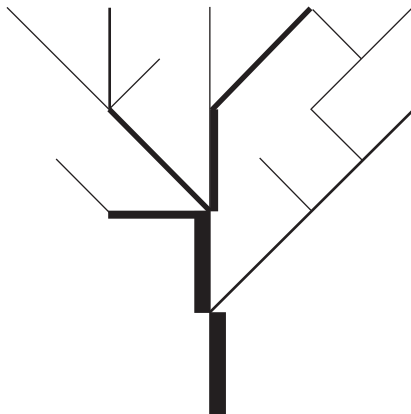


Серия **Д р е в о**



В издательской С е р и и **Д р е в о**  
рассматриваются духовные аспекты  
различных философско-религиозных систем.

**Мухаммад Легенгаузен**  
**Современные вопросы**  
**исламской мысли**



ИЗДАТЕЛЬСТВО

Ф Е ● Р И Я

**Дизайн. Информация. Картография**  
Москва 2009

УДК 28:1  
ББК 86.38+87.3(0)  
Л38

Настоящее издание выпущено под эгидой Фонда исследований  
исламской культуры.

Contemporary Topics of Islamic Thoughts, Tehran, 1999

Перевод Т.Г. Черниенко  
Научный редактор: Я. Эшотс  
Дизайн серии: Б.Г. Аразян, А.М. Игитхянян

**Л38** **Легенгаузен, Мухаммад** Современные вопросы исламской мысли / Мухаммад Легенгаузен ; пер. [с англ.] Т. Г. Черниенко. — М. : Феория : Дизайн. Информация. Картография, 2009. — 232 с. : ил., портр. — (Фонд исследований исламской культуры). — ISBN 978-5-91796-002-9.

Книга известного философа Мухаммада Легенгаузена представляет собой яркий образец взаимодействия западной философской и восточной религиозной традиций. Автор разбирает на фоне западной философской традиции, которой он прекрасно владеет, узловые проблемы исламской философско-религиозной мысли, вокруг которых сегодня идет полемика. Автор способствует тому, чтобы эта проблематика, часто остающаяся незатронутой в дискуссиях западных философов между собой, была полнее представлена в мировом интеллектуальном обороте.

Книга будет полезна всем, кто интересуется проблемами современной философии, в том числе и ее исламской традицией, а также тем, кто участвует или заинтересован в межконфессиональном диалоге.

УДК 28:1  
ББК 86.38+87.3(0)

ISBN 978-5-91796-002-9

© «Дизайн. Информация. Картография»,  
Феория, 2009  
© М. Легенгаузен, 1999  
© Перевод Т.Г. Черниенко, 2009  
© Фонд исследований исламской культуры, 2009

Предисловие автора к русскому изданию /7

Предисловие /12

Часть первая / **Кто может стать участником диалога цивилизаций?** /30

Введение /5

Метафора против политического анализа /6

Истолкование метафоры /7

Другой и я сам /7

Производство и подражание /8

Представители цивилизаций /9

Личность как продукт /11

Диалог, история и идентичность /12

Ислам и диалог /16

Современные проблемы христианской теологии в свете исламской мысли /18

Взаимоотношения между философией и теологией в эпоху постмодерна /30

Часть вторая / **Человеческое мышление, божественная мудрость и исламская философия** /30

Часть третья / **Эмпиризм и философия ислама** /30

Часть четвертая / **Алламе табатаба'и и современная философская теология** /30

Часть пятая / **Исламский закон и мусульманская жизнь** /30

Часть шестая / **Об исламе и этике** /30

Часть седьмая / **Угроза общего (корпоративного) нравственного упадка в исламе** /30

Введение: красные лампочки /114

Корпоративное моральное падение /118

Что делать? /122

Красный свет ислама /1 /26

Часть восьмая / **Исламское исправление прав человека** /30

Часть девятая / **Ислам против феминизма** /30

- Введение /167
- Краткая история феминизма /168
- Отличие движения феминисток от других женских движений /168
- Феминизм и социализм /169
- Феминистская философия /170
- Феминистская политическая теория /172
- Феминистская теология /174
- Исламская оппозиция феминизму /177
- Конфликтующие идеалы ислама и феминизма /177
- Взаимная дополняемость, семья и сексуальность /178
- Роль женщины в исламе /179
- Исламская оппозиция социализму /181
- Исламская оппозиция философскому подходу феминизма /182
- Исламская оппозиция феминистской политической теории /183
- Исламская оппозиция феминистской теологии /184
- Феминизм как культурный империализм /184
- Заключение: исламская борьба против феминизма /188
- Исламский запрет на притеснение женщин /188
- Злоупотребление исламом для притеснения женщин /189
- Мусульманские женские движения /190

Часть десятая / **Понимание дао ислама** /30

Часть одиннадцатая / **Воспитание сердца** /30

---

## Предисловие автора к русскому изданию

Вошедшие в этот сборник статьи я написал в 1990-е годы, живя в Тегеране и Куме. Некоторые из них были опубликованы в журнале *Echo of Islam* («Эхо ислама») и в газете *The Tebran Times* («Тегеранское время»). Я писал эти статьи для мусульманских читателей иранских англоязычных периодических изданий. Мне казалось тогда, что я пишу для сравнительно узкой и специфической аудитории. В течение нескольких последующих лет, однако, я с радостью обнаружил, что, благодаря интернету, эти статьи нашли себе переводчиков в разных частях мира, от Скандинавии до Юго-Восточной Азии. Для меня было большой радостью узнать от доктора Яниса Эшотса, что он взялся стать научным редактором русского перевода моей книги и я хотел бы выразить свою благодарность ему и переводчику Тарасу Черниенко.

Для того, чтобы лучше понять то направление мыслей, которое нашло свое отражение в этом сборнике, полагаю, будут не лишними несколько слов о моем жизненном и научном пути. Я родился в Квинсе, Нью-Йорке, в 1953 году и получил католическое воспитание. Я закончил католическую начальную и среднюю школу. Несмотря на полученное религиозное образование, я скептически относился к некоторым положениям веры. В частности, ко времени окончания средней школы я скептически относился к доктринам Троицы и воплощения, хотя и продолжал считать себя католиком. Когда мне исполнилось восемнадцать лет и мне предстояло встать на военный учет, я попросил предоставить мне статус отказника от военной службы по соображениям совести. Я считал, что не смогу со спокойной совестью, не вступая в противоречие со своими религиозными воззрениями участвовать в войне во Вьетнаме. Призывная комиссия отклонила мою просьбу, но к этому времени это уже не имело принципиального значения, поскольку война приближалась к концу, и правительство стало проводить отбор призывников с помощью лотереи. Меня не призвали в армию.

Когда я начал учиться в колледже Университета штата Нью-Йорк в Олбани, мои религиозные воззрения были полностью поставлены под сомнение и я пришел к выводу, что не в состоянии отстаивать их. К тому времени я уже

пришел к отрицанию ключевых догматов церкви и полностью отказаться от веры в Бога показалось делом нетрудным. Я был недоволен церковью за то, что она не заняла резко антивоенную позицию, несмотря на то, что некоторые церковные деятели смело осуждали войну и призывали к социальной справедливости.

В Олбани я специализировался на изучении философии. Я влюбился в философию, когда мне было одиннадцать лет, увидев по телевидению какую-то. Увидев телевизионную передачу в которой мимоходом говорилось о философии, я спросил у своей мамы, что такое философия, но получил совет пойти в библиотеку и выяснить самому. Тогда я пошел в библиотеку где мне попала в руки книга Уильяма Эрнеста Хокинга<sup>1</sup>. Прочитав эту книгу, я решил посвятить свою жизнь изучению философии.

В средней школе я начал читать экзистенциалистов. В качестве подарка к моему шестнадцатому дню рождения друзья купили мне около десяти книг Кьеркегора. Мне особенно понравилась глубина самоанализа в книге «Чистота сердца есть желание Одного».

В колледже я изучал историю философии, вместе с логикой в ее стандартном изложении. Параллельно я изучал литературу, искусство и музыку. Только в последнем году учебы я познакомился с аналитической философией, точность и ясность изложения которой приятно удивили меня после трудностей с экзистенциалистской традицией. Я стал с увлечением читать У.О. Куайна.

Проучившись в магистратуре в Олбани один семестр, во время которого я посещал семинары по интенциональности и философии У. Селларса, я подал документы в Университет Райса в Хьюстоне, штат Техас, и начал там учебу в магистратуре в 1976 году. Там я полностью погрузился в изучение как истории философии в целом, уделяя особое внимание Аристотелю и Лейбницу, аналитическим подходам к метафизике, эпистемологии и философии логики в частности. В то же время я участвовал в семинарах по логике. У некоторых магистрантов, включая меня, появился интерес к модальной логике, и мы обратились к заведующему кафедрой с просьбой включить этот предмет в магистерскую программу. Когда он ответил нам, что никто из преподавателей не согласился читать этот курс, я и мои сокурсники стали самостоятельно изучать ключевые статьи, посвященные философским проблемам, связанным с модальной логикой. С научным руководителем моей магистерской диссертации Барухом Броди, который защищал аристотелевский эссенциализм<sup>2</sup>, я изучал метафизику, тогда как благодаря пространным дискуссиям с Эрмано Бенцивенгой<sup>3</sup> я познакомился с философскими проблемами, лежащими в основании свободной логики.

Этике не уделялось много внимания в нашей программе, но в Университете Райса у нас был прекрасный семинар по «Никомаховой этике» Аристотеля, который подготовил меня к восторженному приятию книги А. Маккинтайра «После добродетели». Возрождение аристотелевской метафизики и этики, свидетелем которого я стал, заставило меня более критически относиться к куайновой интерпретации этих проблем и подготовило ту почву, которая впоследствии позволила мне обратиться к исламской философии.

Тем временем, в 1978 году, завершив свою учебу в магистратуре, я начал преподавать философию в Южном университете Техаса (ЮУТ). ЮУТ открыл



мне новый мир. Большинство его студентов и преподавателей являются афро-американцами. Он был основан в 1947 году, чтобы выполнить закон GI, который давал ветеранам войны право на обучение в университете, при этом сохраняя расовую сегрегацию. После того как, благодаря усилиям движения за гражданские права, сегрегации был положен конец, ЮТУ остался ценной институцией афро-азиатской общины в Хьюстоне, но, помимо представителей этой общины, в него стали принимать много студентов-иностранцев. У нас учились студенты из ряда стран Азии и Африки, включая Иран. Я обнаружил, что по многим вопросам они занимают такую позицию, о возможности существования которой я не догадывался.

Я научился многому у студентов и коллег по ЮТУ. Вместе с некоторыми коллегами и активистами из афро-азиатской общины я принимал участие в движении за поддержку борьбы против апартеида в Южной Африке. Участники движения за свободную Южную Африку придерживались различных идеологий — одни были африканскими националистами, другие — марксистами, третьи — христианами и мусульманами. Однако все они были полны решимости покончить с расовой дискриминацией.

1978 год был также годом начала исламской революции в Иране. В кампусе ЮТУ были иранские студенты, поддерживающие революцию с различных позиций. Я общался с представителями почти всех групп и призывал своих американских студентов воспользоваться возможностями, которые давал уникальный состав студенческого сообщества, частью которого они являлись, чтобы узнать больше о том, как оценивают разные проблемы их соратники из других стран.

По мере того как я ближе знакомился с мусульманскими студентами, я вернулся к религиозным вопросам, лучшим ответом на которые мне раньше казалось простое неверие. Я стал изучать исламскую философию и читать работы разных мусульманских мыслителей. Я также познакомился с работами суфийских авторов. В итоге я пришел к выводу, что мой атеизм был обусловлен антропоморфическим представлением о боге, однозначно отрицаемом как мусульманскими философами, так и суфиями. Постепенно я почувствовал влечение к исламу. В ЮТУ я читал курс по философии религии с целью не только познакомить студентов с кругом соответствующих проблем, но и чтобы самому повторно рассмотреть доводы в пользу религиозной веры и против нее. В это же время я готовил свою докторскую диссертацию по аналитической метафизике, посвященную категории субстанции. К моменту завершения работы над диссертацией в 1983 году я уже принял ислам, произнеся оба свидетельства перед группой афро-американских мусульман в паркинге перед местным исламским центром.

После своего обращения я стал больше интересоваться мусульманской философией, а также западной философией религии, хотя ранее, в 1979 году, сдавая вступительный экзамен докторанта в Университете Райса, я был настолько уверен, что религии нечего мне предложить, что сказал своему руководителю, что не буду изучать философию религии, будучи в полной уверенности, что моих познаний в других частях предмета достаточно, чтобы спасти меня от провала. Мой руководитель засмеялся и заметил: «Бывшие католики не способны с юмором относиться к религии». Его замечание позднее

стало частью импульса, побудившего меня пересмотреть мое отрицание религиозной веры.

Я начал работать над разными темами по философии религии, опубликовав в 1986 году свою первую статью в этой области, озаглавленную «Является ли Бог личностью?»<sup>3</sup>. Я также написал статьи о религиозном опыте и проблеме зла. Я очень заинтересовался аналитической философией религии, развиваемой такими авторами как Уильям Алстон и Алвин Платинга.

В 1990 году по приглашению Иранской исламской академии философии я приехал в Тегеран, где прочел курс лекций о философии религии, текст которых позднее был напечатан в журнале *Ат-Тавхъд*. Тогда же я начал работать с философскими текстами на арабском и персидском языках. Вслед за курсом по философии религии я прочитал другие — по эпистемологии (с акцентом на Платингу и Алстона), по этике (с акцентом на Макинтайра) и по практической рациональности.

Находясь в Тегеране, я получил приглашение преподавать философию религии в Куме — в Фонде Бахр ал-улум, а затем — в Образовательно-исследовательском институте Имама Хомейни. Мой интерес к исламской теологии и философии был мотивирован личной верой и интересом к интеллектуальным традициям, сложившимися в исламском мире, в частности, в Иране. Однако этот интерес никогда не представлялся мне несовместимым с использованием методов аналитической философии или с устойчивым интересом к западной философии и изучением ее. Я никогда не придерживался такого традиционализма, который отрицает современную философию<sup>4</sup>, и не исповедовал религиозность, отрицающую достоинства современной науки. Самим привлекательным в традиции исламской философии я считаю ее способность синтезировать разные виды мудрости, созданные в разные эпохи, и ее склонность к рациональному мистицизму.

Помимо преподавания западной философии в нескольких университетах Кума, я в течение ряда лет участвовал в межконфессиональном диалоге<sup>5</sup>. Я также перевел на английский книгу аятоллы Мисбаха Йазди «Обучение философии» (Амузиш-и фалсафа)<sup>6</sup>, сборник шиитских преданий о Иисусе Христе (да будет мир над ним!)<sup>7</sup> и написал книгу о религиозном плюрализме, которая была переведена на несколько языков<sup>8</sup>.

Мои научные и исследовательские интересы в последнее время сосредоточены на исламском пацифизме<sup>9</sup>, метафизике Ибн Сины<sup>10</sup>, возрождении интереса к гегелевской проблематике в аналитической философии и философской рефлексии на религиозный опыт (что касается последней, то в своем новом курсе для магистрантов о критическом осмыслении философии религии я обобщил взгляды У.Э. Хокинга).

### Примечания

1. William Ernest Hocking, *Types of Philosophy*, 3rd ed., New York: Charles Scribner's Sons, 1959.
2. Baruch Brody, «Why Settle for Anything Less than Good Old-Fashioned Aristotelian Essentialism», *No?s* 7 (1973), 352–365.
3. «Is God a Person?», *Religious Studies*, 22, Sept./Dec. 1986, 316–21.
4. См. мою статью «Why I am Not a Traditionalist», *ReligioScope*, (2002): <http://www.religioscope.com/pdf/esotrad/legenhausen.pdf>
5. Плодами этого диалога стали, в частности, следующие работы: *Proofs for the Existence of God: Contexts-Structures-Relevance*, edited by Christian Kanzian and Muhammad Legenhausen (Innsbruck: Innsbruck University Press, 2008); *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, edited by Christian Kanzian and Muhammad Legenhausen (Frankfurt: Ontos Verlag, 2007) и моя статья «Reflections on Revelation and Authority Among Shi'ites and Mennonites,» в сборнике *Conrad Grebel Review*, (Winter 2006), 32–44: <http://grebel.uwaterloo.ca/cgreviewdocs/cgr-winter-2006.pdf>.
6. *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, by Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi, translated by Muhammad Legenhausen and 'Azim Sarvdalir (Binghamton: Binghamton University and Brigham Young University, 1999).
7. *Jesus Through the Qur'an and Shi'ite Narrations* (New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 2005), selected by Mahdi Muntazir Qa'im, translated by Muhammad Legenhausen. Переиздано (без стихов Корана) под названиями *Jesus Through Shi'ite Narrations* (Qom: Anasariyan, 2004), и *Jesus Through Shi'ite Narrations* (Beirut: Ma'had al-Ma'afif al-Hakamiyyah, 2004).
8. *Islam and Religious Pluralism* (London: al-Hoda, 1999) (персидский перевод издан издательством Та Ха в Куме в 2000 г.; арабский перевод издан издательством Ал-Хода в Тегеране в том же году; индонезийский перевод вышел в Джакарте в 2002 г.).
9. См. мой доклад «Islamic Just War Pacifism» (A presentation given at the conference *Peace, Women, and Divine Religions*, Tehran, (26 February 2008)) в сайтах: <http://peacethroughunderstanding.blogspot.com/2008/02/islamic-just-war-pacifism.html>, <http://www.aimislam.com/forums/index.php?showtopic=6067>
10. Моя статья «Ibn Sina's Concept of God» публикуется в первом номере ежегодника по исламской философии «Ишрак» (Москва, 2009 (в печати)).

---

# Предисловие

Во имя Аллаха, Всемилостивого, Всемилосердного!

Вся слава Ему, Единственному обладателю Востока и Запада, Чей лик обнаруживается в любой стороне, куда обращается обращающийся, и Кто ведет, кого пожелает, по прямому пути. Мир и благословение Его да пребудут с Мухаммадом, лучшим из тех, кому была дарована мудрость и твердое суждение, и с Людьми его Дома (Ахль-уль-Байт), и со всеми, твердо укоренившимися в знании.

Нижеследующие очерки были написаны в Иране на протяжении десяти лет (1989–1999) и по большей части опубликованы в журналах, таких как «The Echo of Islam», «Тауҳид», «Хикмат» и «The Message of Thaqaḷayn», все они издаются в Иране и ориентированы на англоговорящих мусульман. Многие из очерков также были переведены на фарси и изданы в персоязычных журналах, например, «Нақд ва Назар».

Название сборника не призвано подчеркнуть, что это — важнейшие из вопросов современной исламской мысли, но лишь то, что они — некоторые из тех предметов, которые в настоящее время обсуждаются среди мусульман. Это — научно-популярные очерки, написанные с различными целями.

Во-первых, я хотел бы кое-что сказать о вопросах, которые в настоящее время обсуждаются среди мусульман-интеллектуалов в Иране. В целом я стараюсь избежать крайностей. Сторонники реформ иногда высказывают крайние взгляды, что приносит больше вреда, нежели пользы общим перспективам реформы. Те же, кто берутся охранять традицию, ортодоксию и ортопраксию (правильную практику) от каких-либо отклонений, иногда уходят в другую крайность, вообще отрицая необходимость реформы, что приносит больше вреда, нежели пользы консервативным интересам. Я считаю, что устоявшиеся идеи и практики выдержат любые реформы, но при этом продвижение реформ требует чрезвычайной осторожности, чтобы не отклониться от цели. Мы прибегаем к религии за руководством, но религия может направлять нас только в том случае, если мы готовы приблизиться к ней, полностью повинувшись. Мы понимаем религию с помощью представлений

и традиционных практик, поэтому мы не можем выступать за слишком радикальную программу реформ без того, чтобы отрезать самих себя от средств познания того, чему мы превержены сейчас. Тем не менее, относясь внимательно к источникам и опираясь на данные Богом разум и проницательность, человек может встать на путь реформ.

Во-вторых, я хотел бы продемонстрировать, каким образом элементы исламской интеллектуальной традиции могут быть развиты или использованы для решения более широкого круга вопросов. Не только Священный Коран и хадисы, но также и интеллектуальные культуры, возникшие в их свете, предлагают богатый запас идей и подходов, насущно необходимых для решения важнейших проблем, встающих перед человеком.

В-третьих, я хотел бы познакомить мусульман-интеллектуалов с книгами и представлениями западной интеллектуальной культуры, которые, как я считаю, принесут им пользу. Если мусульмане хотят выработать эффективное критическое мышление для борьбы с глобальным доминированием некоторых широко распространенных западных идей, представляемым как культурное вторжение, они должны ознакомиться с той критикой, которой эти идеи подверглись на Западе. Это может принести пользу, например, по отношению к либерализму, не только потому, что мусульмане возможно, смогли бы отыскать общие корни с западными критиками либерализма, но и потому, что внимание, заостренное на различиях между западными и мусульманскими критиками, может помочь углубить наше понимание того, что характерно для взглядов, порожденных исламской культурой.

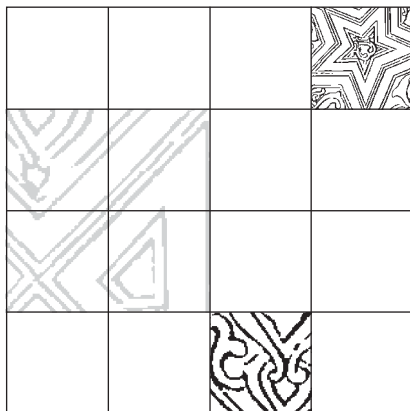
В-четвертых, как обратившийся в ислам, я стремился разобраться в том, как идеи и ценности, приобретенные мной в западной культуре, могут быть интерпретированы в контексте моей мусульманской веры. В определенном смысле эти очерки показывают, каким образом я пытался ответить на вопросы, поставленные исламом и вдохновленными им интеллектуальными традициями, принимая во внимание, что я вырос и получил воспитание в совершенно иной интеллектуальной традиции. Возможно, предпринятый мною подход сможет вдохновить других обращенных в ислам, как и молодых мусульман, втянутых в водоворот современных культур. Я молюсь о прощении допущенных мною ошибок, и о том, чтобы остальное было принято Аллахом. *Аль-хамду ли-Ллах* (Слава Аллаху).

Я хотел бы выразить благодарность всем, кто мне помогал, в особенности аятолле Мисбаху Йезди и многим моим друзьям, коллегам и студентам из Образовательно-исследовательского института Имама Хомейни, кто пригласил меня в Кум и вдохновлял на исследования. Я также хотел бы выразить признательность за помощь и поддержку д-ру Камалю Харази, д-ру Голямрезе Авани, Мухаммаду Илми, Али Гули Караи, Саййиду Али Ризе Фуруги, Акбару Канбари, Саййиду Эдалат-Нежаду и, конечно же, издателям.

Кум, Шаабан 1420, Адар 1378,  
Декабрь 1999 г.



# Кто может стать участником диалога цивилизаций?



---

# Введение

Во имя Аллаха, Всемилостивого, Всемилосердного  
И говорите людьми добрые речи<sup>1</sup>  
(*Коран*, 2:83)

В своем диалоге «Тэтет» Платон пишет: [Соблюдай одно правило:] пусть твои вопросы не будут обидными. Верх непоследовательности — заявляя о своем стремлении к добродетели, быть несправедливым в своих рассуждениях. А несправедливость получается тогда, когда забывают, что по-иному строится спор, по-иному рассуждение. В первом случае допустимо и подшучивать и сбивать с толку чем и как только можешь, во втором же следует рассуждать серьезно, поправлять своего собеседника, указывая ему лишь на те промахи, которые он допустил по своей вине или по вине своих прежних учителей. Если ты будешь поступать таким образом, то в своих недоумениях и затруднениях твои собеседники будут винить не тебя, а лишь себя самих и будут искать твоих бесед и твоей дружбы, разлюбив себя и убегая от самих себя в философию, чтобы стать другими людьми и закончить с тем, чем они были прежде<sup>2</sup>.

Для вступления в диалог мы тоже должны быть готовы стать иными людьми, так же как мы должны быть готовы помочь тем, с которыми мы вступаем в диалог, стать другими людьми. Если цивилизациям предстоит вступить в диалог, это по аналогии будет означать, что они должны быть готовы оставить свое прежнее «я» и стать иными цивилизациями. Но уместна ли такая аналогия? Полагаю, что да, но я также думаю, что полезным будет обратиться к метафоре цивилизаций, находящихся в диалоге.

## Метафора против политического анализа

Сэмюэль Хантингтон<sup>3</sup> предлагает политический анализ современного мира как разделенного на несколько цивилизаций, обладающих различными религиями, историей, ценностями и индивидуальностью. Он описывает отношения между этими группами культур как столкновение цивилизаций, поскольку различия в ценностях и иных культурных факторах порождают конфликт. Он также рассматривает исламскую цивилизацию как основного противника современного либерального Запада. Он предлагает американским



политикам прилагать больше совместных усилий для защиты и продвижения западной цивилизации. Книга Хантингтона привлекла значительное внимание и, в то же время, вызвала немало критики. Его разделение цивилизаций критиковалось как весьма произвольное. Его анализ также породил обвинение в культурной, если не расовой, предвзятости. Его взгляд на историю подвергся атаке как неправильный. Наконец, его политические предложения были раскритикованы как идущие вразрез с национальными интересами США. Но меня сейчас заботит не детальное рассмотрение взглядов Хантингтона или то, в какой степени он или его критики правы в отношении того или иного частного спорного вопроса

Один из наиболее интересных ответов концепции «столкновения цивилизаций» был сформулирован Президентом Исламской Республики Иран Сайидом Мухаммадом Хатами, который в своем обращении к 53-й Генеральной Ассамблее ООН 21 сентября 1998 года повторил свой призыв к диалогу цивилизаций и предложил, чтобы 2001 год был объявлен «годом диалога между цивилизациями». Хотя выражения «столкновение цивилизаций» и «диалог между цивилизациями» естественным образом представляются весьма противоположными, предложение президента Хатами видится в образе гуманной альтернативы столкновению, эти идеи и в самом деле столь различны, что принадлежат к различным категориям.

Основной замысел теории столкновения цивилизаций — в объяснении происходящих конфликтов. Это — образчик политического анализа. Идея диалога между цивилизациями, с другой стороны, вовсе не является анализом. Скорее, в метафорической форме, это — предложение способа, каким мы могли бы встретиться с другими. Это как если бы Хафиз отвечал Макиавелли. Один говорит о *Realpolitik*<sup>4</sup>, а другой — о любви (*люшк*). Но если мы принимаем, что послание президента Хатами — это нечто большее, чем красивая идея, мы должны попытаться понять, что имеется в виду под этой метафорой.

## Истолкование метафоры

Цивилизации не имеют ни языков, ни ушей. Они не могут ни слушать, ни говорить. Люди во время диалога говорят и слушают, но цивилизации — это абстрактные образования, предложенные историками и политическими теоретиками. Таким образом, диалог цивилизаций невозможен. Так мог бы ответить буквалист на предложение начать диалог между цивилизациями. И если понимать это предложение буквально, то буквалист, бесспорно, прав. Таким образом, если мы хотим дать идее диалога цивилизаций смысловое наполнение, мы должны истолковать метафору. Но есть и другие препятствия диалогу между цивилизациями, помимо отсутствия у них частей тела, и эти препятствия также следует принять во внимание, размышляя об идее диалога между цивилизациями.

## Другой и я сам

Говорить о диалоге — значит рассуждать о средствах преодоления пропасти между собой и другими. Если предполагается, что диалог имеет эффект

трансформации, о котором говорил Платон, то было бы полезным поразмыслить о преодолении пропасти между другими и собой, вместо более распространенной фразы «собой и другими», поскольку диалог — это не средство навязать себя остальным, а напротив, принять их. Диалог требует приглашения, и мусульманам религия дает более чем достаточные инструкции относительно правил (*ādāb*) приглашения гостей и оказания им гостеприимства.

В диалоге, однако, мы одновременно являемся гостями и хозяевами. Другой приглашает нас к участию в пире его собственных идей, ценностей и стремлений, а мы приглашаем чужака к нашим. Когда мы слушаем, мы должны соблюдать правила поведения гостя, а когда говорим — правила поведения хозяина. Это — дело очень деликатное, поскольку если хорошие манеры нарушены одним из участников, диалог прекращается.

Если диалог между двумя людьми столь труден, трудности приумножаются, когда мы стараемся представить себе диалог между цивилизациями. Обратить внимание на другую цивилизацию — это означает представить множество отдельных личностей, ее представляющих, как массу, в которой частные оттенки упущены, а общий набор социально предопределенных ценностей и отношений приведен к общему результирующему вектору.

Чужая цивилизация сопротивляется нашим попыткам вовлечения ее в диалог, поскольку она не в состоянии соблюсти правила должного поведения. Она становится тем, что Роберт Градин назвал «Массовое Иное»:

*«Массовое Иное становится инкорпорированным гигантом, укорененным в своих вкусах и сплоченным в намерениях. До этой черты Массовое Иное обладает личностью без души, властью без сострадания. Оно обладает властью, будучи консолидацией социальной мощи, оно не имеет сострадания к другим, поскольку не ведает о себе самом, это — монстр, холодное самодовольное лицо, наглое лицо самозащищающейся системы. Этот образ говорит, но не слушает. Наше отношение к нему — совершенно недиалогично, поскольку его сила заключается в отрицании диалога. Оно официально вещает нам, но трепещет и исчезает под угрозой ответа».<sup>5</sup>*

Для того, чтобы диалог возымел место, нам потребуется отыскать другое иное.

## Производство и подражание

В метафорическом смысле, вся совокупность продуктов цивилизации может восприниматься как ее речь. Цивилизации говорят посредством их искусств и технологий, через их литературу и право и через историю их идей. Даже если цивилизации не обладают мозгом для размышления, мысли, возникающие у людей, образующих цивилизацию, и отражающиеся в их труде и про-

изведенных ими продуктах могут быть отнесены к самой цивилизации. Таким образом, в определенном смысле цивилизации все же обладают языками, ибо, как человеческий язык являет его мысли, так и мысли цивилизации отражаются в ее продуктах.

Если же, однако, цивилизациям предстоит вступить в диалог, то говорить для них — недостаточно. Они также должны слышать друг друга. Человек показывает то, что он услышал другого, тогда, когда речь другого находит свое отражение в его реакции словом или делом. Если цивилизации говорят между собой через их продукты, то можно говорить о том, что они слушают друг друга, если продукты одной порождают реакцию в виде исторических событий или продуктов другой цивилизации. Как же продукты одной цивилизации могут вызвать реакцию другой? Определенно, это — постоянное явление. Искусствоведы отмечают, что искусство и архитектура одной культуры зачастую оказывают влияние на другую. Иногда, пока такое влияние на другую культуру становится заметным, проходят века, как, например, когда стили древних цивилизаций входят в моду в новое время. Но также есть примеры и очень быстрого обмена, как в случае с японскими технологиями, которые первоначально имитировали технологии Запада, но вскоре сами стали предметом подражания американских и европейских промышленников. Через подражание и модификацию, через монтаж или даже прямую покупку, люди, культуры, нации и цивилизации демонстрируют, что они внимают друг другу.

Если продукты цивилизации — ее речь, а ее слухом является влияние на эти продукты продуктов других, представляется, что два существенных элемента диалога — речь и слух — присутствуют в цивилизациях, в вышеупомянутом метафорическом смысле. Здесь, говоря о диалоге между цивилизациями, мы употребляем антропологические аналогии. Поэтому давайте назовем такую интерпретацию диалога между цивилизациями интерпретацией антропологической аналогии.

Элементы, обозначенные нами путем выстраивания антропологической аналогии, недостаточны для ведения подлинного диалога цивилизаций, поскольку подлинный диалог требует большего, нежели говорение и слушание. Даже если метафорически заставить цивилизации говорить друг с другом, это не избавит их от отсутствия хороших манер. Диалог требует соблюдения приличий, демонстрирующего готовность войти в чужой мир с по-настоящему миролюбивыми намерениями. Цивилизации могут производить и подражать, экспортировать и импортировать, но при этом не раскрывать свои сердца для диалога.

## Представители цивилизаций

Даже если приведенную выше метафору считать неподходящей для понимания идеи диалога между цивилизациями, это еще не является свидетельством необходимости отказываться от самой идеи. Возможно, все, что требуется — это смена оборотов речи. В риторике используется термин синекдоха для обозначения тропа, в котором часть или индивидуум представляет целое или тип, как и наоборот. Таким образом, мы можем сказать, что диалог между ци-



**Аллах, пусть слава его возвысится/**  
Аллах, слово славы (*лафз ал-джалал*) есть личное имя (*им ал-дхат*) Бога, имя его сущности, и Его полноты. Оно пишется четырьмя буквами. Когда начальная буква, алиф убирается, остающиеся три буквы есть символ вселенной, существования, которые состоят из видимого мира (*дунья*) и невидимых небес над звездным небесным сводом, чистилища (*барзакх*) и неба, загробного мира (*акхира*). Первая буква, алиф, есть источник всего и последняя буква, ху (*Хи*) есть всецело совершенный атрибут Аллаха, свободный от всех ассоциаций. Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса, Турция. 1399 г.

визациями имеет место тогда, когда индивидуумы, принадлежащие к разным цивилизациям, вступают в диалог.

Конечно, для того, чтобы достигнуть диалога цивилизаций требуется нечто большее. Не всякий диалог между представителями различных цивилизаций будет считаться диалогом между цивилизациями. Если хирург из Китая обсуждает хирургические технологии с коллегой из Туниса, диалог может целиком проходить в рамках западной медицины.

