой язык и религию. Другие нации были ассимилированы ими, арабизированы и исламизированы. А те, кто отказался от своих уникальных черт, были ассимилированы другими народами. В этом смысле иностранцы, особенно британцы, подражали нашим предкам. Еретики-лжеобновители пытаются убедить нас оставить все это, даже законы наследования, в которых британцы отличаются от всех других наций и позволяют старшему сыну получить все наследство родителей, тогда как другие родственники не получают ничего.

### **Презрение еретиков и коптов к мусульманам, побуждающее их отказаться от своей религии**

Презрение лжеобновителей к нам, мусульманам, в этой стране достигло таких высот, что еретики и копты говорят с трибун и в школах, призывая нас оставить нашу религию и весь наш шариат, а не только законы наследования. Они говорят, что правительство отказалось от законов шариата в том или ином гражданском и финансовом судебном деле, а мы молча приняли его решения. Значит, мы должны отказаться и от остальных решений Бога из областей частного права, наследования, брака и развода. Для муфтиев-обновителей нет никакого различия между этими двумя типами решений...

## **Часть III**

Для разъяснения необходимости религиозного и земного обновления, а также для очерчивания перспектив и поддержки ислама я должен кратко рассказать о застое, в котором находятся религиозные ученые, и его негативном влиянии на правителей и людей, стремящихся к политическим и социальным переменам. Я включаю заявления двух турков: первое принадлежит одному из наиболее просвещенных исламских ученых, а второе — открытому стороннику ереси. Затем я приведу высказывание восточного мудреца [ал-Афгани] о них.

Первый ученый — шейх ул-ислам, главный османский религиозный деятель Муса Казим (Турция, 1858–1920), да благословит Аллах его душу. В своем доме в пригороде Стамбула он описывал мне свой план реформы правительства Йемена. Он сформулировал все законы страны в соответствии с шариатом. Он также планировал создать единый арбитражный суд, который специализировался бы на рассмотрении дел, связанных с иностранцами и евреями.

Я предложил ему: «Если вы согласитесь не придерживаться ханафитской доктрины, я гарантирую вам, что смогу вывести из всего объема исламского шариата все постановления, которые нужны султанату и которые отвечают условиям настоящего времени и т. д.». Он ответил: «Я понимаю, что это возможно, но что мы можем сделать с официальными фетвами?»

Он подразумевал, что против таких реформ выступят исламские богословы, которым поручено издавать официальные фетвы для государства. В числе того, что я узнал о них и о шейх ул-исламе, которого они ограничивают в издании фетв, — это то, что они не издают фетвы в соответствии с правилами османского «*Меджелле-и ахкам-и 'адлие*» («Сборник правовых статутов», 1876), полностью соответствующего шариату, поскольку он содержит правила, противоречащие установлениям ханафитской доктрины.

Второй ученый — доктор 'Абдуллах-бей Джевдет (Турция, 1869–1932), редактор журнала «Иджтихад», или «Рациональное толкование», который он издавал в Египте до повторного принятия Османской конституции в 1908 г., поскольку он подвергся преследованиям и ему не разрешили въезд в Османское государство. Он является одним из основателей Комитета союза и прогресса (КОП), который пришел к власти в Османской империи в 1908 г.

Этот человек, публично декларирующий ересь, помог мне в Стамбуле с проектом «*ад-Да'ва ва-л-иршад*»<sup>5</sup>. Он сообщил мне: «Если вы преуспеете в этом деле и создадите исламский колледж, я добровольно соглашусь преподавать там и вести лекции о здоровье и науке в соответствии с вашим подходом к религиозной реформе». Я ответил: «Как это возможно, ведь вы выступаете против религии?» Он объяснил: «Я выступаю против религии шейхов Фатиха и Сулеймание — исторических мечетей Стамбула, поскольку мы не можем двигаться вперед, следуя идеям этих людей. Но понимание религии ислама Рашида Рида-эфенди и шейха Мухаммада 'Абдо способствует прогрессу и приносит пользу государству. Я был бы первым, кто пожелал бы служить исламу под вашим покровительством».

Стамбульские улемы имели огромное влияние на нацию и правительство. Улемы Египта не пользуются ни малейшей долей такого влияния — как же можно обвинять их в препятствовании гражданскому прогрессу, и в чем этот прогресс заключается? Разве когда-либо они оказывали такое практическое сопротивление, что правительство боялось проводить реформы? Когда я представил проект «*ад-Да'ва ва-л-иршад*» премьер-министру Османской империи Хусейну Хилми-паше (1855–1922), да благословит Аллах его душу, он сказал: «Это великий и крайне необходимый для государства проект. Его

---

<sup>5</sup> «Распространение и наставление» — элитная школа, которую Рида основал в Египте в 1912 г. — *Примеч. пер.*

реализация зависит от согласия улемов и одобрения Комитета союза и прогресса. Я буду говорить с шейх ул-исламом, чтобы убедить богословов, и с полковником Мехмедом Садык-беем (Шехрекюстю, 1860–1940), чтобы убедить центральный комитет КОП. Я сделаю все возможное, чтобы убедить их воспользоваться своим влиянием в решении этого вопроса». Генерал Махмуд Шевкет-паша, премьер-министр Османской империи (1858–1913), да благословит Аллах его душу, также рассказал мне о влиянии турецких религиозных ученых, а затем сказал: «Ученые в моей стране, Ираке, не имеют такого влияния. Каково же их положение в Египте?»

### **Заявление Сайида Джамал ад-Дина ал-Афгани о турецких ученых**

Заявление Сайида Джамал ад-Дина ал-Афгани, на которое я ссылаюсь здесь, и его аналогичные заявления относительно мусульманских улемов касаются следующего случая.

Во время пребывания Джамал ад-Дина в Стамбуле император Японии Муцухито Мэйдзи (правил в 1867–1912 гг.) отправил письмо султану 'Абдул-Хамиду II (правил в 1876–1909 гг.), в котором просил его дружбы и говорил:

«Каждый из нас — восточный правитель, и в наших интересах и в интересах наших народов познакомиться, установить дружеские связи и развивать сотрудничество по отношению к западным государствам и народам, которые считают нас единым целым. Я вижу, как западные люди посылают миссионеров в нашу страну, благовествуя свою религию, потому что у нас есть религиозная свобода. Я вижу, что вы не делаете того же самого. Я хотел бы, чтобы вы прислали нам проповедников, которые могли бы служить своего рода неявной связующей нитью между вами и нами, чтобы они распростирили вашу религию, ислам».

Султан заинтересовался этим письмом и приказал сформировать во дворце Йылдыз комитет из своих советников для консультаций. В него вошли шейх ул-ислам и министр образования, два министра, официально занимавшиеся этим вопросом, Сайид Джамал ад-Дин ал-Афгани, наиболее квалифицированный во всех вопросах, и прочие. Они встретились с султаном во дворце Йылдыз, и началось обсуждение. Шейх ул-ислам и министр образования предложили сформировать делегацию ученых из стамбульских школ для отправки в Японию. Сайид Джамал ад-Дин молчал. Султан устремил на него свой взгляд и спросил его мнение. Он сказал то, что можно резюмировать следующим образом:

«Ваше Величество, эти ученые отвращают от ислама даже мусульман. Как можно поручить им убедить японцев принять ислам? Я считаю, что нужно подготовить штат умных людей и дать им специальное образование, которое позволит им выполнить эту обязанность в нынешнюю эпоху. В настоящее время Его Величеству было бы достаточно послать императору вежливое письмо с соответствующим подарком, упомянуть, что его предложение получило высочайшее одобрение, и сказать, что вы позаботитесь о его реализации удовлетворительным образом».

Султан принял эту точку зрения, но не осуществил идею о специальном образовании исламских проповедников.

### **Заключение о цели, стоящей за двумя обновлениями**

Я уже упоминал хадис об обновлении религии: «Каждые сто лет Аллах посылает в эту общину того, кто обновляет для нее ее религию». Слова этого хадиса имеют прямое отношение к нашей теме. Мы объяснили его смысл в самом начале лекции. Цель этого хадиса заключается в возвращении к прежней простоте и руководству религии; в воссоединении мусульман вокруг их общности, существовавшей до разногласий; в оправдании индивидуального иджтихада, за исключением случаев, когда смысл богооткровенного текста самоочевиден; и в оправдании тех, кто занимается подражанием, таклидом, следуя учению или ученому, знаниям которого они доверяют, без раскольнических крайностей, которые превращают нацию во фракции и взаимно враждующие группы. Некоторые средства этого обновления включают возрождение арабского языка в лексике, письме и речи; написание книг в понятном современном стиле; распространение образования и социализации в соответствии с научными методами; распространение исламского учения в мире.

Если народ нуждается в обновлении своей религии, доведенной Богом до совершенства путем запрета нововведений, то ему еще острее необходимы обновления в мирских делах. Интересы народа меняются в зависимости от времени, места и состояния людей. Шариат учитывает все это, как указано в книгах по фикху.

Существует два вида такого обновления. Один связан с общественными интересами и нашей потребностью в законодательстве. Всевышний Законодатель, Господь, рекомендовал этот вид обновления в высказывании Пророка, да благословит его Аллах и приветствует: «Тот, кто положит начало какому-нибудь хорошему обычаю в исламе, получит награду за это,

а также награду тех, кто станет придерживаться этого обычая после него, что несколько не уменьшит их собственных наград. Тот же, кто положит начало какому-нибудь дурному обычаю в исламе, понесет на себе как бремя самого этого греха, так и бремя грехов тех, кто станет придерживаться этого обычая после него, что несколько не уменьшит бремени их собственных грехов!» Передал Муслим ибн ал-Хадждадж со слов Джарира ибн Абдаллаха, сподвижника Пророка. Среди этих общих практик — освоение полезных наук и искусств, создание школ, приютов и больниц. Все в равной степени несут ответственность за это обновление: отдельные люди, группы людей и правительства. Некоторые из таких дел касаются только правительства, например, военные дела, от которых зависит оборона страны и защита уммы от агрессии.

Законодательство, связанное с этим обновлением, в исламе доверено ответственным лицам и группе, известной как *ахл ал-халл ва-л-‘ақд* (люди предписывающие и разрешающие). Они принимают законы на основе рассуждений и использования разума в вопросах, не оговоренных как самоочевидные в Божественном Откровении или в практике Пророка, в соответствии с признанными критериями. Шариат запрещает иджтихад и человеческое правотворчество при наличии самоочевидного текста.

Второй вид обновления земных дел относится к вопросам жизнеобеспечения, таким как сельское хозяйство, промышленность, торговля и безвредные практики. Шариат оставил это на усмотрение людей. Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал по этому поводу: «Вы сами более сведущи в своих земных делах». Передал Муслим со слов Анаса ибн Малика, слуги Пророка, и Айши бинт Абу Бакр, жены Пророка, да будет доволен ею Аллах. Пророк добавил: «Если речь идет о вопросе, связанном с делами мира сего, то вы лучше знаете о нем, но если речь идет о вашей религии, то (возвращайте это) ко мне!» Передал Ахмад ибн Ханбал.

В заключение следует отметить, что законное обновление включает в себя все то, что дорого умме и государству: науку, искусство и промышленность; финансовую, административную и военную системы; наземные, морские и воздушные сооружения. Все это в исламе считается коллективной обязанностью, и вся умма совершает грех, когда пренебрегает этим. Шариат не ограничивает умму в обновлении, единственное ограничение — избегать нанесения вреда или порождения проступков (например, нельзя пользоваться положением материально нуждающихся, чтобы взимать с них ростовщические проценты), соблюдать правовой принцип, согласно которому «необходимость делает запретное дозволенным», оценивать степень этой необходимости и следовать истине и справедливости.



ШИХАБ АД-ДИН МАРДЖАНИ

## ВЕРНОСТЬ ПРЕДШЕСТВЕННИКАМ И ПРИВЕТСТВИЕ ПОТОМКАМ (ЛИЧНОСТЬ ХУСАЙНА Б. ФАЙЗХАНА)<sup>1</sup>

В последний понедельник месяца *раби 'ал-ахир*<sup>2</sup> в возрасте сорока пяти лет<sup>3</sup> [умер] Абу Мухаммад<sup>4</sup> Хусайн б. Файзхан б. Файзуллах б. Биккина б. Исмаил б. Тангри-Бирди *ал-джабали*<sup>5</sup> *ас-сабаи*<sup>6</sup> *ал-ханафи*<sup>7</sup> — да смилостивится над ним Аллах. Похоронен на кладбище Сабачай, в одной из деревень горной стороны. Заупокойную молитву по нему прочитал Абу-л-Аббас Ашраф б. [Мифтах ад-Дин]<sup>8</sup>. У него осталось три дочери: Аиша, Зайнаб и Амина; а оба сына<sup>9</sup> умерли еще в младенчестве.

Он был [человеком] благонравным, чистосердечным, проникательным, высоких идеалов, умным, досточтимым, наиученейшим мужем, тонким и глубоким исследователем и мыслителем, обладающим врожденным талантом,

---

<sup>1</sup> *Марджани Ш.* Вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф. Т. 6. С. 491–499. Рукопись КФУ НБ им. Н. И. Лобачевского, инв. № 614 ар. *Перевод с арабского языка и примечания Д. В. Мухетдинова.*

<sup>2</sup> Соответствует 29 *раби 'ал-ахир* 1283 г. х., или 28 августа 1866 г. по старому стилю (9 сентября 1866 г. по новому стилю).

<sup>3</sup> В соответствии летоисчислению по хиджре. По григорианскому летоисчислению он умер в возрасте сорока трех лет, тем самым год рождения соответствует 1823 г. или 1238 г. х.

<sup>4</sup> Кунья Хусайна б. Файзхана по имени его старшего сына Мухаммада-Рашида.

<sup>5</sup> *Ал-джабали* (араб. «горный») — уроженец горной стороны на западном побережье Волги.

<sup>6</sup> *Ас-сабаи* (араб. «сабачаец») — ошибка у Ш. Марджани; должно быть *ас-сабаджайи* (*ас-сабачайи*), т. е. уроженец селения Сабачай.

<sup>7</sup> *Ал-ханафи* (араб. «ханафит») — принадлежность к ханафитской правовой школе мусульман.

<sup>8</sup> Абу-л-Аббас Ашраф б. Мифтах ад-Дин — имам деревни Сабачай.

<sup>9</sup> Мухаммад-Рашид и Ахмад-Сами.

писателем хорошего слога, лектором, а также заядлым книгочеем и библиоманом. Он был знаком с сочинениями классиков и немало пользы из них почерпнул; хорошо разбирался в летописях, в мировой истории и обстоятельствах жизни правителей, а также был знатоком *фикха*<sup>10</sup> и его *основ*<sup>11</sup>.

Он глубоко скорбел о том, что постигло ислам по причине ослабления состояния, утраты положения, уменьшения поддержки и упадка знаний среди его обладателей; а также о том, что они потеряли интерес к изучению прошлого и забыли все, что было с ними в раннюю эпоху: тот высокий уровень в науках и искусствах, в изобретении изумительных устройств и в тонких ремеслах. Его огорчало, что количество ищущих знания сократилось и снижается их рвение к приобретению знаний. Печалило его и то, что учащиеся тратили свое время на изучение ненужных вещей, а также отсутствие порядка внутри учебных заведений как у учащихся, так и у учителей. Он всеми силами старался возродить былое стремление мусульман к углубленному изучению рациональных и традиционных наук и искал способы достижения этой цели.

Он считал, что мусульманам невозможно добиться подъема наук без учреждения достойного медресе, в котором преподаванием каждой дисциплины занимался бы отдельный человек. Например, есть учитель, который обучает только *фикху* и не занят другими предметами; другой — арабскому языку и его наукам, и ничего сверх этого; третий — рациональным наукам и т. д. У каждого из них были бы определенные обязанности, за которые он получал бы жалованье.

При медресе должен быть смотритель, уполномоченный достаточной властью над его обитателями, чтобы удерживать их в рамках правил, установленных в соответствии с шариатом и здравым смыслом.

Если ученик заканчивал чтение какой-либо книги или изучение предмета, то он не должен был браться ни за что другое, пока не сдаст экзамен и не продемонстрирует свои знания перед ответственными за это людьми.

Такое медресе должно обладать достаточным бюджетом, чтобы обеспечить его обитателей всем необходимым: дровами, горячей водой и свечами. Если же не получится найти такую сумму, то при медресе должны быть люди, которые могли бы подметать, греть воду, покупать дрова и исполнять другие обязанности, без которых невозможно обойтись.

Это медресе должно располагаться в Казани, поскольку именно здесь сосредоточены ученые-богословы нашей религии, и сюда стекаются самые выдающиеся мусульмане со всей [Российской] империи. К тому же в Казани больше богатых людей, чем в других городах, и, возможно, от них удастся получить какую-нибудь помощь в обустройстве медресе и увеличении достатка людям,

---

<sup>10</sup> *Фикх* (араб. «понимание») — мусульманское право.

<sup>11</sup> *Основы фикха* — дисциплина в мусульманском праве.

связанным с ним. Если каждому из учителей будет назначено жалование в размере около двухсот рублей в год, тогда они смогут надлежащим образом выполнять все возложенные на них обязанности по воспитанию и обучению. Если же медресе расположить в городе, подчиненном московской [православной] власти, то в этом городе не будет столь большого количества ученых мужей и достойных людей, как в Казани. Тогда придется привлекать ученых-богословов и учителей со стороны и обеспечивать их должным образом, что осуществить сложно.