Для того, чтобы диалог между индивидуумами считался диалогом между цивилизациями, те должны считаться представителями различных цивилизаций. Когда различные нации обсуждают какой-то предмет в рамках Организации Объединенных Наций, можно говорить, что имеет место диалог между нациями. Мы также можем говорить о диалоге между религиями во время общения лидеров разных религиозных течений, например, Папы Римского и Далай-ламы. Таким образом, можно сказать, что абстрактные общественные образования вступают в диалог друг с другом, когда они имеют признанных лидеров, которые их представляют.

Мы можем назвать толкование диалога между цивилизациями как диалога между представителями цивилизаций репрезентативной моделью диалога между цивилизациями. Основная проблема с этой интерпретацией в том, что цивилизации — это не организации, имеющие официальных представителей и лидеров. Кого можно назвать представителем Западной цивилизации? Президента Евросоюза? Кто представляет китайскую цивилизацию? Разумеется, не действующий глава коммунистической партии Китая. Если бы даже в странах, где определенные цивилизации переживают свое развитие и упадок, состоялись свободные и справедливые выборы, весьма сомнительно, что подлинными представителями цивилизаций оказались бы избранными. Избранные народом люди, скорее всего, были бы политическими лидерами, но быть опытным политиком или популярной фигурой среди людей определенной цивилизации — этого еще не достаточно, чтобы считаться представителем той или иной цивилизации.

Цивилизация — это не политическое подразделение. Существует разница между китайской нацией и китайской цивилизацией. В своем первичном значении, цивилизация — это не община или собрание индивидуумов, но, скорее, это — высокоразвитое состояние человеческого общества. Представляется, однако, что в том смысле, в котором профессор Хантингтон и президент Хатами используют этот термин, цивилизация должна состоять из людей, достигших такого развитого состояния человеческого общества. Тем не менее, представлять людей как членов цивилизации — совсем не то же самое, что представлять их политически, поскольку чтобы представлять цивилизацию, человек должен быть способен представлять идеи, художественные вкусы, духовные ценности, культурные тенденции, технологию и литературу этой цивилизации. Человек должен быть историком своей цивилизации, чтобы представлять ее, но быть историком — этого еще не достаточно. Он также должен быть антропологом, социологом, философом, лингвистом, политологом, архитектором, литературным критиком, кинокритиком, и т.д. Очевидно, таким образом, что для одного человека невозможно представлять целую цивилизацию.

Возможно, репрезентативная модель диалога между цивилизациями все же может быть применима для понимания отдельных очень ограниченных форм диалога, диалога между аспектами цивилизаций, но для того, чтобы возомнить себя представителем целой цивилизации, человеку понадобится вместить в себя невероятный объем высокомерия, а то и того хуже.

Сама идея, что личность может представлять цивилизацию, пожалуй, потребует самоотождествления с этой цивилизацией, что представляется граничащей с истерией, обычно связываемой с лояльностью племени. К длинному списку политически некорректных подходов, включая расизм, национализм и сексизм, придется добавить и цивилизационизм. Цивилизационистский подход несовместим с самоизменяющимися целями диалога. Представляя себя как представителя цивилизации в диалоге с представителями других цивилизаций, мы будем вынуждены занять оборонительную позицию. Когда кто-то перестает защищать свою цивилизацию, возникают сомнения относительно того, действительно ли он ее представляет. Но продуктивного диалога не получится, если все его участники займут оборонительную позицию.

В то самое время, когда те, кто воображают себя представителями своих цивилизаций, противостоят друг другу, они представляют себе другого соответствующим стереотипу Массового Иного, описанному выше Градиным. Возможно, возникнет некоторая полемика, но в подобных обстоятельствах не может быть реального диалога.

### Личность как продукт

Решение проблемы понимания диалога между цивилизациями, которое я бы хотел предложить, основывается на элементах как модели антропологической аналогии, так и репрезентативной модели. Главной проблемой с моделью антропологической аналогии было то, что цивилизации — это не сознательные существа, способные вступить в реальный диалог. Признание этого недостатка побудило обратиться к идее нахождения реальных людей, представляющих цивилизации. Двумя основными проблемами репрезентативной модели, однако, были: 1) отдельные индивидуумы не в состоянии представлять всю широту различных цивилизационных аспектов, и 2) для того, чтобы вообразить себя представителем цивилизации, как будто требуется запас высокомерия, несовместимый с диалогом. Одно решение проблемы заключается в том, чтобы допустить, что цивилизации могут вступить в диалог друг с другом посредством установления диалога между индивидуумами различных цивилизаций, но не так, что при этом эти индивидуумы мнят себя представителями цивилизаций — скорее, их диалог можно рассматривать как форму выражения диалога между цивилизациями, равно как война между нациями различных цивилизаций, можно сказать, выражает столкновение цивилизаций. Как и в репрезентативной метафоре, мы можем говорить об индивидуумах как представителях своих цивилизаций не в том смысле, что отдельный индивидуум обладает правом или способностью говорить от имени цивилизации, но в смысле того, что цивилизация может говорить устами индивидуумов, поскольку каждая личность является продуктом цивилизации.

Личности могут становиться носителями диалога между цивилизациями, поскольку личности являются продуктами своих цивилизаций. Как в антропоморфической аналогии, мы можем представить себе цивилизации, говорящие друг с другом через их продукты, но чтобы диалог возымел место, только личность как продукт может стать инструментом диалога между цивилизациями.

## Диалог, история и идентичность

Когда мы понимаем диалог цивилизаций способом, предложенным выше, следует иметь в виду два важных момента. Во-первых, в современном мире люди не являются продуктом одной цивилизации, равно как от них этого и не требуется. Во-вторых, диалог между цивилизациями, имеющий место посредством диалога между индивидуумами разных цивилизаций, не только состоит из диалогов между различными мыслителями, обсуждающими широкий круг проблем, но это также — и диалог, растянутый во времени между поколениями. Это — постепенный процесс, состоящий из относительно ограниченных дискуссий, приобретающих форму диалога между цивилизациями только при рассмотрении издалека.

Рассмотрим сначала второе утверждение. Аласдер Макинтайр пишет:

*«Дискуссии растянуты во времени. В более поздние моменты можно всегда обратиться назад к более ранним с различными целями: оценить то, что возникло как общий итог разрозненных частей, проверить последовательность или непоследовательность сказанного, представить старый предмет в новом свете, или наоборот. Ключевым моментом полемических дискуссий, таким образом, является то, как различные и несогласные между собой участники понимают тождество и целостность тех, с кем они говорят, или как каждый из них относится к его или ее прошлым и будущим выражениям в том, что он или она пишет или говорит сейчас. В основе конфликтов полемических дискуссий лежат исходные предположения соперничающих участников относительно непрерывности тождества личности во времени».*<sup>6</sup>

Далее Макинтайр рассуждает о тождестве личности в аристотелевской и августиновской традициях. Во-первых, частью бытия единой личности на протяжении физической жизни является наличие одного и того же тела. Во-вторых, часть моего тождества образуется моей ответственностью перед общинами, членом которых я являюсь, за мои действия, намерения, утверждения и верования. Важным психологическим фактором в понимании себя как мусульманина служит тот факт, что мы считаем себя ответственными за свои действия, намерения, утверждения и верования перед другими мусульманами. Для мусульманина, конечно (также как и для августи-

нианца) гораздо важнее ответственность перед Богом, но эта более низкая форма ответственности перед членами общины играет важную роль как в религиозных, так и в нерелигиозных общинах. Третий момент, который отмечает Макинтайр, также не чужд исламской мысли: жизнь рассматривается как поиск, целью которого является отыскание истины, включая истину человеческой жизни в целом. Этот поиск также является неотъемлемым элементом праведной жизни. Макинтайр признает, что эта концепция личного тождества не уникальна для тонизма, но является общепринятой в традиционных обществах.

Принадлежать к цивилизации означает рассматривать свое собственное тождество как часть тождества своей цивилизации. Цивилизация наличествует в физическом плане благодаря временному существованию частных телесных жизней ее членов. Цивилизация внутренне сплочена общими темами, выявляющимися в том, как ее члены понимают то, каким образом им следует оправдывать свои действия, намерения, утверждения и убеждения (верования) друг перед другом. В-третьих, жизнь цивилизации может также рассматриваться как поиск или странствие (сайр) в истории, в котором существует личный поиск каждого из ее членов.

Относительно поиска истины Макинтайр вопрошает:

*«Через какую форму общественной деятельности и обучения можно выявить возможные ошибки, препятствующие этому открытию истины? Первичные и основные ответы на эти вопросы были предложены Сократом. Только покуда человек остается уязвимым для стрел диалектического опровержения, он может узнать, что он знает. Только посредством принадлежности к общине, постоянно занятой диалектическим начинанием, в которой критерии властвуют над соперничающими партиями, человек может начать познавать истину, прежде всего узнавая истину о собственной ошибке, не ошибочности с той или иной точки зрения, а ошибке как таковой — тени, отброшенной истиной как таковой: противоречие в отношении вопрошания о добродетелях»<sup>7</sup>.*

Многое из этого можно повторить и в отношении диалога цивилизаций. Поиск истины и самотрансцендентности, обнаруживаемые в рассуждении Платона о диалоге, предполагает, что личность, как носитель цивилизации, должен вступить в диалог между цивилизациями, чтобы отыскать истину о себе как о представителе той цивилизации, с которой он себя отождествляет. Ошибки человека могут быть выявлены только через участие в диалоге.

Вступая в диалог, человек становится ответственным перед другим. Эта ответственность обретает крайние формы в случае диалога между цивилизациями, поскольку каждый становится ответственным перед другим, который рассматривается как представитель подходов, ценностей и традиций, чуждых для него самого. Быть ответственным в диалоге цивилизаций озна-



чает быть готовым отчитаться о сказанном или сделанном [им самым], равно как об идеях или поступках той цивилизации, с которой он себя отождествляет, и затем быть готовым развивать, объяснять, защищать и при необходимости либо изменить этот отчет, либо отказаться от него и в последнем случае — быть готовым начать работу по выработке нового мнения в терминах, либо понятных чужому, либо таких, понимаю которых можно обучить.<sup>8</sup>

По мере развертывания диалога, его участники должны быть готовы отказаться от мнения по конкретному предмету, отождествляемого с цивилизацией, которую они представляют, и принять превосходство мнения, выраженного представителями другой цивилизации. В продолжение диалога участники уже не будут просто представителями своих цивилизаций. В действительности, идея существования представителей одной цивилизации, одной неискаженной традиции, должна быть признана в современном мире потенциально опасным мифом, поскольку она препятствует подлинному диалогу, поощряя нас принять недостатки в собственных традициях и не позволяет рассматривать другие цивилизации как потенциальный источник обогащения собственной цивилизации.

Это особенно важно для мусульман. Ислам пришел для того, чтобы поставить преданность истине выше племенной преданности. Мы не должны идти проторенным путем только потому, что так поступали наши отцы. Как и христианская традиция, мусульманские традиции никогда не существуют в чистом виде — они всегда возникали на почве попыток реформировать данные культуры через учение ниспосланного Богом Посланника.

Аналогичные мысли были высказаны христианским теологом Мирославом Вольфом в отношении христианства.<sup>9</sup> Во время как Макинтайр подчеркивает важность традиции, Вольф замечает, что христианство не призывает человечество к какой-либо определенной цивилизации или традиции, но к набору взаимосвязанных между собой основных обязательств — верований и практик. Эти обязательства могут быть развиты в традиции, культуры и, возможно, даже цивилизации, по мере их взаимодействия с обществами, в которых эти обязательства были приняты, и реформирования ими последних. Тем не менее, на каждом шагу пути мы спрашиваем себя: не может ли все сделанное быть приведено в большее соответствие с верой? Это во многом также относится и к Исламу.

Наше понимание динамики диалога между цивилизациями может быть расширено посредством рассмотрения различий в мнениях Вольфа и Макинтайра. Макинтайр полагает, что последовательная моральная позиция и последовательные критерии разумности могут быть установлены только внутри традиции. Не существует нейтральной почвы для вынесения суждения о моральной или разумной приемлемости. Макинтайр выражает серьезные сомнения по поводу направления движения современного общества, отрезавшего себя от традиций, которые могли бы предложить ей наилучшее из возможного. Замечания Макинтайра о важности традиции соотносятся с нашими рассуждениями о диалоге между цивилизациями, поскольку цивилизация сама по себе есть социальное воплощение одной или нескольких традиций.

Диалог между цивилизациями возможен только тогда, когда участники диалога рассматривают собственное тождество и тождество своих цивилизаций в рамках традиций, из которых они появились в истории. Ставимый Макинтайром акцент на традицию наталкивает на догадку, что дискуссия с остальными будет полемической. Мы вступаем в дискуссию с целью проверить собственные взгляды, противопоставляя их взглядам других. Соперники, о которых говорит Макинтайр, — это не чужие цивилизации, а модернисты и постмодернисты западной цивилизации.

Возражения, выдвинутые против Макинтайра Вольфом, сводятся к тому, что прославление традиции является одновременно нереалистичным и вредным. Оно нереалистично, поскольку наши культуры и традиции «не являются едиными целыми и не могут быть превращены в таковые в условиях современных обществ... именно потому, что мы не можем не жить в перекрывающихся и быстро меняющихся общественных пространствах. В современных обществах невозможно придерживаться последовательной системы ценностей. Вместо этого нам следует удовлетвориться следованием базовым принципам (обязательствам).<sup>10</sup> Идеал единой целостной традиции, согласно Вольфу, вреден, поскольку он, очевидно, требует «антимодернистской и антиплюралистской социальной революции». Вольф замечает, что такая революция, вне сомнения, не оправдывает себя.

Макинтайр, однако, соглашается с Вольфом, что традиции являются гибридными, и открыто отвергает общинную политику, против которой предупреждает Вольф. Вольф полагает, что Макинтайр хочет уничтожить нечистоту и гибридность традиций, чтобы преобразовать их в последовательные системы, исходя из которых могут быть даны моральные и разумные оценки.

*«Против Макинтайра, однако, я возражал, что христианский теолог не обязательно захочет избавиться от «гибридности», будучи гораздо более заинтересован в утверждении основных христианских принципов в культурно обусловленных ситуациях, нежели в изобретении последовательных традиций, и, по всей видимости, гибридные традиции окажутся лучше приспособленными, нежели когерентные (последовательные), не только к усвоению этих принципов, но и к взаимному обогащению».<sup>11</sup>*

Макинтайр, без сомнения, ответил бы, что он не преследует цели уничтожения гибридности в традициях. Действительно, традиция, которой он в наибольшей степени привержен, томистская, является гибридом христианской и аристотелевской мысли, с прослеживаемым сильным влиянием мусульманской мысли. Более того, можно предположить, что Макинтайр стал бы утверждать, что «базовые принципы», которые Вольф рассматривает как сущность христианства, могут означать различные вещи для разных людей, в зависимости от того, на основании какой традиции мысли они их интерпретируют.

Этот спор расширяет наше понимание динамики диалога между цивили-

зациями из-за важности вопросов гибридности и традиции. Мы не можем понять себя или наши цивилизации без понимания традиций, которые лежат в их сердцевине. Если мы хотим понять других людей или другие цивилизации, мы должны также исследовать их традиции. Это — то, что мы усваиваем из Макинтайра. Вольф, однако, справедливо обращает наше внимание на то, что для того, чтобы понять себя, свои цивилизации, свои традиции и других людей, другие цивилизации и другие традиции, мы должны признать, что никто из них не является «чистым», в том смысле, что он не представляет единую траекторию мысли. Все они являются синтезами различных течений мысли и культуры. Однако, это — не просто хаос. Там прослеживаются основные направления и вторичные влияния. В этом смешении все еще возможно различить характерные черты культур, цивилизаций и традиций. Наши гибридные мысли и поступки выражают себя способами, более или менее типичными для традиции, культуры или цивилизации, но в них вкраплены элементы из других источников. Оглядываясь на наши рассуждения, мы иногда можем распознать шаблоны, по которым участники, представляющие различные цивилизации, используют раскрывающиеся перед ними различия в перспективе, чтобы превзойти самих себя в подлинном диалоге.

## Ислам и диалог

Роль ислама в диалоге цивилизаций весьма сложна. Возможно, больше чем в любой другой религии источники ислама, Коран и сунна, обращаются к другим. Обычно к другому обращаются в форме приглашения в ислам, и по разным причинам это может показаться угрозой для стороннего. Тем не менее, приглашение в своей сути может быть понято как поощрение диалога. Мусульманская умма призывает других присоединиться к ней, таким образом, открывая себя трансформации, которую несет включение в нее других народов, образов жизни и мышления. Умма претерпела кардинальные исторические трансформации в результате включения в свой состав неарабских народов. В то же самое время, приглашение призывает и другого к самотрансформации. Если даже другой в конечном итоге отказывается принимать ислам, приглашение закладывает фундаментальную почву для диалога. Но ислам сам по себе — это не цивилизация. Хотя ислам — это религия, актуален вопрос об исламской цивилизации. Прекрасное обсуждение этого вопроса приводится во введении к книге Маршалла Ходжсона *The Venture of Islam* (Предприятие ислама):

*«Я утверждаю, что современные исследователи слишком вольно обращаются со словами «ислам» и «исламский» как в отношении религии, так и общества и культуры, исторически связанных с этой религией. Я понимаю, что невозможно, да и нежелательно, проводить здесь четкую линию, поскольку (и не только в исламе) отделение религии от всей остальной жизни означает частичную ее фальсификацию. Тем не менее, общество и культура, именуемые «исламскими» во*

*втором смысле, совершенно не обязательно являются «исламскими» в первом. Не только группы людей в обоих случаях не всегда одинаково многочисленны (культура не была просто «мусульманской культурой», культурой мусульман) — многое из того, что сделали мусульмане как часть исламской цивилизации можно характеризовать только как неисламское, в первом, религиозном смысле этого слова. Можно говорить об «исламской литературе» или «исламском искусстве», об «исламской философии», даже об «исламском деспотизме», но в такой последовательности каждый все меньше и меньше говорит о том, что выражает ислам как веру».<sup>12</sup>*

Решение, предложенное Ходжсоном, состоит в том, чтобы использовать термин «исламский» говоря о том, что относится [непосредственно] к религии, а «исламизированный» (Islamicate) — для описания общества и культуры, в которых мусульмане и ислам преобладают или социально доминируют в некотором смысле. Определить нечто как исламизированное значит указать не на географическую область его происхождения, а на то, что следует из комплекса социальных отношений, в которых ислам был или является преобладающим, в особенности — когда речь идет о письменных традициях, укорененных в арабском или персидском языке, исторических характерных сообществах мусульманских народов, сообществам, включающим, конечно, и немусульман. Так, Маймонид может быть назван исламизированным философом и еврейским философом, но не мусульманским философом.

Высказанные в предыдущих разделах замечания относительно диалога между цивилизациями были сделаны на основе предположения, что среди цивилизаций, которым предписан диалог, есть западная и исламская. Когда мы говорим о диалоге с цивилизацией ислама, мы не говорим об идеальном обществе, предписанном исламом для человечества, но о том, что в действительности развилось среди мусульманских народов. Так что было бы лучше говорить об исламизированной цивилизации, пользуясь терминологией Ходжсона, нежели об исламской цивилизации. Именно через диалог между цивилизациями мусульмане могут надеяться трансформировать современную исламизированную цивилизацию в нечто более похожее на цивилизацию исламскую, инша'ах Аллах.

В заключение, обратим внимание еще на одно наблюдение Ходжсона:

*«Коран заверяет мусульман: «Вы стали лучшей общиной, явившейся среди людей, принимающей одобряемое и запрещающей порицаемое, и верующими в Аллаха» (3:110). Искренние люди всерьез воспринимали это пророчество вплоть до попытки изменить ход истории всего мира в соответствии с ним...»*

*Мусульманам еще предстоит воплотить кораническое пророчество в полной мере. Но они постоянно направляют свои надежды и усилия на то, чтобы жить по-божески не только как отдельные особи, но и как община.*

*В каждую эпоху праведные мусульмане вновь утверждали свою веру, в свете новых обстоятельств, возникших в результате неудач и успехов прошлого. Видение никогда не исчезало, предприятие никогда не было оставлено; эти надежды и усилия все еще живы в современном мире. История ислама как веры и культуры, сердцевиной которой он является, получает свое единство и свое уникальное значение из этого видения и этих усилий».<sup>13</sup>*

## Современные проблемы христианской теологии в исламской мысли

Теология начинается с вопроса о Боге. Это утверждение справедливо для всех основных теистических теологических традиций: иудейской, христианской и мусульманской. Как правило, теолог полагает, что его читатели придерживаются той веры, которую он хочет систематизировать, защищать и развивать. Он предполагает, что его читатели знают, кто такой Бог, и веруют в Него. Его задача состоит в рационализации веры путем логического доказательства бытия Бога.

В современной христианской теологии, однако, можно обнаружить немало сомнений и колебаний относительно состоятельности этой первой теологической задачи. Частные доказательства, выдвинутые Маймонидом, Фомой Аквинским и Ибн Синой, подверглись философской атаке и, что более существенно, были подвергнуты критике использованные ими способы доказывания. Начиная с эпохи Реформации, немало сомнений возникло относительно применимости греческой логики и метафизики для обоснования христианской веры.

Аналогичные сомнения были широко распространены и в мусульманском мире. Даже среди шиитов, продолжающих пестовать философскую или теософскую традицию, немалое число полагает эту традицию мысли неподходящей для того, чтобы быть основанием доктрины. Эта разновидность оппозиции философии имеет в шиитской среде долгую историю, и ее исповедовала часть гностиков, мухаддисов, ахбаритов и совсем недавно — «школа отделения» (мактаб-и тафкйк).<sup>14</sup> Мусульманские критики философии, однако, не предложили ничего особого в качестве альтернативы философскому обоснованию веры, продолжая подспудно принимать ее основные элементы.

Критика философии мусульманскими мыслителями была в дальнейшем осложнена двумя факторами. Во-первых, то, что обычно является объектом критики, есть специфическая философская традиция мусульманской мысли, берущая свое начало в произведениях Ибн Сины, Сухраварди и Садр ад-Дина Ширази. Это оставляет открытой возможность философской систематизации веры на основании другого подхода. Таким образом, вторая сложность заключается в готовности многих критиков философии разработать свою собственную философскую теологию. Классическим примером этого является принцип отвержения философии Газали и развитое им самим философское обоснование своих воззрений, в котором присутствуют доказательства существования Бога и Его единственности и доказательства различных божественных атрибутов.

Схожим образом, суниты в традиции Ибн аль-'Араби вступили в философ-

ский диалог с перипатетической философией, в котором они предложили собственную систему мышления как рациональную альтернативу системе философов, в то же время сохраняя способы доказывания и многие понятия, используемые их оппонентами. Двумя блестящими примерами такой тенденции могут служить «Ад-дурра -аль-Фахира» Абдуррахмана Джами и переписка между Насир ад-Дином Туси и Садр ад-Дином Кунави.

Однако, из-за продолжающейся и постоянно нарастающей конфронтации с западной мыслью и культурой, под вопрос ставится уже рациональная систематическая теология как таковая. Эти сомнения имеют особое значение в западном мире, благодаря историческому движению от Реформации через Просвещение к модернистской и постмодернистской мысли. В исламском мире, с другой стороны, смысл подобных сомнений радикально меняется в силу того факта, что они привнесены из-за границы и во многом идут вразрез со всей традицией исламской теологии. Действительно, некоторые мусульмане требовали опираться на Коран и хадисы, не прибегая к рациональному доказательству, что во многом разительно напоминает требования христианских реформаторов, однако эволюция отрицания философской теологии в христианской мысли привела к развитию нового направления христианской теологии, не имеющего аналогов в исламе. К тому же, философская основа отрицания любых форм рациональной теологии на Западе может быть обнаружена в таких различных школах, как экзистенциализм и научный реализм, которые воспринимаются как чужие в ходе внутримусульманских дискуссий.

Философская рефлексия, по крайней мере, в широком смысле слова, не ограниченная рамками никакой особой школы, многим мусульманским теологам представлялась поощряемой Кораном и хадисами, в особенности — в их шиитской интерпретации. Коран полон призывов обращать внимание на его знаки (аяты), как, например: «Вот, как часто Мы являем знамения, чтобы они могли понимать» (6:65) и предостережений против тех, кто не желает рассуждать, как-то: «Определенно, многих джиннов и людей сотворили Мы дня ада, у них есть сердца, посредством коих они не понимают...» (7:179). Из-за многочисленности подобного рода аятов<sup>15</sup> совершенно невозможно оправдать упорный антиинтеллектуализм на религиозной почве в контексте исламской культуры. Мусульманские мыслители не только поощрялись исламом в своих интеллектуальных изысканиях, они также поняли приведенные выше аяты как божественное повеление прибегать к философской рефлексии для понимания Корана и хадисов. Мудрость прославляется мусульманами, поскольку сам Коран провозглашает: «Он дарует мудрость, кому пожелает, и тот, кому была дарована мудрость, удостоился великого блага, и не вспоминают об этом никто, кроме обладающих мудростью» (2:269). Мусульмане могут расходиться в интерпретации термина хикма, употребленного в этом аяте, и даже если большинство согласится с тем, что он не относится к определенной традиции философской мысли, возникшей за века развития исламской мысли, найдется немного готовых отрицать, что интеллектуальная рефлексия в исламе имеет высокую религиозную ценность.

Аналогично, существует целый океан преданий, возводимых к Пророку (С) и Имамам (А), прославляющих интеллектуальные достоинства мудрости,

знания и разума. Например, сообщается, что Пророк (С) сказал: *«Добродетель знания милее Аллаху, нежели добродетель поклонения»*.<sup>17</sup> Также как и Коран, предания побуждают как использовать интеллект, так и ставить задачи для философской рефлексии. Мусульманские мудрецы использовали философские термины для рационального исследования религии, равно как пользовались терминами, заимствованными из религиозных текстов, для выражения своих философских размышлений. Коран и хадисы вдохновляли их на развитие различных философских идей, и они использовали философские идеи, почерпнутые из различных источников, как вспомогательные средства для понимания Писания.

В контексте этого сакрального смысла, придаваемого знанию и интеллекту, остается немалое пространство для обсуждения того, какие именно разновидности знания и мудрости должны быть особо значимы, что такое интеллект и каковы его функции. Мусульманские критики философии могут утверждать, что философия в интерпретации писаний применялась неуместно, или что она весьма ограничена и, чтобы должным образом понять религиозные вопросы, должна быть дополнена воображением, или что ее доказательства служат только намеками на Божественное. Такие вопросы возникают в среде исламской культуры, где они обсуждались и продолжают обсуждаться. Западным же критикам естественной теологии присущ совершенно иной подход. Исламская культура не выработала такой концепции имана (веры), как христианская вера, где последняя принимается как абсолютно независимая от разума и знания и находящаяся за их пределами. Исламская культура не породила теологический антиреализм, подобный тому, который обсуждается в западных кругах. Исламская мысль не подготовила почву для возникновения атеизма и агностицизма, возникших в христианской культуре, — явлений, чье религиозное значение продолжает обсуждаться христианами теологами и философами.

По этой и многим другим причинам, западные теологические заботы, прибывая на исламскую почву, обретают образ вторжения. Мусульманский ответ представляется зачастую столь же бессмысленным, как ответ спорящего с телеведущим на экране. Несмотря на все разговоры о межрелигиозном диалоге, динамизм путей, на которых исламский мир сталкивается с Западом, заставляет мусульманских интеллектуалов воспринимать западные идеи очень серьезно, хотя это участие в западных спорах и сопровождается озабоченностью и опасением, в то время как западные мыслители в основном склонны игнорировать происходящее в интеллектуальной среде третьего мира. Исламский теологический анализ отброшен как представляющий интерес лишь для любителей эзотерики. Таким образом, диалог заторможен не по причине отсутствия доброй воли к таковому, но из-за отсутствия спроса и довлеющей необходимости для западных ученых в том, чтобы выслушать мусульман, в то время как мусульмане не могут не выслушивать западные дискуссии, впоследствии пересказываемые всем остальным миром.

Одной из реакций, спровоцированных этой ситуацией среди части мусульман, стал их уход в традицию. Минувшая слава удаивается в прочной решимости оставить сатанинский современный мир ради пуританского возвращения к первоначальному исламу прошлого. Такой реакции, в свою оче-

редь, сопротивляются те мусульмане, которые готовы доказать, что ислам вполне подходит для того, чтобы служить идеологией для развития современных обществ. Из непрестанного противостояния этих позиций в рамках социально-религиозной мысли не будет найден выход до тех пор, пока не будет должным образом оценено влияние западной мысли на исламский мир, пока оно не будет понято и принято как оно есть, и встречено конструктивной критикой и синтезом в соответствии с эволюцией современной исламской теологии.

Сердце и душа мусульманского мира насковзь пропитаны религией. Если мусульмане не хотят потерять свое сердце и душу, задача рационального анализа религии должна быть вновь поставлена, с должным вниманием ко всем течениям мысли, омывающим современный мир ислама.

В Западе следует увидеть не только культурного захватчика, но и объект, подверженный влиянию перипетий модернистской и постмодернистской мысли, приведших не единожды его на грань нигилизма. Дабы мусульмане могли сориентироваться в современном мире, религия должна восприниматься не только как нечто, что необходимо защищать, но и как нечто, предлагающее путь вперед и ценное руководство для всего человечества. Мы сами не можем быть спасены до тех пор, пока не пригласим весь мир к спасению, и прежде, чем мы сможем предложить нечто приглашающее, мы должны осознать разницу между нашими интеллектуальными и культурными средами, равно как и общность проблем, с которыми они сталкиваются. Приглашение к спасению, выдвигаемое мусульманами, не должно сводиться к форме выбора между смертью и исламом. Я имею в виду, что мы не должны полагать, что мусульманское приглашение к спасению будет эффективным только если увенчается формальным обращением в ислам, как повелено Аллахом (превелик Он и преславен!) через Его последнего пророка (С). Сам Коран призывает нас вести диалог с людьми Писания так, чтобы найти с ними общий язык для достижения согласия.<sup>18</sup> Общий язык, к которому мы приглашаем людей Писания, должен сам по себе пониматься как средство спасения, по крайней мере, в том смысле, что он предлагает путь выхода из бедственного положения, которое ожидает отвергающих его. Для того, чтобы быть спасенными, мы должны осознать, от чего мы хотим спастись, и как религия может спасти нас от этого. С эсхатологической точки зрения, спасение означает избежание адского огня, но сила этого образа не должна заставлять нас пренебрегать ошибками в мирской жизни, которые и выражаются в конечном итоге в форме ада, и ознаменованы уродством и жестокостью, которые наш мир являет слишком часто.

Несмотря на весь свой секуляризм, западный мир является наследником христианства. Его ценности укоренены в ссылках на Божественное. Соединенные Штаты Америки, например, были построены на основах, заложенных теми, кто пытался установить теократию в новых колониях. Таким образом, потеря уверенности в существовании Бога, не говоря уже об идее смерти Бога, угрожает подрывом человечности западного человека, если только не будут найдены некие основы для человеческих ценностей, способные заменить теологические структуры, которые многие хотели бы видеть лежащими в руинах.



Этой причины самой по себе достаточно для части христиан, чтобы стремиться к сохранению своей веры в Бога. Но, предоставляя достаточную мотивацию для такого стремления, она не в состоянии предоставить ответы на интеллектуальные сомнения, охватывающие современную западную культуру.

Помимо сомнений в Боге, выдвинутых философами прежде всего в критике доказательств Его существования, сомнения, порожденные социальными критиками также оказали большое влияние на секуляризацию западной культуры. В то время как Вольтер (1694 — 1778) признавал необходимость концепции Бога для поддержания социального порядка в его замечании о том, что если бы Бога не существовало, Его следовало бы выдумать, русский анархист Михаил Бакунин (1814 — 1876) провозгласил, что если бы Бог существовал, Его следовало бы уничтожить, поскольку слишком много притеснения было сотворено Его Именем. Если ремарка Вольтера предполагает, что Бог может быть не более чем удобным вымыслом, Бакунин предполагает, что вымысел может быть в достаточной степени неудобным. Марксистская критика религии была принята многими, кто скептически относился к другим аспектам марксистской доктрины. Сегодня многие феминистки возражают против концепции Бога как средства установления патриархата, а гомосексуалисты жалуются, что предвзятое отношение к ним поддерживается ссылками на Бога. В общем, подобные мыслители вполне справедливо осознают, что ориентация на Бога служит средством ограничения удовлетворения различных человеческих желаний и не совместима с тем, чему многие придают чрезвычайно большое значение.

Западное мышление находится в плену двух соперничающих претензий на моральную преданность. С одной стороны, есть трансцендентный Бог, который требует абсолютного повиновения как высшая власть. С другой стороны, существует секулярный этос, основанный на ценностях человеческой свободы и самоопределения. Западные религиозные либералы стремятся к достижению неустойчивого компромисса, который привел бы Божественную волю в соответствие с гуманистическими ценностями. Моральное направление заимствовано из человеческого, после чего призывается трансцендентный Бог и принуждается к соответствию человеческому. Ему позволено стоять над миром, но не вмешиваться в человеческие суждения о том, что верно, а что — нет. Теистическая теология, по крайней мере, честна в этом отношении.

В мусульманской культуре, с другой стороны, ссылка на Бога не проявляется в контексте сомнений и секулярных ценностей, поразивших Запад, или, во всяком случае, появляется не до такой степени. Главная форма, в которой секулярные ценности вступают в конфликт с исламом — это форма национализма. Мусульманские интеллектуалы часто видят себя как арабов, иранцев, индонезийцев и т.п., и только потом как мусульман. Иногда ислам воспринимается только как средство выражения национальной культуры. Они ищут направления в жизни в рамках исторического развития своего народа или нации, сужая религию до сферы личной духовности и ритуалов, усматривая в этом всю роль религии в технологически развитых обществах. Конфликт разворачивается между религиозной и секулярной идеологией, часто принимая форму дискуссий о пределах религии, но во всем этом почти не присутствует идея конфронтации с Богом, обычная на Западе. Среди мусуль-

ман не существует теологии смерти Бога.

Мусульманские модернисты могут развивать резкую критику традиционного понимания ислама, но они не распространяют ее на самого Бога. Западный *angst* (страх) Бога не укоренился — хвала Аллаху! — в мусульманском мире, и вопросы о том, как оправдать веру в Бога, столь часто возникающие в новейшей западной религиозной философии, представляются на удивление неуместными с точки зрения первичных теологических забот мусульман.

Тем не менее, мусульманская теология должна начать всерьез рассматривать проблемы западной религиозной философии, если ислам желает представить себя как путь спасения для всех людей, включая западных. Мы не можем долее удовлетворяться традиционными доказательствами, поскольку критерии мышления, которыми они оперируют, более не являются принятыми повсеместно. Это не означает, что традиционная мусульманская теология или философия могут или должны быть попросту оставлены за бортом, скорее, вопросы теологии требуют более фундаментального критического отношения, нежели обычно. Мы должны начать с попытки понять то, как основные понятия теологии, понятия Бога, человека и мира, рассматриваются в исламе и в христианской культуре, и как рациональный анализ этих концепций и их различного толкования в исламской и христианской традициях может помочь нам расчистить путь к теологическому пониманию.

Это означает, что сами наши стандарты рациональности должны быть подвергнуты критическому пересмотру и переосмыслению. Причины самых глубоких сомнений в отношении религиозного мышления коренятся в успехе эмпирических наук и технологий, которые развились на Западе. Когда стало ясно, что стандарты мышления, принятые учеными, коренным образом отличаются от принятых теологами, стало естественным предположение, что первые могут в достаточной мере отвечать всем человеческим запросам. Защита теологического мышления требует объяснения того, каким образом прогресс естественных наук может быть оправдан в его (теологического мышления. — ред.) собственных терминах. Теология более не может позволить себе игнорировать философию науки. Религия объявляет Бога Творцом природного мира. Таким образом, методы, с успехом использованные для раскрытия секретов природного мира, должны быть поняты как открывающие способы функционирования Его творения, по крайней мере, на определенном уровне. Что нам необходимо, как об этом говорит Сеййид Хусейн Наср, — это священная наука.<sup>19</sup> Покуда не найден путь понимания естественных наук как священных, как управляемых критериями мышления, являющихся ответвлениями более всеобъемлющих методов рационального анализа, применяемых к теологии и философии, равно как и к математике, физике, медицине и когнитивной науке, теологию будут продолжать обвинять в том, что она решает второстепенные задачи, либо что от нее вообще можно безболезненно отказаться. Далее, поскольку теология должна опираться на воображение так же, как и на разум, она должна продемонстрировать, как ее имагинативная работа может пролить свет на сухие находки эмпирического исследования и прикладной математики и придать им дополнительную глубину.

Развитие наук как священных не требует безусловного принятия всего, что

было достигнуто светской наукой, напротив, призыв к священной науке может быть оправдан только через призму критического подхода. Тем не менее, необходимо скорее стремиться к интеграции, нежели изоляции и защите, поскольку стратегия изоляции и защиты религии от критического столкновения с другими сферами человеческого знания в значительной степени привела к маргинализации религии в западных обществах.

Традиционная формулировка теологии — будь та еврейской, христианской, мусульманской или индуистской — не ограничивалась обсуждением вопроса о Божестве, она также включала в себя и космологию. Теологическое утверждение священной космологии должно быть вновь обретено в соприкосновении с современной наукой для того, чтобы позиции теологии оставались прочными, поскольку классические теологические космогонии всегда свободно использовали современные им науки, не вдаваясь в детали астрономических данных. Часто не только основные черты религиозных космологических представлений, сформулированных под влиянием геоцентрической гипотезы Вселенной, могут быть пересмотрены, согласуя их с посткоперниковскими теориями, поскольку религиозные космологии по большей части рассматривают мир как создание и знак Бога, независимо от его физической формы. Тем не менее, физическая форма Космоса, принятая в прошлом, с религиозной точкой зрения, считалась обладающей символическим значением, и восстановить этот утерянный символизм пока не удалось.

Антропологическое наследие теологии представляет не меньший интерес, чем ее космологическое наследие. Если современные естественные науки бросили вызов взаимоотношениям теологии с космологией, то современные гуманитарные науки угрожают теологической антропологии. Действительно, антирелигиозные настроения в значительно большей степени присущи психологам и социологам, нежели физикам.<sup>20</sup> Ислам представляет человека как теоморфное (богоподобное) существо, по собственному невежеству сбившееся с намеченного Богом пути; существо, заключившее завет с Богом, посредством соблюдения которого оно может прийти к процветанию, при помощи напоминаний, посылаемых Богом с Его пророками (милость и благословение Аллаха да будут с Мухаммадом и его семейством, а также с ними всеми!). Эта религиозная антропология — не просто описательная, она включает себя практические указания относительно того, как мы должны жить, к чему стремиться, как должным образом служить Богу. Таким образом, мораль и политика становятся для теологии столь же существенными, как и ее более теоретические положения касательно человеческой и божественной природы.

На этом этапе религия должна столкнуться с социальными критиками, упомянутыми ранее. Если они выражают сомнения относительно Бога на основании светских человеческих ценностей, то теологу требуется найти способ предложить ценности религиозные. В исламе такое предложение имеет два измерения, у каждого из которых есть бесконечно много ответвлений: внешнее и внутреннее, *ẓāhir* и *bāṭin*, которые проявляются, в первую очередь, как *шарй'а* и *тарй'а*. Шарй'а есть внешний путь, который включает в себя исламский закон. Сам закон пропитан ценностями, поскольку он говорит нам, каким образом следует совершать поклонение и вести себя с ок-

ружающими. Он указывает на идеального человека, процветающего в религиозной общине под сенью Божественного Завета, в которой личность стремится к полному подчинению своего я в соответствии с Законом. Внимание к деталям Закона — это не холодный легализм, которым покупается право на спасение, но рефлексия чистого сердца, ищущего полноты подчинения себя Богу. Это означает, что сам закон не следует понимать как простой свод правил, но как нечто пропитанное ценностями, как внешнее осуществление внутреннего поиска Божественного.

Сам же внутренний поиск носит название *тарйқа*, что, как и *шарй'а*, тоже означает путь. Вербальная синонимичность этих двух терминов указывает на неразделимость внутреннего и внешнего аспектов религии: логически невозможно следовать за одним, не следуя за другим, поскольку оба суть просто разные наименования или аспекты божественного руководства. Внутренний поиск не может иметь место иначе как в рамках внешнего соблюдения религии, а божественный закон превращается в пустой формализм, если его соблюдение не есть внешнее выражение тақвā, богобоязненности, описанной Им, Всевышним, как лучшее достояние в духовном странствии:

*«И запаситесь дорожными припасами, и лучший дорожный припас — это богобоязненность (тақвā)»  
(2:197).*

Внутренний путь, или *тарйқа*, есть поиск, осуществляя который человек последовательно проходит различные стадии, и прохождение каждой из них требует обретения особой добродетели. Здесь мир представляется как земля, которую надлежит покрыть, поле боя для великого *джихада* — борьбы против себя. Человек понимается не как статичная суюстанция, а как динамичное условие преобразования, или, в терминологии Муллы Садры, субстанциального движения, человеческая кульминация которого есть совершенное человеческое существо, *инсāн кāmиль*, отполированное зеркало Бога, для которого сам мир трансформирован настолько, что Бог видим во всех вещах.

Второе подразделение внешнего/внутреннего подразумевает признание того, что *шарй'а* и *тарйқа* каждое само по себе обладает внешним и внутренним аспектами. В случае *шарй'а* это — внешняя форма Закона и внутренняя преданность ему. Внутренняя преданность закону совершенствуется через *тарйқа*, чье внешнее выражение обретает форму духовного наставления, данного наставником ученику, и чья внутренняя форма есть само духовное странствие, прохождение через стоянки и состояния и обретение добродетелей.

Таким образом, мы приходим к выводу, что ислам, также как иудаизм и христианство, учит о Боге, о человеке в мире. Его теология включает космологию и антропологию. Антропологический аспект имеет как теоретическое, так и практическое измерения, а практическое обладает как внешним, так и внутренним, посредством каждого из которых, в особенности последнего, понятия Бога, мира и человечности обретают свой смысл и глубину.

Именно через этот круг постоянно углубляющейся интроспекции ислам представляет свое видение наиболее фундаментальных вопросов, которые

ставит перед собой человек в любую эпоху. Ответы на вопросы даются посредством вовлечения спрашивающего в водоворот рациональной рефлексии, пронизательного взглядывания, оценки и поступка. На социальном уровне, эта вовлеченность дает единство мусульманскому сообществу, символизируемое круговым обходом вокруг *Каабы* во время *хаджжа*. Это — то, на чем сфокусированы как личности, так и общины. Таким образом, теологическая работа также должна начинаться с ориентации на Бога, совершая «обход» вокруг сопряженных понятий человечности и мира, и, наконец, завершаться указанием на Него, Преславен Он!

Теология представляет себя в двух формах. Во-первых, теология — доктринальна. Она развивает и систематизирует постулаты веры. Во-вторых, теология наводит на мысли, она рекомендует принять ее постулаты веры. Мы можем представить это иначе, в контрасте описательной теологии с предписательной, или нормативной теологией. Описательная, или доктринальная теология — сравнительно прямая. В ней мы заняты стремлением понять учение религии, или учение различных толкователей религии, теологов, экзегетов и гностиков.

Нормативная теология более сложна, поскольку критерии оценки немедленно ставятся под вопрос. Традиционно нормативный вес теологической интерпретации искали в силе логически обосновываемой необходимости. Необходимо либо принимать утверждения теолога, либо испытывать постоянную боль противоречий. Всякий, кто оказывается не в состоянии принять результаты теологического умозаключения, находится под угрозой потери своей человечности, ибо последняя определяется в терминах разума, к которому апеллирует теолог. Такой подход представляется жестко авторитарным чувствительности современного человека, хотя редко кто задумывается над тем, почему все должно быть именно так. Математики и философы зачастую представляют свои результаты как вердикты более или менее чистого разума, и никто, даже самые либеральные из христиан, не чувствуют при этом себя обиженными. Так почему кто-то должен чувствовать себя притесненным или оскорбленным, когда подобные методы применяются в религии? Ответ на этот вопрос будет найден, когда мы поймем, что критерии мышления, используемые традиционной теологией, стали предметом спора. Те разновидности доказательств и способы умозаключений относительно теологических вопросов, чья валидность считается очевидной в исламских традициях теологической рефлексии, часто представляются неубедительными для людей, воспитанных современной западной культурой. Настаивание на очевидной состоятельности или самоочевидной истинности наших критериев умозаключения не является выходом из этого тупика. Наши теологические произведения должны предложить тем, кто не разделяет наши взгляды, путь к их пониманию, и мы будем не в состоянии предложить способ войти в эту дверь до тех пор, пока мы не ознакомимся с интеллектуальной географией пунктов отправления тех, с кем мы хотим вступить в разговор. Если нет достаточно широкой общей почвы для осмысленной дискуссии, эта почва должна быть сооружена. Наш язык и то, как мы его используем для выражения нашей рациональной рефлексии, должны быть расширены настолько, чтобы мы смогли объяснить взгляды, которым мы противостоим, и почему мы противостоим

им, и, в то же время, мы должны быть в состоянии выразить наши собственные традиции исламской мысли в форме, доступной и приемлемой для остальных.

Если мы хотим выполнить эту задачу посторения нормативной исламской теологии, посредством которой мир может быть приглашен к спасению, несмотря на то, что мир в большой степени отравлен модернистской и постмодернистской секулярной западной культурой, хорошей отправной точкой для нашей работы может стать исследование проблем христианской теологии. Христианская теология на протяжении долгого времени пыталась дать ответ современным направлениям западной мысли. Нам следует поучиться на ее удачах и неудачах. В то же время, многие проблемы христианской теологии знакомы мусульманам. Как можем мы объяснить божественное знание, зло, сотворение мира из ничего, жизнь после смерти, и большинство других моментов нашего вероучения? Для большинства вопросов исламской теологии может быть найдены параллели в дискуссиях христианских философов и теологов. Эти общие проблемы дают нам точки соприкосновения. Но, чтобы поднять обсуждение общих вопросов до уровня, на котором мусульманские теологи смогут ответить нуждам тех, кто погружен в секулярную культуру, нашей целью в исследовании того, что современные христиане имеют сказать о традиционных проблемах теологии, должна быть попытка увидеть, почему традиционные доводы их собственной традиции стали казаться неадекватными, и какие шаги для устранения этой неадекватности они полагают должным предпринять.

Бесполезно подходить к проблемам христианской теологии с самодовольной уверенностью, что все они могут быть разрешены посредством ресурсов исламских традиций *калама*, *фалсафы* и *'ирфана*. Аналогично, никто не может дать гарантии, что нация, обладающая ценнейшими природными ресурсами, будет в состоянии эффективно использовать эти ресурсы для достижения своих собственных политических и экономических задач. Мы должны учиться эффективно использовать наши природные и интеллектуальные ресурсы в контексте современных экономических, политических и интеллектуальных реалий, и если мы хотим делать это как мусульмане, эффективность должна измеряться в единицах соответствия и преданности Божественной воле. Ни экономическая мощь, ни интеллектуальная сила не имеют никакой ценности для мусульман, если они не в состоянии применить их для служения Ему.

Как только мы поймем, что есть нового в современном христианском решении теологических проблем, и почему эти новые элементы были введены, наша собственная исламская теология будет обогащена, пусть даже только на меру внедрения достаточного количества терминов, чтобы дать ответ на современные идеи, которые мы считаем неприемлемыми. Это — рискованное дело, и с этими рисками надлежит работать с должной осторожностью. Если мы хотим добиться успеха, мы должны оставаться критичными на каждой стадии процесса. Несомненно, найдутся такие неудачники, кто, пытаясь понять трактовку современных теологических вопросов в современной христианской мысли, будут увлечены течениями мысли, доминирующими на Западе. Худший способ обучения — повторение ошибок других. Наше изучение современных западных подходов к теологическим вопросам должно быть та-

ким, при котором мы достигнем такого уровня владения языком современных религиозных забот, на котором мы будем в состоянии выразить этим новым языком свои собственные идеи. Бессмысленно повторять выражения языка современной христианской теологии с мусульманским акцентом. Язык должен быть усвоен, и совершенство владения языком современной христианской теологии требует усилий не меньших, чем овладение в совершенстве новым языком. Стадия, на которой обучение состояло в повторении устоявшихся фраз, давно осталась в прошлом.

В теории художественной литературы фраза «обретение собственного голоса» используется для обозначения процесса обучения с целью совершенствования техники письма до такого уровня, когда человек становится способным выработать свой собственный стиль и темы. Мусульманским теологам теперь следует найти собственные голоса для выражения своих забот и взглядов. Недостаточно овладеть в совершенстве языком современной мысли. Следует владеть пером легко и изящно. Однако, как мусульмане мы не стремимся присоединиться к какофоническому хору множества современных писателей, которые используют свои голоса для прославления собственной личности. Мы должны использовать обретенные голоса, чтобы вторить отзвукам вечного Божественного послания так, чтобы внимание наших слушателей переклочилось от наших голосов к передаваемому ими посланию.

Следовательно, первый шаг — в отыскании общих проблем. Это легко. Далее нам следует прочитать современные христианские ответы на эти проблемы с целью в совершенстве овладеть языком современной религиозной мысли в западном мире. Это трудно. После этого (или одновременно) мы можем попытаться понять новые вопросы и проблемы и подходы к ним, обнаруживаемые у современных христианских мыслителей: этика среды, общественное евангелие, феминизм, различные вопросы пастырской теологии, теология процесса, реформированная эпистемология, теология антиреализма, и многие другие. Неважно, насколько это трудно, мусульманам абсолютно необходимо исследовать эти вопросы. Нам следует попытаться сформулировать ответы на вопросы, которые скоро нам станут задавать наши дети. Чтобы эти ответы были на том уровне сложности, который способен удовлетворить молодое пытливое сознание, следует должным образом оценить на сущность этих вопросов в современной культуре; язык, на котором эти вопросы формулируются, должен быть языком, которым мы владеем в совершенстве; одновременно мы должны достаточно прочно укорениться в собственной традиции, чтобы быть в состоянии употребить это совершенное владение языком для выражения ответов на новые вопросы, укорененные в Священном Коране и учении Ахл аль-Байт (да будет с ними мир!), и мы прибегаем к Нему, Всевышнему, чтобы Он сохранил нас от ошибки.

### Взаимоотношения между философией и теологией в эпоху постмодерна

Когда я учился в католической школе в Куинсе, Нью-Йорк, меня учили, что, хотя философия и мать всех наук, она еще и служанка теологии. Иногда диалог между философией и богословием может представиться в форме прика-

заний, отдаваемых богословской хозяйкой своей эрудированной, но послушной служанке, но все это было давно, если вообще было. Идея о том, что философия должна прислуживать теологии, была отвергнута на Западе как большинством философов, так и многими теологами, по крайней мере, начиная с эпохи Просвещения. Но, вместо того, чтобы дать философии независимость, в итоге, философию заставили прислуживать своим собственным детям — естественным и гуманитарным наукам. Научные реалисты определяют самоё бытие посредством высших императивов науки. Как теперь быть с отношениями между философией и теологией? Многим они видятся разорванными навеки, и многие христианские теологи полагают, что это — к выгоде теологии. Как они это видят, философия никогда не была примерной служанкой, поскольку она всегда порождала больше проблем, чем разрешала.

Конечно, этот подход не чужд и мусульманским ученым. Нетрудно найти мусульман, с подозрением относящихся к философии, в особенности — исламской философии. Есть даже такие, как Газали, которые обвиняют философию в святотатстве. Другие готовы удовлетвориться тем, чтобы философия занималась своим делом и держалась подальше от богословской доктрины.

Философия, однако, не терпит пренебрежения к себе. Она умеет обратить на себя внимание даже тех теологов, которые хотели бы, чтобы она просто исчезла. Философия обвиняет пренебрегающих ею в недостатке разума, и, поскольку она провозглашает, что разум — это то, что отличает человека от других животных, это обвинение возводится на уровень обвинения пренебрегающих ею в том, что они — недочеловеки.

Таким образом, после взлета и падения позитивизма, после того, как философию объявили служанкой естественных наук, которой предназначено решать нерешенные аспекты проблемы, философия облачается в новое одеяние философии религии, кратко предлагающей богословам свои собственные вопросы. При поверхностном рассмотрении, большая часть или, по крайней мере, множество, этих вопросов были знакомы богословам на протяжении столетий: каким образом можно доказать существование Бога? Каким образом Богу известно, как поступят свободные в выборе человеческие существа? Может ли Бог создать такой большой камень, который Сам не поднимет? Как вечный Бог может познать относительный материальный мир? И так далее. В то время как при поверхностном взгляде эти вопросы кажутся теми самыми вопросами, которые были знакомы теологам с того времени, как разум был впервые применен к религии, при более внимательном ознакомлении с современными дискуссиями относительно этих вопросов становится очевидным, что философия религии не так невинна, как многим кажется. Ее вопросы — это не вопросы наивной девочки, стремящейся понять свою веру наилучшим образом. Философия годами служила наукам, и ее служение наукам потребовало бесчисленных компромиссов с гуманизмом, материализмом, физикализмом, натурализмом и другими идеологиями, антагонистичными религии. Когда она поднимает свои вопросы перед теологами, аргументы всех этих идеологий уже готовы и находятся в ожидании всякого ответа, который могут предложить богословы. Если теолог отвечает изложением стандартных дискуссий, которые можно найти в традиционных текстах, будь то христианских или исламских, он будет обвинен в невежестве и отрыве от требований современности.



Философию религии ни в коем случае нельзя считать просто другим наименованием рациональной теологии в традиционном понимании, поскольку сами критерии разума, применяемые к теологическим вопросам, претерпели изменения. Если теолог не хочет оказаться застигнутым врасплох, ему стоит подготовиться к тому, чтобы поставить под сомнение эти критерии, и, таким образом, занять незнакомую сверхкритичную позицию по отношению к законам<sup>21</sup> самого разума.

Сегодня диалог между теологией и философией — это не просто связь между пытливым умом философа и богобоязненным духом богослова. Каждый вопрос задается с подспудным ожиданием того, какой ответ на него будет найден удобным. Всякий поиск причины предполагает некий критерий объяснения. Ожидания и предположения, подпитывающие философию религии, глубоко окрашены всей историей современной западной мысли. Поскольку многие из тех, кто пишет и публикуется в сфере философии религии, изучали аналитическую философию, критерии аналитической философии, в значительной степени подверженные влиянию эмпиризма, позитивизма, прагматизма и натурализма, играют важную, но тонкую роль в этой сфере.

Ситуация усложняется тем фактом, что многие религиозные философы, и еще больше христианских богословов, более подверглись влиянию того направления, которое часто именуется «континентальной философией», нежели влиянию аналитической философии. Большинство современных континентальных философов были французами или немцами, в то время как большинство представителей аналитической философии преподавали в университетах Америки и Великобритании. Покуда в философии в США на протяжении почти всего двадцатого столетия доминировала аналитическая мысль, в последние десять — пятнадцать лет континентальное направление стало играть более заметную роль в американской философии. В результате возникает «мировая философия», но такая, из которой исламский мир по большей части исключен. Причина такого исключения кроется не в каком-то заговоре против исламской мысли, но в том, что мы, мусульмане, никогда всерьез не пытались подключиться к дискуссии. Если мы хотим это сделать, нам следует иметь в виду, что она обычно проходит на враждебной территории, в контексте ожиданий, предположений и критериев умозаключений, которые во многом чужды исламским наукам.

Эти вопросы следует иметь в виду до того, как мусульманский ученый попытается исследовать вопросы, которые современная философия религии ставит перед теологией, которая здесь должна пониматься как включающая в себя не только *каләм*, но также *'ирфан назари*, религиозную этику, и даже некоторые вопросы *фиqhа* и *уḥуль*. То, что на первый взгляд кажется диалогом между философом, опирающимся исключительно на чистый разум, и теологом, на самом деле есть сложная дискуссия о философии, науках, теологии и различных идеологиях, оказавших влияние на эти широкие сферы интеллектуальной деятельности.

Возможно, мусульманский ученый подойдет к сложности ситуации, так, что станет попросту отрицать ее наличие. Мусульманский богослов может прийти к заключению, что философия религии является продуктом отношения западного интеллекта к науке и религии и неприменима к исламскому миру. Ди-

алог между философией и теологией — это на самом деле диалог между западным философом и христианским теологом. Однако мы игнорируем философию религии неоправданно. Идеи и подходы, питающие философию религии, не заключены в стенах нескольких университетов в далеких странах. Они являются частью западной культурной атмосферы, мощь которой настолько значительна, что она вот-вот вторгнется в исламский мир, или, скорее, уже начала вторжение, независимо от чья-либо желания или нежелания. Международная торговля идеями — по большей части, западными идеями — не может быть замедлена, и более того — остановлена. Столкнувшись с торговым дисбалансом, можно предпринять попытку сохранить местные рынки идей, но в конечном итоге единственной успешной политикой будет такая, при которой продукция местного интеллектуального производства экспортного качества станет широко доступной. Поскольку на рынке сейчас очень много различных западных интеллектуальных продуктов, мы, мусульмане, не можем надеяться на быстрое завоевание собственного сегмента во всех областях этого рынка в обозримом будущем. Однако мы можем надеяться на то, что сможем успешно конкурировать в тех сферах, в которых исламская мысль продемонстрировала свою силу в прошлом, и на этом построить свою экспансию в другие области. Для того, чтобы быть конкурентоспособной на международном рынке идей, исламская мысль должна не только ответить на вопросы, заданные различными западными мыслителями, она должна делать это отчетливо исламским способом. Мы не можем просто заимствовать данные христианами ответы и затем подыскивать подходящий *хадис*, чтобы они выглядели как исламские. Для формирования современной исламской теологии, находящейся в гармонии с традицией исламских наук, особенно *каламом*, *фалсафой* и *'ир-ф'аном*, должна быть проделана серьезная полноценная работа.

Имея в виду эти обстоятельства, мы можем обратиться к некоторым примерам в форме вопросов, поставленных философией религии перед теологами.

Одна из самых глубоких сфер исследования — это эпистемология. Это также та сфера, которой средневековые мыслители уделяли меньше внимания, чем наши современники. Откуда мы знаем, что Бог существует? Традиционный ответ, данный как христианами, так и мусульманами, состоит в том, что мы можем сформулировать четкие дедуктивные доказательства с самоочевидными посылками, приводящими к заключению о существовании Бога. Проблема с таким ответом состоит в том, что многие послылки, казавшиеся достаточно самоочевидными в прошлом, ныне ставятся под сомнение.

Возьмем, например, роль принципа невозможности актуальной бесконечности причин. Значительное число западных философов, физиков и математиков усомнились в этом принципе. В защиту этого принципа была написана важная книга, в которой уделено внимание некоторым идеям мусульманских философов: книга Уильяма Лэйна Крэйга *The Kalām Cosmological Argument* (Космологическое доказательство калама)<sup>22</sup>. Это — один из редких случаев, когда идеи исламской традиции (в частности — Абу Хамида Газали) стали предметом обсуждения современной философии религии. Продолжение обсуждения этой работы в исследовательских журналах спустя шестнадцать лет после публикации книги является достаточным свидетельством ее значимости. Важным моментом здесь является то, что считавшийся столети-

ями самоочевидный принцип является теперь предметом живой дискуссии. На первый взгляд кажется, что принцип разума, защищаемый исламской философией и теологией, противопоставляется здесь современным западным скептикам. При ближайшем рассмотрении, однако, мы обнаруживаем, что принцип претерпел свою собственную эволюцию в рамках традиции исламской философии. Когда мы подходим ко времени Муллы Садры, принцип оказывается ограниченным набором актуальных причин бытия, имеющих место одновременно. Вопрос, которым следует здесь задаться, состоит в том, как неограниченный принцип стал ограниченным в исламской философии, поскольку неограниченный принцип был также принят некоторыми философами (как Газали) в качестве самоочевидного принципа мышления, и версия принципа, до сих пор отстаиваемая Крэйгом, не поддается ограничению одновременностью причин!

В любом случае, то, с чем мы сталкиваемся здесь, является вполне типичным для философии религии. Философы, впечатленные принципами, применяемыми в естественных науках или математике, подвергают сомнению то, что полагалось самоочевидным или близким к тому принципом и служило посылкой в доказательствах существования Бога. Результатом является эпистемологическая проблема. Что раньше считалось общеизвестным, сегодня является сомнительным. Возникшие сомнения не являются непреодолимыми, но формулирование ответов требует определенного уровня сложности, включая некоторый уровень знакомства с современной физикой и математикой. Вильям Лэйн Крэйг и Квентин Смит продолжают рассмотрение спора между космологическим доказательством и новой физикой в своей новой книге: *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology* (Теизм, атеизм и космология Большого Взрыва)<sup>23</sup>.

Споры вокруг традиционных доказательств существования Бога побудили некоторых задаться вопросом: действительно ли необходимы доказательства для рациональной религиозной веры? Алвин Плантинга приобрел известность среди религиозных философов благодаря его защите того, что он именует «реформированной эпистемологией»<sup>24</sup>. Плантинга утверждает, что для верующего христианина вера в существование Бога является основной, поэтому нет нужды в том, чтобы ее доказывать. Он утверждает, что основатель реформаторской церкви Жан Кальвин придерживался схожих взглядов<sup>25</sup>. Кальвин скептически относился к способности грешного человека к умозаключению о существовании Бога, но католические философы, имевшие больше веры в человеческий разум, также оказались под впечатлением позиции Плантинги. Католический ответ ему особенно интересен тем, что в шитской традиции разум пользовался аналогичным уважением. Я подозреваю, что в долгосрочной перспективе ответы католических и мусульманских философов и теологов окажутся схожими в своем различии<sup>26</sup>. Некоторые католические мыслители, исследовавшие этот вопрос, защищали эпистемологию «прочных основ», но большинство стремилось к отысканию некоторой общей почвы со взглядами, которые отстаивал Плантинга.

Другой заметной фигурой, защищавшей рациональность религиозной веры, безотносительно традиционных доказательств существования Бога, является Уильям Алстон<sup>27</sup>. Алстон обращает современный скептицизм против

атеизма, утверждая, что у нас не больше оснований доверять чувственному опыту, чем нашей религиозной интуиции. Поскольку вера, основанная на чувственном опыте, считается рациональной, то же самое должно относиться и к религиозной вере. Работа Алстона, как и Плантинги, вызвала вал полемики и критики, по большей части сфокусированной на таких эпистемологических вопросах, как природа знания и рациональности, веры и верования, свидетельства и оправдания.

Другие защитники христианской веры утверждают, что сомнения, высказанные Юмом (1711 — 1776) и Кантом (1724 — 1804) относительно рациональности религиозной веры, могут быть устранены через исследование критериев мышления, применяемых сегодня в естественных науках, которые далеки от того, что Юм и Кант себе представляли<sup>28</sup>. В этих дискуссиях теологи должны обратиться именно к философии науки, чтобы продемонстрировать имеющую веру в науку, но не в религию, что их предвзвешенность не имеет рационального обоснования с точки зрения критериев эмпирических наук.

Во многих дискуссиях о рациональности религиозной веры понятие религиозного опыта играет ключевую роль. Это особенно справедливо по отношению к трудам эпистемологов — реформатов и Уильяма Алстона, а также многих других, включая Гэри Гаттинга<sup>29</sup>, Ричарда Свинберна<sup>30</sup> и Джона Хика<sup>31</sup>. Понятие религиозного опыта особенно чужда исламской мысли, поскольку оно появилось в Европе и в Америке в трудах Фридриха Шлейермахера и Уильяма Джеймса в результате давления, которое оказывало на религиозных мыслителей наследие Юма и Канта, романтизм и эмпиризм. Даже сам термин «религиозный опыт» трудно поддается переводу на фарси или арабский. Наиболее приемлемым переводом представляется «*таджриба-и дйни*», но «*таджриба*» имеет лабораторный оттенок и намек на повторение, которые не присущи западному понятию. Что до других терминов, которые можно было бы предложить, каждый имеет свою проблему — например, *идра́к*, *шенāхт* и *ма'рифат* применимы только, когда постигается нечто реальное, в то время как понятие «религиозного опыта» нейтрально, не подразумевая ни иллюзорности, ни подлинности. Его следует понимать по аналогии с научными данными, и также как ученый использует разум, чтобы судить о том, какая из соперничающих гипотез наилучшим образом объясняет доступные эмпирические данные, Гэри Гаттинг и Ричард Свинберн считают, что гипотеза о существовании Бога может наилучшим образом объяснить данные внутренних религиозных чувств и интуиций человека. Алстон и Плантинга, с другой стороны, утверждают, что для верующего предположение, что Бог существует, аналогично предположению ученого о существовании физического мира, который предстоит исследовать, и информацию о котором передают эмпирические данные. Они придерживаются той точки зрения, что религиозные чувства и интуиции, включая мистические видения, предоставляют информацию о Боге и Его отношении к верующему, информация, которая предполагает существование Бога. Сказать, что, согласно Алстону и Плантинге, религиозный опыт предполагает существование Бога, не означает, что для этих философов существование Бога — это просто предположение, поскольку они придерживаются позиции, что это предположение надежно подтверждено, и его Подтвердитель может быть продемонстрирован посредством рационального исследования от-

ношения между предположением и различными видами религиозного опыта, важными для христианской жизни.

Сосредоточение на религиозном опыте привело некоторых философов, таких, как Уильям Праудфут<sup>32</sup>, Стивен Катц<sup>33</sup> и Нельсон Пайк<sup>34</sup> к эпистемологической проверке рассказов мистиков. Они задают такие вопросы: можно ли провести четкое различие между тем, что является в сердце мистика, и тем, как он интерпретирует это явление; могут ли мистические явления быть аналогичными чувственным явлениям, имели ли мистики разных традиций схожий опыт между собой; определяет ли полученное обучение вид опыта, который переживается мистиком, и придают ли сами мистики этому опыту эпистемологическое значение? Здесь мы сталкиваемся с несколькими вопросами, в которых философ и теолог могут помочь друг другу. Теолог предоставляет философу информацию о доктрине, в рамках которой понимается сообщение о мистическом опыте, а философ дает критический анализ как доктрины, так и сообщения, чтобы поместить мистический опыт в более широкие рамки эпистемологической теории.

Но не только эпистемология является источником проблем, которые философия религии ставит перед теологией, практически все ветви философии коррелируют с философией религии и поднимают вопросы касательно теологической доктрины.

Одной из наиболее значительных сфер философии является метафизика, а метафизика долгое время имела тесную связь с теологией, в особенности — с исламской теософией (хикма). Мусульманские, христианские и иудейские теологи часто использовали метафизические системы, основанные на греческой мысли, с целью объяснения теологических доктрин. Многие религиозные философы стали предпочитать другие метафизические системы: в итоге, они стали заниматься попытками переформулирования религиозной доктрины таким способом, который не использовал бы язык старой метафизики. Однако иногда доктрина настолько переплетена со старой метафизикой, что их трудно разделить. Например, христианская доктрина Троицы была сформулирована в терминах метафизики субстанций, модусов, личностей и атрибутов, заимствованной как из римской, так и греческой философии. Многие современные христианские мыслители сегодня готовы признать, что традиционные доктринальные формулировки Троицы в этих терминах не были успешными. Но вместо того, чтобы отвергнуть понимание Бога как Святой Троицы, они провозгласили, что доктрину легче объяснить, не утверждая, что Бог есть три лица, но единая сущность, или же интерпретируя это утверждение в такой форме, которая была бы немислима в прошлые века.