Организация всего этого невозможна без одобрения и содействия со стороны Русского государства. Необходимо обязательно ввести изучение русского языка, учить чтению и письму хотя бы некоторых студентов. Это поможет заручиться поддержкой государства и добиться его благосклонности в реализации целей, в которых нуждается наш народ, существование которого связано с Русским государством. Так как потребность в русском языке велика, то и изучение его необходимо, ибо наша страна связана с Русским государством, и все законы написаны на этом языке и на нем происходит судопроизводство. Все это обезопасит нас от возможных бедствий, связанных с этим. Ведь как гласит пословица: «Кто овладел языком другого народа, тот защитил себя от его козней».

Для формирования необходимого бюджета при медресе следует организовать типографию, чтобы все исламские книги печаталась только в ней, а также позаботиться о должном качестве бумаги, четких шрифтах, отсутствии опечаток и хороших чернилах. Это поможет получить необходимую сумму денег, которую можно будет использовать на нужды медресе.

Согласно указу Соборания<sup>12</sup>, по сегодняшний день взимается определенная сумма с каждого обряда *никаха*<sup>13</sup>. В Оренбургском духовном собрании скопилось уже крупная сумма из этих денег, которая с каждым годом растет. Более того, остались неистраченные деньги после строительства здания суда, которые можно испросить у государства. Возможно, этого хватит. Если же нет, то, исходя из размера *махра*<sup>14</sup>, можно незначительно увеличить то, что взимается с каждого обряда *никаха*.

Все это невозможно осуществить без поддержки государства, а чтобы заручиться ею, потребуются рекомендательные письма и ходатаи. Если и можно получить разрешение на открытие подобного медресе, то только таким способом, но Аллаху — *пречист Он* — ведомо это лучше.

Известно, что государство само собирается открыть школы подобного образца. Если это произойдет, мы ничего не сможем с этим поделать.

<sup>12</sup> Имеется в виду Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС).

<sup>13</sup> *Никах* (араб. «совокупление») — обряд бракосочетания у мусульман.

<sup>14</sup> *Махр* (араб. «приданое») — свадебное приданое жениха невесте.

Управление этими медресе будет осуществляться таким образом, что не принесет никакой пользы мусульманам, не будет способствовать возрождению их наук, сохранению их чести и возвращению их к былому процветанию. Ведь если такая школа будет открыта по инициативе Российского государства и будет финансироваться из казны или налогов, собираемых с его подданных, то, вероятно, преподавателями рациональных [*светских*. — *Примеч. ред.*] наук будут назначены русские. Соответственно, обучение будет вестись на их языке, и учащиеся будут говорить, одеваться и вести себя на манер русских преподавателей.

Далее, хотя эти науки и принадлежат к числу наук мусульман, но, если управление школой и обучение в ней будет осуществляться по чуждому образцу и на чужом языке, то учащиеся не достигнут уровня начитанности в исламской литературе. У них может сложиться представление, что ислам чужд этим наукам и знаниям, тем более если они услышат подобные намеки и колкости от своих преподавателей во время уроков и бесед.

Он — *да смилостивится над ним Аллах* — советовался по этому вопросу со многими важными лицами, обращался ко множеству известных людей, ко всем, кого считал обладающим знанием и просвещением, пониманием и проницательностью. Воистину, не потерпит неудачи тот, кто просит помощи, и не пожалеет тот, кто ищет совета. Ведь еще Посланник Аллаха — *да благословит его Аллах и да приветствует* — велел советоваться, так как Всевышний Аллах сказал:

«*Советуйся с ними о деле*» (К. 3: 159).

Завистники и клеветники, противящиеся его намерениям, отвратили от него простой народ, запугали его, и обвинили его [*Хусайн б. Файзхана*. — *Примеч. ред.*] во всевозможных грехах и злом умысле против ислама. Они рассказывали о нем всякие небылицы и распространяли клевету и злословие. А самым яростным из них и наиболее гнусным в своей лжи был Исмаил б. Муса, имам деревни Кышкар, — *да ускорит Аллах его погибель и да предрешит его место в аду!*

Мои единомышленники, и не только они, неоднократно пересказывали мне разговор, который произошел между ними. Однажды по приезде в Казань *сахиб ат-тарджамы*<sup>15</sup> [*Хусайн б. Файзхан*. — *Примеч. ред.*] пришел в дом Абд ар-Рашида б. Юсуфа, его [*Исмаила б. Мусы*. — *Примеч. ред.*] зятя. Он изложил ему свои идеи относительно учреждения такого медресе и возможностей претворить эти планы в жизнь. Но он [*Исмаил б. Муса*. — *Примеч. ред.*] категорически отверг все это, потому что предусматривалась необходимость

---

<sup>15</sup> *Сахиб ат-тарджамы* — дословно переводится как «тот, чья биография описывается». Отсюда и далее словосочетание *сахиб ат-тарджамы* будет заменено на *Хусайн б. Файзхан* и написано курсивом.

обучения русскому языку. В итоге он дошел до того, что и вовсе объявил запретным его изучение.

Тогда Хусайн б. Файзхан сказал:

«Это всего лишь средство, чтобы добиться разрешения со стороны государства. А цель — это возрождение ныне утраченных и позабытых наук. Вместе с тем назрела великая потребность, даже необходимость, в знании русского языка, ведь все наши дела связаны с этим государством.

Рассказывают, что Зайд б. Сабит ал-Ансари<sup>16</sup> — да будет доволен им Аллах — сказал:

«Посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует — приказал мне выучить язык иудеев, и я за некоторое время овладел им. Впоследствии я переводил их разговоры с Посланником Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует»<sup>17</sup>.

Рассказывают, что Пророк — мир ему — сказал:

«Вы можете пересказывать со слов евреев, в этом нет греха. Ибо тот, кто умышленно возведет ложь на меня, пусть уготовит свое место в Огне»<sup>18</sup>.

Во время битвы при Ярмуке Абдуллах б. Амр б. ал-Ас<sup>19</sup> захватил два верблюжьих вьюка с иудейскими и христианскими книгами и потом читал их и рассказывал о них людям<sup>20</sup>.

А также передают, что он — да благословит его Аллах и да приветствует — сказал:

<sup>16</sup> Абу Саид Зайд б. Сабит б. ад-Даххак ал-Ансари ал-Хазраджи (611–665) — выдающийся сподвижник Пророка, один из писцов Откровения и лучших знатоков Корана. По приказу первого халифа Абу Бакра собрал Коран в единый свиток, затем по приказу третьего халифа Усмана возглавил комиссию по его кодификации.

<sup>17</sup> «По приказу Посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует — я начал изучать письменность иудеев. [Пророк] сказал: “Клянусь Аллахом, я не доверяю им свои письма”. Не прошло и полумесяца, как я овладел ею. Когда [Пророк желал] написать [письмо] евреям — его писал я, а если к нему приходило что-то из писем — я зачитывал их ему» (см.: Абу Давуд, 3645; ат-Тирмизи, 2715; Ахмад, 5/186).

<sup>18</sup> См.: *Сахих ал-Бухари*, 3461.

<sup>19</sup> Абу Мухаммад Абдуллах б. Амр б. ал-Ас ал-Кураши ас-Сахми (595–684) — сподвижник Пророка.

<sup>20</sup> См.: *ат-Табакат ал-кубра*. Ибн Саад, 3/170; *ас-Сунна*. Абдуллах б. Ахмад, 1/74; *ал-Кабир*. Ат-Табарани, 1/138, 139; *ас-Сунан*. Абу Амр ад-Дани, 5/512, 515; *Тарих Димашк*. Ибн Асакир, 39/476–477, 65/408–409.

“Ищите знания, пусть даже и в Китае”<sup>21</sup>.

А Китай — это страна, над которой никогда не поднималось знамя ислама, и не доходили до них ни в давние, ни в новые времена рассказы о [Пророке], и не читали никогда им аяты [Корана]. Поэтому знания, которые там можно искать, — только рациональные. Не сможет постичь их тот, кто не выучит китайский язык, не будет говорить на нем и читать их книги. А хадис указывает на то, что изучение китайского языка разрешено, что следует из принципа необходимости текста<sup>22</sup>.

Также сказал [Пророк] — мир ему:

“Мудрость — это предмет исканий верующего, который стяжает ее там, где найдет”<sup>23</sup>.

Известно, что схоластика<sup>24</sup> была презираема салафами<sup>25</sup> и порицаема ими. Об этом открыто говорили все великие имамы, и в этом не может быть сомнений.

Абу Юсуф<sup>26</sup> — да смилостивится над ним Аллах — говорил:

“Чем лучше человек знает схоластику, тем хуже он знает Аллаха — велик Он и славен”<sup>27</sup>.

Аш-Шафии<sup>28</sup> сказал:

“Я предпочел бы встретиться с Аллахом, совершив все грехи, кроме многобожия, чем встретиться с Ним, понимая хоть что-нибудь в схоластике”<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> См.: *Шуаб ал-Иман*. Ал-Байхаки, 2/724.

<sup>22</sup> *Необходимость текста* — довод и принцип в *фикхе*, согласно которому некое высказывание не является верным, если ничего не добавлять к нему. Необходимость текста делает непроговоренное проговоренным, чтобы прояснить то, что было сказано. — *Примеч. ред.*

<sup>23</sup> См.: *ал-Илал ал-мутанахийа*. Ибн ал-Джавзи, 1/96.

<sup>24</sup> *Схоластика* — дисциплина, дающая вероучению ислама толкование, основанное на разуме.

<sup>25</sup> *Салафы* — первые поколения мусульман.

<sup>26</sup> Якуб б. Ибрахим ал-Ансари ал-Куфи, более известный как Абу Юсуф (731–798) — ученый-факих, один из наиболее известных учеников Абу Ханифы, первый верховный судья Аббасидского халифата.

<sup>27</sup> См.: *Шарх ал-акида ат-тахавийа*. Ибн Абу-л-Изз, 1/17.

<sup>28</sup> Мухаммад б. Идрис аш-Шафии (767–820) — ученый-факих, эпоним одной из четырех суннитских правовых школ.

<sup>29</sup> См.: *Шарх усул утикад ахл ас-сунна ва-л-джамаа*. Ал-Лалакаи.

Малик<sup>30</sup> — да смилостивится над ним Аллах — говорил: “Берегитесь вводящих ересей!” Его спросили: “А кто это?” Он ответил: “Приверженцы схоластики”<sup>31</sup>.

И тому подобное.

Однако некоторые более поздние ученые-богословы пришли к выводу о дозволенности изучать ее и читать книги о ней, поскольку возникла необходимость охранять исламское вероучение от смешения с ересями и от искажений, которые привносят еретики. Но в настоящий момент сторонники схоластики не представляют угрозы, а искажениями вероучения приверженцев ислама занимаются различные группы христиан. Нам нужно уберечь себя от их козней! Ведь миссионеры из числа священников и некоторые монахи крайне заинтересованы в том, чтобы посеять семена сомнения в душах бедного простого народа и отвратить их от [истинной] веры. Они внушают им сомнения, чтобы сбить с верного пути. Для этого уже назначили некую группу людей, и государство оказывает им поддержку.

Да убережет нас от этого Аллах! Вред, который исходит от их козней, во много раз сильнее, чем тот, который исходил от сторонников ересей. Ведь последние были из числа различных групп мусульман, верили в достопочтенное Послание, признавали ислам, возвеличивали Коран, обращались к кибле [во время молитвы], соблюдали столпы [ислама], а противоречия с ними возникали только по внутренним вопросам. Защита же вероучения ислама от нападков неверных, а его последователей — от их козней безусловно дозволена и, более того, является обязательной. Но невозможно осуществить это, не зная их языка и не читая их книг. Таким образом, это становится коллективной обязанностью<sup>32</sup>, как заявляли некоторые из тех, кто говорил об обязательном изучении схоластики».

Имам из деревни Кышкар ничего не ответил на это, [кроме того], что в этом нет необходимости, а необходимость изучать язык евреев была.

---

<sup>30</sup> Малик б. Анас, более известный как имам Малик (711–795) — ученый-факих, хадисовед, эпоним одной из четырех суннитских правовых школ.

<sup>31</sup> См.: *Замм ал-калам*. Харави, 872.

<sup>32</sup> *Коллективная обязанность* — в *фикхе* это обязанность, которая, если выполняется определенным числом людей (достаточным для осуществления цели), снимается с остальных. Но если достаточное число мусульман не исполняет эту обязанность, то она вменяется в грех каждому, кто уклонился от ее исполнения и при этом не имел оправдания.

Тогда Хусайн б. Файзхан — да смилостивится над ним Аллах — спросил: «На что ты опираешься в запрете людям изучать этот язык?» Он ответил: «На довод». [Хусайн б. Файзхан] спросил: «От кого?» [Исмаил б. Муса] ответил: «От Абу-с-Сууда ал-Имади<sup>33</sup>». [Хусайн б. Файзхан] опять спросил: «Этот довод из написанной им книги фетв<sup>34</sup> или из отдельных фетв?» Тот сказал: «Из его книги». Тут [Хусайн б. Файзхан] возразил: «Из слов автора “*Каиш аз-зунун*”<sup>35</sup> видно, что у Абу-с-Сууда не было книги фетв, потому что его как-то спросили: “Почему ты не составишь книгу об этом?” И он ответил: “Мне стыдно пред автором ‘*ал-Фатава ал-баззазийя*’<sup>36</sup>, я не могу ее составить, когда существует его книга”». [Исмаил б. Муса] сказал: «[Как так, если] Ибн ал-Абидин<sup>37</sup> передал это?» [Хусайн б. Файзхан] ответил вопросом: «А каким путем дошла до него эта фетва?» или «Через какую цепь передатчиков до него дошло это?» [Исмаил б. Муса] сказал: «Ибн ал-Абидин — человек ученый и не говорит того, чего не знает». [Хусайн б. Файзхан] возразил: «Да, он ученый этого века, но в Османском государстве были тысячи таких, как он, или еще более ученых, но они придерживались другого мнения и издавали фетвы не только о допустимости, но и об обязательности [изучения языков]».

Потом [Хусайн б. Файзхан] спросил: «Эта фетва, которую ты упомянул, касается изучения языков неверных вообще или исключительно русского языка?»

[Исмаил б. Муса] задумался на мгновение и ответил: «Она касается языков неверных». Тогда [Хусайн б. Файзхан] сказал: «А что является мерилем в определении языка неверных? Имеется ли в виду, что на нем говорят одни только неверные? Но русский язык таковым не является. На нем говорят жители

<sup>33</sup> Абу-с-Сууд ал-Имади (1491–1574) — ученый-факих и муфтий Османской империи. Один из наиболее известных его трудов — толкование Корана под названием «*Иршад ал-‘акл ас-салим ила мазайа ал-Китаб ал-Карим*», в котором он собрал все, что вмещают в себя толкования Корана ал-Байдави, ал-Куртуби, ас-Саалаба, ал-Вахиди, ал-Багави и др.

<sup>34</sup> *Фетва / фатва* (араб.: «разъяснение», «заклучение») — богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и применения какого-либо предписания *шариата*.

<sup>35</sup> *Каиш аз-зунун ан асами ал-кутуб ва ал-фунун* — эта книга считается одной из важнейших энциклопедий, составленная Мустафой б. Абдуллахом, известным под именем Хаджи Халифа (или Катиб Челеби, 1609–1657). Она включает в себя названия тысяч книг на арабском, турецком и персидском языках, а также имена их составителей.

<sup>36</sup> *Ал-Фатава ал-баззазийя*, или *ал-Джами ал-ваджиз фи мазхаб ал-имам ал-азам Аби-Ханифа ан-Нуман* — эта книга исследует фетвы, изданные согласно мазхабу имама Абу Ханифы. Она была составлена Мухаммадом б. Мухаммадом б. Шихабом ал-Баззazi.

<sup>37</sup> Мухаммад-Амин б. Умар б. Абд ал-Азиз ад-Димашки (1783–1836) — известный под именем Ибн ал-Абидин, ученый-факих и имам ханафитов своей эпохи.



Бисты<sup>38</sup>, а они являются мусульманами с давних пор. Или же имеется в виду, что на нем говорят неверные в равной степени, как и другие? Тогда и персидский язык таков. Ведь на нем говорят некоторые мусульмане, а также остатки огнепоклонников в Персии и некоторые иудеи. Кроме того, ведь есть идолопоклонники на Востоке, которые разговаривают на татарском языке. Слово в слово, как наш язык. Никакой разницы. По-твоему, из этого следует, что неправильно говорить на татарском? Большую часть языков делят как мусульмане, так и неверные. Это касается и арабского языка — господина всех языков!»

[Исмаил б. Муса] ал-Кышкари был поражен этим и сказал только: «Если бы здесь был Абдуллах, — имея в виду одного из своих учеников, — то он поговорил бы с тобой на эту тему».

[Хусайн б. Файзхан] ответил ему: «Я знаю, кто это, и не приемлю разговоров с ним. Даже если бы я говорил с ним и он заставил меня замолчать силой своих аргументов, то совсем не обязательно, что переспоривший кого-то — прав. Если бы он и вел диспут, то делал бы это, как его друг Шихаб ал-Джабали».

[Исмаил б. Муса] спросил: «Что он сделал такого и почему ты сравниваешь их?»

[Хусайн б. Файзхан] ответил: «Он вел беседу с некоторыми учеными в Кермане<sup>39</sup> о торговле мясом свинины и заявил о дозволенности этого для мусульманина, поскольку ее нечистота не является препятствием для извлечения прибыли от нее. Он так долго пытался это доказать, что человек, ведший с ним эту беседу, вздыхая, начал говорить: “Все верно! А если и нет, то противоположное верно”. Он говорил все это, хотя внутренне знал о ложности своих слов и о вреде таких рассуждений. Затем, вернувшись обратно к себе, он взял книгу “*Шарх ал-викайа*”<sup>40</sup>. Пролистывая содержание этой книги, он пытался найти главу о свином мясе. Не найдя ничего, он открыл главу о забое скота в надежде найти то, что он мог бы использовать в споре со своими оппонентами».