Роберт Каммингс Невилл, декан Бостонской теологической семинарии, полностью отрицает это утверждение и защищает Троицу как три пути или аспекта Божества, различаемые в Его отношении к творению. Бог является источником творения, Он есть также конец или *телос* творения, и Он есть само действие творения — согласно Невиллу. Помимо этого, в теологии Невилла немного осталось от традиционной доктрины Троицы<sup>35</sup>.

Более традиционную защиту Троицы можно найти в работе философа, преподающего в Университете Нотр Дам в Индиане, Томаса В. Морриса. Моррис использует методы, разработанные аналитическими философами для

защиты версии социального тринитаризма от еретического утверждения некоторых теологов процесса, что Бог нуждается в мире. Сама теология процесса развилась как ответная реакция на метафизику сущности, вдохновленная идеей Уайтхеда и Хартшорна, что мир состоит из самостно взаимосвязанных событий<sup>36</sup>.

Другая современная метафизическая идея, оказавшая воздействие на обсуждение доктрины Троицы, это теория относительного тождества. Согласно этой теории, отношение тождества всегда определяется соотношением между ее лицами. Защитники Троицы, такие как Питер Гич и Питер ван Инваген использовали теорию относительного тождества для защиты утверждения, что хотя личности Троицы могут быть тремя различными лицами, они в то же время могут быть одним и тем же Богом<sup>37</sup>.

Другие сферы, в которых религиозные философы применяли идеи, заимствованные из современной логики и метафизики, включают обсуждение онтологического аргумента Ансельма в пользу существования Бога, множество проблем связанных с божественными атрибутами, природой божественного действия, предзнанием Бога и ответственностью человека, способом творения *ex nihilo*, а также проблему зла.

Этика старше эпистемологии и, как минимум, столь же древняя, как метафизика. Философские размышления о природе добра и зла, правоте и неправоте, добродетели и порока всегда пересекались с религиозной мыслью, и сегодня философы, которых занимает в первую очередь природа этической ценности и морали, ставят перед теологами важные вопросы. Все религии до определенной степени систематизируют этическую мысль, поскольку все религии производят императивы, неподчинение которым считается как с моральной, так и с религиозной точки зрения, неправильным. Должна ли моральная теория соответствовать воплощенным в религии моральным понятиям? Могут ли существовать альтруистические идеалы, выходящие за пределы моральных идеалов религии? Может ли религия давать повеления, аннулирующие моральные императивы? Может ли личность быть морально порицаемой, не нарушая при этом религиозный закон? Может ли рациональная этика накладывать ограничения на приемлемую интерпретацию религии? Как мог Бог, Который абсолютно благ, повелевать Аврааму убить собственного сына?

Последний вопрос был поставлен ребром Сёреном Кьеркегором (1813–1885) и все еще является проблемой, часто обсуждаемой среди христианских философов и богословов. Ответ Кьеркегора, конечно, состоял в том, что религия издает повеления силой, превышающей все относящиеся к морали, повеления, которые с точки зрения разума представляются неверными. Философы и богословы, которые не удовлетворены таким фидеистским подходом к религиозным повелениям, должны найти способ правдоподобного примирения между разумом и этической интуицией, с одной стороны, и религиозными законами и действиями лиц, считающихся непогрешимыми, с другой.

Вопрос отношений между божественными повелениями и моральными императивами стал предметом существенных споров между современными религиозными философами во многом благодаря трудам Роберта М. Адамса<sup>38</sup>. В своих статьях о теориях морали божественных повелений Адамс стремится

ся примирить идею о том, что действия верны или неверны, в зависимости от того, повелены или запрещены они Богом, с идеей о том, что божественные повеления не произвольны. Адамс — не ашарит, и не примет утверждения, что Бог если бы повелел творить жестокость и неверие, то пытки и предательство будут морально одобряемы. Божественные повеления, согласно Адамсу, обладают моральной силой, только потому, что Бог — совершенно благ, справедлив и милосерден, но без повелений Бога, как заключает Адамс, не будет вообще никаких моральных императивов.

К числу других недавних публикаций, в которых обсуждаются отношения между религией и моралью, относятся книга Дж. Л. Макки *The Miracle of Theism (Чудо теизма)*<sup>39</sup> и многие работы Аласдера Макинтайра<sup>40</sup>. Макки как убежденный атеист утверждает, что наполнить смыслом отношения между фактом и ценностью возможно только посредством либо моральной философии Юма, либо религиозной теории. Он даже признается, что если ни одна из версий теории Юма не выдержит строгой критики, мы будем вынуждены искать религиозное объяснение способу, которым ценности представляются вытекающими из природных качеств. Макинтайр также проявляет интерес к дихотомии факт/ценность, и он открыто пытается опровергнуть подход Юма, равно как и большинства остальных современных теоретиков, к проблеме. Но Макинтайр не удовлетворяется утверждением, что факты соотношены с ценностями божественным повелением. Вместо этого он пытается возродить одну из версий аристотелевской телеологической этики — такую, в которой совершенство понимается посредством сосредоточения на эволюции традиции и исторического нарратива, а не через биологию (как Аристотель иногда, по-видимому, предлагает). Религия в системе мышления Макинтайра становится наиважнейшей составляющей, поскольку только религия способна поддержать традиции и исторические нарративы, могущие предоставить твердую основу моральной жизни.

Никакая дискуссия о том, каким образом религиозные повествования помогают нам понять, кто мы и куда направляемся, не будет полноценной, если в ней некоторое внимание не будет уделено вопросу о религиозном языке, и это приводит нас к другой сфере, в которой философ может задавать вопросы теологу.

Философия языка была одной из сфер наибольшей активности западных философов двадцатого столетия. Немецкий математик, логик и философ Готлоб Фреге (1848–1925) был инициатором исследовательской программы по философии языка, связанной с такими проблемами, как смысл и отношение, невозможность замены соотносящихся терминов в различных «интенциональных» контекстах (например, может быть истинным, что  $S$  верит в то, что  $a$  это  $F$ , и истинно, что  $a=b$ , но при этом  $S$  не верит, что  $b$  — это  $F$ ), и логический анализ различных видов семантических функций выполняемых в обычном языке указательными местоимениями, именами собственными, определенными описаниями и другими видами терминов и выражений. Программа Фреге была продолжена Расселом (1872–1970), Виттгенштейном (1889–1951), Карнапом (1891–1970), Куайном (р. 1908) и Крипке (р. 1940) — и это лишь немногие из тех, чьи идеи о логическом анализе языка спровоцировали продолжительные дискуссии. Программа логического анализа

вскоре была экстраполирована и на теологические утверждения. Философы религии начали задавать вопросы о логическом анализе таких утверждений, как «Бог вечен»<sup>41</sup> и «Бог всемогущ»<sup>42</sup> и о способах, которыми мы могли бы успешно сослаться на Бога<sup>43</sup>.

Хотя эти дискуссии могут быть успешно сравнены со средневековыми спорами вокруг сходных тем, как в исламской, так и в христианской теологии и философии, многие современные христианские теологи находят логические детали довольно скучными, считая их не имеющими отношения к их первоочередным заботам. Многие из этих теологов были более впечатлены позднейшими работами Виттгенштейна, и его предположением, что религиозный язык можно сравнить с игрой или формой жизни, существенно отличной от научного языка, для того, чтобы предотвратить возможность возникновения любого конфликта между религией и наукой<sup>44</sup>.

Теория языковых игр Виттгенштейна также привлекла богословов, искавших ответ на обвинение позитивистов, утверждавших бессмысленность притязаний религии. Хотя верификационистская теория значения, отстаиваемая позитивистами, была в целом отвергнута, лозунг Виттгенштейна «значение есть применение» дал теологам основание в философии языка обратить свое внимание на функционалистские теории религиозного языка, которые, как представляется, лучше стыкуются с антиредукционизмом, популярным в протестантских теологических кругах. Эти богословы почувствовали, что любая попытка вывести религиозные утверждения из теоретического разума (как в традиционных доказательствах существования Бога, именуемых *естественной теологией*) или из практического разума (как в теологии Канта) должна быть отвергнута как сводящая религиозные утверждения к метафизике или этике. Этот метод доказал свою неспособность оценить фундаментальную оригинальность религиозного видения мира, которое Шлейермахер (1768–1834) называл *религиозным моментом опыта*.

Такие тенденции среди многих (хотя ни в коем случае не всех) из тех, кто был впечатлен функционалистскими объяснениями религиозного языка, во многом являются антифилософскими, даже когда они обращаются за поддержкой к философии позднего Виттгенштейна. Хотя существует множество разногласий между сторонниками разных вариантов *фидеизма*, среди фидеистов имеется консенсус в том, что религия не нуждается в философском объяснении или оправдании.

Таким образом, после нашего экскурса в пограничные с теологией философские территории, мы вернулись к исходной точке нашего путешествия, к эпистемологии и вопросу о рациональности религиозного верования, поскольку функционалистские подходы к религиозному языку, включая теории, согласно которым религиозный язык более служит выражению отношений чем описанию действительности, являются зачастую попытками ухода от рациональной критики религиозных верований. Фидеисты провозглашают, что ни в каком оправдании нет нужды, поскольку язык религии не зависит от языка оправдания и никак не соотносен с ним.

Здесь мы можем рассматривать реформированную эпистемологию Алвина Плантинги или схожие с ней идеи Уильяма Алстона как разновидность компромисса между теми, кто пытается оправдать религиозные притязания



рациональными доказательствами и теми, кто отрицает, что подобное оправдание вообще необходимо или желательно. Плантинга и Алстон предлагают философское доказательство, почему религиозное верование может считаться оправданным и рациональным даже при отсутствии прямых свидетельств его состоятельности.

Сегодняшние христианские теологи, однако, зачастую разочарованы работами христианских философов, подобных упомянутым выше. Эти философы в первую очередь озабочены вопросами рациональности или [рационального] оправдания, которое может или не может присутствовать при утверждении истинности различных религиозных притязаний. Богословов, с другой стороны, похоже, более занимает вопрос о влиянии, оказываемом на жизнь верующих их преданностью определенным верованиям и участием в жизни Церкви. Религия, они настаивают, не собрание истин о Боге, а путь к спасению. Религиозные символы важны для многих современных христианских богословов не потому, что они раскрывают определенные религиозные истины, невыразимые несимволическим языком, но скорее потому, что они образуют контекст, в рамках которого возможно найти смысл человеческой жизни<sup>45</sup>.

Другая причина, которой христианские теологи объясняют свою антипатию к философии, связана с проблемой религиозного плюрализма. В прошлом христианские теологи утверждали, что доктрины христианства истинны, а все остальные доктрины, несовместимые с христианской догмой, ложны. Среди догм традиционного христианства — утверждение о том, что есть только один путь к спасению: для католиков — Церковь, для протестантов — участие верой в искуплении Христом греха. Короче, традиционное христианство лишает евреев, мусульман, индусов и буддистов спасения и вечного блага, если только они не примут христианство по изучении его доктрины. По мере того, как христиане убеждаются в том, что есть хорошие люди, даже святые люди, следующие по отличающемуся от христианства пути, несмотря на свое знакомство с его доктриной, для них становится трудно принять традиционную догму, лишаящую не-христиан рая. Некоторые христианские богословы даже начинают придерживаться того взгляда, что христианская теология была слишком занята истинностью догмы самой по себе. В ответ на эксклюзивизм традиционного христианства, в соответствии с которым признание истинности определенных утверждений является необходимым условием спасения, некоторые впали в другую крайность, решив, что истинность религиозных доктрин не имеет значения, и что попытки оправдания религиозных верований или демонстрации их рациональности не имеют отношения к вопросу о спасении.

Вместо того, чтобы заниматься основными вопросами традиционного богословия, строить доказательства в поддержку доктрин, анализировать логическую структуру различных религиозных понятий и защищать свою интерпретацию доктрин перед соперничающими интерпретациями, многие, если не большинство современных христианских теологов, сконцентрировались на исследовании того, каким образом религиозные понятия развиваются и меняются, каким образом они функционируют в религиозных общинах, как религиозные идеи придают определенную форму религиозному опыту,

и как христианские символы, практики и институты использовались и злоупотреблялись христианскими общинами в различных исторических и социальных обстоятельствах. Когда эти богословы обращают свое внимание на вопросы этики, они более всего обеспокоены тем, как предотвратить возможное злоупотребление христианскими символами, практиками и институтами в будущем, и как способствовать развитию тех аспектов христианской жизни, которые они считают позитивными и морально полезными, при этом в их рассуждениях часто отсутствует критическая оценка философской перспективы, определяющей их собственные моральные критерии. Многие верят, что претензия на обладание религиозным знанием или твердой уверенностью свидетельствует о греховном стремлении получить интеллектуальную власть над тем, что должно оставаться последней тайной.

Сегодняшние христианские богословы более интересуются постмодернистской мыслью, чем христианскими философами, изучавшими аналитическую философию. Постмодернизм — это движение, возникшее из идей определенных современных французских мыслителей, таких как Жан-Франсуа Лиотар<sup>46</sup>, Жак Деррида<sup>47</sup>, Жорж Батай<sup>48</sup> и Мишель Фуко<sup>49</sup>. Общим для этих мыслителей является циничный взгляд, скептицизм в отношении трансцендентальных стремлений, характерных для новейшего периода европейской философии от Декарта (1596–1650) до Канта (1724–1804) включительно, подозрение, что рациональное доказательство служит ширмой, скрывающей стремление к власти, идея о том, что мы не можем избежать культурных предсудков, во многом определяющих наше мировоззрение, и саркастический стиль. Многие из постмодернистов обращаются к Ницше (1844–1900) за вдохновением. Современные христианские богословы, не горящие желанием защитить или оправдать христианскую доктрину (часть из них даже называет себя агностиками), легко находят общий язык с постмодернистами<sup>50</sup>. Постмодернистские работы не предлагают богословам набора философских вопросов, касающихся теологии, как это имеет место в философии религии. Вместо этого, постмодернисты предлагают утешение теологу-фидеисту в его нежелании попытаться показать, что его верования разумны, и предлагают уклоняться от аргументированной защиты истинности своих верований.

Постмодернизм — это не философия, а интеллектуальное движение против философии в традиционном понимании. Традиционно термин *философия* воспринимается как восхваление — имея не только описательный, но и сильный оценочный смысл. Утверждать, что постмодернистская мысль — это не *философия*, а *антифилософия*, значит выражать преданность традиционному идеалу философии как любви к *софии*, как поиску истины, который постмодернисты находят несколько абсурдным. Характеризуя постмодернизм как *антифилософию*, я, однако, не намерен отвергать его [как незаслуживающее внимания]. Постмодернизм — это очень важное направление, оказывающее серьезное влияние на многих христианских богословов. Философия религии, разрабатываемая христианскими философами, изучавшими аналитическую философию, может быть понята как направление, в значительной степени прямо противоположное постмодернизму. Для постмодернистов христианские философы, все еще спорящие о том, каким образом защитить рациональность утверждения истины различных ре-

лигиозных доктрин, кажутся несколько наивными. Однако в глазах философа место, отведенное для религии в постмодернизме — не более, чем сентиментальная привязанность к религиозным символам и ритуалам, лишенным метафизического и трансцендентального смысла, дающего им могущество и в первую очередь ответственного за вызываемую ими сильную эмоциональную реакцию.

Таково утверждение. Мне кажется, большинство моих читателей согласятся с ним, и нам не следует ходить далеко за доказательствами в его пользу. Утверждение, заключающееся в том, что сила власти религии над человеческим воображением, засвидетельствованная столь различными явлениями, как Исламская Революция в Иране и различные религиозные мотивы в современной американской художественной литературе, зиждится на притязаниях религии на обладание истиной в последней инстанции, истиной, лежащей далеко за пределами ее частных выражений в различных культурных контекстах. Вопросы о том, насколько верны такие утверждения, и насколько вообще разумно в них верить, являются ключевыми для современных дискуссий в философии религии. Хотя бы по этой причине скептицизм постмодернистов важен и требует ответа. Но помимо того, как сформулирован этот ответ, существует и другой вопрос — может ли постмодернизм предоставить философскую перспективу, в которой теология понимается более глубоко, или же, напротив, — он подрывает теологию отрицанием ее реальной связи с Высшей Реальностью? Христианские постмодернисты и многие, если не большинство, современных христианских теологов считают, что вопрос об истинности религиозной доктрины может быть сброшен со счетов без ущерба для религии, по крайней мере, без ущерба для протестантизма, поскольку евангелизм в большей мере сосредоточен на спасении, нежели на гнозисе (*ма'рифат*).

Это утверждение сомнительно по нескольким причинам. Во-первых, поскольку подавляющее большинство верующих в мировых религиях полагают и полагают, что их религии содержат важные утверждения относительно реальности. Любое отрицание важности религиозной истины является искажением религиозной мысли. Во-вторых, в исламе и в христианстве Высшая Реальность известна как Бог, и практическое, символическое и социальное измерения религиозной жизни направлены на подчинение и поклонение Богу, как средству спасения. Если утверждения о том, что Бог существует, отбросить как наивные, тогда сомнения, возникающие относительно реальности объекта поклонения, ставят под угрозу и сомнение значимости самого поклонения. Без Бога поклонение не имеет смысла, а без осмысленного поклонения нет и спасения. В-третьих, аура сакральности и ощущение святости, создаваемые религией, кажется, предполагают мысль о том, что сакральное представляет нам средство, посредством которого преступаются пределы мирского, проще говоря, его избегают. В религии Откровения, определенные исторические события определяются как откровение, и в контексте этого определения христиане и мусульмане не могут уже воспринимать Иисуса (А) в качестве просто исторического лица, и мусульмане уже не могут рассматривать Священный Коран как простой памятник ранней средневековой арабской культуры, но как видят в нем Слово Божие. Эта перенесение внима-

ния с мирского на сакральное осуществляется посредством распознавания онтологического статуса Источника откровения, так что без метафизического измерения религии все остальное в ней, включая спасительный потенциал ее символизма, чувство долга, выражающегося в почитании ее заповедей, приверженность участию в ее ритуалах — все это ослабнет и поблекнет<sup>52</sup>.

Предпринятый выше разбор постмодернизма прокладывает путь к возвращению к нашему исходному вопросу — вопросу об отношении философии и теологии. Несмотря на то, что религиозные власти могут почувствовать время от времени угрозу, исходящую от вопросов, поднимаемых в нетрадиционных философских дискуссиях, многие из участников которых действительно враждебны к религиозной власти, если не к самой религии как таковой, в конечном итоге богослов не может избежать вовлечения в философию. Возможно, наиболее убедительным аргументом, который мы можем представить теологам, будет тот, что философская критика религиозных идей, охватившая молодые умы, требует философского ответа, если мы хотим наставить молодежь на прямой путь. Даже если никакого философского анализа не хватит для устранения всех сомнений, некоторая философская мудрость необходима для человека, искренне ищущего духовности, чтобы подняться над распространенными сатанинскими подозрениями, что религия немногим больше кучи вымыслов. Наличие философских сомнений в молодых умах также явилось аргументом, приведенным алламой Табатабаи аятолле Буруджирди в пользу публичного преподавания философии в Куме. Философия предлагает себя теологии в качестве служанки, без помощи которой не может быть устранин беспорядок, созданный самой же философией!

Но для того, чтобы теологи могли с благодарностью принимать услуги философии, есть и другие причины. Аллах благословил человеческое сознание жаждой мудрости, и искомая мудрость включает знание вещей, о которых говорит религия, равно как и навыки в практических оценках и определенную точность, являющуюся предметом гордости логиков, математиков и физиков, а также другие вещи — такие, как, например, история. Философский поиск наделяет ищущего определенной степенью понимания всех этих сфер и побуждает его попытаться состыковать их. Время от времени философия может уделять слишком много внимания какому-то одному аспекту понимания, что выражается в волнах логицизма, эмпиризма или историзма, но строение человеческого духа в конечном итоге не может удовлетвориться видением реальности из узкого коридора. Мне рассказывали, что Сухраварди «Убиенный» сказал, что человек, не способный по своей воле оставить свое тело, не является настоящим философом. Я не знаю, что именно он имел в виду, но это высказывание намекает, в том числе, на философскую необходимость избежать тесных рамок физической перспективы, необходимость поддаться тому, что некоторые насмешливо именуют «трансцендентным искушением»<sup>53</sup>.

Теология, с другой стороны, гораздо более ограничена, чем философия. Задача теологии — не предложить исчерпывающую теорию действительности, но просто показать существование Высшей Реальности и ее отношение к более низким вещам. Без определенного внимания к философии, успех те-

Примечания

1. т. е. по-доброму, учтиво.
2. Платон, *Тезет* 167е-168а (русский перевод Т. Васильевой) — Платон. Избранные диалоги. Москва: Рипол Классик, 2002, с. 571–572.
3. Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York, Simon & Schuster, 1997.
4. *Realpolitik* — т.н. практическая политика или «политический реализм» (приспособление к существующим фактам), т.е. политика основанная на национальных интересах или практических соображениях, не преследующая каких-либо этических целей и лишенная идеалов (прим. ред.)
5. Robert Grudin. *On Dialogue*. Boston: Houghton Mifflin, 1996, 123–124.
6. Alasdair McIntyre. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, 196.
7. MacIntyre (1990), 200.
8. MacIntyre (1990), 201.
9. См.: Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon, 1996, 208.
10. Volf (1996), 209–210.
11. Volf (1996), 211. См. также 52.
12. Marshall G.S. Hodgson. *The Venture of Islam*. Vol.1. Chicago: University of Chicago Press, 1974, 57.
13. Hodgson (1974), 71.
14. Школа мысли, популярная среди группы шиитских ученых, отстаивающих отделение (*тафкик*) теологии от философии.
15. В качестве небольшого примера см.: (2:219), (2:242), (2:266), (3:191), (6:98), (7:176), (7:179), (9:81), (9:122), (10:24), (12:2), (13:3), (16:11), (30:8), (39:42), (59:21).
16. «Бихар-уль-анвар», том 1, стр. 167.
17. См. S.H. Nasr, «The Qur'an and hadith as source and inspiration of Islamic philosophy» в Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, 27–39.
18. Коран (3:63).
19. Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993.
20. См. David M. Wulff, *Psychology of Religion*, New York: John Wiley & Sons, 1991, 240 f.
21. В английском тексте *canons*, но это, несомненно, ошибка наборщика — следует читать *canons* (с одним n). (ср. в персидском переводе:

малākхā-и 'ақлӣ) (прим. ред.).

22. (New York: «Harper & Row», 1979).

23. (New York: «Oxford», 1993).

24. Статьи Платинги по этой тематике еще не собраны в отдельную книгу, но две антологии, в которых публикуются его статьи и обсуждаются его работы, заслуживают особого упоминания: Robert Audi and William J. Wainwright, eds. *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, и Alvin Plantinga and Nicolas Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. Его категорическое утверждение собственной позиции должно появиться в выходящей скоро книге «*Warranted Christian Beliefs*». Также заслуживает упоминания книга, посвященная критике идей Платинги и ответам на нее: James E. Tomberlin and Peter Van Inwagen, Alvin Plantinga, Profiles. Volume 5. Dordrecht: D. Reidel, 1985.

25. Утверждение Платинги было оспорено Джоном Беверслисом, который возражает, что Кальвин и Реформаторская Церковь протестуют против естественной теологии по причине, несовместимой с эпистемологической позицией, которую защищает Платинга. См.: John Beversluis. «Reforming the 'Reformed' Objection to Natural Theology. — *Faith and Philosophy*», 12:2, April 1995, 189–206.

26. См.: Linda Zagzebski (ed.). *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

27. Его главный труд по этому вопросу — *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

28. См.: Michael C. Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1992, and Nancey Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

29. Gary Gutting. *Religious Belief and Religious Skepticism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

30. Richard Swinburne. *The Existence of God*. London: Oxford University Press, 1979.

31. John Hick. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1989.

32. Wayne Proudfoot. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.

33. Steven Katz, ed. *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, 1978.

34. Nelson Pike. *Mystic Union: An Essay on the Phenomenology of Mysticism*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

35. Robert Cummings Neville. *A Theory Primer*. Albany: SUNY, 1991.

36. См.: Thomas V. Morris. «*The Logic of God Incarnate*». Ithaca: «Cornell University Press», 1986.

37. См.: Peter Geach. «*The Virtues*» Cambridge: «Cambridge University Press», 1977, and Peter van Inwagen, «And Yet They Are Not Three Gods But

One God» in Thomas V. Morris, ed. «*Philosophy and the Christian Faith*». Notre Dame: «University of Notre Dame Press», 1988, 241–278.

38. Robert Adams. «A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness» in: Louis Pojman, ed., *Philosophy of Religion*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1987, and «Divine Command Metaethics Modified Again» in: *Journal of Religious Ethics*, V. 1, # 7, 91 – 97.

39. J.L.Mackie, *The Miracle of Theism*, New York: Oxford University Press, 1982.

40. Наиболее важными книгами Макинтайра являются: *After Virtue*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), *Whose Justice? Which Nationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988) and *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990). Сейчас готовится перевод первых двух работ на фарси, а персидское резюме *After Virtue* было опубликовано в журнале *Ma'rifat*, № 9–18.

41. См, например, Eleonore Stump and Norman Kretzmann, «Eternity» in: Thomas V. Morris, ed. *The Concept of God*. Oxford, Oxford University Press, 1987.

42. См. статьи в сборнике: Linwood Urban and Douglas N. Walton, eds. *The Power of God*. New York: Oxford University Press, 1978.

43. См. William P. Alston. «Referring to God» в его: *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

44. См. D.Z. Phillips, *Religion Without Explanation*, Oxford: Basil Blackwell, 1976, and Norman Malcolm. *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Ithaca: Cornell University Press, 1994.

45. См.: Gordon Kaufman. «Evidentialism: A Theologian's Response» in: *Faith and Philosophy*, 6:1. January 1989, 35–46, и ответ на нее: Eleonore Stump and Norman Kretzmann. «Theologically Unfashionable Philosophy» in: *Faith and Philosophy*, 7:3. July 1990, 329–339, а также защиту позиции Кауфманна в: James A. Keller, «On the Issues Dividing Contemporary Christian Philosophers and Theologians» in: *Faith and Philosophy*, 10:1. January 1993, 68–78 and James A. Keller. «Should Christian Theologians become Christian Philosophers?» in: *Faith and Philosophy*, 12:2. April 1995, 260–268.

46. Jean-Francois Lyotard. *The Postmodern Condition*, trans. G. Bennington and B. Massumi, Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.

47. Его главный труд — *Of Grammatology*, tr. G. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974, но в особенности к современной христианской теологии имеет отношение сборник статей: *derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward and Toby Foshay. Albany: SUNY Press, 1992.

48. Georges Bataille. *Theory of Religion*, tr. R. Hurley. New York: Zone Books, 1989.

49. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, tr. A.M.Sheridan-Smith. New York: Harper & Row, 1972, см. также биографию в: James Miller, *The Passion of Michael Foucault*. New York: Simon & Schuster, 1993, в которой исследуется связь между трудами Фуко и его садо-мазохистской гомосексуальностью.

50. Собрание статей, в которых постмодернистское мыш-

ление рассматривается как источник ресурсов для христианской теологии, см. в: *Faith and Philosophy*. Vol. 10, No. 4, October 1993.

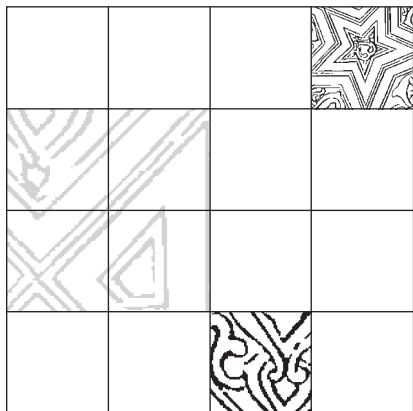
51. Постмодернизм также начинает привлекать внимание изучающих исламское мышление. См. *Akbar S. Ahmed. Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London: Routledge, 1992 and Ernest Gellner. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.

52. Заслуживает внимания предпринятая Хьюстоном Смитом защита религиозного мировоззрения от постмодернистского заявления (сделанного Ричардом Порти), что «Большой Картины не существует». См. его статью «Postmodernism and the World's Religions» в сборнике *The Truth about Truth* (ed. Walter Truett Anderson, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1995), в основу которой положен доклад, изначально произнесенный в Куала-Лумпуре на симпозиуме «Ислам и вызов современности». Отредактированная версия (без ссылок на ислам) этой статьи под названием «Религиозное значение постмодернизма: возражение» была опубликована в журнале *Faith and Philosophy*. 12:3. July 1995, 409–422.

53. См. защиту атеистического скептицизма в: Paul Kurtz. *The Transcendental Temptation*. New York: Prometheus, 1986.



# Человеческая мысль, божественная мудрость и исламская философия



---

Для того, чтобы занять среднюю позицию между двумя крайними позициями, которые обнаруживаются среди современных мусульманских мыслителей по аналогии с жестким рационализмом и фидеизмом в христианской мысли, следует предположить, что размышления об универсальности философских рассуждений в отношении религии показывают: рациональная философская защита религиозной мысли не должна отбрасываться в сторону, но сама философия должна при этом пониматься намного шире, чем то, что ассоциируется с известными древнегреческими философами и их наследием. Чтобы исламская философия могла процветать и служить исламу, она должна выйти за рамки собственного наследия, при этом не пренебрегая этим ценным наследием. Она должна стремиться быть подобной мудрости и скромности пророков, начиная с Адама (да будет с ними со всеми мир!).

Слово «философия» имеет греческое происхождение, но начало того, что подразумевается под этим словом, не может быть ограничено греческими городами-государствами, существовавшими за тысячу лет до рождения пророка Исы (А), даже если мы понимаем философию в весьма узком смысле слова. Часто Фалеса Милетского (ок. 640–546 (?) до н.э.) считают первым философом древней Греции. Выходец из среды финикийских переселенцев в Греции, он учил, что даже камни и кажущаяся мертвой материя полны жизни. Он обладал мистическим восприятием природы, и утверждал, что все вокруг полно богов. Некоторые историки предполагают, что свое наиболее известное воззрение, что в основе всего лежит вода, он заимствовал от египтян<sup>1</sup>. Независимо от того, можно ли считать Фалеса первым древнегреческим философом или нет, мы можем быть уверены в том, что его не называли «философом» при его жизни, поскольку этот термин был пущен в оборот одним из самых выдающихся учеников Фалеса, Пифагором. Таким образом, изобретателями термина «философия» были пифагорейцы, последователи тайного аскетически-мистического культа.

Древнегреческая философия часто делится на досократическую и после-сократическую. Некоторые считают Сократа первым настоящим древнегреческим философом. В любом случае, Сократ — один из наиболее значительных древних греков, известных под именем философа, то есть — любителя мудрости.

Хотя этимология термина «философия» и дает некоторый ключ к пониманию его смысла, этот смысл ныне гораздо более специфичен, нежели просто любознательность. Древнегреческая философия является основанием, на котором зиждется история западной философии, естественных и гуманитарных наук. Ввиду ее основополагающего значения для западного мышления, некоторые ученые определяют философию как цепочку идей, включающую таких гигантов современной европейской мысли, как Декарт, Юм и Кант, и ведущую назад через христианское средневековье в Грецию, к Аристотелю, Платону, Сократу или Фалесу,

один из которых должен быть объявлен основателем подлинной философской мысли. Но если мы станем строить предположения относительно происхождения греческой философии, и если мы попытаемся отыскать причину для предпочтения одной из упомянутых личностей над другими в качестве настоящего отца философии, тогда определение философии как цепочки идей, включающей хорошо известных гигантов, не будет удовлетворительным. Более ранние звенья представляются настолько отличными от более поздних, что кажется невозможным решить, следует ли включить в эту цепь того или другого древнегреческого мыслителя, либо нет.

Чтобы ответить на вопрос, кто из древних греков может считаться первым философом, нам следует оставить определение философии как цепочки учителей и учеников и вместо этого задаться вопросом: что характеризует философское мышление?

Установить специфическую суть философской мысли — задача не из легких. Ее определенно нельзя отождествлять с неким частным набором доктрин, несмотря на то, что в определенные периоды такое отождествление было популярным. Так, когда Газали писал свою «Тахъфут аль-фалâсифа», он пытался отпровергнуть не философию как предмет или набор предметов для обсуждения и исследования, но как определенные доктрины, ассоциируемые со смесью неоплатонизма и аристотелизма, чьим главным поборником был Ибн Сина. В том, что касается метода и предмета, Газали был не меньшим философом, чем Ибн Сина и Ибн Рушд. Для Газали было бы более точным назвать свою книгу как «Тахъфут фалсафа Ибн Сйна», но идеи Ибн Сины стали настолько доминирующими в философской мысли исламского мира, что в итоге сама философия была отождествлена с доктринами, которым учили Ибн Сина и его последователи. Эта линия мысли была формой рационализма, которую Газали заклеил как «[недозволенное] нововведение» (*бид'а*), поскольку он считал предлагаемые ею, как продиктованные разумом, заключения не только находящимися в противоречии с религией, но и основанными на ошибочных аргументах, в которых разум переступает собственные пределы. Тот факт, что философы делают необоснованные утверждения от имени разума, стал объектом сарказма Мавланы Джалал ад-дина Руми в его «Маснави»<sup>2</sup>.

Мавлана утверждает, что философы грешат двумя вещами: во-первых, они переоценивают силу рационального интеллекта, и, во-вторых, недооценивают значение более прямой формы знания через озарение.

*Философ опутан умопостигаемыми вещами,  
Чистый, как искусный наездник, восседает на разуме  
разума<sup>3</sup>.*

*Знай, что знание состоит в созерцании огня воочию,  
А не в заключении, что «дым указывает на огонь».*

*О, ты, чье указание в глазах мудреца  
Еще дурнее пахнет, чем указание врача,  
Поскольку у тебя нет иного указания-  
Сынок, ешь экскременты и исследуй мочу!*

*О, вы, чье указание подобно посоху у него в руке,  
Указующему на то, что он страдает от слепоты!*

*Шум и высокомерная речь и притязание на власть означают:  
«Прости меня, я не вижу!»<sup>4</sup>.*

Объектом насмешки Руми является не просто любая форма философии, но такая форма, против которой выступал и Газали. Сопряжение философии и медицины во второй строчке приведенной выше цитаты заставляет вспомнить о том, что Ибн Сина был известен одновременно и как врач, и как философ. Определенно, Руми не стремится включить Сократа в число тех, кого он считает виновным в «шуме и высокомерных речах», поскольку Сократ, как и Руми, обличал невежество тех, кто надменно, но необоснованно притязал на знание. Платон также не подпадает под определение философа, данное Руми, поскольку он, так же, как и сам Руми, учил о превосходстве озарения над отысканием улик и построенными на силлогизме умозаклчениями. Даже Аристотель не вполне подходит под образ философа, рисуемый Руми, поскольку он более, нежели его средневековые последователи, был занят выявлением проблем (апорий), для которых он не мог предложить ясного решения (в качестве примера можно привести проблему субстанции, рассматриваемую в центральных книгах его «Метафизики», или проблему будущих возможных сущих, рассматриваемую в [трактате] «О истолковании»). Наиболее важным вопросом, вытекающим из этих рассуждений, является то, каким образом неоплатонизм и аристотелианство стали считаться официальной философией, то есть рационально авторитетным набором доктрин вместо предположительных рассуждений, предлагаемых греческими мыслителями. Как нерешенные, проблемы, которые были так важны для Аристотеля, были отодвинуты в сторону, уступив место смелым притязаниям на разум? Как философия стала испорченной, догматичной и высокомерной, когда это начало проявляться? Впрочем, начав искать ответы на эти вопросы, мы оставили бы поставленную перед собой задачу, а именно — дать общую характеристику философии.

Философия не может быть определена ни как простая цепочка учителей и учеников, ни как набор доктрин. В то же время важно попытаться охарактеризовать философские сочинения таким образом, чтобы мы могли отличить их от религиозных текстов и того, что иногда называют «книгами мудрости» (*wisdom literature*). Конечно, мы не утверждаем, что никакие религиозные тексты не должны считаться философией, равно как и не отрицаем наличие философского содержания в некоторых «книгах мудрости». Мы ищем способ различения *фалсафа* и *хикма*, философии и мудрости, допуская при этом возможность их взаимного пересечения. Поскольку мы уже отбросили историческую преемственность и доктринальное содержание как средства определения философии, остаются, по-видимому, две альтернативы: предмет и метод.

Со времени Аристотеля метафизика, или первая философия, определялась как наука о бытии как таковом, и мусульманские философы в большинстве своем принимали это определение. Это определение, однако, не охватывает все ответвления философии. Философия имеет следующие ответвления: метафизика, эпистемология, логика, этика и эстетика. Существуют также и другие ответвления философии: философия закона, философия языка, философия науки, философия медицины, социальная и политическая философия, философская ант-

ропология, философия ума и т.д. Это «и т.д.» очень важно. Похоже, невозможно его вычеркнуть, равно как и нет перечня дисциплин, чья претензия на исчерпанность не могла бы оказаться поставленной под сомнение развитием новой ветви философии. Нам необходимо каким-то образом понять, когда новое направление человеческого поиска начинает считаться разновидностью философии, и когда это что-то иное — относится, например, к области психологии, идеологии или культурной критики. Мы можем надеяться отыскать некий критерий, обратившись к методу.

Часто говорится, что философы отличаются от мудрецов тем, что используют разум. Тогда как мудрецы черпают мудрость из фольклора, религии, мифологии и прочих элементов культуры, философ якобы полагается только на чистый разум. Но мудрецы, без сомнения, тоже используют разум. Кажется, именно это хотел сказать Руми, говоря, что чистые восседают на Разуме разума. Иногда утверждается, что, хотя все науки используют рациональные принципы, философия уникальна в том, что полагается единственно на разум, не апеллируя к эмпирическим данным. Этому можно противопоставить два возражения. Во-первых, есть другие науки, кроме философии, полагающиеся единственно на чистый разум, как-то чисто математические науки, такие как теория чисел или геометрия Евклида. Во-вторых, философия, или, по крайней мере, некоторые из ее отраслей, по более внимательному исследованию, оказываются не совсем независимыми от эмпирических открытий и идей, произведенных от них. Нет абсолютно четкой линии, отделяющей философию математики от чистой математики или чистой математику от прикладной математики<sup>5</sup>. Разум представляется используемым тем же или только слегка измененным способом при переходе от частной науки к философии этой науки. Метафизические теории были выдвинуты на основании философского размышления над физикой элементарных частиц, космологией и даже биологией<sup>6</sup>.

Вопросы представляются нам иначе. Вопросы науки — это внутренние вопросы, которые, по-видимому, предполагают, что ответы на них могут быть найдены посредством развития и расширенного применения методов, используемых в настоящее время в данной сфере. Вопросы частной науки выходят за рамки установленных путей поиска в двух направлениях: в прикладном направлении и в направлении философии. Разум, однако, является опорой в равной степени во всем спектре направлений: он одинаково важен как для построения машины, так и для рассуждений о природе бытия. Поскольку философия противоположна прикладным наукам, соблазнительно попытаться определить философский метод как в определенном смысле не эмпирический, даже если ясно, что никакое теоретизирование не является абсолютно невосприимчивым к идеям, рождающимся непосредственно от размышления над наблюдением и измерением. Даже если философия и не полагается исключительно на разум, и опыт может рассматриваться как путь открытия философской истины наряду с рациональной рефлексией, философы все же не пытаются формулировать свои теории способами, предполагающими их опытное подтверждение или отрицание.

В конечном итоге представляется, что если мы хотим быть честными, мы должны признать, что мы не можем представить точного определения философии, которое бы включало в себя все, что традиционно считается принадлежащим к этой сфере, одновременно исключая специальные науки. Возможно, мы



**Свет внутри света.**

Аллах ведет к Его свету того, к кому  
Он благоволит. (Nur, 35).  
Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса,  
Турция. 1399 г.

в действительности не знаем, что такое философия, или, может быть, мы знаем, что это такое, но только приблизительно, что исключает возможность дать точное определение. По всей видимости, ближе всего мы подходим к определению философии посредством [попытки определения] ее субъекта и метода, утверждая, что философия включает в себя метафизику, эпистемологию, этику, эстетику, логику, и изучает основы частных наук. Философский метод рационален, в противоположность эмпирическому, но это не означает, что эмпирические исследования не имеют отношения к философии. Например, результаты эмпирических исследований привели к развитию квантовой теории, которая выдвинула ряд интересных философских положений относительно природы материи и энергии, и замена ньютоновской физики теорией относительности сделала немало для того, чтобы подорвать некоторые основные тезисы философии Канта. Признание того, что философия должна следить за развитием экспериментальных наук и откликаться на него, тем не менее, не свидетельствует о правомерности утверждения, что метод философии — эмпирический. Инструментом философа является разум, но это утверждение не очень информативно, поскольку разум применяется также исследователями естественных и гуманитарных наук. Нет такой науки (или), которая не требовала бы разума.

Философские методы — это анализ и синтез, и в обоих случаях особое внимание уделяется логике. Синтез является попыткой представить объяснение на достаточно общем уровне, зачастую создавая некую теорию или образец, или защищая проект, посредством которого такие объяснения могут быть даны. Например, материализм — это теория, принятие которой требует отвержения всех объяснений, содержащих неустраняемые ссылки на нематериальные сущности. Это требование создает дополнительные трудности в философии ума, философии математики и многих других сферах. Материализм, таким образом, генерирует программу, заключающуюся в попытке представления единого способа объяснения различных феноменов во всех сферах человеческого поиска. Утилитаризм в этике представляет собой другой пример программной теории, посредством которой предполагается объяснить различные моральные аспекты жизни. Каждый широкий философский тезис или теория создает свои проблемы. Чтобы успешно защитить философский тезис, необходимо представить его свободным от противоречий, интегрировать его в общем философском контексте. Поставленные им проблемы должны быть интересными и решаемыми, тезис должен быть применимым в различных сферах, и должен открывать интересные перспективы в сферах своего применения.

Применение тезиса к специфической сфере поиска часто требует привлечения другого важного философского метода — анализа. Анализ может принимать различные формы. Существует лингвистический анализ, концептуальный анализ, и другие виды анализа. Возможно, их следует рассматривать в комплексе как разные пути анализа проблем. Когда Сократ спросил: «Что такое справедливость?», он тем самым приглашал к философскому анализу. В ответ некоторые станут рассматривать, каким образом используется слово «справедливость», или обратятся к его этимологии, другие станут рассуждать об общепринятом представлении о справедливости, третьи будут пытаться объяснить ее, помещая ее внутри более широкой философской теории. Таким образом, методы синтеза и анализа взаимодополнительны. Посредством синтеза создаются тео-

рии, анализирующие проблемы; анализ же дает отчет о частной проблеме исходя из более общей теории, или показывает, каким образом проблема может быть решена средствами этой теории. Так, например, Хайдеггер дает анализ проблемы посредством рассмотрения этимологии включенных в нее терминов, выбирая наиболее показательные из предложенных аспектов и затем формулируя некий тезис относительно проблемы, включающий положения, выявленные при анализе, зачастую продолжая цепочку до рассуждений, обнаруживаемых у различных западных мыслителей.

Процесс философского анализа и синтеза имеет место в критическом контексте. На каждом этапе труд философа становится объектом критики других мыслителей, исследующих те же сферы. Возражения возникают тогда, когда у теории возникают неожиданные последствия, когда в ней обнаруживается логическая погрешность, или когда подтверждающие ее доводы содержат изъяны. Философские теории также критикуют за их неспособность решать важные проблемы, или даже тогда, когда им недостает изящества. Основным методом философской критики является анализ доказательств. Здесь на первый план выступает логика, поскольку именно посредством логики доказательство определяется и оцениваются как состоятельные или несостоятельные. Логика, однако, не всегда способна установить истинность или ложность посылок, на которых основаны данные доказательства. Для оценки посылок иногда необходимо прибегать к эмпирическим исследованиям, иногда — к рациональной интуиции, иногда же могут понадобиться дальнейшие доказательства. Полная характеристика философских методов потребует написания сочинения о логике и критическом мышлении. Несомненно, такие книги существуют и всегда существовали в немалом количестве на протяжении всей истории философии, которой они помогли обрести ее настоящую форму. Однако, о том, что в общих чертах представляет из себя философия, здесь было сказано достаточно.

Философия является сферой исследований, включающей в себя метафизику, эпистемологию и т.д., и использующей метод анализа и синтеза в контексте логической критики. Понимая философию таким образом, мы вооружены в достаточной степени, чтобы бросить вызов утверждению о том, что философия зародилась исключительно в древней Греции. Философия может быть обнаружена в Древнем Китае, Индии и Африке. Под философией здесь мы имеем в виду не только мудрые изречения жрецов или клириков, а критическое использование разума в анализе и синтезе, направленное на некоторые ключевые вопросы метафизики, этики и т.д.

Необходимо сказать несколько слов о религиозной мысли. Некоторые религиозные теории являются выражением религиозной преданности, а иные — выражением внутреннего озарения, некоторые из них выражают доктрину, но некоторые из них имеют философский характер. Место соприкосновения религиозной и философской мысли иногда именуется философией религии, а иногда — философской теологией. Порой между ними можно обнаружить различие. Философию религии можно понимать аналогично философии математики, или философии истории. Это — философское исследование самых основных вопросов религии: сущности и атрибутов Бога, отношения между религией и этикой, и внешних парадоксов в религиозном веровании. Эдгар Шеффилд Брайтман, защищающий эмпиризм в широком смысле, включая внутренний



опыт наряду с чувственным постижением, определяет философию религии следующим образом:

*«Философия религии является попыткой установления посредством рационального толкования религии и ее отношения к другим видам опыта, истины религиозных верований и ценности религиозных подходов и практик. Философия религии является ответвлением метафизики (в особенности, аксиологии), интерпретирующим отношение человеческого опыта, заключающегося в религиозных ценностях к остальной части его опыта»<sup>7</sup>.*

Философская теология подразумевает применение философского метода в отношении важных вопросов теологии, исходя из предположения, что данное богословское утверждение — верно. Термин «философская теология» используется и в других смыслах различными учеными: для некоторых он эквивалентен философии религии, для других он тождественен понятию естественной теологии. Некоторые настаивают на том, что философская теология, как теология, должна ограничивать сферу своего внимания определенным вероубеждением, при этом — не только защищая последнее, но иногда атакуя его. Однако даже в этом последнем весьма узком смысле (когда предметом философской теологии является только одно особое исповедание, чье правдоподобие зиждится на том, что выдается за философский стиль аргументации) из философской теологии нередко вырастает настоящая философия. Поскольку теологи применяют критические методы для рассмотрения различных мнений среди принимающих данное вероубеждение, как следствие, критическое внимание может быть обращено на самые основные предположения, разделяемые исповедующими общую веру; эти предположения могут включать в себя представления об окружающей действительности, истине, рациональной вере, ценности и других предметах философских споров. Следовательно, мы должны быть осторожны в том, чтобы не отбросить все теологические споры как нефилософские. В исламской традиции, например, много подлинной философии может быть найдено в каламе. Ранние мутакаллимы во многом обязаны своими взглядами и анализом рассматриваемых ими проблем понятиям, разработанным грамматиками арабского языка. К концу третьего столетия по хиджре, одним из основных занятий мутакаллимов Басры было систематическое объяснение онтологических подтекстов, ассоциируемых с применением арабских предикатов, сифат. Хотя они, вне сомнения, были заинтересованы в специфических теологических вопросах о сущности и атрибутах Бога, им удалось развить гораздо более общие теории относительно существования вещей, подсказанные подлежащими и сказуемыми<sup>8</sup>.

Традиция, берущая начало в древней Греции, отличается своей продолжительностью и объемом литературы, которую она оставила после себя, большим числом направлений и глубиной видения, продолжающими привлекать новых исследователей. Слава западной философской традиции, включающей в себя исламскую философию в качестве одного из основных своих ответвлений, не должна, однако, скрывать от нашего взора те традиции философской мысли, которые развились независимо от греческой философии. В их числе наиболее

важными представляются китайская и индийская философии.

За столетия до того, как Сократ начал свою философскую карьеру, индийцы Южной Азии критически рассматривали окружающую вселенную, занимаясь метафизикой, эпистемологией, этикой и философской теологией<sup>9</sup>. Китайские и буддийские философы, бывшие современниками Сократа, также развили философскую диалектику, основанную на традиции мысли, уходящую корнями вглубь на несколько столетий. Во многих аспектах критические размышления восточных философов аналогичны таким же взглядам западных философов. Как западные, так и восточные философы заняты вопросами природы человека, вселенной, реальности и предельного. Существуют также более специфические сферы, в которых сходство между западной и восточной философией особенно заметно. В начальной стадии обеих традиций материализм утвердился как философская альтернатива превалирующим образам мысли, и в обеих традициях можно обнаружить мыслителей, делающих более сильный акцент либо на опыт либо на разум в обретении человеческого знания. Наконец, обе группы в этих вопросах видели большие возможности для самосовершенствования.

Одной из наиболее важных сфер философии, развившихся независимо друг от друга в Греции, Китае и Индии, является логика. Самой ранней из известных работ по логике в индийской традиции является *«Тарка-Шастра»* Готамы, которая была предположительно составлена в 550 г до н.э. Эта работа включала в себя два предмета — искусство спора (тарка), и средства действенного знания (прамана). Ко второму веку н.э. к работе Готамы были добавлены силлогическое умозаключение и обзор современных философских доктрин и вся работа целиком стала известна как *«Ньяя Сутра»*.

Хотя некоторые предполагают, что силлогизм Ньяя, возможно, развился под влиянием аристотелевского силлогизма, который, скорее всего, пришел в Индию через Александра, это в высшей степени спорно, и большинство современных историков полагает, что индийский силлогизм развился независимо от греческой мысли<sup>10</sup>. Эта работа служила основополагающим текстом для последующего развития индийской логики среди различных буддийских, джайнских, равно как и других индийских философов.

Считается, что логика в Китае начинается с работы *«Мо-цзы»* Мо Ди, который умер предположительно в 400 г до н.э. Мо Ди обсуждает истинность и ложность, подтверждение и отрицание «с намерением установить порядок и устранить беспорядок»<sup>11</sup>. Он описывает как метод философского анализа и сравнения элементов, так и метод синтеза. Анализ начинается с разума и заканчивается уликкой. Синтез обобщает несколько фактов и завершается выводом. Также проводится разделение между практическими и теоретическими суждениями. Дискуссии в *«Мо-цзы»* — не просто дофилософские фрагменты учения, они отражают утонченную восприимчивость к логике. Философия, развитая Мо Ди, повлияла на длинную цепочку китайских философов, известных под наименованием моистов, пересекавшихся с мыслителями других китайских школ, критикуя их и подвергаясь критике с их стороны.

Также существует версия, что греческая мысль могла проникнуть в Китай через Бактрию во время завоеваний Александра, но опять-таки это в высшей степени спорно, и в любом случае работа Мо-Ди была завершена задолго до того, как стало возможным греческое или индийское влияние<sup>12</sup>.

Только те, кто не знаком с логическими рассуждениями школы Ньяя в индийской философии или школы моистов в китайской философии, а также с диалектикой защитников и критиков этих двух школ, может утверждать, что философия в приведенном выше определении имеет исключительно греческое происхождение. Такое невежество уже не является извинительным, поскольку было опубликовано немало книг, в которых индийская и китайская философии рассматриваются в дополнение к упомянутым выше. Помимо книг, существуют различные философские журналы, публикующие новые исследования в этих сферах: «*Chinese Studies in Philosophy*», «*Journal of Indian Philosophy*» и «*Philosophy East and West*».

В недавние годы также было опубликовано определенное число исследований по африканской философии, хотя относительно древней африканской философии трудно делать какие либо утверждения, поскольку она бытовала в устной культуре. Тем не менее, считать, что древняя Африка не обладала философией, разумным анализом и теорией о различных вопросах метафизики, эпистемологии, этики и т.д., означает совершить ошибку *ad ignorantum*, то есть прийти к заключению, что что-то не существует, лишь поскольку мы не располагаем веским его доказательством.

Даже доктор Шариати, несмотря на его знакомство с Фаноном и свою преданность делу притесняемых, жалуется на тех европейцев, которые не имеют представления о богатой культуре Ирана и воспринимают Иран как не имеющий культуры, «подобный Африке». Похоже, что это — оговорка, однако уж очень распространенная. И даже если подобные ремарки не мотивированы подознательными националистическими чувствами, гипертрофированным снобизмом или расизмом, они определенно способны подлить масла в огонь порочных представлений. Это — темная сторона отрицания незападных философий, которая может быть показателем вещей более зловещих, нежели невежество.

Обуянный гордыней, философ говорит: только я способен понимать глубинную истину, давать точные определения, воспринимать тонкие материи, только я могу разумно рассуждать. А поскольку разум есть специфическое отличие человека, значит, только я — человек — я и мой учителя по линии, уходящей вглубь к древней Греции. На языке многих племен понятия члена племени и человека обозначались одним словом.

В противовес этому эксклюзивистскому отрицанию универсализма философии, мы можем говорить о философии пророка Адама (да будет над ним мир!). Это обращает наше внимание на тот факт, что в самой природе человека заложено стремление задавать вопросы о действительности, знании, добре, красоте, здравом умозаключении и искать первоосновы. И человеческой природе также присуще искать ответы на эти вопросы посредством методов мышления: диалектики, анализа, синтеза, критики, спекулятивных рассуждений.

В Коране сказано: «*И Он научил Адама именам, всем им...*» (2:31). Согласно Ибн аль-Араби, это — имена Бога, хотя комментаторы иногда утверждают, что по соображениям арабской грамматики эти имена не могут быть атрибутами, но должны быть именами живых существ. Этот довод, однако, не полностью убедителен, поскольку атрибуты также могут быть персонафицированы как фигуры речи. Если знание Адама (А) распространялось на имена Бога, это должно восприниматься как символ анализа, посредством которого божественная ре-

альность воспринимается через множество своих имен. Эти Имена множественны, в то время как сущность Бога — проста и едина. Выучив Имена, Адам (А) получил способность анализировать простое божественное единство в контексте его отношений с творениями как множество атрибутов. Даже если имена, которым научили Адама, и не понимать как Божественные Имена, а как имена неких иных реальностей, исключительность положения Адама в отношении Единственного Творца и данное ему знание множественности имен определенно предполагает проблему единственности и множественности, наименования и отношения и человеческого знания. Это дает основание думать, что мудрость Адама (А) была, хотя бы отчасти, философской. Адам (А) был первым философом. Это означает, что философия, как мы описали ее выше, присуща человеческой натуре, и что философские проблемы могут быть ассоциированы со знанием, данным Богом Адаму, как описано в Коране.

Мулла Садра описывал мудрость Адама следующим образом:

«Знай, что мудрость (хикма) началась от Адама и его потомков — Сета и Гермеса, т.е. Идриса, и Ноя, поскольку мир никогда не был лишен человека, служащего опорой науки единства (*таухид*) и возвращения. И это великий Гермес был тем, кто распространил ее (*хикма*) по всем уголкам мира и различным странам, проявляя ее и проливая на «истинно поклоняющихся». Он — «Отец философов» (*Абу ль-хужамъ*) и учитель тех, кто является обладателями наук»<sup>13</sup>.

Говорить об Адаме как о философе — значит, перешагнуть границы философской универсальности и ввести в обсуждение религиозный элемент. Философия Адама — религиозна. С секулярной западной точки зрения подобного рода утверждения будут звучать до абсурдного нелепо. Не только атеисты, но также западные христиане, считающие себя просвещенными, думают об Адаме как о мифической фигуре, персонаже древних сказок, не имеющем отношения к рациональному анализу философских проблем и научному складу мышления, типичному для современного философа. С другой стороны, религиозные люди с узким пониманием богобоязненности сочтут недопустимым и противоречащим религии описание пророка Адама (А) как философа. Пророческое знание, возразят они, получаемое путем Откровения и не нуждается в недостаточных методах разума.

На атаку со стороны западного фланга мы можем ответить, обратив внимание на то, что философия имеет и мифологическое измерение, на которое не обращают внимания адепты позитивистского подхода. Философия — это разновидность поиска, мотивированного любовью. Следы этой любви могут быть обнаружены даже у таких нерелигиозных западных мыслителей, как Рассел и Сартр. Именно стремление освободить себя от известных иллюзий мыслителей прошлого мотивирует их отрицание. Так что не должно казаться удивительным то, что любовь к истине может вдохновить кого-то на то, чтобы отвергать истину.

Мифологическое измерение философского поиска истины есть повторяющаяся тема в философской литературе западной традиции. Многие авторы уже обратили внимание на тот момент, что то, что создает миф, не есть ложь. Мифы могут содержать в себе важные истины. История, подобная истории Адама, может быть названа мифом, поскольку она легендарна, будучи передана нам из древности, а не открыта посредством научно-исторического исследования. Но это не означает, что она — ложна! Скорее, фальсификацией будет отрицание

мифологического измерения философского поиска и отрицание его точек соприкосновения с религиозным странствием.

Что же касается тех, кто отрицает философию Адама с религиозной точки зрения — если они будут упорствовать в своих возражениях после наших объяснений относительно того, что мы имели в виду, и после того, как они поймут, что мы не претендуем на знание позиции первого Пророка (да будет над ним мир!), в отношении различных противоречивых философских вопросов, и даже не пытаемся делать положительное утверждение, что этот пророк имел философские взгляды по каким-либо частным философским вопросам — если после всего этого они продолжают упорствовать в своем противостоянии, тогда мы должны начать подозревать, что их оппозиция обусловлена стремлением защитить религию от рационального исследования.

Сегодня на Западе есть много богословов и философов религии, разделяющих эти убеждения. Они называются *фидеистами*. Они полагают, что существуют более высокие критерии, чем критерии разума, посредством которых следует оценивать верования, и что согласно этим критериям религиозные верования должны оцениваться высоко даже если они противоречат критериям разума.

Одним из важнейших пророческих фидеизма в христианской философии был Серен Кьеркегор (1813–1855). Важно понимать, что фидеизм Кьеркегора происходит из отрицания притязаний со стороны разума, выдвинутых Гегелем. На веку Кьеркегора последователи Гегеля, похоже, полагали, что разума самого по себе достаточно, чтобы указать место человека и Бога во вселенной и предоставить основания для религиозной веры. В ответ на эти чрезмерные притязания, сделанные от имени разума, Кьеркегорд, похоже, впадает в противоположную крайность, отрицая всяческое отношение разума или философии к религии.

Особенно важным в контексте мусульмано-христианского диалога является отношение Кьеркегора к Библии. Мусульмане всегда по традиции напоминали христианам о сомнительности исторических свидетельств аутентичности Библии, сравнивая недостаток информации о происхождении Библии с относительным избытком данных касательно откровения Корана. Ответ христиан был на удивление безразличным. Бесспорно, значительное число христианских богословов приняло и принимает участие в широком историческом исследовании происхождения Библии. Однако я убежден, что чаще мы сталкиваемся с недостаточным интересом к данному вопросу или даже в некоторых случаях — враждебностью. Такая реакция — это не просто отражение неразумного догматизма, но и широко распространенной богословской точки зрения, что религиозные вопросы независимы от объективной истины и даже могут противостоять ей. Урок, извлекаемый из современных форм библейского критики, состоит в том, что духовное значение Писания независимо не только от изъянов его буквального истолкования, но и от всякого притязания на объективную историчность. Этот взгляд находит четкое выражение в работах Кьеркегора. Он утверждает, что даже если Библия будет признана абсолютно аутентичной, это не приблизит никого к вере, поскольку вера есть вещь эмоциональная, а не результат академического исследования. Более того, он утверждает, что научное подтверждение подлинности

Библии было бы на самом деле губительным для веры, поскольку страстность и уверенность несовместимы между собой. С другой стороны, Кьеркегор утверждает, что даже если была бы доказана полная неаутентичность Библии, опровергнута подлинность авторства ее книг, и доказано, что она лишена целостности, из этого не следовало бы, что Христос не существовал, и верующий все равно мог бы сохранить свою веру. Карл Барт, возможно, самый влиятельный протестантский теолог двадцатого столетия, придерживается на удивление похожей позиции. Он готов принять историческую критику Библии, но утверждает, что вера не зависит от исторической точности верований. Христос стоит над историей. Опасность здесь заключается в том, что в отрицании исторической, научной, философской или рациональной критики, человек уверяет себя, что никакая внешняя оценка не может угрожать его религиозным верованиям. Узость мышления обретает защиту.

Второе по значимости философское влияние на современный христианский фидеизм оказал Людвиг Виттгенштейн (1889–1951). Фидеизм Виттгенштейна в некотором смысле более умеренный, нежели у Кьеркегора. Он придерживается точки зрения, что в разных сферах жизни играют в различные «языковые игры», и что, когда правила одной игры применяются к другой, к которой они неприменимы, то это приводит к недоразумениям. Правила науки не применимы к религии. Согласно последователям Виттгенштейна, надлежащее место разума — в науке. В религиозных верованиях, похоже, его заменяет нечто другое. Против этого можно возразить, что как религиозные, так и в научные дискуссии подчинены логическим законам, характерным для рационального мышления. Они, однако, различаются в своем отношении к эмпирическим данным, в особенности — количественной природы. Однако совершенно не ясно, почему философское суждение должно рассматриваться как область того, что зависит от эмпирических данных и формальных наук вместо откровения. Логические принципы, разделяемые различными науками, религиями, и другими традициями, представляются нарушающими идею полной независимости науки и религии, которую отстаивает Виттгенштейн.

Возможно, величайшей проблемой идеи Виттгенштейна о независимости религиозных верований является несоизмеримость. Виттгенштейн сам жалуется, что он не может до конца объяснить, каким образом религиозные и нерелигиозные люди понимают друг друга. Поскольку, однако, они могут понимать друг друга, религиозные и нерелигиозные языки не являются совершенно независимыми друг от друга. Но если они не являются совершенно независимыми, тогда возникает возможность взаимной критики, которую отрицает доктрина независимости. Если мы хотим добиться духовного прогресса, мы должны охотно выступать навстречу вызовам, а не избегать встречи с ними. Если мы хотим, чтобы наши религиозные представления имели достаточную гибкость, чтобы найти должное применение во всех сферах нашей жизни, религии должно быть позволено выйти за рамки ритуального действия и сосредоточенности на потустороннем.

Наконец, возникает проблема демаркации. Где заканчивается одна наша языковая игра и начинается новая? Если религия является формой жизни, аналогичной науке, каким образом нам следует оценивать различные религиозные традиции? Являются ли они подобными конкурирующим научным теориям? Есть

довольно веские основания полагать, что нет. Буддизм и иудаизм настолько неопоставимы, что тот факт, что они — альтернативные попытки описания одной и той же реальности, мало о чем говорит. Возможно, они настолько отличаются друг от друга, насколько каждый из них — от квантовой теории. Возможно, они — как разные отрасли науки. Но это также неверно. Разные религии в определенном смысле соперничают друг с другом. Коран обращается не только к мусульманам, но также напрямую к иудеям и христианам, идолопоклонникам и неверным, и если Коран и использует собственное понятие рационального, то лишь такое, которое способны понять и остальные. Более того, различные отрасли науки просто сконцентрированы на различных аспектах того, что признается ими общей реальностью. В любом случае, Виттгенштейн и его последователи немногим помогают нам объяснить, на чем зиждится классификация традиций мышления, когда их надо рассматривать как конкурентов, и когда — как независимые друг от друга. Напротив, само существование философии религии и философской теологии свидетельствует о том, что не существует демаркационной линии, которая отделяла бы религиозную и философскую мысль. На практике они зачастую сливаются друг с другом. Несомненно, философская критика религиозных представлений необходима, если мы собираемся адекватно защищать наши верования, даже наедине с собой, в собственной душе, от обвинений в том, что мы сбились с пути, что религиозные чувства заставили нас принять абсурдные вещи. Как любая другая сфера культуры, будучи изолированной от интеллектуальной торговли, религия будет испытывать депрессию экономики гетто.

Мы можем предположить возражение Руми против нашего отрицания фидеизма: когда мать предлагает молоко своему ребенку, должен ли ребенок искать свидетельство, что это — действительно питательное молоко, и что его предлагает его собственная мать? Непосредственное признание истины не нуждается в свидетельстве. Мы можем согласиться с пронизательным замечанием Руми, не доходя при этом так далеко, как идет он, то есть, не отрицая в принципе связь философии и религии. Можно признать, что существуют обстоятельства, в которых неприемлемо искать причины и свидетельства, не только в религии, но также в естественных науках и математике и практически во всех сферах человеческих исследований. Значительная часть мудрости философского поиска заключается в том, чтобы знать, какие вещи поставить под сомнение, и какие вещи принять безоговорочно. Неограниченные требования причин и свидетельства только порождают скептицизм.

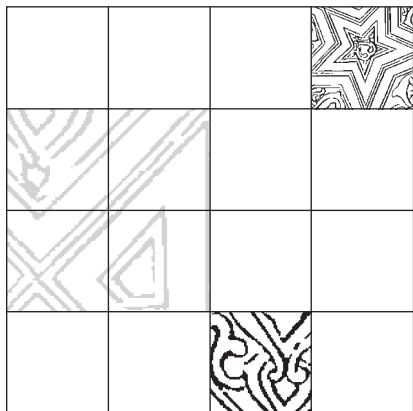
Философское суждение есть инструмент, средство. Само по себе оно никуда не приведет. Силлогизмы могут быть сконструированы до тошноты, без того, чтобы хоть на шаг приблизиться к пониманию сути предмета, но разумное использование логической техники и других методов философии может перенести нас на расстояния, которые иначе мы были бы неспособны безопасно преодолеть. За ключом к религиозному элементу философии Адама мы вновь должны обратиться к «*Маснави*». Применение разума Адамом сочеталось со скромностью. Даже несмотря на то, что его научили Именам и ангелы простирались перед ним в знак признания его знания, когда он согрешил, он признал свою ошибку и обратился к Богу в скромном покаянии. Мавлави противопоставляет этот подход подходу Иблиса, который использует свой разум для оправдания

### Примечания

1. Cf. Peter Gorman. *Pythagoras: A Life*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979, 35.
2. Этот вопрос стал темой доклада доктора Абд ал-Карима Соруша в 1992 году на конференции по греческому православному христианству и исламу в Афинах. К этой теме также обращается Уильям Читтик в своей книге: *The Sufi Doctrine of Rumi*. Offset Press, 1974 и позднее в: *The Sufi Path of Love*. Albany: SUNY Press, 1983.
3. Mathnavi, Bk. III, 2527.
4. Mathnavi, Bk. VI, 2505 f.
5. См.: Morris Klein. *Mathematics: The Loss of Certainty*. New York: Oxford University Press, 1983.
6. Например, см.: Elliott Sober. *From a Biological Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
7. Edgar Sheffield Brightman, *Philosophy of Religion*, 5<sup>th</sup> printing, New York: Prentice Hall, 1947, 22.
8. Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes*, Albany, NY: SUNY Press 1978, p. 14.
9. Cf. R.T. Blackwood and A.L. Herman, eds. *Problems in Philosophy: West and East*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975, 7. Большая часть этого абзаца является парафразом вступления к данной работе.
10. См. статью «Логика» в *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards. Гипотезу о греческом происхождении см. Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Human Logic*. Delhi: «Motilal Banarsidass», 1971.
11. Cf. Leo Wieger, S.J. *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China*, Edward Chalmers Werner, tr. New York: Paragon, 1969, 213.
12. Cf. Weiger, 286.
13. «Рисāла фй-ль-хуďс», в: *Rasā'il Sađr ad-Dīn au-Shīrāzī*. Тегеран, 1302, 67. Этот абзац процитирован и переведен С.Х. Насром в главе «Гермес и герметические писания в исламском мире» в его *Islamic Studies*, Beirut: Librairie Du Liban, 1967, 69.
14. Одним из наиболее выдающихся философов этой когорты является профессор Мисбах Йазди, чья книга *Амузеи-и Фалсафа* была переведена нами (*Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, tr. M. Legenhausen and 'A. Sarvdalir. Binghampton: Global Publications, 1999.