Тогда [Исмаил б. Муса] сказал: «Это клевета».

[Хусайн б. Файзхан] ответил: «Может быть, но люди говорят об этом».

Потом, когда [Хусайн б. Файзхан] поднялся, чтобы уйти, [Исмаил б. Муса] проводил его до двери, вышел из арки и сказал, проявив свое лицемерие: «Мне нужно посмотреть книги. Если ты вернешься к нам, мы поговорим об этом еще раз». Это было их последней встречей и определило

<sup>38</sup> Татарская слобода Казани.

<sup>39</sup> Город в Иране.

<sup>40</sup> *Шарх ал-викайа* — книга Убайдуллаха б. Масуда Таджа, известного как Тадж аш-Шариа (ум. 1346). В ней он объясняет предыдущую работу своего деда Махмуда б. Сафра аш-Шариа, который называется «*Викайа ар-ривайа фи масаил ал-хидайа*». Эти две работы посвящены *фикху* согласно традиции ханафитской мысли.

разрыв между ними. Когда [Исмаил б. Муса] вернулся в дом, он сказал: «Этот человек заговорит даже шайтана. Я никогда не оказывался в одной компании с ним до этого дня».

*Хусайн б. Файзхан* — да смилостивится над ним Аллах — всегда верно передавал другим изученное им, был правдивым, надежным, заслуживающим доверия, справедливым, религиозным, верным [человеком], всегда держал свое слово и был верен обещаниям.

Он учился у ряда ученых, таких как Абд ар-Рахим ал-Бараскави<sup>41</sup>, Абд ал-Карим б. Абд ар-Рахим ал-Мухаджир<sup>42</sup>. Дольше всех он учился у Мурада б. Мухаррама ал-Мангари<sup>43</sup>. Затем он перешел ко мне, учился и много полезного почерпнул от меня. После этого он отправился в Петербург и долгое время жил там. Я был не только против его поездки в Петербург, но и считал правильным противоположное. Однако «Веление Аллаха является решением предопределенным» (К. 33: 38). Всевышний Аллах, даровав мне его, облегчил многие мои устремления, и через этого человека я извлек для себя великую пользу. Да вознаградит его Аллах за меня и да поселит в Раю!

У него было несколько учеников, среди них Калимуллах б. Амин ас-Сабай<sup>44</sup>, Алим б. Амин ал-Малаки, Биньямин б. Амин ал-Исаки<sup>45</sup>, Хабибуллах б. Мухаммад б. Салих<sup>46</sup> и другие.

---

<sup>41</sup> Абд ар-Рахим ал-Бараскави (ум. 1846) — имам-мударрис мечети в деревне Бараске.

<sup>42</sup> Абд ал-Карим б. Абд ар-Рахим ал-Мухаджир (1807–1865) — имам-мударрис второй мечети Казани; получил свое прозвище *ал-Мухаджир* из-за переселения в Стамбул; там же был похоронен.

<sup>43</sup> Мурад б. Мухаррам ал-Мангари (1788–1849) — имам-мударрис шестой мечети Казани.

<sup>44</sup> Калимуллах б. Амин ас-Сабай (неизв.) — имам-мударрис в деревне Сабачай; его отца на самом деле звали Мухаммад-Амин.

<sup>45</sup> Биньямин б. Амин ал-Исаки (1832–1861) — каллиграф; преподавал каллиграфию в Императорском Санкт-Петербургском университете с 1855–1861 гг. После смерти его должность занял Хусайн б. Файзхан.

<sup>46</sup> Хабибуллах б. Мухаммад б. Салих (1832–1896) — имам-мударрис в деревне Сабачай.

Зыяэтдин Камали

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ АЛЛАХА<sup>1</sup>

В том мире природы, в котором мы обитаем, повсюду наблюдаются проявления несправедливости и неравенства. Невинные дети рождаются на этот свет слепыми и неполноценными. Многие ученые и мудрецы несчастны, а злодеи и тираны живут в довольстве. Вся природа находится в состоянии постоянной борьбы, сила попирает истину... и тому подобные вещи. Наблюдая все это, человек не может не задаться вопросом: «А где же божественная справедливость?» Большим и малым мира сего приходят на ум подобные вопросы, и каждый, кто чист душой, ищет на него ответ. Еще большее значение эта серьезная проблема приобретает в контексте религиозных и духовных убеждений. Поэтому я и написал данное сочинение под названием «Справедливость Аллаха» в качестве приложения к изданному ранее первому тому «Философии ислама» с целью предложить некий ключ к изучению данного вопроса с точки зрения религии.

### МИР И БОЖЕСТВЕННАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ. НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ (ПРИТЕСНЕНИЕ) И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Хотя мусульманские правоведы — ашариты — и определяли несправедливость (притеснение) как «самоуправство в отношении чужого имущества» (*ат-масарруф фи мулк ал-гайр*), это определение нельзя назвать единственно верным, поскольку в том случае, если некто возложит на находящегося в его собственности раба или домашнее животное непосильную ношу, арабы говорят: «Он совершил несправедливость (притеснение) (*иннаху кад залама*)». Если некто станет рыть землю в недозволенном

---

<sup>1</sup> Камали З. Фэлсэфэ игътикадийа. Фэлсэфэ исламийэдэн 1 кис. Уфа: Шэрык матбагасы, 1910. Рус. пер.: Камали З. Философия ислама. Т. 1. Часть 1. Философия вероубеждения. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. Перевод со старотатарского языка и примечания Л. И. Алмазовой (канд. филос. наук, Казанский федеральный университет).

месте, про него говорят: «Вот совершающий несправедливость (притеснение) по отношению к земле (*иннаху кад заламаха*)», — а про землю говорят: «Притесняемая (обиженная) земля (*ард мазлума*)», про выкопанный грунт говорят, что он «притесненный (*мазлум*)». Если некто преступил права другого, про него говорят: «Он совершил несправедливость (*кад заламаху*)»: «Оба сада принесли плоды, и ничто из этого не было погублено» (*тузлим*)» (К. 18: 33). В этом аяте подразумевается насилие в связи с урожаем. Следовательно, притеснение не присуще одним лишь обладателям разума. Также насилие не подразумевает только самоуправство чужим имуществом. (Желающие более детально изучить данную проблематику могут обратиться к словарю арабского языка.)

Возможно, как сказал имам Рагиб, притеснение (несправедливость) — это убавление чего бы то ни было, или излишнее преувеличение, или откладывание на потом, или совершение раньше положенного, или принудительное изменение местонахождения чего-либо. На арабском языке или в терминологии, применяемой в шариате, «несправедливость — это действия, противоречащие истине и благу. А справедливость (будучи противоположностью несправедливости или притеснению) — это действие, находящееся в соответствии с истиной и благом». Я считаю вышеприведенное определение точным и правильным, а также полагаю, что оно может претендовать на статус общепринятого.

### **Что является истинной основой мира: СПРАВЕДЛИВОСТЬ ИЛИ НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ (ПРИТЕСНЕНИЕ)?**

В бескрайней Вселенной все устроено в определенном порядке, как звенья одной цепи; беспредельно огромные звезды, светила, спутники — каждое из этих небесных тел помещено в огромном пространстве (бескрайнем космосе) в соответствии с определенным всеобщим законом. Все это в целом — великое, подчиняясь малому<sup>2</sup>, — существует в едином порядке, обусловленном законом всеобщего притяжения. Вместе с тем, что все небесные тела вращаются с огромной скоростью, тем не менее ни одно из них не сбивается со своего пути, не запаздывает и не опережает свое время ни на секунду. Одновременно со своим в высшей степени упорядоченным движением эти светила порождают во Вселенной великие материальные

---

<sup>2</sup> З. Камали здесь утверждает, что во Вселенной большее подчиняется меньшему. Поскольку это противоречит логике и самому контексту, то, возможно, в данном случае мы имеем дело с опечаткой.

и духовные феномены. И вот этот великий и огромный мир, сравнимый по положению с потрясающей по размерам фабрикой, был приведен в состояние единства при помощи всеобъемлющей подчиняющей силы.

Таким образом, если мы взглянем на землю, на которой живем, и на окружающий нас мир, то обнаружим, что в мире природы нет ничего лишнего! Нет никакого недостатка, поспешности, запаздывания! Напротив, каждая вещь появляется на подобающем для нее месте, в нужный момент, в соответствии с теми или иными своими свойствами и в крайней степени соотносительно с истиной и благом; а если взглянем на молекулы, образовавшиеся благодаря соединению мельчайших частиц друг с другом, то их геометрически совершенная форма приведет в восхищение любого ученого — знатока в области науки геометрии. Если молекула будет рассмотрена с точки зрения своего химического состава, то поразительная упорядоченность ее устройства приведет в состояние восторга любого химика. Из того или иного соединения всего великого множества мельчайших частиц появились минералы, растения и животные. Каждое из перечисленных явлений материального мира занимает свое собственное место в цепочке существования в соответствии со строго установленным порядком. С какой бы точки зрения мы ни рассматривали их, все они сотворены в согласии с законами предельной степени выражения истины и блага: своего вида, образа, большего или меньшего размера, времени, отпущенного на жизнь, воздуха, пищи для пропитания, присущих их телам органов чувств, степени понимания и места проживания. Иначе говоря, весь мир природы в целом и во всех своих частях сотворен в соответствии с вечными и неизменными законами: «И не найдешь ты в творении Аллаха перемены» (К. 35: 43). Все основывается на законах истины и блага. Для существования всех вещей в этом мире и поддержания этого существования составлены скрытые законы. Благодаря этим законам каждая цепочка существования сохраняет свое бытие. Глубинной сущностью всех вещей является некое благо. Во всем заключены добро и истина. Таким образом, все сущее в целом, а также его части строятся и составляются в соответствии с пользой и благом. Можно сказать, что соответствие чего-либо истине и благу является справедливостью. Следовательно, справедливость является основой и сущностью всего мира.

#### **НАИБОЛЕЕ СУЩЕСТВЕННЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ УТВЕРЖДЕНИЯ О СУЩЕСТВОВАНИИ В МИРЕ ВСЕОБЩЕЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ**

В существующем на земле материальном мире заметны самые разные проявления, противоречащие справедливости: например, бесславно проживают

свои жизни многие ученые и мудрецы, суфии и дервиши. Сколько философов было погублено в древности в тюрьмах и ссылках, они подвергались унижениям и позору со стороны общества. Между тем существует множество невежд и безбожников, живущих в почестях и счастье.

Некоторые поистине чистые душами люди имеют те или иные телесные недостатки. Они либо слепы, либо хромы. И в то же время существуют люди с грязными и злодейскими душами, которые день и ночь творят бесчестие. Пусть все, что их окружает, — то, что они едят, пьют и одевают, — запрещено, все равно они живы и здоровы, как ифриты, и их повсюду сопровождает счастье и довольство. Когда бы ни собрались они совершить злодеяние против людей, в любой момент все материальные ресурсы для этого у них наготове. Получается, что самые честные люди проводят всю свою жизнь в слезных рыданиях, а злостные негодяи живут в радости. Разве все это не является несправедливостью?

Точно так же малые невинные дети, оставшись без отца и матери, проливают в глубокой скорби кровавые слезы. Можно было бы сказать, что наказание соответствует грехам, но в данном случае какие у невинных детей могут быть прегрешения? Точно так же появляются маленькие девочки или мальчики, слепые от рождения или с каким-нибудь другим физическим недостатком. А у этих детей какие имеются грехи?

Кроме того, случается, что невинные дети подвергаются тяжелым заболеваниям, терпят многие годы мучения, а потом отдают свои души в ужасных страданиях. А у них какой грех? Таким образом, не являются ли произволом все эти смерти, мучения и подобные несправедливости?

Точно так же люди осуществляют насилие по отношению ко всему на этой земле. Даже от имени религии и религиозного закона (шариат) существует практика принесения в жертву животного. Между тем дар жизни столь драгоценен. Удивительно, как может кровопролитие и причинение животным смертных мук являться религиозным поклонением? А если мы взглянем на всех тех животных, что существуют на суше и на море, то увидим, что большие угнетают, поедают и уничтожают меньших по размеру. Разве это не является несправедливостью?

Кроме всего прочего, на земле существуют различные гады и насекомые. Какой смысл в их создании, ведь от них только вред: они причиняют мучения людям. А различные заразные микробы, которые способствуют распространению среди людей таких опасных болезней, как чума, холера и чахотка? Какой смысл и какое благо могут быть в них, и не являются ли они проявлением несправедливости?

Небесные бедствия, такие как несвоевременные (неожиданные) ветры, холода, снег, град, причиняют земледелию и урожаю громадный ущерб.

То же относится к жукам и саранче, поедающим хлеба и травы. Неужели и это тоже не является несправедливостью и произволом?

В мире природы сотворены различные ядовитые существа и отравляющие вещества. Например, змеи и скорпионы, ядовитые, вызывающие аллергию травы. Так ведь они совершенно противоположны благу и добру? Не это ли несправедливость?

Поскольку в основу существования мира природы заложен принцип всеобщей борьбы и состязания, то и весь мир, соответственно, живет в состоянии этой борьбы. Более сильные побеждают и притесняют слабых. Как говорил Бисмарк, «сила побеждает истину». Более того, вполне можно сказать, что в этом мире человек вообще не может существовать, не совершая насилия. Живут и процветают те, которые подчинили себе все материальные силы и средства принуждения. Доказательством тому служат события и нашего с вами века и те, что происходили в истории до нас...

«Если сказанное выше истинно, то абсолютно все, что только существует в природе, живет в тисках принуждения. Итак, несправедливость является основой и сущностью как целого, так и всех его частей», — вот какие максимы могут прийти на ум в результате подобных рассуждений. Их всегда можно услышать и от стариков, и от молодежи. Эти настроения, будучи присущими как религиозному мировоззрению, так и научному, восходят к проблеме справедливости Аллаха<sup>3</sup>, и посему относятся к проблемам вероубеждения. И несмотря на то, что в отношении подобных сомнений я уже давал ответы в разделе «Богословие» первого тома «Философии вероубеждения», я нахожу уместным написать здесь своеобразного разъяснения. Надеюсь, что это сочинение, изложенное в простой и доступной форме, будет понятно и молодежи, и рабочему люду, что, как я надеюсь, послужит причиной пробуждения мысли и возникновения новых идей.

### ОТВЕТЫ НА ИМЕЮЩИЕСЯ ВОЗРАЖЕНИЯ

Человечеству дарованы абсолютно безграничные блага. Однако помимо того, что человек сделался наместником Аллаха на земле, он был облагодетельствован еще и свободной от примесей материальной природы, наиболее драгоценной и благородной, самой изысканной духовной

---

<sup>3</sup> В европейской философской традиции данная проблематика входит в разряд богословской литературы о теодицее, т. е. об оправдании Бога, снятии с него ответственности за имеющееся в мире зло.

пищей — разумом. Люди наделены этим качеством вовсе не потому, что заслужили его по праву, разум — это дар милости и доброты Всевышнего Аллаха. Помимо того, во власти самих людей, наделенных абсолютной свободой волеизъявления, либо вступить на дорогу, ведущую к счастью, и соревноваться в его достижении, либо сойти на путь, ведущий к несчастью и позору. Да и выражение счастья крайне разнообразно. Каждый человек направляется к желаемому пункту и самостоятельно выбирает, в сторону какого счастья ему спешить и странствовать.

Ученым и мудрецам дарованы (лишь благодаря доброте Всевышнего Аллаха) такие блага существования, как разум, способность мыслить и постигать. Поскольку бытие само по себе является чистым благом, то именно мудрецы наделены способностями, которые являются проявлением самого пречистого блага. А поскольку разум является наидостойнейшим благом, то они облагодетельствованы самым драгоценным имуществом — светом разума. Они устремили свою свободную волю в направлении знания и истины. Таким образом, они достигли того, что составляет сущность духовного счастья, — истины и знания. Для чистых и незамутненных душ высшее проявление человеческого счастья связано с достижением добродетелей и озаренностью светом разума. Возможно, что в сравнении с этим видом счастья у простого счастья, имеющего материальную основу, совсем нет никакой ценности. И как не быть человеческим добродетелям — о святости которых люди будут говорить до Дня Воскрешения — совершенным счастьем, если именно они и приводят людей к вечному счастью перед ликом Всевышнего Аллаха? Мудрость и добродетельность — это те богатства, которые не унесут никакие воды, которые не горят в огне и которые не могут быть завоеваны и уничтожены. А коль так, то мудрецов и философов можно назвать лишь счастливыми, а вовсе не несчастными лишенцами. Вот почему истинные философы и мудрецы никогда не говорили про себя: «Мы несчастны и притесняемы», — напротив, они шествовали по жизни в этом мире с великой радостью.

Религиозное поклонение и то, что возложено на человека по воле Аллаха, предназначено для пользы и блага самих людей: намаз, к примеру, предназначен для того, чтобы удерживать человека от греховных дел и недозволенных поступков, и нацелен на установление всеобщего братства. Пятничные молитвы, религиозные празднества, возвышения для проповеди, михрабы<sup>4</sup> — каждый из этих религиозных атрибутов предназначен для очищения испорченных человеческих душ. (Воистину,

---

<sup>4</sup> Михраб — ниша в стене в мечети, обращенная в сторону Мекки, обозначающая направление, куда обращены лица молящихся.