# Эмпиризм и философия ислама



---

Сегодня одним из важнейших вопросов, обсуждаемых в среде мусульманских интеллектуалов и исследователей, является вопрос об области действия ислама. Все мусульмане подтверждают, что ислам представляет собой совершенный образ жизни, и что сам Бог открыл в Священном Коране: «Сегодня Я придал совершенство вашей религии и завершил на вас Свою милость, и одобрил для вас как религию ислам» (5:3). Но означает ли это, что ислам содержит повеления для всех видов наук и искусств, например, как проводить исследования в механической инженерии, или экономике, или должен ли ислам ограничивать себя предписаниями о том, как совершать молитву, писать завещание и т.п., полагая, что эти правила соблюдения ритуалов достаточны для всей жизни целиком? Не только образованные мусульмане, но и представители широких исламских масс озабочены этими вопросами, поскольку рядовой мусульманин желает знать, каким образом подчиниться воле Аллаха во всех аспектах своей жизни.

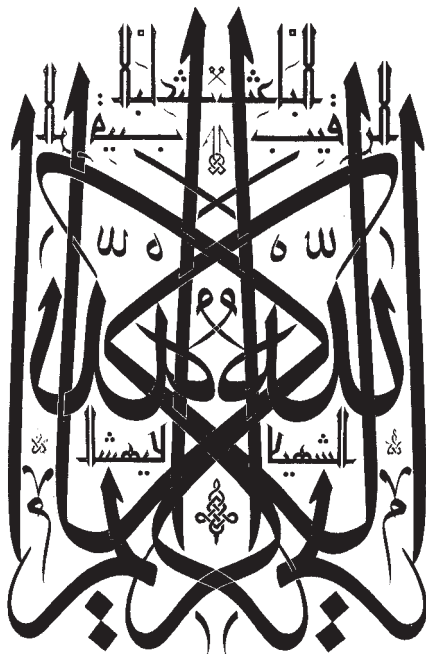
Мы ожидаем от наших богословов, что они скажут, запрещает ли ислам контрацепцию, употребление наркотиков для восстановления организма, лотереи, а также ждем ответов на целый ряд других вопросов, относительно которых существуют разногласия. И мусульманские ученые отвечают на наши вопросы, формулируя положения, основанные на Коране и авторитетных преданиях, но возникают и более широкие вопросы относительно пределов исламской мысли: существует ли такая вещь, как исламская экономика? Что можно сказать об исламской социологии, астрофизике, микробиологии? В интеллектуальной истории мусульман существуют традиции исследования различных сфер, таких как математика, астрономия и философия, и зачастую эти традиции именуется исламской математикой, исламской астрономией и исламской философией соответственно. В связи с этим возникает вопрос, имеют ли эти традиции нормативное или предписывающее значение. Совершенно ясно, что будет ошибочным полагать, будто ислам содержит предписания, каким образом думать о звездах и планетах, и что эти предписания включены в исламскую астрономию, но обращаясь от астрономии в сторону философии, ситуация становится менее однозначной, поскольку исламская философия, по крайней мере отчасти, была создана как попытка предоставить удовлетворительный религиозный подход к проблемам философии. И даже в том, что касается исламской астрономии, ее исламский характер, вероятно, не исчерпывается тем, что мусульмане ее развивали, поскольку оно сформировало часть последовательной интеллектуальной перспективы, которая образовала одно целое с разными другими элементами исламской мысли и науки.

Подобные вышеупомянутым вопросы о пределах ислама и его связи с естественными и гуманитарными науками, и в особенности — с философией,

составляют предмет исследования философии ислама. Философия ислама явно отличается от исламской философии, поскольку если последний термин употребляется по отношению к традиции, развитой мусульманскими мыслителями, такими как, Ибн Сина, Сухраварди и Мулла Садра, философия ислама является исследованием философских пределов и применения религии ислама. Философия ислама также отличается от *'илм аль-каләм*, состоящего из систематизации мусульманской доктрины и ее рациональной защиты. Философия ислама занимается не доктриной и ее защитой, но установлением философской структуры доктрины и ее пределов.

Может быть полезным сравнение философии ислама с философией физики и философией религии. Философия физики представляет собой дисциплину, исследующую фундаментальные для физики философские проблемы — проблемы, относящиеся к физическим теориям, но не решаемые непосредственно путем экспериментального опыта, проблемы, касающиеся природы времени, пространства и движения. Часто определенная физическая теория зиждется на некоторой особой философской точке зрения, и философия физики занимается выяснением этой точки зрения и дает ей философскую оценку. Обращаясь к исламу, мы обнаруживаем, что некоторые фундаментальные для него философские проблемы, например, проблемы существования Бога и Его атрибутов, рассматриваются также иудаизмом и христианством. Таким образом, эти проблемы должны быть отнесены к философии религии. Что остается философии ислама — так это вопросы вроде того, какого рода философская психология может лучше всего объяснить кораническое откровение, импликация доктрины *виләйа* для политической философии и, в более общем виде, какие взгляды согласуются с учением ислама, соответствуют ему, наиболее приемлемы для него и предполагаются им. Более того, поскольку исламское учение было интерпретировано и разъяснено различными способами теологами (*мутакаллимин*), философами (*хукама'*) и гностиками (*'урафа'*), все эти вопросы касательно философской структуры учения ислама могут быть повторены с использованием определений, предполагающих более частную интерпретацию. Так, например, некто может спросить, какая философская теория религиозного опыта наиболее подходит к соответствующим дискуссиям Ибн аль-'Араби, или какая разновидность эпистемологической теории наилучшим образом подходит к дискуссиям о сомнении и уверенности, обнаруживаемым в работах по основам исламской юриспруденции (*усул аль-фиqh*). Философия ислама таким образом может рассматриваться как широкая сфера философского исследования, имеющая отношение к руководству, данному Аллахом человечеству через Свою религию: «*Поистине, религия у Аллаха — ислам*» (3:19).

Хорошим примером исследования, которое можно включить в философию ислама, может служить исследование взаимоотношений между исламом и эмпиризмом. Действительно ли ислам несовместим с эмпиризмом? Есть ли какая-то форма эмпиризма, которая востребована в исламе? Является ли ислам более совместимым с рационалистической, нежели с эмпирической философией? Исследование таких вопросов не только полезно для того, чтобы приступить к изучению философии ислама, но оно также заслуживает внимания по той причине, что эмпирическое направление в философии оказало такое



**Аллах Великодушный, Породитель  
смерти, Защитник всего существующего,  
Вечно-Присутствующий.**

Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса,  
Турция. 1399 г.

влияние на новое и современное западное мышление, что верное понимание отношений между исламом и эмпиризмом является существенным для осмысления пределов ислама и его философских отношений с западными естественными и гуманитарными науками. Но перед тем, как приступить к такому рода исследованию, следует выяснить, что такое эмпиризм.

По прошествии эпохи Возрождения, когда европейская мысль искала выхода из рамок структур и ограничений схоластики, начинают оформляться два главенствующих направления философской мысли: рационализм и эмпиризм. Как рационалисты, так и эмпирики активно пытались выработать альтернативу аристотелевской средневековой философии. Как рационалисты, так и эмпирики критиковали аристотелевское понимание умозаключения и науки. Рационалисты добивались этого путем сужения пределов рационального, ограничивая их его наиболее просчитываемыми аспектами и ограничивая самоочевидное самой субъективной непреложностью. Эмпирики, с другой стороны, были менее заинтересованы в разуме как таковом, подчеркивая роль чувственного опыта в получении знания. Лидеры рационализма в современной европейской философии все были родом с европейского континента: Франция, Нидерланды и Германия были родиной соответственно Декарта, Спинозы и Лейбница в период, охватывающий семнадцатое и восемнадцатое столетия. Наиболее известными эмпириками нового времени были британские философы восемнадцатого столетия: Локк, Беркли и Юм, хотя прецеденты проявления эмпирического мышления в Британии могут быть прослежены вплоть до Роджера Бэкона и Уильяма Оккама.

Среди более современных философов, эмпиризм продолжает оказывать сильное влияние — так, например Уильям Джеймс называл свою версию прагматизма «радикальным эмпиризмом», а Рудольф Карнап, оставив логический позитивизм, назвал свою философию «логическим эмпиризмом». Общее между различными формами эмпиризма — это ставимый ими акцент на важности опыта для человеческого знания и тенденция подвергать сомнению то, что не может быть установлено на основании чувственного свидетельства.

Философы-эмпирики предстают пред нами во всевозможных обличиях — верующих и атеистов, крайних и умеренных. Выразителем крайней — при этом религиозной — формы эмпиризма был епископ Беркли, отрицавший существование физической реальности за непосредственно известными нам чувственными восприятиями. Другую крайнюю форму эмпиризма в более недавнее время предлагает Бас ван Фраассен, который верит в существование физических объектов, таких как столы или стулья, видимых невооруженным глазом, но отрицает существование таких вещей, постулируемых современной физикой, как электроны и протоны, с которыми мы не имеем опыта прямого взаимодействия<sup>1</sup>.

В той или иной форме, эмпиризм оказал колоссальное влияние на развитие естественных наук на Западе. История естественных наук, от физики и биологии до психологии и экономики, не может быть полной без упоминания влияния эмпирической мысли на ее развитие. Влияние эмпиризма, однако, не ограничено естественными науками, но также распространяется и на этику и политику. Эмпирики были склонны рассматривать добро как

удовлетворение желаний и практический разум — как эффективность обретения добра, определенного указанным способом. В политике они склонялись к теориям общественного договора или утилитаризму, понимая справедливость как нечто, соответствующее разумному соглашению членов общества в их стремлении к максимальному удовлетворению своих желаний, или как максимальное удовлетворение желаний возможно большего числа людей.

Эмпиризм по своей сути, однако, не является ни этической, ни политической философией — скорее, он часто описывается как основанный на двух базовых принципах: во-первых, все идеи черпаются из опыта, и, во-вторых, что надлежащее суждение должно подтверждаться опытом. Локк, так же как Беркли и Юм, придерживался позиции, что мы располагаем двумя видами опыта: ощущением, или внешним опытом, и размышлением, или внутренним опытом. Эти два вида опыта считались основанием всякого знания. Знание необходимых истин, таких как истины логики и математики, считалось происходящим из внутреннего опыта взаимоотношений между идеями, в то время как эмпирическое знание условных истин считалось происходящим от внешнего опыта посредством чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания.

Что, в таком случае, ислам имеет сказать об эмпиризме? Есть два распространенных ответа на такого типа вопросы, которые столь же поверхностны, сколь и являются крайними. Первый ответ состоит в том, что ислам и эмпиризм прекрасно сочетаются, поскольку каждый из них действует в рамках отдельной независимой ячейки. Второй ответ состоит в том, что ислам и эмпиризм в корне противоречат друг другу, поскольку представляют противоречивые взгляды на человека и мир. Первый ответ дают разные пропагандисты исламского модернизма, или исламской реформации по образцу христианского протестантизма. Они стремятся ограничить ислам несколькими ритуалами и личными отношениями между индивидуумом и Богом, чтобы освободить место для западных моделей мышления и институтов политики, экономики, философии и т.д. Тем не менее, модернистский ответ относительно эмпиризма не так легко отбросить, как может показаться. Если мы определяем эмпиризм как доктрину, что все представления и все знание получается посредством внешнего или внутреннего опыта, то здесь трудно указать на что-то, что могло бы вызвать возражения с точки зрения ислама. Даже знание Откровения Пророком (С) можно объяснить происхождением от определенного внутреннего опыта. Основатель эмпиризма Джон Локк был христианином, верившим в божественные откровения, подтверждение подлинности которых, как он считал, может быть найдено в эмпирическом свидетельстве чудес. Если и есть несоответствие между исламом и эмпиризмом, его следует искать на более глубоком уровне, нежели на уровне простой формулировки его фундаментальных принципов.

По мере распространения влияния эмпиризма, вниманием исследователей и ученых завладел акцент на внешнем опыте. Средневековая наука представлялась им перегруженной предположениями, которые не могли найти подтверждения на чувственном опыте, ни быть доказанными математическими методами, которые так защищали рационалисты. Например, считалось,

что поскольку планеты являются самыми совершенными телами и круговое движение является самым совершенным видом движения, планетарные орбиты должны иметь круглую форму. Отрицание подобного довода стало возможным благодаря двум изменениям в понимании науки, причем оба включали в себя прорыв во взглядах на саму рациональность. Во-первых, греческое представление о разумной интуиции, или нусе, должна была быть отвергнута и заменена гораздо более ограниченной трактовкой рациональности, и, во-вторых, ценность свода точных эмпирических данных должна была быть возведена на уровень, превышающий уровень ценности рациональной интуиции. Эти изменения были произведены совместными усилиями рационалистов и эмпиристов. Оставшееся от представления о рациональности не оставляло пространства для религиозно размышляющего интеллекта, или 'акл.

Слово 'акл, переводимое как «интеллект» или «разум», появляется в разных вербальных формах в Коране сорок девять раз. Исследуя эти аяты, можно обнаружить, что 'акл в Коране не соответствует ни греческому нусу, ни современной западной трактовке рациональности, несмотря на то, что значение нуса определено ближе к значению коранического термина, нежели английское *rationality*. Коран говорит об образцах, данных людям для размышления, людям, использующим свой 'акл. Вещи на земле и небесах, смена ночи и дня, оживление мертвой земли, все это — знамения Аллаха, и неспособность распознать их в качестве таковых означает недостаток 'акл. Способность распознания высшего значения вещей не может быть истолкована ни как силлогическое умозаключение, ни как оценка и формулировка современных научных теорий. Тогда как эмпиризм изучает природу внешних проявлений, 'акл пытается увидеть сквозь внешние проявления более глубокую реальность, стоящую за ними, проникая вовнутрь и разоблачая ее. С другой стороны, мы не находим прямого противоречия между рассуждением эмпириста и практическим применением 'акл. Защитники традиционного ислама часто указывают на различия между современными и традиционными концепциями, как будто бы этого достаточно для установления того, что современное находится в заблуждении и должно быть отвергнуто. Однако, признание ценности методов и открытий эмпирических наук никоим образом не подрывает ценности религиозного мировоззрения.

Подходы к философии ислама, которые намечаются в работах как модернистов, так и традиционалистов, слишком поверхностны, чтобы охватить всю сложность разногласий между исламом и эмпиризмом. Модернисты игнорируют разногласия по причине отсутствия открытого противоречия. Традиционалисты игнорируют возможность согласования по причине общего несоответствия взглядов, и поскольку, когда бы ни упоминалось о соответствии между исламом и модернизмом, тем самым как будто бы автоматически подразумевается, что ислам должен быть изменен. Либералы призывают к «реформам» ислама, чтобы скрыть свое стремление к выведению его из строя. Традиционалисты отвечают восхвалением прошлого. Никто из них, похоже, не в состоянии представить себе, что современное может измениться таким образом, чтобы прийти в соответствие с исламом.

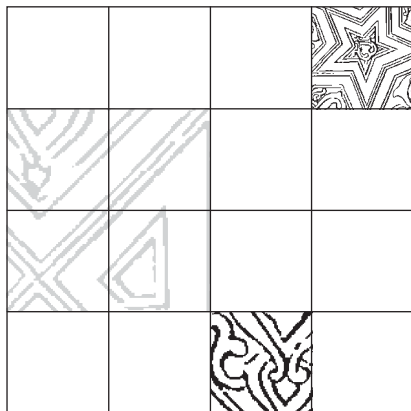
Репутация эмпиризма испорчена его чересчур узким пониманием рацио-

### Примечания

1. Bas C. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press, 1980.



# Аллама табатаба'и и современная философская теология



---

«Философская теология» — это термин, взятый на вооружение в недавние годы философами и теологами на Западе для обозначения специфического философского подхода к теологическим вопросам. На протяжении большей части двадцатого столетия философская теология не воспринималась всерьез ни философами, ни теологами. Философы критиковали ее ввиду недостаточной философской изощренности ее сочинений. Теологи, с другой стороны, проявляли мало интереса к философской теологии, по причине отсутствия связи между попытками анализа и скрупулезной аргументации и насущными проблемами теологов, занятых интеграцией религиозной мысли в современной общественной жизни. За последнюю четверть века, однако, эта ситуация изменилась. Философы, чья методологическая квалификация широко признана, начали писать работы философского характера по теологическим вопросам.

Отрицание религии в западном мире объясняется двумя причинами: это причины, относящиеся к мнимому противостоянию между религией и наукой, и причины, восходящие к определенному общественным, политическим и моральным взглядам. В недавние годы наблюдалось изменение отношения интеллектуалов к обеим этим сферам. Сегодня по сравнению с днями расцвета позитивизма имеет место большее признание того, что наука не должна рассматриваться как антагонист религии, и сейчас развиваются такие эпистемологические теории, которые допускают рациональное подтверждение как научных, так и религиозных убеждений. Общественные, политические и моральные подходы, доминировавшие до 1970-х гг, заменяются критическим подходом к либерально-левацким взглядам. Нынешнее возрождение философской теологии получает свою пользу от обоих видов изменений в подходе, косвенно поощряя их.

В то же самое время, когда происходят эти изменения, теологи начинают серьезную дискуссию по поводу значения нехристианской теологии для христианского мышления. Такие теологи, как Джон Хик, У. Кентвелл Смит и Ганс Кюн; энергично утверждают, что доктрина возможности спасения исключительно через христианскую традицию не может быть обоснована рационально. Продолжая быть верными христианской традиции, они предполагают, что доктрины божественности Христа и Троицы должны быть перетолкованы, и они даже допускают, что в определенном аспекте, Коран может быть признан словом Божиим. Теологи обсуждают такие вопросы в разделе *религиозного плюрализма*. Хотя в сегодняшней *философской* теологии вопрос религиозного плюрализма не является центральным, наблюдается растущее внимание к нему<sup>1</sup>.

В данном контексте мы вправе задать себе вопрос — а может ли вообще быть найдено что-либо в исламской мысли последних лет, имеющее отношение к западной философской теологии? Иногда западные исследователи вы-

сказывали сомнения относительно возможности нахождения чего-либо интересного с философской точки зрения в современной исламской мысли, поскольку их знакомство с последней ограничивалось знанием сочинений тех мусульманских писателей, которые либо лишены философской эрудиции либо даже враждебны к философии. Однако в шиитской философской и теологической традиции мы обнаруживаем достаточно материала, имеющего значение для вопросов, поднятых в философской теологии христианинскими философами. Определенно, одним из лучших способов знакомства с шиитской философской теологией является путь через работы Алламы Табатаба'и. Его авторитет в мусульманском мире как экзегета Корана в сочетании с философской квалификацией, придают его работе статус, требующий большего внимания, нежели было уделено до сих пор изучающими сравнительное религиоведение и философскую теологию.

Возможно, некоторые наши мусульманские читатели спросят, почему мусульмане вообще должны обращаться к проблемам, возникающим в контексте западной философской теологии. Тому есть несколько причин. Во-первых, посредством формулирования мусульманского ответа на такие вопросы можно завоевать уважение к исламской традиции, отношение к которой, к сожалению, часто зависело от политики. Во-вторых, это дает возможность познакомить тех, кто знаком лишь с средневековой исламской мыслью, с живой традицией исламской философской теологии. В-третьих, такие интеллектуальные усилия вносят свой вклад в углубление понимания сложности рассматриваемых вопросов, и могут способствовать дальнейшему развитию мусульманской мысли по целому ряду вопросов.

Недавний рост интереса к философской теологии на Западе является показателем искренней нужды в том, чтобы вновь серьезно отнестись к религии после того, как она была сброшена со счетов множеством интеллектуалов как форма сознания, якобы несовместимая с современной научной картиной мира. Многие, отвернувшиеся от церкви, возвращаются в ее лоно. Однако проблемы, породившие изначальную неудовлетворенность религией, не были решены. На Западе проблемы внутри христианства в их типичном развитии считались проблемами религии как таковой. Немногие допускали возможность того, что ислам может быть защищен от ошибок христианства, приведших к неудовлетворенности им. Например, одной из важнейших христианских доктрин является догмат о Троице. Со времен Средних веков теологи считали, что эта доктрина должна приниматься на веру, где вера понимается как способ принятия неприемлемого согласно критериям разума. Современные теологи пошли далее, постулируя, что данная доктрина — это тайна, не поддающаяся рациональному обоснованию. Различные современные религиозные философы, такие как Питер ван Инваген и Томас В. Моррис, пытались дать философское обоснование рациональной состоятельности доктрины. И это — то место, где выявляется состоятельность мысли Алламы Табатаба'и. Большинство философских рассуждений, разбросанных по его комментарию к Корану, *Аль-Мизан*, призваны продемонстрировать несостоятельность тринитарной доктрины и защитить веру в строгое единобожие. Многие соответствующие фрагменты были собраны аятоллой Хусейни Тегхрани в его книге *Мехр-и Табатан*. В этих рассуждениях ясно показан присущий исламской теологии рацио-

нализм, и убедительно выявлен контраст с иррационализмом тенденции, обнаруживающейся в современной христианской теологии, — тенденции путать чудо с несостоятельностью. С другой стороны, работы Алламы Табатаба'и, посвященные вопросам исламского мистицизма, или *'ирфāна*, свидетельствуют о его восприимчивости к подлинному мистицизму и о высокой оценке им последнего, который рационален, даже выражая себя посредством мнимых противоречий. Таким образом, работы Алламы Табатаба'и являются образцом не только исламской теологии, одновременно современной и рациональной, но также и рационального мистицизма.

С другой стороны, исследователь западной философии, привыкший отыскивать отличительные и оригинальные элементы в мысли философа, может не оценить значимость работ Алламы Табатаба'и. Аллама является защитником школы мышления, происходящей от Муллы Садры и называемой *трансцендентной философией*. Философия Садры оказывает на современную шиитскую теологию влияние, в какой-то мере аналогичное влиянию Фомы Аквинского на католическую теологию. Многие из того, что имеет значение для философской теологии Алламы Табатаба'и, можно обнаружить в работах Муллы Садры или Насир ад-дина Туси, но вместо того, чтобы понизить ее значимость, это подтверждает согласие теологии Алламы с той традицией, в которой она развивалась.

Как и в современной западной философской теологии, в теологии Алламы используются точные определения, дедуктивные доказательства и тонкие различия между конкурирующими позициями. Это — черты, которые более широкая аналитическая традиция англо-американской философской теологии разделяет с шиитской традицией, отражая присущий Ибн Сине (Авиценне) вкус к логике и огромное влияние, оказанное этим вкусом на последующую исламскую философию. Однако интуитивные предположения касательно того, что может быть принято без доказательств, сильно отличаются в аналитической философии и исламской философии. Западный исследователь исламской философии, таким образом, должен учиться подавлять в себе порывы сходу отметить доказательства, посторонние на, по его мнению, неправдоподобных посылок, и учиться отыскать за данными посылками более фундаментальные рациональные интуиции, которые зачастую не соглашаются с современными западными гипотезами.

Наиболее резким различием между современной христианской и мусульманской теологиями является то, что, тогда как христиане верят в Бога как в личность, мусульмане поклоняются олицетворенному Божеству. Несмотря на важность этого различия для множества теологических вопросов, это различие осталось по большей части не замеченным как христианами, так и мусульманами. При этом христиане везде подтвердят, что Бог — это личность, в то время как средний мусульманин будет с готовностью отрицать это. Тезис часто определяется философами религии, работающими в христианской традиции, таким образом, что он требует веры в Бога как в личность. Так, в «Энциклопедии философии» дается следующее определение: «ТЕИЗМ означает веру в одного Бога (*теос*), который есть (а) личность, (б) достоин поклонения, и (в) отделен от мира, но (г) постоянно действует в нем»<sup>2</sup>. Джон Х. Хик определяет, что «Теизм... — это, строго говоря, вера в божество,

но обычно он интерпретируется как вера в личное божество»<sup>3</sup>. Ричард Свинберн утверждает, что теист — это тот, кто верит в существование Бога, Который есть «личность без тела (т.е. дух), который вечен, свободен, способен делать все, что угодно, знает все, есть совершенное добро, является должным объектом человеческого поклонения и подчинения, создателем и зиждителем вселенной»<sup>4</sup>, и Дж.Л. Мэки, оспаривая позицию атеизма, принимает определение теизма, данное Свинберном<sup>5</sup>. Наверное, трудно найти лучшего представителя современной христианской философской теологии, нежели Уильям П. Алстон, чьи работы служат образцом аналитической точности и пронизательного размышления. Он пишет, что Бог, в соответствии с представлениями теистических религий, является «высшим или верховным личным Деятелем, действующим в свете знания, целей и намерений»<sup>6</sup>.

Алстон, как и другие вышеупомянутые исследователи, стремится подчеркнуть сходство между Богом и человеком. Одной из причин этого является то, что если предположить, что Бог есть существо, совершенно непохожее на человека, любые утверждения относительно Бога станут несостоятельными. Идея состоит в том, что в случае с людьми мы знаем, что значит принимать решения, познавать различные вещи и действовать. Таким образом, если мы хотим знать, о чем мы говорим, приписывая знание, решение и действие Богу, мы должны подразумевать нечто строго аналогичное тому, что мы имеем в виду в случае людей. Одним из самых крайних проявлений этой тенденции среди христианских теологов является теология процесса Чарльза Хартсхорна. Хартсхорн полагал, что средневековая концепция Бога является несостоятельной и предложил рассматривать Бога более как личность, такую, чтобы можно было считать, что Бог в состоянии изменяться, саморазвиваться, существовать во времени, расширять свое знание, и т.д. Алстон, бывший учеником Хартсхорна, отвергает эти притязания, но развивает теологию, сохраняющую притязания на трансцендентность Бога, традиционно связываемую со средневековой теологией, при этом сохраняя как можно больше от личностного взгляда на Бога.

Другой причиной акцента на личностную природу Бога в современной христианской теологии служит то, что такое видение представляется более соответствующим Писанию. Большая часть современной христианской теологии ответила на философские атаки на теологию, содержащиеся в работах Юма и Канта, полностью отстраняя себя от философии. Считается, что средневековая христианская теология сбилась с пути, взяв на вооружение греческие философские понятия вместо того, чтобы разрабатывать исключительно понятия, присутствующие в божественном откровении. Этот взгляд оспаривает Роберт Каммингс Невилл, который возражает, что еврейская мысль уже была эллинизирована еще до времени Христа, и что несовместимость перспектив Афин и Иерусалима была преувеличена<sup>7</sup>.

В шиитской теологической традиции также был период, когда некоторые придерживались крайне антропоморфного взгляда на Бога, но эта тенденция была полностью отвергнута как неортодоксальная такими учеными, как Кулайни (ум. 329/941) и Шейх Саду́к (ум. 381/991), которые собрали достаточное число преданий от Пророка и имамов (да будет над ними мир!), чтобы убедительно доказать, что антропологические выражения, используемые

для описания Бога, должны всегда пониматься фигурально. Мысль Алламы Табатаба'и должна пониматься как укорененная в долгой традиции философской теологии, вдохновленной этими ранними учеными. Это — традиция, в которой ключ к разрешению мнимого конфликта между разумом и религией следует искать в надлежащей интерпретации. Особенности этой интерпретации в шиитской традиции заключаются в том, что она подтверждена преданиями, возводимыми к имамам (да будет над ними мир!), ей присуща рациональность и в ней часто указывается на глубину духовности, ассоциируемой с исламским мистицизмом. Однако следует сделать осторожную оговорку относительно того, как понимать рациональность в эзотерической интерпретации в шиитской традиции. То, что имеется в виду здесь, никоим образом не есть концепция рациональности, бытующая среди эмпириков или философов науки Запада, скорее, представление эзотерических интерпретаций Писания в шиитской традиции как рациональных означает, что они помогают создать систематическую теологическую картину, написанную с сознательным вниманием к логическим отношениям между понятиями и изложенными доктринами.

Таким образом, мы обнаруживаем два противоположных подхода к мнимым конфликтам между религией и наукой. Подход современной христианской теологии, либеральный или нео-ортодоксальный, заключается в том, чтобы отрицать всякую связь между теологическими вопросами и научными или философскими перспективами, с позиции которых выдвигаются возражения. Подход, характерный для мусульманской традиции, в свою очередь, заключается в попытке осуществления синтеза через интерпретацию. Христианские теологи пытаются утвердить свою ортодоксию за счет притязания, что их доктрина личного божества более соответствует библейскому образу Бога, нежели абстрактное божество средневековых теологов. Возможно, однако, что тенденция к персонализации Божества всегда в неявной форме присутствовала в христианской доктрине воплощения. Мусульманские богословы, с другой стороны, нашли существенную поддержку своей ортодоксии в Коране и хадисах. Те мусульманские богословы, которые нашли порочной философскую теологию, возражали против интерпретаций, предлагаемых философами и теологами, но вместо того, чтобы предложить альтернативную теологию, по большей части отказались от теологии вовсе.

Разновидность философской теологии, которую можно обнаружить в работах Алламы Табатаба'и, такова, что Бог в ней предстает не в качестве личности в том смысле, что термины, обычно характеризующие личность, должны быть перетолкованы, когда они прилагаются Богу, по причине фундаментального онтологического различия между Создателем и Его созданием. Рассмотрим для примера философский разбор, который Аллама дает речи Аллаха (в комментариях к 2:253–254). Аллама пишет, что знание Аллаха есть *'ильм ал-ху́дурй*, то есть знание через присутствие. Знание через присутствие определяется как не-понятийное, не-репрезентативное знание, в котором познаваемый объект непосредственно присутствует перед Знающим. Эта разновидность знания заняла важное место в исламской философии начиная с Сухраварди и затем была разработана Муллою Садрой. Приведенные примеры отражают знание собственного сознания и тех состоя-

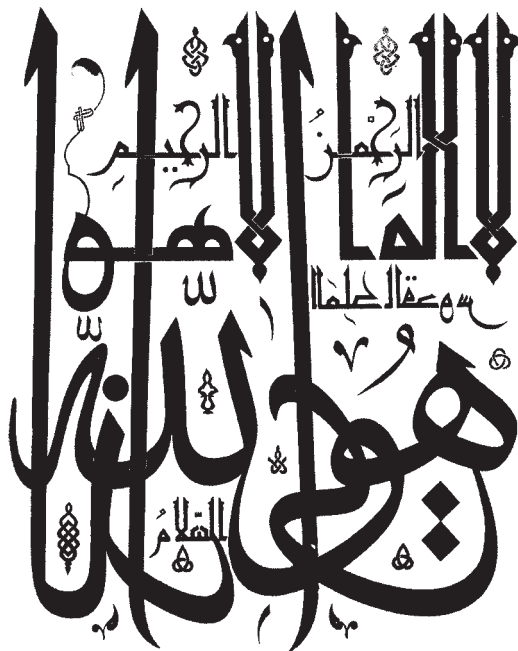
ний, которые считаются зависящими от сознания, таких, как боль или голод. Считается, что в знании через присутствие знающий, знание и знаемое едины. Аллама критикует как ашаритов, так и мутазилитов за имплицитное приписывание Аллаху 'илм *аль-хус'ули*, знания, получаемого, когда идеи запечатлеваются в сознании. Существует онтологическое различие между разновидностями знания, приписываемого человеку и Богу, и это различие основано на онтологической разнице между личностями и Богом.

Другое различие в исламской теологии, к которому апеллирует Аллама для объяснения знания Бога — это различие между детальным знанием (*'илм ат-таф'сيلي*) и суммарным знанием (*'илм ал-иджм'али*). Субъект обладает детальным знанием, когда он обладает знанием специфики объекта, как, например, когда он актуально рассматривает специфические высказывания, описывающие знаемое. Субъект обладает суммарным знанием, когда он не выдвигает специфических предположений относительно объекта знания, но в состоянии предоставить специфическую информацию при должных условиях. Данное различие приблизительно соответствует различию между актуально случающимся и склонностным (*occurrent and dispositional*) доклатическими состояниями, обсуждаемыми в современной западной философии. Аллама пишет, что, поскольку Бог есть простое чистое бытие и не лишен никакого совершенства, все частности творения присутствуют в Боге в своей высшей форме без всякого различия, «поскольку они известны Ему посредством суммарного знания, которое вместе с этим способно к детальному раскрытию»<sup>8</sup>.

Современная западная философская теология в течение ряда лет искала ответ на вопрос, каким образом Бог может обладать знанием временных истин, таких как то, что сегодня — суббота. Ответ, предложенный исламской теологией, состоит в том, что всезнание Бога отличается от человеческого предложного знания и не должно пониматься антропоморфически в смысле актуально имеющего место рассматривания всех истинных высказываний в сознании Бога. Всякое различие и перемена должны пониматься в терминах ограничений. Мы можем приписать Богу знание того, что сегодня — суббота, поскольку Он может открыть кому угодно, что сегодня — суббота, но Бог никогда не рассматривает высказывания как таковые.

Аллама пишет, что Аллах (превелик Он и преславен!) слишком велик, чтобы Ему приписывать мышление, посредством которого Он способен проникать в идеи и сущности, находящиеся в воображении постигающего. Иначе Он стал бы составным или сложным, и был бы подвержен переходным фазам, и даже Его речь могла бы быть потенциально неверной. Намного превыше Он того, что они Ему приписывают! Другими словами, прославление Бога видится чем-то большим истолкования утверждений писаний о Божественном знании, акцентирующего различия в большей степени, нежели сходство между божественным и человеческим знанием.

Божественная тайна и трансцендентность также утверждаются положением о том, что Бог не является не только личностью, но даже и не субстанцией. Субстанции понимаются как состоящие из чтойности и существования, а это предполагает ограничение. Бог не ограничен, так что Он не может обладать количественными свойствами, чтойностью, и, таким образом, не мо-



Он Аллах по отношению к тому, что не Бог, Благодатный, Милосердный, Царь. Кто владычествует и правит Вселенной, Чистый, лишенный ошибок, слабостей, недостатков, невнимательности, Даритель всеобщей безопасности, Устроитель мира. Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса, Турция. 1399 г.



жет быть субстанцией.

Поскольку Аллама отмечает, что знание и речь Бога и человека метафизически различны, он отвечает на возражение, выдвигаемое Алстоном, что такое различие делает божественную речь и знание непостижимыми. Аллама Табатаба'и прилагает определенные усилия и чтобы дистанцировать себя от тех, кто представляет Вселенную как речь Бога. Табатаба'и отвергает эти взгляды, поскольку они будут означать, что любое утверждение, что Бог общается со Своими пророками, должно быть истолковано как простая аллегория. Напротив, Табатаба'и придерживается того, что речь Бога есть реальное общение. Божественное Откровение есть реальное общение, поскольку оно обращено к определенным индивидуумам, и поскольку посредством откровения передается послание. Однако, когда говорится, что Бог передает Свое послание пророкам, это не означает, что у Него есть мысли, которые передаются от одного лица другому. Когда говорится, что Бог общается с человеком, это означает, что Он создает нечто, дающее человеку внутреннее знание послания.

«Становится очевидным, что законы, могущие гарантировать счастье человеческого общества, не могут быть постигнуты посредством разума. Поскольку согласно доктрине об общем руководстве, распространяющемся на все творение, существование знания об этих законах в человеческом роде необходимо, внутри человека должна присутствовать иная сила познания, дающая ему возможность понимать реальные жизненные обязанности и делающая это знание доступным для каждого. Это сознание и сила постижения, отличные от разума и чувства, называются «пророческим сознанием», или «сознанием Откровения»<sup>9</sup>.

Аллама утверждает, что, несмотря на то, что мы используем термин «коммуникация» («сообщение») для обозначения обмена идеями между людьми, термин может быть также использован для описания Откровения, поскольку его следствие или функция — та же, т.е., сообщение доставлено. В подобной манере мы употребляем термин «лампа» для описания электрического света, несмотря на то, что он не содержит никаких элементов той лампочки, к которой этот термин первоначально применялся. Таким образом, откровение может в действительности рассматриваться как сообщение (коммуникация) Бога с человеком, несмотря на то, что эта коммуникация не берет начало в уме или лице<sup>10</sup>. Таким образом, Табатабаи показывает, что Откровение может рассматриваться как божественное общение и без предположения того, что Бог есть личность. Таким образом, Аллама также демонстрирует, как религиозному языку может быть дана рациональная интерпретация, не приписывая при этом Богу метафизические ограничения, свойственные человеку и другим субстанциям.

Рационализм исламской теологии также продемонстрирован в разборе Табатаба'и других вопросов. Например, рассуждая о чудесах, он утверждает, что они не должны рассматриваться как нарушение естественных законов. Он даже не требует, чтобы чудеса не имели естественного объяснения. Если бы существовала некая теория, посредством которой все чудеса были бы объяснены или даже предсказаны, это никоим образом не умалило бы их чудесности. То, что делает событие чудом — это просто то, что оно должно выходить за рамки обычного, быть благим и иметь религиозную значимость в вызове, т.е. в установлении истинности притязания на пророчество.

В традиции трансцендентной философии, которой следует Аллама, Бог есть само чистое бытие. Хотя такое утверждение может быть также найдено и у Фомы Аквинского, оно гораздо более полно развито в рамках трансцендентной философии, нежели в философии томизма, поскольку именно посредством этого отождествления божественности и реальности бытия трансцендентная философия связана с исламским мистицизмом, и именно здесь мы можем найти ответ на другой тип возражений, выдвигаемых современной христианской теологией против теологии, развиваемой Алламой.

Многие из христианских богословов и философов утверждали, что Бога следует понимать как личность, поскольку в противоположном случае Его следовало бы считать безличностным, Тем, в противоположность Ему. Эта дихотомия характеризует большую часть христианской теологии и западное религиозиеведение, и она не имеет места в исламской мысли. Различие между личностной и безличностной концепциями Божества очень важны в философии мистицизма, в особенности с тех пор, как Р.К. Зенер предложил базовую дихотомию между теистическим и монистическим мистическим опытом<sup>41</sup>. Сторонники личностного взгляда на Бога утверждают, что для того, чтобы Бог мог стать объектом, достойным поклонения, Он должен быть кем-то, к кому поклоняющийся мог бы относиться лично как любящий [к возлюбленному]. Идея Бога как чистого бытия рассматривается как делающая из Бога холодную статическую абстракцию, разновидность кода. Милость Бога описывается Алламой как Его причиняющая сила. Нечто именуется Милостивым поскольку, поскольку оно источает то, в чем нуждается другой. Поскольку Бог источает все вещи, Он — Милостивый. Теолог-персоналист возразит на это, что предложение такого типа имперсоналистского анализа божественной милости означает лишение ее теплоты и сочувствия.

Ответ на такого рода критику заключается в том, что персоналисты смешивают поэтический и философский подходы к Истинному. Тот факт, что разум предпочитает имперсоналистскую теологию, никоим образом не делает менее умственным персоналистский поэтический ответ Истинному в поклонении. В «Маснави» Руми содержится знаменитый рассказ о пастухе, которого Моисей услышал молящимся Богу в крайне антропоморфных выражениях, говоря, что он желает служить Господу, вынимая вшей из Его волос и тому подобное. Моисей попрекает пастуха, и, в свою очередь, Бог попрекает Моисея за то, что тот вмешался в искреннее поклонение пастуха. Критика персоналистской теологией более абстрактных философских теологий является ошибкой того же рода, но в другом направлении. Как если бы этот пастух нашел изъясн в Моисеевом представлении о Боге. Хотя Аллама отстаивает строго рационалистическую и имперсоналистскую теологию, это никоим образом не мешает ему использовать образность в своем поклонении и в своем имажинативном отношении к божественному, как об этом свидетельствуют его собственные духовные сочинения, такие как ниже приведенное стихотворение:

*Похитило меня одного*

*Лик красавиц бесстрашно похитил сердце и упование  
каждого.*

*Шахматная ладья не похитила того, что похитил  
прекрасный лик.*

*Не думай, что Маджнун стал сумасшедшим по собст-  
венной воле.  
Из морской пучины на небеса вознесло его притяжение  
Лейлы.*

*Я не нашел пути к источнику солнца сам,  
Я был пылинкой, и твоя любовь вознесла меня вверх.*

*Я — только щетка без головы и ног, несомая силем,  
Тот, кто поднял меня — тот и принес в сердцевицу  
моря.*

*От куда был кубок красного вина? Чьей рукой  
Он был наполнен на этом пиру и похитил тоскующее  
сердце?*

*Это был изгиб твоей брови и то была твоя лазоревая  
ладонь,  
Которые одним своим проблеском похитили мое имя  
и знак.*

*Ты сам обучил меня любви, и ты сам сжег меня  
Своими пылающими ланитами, что лишили меня по-  
коя*

*Мы все, друзья-товарищи, были на твоём пути, но  
Изгиб твоих бровей увидел меня и похитил у меня до-  
бычу.*

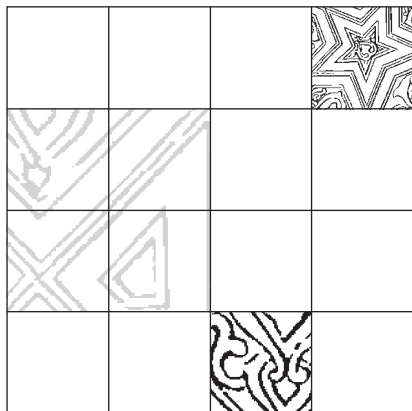
*Мы бы все потеряли сердце и трепетали, но тоска по  
тебе  
Оставила всех позади, похитив меня одного.*

Антропоморфическая образность, обнаруживаемая в поэзии Алламы, никоим образом не вступает в противоречие с абстрактной концепцией божества в его философской теологии, поскольку ясно, что каждое имеет свое собственное место. Отношения между этими двумя измерениями поддерживаются возможностью рационального толкования и образного выражения. Мистическая поэзия может рассматриваться как образное выражение того, что в философской теологии имеет форму рационального толкования. Религиозный момент не должен быть истолкован как монистический или личностный, но как личностный в его образном выражении и безличностный в его рациональной интерпретации.

Примечания

1. См. M. Legenhausen. «Islam and Religious Pluralism». London: «al-Hoda», 1999.
2. H.P. Owen, 'Theism' in: The Encyclopedia of Philosophy (1972), VIII, 97.
3. John Hick. Philosophy of Religion. 2<sup>nd</sup> ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1973, 5.
4. Richard Swinburne. The Coherence of Theism, Oxford: Clarendon Press, 1977, 1.
5. J.L. Mackie. The Miracle of Theism. Oxford: Clarendon Press, 1982, 1.
6. William P. Alston. «The Perception of God», Philosophical Topics, Vol. 16, No. 2 (Fall 1988), 25. Основные работы Алстона по философской теологии собраны в двух томах: Divine Nature and Human Language. Ithaca: Cornell, University Press, 1989), и Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
7. Robert Cummings Neville. «A Theory Primer». Albany: «SUNY Press», 1991, 5–6.
8. 'Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i. «Bidayat al-Hikma: The Elements of Muslim Metaphysics». Part 9, trans. 'Ali Quli Qara'i, Al-Tawhid, Vol. XI, No. 1–2 (Muharram-Jamadi II 1414/July-December 1994), 171.
9. 'Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i. Shi'ite Islam, trans. Seyyed Hossein Nasr, Houston: FILINC, 1979, 143.
10. 'Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i. «Al-Mizan», trans. Sayyid Saeed Akhtar Rizvi ) Tehran: «WOFIS», 1982. Vol. 4, 133–42.
11. R.C. Zaehner. Mysticism: Sacred and Profane. New York: Oxford University Press, 1961.

# Исламский закон и мусульманская жизнь



---

Исламский закон, или *шариат*, выполняет различные функции, и эти функции претерпели изменения с течением столетий. Даже в течение определенного периода времени шариат играет различные роли применительно к различным мусульманским общинам. На протяжении средних веков шариат выполнял роль не только предписаний ритуальной ортопраксии, но также и системы наказаний, торгового права и своего рода международного права, регулирующего отношения между мусульманскими странами. Юрисдикция гражданского права ислама часто подвергалась вызову со стороны другого права: права судов халифов, эмиров и султанов. Помимо кади, которые судили и рядили в соответствии с шариатом, халифы также имели своих юристов, выведивших нерелигиозные законы, посредством которых определялись наказания и взимались налоги<sup>1</sup>. Тем не менее, общеправовое право было приоритетным в этих сферах. Если правитель устанавливал некий закон или издавал декрет, в котором содержалось явное нарушение шариата, ему предстояло столкнуться с оппозицией улемов и тех, кто всегда был готов поддержать последних. Другое пересечение сфер юрисдикции имело место между исламским и общим правом. Исламское право часто учитывает урф, или обычай, и одним из вопросов, часто обсуждаемых мусульманскими богословами, является вопрос о том, должны ли ссылки на обычай учитываться только когда речь идет об обычаях времен Пророка (С), или, в более общем смысле, касательно всех обычаев, бытующих в обществе.

С закатом халифата и вторжением колониальных сил в мусульманские земли с последующим возникновением независимых мусульманских национальных государств, роль шариата все более сужалась. Преданные верующие мусульмане реагировали на это по-разному. Некоторые, как египетский богослов Мухаммад 'Абдо (ум. 1905), называемые модернистами, признавали, что способы интерпретации исламского закона нуждаются в пересмотре, чтобы они отвечали требованиям современности. Другие стремились ввести исламский закон в традиционную понимаемую форму, но в контексте современного национального государства. Как консерваторы, так и реформаторы, однако, были согласны в том, что замещение исламского закона порядками колониалистов и секуляристов должно быть обращено вспять. Убежденность в том, что исламский закон, в реформированном виде или в традиционном обличье, может и должен быть введен в современных мусульманских обществах, является объединяющей чертой исламского движения, развившегося в постколониальный период, поборниками которого выступили столь различные фигуры, как Джамаль ад-Дин аль-Афгани (ум. 1896), Мавлана Маудуди (ум. 1979), Хасан аль-Банна и Сайид Кутб — и это только некоторые из них. Призыв к внедрению шариата стал стимулом для присоединения

мусульман к движению возрождения, уничижительно именуемому «фундаменталистским» в западной прессе<sup>2</sup>.

В оппозиции возрожденцам стоят те, кто считают, что за пределами сферы ритуального поклонения исламский закон устарел и является анахронизмом, изжившим свою полезность, препятствием к «прогрессу и развитию». Этот подход, особо неистово воплощавшийся во время правления Кемала Ататюрка в Турции (1923–1938), находит своих сторонников также и среди тех, кто именует себя защитниками ислама. Исламские оппоненты возрожденчества делают акцент на личностном, внутреннем измерении ислама, придерживаясь той точки зрения, что единственным надлежащим применением шариата в современном обществе является систематизация ритуальных практик. Международное право, они считают, должно создаваться Организацией Объединенных Наций; торговое право должно подчиняться требованиям международной экономики; свод наказаний должен отражать «просвещенные» моральные убеждения таких групп, как Amnesty International, основополагающие принципы Декларации прав человека, и даже Американского Союза Гражданских Свобод. Другие сферы права более противоречивы. Семейное право, например, было одним из ответвлений законодательства, которое колониалисты были готовы уступить традиционной мусульманской юриспруденции, фикху, и некоторые мусульманские оппоненты возрожденчества также готовы позволить шариату продолжить управлять семейным правом.

Независимо от отношения к вопросам, упомянутым выше, несомненно то, что они являются причиной наиболее жестких противоречий в современных мусульманских обществах. Из этого противоречия возникает новая функция, исполняемая *шариатом*, поскольку более чем когда-либо представление о себе как о мусульманине и о том, какие требования это налагает, пересекается с пониманием и подходом к мусульманскому закону. В исламе положение человека и его ответственности перед Богом и другими людьми определяется больше законом, нежели теологией как таковой. В этой связи обсуждаются два существенных вопроса, один касается пределов применимости, а другой — содержания. Вопрос пределов — это вопрос тех сфер, в которых исламский закон имеет юрисдикцию. Должен ли он ограничиваться личными аспектами ритуальных практик или должен служить высшим законом страны, регулирующим торговлю, международные отношения и систему уголовных наказаний? Вопрос содержания — это вопрос о том, что же в действительности предписывает исламский закон. Должны ли шариат, сформулированный средневековыми богословами, или же интерпретация исламского закона современными реформаторами приниматься как наиболее соответствующая божественным предписаниям?

Вопросы пределов применения и содержания зачастую пугаются, поскольку потенциальные реформаторы иногда дают такую интерпретацию исламского закона, которая мало чем отличается от ныне действующего светского законодательства. Хотя они утверждают необходимость принятия исламского закона, их видение исламского закона ближе к европейскому гражданскому праву, нежели к формулировкам исламского закона, разработанным *факихами*. Если понимание исламского закона таково, разница между установ-

лением реформированного исламского закона и заменой исламского закона гражданским правом будет чисто теоретической. Конечно, не все программы реформирования понимания исламского закона должны быть отброшены как неумелые попытки замаскировать подмену исламского права европейским. Существует критика прошлых трактовок, возникающая непосредственно среди традиционно настроенных *улемов*. Шахид Бакир ас-Садр (да смилостивится над ним Аллах!), например, предлагает целый ряд новшеств в понимании принципов исламской юриспруденции (*усуль аль-фиqh*), которые стали весьма влиятельными среди современных шиитских правоведов, но которые никоим образом не являются компромиссом с европейским подходом. Имам Хомейни (да освятится его дух!), также предложил целый ряд реформ в понимании исламского закона, среди которых самые известные касаются исламского правления.

Обычное деление мусульманских мыслителей на фундаменталистов, модернистов и иногда традиционалистов, вводит в заблуждение. Наиболее полезным подходом к классификации будет такой подход, который учтет позицию мыслителя по отношению к пределам применения исламского закона, и широту и тип предлагаемых реформ в рамках тех пределов, которые признаются за законом. В Иране, например, одно время действовала организация, называемая «*Анджуман Худжжатиёе*», которая защищала строгое соблюдение средневековых формулировок ритуальных правил и отстранение от политической деятельности до второго пришествия двенадцатого имама (да ускорит Аллах его явление!). Эта группа устанавливала очень узкие пределы применимости исламского закона во время настоящей эпохи великого сокрытия Имама времени (мир ему!), но в тех пределах, которых они считали настоящими пределами применения исламского закона, то есть в пределах ритуальной практики, они не видели необходимости что-либо существенно менять. Некоторые современные мусульманские интеллектуалы занимают такую же позицию, защищая либерализм западного образца в политике в сочетании с личной преданностью согласно традиционной практике. Те, кто хотят увидеть нечто сопоставимое с протестантской революцией в рамках ислама, пропагандируют такие интеллектуальные направления, которые открыли бы ворота исламскому протестантизму, совместимому с секуляризмом, доминирующим в западном мире. С другой стороны, есть и такие, кто, подобно доктору Али Шариати, являются поборниками широкого взгляда на ислам, но интерпретируют его иначе, нежели это принято в традициях исламских семинариев (*хауза*). Шариати допускает широкое применение исламского закона, но только после того, как он будет «реформирован» в соответствии с той идеологией, с помощью которой он завоевал популярность. Такая идеологическая реформа права, если бы ее принципы были точно сформулированы, имела бы серьезные последствия, поскольку Шариати не симпатизировал ни традиционному пониманию фикха, ни таким формулировкам преданности, какие могут быть найдены в шиитском молитвеннике «*Мафâтих аль-Джидан*». В свою очередь, обращаясь к Маудуди, мы обнаруживаем, что он распространяет действие исламского права на все сферы жизни, но при этом перетолковывает сам закон таким образом, чтобы он соответствовал по-



требностям современного национального государства, смоделированного, насколько это возможно, по образу общины города Пророка (С).

Те, кто предлагает сузить пределы применимости исламского закона, предлагают различные доводы в защиту своей позиции. Некоторые, как адепты «*Анджуман Худжжати*», утверждают на теологической основе, что ислам не может иметь широкого применения в период большого Сокращения. Именно опровержению этого довода посвящена большая часть работы Имама Хомейни об исламском правлении, «*Хукумат аль-Исламийя*». Доктор Шариати также резко возражал против такого рода пассивности, которую он описывал как характерную для мурджитов, ранних мусульман, реагировавших на трудности жизни мусульманской общины после смерти Пророка (С) посредством уединения в мечетях и предания себя молитвам.

Некоторые псевдосуфии, *мутасаввифун*, утверждают, что политические дела — низменны, и что идущий по духовному пути должен отстраниться от занятий политикой. В ответ следует в первую очередь отметить, что это — искажение духовного пути ислама, называть ли этот путь *та'саввуф*, или *'ирфāн*. *Сāлик*, следующий по Пути к Богу, должен отстраняться не от политики как таковой, но от обмана и коррупции, в таком изобилии присутствующих сегодня на политической арене. Помимо этого, *сāлик* не должен использовать свои претензии на то или иное духовное состояние или положение как средство достижения своих политических целей. Функции правительства, такие как экономическая политика, попадают под юрисдикцию шариата, в то время как функция *'ирфāн* — духовное совершенствование. Не следует добиваться осуществления политических притязаний на основе *'ирфāна*, равно как и *'ариф* не может добиваться осуществления какого-либо притязания, относящегося ко внешней стороне ислама, на базе мистицизма (хотя, конечно, если *'ариф* одновременно является и факихом, он может издавать законодательные декреты, так же как и другие факихи, но это будет сделано на основе его искушенности в фикхе, а не на основе его *'ирфāна*). Согласно убеждениям величайших *'арифов* и суфиев, преданность шариату всегда была неоспоримым требованием, как это выражено в максиме: «Нет тариката без шариата». Высшее не должно быть отдано в услужение низшему — наоборот, все жизненные аспекты, независимо от того, насколько они мирские, должны быть освящены их употреблением в целях божественного. Если шариат не рассматривается как закон с широкой сферой применения, контекст для развития более глубокого освящения жизни, искомого суфием, будет утрачен. Во-вторых, даже если по какой-либо причине некто считает неуместным занятие политической деятельностью, это не означает, что на него не будет распространяться религиозное право, также как чье-либо персональное решение не быть мясником не означает, что религиозное право не распространяется на эту профессию. Распространение шариата на сферу политики — это область фикха, и в качестве таковой должна определяться квалифицированными экспертами в этой области — *факихами*.

Другое возражение возникает из факта различия мнений о законе. Поскольку нет универсального соглашения о должной интерпретации закона, некоторые возражают, что закон должен быть приведен в исполнение демократически избранным законодательным органом. Вывод из этого возраже-

ния не следует из начальной посылки. Спорить таким образом — все равно, что утверждать, что, поскольку не существует универсального соглашения относительно законов физики, они должны быть установлены законодательным путем. Закон Бога может быть установлен посредством [человеческого] законодательства не больше, чем законы физики. Разногласия относительно содержания закона, подобно разногласиям относительно законов физики, должны быть разрешены путем исследований, при том различии, что исследование законов физики использует экспериментальные свидетельства, а исследование законов ислама требует исторических и текстуальных свидетельств — а именно такого типа исследования и практикуют опытные улемы. К несчастью, сегодня даже в мусульманском мире немало таких, кто оказался до такой степени оболочен западной наукой, что воображают ее построенной на основании исключительно экспериментального свидетельства, независимого от философской мысли. Однако это — один из редких пунктов практически всеобщего согласия в философии науки со времен упадка позитивизма, что экспериментальное свидетельство — не достаточный критерий для оценки двух соперничающих теоретических утверждений. Это, однако, не означает, что один взгляд так же хорош, как и другой, поскольку, хотя различия между позициями физиков-теоретиков определенно более разительные, нежели между *муджтахидами*, в обоих случаях разрешение конфликтов требует исследований, анализа и критической аргументации для подтверждения значимости различных открытий и притязаний на весомость и полноту объяснений. Заниматься такого рода аргументацией и исследованиями в области исламского закона и означает быть *муджтахидом*.

Иногда апеллируют к утверждениям западной герменевтики и литературной теории, придя к выводу, что каждый текст открыт для множества интерпретаций, и на этом основании утверждают, что прочтение Корана и *хадисов*, предлагаемое улемами, представляет только один способ рассмотрения текста, который для других людей может означать нечто совершенно другое. Само по себе это не столь спорно, но из этого делается вывод о том, что одно прочтение текста так же хорошо, как и другое, и что в понимании Писания должен быть принят демократический подход. Это заключение — абсурдно. Следует ли провести голосование относительно смысла противоречивых мест в тексте? Факт многозначности священных текстов, в любом случае, был установлен впервые не западными теоретиками литературы, поскольку одной из наиболее выдающихся черт исламской традиции является способ, согласно которому различные фрагменты текста представляют разные уровни смысла. Тот факт, что тексты могут быть интерпретированы различными способами, не означает, что тексты не могут служить твердым основанием всеохватывающей законодательной системы.

Абсурдность исламского протестантизма становится еще очевиднее при рассмотрении природы протестантской реформации в христианстве и соответствующих различий между христианством и исламом. Христианские протестанты возражали против церковного утверждения, что церковь — единственное средство восхождения к Богу, потому что только ее священники могут исполнять определенные таинства, посредством которых может быть получена благодать. Напротив, протестанты утверждали, что Свя-

той Дух может наполнить благодатью любого, при чем зачастую эта благодать проявляется в экстатических состояниях, и они подчеркивали возможность прямой связи с Богом, переводя священное писание на живые разговорные языки. Оппонируя католическому акценту на таинствах, Лютер провозгласил, что человек будет спасен посредством одной лишь веры. В исламе, однако, улемы не являются священниками. Их авторитет зиждится не на их исключительном праве отправления таинств, но на знании закона. Благодать в исламе стяжается не соучастием в таинствах, но полным преданием себя Аллаху в словах и делах, которые многократно упоминаются в Коране вместе:

*Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного,  
Клянусь временем!  
Поистине, человек пропал,  
Кроме тех, кто верит и творит благое,  
Заповедовав друг другу истину,  
Заповедовав друг другу терпение (Сура 103).*

Таким образом, почвы для протеста, имевшейся в христианстве во время Реформации, попросту не существует в исламе. Христианские протестанты бросили вызов авторитету церкви утверждением, что благодать, приходящая от таинств, может быть получена посредством прямого личного отношения с Богом, без посредничества священников. Ритуалы мусульман, с другой стороны, не требуют никакого священства. Отдельные индивиды исполняют пять ежедневных молитв, совершают пост в месяце Рамадан, хадж, дают закят и произносят свидетельство, не нуждаясь в духовенстве. Функция улемов в этих, как и других религиозных вопросах — это истолкование закона, т.е., объяснение, как исполнять молитвы, совершать хадж и т.д. Таким образом, потенциальные мусульманские протестанты не могут предоставить логическое обоснование своей задуманной протестантской революции. Они не могут утверждать, что улемы не нужны для прямой связи с Богом, или для совершения таинств, поскольку в исламе доминирует установка на закон, а не на таинство.

Что же до экстатических состояний и благодати, получаемой путем прямого общения с божественным, то христианские протестанты думали, что они могут быть достигнуты просто, позволяя Духу «наполнить себя», в то время как в исламе суфии выстроили свою собственную сакраментальную иерархию и дисциплину для единения с Возлюбленным в том, что Эрнест Геллерер описал как «реформацию в обратном направлении»<sup>3</sup>. Возможен своего рода исламский протестантизм, направленный против *тасаввуфа*, и возражения Мухаммада Икбала (ум. 1938) против «поклонения *пирам*» на индийском субконтиненте могут быть сопоставлены с протестантскими возражениями против папизма, но это не будет иметь отношения к обычному мусульманскому благочестию и его сосредоточенности на *шариате*.

Исламский и христианский протестантизм имеют общее только в том, что оба ограничивают пределы сакрального ради расширения секулярного. Так что нам следует спросить себя, почему это произошло в христианском про-

тестантизме и может ли нечто подобное иметь место на исламской почве. Для натиска секуляризма, последовавшего за протестантской реформацией, есть две главные причины, одна — теоретическая, и другая — практическая. Теоретическая причина — это акцент на вере как противоположности делам, уже упомянутый выше. По мере того, как религия становилась все более личностной, общественная сфера становилась все более секуляризованной. В исламе такой же вид разделения на общественное и личное не имеет места, поскольку акцент на *имане* (вере) не рассматривается в контрасте с акцентом на деяниях, но как попытка идти дальше требований закона посредством совершения дополнительных дел, сверх обязательных, при том что эти дополнительные дела также определены законом. Короче, в исламе нет возможности обойти значение закона, выставляя себя поборником веры. Практической причиной становления секуляризма было размножение протестантских сект. По мере упадка сил Церкви, не было единой протестантской альтернативы, несмотря на то, что на локальном уровне некоторым удалось достичь политического могущества, как, например, в кальвинистской Швейцарии и англиканской Англии. Непосредственным следствием вакуума власти стала религиозная война, и религиозные христиане приняли либеральный секуляризм после Реформации во многом как путь избежать непрестанную войну. В исламе, опять-таки, нет аналога этой ситуации — благодаря центральному положению закона. Войны между мусульманами обычно велись по причине разногласий по вопросу, кто должен руководить исполнением закона, в то время как разногласия по поводу того, какой именно закон должен применяться, были минимальны. Сама мысль об ограничении сферы применения шариата была неприемлема до тех пор, пока британцы не предприняли попытку замены закона Бога законом короны на мусульманских землях, попавших под их имперскую власть. В любом случае, ни теоретические, ни практические причины натиска либерального секуляризма неприменимы в случае ислама, будь то в Иране, Алжире, Судане или любой другой мусульманской стране.

Следующий довод исламских протестантов является прямым вызовом улемам в виде сомнения в уровне их квалификации. Утверждается, что, поскольку улемы не изучали современных естественных и общественных наук, они не имеют права издавать постановления касательно таких специфических областей, как управление или экономическая политика. И в этом случае, ссылки недостаточны для такого заключения. Тот факт, что *'алим* не изучал современную экономику, не мешает ему заключать, что *риба* (ростовщичество) — *харам* (запретно). С другой стороны, такие вопросы, как, является ли современная банковская система в определенной стране подверженной *риба*, любая ли форма процентных ставок есть *риба* и т.п., требуют знакомства с современной экономикой. Ситуация подобна положению химика, который знает, что от смешения двух компонентов возникнет взрывная реакция. Если ему неизвестно, какие компоненты присутствуют в двух разных сосудах, он не сможет определить, можно ли их безопасно совместить. Это не значит, что его знание химической теории каким-то образом недостаточно, но что применение химической теории в конкретном случае может потребовать консультации с теми, кто обладает знанием определенных аспектов

ситуации. Аналогично, те, кто стремится применять шариат в современном мусульманском обществе, полагаются на квалификацию тех, кто имеет опыт в сферах, к которым должен применяться шариат, зачастую назначая обученных на Западе специалистов на высокие административные должности, например, в банковской сфере и в торговле. Необходимое здесь для успешного внедрения шариата — это настоящее сотрудничество между экспертами и улемами. Совсем не столь вероятно перспектива того, что современные общества вернутся к практикам Средних веков, как воображают многие западные аналитики и утверждают исламские протестанты, сколь вероятно опасность того, что настоящая работа по внедрению исламского закона будет заброшена под влиянием мнения технократов.

Спор, однако, становится более глубоким, когда утверждается, что все знание взаимосвязано, и что недостаток знакомства части улемов с современными науками искажает их знание *фикха* само по себе. Проблема этого утверждения — в том, что его сторонники не отдают себе отчета о всех следствиях своего утверждения о всеобщей взаимосвязи. Поскольку если все знание действительно взаимосвязано, тогда и обществоведов можно с полным правом упрекать за недостаток знакомства с традиционными исламскими науками<sup>4</sup>. И, на самом деле, определенное число мусульманских мыслителей призывало к исламизации наук, которые они считали пораженными неверием, *куфром*. Доктрина эпистемологического холизма (целостности), утверждающая, что все ветви знания взаимосвязаны, не вполне согласуется со взглядами тех, кто ограничивает шариат ритуальными практиками, поскольку если все формы знания действительно взаимосвязаны, то нет основы для ограничения применимости знания улемов деталями религиозного поклонения.

Одним из наиболее часто озвучиваемых аргументов в пользу ограничения сферы применимости исламского закона является рационалистический аргумент, что Бог дал человеку разум для того, чтобы он сам мог решать жизненные проблемы, и что, следовательно, искать решение всех жизненных проблем и ситуаций в религиозных предписаниях означает нарушать волю Бога. В ответ следует обратить внимание на то, что то обстоятельство, что Бог дает разум наряду с руководством в форме Закона, открытого через Его пророков, само по себе не умаляет роли разума. Принятие божественного руководства в форме священного закона и подчинение ему никоим образом не умаляет нужды в применении разума. Ислам должен рассматриваться не как простое решение всех жизненных проблем, но как ориентация на эти проблемы, ориентация, которая требует усилить жить в соответствии с волей Аллаха, и которая сама поднимает свои практические и интеллектуальные проблемы. Понимание самого божественного закона и того, как его применять, также будет требовать использования разума, но разум, прославляемый в исламе — это не просто способность, выполняющая функцию рабочего инструмента, о которой говорили Юм и его последователи в западной философии, но способность, озаренная божественным светом, которая по самой своей природе склонна подчиниться повелениям Аллаха<sup>5</sup>. Разум здесь сам по себе не является нейтральным наблюдателем, поскольку само наше понимание природы разума зависит от традиций, в которых разум применяется и посредством которых контролируется.

Снова приходится проводить различие между вопросами пределов применимости и содержания. Можно призывать к реформам в сфере приложения шариата на основании того, что стала доступной соответствующая информация, которая должна быть принята во внимание при издании законодательных актов, но делая это, мы все равно останемся в потоке возрожденческой мусульманской мысли и не сбиваемся в сторону тех отклонений исламской мысли, одоблив которые, мы начали бы отрицать юрисдикцию исламского закона в различных важных сферах мусульманской жизни.