молитва заканчивается там, где начинается порок и запретное.) Пост, например, предназначен для очищения человеческих душ и смягчения хищных и диких качеств, присущих людям: «Предписан вам пост... возможно вы будете богобоязненны» (К. 2: 183). Не для того ли предназначен, в свою очередь, закят, чтобы, соблюдая права частной собственности и следуя человечности, также очистить человеческие души? Что касается хаджа, то он установлен для того, чтобы религиозные и имущественные обязанности человека были доведены до своего завершения и совершенства<sup>5</sup>. Кратко говоря, все акты поклонения являются ответной благодарностью человека за дарованные ему блага. И вся мудрость и польза, которые заключаются в совершении актов поклонения, предназначены для самих людей. Даже если весь мир будет состоять из неверных, а сами названия религиозного поклонения будут преданы забвению, все равно для Аллаха это не будет иметь никакого вреда, поскольку Господь Бог, будучи совершенным по своей сущности, вовсе не нуждается в восхвалениях, прославлении и поклонении каких бы то ни было людей: «И сказал Муса: “Если вы и все остальные на земле не будете веровать, то ведь Аллах — богат и преславлен”» (К. 14: 8).

Итак, если все вышесказанное верно, то разве вправе человек, исполняющий акты религиозного поклонения, требовать за них вознаграждение? Совершенно очевидно, что у него нет на это никаких оснований; ибо, исполняя акты поклонения, человек всего лишь возвращает свой неотъемлемый долг признательности за оказанные ему благодеяния. Это что-то наподобие воздаяния добром за уже давно полученный дар. Откровенно говоря, человек не в силах отблагодарить Аллаха за все материальные и духовные, явные и скрытые блага, дарованные ему, даже в том случае, если проведет в поклонении целую вечность. А коль так, то разве имеются у дервиша хоть какие-то основания выразить свои сомнения и претендовать на вознаграждение или обижаться на несправедливость; и у ученого — разве у него есть на это право? Вот, к примеру, простая притча: один слепой человек, голодный и раздетый, сбившись с пути, находится на краю своей гибели; однако некий милосердный человек, повстречавшийся тому слепому, кормит его, поит, одевает, согревает его душу, одарив множеством подарков, возвращает слепому его зрение, а после того спасает от гибели, направив на истинный путь. И после всего сделанного для него есть ли у бывшего слепца право говорить тому милосердному человеку, оказавшему ему благодеяние, следующее: «Ты меня накормил, одел,

---

<sup>5</sup> В хадж дозволено отправляться только тому, кто обеспечил материальное благополучие своей семьи на период своего отсутствия.

согрел, избавил от пути, ведущего к гибели, и направил на истинный путь, в конце концов одарил меня зрением, однако почему, помимо всех тех благ, которые ты для меня совершил, ты не даешь еще мне и вознаграждения, ведь ты, не одаривая меня, совершаешь явную несправедливость!» Конечно, у него нет никаких оснований говорить подобные слова! Скорее, если он будет требовать вознаграждения, то люди будут лишь смеяться и посчитают его безумцем. У суфиев и дервишей точно так же нет никаких оснований требовать вознаграждение за осуществляемые ими акты поклонения. Таким образом, ни у кого нет права выражать претензии, говоря: «В каком несчастье проводят свои жизни несправедливо униженные суфии и дервиши!» Возможно, то, что дервиши ежедневно трансформируют обретенное ими абсолютное водительство в поклонение, и порождает их духовное наслаждение и священное счастье. Однако, на мой взгляд, те дервиши, которые проводят свои жизни в бедности и возлагают на других людей заботу о своем материальном положении, не являются истинными мусульманами. Ибо здание ислама покоится на пяти столпах<sup>6</sup>: если первые три — это вера, намаз, пост, то четвертый столп — выплата закята — заключается в том, что человек, будучи обладателем материальных средств, расходует их во славу веры, нации и всего человечества. А раз так, то человеку вменяется в обязанность оказывать материальную поддержку людям, обогащаясь и достигая своим усердием и стремлением мирского благополучия. Таким образом, получается, что тот человек, который предал себя дервишеству, отдаляется от Сунны посланника Аллаха, поскольку он пренебрегает предписанием Священного Корана о необходимости применения усердия и старания, ломая тем самым великую опору исламской религии и отвращаясь от самого достойного правила поклонения, присущего нашему шариату.

Конечно, разве может он быть возлюблен Великим Кораном! Разве будет он обласкан нашим религиозным законом! Вот поэтому я и говорю, что такой человек не является настоящим мусульманином. И уже давно я отмечаю, что его нельзя назвать благочестивым, поскольку о благочестивых в самом начале Священного Корана сказано следующее: «Тех, которые веруют в тайное и выстаивают молитву, и из того, чем Мы их наделили, расходуют» (К. 2: 3). А это означает предписание быть благодетельным и расходовать свое имущество на нужды обездоленных. Точно так же я не могу назвать тех дервишей, которые совершенно отвратили свои лица от этого мира, людьми, обретшими спасение и избавление,

---

<sup>6</sup> Пять столпов ислама: вера в Аллаха и в пророческую миссию Мухаммада, пятикратная молитва, пост в месяц рамадан, закат и хадж.

и подтверждением этому тезису служит 5 аят суры «Корова»: «Они на прямом пути от их Господа, и они — достигшие успеха». Таким образом, не стыдно ли считать себя несправедливо обиженными и требовать признательности только за то, что они носят имя дервишей, пренебрегая при этом выполнением требований религии и шариата?

Между тем люди, не обремененные обилием знаний, направляют свою волю исключительно на материальные цели; они заставляют работать всю энергию своего разума на ниве стяжания богатства. Следовательно, они используют все телесные силы и возможности для достижения материального благосостояния, а посему и обретают свое мирское счастье; они радуются и торжествуют, проживая свои жизни, очарованные своим благосостоянием. Таким образом, достижение богатства для такого человека по-прежнему возможно лишь благодаря заложенной в законы природы способности к удовлетворению человеческих потребностей. Так на каком же основании это можно считать несправедливостью?

#### **ТИРАНЫ И ГРАБИТЕЛИ — БОГАЧИ, АСКЕТЫ И УЧЕНЫЕ — ОБЕЗДОЛЕННЫЕ**

Многие воры и безнравственные люди счастливы, а аскеты и ученые живут в несчастьи и лишениях. Некоторых безвинно сажают в тюрьму или казнят. Основываясь на подобных впечатлениях, многое мы представляем несправедливым. Между тем тот ответ, который был изложен выше, является ответом и на данное противоречие. В качестве еще одного разъяснения ниже я хочу изложить одну короткую историю: один из пророков прошлого сидит в состоянии сильного душевного волнения в уединенном месте на вершине горы и размышляет о справедливости Аллаха, печалась о тех проявлениях угнетения и бесправия, которые встречаются в этом мире. В это время к подножью этой горы, где протекал бурный ручей, подходит один пастух. Он произносит слова песен, полных горести и печали, а затем, напоив свое стадо, уходит. Через некоторое время к тому же ручью подъезжает богатый купец в дорогих одеждах, на лошади, украшенной султанами. Он устраивает у воды пикник, лакомясь самыми изысканными яствами и дорогими напитками, а потом уезжает. Однако случайно он роняет и оставляет в том самом месте мешок с тысячью золотых монет. В это время появляется злодей — грабитель, ликом схожий с ифритом, и, схватив те деньги, мгновенно исчезает. Проходит совсем немного времени, как на то же место приходит совершенно отрешенный от мира богобоязненный аскет. Он совершает в ручье омовение, читает молитвы, ложится отдохнуть

и засыпает. И вот как раз в этот момент возвращается тот самый богач, который потерял деньги, и, намертво вцепившись в аскета, говорит ему: «Давай деньги, только ты мог их забрать», — а потом наносит удар тому человеку и убивает его. А сам, хранимый Аллахом, уходит живым и невредимым. И вот пророк, наблюдавший все эти события, остается в крайнем недоумении. О Господь! Какая вопиющая несправедливость! Ведь эти пропавшие монеты по крайней мере должны были достаться тому пастуху, несчастному с самого своего рождения, пережившему столько тяжелых лишений и бед. А вместо этого фортуна повернулась лицом к тому вору! И теперь это богатство стало лишь поводом для еще больших его злодеяний. И это было бы только половиной беды, но ведь тот несчастный бедняга — безвинный аскет — был убит как раз в то время, когда засыпал со словами молитвы и поминанием Аллаха на устах! Получается, что злодей спасся, а этот несчастный, безвинный и чистый душою человек был убит. «О Господь! Что это за дела!» — ахает и восклицает пророк. И в этот момент ему в сердце входят слова откровения: «У того богача, который потерял тысячу золотых, был долг отцу того человека, который нашел и унес эти деньги. Таким образом, у богатея убыло, а тому человеку пришла прибыль. Можно подвести итог: богач уплатил свой долг, а тот человек, который нашел, — обрел причитающуюся его отцу сумму. В свою очередь, тот аскет в юности, когда будущий богач был еще младенцем, убил его отца. А сейчас получается, что сын, убив аскета, отомстил за смерть своего отца». После получения сего откровения уважаемый пророк, совершив поклон Господу Богу, берет назад свои сомнения, касавшиеся вопроса о справедливости Аллаха, и понимает, что абсолютно во всем имеется скрытый от людей великий смысл и польза. Вот и мы не должны поспешно и поверхностно выносить суждение о несправедливости, замечая какое-либо явление, противоречащее нашим представлениям о правильном. Ибо в мире имеется множество тайных смыслов и скрытой от нас мудрости: «Аллах и в малейшем не несправедлив к Своим слугам» (К. 3: 182).

### ТАКИЕ ВИДЫ НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ, КАК СЛЕПОТА, НЕМОЩЬ

Некоторые люди, столкнувшись со стихийными (*самавийа*) бедствиями, становятся немощными и подвергаются болезням. И наряду с тем они являются обладателями чистых и непорочных душ. А есть и другие, порочные люди, которые никогда не сталкиваются с такими обстоятельствами. Таким образом, при поверхностном рассмотрении складывается впечатление, что сие есть проявление произвола и несправедливости.

Однако при этом нередко имеются и скрытые обстоятельства, так что не знаешь, по какой причине случилось то или иное бедствие. Или же это наказание за то или иное прегрешение в прошлом? Или же ниспосланное мучение за забвение правил здорового образа жизни? Или для того, чтобы в будущем данный человек смог достичь вечного счастья? Все это скрыто от нас. Существует множество людей, которые, будучи живыми и здоровыми, даже не упоминали имени Аллаха. И день и ночь они совершали дурные дела, однако с того самого момента, как в их теле поселилась та или иная болезнь, она становилась причиной того, что животные инстинкты, присущие им прежде, становились слабее, эти люди начинали проникаться истинно человеческими качествами, легко вступали на путь добра и в конце концов становились обладателями непреходящего достоинства. Поэтому вполне правомерным будет сказать, что немощ также может способствовать достижению вечного счастья. Существует очень много людей, которые идут по путям ветхим и убогим и в наказание за это болеют, а заболев, впадают в немощ. Это мы можем видеть и на примере прошедшего, и на событиях наших дней. Правда, надо заметить, что есть и такие люди, которые по причине имеющейся у них телесной ущербности, душевной надломленности и травмы, лишившись возможности самостоятельно зарабатывать на жизнь, опускаются до уровня нуждающихся. Однако Великий и Всевышний Господь Бог, со всем присущим ему превосходным милосердием, вменив в обязанность людям религию и шариат, установил в этом отношении специальные правила для помощи подобным лишенцам и для обеспечения нуждающихся. Согласно им, следующие категории граждан обязаны оказывать помощь: ученые — невеждам, правители — поданным, сильные — слабым, здоровые — больным и убогим, богатые — бедным, посредством чего достигается божественная справедливость и милость Милосердного. Таким образом, с помощью заботы о сирых и убогих, посредством удовлетворения просьб всех нуждающихся и несчастных о содействии, а также облегчая их участь самыми разными способами, исламская религия, будучи самой милосердной и заботливой, как мать, демонстрирует тем самым всю милость и милосердие Всевышнего Господа Бога.

### СИРОТЫ И ИНВАЛИДЫ ПО РОЖДЕНИЮ

И на этот счет наверняка имеются скрытые и не известные нам соображения блага и пользы, однако эти секреты нам не открыты, поскольку время обладает такими свойствами, как вечность и бесконечность. Не будет

ли полезным уроком прибегнуть к помощи рассмотрения судеб безутешных сирот и тех, кто вырос без отца и матери? И разве не сиротам присущи самые высокие духовные чувства? Не сиротами ли порождены высшие проявления человеческих чувств во всем мире? Конечно, сироты остаются без родительского тепла и любви, однако с подачи Всевышнего Аллаха, более Милосердного, чем все отцы и матери, в религии и шариате упоминаются слезы сирот, и вопрос об их положении решается здесь с большой заботой. И вот самая последняя из религий — ислам — предписывает заботиться о сиротах, помогать им в их положении и обходиться с ними без обмана; об этом упоминается в Коране от начала его и до самого конца. Можно сказать, что благодаря религии и шариату взяты под покровительство божественной справедливости и обласканы милостивым вниманием те, кто пребывает в бедственном положении. По этому поводу ниже предлагаю одну поучительную для понимания историю. Три человека: первый — слепой, второй — хромой и третий — хворый, постоянно мучающийся от сильных болей, — приходят к одному мудрецу. Жалуются. Слепой говорит: «Каков мой грех — я с рождения слеп?» Хромой и хворый повторяют те же жалобы. Обижаются на Всевышнего Аллаха. Впрошают: «Где же справедливость Всевышнего Аллаха?» А мудрый человек им отвечает: «О мои господа! Эти ваши увечья вовсе не от Всевышнего Аллаха, скорее, причиной тут были ваши родители: для тебя, слепец, причина твоей слепоты — твоя мать. Однажды некий вконец обессиленный слепой бродяга попросил милостыни у твоей матери, а она его прогнала с бранью, разозлившись при этом до крайности; след же того гнева навсегда запечатлелся в ее сердце, кипел в нем и терзал ее воображение. Поскольку в ее воображении был и ты, то этот недуг передался тебе. И вот за бесчеловечное обращение твоей матери со слепым зеница ока — ее ребенок — ты, родившись подобным образом, стал для нее поучительным уроком. И так, растя тебя немощного, день и ночь переживая страдания, она находилась в покаянии. Да и для людей это послужило поучением. Однако твоего в этом греха нет. Поэтому Всевышний Аллах послал тебе множество облегчений, освободил тебя от огромного количества обязанностей, которые возлагаются на обычного человека, и повелел обеспечивать всестороннюю заботу, оказывая тебе помощь, возложив это в качестве миссии на все человечество. Вот образец проявления нравственной, духовной и обыкновенной божественной справедливости!»

Хромому он сказал: «Твой отец в то время, когда ты находился еще в утробе своей матери, насмеялся над одним хромым человеком, у которого не было одной ноги из-за отморожения, и, издеваясь над ним и унижая его, обзывал: “Эй, хромой!” И вот этот образ хромого, отразившись на

твоей душе, послужил причиной того, что ты родился с таким недостатком...» А хворому мудрец отвечал так: «А то, что ты от рождения болен этой ужасной болезнью, произошло оттого, что твои отец и мать пили отравляющие напитки и посещали дома разврата. И то, что ты сейчас находишься в таком состоянии, — это великий воспитательный акт для твоих отца и матери. И ты, являясь для людей великим уроком, станешь причиной того, что множество народа будет направляться в правильную сторону. Если ты сможешь проявить терпение, Господь Бог даст тебе великую награду, так что ты за все эти великие мучения получишь божественное вознаграждение. На этот счет Всевышний Аллах, через посредство нашего возлюбленного Пророка, установил множество милосердных законов: врачей и мудрецов — для избавления от физических недугов, ученых и священников — для воспитания души и ограждения ее от мучительных пороков». Я знаю, что некоторые заметят: «Ты ведь не будешь приводить доводы для объяснения великих вопросов с помощью подобных рассказов». Однако душа моя спокойна, поскольку вряд ли они забыли, что объяснение великих проблем в одушевленной и овеществленной форме, т. е. в виде притч, — это метод Священного Корана, принцип нашего Пророка и методика, принятая в качестве правила в педагогике.

### **ВОСПРИЯТИЕ И ОЩУЩЕНИЕ БОЛИ, ПРИСУЩЕЕ ВСЕМУ ЖИВОМУ**

Господь Бог установил для всех живых организмов, в том числе и растений (различных трав и деревьев), правила, согласно которым существованию каждого из них присущи соответствующие пределы, состояния и способности: кому-то даны совершенные способности разума, кому-то — недостаточные; и сила восприятия некоторым дана в пределах нормы, а у некоторых она совсем мала. У всего этого есть большой смысл, польза и мудрость: например, растениям вовсе не дана способность к восприятию боли, или если и дана, то совсем незначительная. Поскольку если у трав, деревьев, камней имелось бы восприятие боли, и мы бы это чувствовали, то для нас было бы невыносимо тяжело косить траву или срубить деревья. А если бы животные в совершенстве обладали разумом, то они никогда не подчинились бы человеку, не служили бы ему день и ночь на тяжелых работах, ни в коем случае не дали бы людям ловить себя и предавать заклятию, более того, они перевернули бы весь существующий порядок вещей и выступили бы войной против самого человека. Так что человечество не смогло бы существовать на этой земле, а может, от человечества не осталось бы даже самого названия.

Способность к восприятию боли бывает двух типов: телесная и душевная. Например, если живой организм почувствует голод, то ощутит в себе боль, или же если произойдет нарушение в том или ином органе, или какая-то часть тела ударится или наткнется на что-нибудь, то также ощущается боль. Это и есть телесная боль. Про такие вещи, как напраслина, навет, клевета, коварство и тому подобные несправедливости, говорят, что они тоже вызывают боль; ее называют душевной болью. Обе вышеприведенные способности к ощущению боли целиком и полностью соответствуют мудрости; ибо если бы люди и животные не переживали бы мучительных ощущений при чувстве голода, они бы и не ели. И они умирали бы, поскольку без еды тело их ослабло бы, а органическая влага и протоплазма высохли. Так с карты жизни на земном шаре исчез бы целый «мир животных». Так что все звенья имеющихся живых организмов продолжают свое существование именно благодаря тому, что живой организм претерпевает в желудке неприятные ощущения всегда, когда испытывает желание утолить голод, и поэтому принимает пищу. Ну а это и есть сама мудрость и сама справедливость. Точно так же, если бы при наличии в теле какой-нибудь болезни тело не испытывало бы боли, то стали бы люди искать лекарство от нее? А если бы не искали способов излечения, то появились бы на земле ученые-медики, медицинские учебные заведения, великие врачи и лекари? Значит, если бы всего этого не было, то люди не смогли бы спасти себя от смертельных болезней. Будь оно так на самом деле, то и человечества не существовало бы вообще.

Точно так же, если душа не чувствовала бы боли при том, когда тело человека или животного подвергается удару или столкновению, то на свете не существовало бы ни одного живого и невредимого органа. Поскольку, если при порезе руки и переломе ноги нет никаких ощущений, при ожоге так же ничего не чувствуется, то нет никакой осторожности, нет понимания необходимости защиты себя самого. Итак, для хищников люди были бы кормом, для огня — поленьями. При таком положении дел сам лик земли был бы переполнен уродливыми, искалеченными животными и людьми. И какова была бы в это время красота Вселенной! И где совершенство человека!

Точно так же, если бы такие явления, как напраслина, клевета, тирания, не вызывали бы душевных страданий, то в мире не существовало бы истины и межчеловеческой справедливости. В этом случае в мире не было бы ни одного справедливого правления, не соблюдались бы установленные законы, не возникли бы религия и шариат. И человечество осталось бы на уровне диких зверей. Таким образом, благодаря имеющейся у человека способности к переживанию душевных мук, человечество смогло



прогрессивно развиваться. И благодаря этой боли все живое, опираясь на весы справедливости, и существует.

## СМЕРТЬ

Существование смерти в этом мире связано с великой мудростью и великим благом; если смерти не было бы совсем, то как разместились бы на земле все живые существа? Конечно же, места для всех бы не нашлось. Не только животные не поместились бы на земле, но и люди, заполнив собою все пространство, не оставили бы для себя места. Воздух, которым дышат, испортился бы, чистая вода для питья кончилась бы, человечество умерло бы от удушья и осталось бы лишь в истории да в знании Аллаха.

1. Кроме того, не будь смерти, то древние родовые порядки и традиции, существуя неразрывно от людей вплоть до наших дней, не оставили бы никаких шансов для прогресса человечества.

Из истории известно, что племя Израилево не могло ступить на путь прогресса, пока старшее поколение его не ушло из жизни<sup>7</sup>. Как только старое поколение покинуло этот мир и жить остались одни молодые, только тогда с трудом они вышли на путь прогресса. И в наши дни мы наблюдаем постоянные конфликты между стариками и молодежью. А если представить себе, что люди, живя сотни и тысячи лет, существовали бы все вместе, рядом друг с другом, нет никаких сомнений в том, что мы наблюдали бы жизнь, полную постоянных конфликтов и раздоров.

2. Мир в соответствии с законом совершенствования постоянно движется к еще большему совершенству. В материальном мире невозможно совершенствование без изменчивости и перемен, поэтому смерть является способом осуществления изменений и перемен.

3. Именно посредством смерти достигается вечная жизнь и бесконечное счастье, так что можно сказать, что смерть — это врата к вечной жизни.

4. Если бы не было смерти, то не существовало бы плодов, приносимых такими качествами, как щедрость, праведность и храбрость. Именно наличие смерти служит тому, что эти благие качества являются ценными и дорогими.

5. Кроме того, ценность человеческой крови и души определяется смертью. Так что можно сказать, что смерть является источником великой мудрости и блага.

---

<sup>7</sup> Речь идет о сорокалетнем пребывании иудейского племени в пустыне.

В мире природы установлены специальные законы, регулирующие все процессы, связанные со смертью. В соответствии с этим законом люди достигают смерти посредством степени своего желания, правда, все души всячески противятся смерти и испытывают к ней отвращение. Однако в природе установлен такой прекрасный закон, согласно которому люди в результате приветствуют и принимают ее.

Однако бывает так, что некоторые умирают в молодом возрасте, а их дети в младенческом возрасте остаются безутешными. И это, если смотреть поверхностно, представляется нам несправедливостью, однако если посмотреть глубже, то нет повода обижаться за это на Аллаха; ибо если Господь Бог устанавливает естественное течение человеческой жизни, то каждый человек живет вплоть до предназначенного ему предела. И только до тех самых пор, пока он не израсходует полностью предназначенный ему природный жизненный срок, он не сможет умереть случайной смертью (*аджал аризий*). Сама случайная смерть бывает двух видов. Первый вид — без согласия на то воли человека, когда смерть наступает в результате несчастного случая по воле небес. Умершие по этой причине люди с точки зрения закона носят звание шахидов, возвеличиваются и почитаются при этом. Если у них остаются дети-сироты, то они по закону религии и шариата берутся под покровительство и защиту. Второй вид случайной смерти — по воле самого человека. В этом случае человек сам становится причиной своей смерти, и здесь уже не остается места для обиды на Всевышнего Аллаха, поскольку Всевышний Аллах предоставляет человеку свободу и выбор. В распоряжении своей жизнью он предоставил человеку полную свободу действия. Кроме того, он дал человеку силу разума, с помощью которого можно предостеречься от всех небесных и земных бедствий. А раз так, то кто виновен в том, что, несмотря на этот данный ему дар, человек не пытается спастись от этих бедствий, сам позволяет смерти схватить себя за загривок?

Точно так же, как приходит смерть к человеку и к животным, самой природе так же уготована смерть. Придет такое время, когда живущая ныне наша Земля погибнет, а наше Солнце погаснет и уйдет в небытие. Лишь с помощью этих смертей на смену этого мира сможет прийти несравненно более совершенный и истинный мир. И счастье, перестав быть временным, станет вечным, и жизнь обретет качество бесконечности. И нет никаких оснований как со стороны науки, так и со стороны людей провозглашать смерть противоречащей истине и благу, ибо смерть является причиной торжества абсолютной истины. Так что существующая в мире смерть и есть сама справедливость.

**ПОЕДАНИЕ ЖИВОТНЫМИ ДРУГ ДРУГА, ПРИНЕСЕНИЕ  
ЖИВОТНЫХ В ЖЕРТВУ, ШАРИАТ**

Уже давно души некоторых людей беспокоятся, задавая следующий вопрос: «Животные поедают друг друга, и люди режут скот и употребляют его в пищу, более того, забой скота они называют — от имени религии и шариата — словом *курбан*<sup>8</sup>. И само принесение в жертву животного они считают своей священной обязанностью. Тем не менее, как может быть актом поклонения разрушение блага, присущего этой жизни?» Некоторые предлагают такой ответ: «Тот факт, что животные поедают друг друга, и люди употребляют скот в пищу, является проявлением божественной справедливости для человечества, поскольку после отделения человеческой души от тела их будущее делится на два типа. Если во время своего пребывания в теле человек совершал много дурного, то в этом случае Всевышний Аллах связывает эту душу с мерзостью самого низшего уровня, так что человек воплощается в виде этой мерзости. Позже, будучи этой мерзостью, он поедается птицами и насекомыми, переходя в состояние этих птиц и насекомых. Этих птиц и насекомых поедают другие птицы или животные, так что человеческая душа переходит в существование этих животных. Последовательно поедаемая теми или иными животными, эта душа в конце концов снова воплощается в человеческом теле. Если и позже она по-прежнему станет творить зло, то она опять исчезнет подобным же образом. И вот это и есть проявление справедливости Аллаха для людей». Те, кто говорят подобное и исповедуют это убеждение, как правило, не едят мяса животных, а употребляют лишь растительную пищу. Однако поскольку подобные метаморфозы ложны, то объяснения беспочвенны.

Для того чтобы ответить на этот вопрос, давайте беспристрастно взглянем на мир природы: мы видим, что в мире каждое более низкое звено подчиняется высшему, каждое более мелкое создание покоряется силе более крупного. Находящиеся на низшем уровне сущности постепенно, в соответствии с законом преобразования (изменений, эволюции) и согласно закону стремления к совершенству, продвигаются по пути прогресса. Например, глина, смешиваясь с влагой для служения растениям, жертвует все свои силы и способности травам и деревьям. В свою очередь растения отдают все свои силы и энергию в жертву животным, находящимся

---

<sup>8</sup> Курбан — ритуальное закалывание жертвенного животного в знак приближения к Аллаху. С арабского языка слово «курбан» переводится как близость. Сама традиция принесения в жертву скота восходит к библейской легенде об Аврааме (Быт., 22).

по уровню своего развития выше их самих. Да и среди животных менее развитые служат жертвой для более развитых. И в конце концов все звенья, существующие в природе, являясь жертвами, служат людям. И даже те животные, которые ненамного отстают по уровню своего развития от человека, задуманы таким образом, чтобы служить человеку. К примеру, у них быстро проходят роды, они быстро набирают вес, приносят многочисленное потомство, легко размножаются... И даже их способности и имеющиеся в их телах силы, предназначенные для обороны, задуманы с учетом пользы, которую они могут сослужить человеку. И вот этот закон, согласно которому все существующее на земле живет в рамках всеобщности и комплементарности, несет с собой великую мудрость и пользу: если бы хоть одна проросшая травинка или насекомое из тех, что были сотворены, жили бы сами по себе и не жертвовали бы собой во благо тех, кто стоит выше их уровнем, то вся земля заполнилась бы этими кишачниками повсюду насекомыми. Точно так же, если животные не становились бы жертвами для вышестоящих видов, то вся земля была бы переполнена животными, воздух пропах бы смрадом их трупов и земля превратилась бы в отвратительное место, совсем непригодное для проживания на ней человечества. Поэтому совершенно очевидно, что для сохранения строя и порядка в мире животных необходимо, чтобы одни служили жертвами для других, а в конце концов все они жертвовали собой во имя человека; так что все это делается исключительно ради истины и блага. А посему закон, установленный с целью сохранения жизненного строя и порядка, никогда не может быть назван несправедливым.

Если посмотреть с другой стороны, то растения и животные, будучи поеданы одни другими, по-прежнему продвигаются по пути к физическому совершенству: прах превращается в травы, травы — в насекомых и животных, а животные, будучи жертвами людей, переходят так или иначе в человеческий облик. Можно сказать, что, в соответствии с установленным в природе законом «жертвенности и самопожертвования», материальные частицы, являющиеся наиболее низкими по своему уровню, проходят путь своего развития и достигают уровня наместника Аллаха на земле в образе человека! И может ли быть несправедливостью тот факт, что самая слабая сущность, обладающая минимумом способностей к восприятию, эволюционирует до уровня человека, чей великий разум способен объять весь мир, а энергии сравнимы с ангельскими? Конечно, нет!

Таким образом, нельзя считать проявлением тирании и несправедливости предписание исламской религии, которое, совпадая с законами природы, узаконивает практику принесения в жертву животного. Поэтому-то никакой критики не выдерживает возражение, согласно которому

«принесение жертвы — это тирания и несправедливость. И зачем в качестве религиозного предписания использовать явную несправедливость?» Кроме того, если взглянуть на проблему с точки зрения истории религий, то практика заклания жертвенных животных была узаконена еще в религиозных предписаниях древних пророков. И Авраам, да благословит его Аллах и приветствует, приносил животных в жертву, и Исмаил, и Иаков, и Моисей, да и другие пророки также закалывали жертвенных животных, об этом и том, что заклание жертвенных животных — это повеление Господа Бога, очень подробно и детально описывается в Торе. Поэтому можно заметить, что у представителей других религий нет никаких прав на хулу против исламской религии и на возражения по этому вопросу.

Если смотреть с точки зрения материалистов, то опять же у них не остается поводов для возражений, поскольку, согласно их концепции, вся природа состоит из материи и энергии. Нет ни души, ни понятия греха, ни возмездия, а согласно закону совершенствования считается счастьем и успехом, когда низшие формы материи развиваются до высших своих форм. С точки зрения естественного отбора наибольшими шансами на существование и пребывание в этой жизни обладают более совершенные вещи, которые обладают лучшими свойствами. Таким образом, факт поедания животных людьми полностью вписывается в это правило и имеет функцию обеспечения человеческого счастья. А это и есть чистая справедливость.

Однако люди являются самым драгоценным и предпочтительным из того, что есть на земле: своим обликом они превосходят все материальное существование. В мире духовного именно они — самые совершенные и благородные. Кратко говоря, мир людей — это самый поздний по времени драгоценный дар, который появился благодаря действию на земле законов эволюционного развития. Именно поэтому внедренные в человеческое существование совесть и здоровое естество не позволяют ему заниматься каннибализмом. Кроме того, Всевышний Бог сделал напоминание для человеческого сознания, установив в религиозных законах правила, согласно которым человеку предписано относиться к другим людям как к родным братьям, и провозгласив священность крови всех людей.

Конечно, люди по-прежнему не могут избежать смерти, они умирают, их кладут в сырую землю, а там они разлагаются, становятся пищей для червей, которых потом поедают другие насекомые и птицы. А их в свою очередь потребляют в пищу животные. Животных опять же поедают люди, таким образом, получается, что посредством нескольких передатчиков люди поедают все тех же людей. Однако люди избавлены от бедствия каннибализма, поскольку облагодетельствованные разумом, религией

и шариатом, данными им Всевышним Господом, они с должным уважением и почтением, а также соблюдая правила здорового образа жизни, хоронят своих мертвецов на кладбищах. Тем не менее до сих пор время от времени появляются рассказы о том, как некоторые дикие люди едят человеческое мясо. Однако это происходит вовсе не в согласии с человеческим естеством, но, скорее, связано либо с политическими целями мести, либо же это зверство, возникшее на почве привычки подражания диким животным. Всем известно, что подобные люди — это дикари, живущие в степях среди диких животных.

### ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ И СПОСОБ БОРЬБЫ С НЕЙ

Люди смогли завладеть буквально всем, что есть на земле. Человек, будучи абсолютным хозяином собственной воли, является полным правителем, совершенно свободно распоряжающимся всем существованием. Он совершенно свободен в расходовании своих сил на то, что угодно его воле. Как бы ни нарушал человек чьих бы то ни было прав — ему все сходит с рук. Если взглянуть на все, что существует в мире природы, и на те взаимоотношения, которые наличествуют в природных феноменах и процессах, то человек — это самое несправедливое из всех животных на земле. Это потому, что люди не довольствуются одним только преступлением прав и агрессией по отношению к существующим на земле тварям, а убивают даже друг друга. Человек убивает своих отца и мать, губит душу своего самого любимого ребенка. Несмотря на свою образованность, все результаты своих знаний и умений они используют на то, чтобы убивать... Это мы наблюдаем и в наши дни...

Дело в том, что если в мире природы против преступления прав и агрессии в каждом звене существования предусмотрены соответствующие меры защиты, то против беспредельной несправедливости и агрессии людей в природе не предусмотрено физических способов обороны, поскольку ни одна физическая сила не может выстоять против мощи человека. Именно поэтому Господин Мироздания, Абсолютно Справедливый Аллах, установил и внедрил в истинную природу человека религию и шариат. Таким образом, благодаря приходу в мир людей небесных религий и шариата, человечество, отвернувшись от присущего ему ранее насилия и несправедливости, подготовилось к тому, чтобы войти в сень всеобщего братства и вступить в круг действия культурных норм и этических правил, в рамках которых принято относиться друг к другу с милосердием и добросердечием. Может быть, если люди будут жить, подчиняясь истине, содержащейся

в священных законах, ниспосланных Господом Богом, то, возможно, постепенно между ними и в других звеньях цепочки существования зла и насилия останется совсем мало, или оно исчезнет совсем. Однако имеющиеся в религиях повеления взять в руки оружие для ведения войн и правила, связанные с наказанием и возмездием, существуют вовсе не для того, чтобы причинять людям зло и чинить несправедливость. Они предназначены для того, чтобы сохранять мировой порядок и всеобщую справедливость, уничтожая насилие, существующее среди людей. Между тем присущая верующим практика насилия и преступления прав, а также обвинения, проносимые представителями одной религии в адрес другой, совершенно выходят за рамки религиозных законов и правил. Ни один божественный религиозный закон не согласился бы с подобным положением дел. И нет никаких сомнений в том, что если бы вдруг ожили уважаемые пророки, обучавшие некогда этим законам, и увидели бы состояние религии, которое существует на сегодняшний день, то они, безусловно, наложили бы на богословов великое взыскание и заставили бы их обучиться правилам вежливости. Они воскликнули бы в великом изумлении и с чувством глубокого внутреннего отторжения: «Что вы сотворили с той чистой религией, которой мы обучали?»

### **НАСЕКОМЫЕ: МУХИ И ЧЕРВИ**

Большинство сотворенных на земле мух и других насекомых появляется из того, что собирается в гнилостных и перебродивших местах (из яиц). Они растут, питаясь этой гнилью, а потом или улетают, поднимаясь в воздух, либо остаются в том же самом дурно пахнущем месте, питаясь все той же гнилью; позже эта физическая материя превращается в гумус, который впоследствии служит питанием для роста трав. (Особенно важна при этом роль червей.) В результате круговорота жизненного цикла пропитания этих созданий гнилостность либо исчезает совсем, либо значительно уменьшается. Таким образом, без помощи подобных беспозвоночных и насекомых земной покров представлял бы собой отвратительно пахнущее загнивающее место, не пригодное для существования живых организмов. Так что эти создания, на которых мы смотрим глазами, полными презрения и отвращения, на самом деле служат продолжению жизни на земле. Кроме того, их поедают птицы и более крупные насекомые, которые также служат пищей другим животным. А птицы и животные являются пропитанием для человека. Можно сказать, что упомянутые выше создания являются пищей также и для людей, проходя через множество посредников.

Некоторые насекомые, удивляя людей своим искусством и изящно устроенными творениями, способствуют развитию прогрессивной человеческой мысли (например, пауки, муравьи, пчелы<sup>9</sup>). Немаловажен факт применения их в медицине в качестве лекарств...

Кроме того, они оказали немалое влияние и на развитие культуры, поскольку люди использовали их в своих стихах и проповедях в качестве образов и аналогий. Если не обращать внимания на брезгливое отношение людей к насекомым, то с точки зрения реальной действительности и повеления божественной сущности от них имеется целая россыпь благ и пользы. Лишь в силу ограниченности нашего разума и знаний мы не можем постичь их бóльшую часть.

Некоторые люди, возражая, говорят следующее: «На земле существует огромное множество насекомых. Однако от многих из них людям нет абсолютно никакой пользы. А сотворение бесполезного — тщета». В ответ этим людям я отвечаю: «Эх, господин! И ты ведь сотворен, а в твоём сотворении какая польза?»

Может быть польза в том, чтобы причинять вред каждому из звеньев цепочки жизни? Но и на этом уровне, принося пользу, ты ушел слишком далеко, ты жалеешь даже трупы, зарывая их в землю. Ведь все остальные животные щедро дарят другим свою шерсть, мясо и даже кости. А если в качестве ответа ты скажешь, что «я создан для того, чтобы появилось познание Аллаха», то и здесь ты ошибаешься, ибо знание Аллаха появилось бы и без сотворения тебя; ибо имеется множество других миров, удостоенных чести блистать в лучах священного божественного света.

Ты скажешь, что сотворен для благоустройства и возделывания земли? Нет, дорогой! Если бы не было человека, то разве этот мир не был бы столь же естественно прекрасен и украшен разными цветами, зелеными травами, шумящими лесами, бьющими из-под земли ручьями и животными различных форм и цветов? Нет никаких сомнений, что так бы и было. Ты скажешь, что сотворен для того, чтобы поклоняться? Нет, дорогой, какой прок этому миру от твоего поклонения? Скорее, твое поклонение — это обязанность, необходимая для тебя самого. Она служит для очищения твоей души и твоего сердца.

А раз так, мой дорогой господин, не считай, что абсолютно вся польза должна предназначаться одному лишь тебе. Перестань говорить, когда какое-нибудь крохотное создание не приносит тебе непосредственной

---

<sup>9</sup> Мы все знаем и о том, что наука о пчелах, выделившись в отдельную дисциплину, изучается в школах, и [наука] об устройстве пчельников и заводов по разведению пчел. — З. К.



пользы: «Зачем оно нужно, ведь от него нет никакой пользы, это сотворено ради забавы, а кроме того, поскольку он мешает другим животным, то это несправедливость», — иначе и другие животные скажут: «Эх, человек! От тебя нет никакой пользы; ты нарушаешь естественную красоту всего существующего на земле, ты чинишь насилие всем земным животным, ты притесняешь всех на этой земле. Поскольку твоей пищей является любая органика, ты постепенно поедаетшь ее всю; таким образом, от тебя нет никакой пользы. И сотворение тебя является забавой. Так что подними-ка свою тяжелую пяду, попирающую мир природы!» Кратко говоря: мудрость и благо всего сотворенного не упирается лишь в нужды человеческого мира, возможно, существует множество благ, относящихся к миру подлинного бытия, скрытого от глаз человека. Поэтому несправедливо то возражение, согласно которому мы, не видя явной пользы для себя в чем-либо, говорим: «Сотворение этого суть тщета и бессмыслица...»

Некоторые спрашивают: «Почему мухи, оводы... являясь переносчиками таких заразных болезней, как чума, оспа, чахотка и др., становятся причиной гибели многих людей? А раз так, то их сотворение является насилием против людей». Во-первых, этим людям я даю ответ, подобный тому, что был приведен выше. Во-вторых, Всевышний Аллах дал людям знание и образование. Он дал разум, способный познать материальные и духовные сущности и истины всего, что только есть на земле. С помощью всеобщего внушения он внедрил во всех животных стремление избегать того, что приносит вред, и стремиться к тому, что несет с собой пользу. А для того, чтобы объяснить то, что не способен самостоятельно постичь человеческий разум, и показать истину, он ниспослал религиозные законы. Он предусмотрел соответствующие меры и средства против всего вредного. Он даровал людям все приспособления, необходимые для обнаружения этих средств. Таким образом, с помощью разума, знания и образования Он дал возможность людям самим в своей жизни противостоять агрессии животных и избегать вреда, причиняемого мелкими животными, и [противостоять] тем бедам, которые возникают из-за них. Религия ислам сделала обязательным следование правилам здорового образа жизни. Для борьбы с такими заразными заболеваниями, как чума и оспа, она установила правила карантина (обратитесь к сборникам хадисов).

Таким образом, если люди избавились бы от одних только мух, то это привело бы к уничтожению человечества, и причина этой гибели заключалась в человеческом невежестве. Проявлением великой божественной справедливости является то, что Всевышний Аллах дал все возможности и силы для того, чтобы найти способы избежания любой беды, и предусмотрел способы избавления от гибели. И пусть люди обижаются сами на

себя за те болезни, которые они получили в результате собственной беспечности.

### НЕБЕСНЫЕ БЕДСТВИЯ: МОРОЗ, ГРАД, УРАГАНЫ, МОЛНИИ

Времена года, когда бывает то холодно, то тепло, то жарко, поделены соответственно и названы зимой, осенью, весной и летом. Каждому упомянутому времени года соответствует созревание определенных трав, урожая и выращивание животных. Для вызревания трав и урожая созданы необходимые условия. Причины очень тесно связаны со следствиями, и все это в удивительно упорядоченном виде нанесено на карту жизни. Ни один человек, имеющий чистую душу, задумавшись об этом, не сможет остаться равнодушным. Однако случается так, что вдруг несвоевременно наступают заморозки, холода, ураганы, выпадает град, что вредит урожаю, а иногда и острая молния ударяет прямо в здание мечети, что приводит к ее разрушению. Тем не менее и это все происходит не случайно, но исходит из соответствующих причин. Зная причины всех этих несчастий и приняв соответствующие меры, всегда можно избежать подобных бедствий. Для познания причин и обнаружения мер защиты людям даны разум и проницательность: касательно несвоевременно падающего с неба града было определено, что в подавляющем большинстве случаев это происходит днем. В наши дни люди нашли способ справиться с этой бедой: при помощи забрасываемого в небо ядра они превращают полные града облака в обычный дождь. Для защиты высоких зданий и мечетей от разрушения на них устанавливаются длинные громоотводы. И для защиты от высоких морских волн также найдены соответствующие способы. Для того, чтобы знать заранее, в какое время дня следует ожидать дождя и сырости, а в какое время будет ясно и сухо, был изобретен специальный прибор — барометр (*мизан ал-хава*). И для предсказания землетрясений также созданы соответствующие приборы. Постоянно работают телеграф и телефон для мгновенного извещения о случившейся в той или иной части света беде. Таким образом, есть надежда, что постепенно будут установлены законы, предвещающие нашествие стихий, ибо они возникают в результате наступления определенных условий, а эти причины могут быть обнаружены посредством опыта и исследования. Поскольку все звезды, светила, планеты движутся в соответствии с совершенным и законченным порядком и не опаздывают в своем движении ни на секунду, то и возникающие от этого вращения планет лунные и солнечные затмения также случаются в соответствии с совершенным порядком. При этом опыт показывает, что

неурожаи тоже так или иначе связаны с этим круговращением небесных тел. Я надеюсь, что со временем появится специальная наука, по-тюркски «безопасность» (*сакланма*), или «зерцало жизни» (*тереклек кызгесе*), которая соберет воедино «расписание» всех будущих стихийных бедствий на земле. В этом случае люди, зная о будущих событиях, принимая необходимые меры предосторожности, станут жить более предусмотрительно. Они уже не будут засеивать поля в год, когда ожидается засуха. А если и засеют, то, не ожидая естественных дождей, будут поливать водой из артезианских источников... Точно так же люди избавятся и от других, более мелких вредных последствий различных бедствий и смогут подготовить все меры предосторожности. Конечно, жизнь в соответствии с подобным выстроенным «графиком жизни» зависит от достижения высокого уровня человеческой цивилизации. На сей момент обретение этого уровня представляется весьма отдаленным. Между тем для его достижения людям дарованы разум и способность к постижению.

Правда и то, что в наши дни эти небесные бедствия пытаются предупредить нас, пробудить ото сна, заставляют работать нашу мысль для достижения оснований той будущей великой цивилизации. Они направляют миллиардное человеческое сообщество к великой цивилизации, что и является высшим выражением божественной справедливости. Было бы чистой несправедливостью и тиранией, если бы человечеству не делали подобных напоминаний, если бы продолжали баюкать его, топя в море невежества: «Аллах и в малейшем не несправедлив к Своим слугам» (К. 3: 182).

Кроме того, если бы люди жили в полном изобилии, то они предали бы забвению совершение актов благодарности Всевышнему Аллаху, и ценность пищи была бы утрачена. Мы все хорошо знаем, что когда приходит бедность, тогда познается ценность богатства, когда приходит болезнь, мы начинаем ценить здоровье, иначе говоря, каждая вещь познается благодаря своей противоположности. Вот потому появление в нашей жизни некоторых бедствий является для людей великим поучительным уроком, напоминающим нам ценность жизни и пищи. Точно так же бедствия, частично приносящие вред людям, служат поводом для движения ко всеобщему благу или, минуя человечество, являются причиной возникновения блага и пользы для Вселенной в целом. Ну а то, что влечет за собой всеобщее благо и служит появлению истины и добра, и является чистой истиной и справедливостью.

### ЯДОВИТЫЕ СОЗДАНИЯ: ЗМЕИ, СКОРПИОНЫ, ХИЩНЫЕ ЖИВОТНЫЕ

Иногда змеи и скорпионы жалят людей и животных и таким образом приносят вред. Однако эти их укусы предназначены лишь для самообороны. В свою очередь, в случае нападения врага, защита собственной жизни с использованием при этом яда не является насилием.

Кроме того, ядовитые животные, подобные змеям, не селятся в местах проживания людей; их пути пролегают в стороне от человека. Большую часть года они проводят в спячке. И пища, которой они питаются, состоит из продуктов, нисколько не ограничивающих рацион людей или животных. Для предохранения от возможного вреда, причиняемого этими тварями, людям даны сила и разум, а в случае причинения ими вреда человеку предусмотрены меры и способы избавления. Так что поразмысли сам: не является ли исключительной справедливостью сотворение этих тварей подобным образом, в согласии с законами истины и блага, что становится для нас поводом быть более бдительными и внимательными, развивая тем самым качества цивилизованности? Да и кроме всего перечисленного, в существовании этих тварей есть еще много скрытых тайн и благ, и если сейчас не все они для нас очевидны, то, возможно, в будущем станут совершенно открытыми и понятными.

Расскажу про хищничество одну историю. Один человек говорит дикому зверю: «Вы злодеи, проливаете кровь невинных душ, пожираете их плоть, а после, убегая от собственного злодейства, живете, прячась в скалах и камнях, ущельях и оврагах». Этот зверь в ответ говорит: «Мы, хищники, по внутренней природе и своей сущности не были злодеями. Однако научились этому у вас — у людей. Не будь вас, животные, живя на воле, умирали бы своей естественной смертью, и мы бы вполне довольствовались, поедая их трупы. Однако вы, став хозяевами животных, не даете им умереть естественной смертью, а закалываете их и поедаете; вот поэтому уменьшилось количество животных для нас. Тех животных, которые умирают естественной смертью, недостаточно, чтобы поддержать наше существование. Также мы от вас узнали о существовании природного закона, который гласит: “Необходимость делает запретное дозволенным”. Именно поэтому мы начали поедать животных живьем. Таким образом, не считайте нас злодеями, ибо мы научились насилию в результате вашего естественного на нас влияния и от творимых вами дел. Однако мы живем, скрываясь в скалах и труднодоступных горах, в пустынях и пещерах лишь из страха перед насилием, творимым людьми. Сам Господь Бог повелел нам селиться в местах, не пригодных для людей, чтобы не стеснять их там, где

они проживают. Для нас очень мало пищи, а наша популяция находится на грани исчезновения. И наш мир очень невелик. И даже в эту крошечную среду обитания проникают люди, вытесняя нас из нее. Ваши разбойники и беглецы приходят к нашим норам и изгоняют нас, убивают. Благодарение Господу! Всевышний Аллах положил предел подобной тирании, ниспослав религию и шариат. Он взял нас под свою защиту с помощью божественных правил, в которых определил, как именно необходимо относиться к каждому существу в цепочке жизни, предписав милосердие в качестве правила. Если не были бы установлены законы милосердия и добросердечия, принесенные религией и шариатом, ничто на земле не смогло бы избавиться от тирании людей». На земле существуют ядовитые растения и отравляющие вещества. Однако все они созданы во благо. Не являются ли эти самые яды и отравляющие вещества великолепным средством, убивающим микробов, вызывающих разнообразные ужасные болезни? Не продаются ли они в качестве лекарств в аптеках? Не бывает ли так, что одно и то же вещество вредно для одного, но полезно для другого? Конечно, бывает. Таким образом, повторяю: не все предназначено во благо одному лишь человеку, но есть еще и блага и истина, служащие всему прекрасному существованию.

### ВСЕОБЩАЯ БОРЬБА И СОСТЯЗАНИЕ В ПРИРОДЕ

Во всем, что составляет мир природы, идет постоянная всеобщая борьба. В этой борьбе сильные побеждают слабых, все полезное и лучшее продолжает жить в этом мире, а все бесполезное и не содержащее блага оканчивает свое существование и заменяется лучшим. В терминологии Священного Корана эта всеобщая борьба и состязание называется божественным обычаем (*сунна илахийа*), а в благородных хадисах нашего Пророка именуется великим джихадом<sup>10</sup> (*джихад акбар*). Этот всеобщий закон, заложенный в природе, способствует активному развитию всей цепи существования. Он открывает дорогу для прогрессивного развития и человеческого познания, и образования, и ремесла, и торговли. Все цивилизации на земле появились в результате этого состязания. Весь мировой порядок и благополучие обеспечиваются благодаря этому

---

<sup>10</sup> Джихад — священная война. В истории мусульманской философской традиции данный термин получал самые разные толкования. Известен хадис, в котором пророк Мухаммад назвал великим джихадом процесс становления человеческого существа, а малым джихадом — войну за ислам с его агрессивными противниками.

состоянию и соревнованию. Это и есть сама справедливость. Поскольку люди обладают свободой воли, то на этом боевом поприще каждый преступает права других и нападает. Именно поэтому Господь Бог взял под свое попечение эту агрессию, ниспослав людям религию и шарият.

### СИЛА И ПРАВО

Если мы взглянем на мир природы, то можем заметить, что сила побеждает право и попирает его, поскольку очень многие философы и мудрецы при помощи своего острого ума и злонамеренного сознания представляют ложное как истинное. Они искажают наше видение, используя различные уловки и выдумки, так что можно сказать, что сила и в области знаний побеждает истину. В мире существуют религии и религиозные догматы, состоящие из лжи и суеверий, а интеллектуалы и мудрецы чудесным образом доказывают эту ложь, выдавая ее за истину, так что весь народ, следуя за ними, живет согласно этим ложным вероубеждениям и верит, что эта ложь и является правдой. Можно сказать, что и в вопросах веры сила побеждает истину. Если взглянуть на это с точки зрения общественных проблем, то очень часто адвокаты оправдывают в судах многих злодеев, опираясь лишь на логическую безупречность своих аргументов и эффектные доказательства. Почти каждый божий день злодействующие и притесняющие народы совершают акты агрессии против невинных народов, отнимают у них независимость и государство, уничтожают истинную религию, попирают существующие справедливость и правопорядок. А раз так, то получается, что сила полностью поглощает правду; поэтому можно сказать: «Сила побеждает истину». Однако не стоит, взирая лишь на внешнюю сторону дела, говорить все же, что тем самым попираются истина и справедливость. Скорее, если смотреть по-настоящему, правда всегда побеждает любую силу и берет верх над ней. Видимость временного поражения истины под воздействием физических и духовных сил похожа на то, как солнце скрывается иногда за тучами, или подобна тому, как семена и зерна, посеянные в поле и на пашне, остаются некоторое время скрытыми под землей. Точно так же солнце, выйдя в скором времени из-за туч, простирает свои лучи на всю землю. Также и семена, придавленные камнем, зарытые в землю, все равно пробиваются сквозь нее, растут, зреют, становясь пищей для людей и животных. Вот и правда точно так же: если какие-нибудь философы представят ложь в облике истины, пользуясь эффектными и яркими доказательствами, со временем ее лживость начинает все же проявляться, и это сразу же становится объектом критики со стороны других мудрецов

и интеллектуалов, которые открыто провозглашают ее ложность. Одни идеи начинают соперничать с другими, таким образом истина начинает преобладать и побеждает ложь. Прежнее нахождение истины в попранном положении лишь служит последующему ее упрочению. И в религиозных вопросах точно так же. Если ложные вероубеждения и живут некоторое время благодаря ярким доказательствам, то все равно истина возвращается с помощью искателей правды и ложь постепенно заканчивает свое существование. Чувственные и умопостигаемые доводы для доказательства лживости ложного начинают охватывать нас со всех сторон. Если мы заставим работать наш разум и станем размышлять, то увидим, что истина постоянно и всегда берет верх. Юридическая наука еще никогда не предназначалась для победы насилия и тирании, скорее, она предназначена быть поводом для утверждения справедливости. Если адвокат, выйдя за пределы истины, совершит преступление против знания и совести, ни одна душа с этим не будет согласна. Истина все равно проявит себя при обращении в другую судебную инстанцию. Если же это дело для какого-то блага или мудрости не станет явным в этом мире, то в День Абсолютной Справедливости все равно решится и откроется. И каждый правый человек обретет свои права. Жизнь государства и царства строится на основе соответствия законам природы и мировому порядку, и лишь живя в согласии с ними государство и может существовать. Если государство не подчиняется этим законам, то оно неизбежно падет (даже если хозяева этого государства будут исповедовать самую истинную веру). А раз так, если некий безгрешный народ будет уничтожен другим народом-угнетателем, то это представляет собой чистую справедливость, ибо сие является наказанием уничтоженному народу за его забвение жизни согласно законам природы и мировому порядку. Победа того народа, который живет в согласии с законами природы (пусть он будет исповедовать любую религию), — чистая справедливость.

Кратко говоря, мир сотворен из чистых и незамутненных атомов (*зарра*). Функционирование систем и элементов мироздания в удивительной степени упорядоченно и стройно. В основу устройства этого мира заложены удивительные связи и чудесные законы, ведающие течением времени и развитием материи во всеобщей взаимосвязанности. Общее и частное включает в себя все возможные формы и проявления пользы и блага. Весь мир — это манифестация существования Аллаха и утверждение его божественного совершенства. Если взглянуть с точки зрения устройства и функционирования всего сущего, то окажется, что мироздание является чистым благом.

Таким образом, если мир, во всей своей упорядоченности и самоорганизованности, был сотворен согласно чудесным и удивительным законам

ради чистого блага и пользы, то основой всего сущего в целом и во всех его частях является справедливость. Мир живет по законам справедливости и будет жить так и впредь.

Однако жизнь мира природы — это тленная и преходящая жизнь, и установленные законы ее являются относительными законами, поэтому и справедливость в этих границах оказывается относительной. Это лишь зародыш справедливости, являющийся следствием того, что эта жизнь пока еще не способна преобразоваться в вечную и совершенную жизнь. Абсолютная справедливость восторжествует в день, когда этот мир трансформируется в иное состояние, характеризуемое вечностью и бессмертием, когда жизнь людей преобразуется в вечную и каждый человек, сообразно своим деяниям, обретет свое место в мире бескрайней благодати. В этот день люди получают воздаяние согласно своим деяниям и смогут достичь, в соответствии с законом абсолютной справедливости, вечного, бескрайнего и бесконечного счастья и пропитания, и все это лишь благодаря божественной справедливости и Его высшей доброте и милосердию: «Господь твой и в малейшем не бывает несправеден к Своим рабам» (К. 41: 46); «И разве не партия Аллаха — победители?» (5: 56); «Скажи: “Явилась истина, и скрылась ложь, ведь ложь, воистину, исчезающа!”» (17: 81).



**ИМ**  
**722**



# ИЗБРАННАЯ РУССКОЯЗЫЧНАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ПО ИСЛАМСКОМУ РЕФОРМАТОРСТВУ<sup>1</sup>

## БАЗОВЫЕ РАБОТЫ

Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. С. Ю. Бородай. Вып. 1–7. М., 2016–2023.

*Мухетдинов Д. В.* Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. М., 2023.

*Мухетдинов Д. В.* Современные исламские мыслители. М., 2021.

*Мухетдинов Д. В.* Ислам в Индонезии: обновленческое движение. М., 2023.

*Бородай С. Ю.* Исламский неомодернизм: критический взгляд // Ислам в современном мире. 17 (1). 2021. С. 101–124.

*Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2020. С. 549–643.

*Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В.* Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 359–498.

*Аль-Джаноби М.* Философия современной мусульманской реформации. М., 2014.

*Кныш А. Д.* Мусульманское реформаторство и политический ислам. СПб., 2019.

---

<sup>1</sup> Составлена С. Ю. Бородаем и Д. В. Мухетдиновым (актуальна на август 2023 г.).

*Степаняц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX). М.: Восточная литература, 1982.

*Фролова Е. А.* Дискурс арабской философии. М., 2016.

### Источники

*Абдарразик А.* Ислам и принципы правления // История философии. 2. 2015. С. 149–165.

*Абдо М.* Трактат о единобожии. М., 2021.

*Абу Зайд Н. Х.* Кораническое понятие справедливости // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 521–540.

*Абу Зайд Н. Х.* К пониманию коранического мировоззрения: автобиографическое размышление // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 245–302.

*Абу Зайд Н. Х.* Коран как процесс коммуникации между Богом и человеком // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 293–322.

*Амин К.* Новая женщина. СПб., 1912.

*Амин К.* Освобождение женщины. М., 2023.

*Аркун М.* Введение в эмерджентный разум: подход к монотеизму на примере ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 483–520.

*Аркун М.* Гуманизм и ислам: сражения и суждения. М., 2023.

*Аркун М.* Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? // Отечественные записки. 6 (15). 2003.

*Аркун М.* Как читать Коран сегодня? // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 279–326.

*Аркун М.* Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 244–272.

*Аркун М.* Чтение суры «ал-Фатиха» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 263–292.

*Асад Т.* Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модерность. М., 2020.

*Асад Т.* Идея антропологии ислама // Islamology. 1. 2017. С. 41–60.

*Асад Т.* Секулярное равенство и религиозный язык // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 305–353.

*Асад Т.* Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. 82 (3). 2011. С. 56–99.

*Ауда Дж.* Цели шариата (руководство для начинающих). М., 2014.

- Ал-Афгани Дж.* Ответ материалистам. М., 2021.
- Ахмад-хан С.* Лекция об исламе // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 191–212.
- Ахмад-хан С.* Чудо Корана: избранные сочинения. М., 2023.
- Беннаби М.* Призвание ислама. М., 2023.
- Беннаби М.* Призвание ислама (избранные главы) // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 355–418.
- Вахиб А.* Переворот в исламском мышлении // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 197–237.
- Ал-Джабири М.* Мы и наследие // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 419–444.
- Ал-Джабири М.* Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 273–301.
- Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М., 2015.
- Ибрагим Т.* Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе // Д. В. Мухетдинов (ред.). Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX — начала XX в.: сборник научных статей. М., 2015. С. 6–12.
- Икбал М.* Звон караванного колокольчика. М., 1964.
- Икбал М.* Развитие метафизики в Персии. М., 2023.
- Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2020.
- Исак Ф.* Быть мусульманином. Ислам сегодня. М., 2002.
- Исак Ф.* В поисках прогрессивного ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 541–566.
- Исак Ф.* Ислам и гендерная справедливость: за рамками тривиальной апологии // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 75–101.
- Ал-Кавакиби А.* Природа деспотизма и гибельность порабощения. М., 1965.
- Камали М. Х.* Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе. Острог, 2020.
- Легенгаузен М.* Современные вопросы исламской мысли. М., 2009.
- Маджид Н.* Две речи об обновлении исламской мысли // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 225–244.
- Маудуди А. А.* Основы ислама. М., 1993.
- Мутаххари М.* Вопрос хиджаба. М., 2012.
- Мутаххари М.* Правовой статус женщины в Исламе. СПб., 2010.
- Мухетдинов Д. В.* Ислам в XXI веке: программа обновления: сборник докладов. М., 2016.

*Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М., 2020.

*Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: осмысление со взглядом в будущее. Собрание работ в трех томах. М., 2022.

*Ан-Наим А.* На пути к исламской реформации. М., 1999.

*Рамадан Т.* Ислам: прошлое и настоящее. М., 2018.

*Рахман Ф.* Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 202–243.

*Рахман Ф.* Основные темы Корана. М., 2023.

*Рашид Рида М.* Обновление, возобновление и обновители // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

*Соруш А.* «Надеяться вернуться во времена, предшествующие модерну, — значит надеяться на невозможное» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 652–676.

*Соруш А.* Этика и значение секуляризма // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 625–692.

*Ал-Хаддад Т.* О положении женщины в шариате и обществе. М., 2021.

*Ханафи Х.* Наша цивилизационная позиция // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М., 2021. С. 513–548.

*Хассан Р.* Феминизм в исламе // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 568–606.

*Шалтут М.* Ислам: вероучение и закон. М., 2021.

*Шариати А.* Исламология: избранные сочинения. М., 2023.

*Шариати А.* Фатима — дочь Пророка. М., 2017.

*Шахрур М.* Ислам, иман и сунна // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 303–420.

*Шахрур М.* «Необходимо читать Коран так, как будто откровение произошло прошлой ночью» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2019. С. 651–685.

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*Абу-Раби И.* Критика арабского разума: подход Мухаммада ал-Джабири // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 37–108.

*Адамс Ч.* Учение Мухаммада ‘Абдо // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

*Аникеев И. П.* Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал. М., 1959.

*Ахмед Л.* Модернистские дискурсы о правах женщин в исламе // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

*Ачкасов В. А.* Идеология евроислама: Тарик Рамадан и Бассам Тиби // Политэкс. 1. 2012. С. 190–199.

*Баязитов Г.* Ислам и прогресс. Казань, 2005.

*Борисов В. М.* Современная египетская проза, М., 1961.

*Вайсс Б.* Дух мусульманского права. СПб., 2008.

*Ван Бруйнессен М.* Либеральные и прогрессивные голоса в индонезийском исламе // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 31–60.

*Валиев Г. В.* «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом» // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 645–684.

*Виланд Р.* Основные тенденции исламской теологической мысли с конца XIX века до наших дней // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

*Гордон-Полонская Л. Р.* Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1963.

*Григорян С. Н.* Некоторые особенности современной идеологической борьбы в освободившихся странах Востока // Современные идеологические проблемы в странах Азии и Африки. М., 1970.

*Гюнтер У.* Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 98–139.

*Делану Ж.* Некоторые аспекты возрождения ислама в России. Мусульманский реформизм в арабоязычных странах (1800–1940) // Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1997. С. 159–169.

*ДеЛонг-Ба Н.* Реформы Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. М., 2010.

*Другов А. Ю.* Религия, общество и власть в современной Индонезии. М., 2014.

*Дудериджа А.* Статус хадисов и сунны как источников права в соотношении с Кораном в мусульманской модернистской мысли // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 535–562.

*Ефимова Л. М.* Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век. М., 2014.

*Ефремова Н. В.* Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе // Ислам в современном мире. 3. 2018. С. 73–92 (часть 1).

*Ефремова Н. В.* Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе // Ислам в современном мире. 4. 2018. С. 97–114 (часть 2).

*Закиров А. А.* Кораническая герменевтика Ф. Исака в контексте исламской теологии освобождения // Ислам в современном мире. 4. 2021. С. 63–78.

*Ибрагим Т., Ефремова Н. В.* О модернистской рецепции фальсафской теологии // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

*Ибрагим Т., Ефремова Н. В.* Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога // Ориенталистика. 5 (1). 2022. С. 57–78.

История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А. В. Смирнова. М., 2021.

*Камаев А. А.* Либеральная (прогрессивная) исламская теология в современной Германии: основные фигуры // Ислам в современном мире. 4. 2019. С. 195–208.

*Камаев А. А.* Наср Хамид Абу Зайд: жизненный путь и основные взгляды // Ислам в современном мире. 2. 2019. С. 71–86.

*Карам А.* Исламизм и гендер: мужские точки зрения // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 533–567.

*Аль-Кардави Ю.* Фикх мусульманских меньшинств в свете Корана и Сунны. Киев, 2015.

*Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004.

*Кириллина С. А.* Ислам в общественной жизни Египта. М., 1989.

*Кирчанов М. В.* Либеральный ислам в современной Индонезии: основные векторы идеологического развития в первой половине 2010-х гг. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1. 2016. С. 99–110.

*Корнеева Т. Г.* Ислам как основа политической системы: взгляды имама Рухоллы Хомейни // Ислам в современном мире. 4. 2018. С. 97–114.

*Кристманн А.* Очерк жизни и творческой деятельности Мухаммада Шахрура // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 79–116.

*Курбанов Р. В.* Фикх мусульманских меньшинств: Мусульманское право в современном немусульманском мире (На примере стран Западной Европы и Северной Америки). М., 2010.

*Ланда Р. Г.* Политический ислам: предварительные итоги. М., 2005.

*Левин З. И.* Мусульманские реформаторы и политика // Ислам и исламизм. М., 1999.

*Левин З. И.* Общественная мысль на Востоке (постколониальный период). М., 1999.

*Левин З. И.* Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972.

*Левин З. И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972.



*Левин З. И.* Реформа в исламе: быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования. М., 2005.

*Льюис Б.* Ислам и Запад. М., 2003.

*Эл-Месави М.* Религия, общество и культура в мысли Малека Беннаби // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М., 2022. С. 221–284.

*Михалёва А. В.* Исламский феминизм Сейран Атеш // Вестник ПФИЦ УрО РАН. 4. 2018. С. 62–74.

*Михалёва А. В.* Исламское обновление Сейран Атеш: теологические аспекты // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 1. 2019. С. 18–31.

*Михалёва А. В.* Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 1. 2010. С. 122–133.

*Михалёва А. В.* Сохейб Беншейх: либеральная модель европейского ислама // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 4. 2011. С. 100–112.

*Москалец О. В.* Ал-Азхар и политические процессы в Египте в Новейшей истории // Восток (Oriens). 1. 2018. С. 72–83.

*Муса И.* Фазлур Рахман: жизнь и учение // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 64–97.

*Мухетдинов Д. В.* Демократия в свете исламской политической морали: концепция Халеда Абу эл-Фадла // Ислам в современном мире. 1. 2020. С. 27–42.

*Мухетдинов Д. В.* «Европейский ислам» Тарика Рамадана как проект переосмысления логики культурной идентичности // Minbar. Islamic Studies. 4. 2020. С. 900–910.

*Мухетдинов Д. В.* Исламский неомодернизм: эскиз обновленческой программы // Ислам в современном мире. 2. 2019. С. 48–70.

*Мухетдинов Д. В.* Мухаммад ‘Абдо и всемирно-историческая миссия ислама // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

*Мухетдинов Д. В.* Мухаммад Аркун о положении и задачах интеллектуала в исламских контекстах // Научная мысль Кавказа. 3. 2019. С. 59–67.

*Мухетдинов Д. В.* Мухаммад Аркун об идеях счастливой жизни и поиске спасения в исламской мысли // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1. 2019. С. 36–48.

*Мухетдинов Д. В.* Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 4. 2018. С. 83–95.

*Мухетдинов Д. В.* О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. ал-Джабири // Исламская мысль: традиция

и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М., 2017. С. 140–156.

*Мухетдинов Д. В.* «Практическая» герменевтика Мухаммада Курайш Шихаба: между Сциллой анархии и Харибдой догматизма // *Minbar. Islamic Studies*. 4. 2021. С. 883–902.

*Мухетдинов Д. В.* Рецепция египетского модернизма в Индонезии: Харун Насутион о теологии Мухаммада Абдо // *Ислам в современном мире*. 3. 2020. С. 49–64.

*Мухетдинов Д. В.* Теоретические перспективы исламского реформистского дискурса в Иране: альтернатива М. М. Шабестари и А. Соруша // *Научная мысль Кавказа*. 1. 2019. С. 31–41.

*Мухетдинов Д. В.* Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // *Ислам в современном мире*. 1. 2019. С. 81–98.

*Мухетдинов Д. В.* Эпистемологическая критика «исламского разума» в неомодернистском проекте Мухаммада Аркуна // *Вопросы теологии*. 2 (4). 2020. С. 533–549.

*Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю.* Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 3. М., 2018. С. 117–150.

*Насутион Х.* Место разума в теологии Мухаммада Абдо. М., 2023.

*Насыров И. Р.* Место и роль традиции в обновлении // *Ислам в современном мире*. 2. 2022. С. 75–102.

*Нофал Ф. О.* Апологетика Мухаммада ‘Абдо: классика теологии или современность философии? // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 4. М., 2020. С. 29–58.

*Оруджев Р. Э.* Политическая концепция «исламского государства» Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. М., 2003.

*Рахемтулла Ш.* Теология угнетенных: прочтение Фариды Исака // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 5. М., 2021. С. 23–74.

*Роэ М.* Исламское право. История и современность. М., 2018.

*Руа О.* Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М., 2018.

*Рубин Д.* Мусульманство в русском и британском философско-религиозном пространстве // *Исламская мысль: традиция и современность*. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 545–616.

*Сикоев Р. Р.* Панисламизм: истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М., 2010.

*Степанянц М. Т.* Динамика взаимосвязи традиционализма, революционности и реформаторства в мировоззрении Мухаммада Икбала // Ислам в современном мире. 3. 2017. С. 25–36.

*Степанянц М. Т.* Религиозно-философские взгляды Мухаммада Абдо // Сагадеевские чтения 2008'1. Сборник статей научного семинара. М.: РУДН, 2009. С. 86–95.

*Сукиди М.* Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 325–358.

*Сюкияйнен Л. Р.* Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М., 2014.

*Сюкияйнен Л. Р.* Политическая и правовая мысль Арабского Востока // История политических и правовых учений: учебник для вузов. М., 2002. С. 145–154.

*Тартаковская, И. Н.* Права женщин в дискурсе исламского феминизма // Гендерные исследования. 2008. 18. С. 167–176.

*Федорова Ю. Е.* Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философская мысль. 7. 2014. С. 99–125.

*Фролова Е. А.* Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010.

*Фролова Е. А.* Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак. № 2. М., 2011. С. 238–253.

*Фролова Е. А.* Х. Ханафи и М. А. аль-Джабири: два подхода к современной арабо-исламской культуре // Ишрак. № 7. М., 2016. С. 202–216.

*Фролова Е. А.* «Я» и «Другой» в арабо-исламской культуре // Ислам в современном мире. 16 (2). 2020. С. 89–106.

*Халил М.* Мухаммад Рашид Рида и вопрос спасения // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

*Халляк В.* История исламских теорий права: введение в суннитскую теорию права. М., 2020.

*Хантер Ш. Т.* Исламский реформистский дискурс в Иране // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 59–153.

*Хассан Р.* Исламский модернистский и реформистский дискурс в Южной Азии // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 27–63.

*Хурани А.* Арабская мысль в либеральную эпоху (избранные главы) // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 7. М., 2023.

*Шаврина М. С.* Межрелигиозный диалог: взгляд Исмаила Раджи ал-Фаруки // Ислам в современном мире. 3. 2019. С. 63–78.

*Эрнст К.* Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М., 2015.

# ABSTRACTS

## CHAPTER 1

ROTRAUD WIELANDT

### MAIN TRENDS OF ISLAMIC THEOLOGICAL THOUGHT FROM THE LATE NINETEENTH CENTURY TO PRESENT TIMES

The article is devoted to a review of the religious and philosophical teachings of the main representatives of Islamic reformism over the past two and a half centuries. It considers the problem of the genesis of Islamic renewal as a combination of traditional approaches to *tajdid* and Western ideas. Of the early reformers, attention is given to Sayyid Ahmad Khan (1817–1898), Jamal al-Din al-Afghani (1839–1897), and Muhammad ‘Abduh (1849–1905). The latter’s work is presented in the most detail, addressing among other things questions about the textual basis for the study of his theology and the extent to which the common assessment of ‘Abduh as a “neo-mutazilite” is valid. Wielandt also examines the Turkish, Syrian, Russian, and Indian schools of Islamic modernism, particularly the work of Filibeli Ahmed Hilmi (1865–1914), Izmirli Ismail Haqqi (1869–1946), Jamal al-Din al-Qasimi (1866–1914), Musa Bigiev (1875–1949), Shibli Numani (1857–1914), and Muḥammad Iqbal (1877–1938). She then turns to thematic analysis, focusing on two main issues: new hermeneutical approaches to Qur’anic revelation and the development of a ‘new *kalam*’. In this regard, more attention is paid to the authors of the second half of the 20<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup> century, i. e. representatives of Islamic neo-modernism: Nasr Abu Zayd (1943–2010), Muhammad Arkoun (1928–2010), Fazlur Rahman (1919–1988), Muhammad Mujtahid Shabistari (b. 1936), Wahiduddin Khan (b. 1925), and others. The article also analyzes various epistemological, methodological and socio-political aspects of the work of Islamic reformers. In general, it can be noted that this

work is an excellent introduction to the problematics of Islamic renewal, both in its modernist and neo-modernist variants.

*Translated from English by Semyon Kazakov*

ALBERT HOURANI

**ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGE (SELECTED CHAPTERS)**

The Lebanese-British historian Albert Hourani's "Arabic Thought in the Liberal Age" (1962) has long been a classic of Islamic studies, but unfortunately has not yet been presented in Russian. We publish a translation of the fourth, fifth, seventh, and ninth chapters from it — those chapters that are devoted mainly to Egyptian modernists (we have intentionally omitted the chapter on Muḥammad 'Abduh, since much attention is already paid to this thinker in our collection). In the above chapters, Hourani gives an interesting and informative overview of the life and works of, first, the predecessors of the 'Abdo school, such as Rifa'a al-Tahtawi (1801–1873) and Khayr al-Din Pasha (c.1820–1890); second, the founder of the school of Egyptian modernism, Jamal al-Din al-Afghani, and its chief popularizer, Muhammad Rashid Rida; third, more peripheral but still quite major figures of modernism, such as Qasim Amin (1863–1908), 'Ali 'Abd al-Raziq (1888–1966), and Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872–1963). The merit of Hourani's work is that it not only provides an overview of the teachings of the above thinkers, but also describes the socio-political context of their work, which is important for understanding the real challenges they faced. The researcher shows that Islamic modernism, and in particular its Egyptian variant, is born in a complex civilizational and geopolitical arrangement, which requires from its representatives both a deep understanding of the Islamic religious and philosophical tradition, and the ability to navigate in the modern social reality and find ways of practical implementation of their own ideas. Hourani's work is still the most fascinating and comprehensive study of Egyptian modernism, demonstrating the complex fate of Arab thought in an era of change.

*Translated from English by Semyon Kazakov*

CHARLES ADAMS  
**THE DOCTRINE OF MUHAMMAD ‘ABDUH**

American Orientalist Charles Adams’s “The Doctrine of Muhammad ‘Abduh” represents the fifth, sixth, and seventh chapters of his classic monograph “Islam and Modernism in Egypt” (1933). Although ninety years have passed since the publication of this study, it remains to this day one of the most comprehensive and systematic descriptions of the work of Muhammad ‘Abduh, the leader of Egyptian modernism. Adams examines the main principles of ‘Abduh’s teachings, the relationship of his teachings to practical activity, the Egyptian thinker’s attitude toward philosophy and science, his understanding of reason, and the general character and major issues of ‘Abduh’s theology (primarily drawing on the “Risalat al-tawhid”) — the doctrine of God, man, revelation, morality, resurrection, and others. Adams draws attention to the fact that ‘Abduh’s theology is closely linked to his social activities. It is not at all by chance that it is characterized by a kind of “theological minimalism”: the desire to provide the most general sketch of theology, smoothing out the thorny issues that can lead to disagreement, correlates with ‘Abduh’s overall practical aspiration to unite Muslims on the basis of the major ideas of Islam and in the face of the global threat of European colonialism. Such theological minimalism, outwardly resembling a simplified version of Salafism, actually pushes for a more rigorous distinction between the essential and epiphenomenal in Islam — a distinction that makes Islam more flexible in the context of the transformations necessary to adequately modernize the social institutions of the Muslim world. Ultimately, as Adams notes, the goal of Islam so understood is the unification of all people under one true religion, which generally corresponds with the modernist attitude of globalization.

*Translated from English by Ekaterina Khan*

DAMIR V. MUKHETDINOV  
**MUHAMMAD ‘ABDUH AND THE WORLD-HISTORICAL  
MISSION OF ISLAM**

Russian theologian Damir V. Mukhetdinov’s “Muhammad ‘Abduh and the World-historical Mission of Islam” is one of the paragraphs of the author’s monograph “Theology of Renewal: Islamic Neomodernism and the Problem of Tradition” (2023). Mukhetdinov generally solidarizes with Adams’ position on how ‘Abduh sees the future of Islam and world civilization. However, he goes even

further and argues that ‘Abduh’s project is based not only on the primordial Muslim notion of a single human nature and a single “natural” religion, but also on the spirit of Hegelian philosophy, under the influence of which most nineteenth-century European historiosophic projects (including those that — as in the case of positivism and Marxism — criticized it) were created. ‘Abduh himself, according to the author, was imbued with this historiosophic spirit and constructed an alternative — Islamic in nature — version of world history in which not only European but also Islamic civilization possesses the capacity for self-overcoming, a “super-self-existence,” that is. This primordial openness of Islam was partially neglected during the medieval period, which led to the stagnation of Muslim civilization and its subsequent helplessness in the face of Western colonialism. As Mukhetdinov notes, the task of the religious-philosophical project of ‘Abduh is not simply to unite Muslims on the basis of “theological minimalism,” but to awaken this spirit of openness, this capacity for “super-self-existence.” This interpretation of the Egyptian thinker’s work is significant for Mukhetdinov’s general concept formulated in his monograph: it was ‘Abduh, in his opinion, who was able to meaningfully raise the question of Islam’s world-historical mission in the modern era, which was developed by his neo-modernist followers (F. Rahman, M. Arkoun, N. Abu Zayd, etc.) and that is of particular importance in the modern period, i. e. in the context of the emerging system of multiple forms of modernity.

LEILA AHMED

**MODERNIST DISCOURSES ON WOMEN’S RIGHTS IN ISLAM**

Egyptian researcher Leila Ahmed’s “Modernist Discourses on Women’s Rights in Islam” is a translation of one of the chapters of the author’s classic monograph “Women and Gender in Islam” (1992). Ahmed analyzes the preconditions of the “women’s question” in nineteenth-century Egypt, in particular the economic expansion of European powers into the Egyptian market and the erosion of traditional social relations. She demonstrates that the need for extensive female education was a natural response to socio-economic changes. Egyptian thinkers could not help but respond to these changes, of whom Ahmed singles out Muḥammad ‘Abduh and Qasim Amin, two authors who held the most advanced views on women’s education, socialization, and ultimately emancipation. Ahmed analyzes the context of the origin and content of Amin’s classic work “Tahrir al-mar’a” (“The Liberation of Woman”, 1899), demonstrating that many of its ideas were not groundbreaking but had parallels as far back as Egyptian publicists of the second half of the nineteenth century. The controversy generated by this



work becomes clear only when one considers not the substantive reforms proposed for women but, first, the symbolic reform of the abolition of the religious veil and, second, the fundamental changes in culture and social life that society as a whole was pushing for. Despite the progressive nature of Amin's work (compared to the works of traditional ulema), its author shares a number of colonial prejudices, including with regard to women: for example, he evaluates very low the physical habits and moral qualities of Egyptian women, their intellectual level and economic abilities. According to Ahmed, the impact of Amin's book was ambiguous: on the one hand, it raised the highly topical "women's question", and on the other hand, its appearance marked the entry into the general Arab discourse of the colonial narrative of women and Islam, in which the veil and traditional practices of treating women represent "Muslim inferiority"; it was countered by a narrative of resistance, in which the veil symbolizes the dignity and validity of autochthonous customs. Subsequent Islamic thought has been trapped in the grip of these two narratives, which have prevented a fresher and less ideologized view of the women's question.

*Translated from English by Semyon Kazakov*

MOHAMMAD KHALIL

**MUHAMMAD RASHID RIDA AND THE QUESTION OF SALVATION**

Muhammad Khalil's "Muhammad Rashid Rida and the Question of Salvation" is the fifth chapter of his doctoral dissertation "Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of 'Others'" (2007). It is devoted to the problem of salvation of non-Muslims and the eternity of hell, which is actively discussed in Islamic theology. Khalil shows that one of the leading continuators of the 'Abduh school, Rashid Rida, generally gravitated toward the idea that the total number of people who will go to hell will be small, and even they can hope for ultimate salvation, which is due to the comprehensiveness of God's mercy. This position is not new to Islamic thought. In his argumentation, Rashid Rida relied on classical authors such as al-Ghazali (1058–1111), Ibn 'Arabi (1165–1240), Ibn Taymiyyah (1263–1328), and Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350). The article also analyzes the views of Rashid Rida's followers, Farid Esack (b. 1955) and Sayyid Qutb (1906–1966), who came to different conclusions on the issue of salvation of non-Muslims: while Esack sharpened Rashid Rida's tolerant intension and advocated religious pluralism and universal salvation, Qutb, on the contrary, emphasized the exclusivist aspects of his position, resulting in his rejection of the idea of universal salvation as theologically untenable. In an attempt

to identify Rashid Rida's motivation in choosing a moderate-pluralist position in the final section, Khalil notes that it may be related to the socio-political context of the early twentieth century: the desire to portray Islam as a rational and merciful religion is explained by the desire to build a counter-discourse to the criticism of Islam by Western and local Europeanized intellectuals.

*Translated from English by Semyon Kazakov*

MAYTHEM AL-JANABI  
CULTURAL AND NATIONAL REFORM

Russian scholar M. M. al-Janabi's work "Cultural and National Reform" represents the third chapter from his monograph "Philosophy of Modern Muslim Reformation" (2014). This work examines the socio-political projects of Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh, and 'Abd al-Rahmān al-Kawakibi (1855–1902). Al-Janabi notes that the foundations of political Islam were profoundly linked by al-Afghani and 'Abduh to the problems of the historical and cultural being of the ummah. They laid the cornerstone of the ideological-political system, formulated its first provisions related to setting the tasks of awakening the all-Islamic cultural being in the private national historical being. While al-Afghani's general orientation took the form of an impetuous and rigid call for direct action and, consequently, for the reconstruction of history by harmonizing its beginning and end, Muhammad 'Abduh sets the task of building reformism on the platform of cultural spirit and legal reform, i. e., calls for the cultural reconstruction of history. Al-Kawakibi's position, on the other hand, is more practically and politically oriented: he focuses not on philosophical problems of historical and cultural existence, but on the specific state of political weakening of the ummah, the overcoming of which is also seen as predominantly practical — it is more political than religious or cultural reformation. In his case, as al-Janabi notes, values and principles are not merely attractive slogans or philosophical speculations; no, they are articulated as needs for political action that realizes immediate and distant goals.

TAWFIQ IBRAHIM, NATALIA EFREMOVA  
ON THE MODERNIST RECEPTION OF FALSAFA'S THEOLOGY

The article "On the Modernist Reception of Falsafa's Theology" by Russian researchers T. K. Ibrahim and N. V. Efremova is devoted to the main aspects of

the continuity between the philosophical theology developed within the framework of Falsafa — primarily by al-Farabi (870–950), Ibn Sina (980–1037), and Ibn Rushd (1126–1198) — and the modernist discourse of the nineteenth and twentieth centuries. The authors defend the view that many of the universalist ideas advanced by the falsafa inspired the reformers to develop theological principles that formed the basis of a modernizing, inclusive-pluralist conception of interreligious and intercivilizational dialogue. Among such universalist ideas are the following: the doctrine of the unity of revealed religions, religious diversity as God’s predestination and the invalidity of claims to exclusivity; the principle of religious freedom, including the right to change one’s faith; rationalist principles of theology; criticism of hadith-centeredness in the construction of theology; the idea of the eternity of God’s creative activity; the theory of natural prophecy; the universality of final salvation (apokatastasis), etc. The authors show that the theological principles of modernization and pluralism were the basis for the modernization of interreligious and intercivilizational dialogue. In their work, the authors show that the heuristic potential of falsafa may also be important for further developments in the field of Islamic religious-philosophical thought.

## CHAPTER 2

The second chapter of our collection, entitled “**TRANSLATIONS OF MODERNIST CLASSICS**”, opens with excerpts from **Muhammad ‘Abduh’s “The Theology of Unity”** (*Risalat al-tawhid*, 1897; translated from Arabic by F. O. Nofal). This work can be considered a classic of modernist theology. The published excerpts deal with the idea of universal message and the problem of revelation. We also publish excerpts from **‘Abd al-Rahman al-Kawakibi’s “The Nature of Despotism and the Perilousness of Enslavement”** (*Taba’i al-istibdad wa-masari al-istibad*, 1900–1901; translated from Arabic by Z. I. Levin), a work that laid the foundations of the socio-political theory of Islamic modernism. The second part of the collection also includes excerpts from **Qasim Amin’s “The New Woman”** (*Al-mar’at al-jadida*, 1900; translated from Arabic by I. Y. Krachkovsky), a response to criticism of his first study of the women’s question, “The Liberation of Woman”; these excerpts thoroughly discuss the problem of women’s upbringing and education. We also publish **Muhammad Rashid Rida’s “Renewal, Renewal, and Renewers”** (*Al-tajdid wa-l-tajaddud wa-l-mujaddidun*, 1930; translated from Arabic by D. V. Mukhetdinov), which can be seen,

on the one hand, as a manifesto of the entire Islamic modernist movement and, on the other hand, as an attempt to fit this movement into the renewalist tradition of Islamic thought.

The year 2023 marks two anniversaries of representatives of the Russian religious-philosophical school of Islam: 200 years since the birth of Husain Faiz-khanov (1823–1866) and 150 years since the birth of Ziyaetdin Kamali (1873–1942). For this reason, the section “**TRANSLATIONS OF MODERNIST CLASSICS**” is supplemented with two texts: **Shihabuddin Marjani’s “Loyalty to Predecessors and Salutation to Descendants”** (*Vafiyat al-aslāf va tahiyyat al-akhlāf*; translated from Arabic by D. V. Mukhetdinov), which is an overview of Faiz-khanov’s work and his activities in the field of enlightenment; and **Kamali’s “The Justice of Allah”** (the text is an appendix to “Philosophy of Islam” — *Fəlsəfə islamiyyədən*, 1910; translated from Old Tatar by L. I. Almazova).



[www.idmedina.ru](http://www.idmedina.ru)



---

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ:  
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

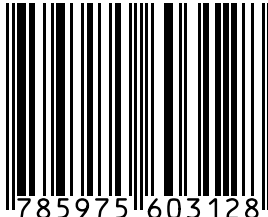
№ 7'2022

Редакция журнала: [sergey\\_boroday@inbox.ru](mailto:sergey_boroday@inbox.ru)  
<http://idmedina.ru/>

---

Главный редактор: *Д. В. Мухетдинов*  
Ответственный редактор и составитель: *С. Ю. Бородай*  
Ответственный за выпуск: *И. А. Нуриманов*  
Литературный редактор: *А. М. Опиева*  
Дизайн-макет и верстка: *А. А. Паньшин*

ISBN 978-5-9756-0312-8



9

785975 603128

Подписано в печать 28.08.2023 г. Формат 70×100 1/16.  
Бумага офсетная. Гарнитура Abba. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 52,27. Уч.-изд. л. 42,3.

Тираж 10000 экз.

ООО «Издательский дом «Медина»»  
109382, Москва, проезд Кирова, 12  
Тел./факс: 8 (495) 684-47-04  
e-mail: [idmedina@yandex.ru](mailto:idmedina@yandex.ru)  
[www.idmedina.ru](http://www.idmedina.ru)