Несмотря на сложность применения шариата в контексте современной жизни, существенно важна универсальность области его применения. Одна из причин такого положения дел заключается в природе самого ислама. Добиться прогресса в исламе означает привести себя к все более полному подчинению Аллаху. Именно благодаря такому пониманию благочестия мусульмане всегда были столь заинтересованы в заповедях Аллаха и в божественном законе — *шариате*. По мере своей богобоязненности (*тақва*) мусульманин будет стараться привести все аспекты своей жизни в соответствие с волей Аллаха. Те, которые ставят под сомнение универсальность мусульманского закона, возражают, что нет таких вещей, как исламский спорт, исламская инженерия, исламская математика и т.д. Но даже там, где божественный закон допускает свободу мысли и действий, дозволенная свобода является не свободой автономии, независимости доминирующей самости, но скорее ориентированной свободой, свободой найти собственный путь к божественному свету. Эта свобода действует в рамках ограничений шариата. В спорте имеют место собственные предписания исламского *адаба*, там должны соблюдаться правила честной игры и не допускаться никакое жульничество. Инженерия и математика, также, считаются нейтральными (*мубайх*) занятиями с точки зрения закона, хотя они и должны предприниматься в соответствии с законом, безо всякого нарушения договоров или присвоения прав других людей.

Одним из главных источников путаницы в этом вопросе служит сам ярлык «исламский». Под «исламскими науками» часто понимаются те, которые развились в контексте средневековых исламских культур. Но термин «неисламский» применяется ко всему, что противоречит шариату. Это приводит к ошибочному впечатлению, что с точки зрения исламского закона есть нечто «неправильное» в науках, развившихся на Западе. Изучающие эти современные науки, таким образом, попадают под влияние взглядов, что их сферы изучения лежат вне сферы шариата, который должен быть ограничен вопросами ритуального поклонения. К несчастью, эта путаница увеличится тем, что некоторые защитники исламского характера традиционных наук стремятся поощрять бытующее мнение, что только эти науки по-настоящему соответствуют исламскому закону.

Одним возможным выходом из этой ситуации представляется различие между *исламом*, *иманом* и *ихсаном* — [внешним] подчинением, верой и добродетелью. Во всех начинаниях мусульманина все эти три составляющие должны иметься в виду. Как минимум, мусульманин должен следить за тем, чтобы его деятельность не нарушала закона, чтобы шариат стоял для него во главе угла. Но, более того, мусульманин должен быть также му'минном, и стремиться к тому, чтобы его деяния стали выражением его веры, таким образом,

переноса свою веру в практическую плоскость в качестве мухсина. Такие попытки предпринимались в течение классического периода развития так называемых исламских наук, так что эти науки были интегрированы в более широкое мировоззрение, в котором естественные науки, математика, грамматика, религия и философия были приведены к гармонии друг с другом. Появляющаяся в результате система является образцовой, но это не означает, что сегодня она сохраняет свой статус [в прежнем виде], или более того, что все, противоречащее ей, является нарушением ислама. Сегодня существует необходимость заниматься исследованиями в таких различных сферах, как политика и физика, проблемы которых не имеют никакого отношения к тому, с чем были хорошо знакомы великие мусульманские богословы классического периода. Это не означает, что такие исследования являются нарушениями шариата, равно как и того, что божественный закон не обладает юрисдикцией над такими исследованиями, также как и того, что труды ранних мусульманских богословов лишены всякой связи с современной ситуацией, поскольку как и они, современные мусульманские мыслители также должны стремиться выразить свою веру во всех своих начинаниях, дабы сделать их добродетельными, истинными и прекрасными — словом, *ахсан*<sup>6</sup>.

Примечания

1. См.: Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God*, Albany: SUNY Press, 1994, p. 207–208.

2. Термин «возрожденческое» (revivalist) был предложен Али Абади, иранским социологом, чья работа об исламе и модернизме была написана в Нью-Йорке.

3. Ernest Gellner. «Doctor and Saint» in: Nikkie Keddie, ed. *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley: University of California Press, 1972, 307–326; cited in Schimmel, *ibid.*, p. 212.

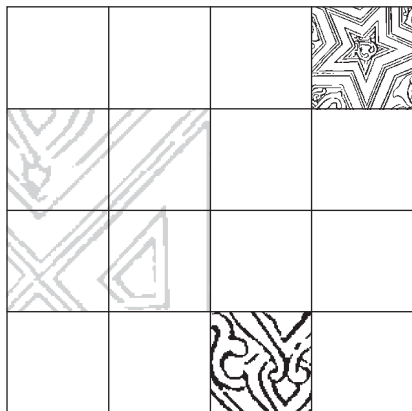
4. Этим аргументом я обязан д-ру Саиду Зибакаламу с факультета истории и философии науки Института культурологических исследований в Тегеране.

5. См. «Усуль-уль-Кафи», Книга 1, статья «Акл», в которой сотворение разума и его полная подчиненность Аллаху описаны в предании, возводимом к Имамам.

6. Об *ихсан* см.: Sachiko Murata and William C. Chittick. *The Vision of Islam*. New York: Paragon House, 1994, 265 ff.



# Об исламе и этике



---

Относительно взаимоотношений религии и этики поднимался целый ряд вопросов, и в особенности — касательно ислама и этики. Эта статья является ответом на них<sup>1</sup>. Основанием этих вопросов является тот факт, что как религия, так и этика, похоже, обладают определенной автономией или независимостью. Поскольку религия установлена через божественное откровение, некоторым кажется, что моральные аспекты должны быть из нее исключены. Если в различных суждениях требования религии и совести совпадают, это рассматривается просто как счастливое совпадение, поскольку там, где есть конфликт, религия провозглашает свой абсолютный авторитет. С другой стороны, нравственная совесть провозглашает свои собственные абсолютные утверждения, независимые от религии. Там, где суждения морального сознания ясны и тверды, в случае конфликта с религиозным учением, она требует отвержения религиозного учения. Например, моральное сознание требует от нас отвергнуть любую религию, проповедующую каннибализм. Кажущиеся независимостью и абсолютный характер религиозных и моральных притязаний представляет трудность для религиозных людей. Религиозные люди верят в то, что они должны быть нравственными, и что это доставляет довольство Богу, и в то же время они должны признать абсолютный авторитет откровения. Ниже предпринимается попытка схематически распределить взаимопроникающие течения религии и этики.

«Религия» — термин, трудно поддающийся определению. Среди ученых существуют трудносогласуемые разногласия относительно корня латинского слова *religio*. С древних времен бытовали разные мнения о происхождении этого слова, и современные ученые продолжают выражать противоположные взгляды. Тем не менее, похоже, в первоначальном латинском значении делается акцент на необходимость поклонения и на тщательность в исполнении ритуалов — в противоположность небрежению<sup>2</sup>. В то же самое время, многие латинские и последующие авторы понимали это слово как означающее «связывание», в смысле связи посредством религии с богами или Богом, и хотя данная этимология многими современными учеными считается сомнительной, она оказала значительное влияние на понимание понятия религии на Западе.

Обращаясь к арабскому слову *дин*, мы также находим, что относительно его этимологии имели место разногласия. Оно использовалось во времена миссии Пророка для обозначения предания себя закону и вождю, и контрастировало с *джахль*, означавшим недостаток дисциплины и дикость. Иногда термин «*дин*» употреблялся в контрасте с *дунйа*, где последнее означало безопасную и комфортную жизнь, так что понятие *дин* ассоциировалось с мужественной борьбой в трудных условиях за возвышенные цели Пророка (С)<sup>3</sup>.

Арабское слово *ахляк* является множественным от *хульк* и означает черты характера личности. Оно соотносится с *халик*; в том смысле, что черты характера

человека являются следствиями условий, в которых формировалась личность. В современном употреблении слово *ахлак* употребляется для перевода английского *ethics*. Английское слово *ethics* является двусмысленным, поскольку употребляется для обозначения как того направления философии, которое изучает ценности, принципы и добродетели, так и самих этих ценностей, принципов и добродетелей. Здесь нас будет прежде всего интересовать этика в смысле морали или *ахлак*. Среди средневековых ученых предмет, именуемый *'ильм аль-ахлак*, по большей части состоял из классификаций и обсуждений добродетелей и пороков в манере, вдохновленной аристотелевской *«Никомаховой этикой»*, но содержал много оригинальных размышлений в свете Корана и хадисов. Наш интерес лежит шире, поскольку, в дополнение к добродетелям, он касается моральных принципов, правил, ценностей и целей, и современное персидское употребление слова *ахлак* часто включает в себя обсуждение этих предметов, хотя в некоторых контекстах персидское слово продолжает использоваться и в более узком понимании черт человеческого характера.

При рассмотрении, даже столь кратко, этимологии слов «этика» и «религия», высвечиваются некоторые точки соприкосновения. Преданность закону и вождю и мужество вступить в *джихад*, вытекающее из него как следствие, требуют благородных личностных качеств. Религия требует этики, и этические ценности доисламского общества были таковы, чтобы соответствовать этической оценке приемлемости религии, хотя моральные требования ислама идут значительно дальше этических норм *джэхилийи*.

Эти соображения могут послужить хорошим введением в сложные взаимоотношения между религией и этикой. С одной стороны, все религии имеют определенное моральное учение. Они сообщают своим последователям о том, что верно и что неверно, являя образцы добродетели и провозглашая, что должно быть ценным и что — считаться лишенным ценности. С другой стороны, религиозные этические учения не заполняют морального вакуума. Вместо этого, они призывают к совести тех, кому они адресованы. Таким образом, религии частично подтверждают и исправляют мораль. Различные примеры этих двух черт могут быть найдены в предписаниях Корана. Коран предписывает «повеление добродетели» (*амр би-ль-ма'руф*), относящееся к тому, что общеизвестно как добро. Он также сообщает нам о том, что некоторых вещей следует избегать — например, употребления опьяняющих веществ, относительно которых нравственная совесть не дает ясного универсального суждения.

Отношения частичного подтверждения и реформы характерны для отношений между религией и многими другими сферами. Аналогичное диалектическое отношение обнаруживается между религией и политикой, экономикой, историей, антропологией и другими сферами. Разум сам находится в аналогичном диалектическом отношении к религии. Он как частично подтверждается, так и исправляется. Религия обращается к нашим рациональным и моральным чувствам и в то же время ищет возможности исправления их.

По причине двойной природы отношений между религией и этикой, внутри верующего развивается динамический процесс. Верующий приглашается религией критически оценить свои моральные устремления. По большей части, наши моральные устремления вызываются нашим желанием обмыслить, кто мы есть и какова наша роль в отношении других членов сообщества. Таким обра-

зом, влияние религии на нашу этику проявляется в различных измерениях, поскольку помимо прямой апелляции и исправления наших моральных представлений, религия подтверждает и исправляет наше понимание самих себя и нашего общества.

Религия предполагает, что до определенной степени мы знаем, кто мы есть, что мы имеем представление о наших целях и устремлениях. Религия углубляет и исправляет наше понимание, напоминая человеку о том, что он — один из участников предвечного завета с Богом:

*«Когда твой Господь обратился к детям Адама, к тем, кто во чреслах, и их потомкам, и заставил их свидетельствовать о себе: «Не Я ли ваши Господь?», они сказали: «Да, мы свидетельствуем»» (Коран, 7:172).*

Более того, религия представляет человеку идеальную модель или образец человеческого бытия в совершенном человеке, воплощенном в жизни пророков и имамов (А). Таким образом, используя две величайшие ценности (с *акалайн*), оставленные нам Пророком (С), а именно — Священный Коран и его совершенных наследников (А), мы можем стремиться постичь антропологическое знание, которое служит для нас одним из источников моральной перспективы ислама.

Религия также предполагает, что до определенной степени мы знаем, как организовать себя в сообществе. И снова Священный Коран и совершенные наследники (А) Пророка (С) частично подтверждают и частично исправляют наше социальное мышление. Наши общины не должны основываться единственно на необходимости материальных благ, скорее нам необходимо построить *умму*, члены которой связаны братскими узами веры, чтобы стяжать довольство Бога.

Для понимания взаимности влияния этики и религии, важно видеть, что обоих случаях — в религиозной антропологии и религиозной социологии — вместе с установлением религии полагается начало спиральному процессу взаимного морального и религиозного понимания. В случае социологии наши моральные понятия подвергаются значительному влиянию, хотя и не полностью определяются, природой нашего общества. Поскольку религия предписывает определенные реформы и реорганизацию нашего общества для приведения их в соответствие с божественным законом, религиозно подкрепленные социальные установки вполне могут стать причиной изменения моральных понятий тех, кто вырос в их среде. Эти измененные моральные понятия впоследствии будут использованы в попытке привести общество в более полное соответствие с моральными требованиями религии, и общество снова претерпит изменения, а моральные понятия будут опять в дальнейшем исправлены.

То же должно иметь место и в случае, если мы придерживаемся антропологического подхода. Понимая себя как участников божественного Завета, мы подвергаем изменению наши моральные понятия. Через процесс совершенствования наших моральных понятий мы приходим к лучшему осознанию требований божественного завета. Этот процесс приведет нас, в свою очередь, к череде бесконечных исправлений.

Многие люди, ежедневно читающие Коран, отмечают, что не важно сколько лет они его изучают — они всегда наталкиваются на что-то новое. Возможно, тайна этого феномена будет раскрыта посредством тех перемен, которые Коран производит в нас. Поскольку мы меняемся по мере знакомства с Откровением, читая его снова, мы обнаруживаем вещи, которые не замечали раньше. При первом чтении, однако, мы не обладаем таким потенциалом, который получаем по его завершении.

То же может быть сказано относительно других форм поклонения и религиозного исследования. Если мы поклоняемся должным образом, это поклонение должно изменить нас. Перемена должна сказаться на нашем понимании того, что такое поклонение. Новое понимание скажется на нашем новом отношении к поклонению, что выразится в том, что поклонение произведет в нас различные перемены, и моральные — не в последнюю очередь. Моральные перемены достигаются практикой религии, поскольку религия направляет нас к Богу. В результате такой ориентации, верующий обнаруживает, что все благородные черты истинно присущи Богу, и только метафорически — чему-то еще. Самые прекрасные имена Бога часто описывают эти благородные черты сущности<sup>4</sup>. Обретение добродетели тогда можно рассматривать как усвоение черт характера (*тахааллуж*) Бога.

Приведенное выше объяснение взаимного влияния морального и религиозного понимания позволяет нам дать ответ на древнее возражение пророкам (А), приписываемое браминам и обсуждаемое мусульманскими философами<sup>5</sup>: если моральное учение пророков (А) согласуется с разумом, разум не нуждается в них; но если их учение противоречит разуму, оно должно быть отвергнуто. Ответ мы найдем, поняв каким образом разум может нуждаться в учениях, согласующихся с ним. Во всяком познании рационального, требуются наставления для совершенствования разума и для уразумения того, что согласуется с ним. Моральное наставление религии принимает форму последовательных шагов частичного подтверждения и исправления, описанных выше.

Сложный характер взаимного влияния религиозной и нравственной мысли выявляет другую трудность в употреблении слова «этика» (*ахлак*). Мы должны отдавать себе отчет, где употребляем этот термин для обозначения ценностей, принципов и добродетелей, которые в конечном итоге должны происходить от соприкосновения с религией, или для идеальной этики, ассоциирующейся с совершенным человеком (*инсан кәмил*), а где используем этот термин для обозначения различных ценностей, принципов и добродетелей и мнений относительно них, наличествующих у определенного индивида или культуры, то есть о нравах (*mores*). Тот факт, что в определенном обществе существует некое этическое правило, не подразумевает, что это правило имеет абсолютный авторитет. С точки зрения идеальной этики, такое правило может даже быть извращенным.

Проведение различия между идеальной этикой и нравами может помочь нам в понимании природы секулярной этики. Когда мы спрашиваем о возможности секулярной этики, если подразумеваем под этим этику как нравы, то ответ очевиден. Как минимум, на общественном уровне мы не можем обнаружить ни одной человеческой общины на протяжении всей истории, которое хоть как-то не различало бы между тем, что ее члены считали добродетельным и порочным, хорошим и плохим, правым и неправым.

Говоря о секулярной этике, мы имеем в виду идеалы, ценности, моральные принципы и понятия о добродетелях, доминирующие в светских обществах Западной Европы, Северной Америки, Австралии и Новой Зеландии, равно как в бывших и нынешних коммунистических странах. Хотя никто не отрицает, что в этих обществах присутствует этика, этика секулярных либеральных западных сообществ ослабла. Слабость секулярной этики происходит от того факта, что секулярное общество разделено на личное и организационное сферы. В первом ценности — спорны. В последнем они определяются природой организации. Ни в одном случае они не открыты рациональной критике. Общество также разделено политически между сторонниками безграничной личной свободы и сторонниками коллективизма, поборниками личной и организационной сфер общественной жизни. Когда ценности принимаются как вопрос личного вкуса, не может быть рационального спора о том, какие из них верны. Когда ценности являются продуктом организационной структуры, цели которой (определенные в терминах прибыли и целесообразности) не могут быть оспорены, рациональное исследование и этический анализ опять душатся. Таким образом, динамический процесс частичного подтверждения и реформы, присутствующий в религиозной этике (описанной выше), не имеет места в секулярных обществах, или имеет место в крайне ограниченных обстоятельствах. Аналогично, когда ценности ограничены ценностями либо личными, либо организационными, мотивация духовного совершенствования ослабевает. Ему нет места в организации, так что его следует считать *занятием на досуге (саггарми)*. В секулярном обществе нет интеллектуальной основы для поддержки идеи о том, что добродетель и нравственность могут быть стяжены только через тяжкий труд очищения души.

Хотя личность или общество теоретически могут наткнуться на идеальную этику через собственные здравый ум, нравственное сознание и способности разума, по причинам, упомянутым выше, это крайне маловероятно. Там, где древние цивилизации подошли вплотную к пониманию идеальной этики — несмотря на тот факт, что они не были знакомы с учениями пророков (А) — к примеру, в Древней Греции и Древнем Китае, как минимум, там бытовала идея, что правильные поступки при конкретных обстоятельствах определяются естественной целью человека и законом, определяемым разумом, социальной гармонией, или гармонией с природой или *Дао*, ни одно из которых не имеет места в современной секулярной мысли. Несомненно, не будет большим преувеличением предположить, что некоторые формы божественного руководства действовали в этих традиционных культурах, даже не будучи известными как таковые. Как мы увидим ниже, Мулла Мухсин Файд Кашани заходит так далеко, что ссылается на нравственное сознание как на *внутреннего пророка*.

Существование различных нравов в различных культурах породило представление, что этика соотносится с культурой, и что там, где есть различные культуры или субкультуры, мы должны также ожидать и принимать плюрализм моральных воззрений. Тем не менее, религия как будто провозглашает абсолютные заповеди, касающиеся всех людей, независимо от их национальности и культуры. Религия как будто учит, что есть только одна идеальная этика, и что не может быть компромисса с этическим релятивизмом и этическим плюрализмом.

Чтобы понять эти вопросы, нам следует ясно понять, что имеется в виду под моральным релятивизмом и моральным плюрализмом. Различные ученые определяют их по-разному. Будет нетрудно дать им определение способом, не согласуемым с религиозными учениями. Но будет гораздо более интересным исследовать, какие формы морального релятивизма и морального плюрализма могут быть согласованы с религиозными учениями.

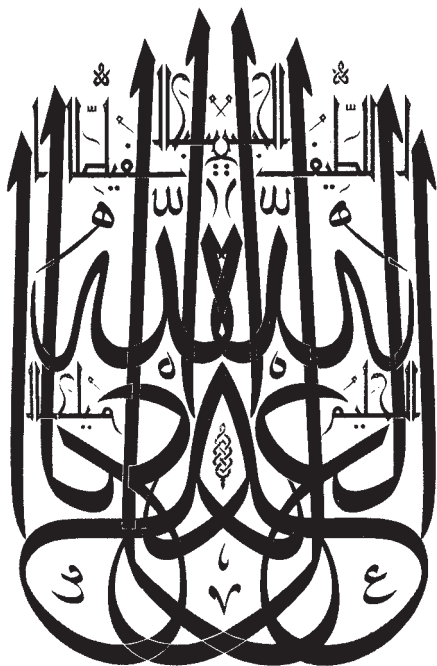
Моральный релятивизм зачастую подразделяются на три вида: описательный, эпистемологический и нормативный. Описательный релятивизм есть просто утверждение, что в различных обществах следуют разным моральным кодексам, в них бытуют разные концепции добродетелей, ценятся различные идеалы. Здесь мало спорного, кроме вопроса о пределах этих различий. Могут ли существовать два различных общества, между которыми не будет ни одного общего этического элемента? Порождает ли сама природа человека или природа человеческой общественной жизни по необходимости некоторые основные моральные качества? Возможно, на основании универсального морального подхода религии можно предположить, что должны быть некоторые общие черты нравственного сознания.

Нормативный релятивизм есть утверждение, что неверно рассуждать о морали других. Нормативный релятивизм в своей крайней форме есть утверждение, что человек не должен оценивать с моральной точки зрения действия, верования, характер или ценности другого. Хотя эта крайняя форма нормативного релятивизма весьма неправдоподобна, и немного найдется современных философов, готовых защищать ее, нечто подобное, тем не менее, имеет популярность среди многих молодых людей на Западе, которые зачастую делают ошибку, полагая, что нормативный релятивизм является следствием описательного морального релятивизма. Этот нормативный релятивизм является опасной тенденцией, поскольку легко превращается в оправдание для пренебрежения долгом противостояния преступлениям и несправедливости. Этот взгляд логически сам себе противоречит; поскольку его сторонники считают неверным для людей судить остальных, в то время как считают что-то неверным есть вид суждения, и, чтобы быть последовательными, они также должны осудить себя.

Самая крайняя форма отрицания нормативного релятивизма предполагает, что всегда уместна моральная оценка действий, верований, идеалов или характера любого лица или группы лиц. Религия осуждает эту крайнюю форму, поскольку она предполагает, что есть аспекты личной моральной жизни, известные только самому человеку и Богу, от Которого и зависит моральная оценка.

Если отвергнуть обе крайние позиции в отношении нормативного релятивизма, правильная позиция должна находиться где-то между ними. Другими словами, правильной позицией представляется та, согласно которой полагается уместным моральное суждение об остальных в определенных, но не во всех обстоятельствах. Какой в точности критерий должен применяться, если таковой вообще существует — это отдельная тема для обсуждения, которая требует больше рассуждения чем может в себе вместить данная статья.

Эпистемологические формы морального релятивизма придерживаются того, что моральные истины соотносятся с эпистемическим состояниями действующих, то есть, моральные истины соотносятся с тем, каким образом люди думают, во что они верят и что они знают. Иногда его путают с моральным субъек-



**Аллах Справедливый, Он, Кто знает внутреннюю сущность вещей и сокрытое. Он, Кто благоволит к Его творению на превосходнейшем из путей. Аллах Милосердный.**  
Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса, Турция. 1399 г.



тивизмом. Согласно моральному субъективизму, не существует объективной моральной реальности, лежащей в основе притязаний на моральную истину. Такой субъективизм может быть как индивидуальным, так и общественным. Субъективист утверждает, что правильное, доброе, добродетельное есть то, что сам моральный действитель или общество полагает таковым.

Хотя многие эпистемологические релятивисты — субъективисты, в принципе можно отвергать субъективизм, утверждая при этом эпистемологический релятивизм. Некто может считать, например, что доброе и дурное подобно правому и левому. То, что справа, зависит от положения наблюдателя, но как только он занял это положение, то, что объект находится от него справа, является объективным фактом. То, находится ли объект справа или слева, никоим образом не зависит от личной веры в то, где он находится.

Аналогичным образом, верующий может считать, что существуют различия между моральными законами, заповеданными различными пророками (А) своим общинам, так что то, что правильно, а что нет, зависит от следования тому или иному пророку (С). Это следование, в свою очередь, может быть объяснено как зависящее от эпистемического состояния последователя. Однако это не означает, что для каждого, кто верит, что они должны следовать закону Авраама (А), является правильным так поступать. Когда закон, принесенный неким пророком, превосходит другой закон, принесенный следующим пророком (А) Бога, становится обязательным следовать новому закону. Таким образом, здесь обнаруживается интересный тип эпистемологического морального релятивизма, который прекрасно согласуется с религиозным верованием.

Тонкое логическое доказательство демонстрирует другой аспект, в котором религиозное верование совместимо с формой эпистемологического релятивизма, относящегося к важности намерения (*нииййа*). Намерение действующего есть эпистемическое состояние. Является ли его задуманное действие верным или нет, согласно религиозным принципам, зависит от его намерения. Отсюда, в соответствии с религиозными принципами, является ли совершение действия верным или нет для ее совершителя, зависит от его эпистемического состояния, и это — определение эпистемического релятивизма. Что интересно в этом аспекте морального релятивизма, так это его совместимость с формой морального абсолютизма, поскольку некто может также считать, что вариантность намерения в данной ситуации будет достаточной для перемены суждения о действии только в том случае, если эта вариантность зиждится на ошибочно истолкованных верованиях или других моральных ошибках. В этом случае, действие должно считаться абсолютно верным или неверным на основании предпосылки, что совершающий его не имел ошибочных представлений о верованиях, относящихся к действию.

Существует много других форм эпистемологического морального релятивизма и относящихся к ним положений, по поводу которых могут возникнуть интересные вопросы в отношении их соответствия религиозным учениям, но их обсуждение займет несколько страниц. Что важно — так это иметь представление о различиях. Слишком много исследователей путают разные вопросы, придавая взглядам, приписываемым Протагору, статус меры всех разновидностей релятивизма<sup>7</sup>. Хотя многие философы и отстаивают некоторые виды эпистемологического морального релятивизма, я не знаю никого из современ-

ных философов, кто полагал бы, что предположение «х — это хорошо» эквивалентно предположению «считается, что х — это хорошо». Одной из наиболее распространенных ошибок при обсуждении релятивизма есть запутывание различных его типов. Ошибка проявляется с обеих сторон — как у нападающих, так и у защищающих определенную форму релятивизма. Выводы, сделанные на основании доводов, относящихся к одной форме релятивизма, бесосновательно применяются к другим.

Помимо различий между упомянутыми позициями, релятивистские направления могут подразделяться в соответствии с аспектами применения тезиса морального релятивизма (относительности). Может быть выдвинуто утверждение, что истинность нравственных установок зависит от верований и подходов групп или отдельных личностей, или верований и подходов групп, отвечающих различным условиям, или верований и подходов индивидуумов определенного класса. Например, иногда утверждается, что этические истины зависят от этических критериев, выраженных в моральном языке тех, кто использует этот язык. В соответствии с этим мнением, эпистемические состояния личности недостаточны для определения этических истин до тех пор, пока эти личности не организуются в языковую общину.

Нетрудно найти таких религиозных людей, приверженных определенной форме морального релятивизма, ограниченного отдельной личностью или группой индивидуумов. Например, некоторые считают правильным то, что доставляет удовольствие *мавлā* (А). Это не должно восприниматься как форма релятивизма, только потому, что утверждается, что правильное должно измеряться мерой удовольствия *мавлā*. Но форма релятивизма обретается тогда, когда принимается, что правота зависит от удовольствия *мавлā*. Многие философские ошибки возникают из-за неспособности различить между способом знания, что нечто есть таковое, и тем, что делает это нечто таковым. Этот пример также показывает, что многое зависит от отношения между релевантными эпистемическими состояниями и данной моральной оценкой. Некто может придерживаться формы релятивизма, в которой эпистемические состояния не вполне определяют, что верно, а что — нет, но в которой они обладают существенным влиянием.

Другой критерий, согласно которому могут быть классифицированы различные типы релятивизма, восходит к типам моральных истин, якобы соотносящихся с эпистемическими состояниями. Например, ашариты известны своим «божественным субъективизмом» в этике, в соответствии с которым моральные суждения полностью зависят от воли Бога. Такие взгляды именуются «этическими теориями божественных повелений». Роберт М. Адамс придерживается более ограниченной теории божественных повелений. Он утверждает, что моральные утверждения относительно того, что следует сделать, зависят от божественной воли, но моральные суждения о том, что есть благо и справедливость, не зависят от нее. Сила морального *должно*, по Адамсу, происходит от того факта, что оно выражает повеление Благого и Справедливого Бога<sup>8</sup>. Важность такого взгляда как разновидности релятивизма выявляется при рассмотрении того факта, что пока Благой и Справедливый Бог не издает никакого повеления, может быть определенная совокупность вариантов касательно того, что Он может приказать. Возможно, независимые моральные факты касательно пробле-

мы недостаточны для определения всего необходимого для морального кодекса, поэтому Бог заполняет бреши, необходимые для эффективности морали, посредством Своего приказания, устанавливаемой божественными повелениями. Поскольку Бог Справедлив, Он не мог повелеть лгать, но, возможно, Он мог повелеть использовать зубную щетку или запретить вступление в брак с одним из двоюродных братьев.

Показанные выше моменты и примеры демонстрируют пределы, в которых наблюдается широкая вариантность типов эпистемологического морального релятивизма, который может относиться или не относиться к более общей позиции эпистемологического релятивизма в сферах, отличных от этики. Кто-то может полагать, что некоторые моральные истины — абсолютны, а другие соотносятся с эпистемическими состояниями творений или Божественной волей. Природа зависимости моральных истин от эпистемических состояний может варьироваться от полного предопределения до более слабых форм влияния. Некоторые моральные истины могут различными способами зависеть от эпистемических состояний разных индивидуумов или групп. Моральная истина, таким образом, может оказаться весьма сложной вещью.

Перед тем, как оставить предмет морального релятивизма, следует обсудить весьма популярный довод в защиту релятивизма. Часто отмечается, что не существует нейтральной точки отсчета, исходя от которой можно оценивать соперничающие притязания на моральную истину. Зачастую это утверждение распространяется на все истины — как моральные, так и другие. Основываясь на кажущейся истине, что все методы оценки субъективности, делается ошибочное заключение, что относительно морали не существует объективной истины, и что истинность всех моральных высказываний зависит от эпистемических состояний тех, кто оценивает их. Такого рода довод является несостоятельным, поскольку из того факта, что реальность может рассматриваться только через субъективную перспективу, не следует, что она лишена объективности. Неустрашимость субъективности не предполагает, что все субъективности равно достоверны. Аналогично, никакое утверждение о длине не может быть оценено без измерения. Это не предполагает, что длина зависит от измерения, равно как не предполагает, что все методы измерения в равной степени точны<sup>9</sup>.

Что касается плюрализма в этике, то этому предмету было уделено значительное внимание в недавние годы. Так же как в случае релятивизма, мы имеем дело с широким диапазоном этических плюрализмов. Плюрализм в этике не должен быть спутан с метафизическим плюрализмом, который отстаивал Уильям Джеймс, или религиозным плюрализмом, отстаиваемым Джоном Хиком. В этике плюрализм обычно увязывается с утверждением, что существуют разные идеалы, причем каждый волен законно следовать любому, при том, что эти идеалы не сочетаются между собой, т.е., следование одному идеалу всегда будет происходить за счет других. Иногда этот плюрализм ценностей выражается в терминах конфликта между моральными и неморальными ценностями, в то время как другие защищают плюрализм несовместимых моральных ценностей. Иногда моральный плюрализм определяется как взгляд на существование различных измерений, к которым применимы разные моральные принципы, или в которых моральные представления имеют различную градацию.

Ислам ясно утверждает ограниченный этический плюрализм на основании половой принадлежности. Мужество и скромность — это добродетели, которые должны развивать как мужчины, так и женщины, но для женщин скромность имеет приоритет перед мужеством, в то время как для мужчин мужество имеет приоритет перед скромностью.

Большинство современных защитников этического плюрализма, однако, защищают такую форму плюрализма, которая превосходит все, имеющиеся в исламе. Они утверждают, что существуют коренным образом отличные моральные идеалы, ни один из которых не превосходит остальные. Наиболее примечательна защита такого взгляда Сюзан Вольф в статье «Моральные святые», в которой она выдвигает довод, что неморальный идеал бытия у опытного знатока вин должен обосновываться требованием пренебрежения моральными ценностями<sup>10</sup>!

Таким образом, попытки доказать, что моральный релятивизм и плюрализм абсолютно истинны или ложны, основаны на путанице и недостатке точности. Вместо того, чтобы рассматривать эти вопросы в обобщенной манере, будет куда более полезным исследовать утверждения конкретных авторов в конкретных текстах. Есть такие формы релятивизма и плюрализма, которые представляются востребованными в исламе, и есть иные формы, которые следует безапелляционно отвергнуть. Исследование философской этики может помочь в их различении.

Главные теории современной западной этики часто подразделяются на три главных типа: деонтологическая этика (этика долга), телеологическая этика (этика цели) и этика, ориентированная на добродетель. Аристотелевская этика ориентирована на добродетель, этика Канта — деонтологическая, и есть разные формы телеологической этики, или этики последствий, из которых утилитаризм оказал самое большое влияние на Запад начиная с девятнадцатого столетия. На протяжении первых двух третей двадцатого столетия в западной этике в целом преобладали споры между утилитаристами и кантианцами, в то время как в последние тридцать лет наблюдается возрождение аристотелевской этики добродетели. Каждый лагерь имел своих сторонников, утверждавших, что моральная жизнь может быть полностью описана в терминах их собственной теории, но они больше преуспели в выявлении слабостей своих конкурентов, нежели в подтверждении собственных притязаний.

Теории кантианцев и утилитаристов являются неудачными попытками оправдания морали, унаследованной от христианства, после того, как моральные правила были лишены их теологического характера в результате отрицания аристотелевской философии, и после того как они были лишены их категорического характера как выражения божественного закона благодаря подъему секулярного протестантизма. В 1958 английский философ Элизабет Энскомб выступила инициатором современного возрождения этики добродетели как попытки предоставить этические ориентиры обществу, в котором религиозные верования перестали быть направляющими. Ее взгляды сводились к тому, что с упадком религиозного верования моральная сила долга и обязанности не может поддерживаться ни кантианскими притязаниями от имени разума, ни попытками утилитаристов обосновать мораль психологическими состояниями, происходящими от удовлетворения желаний. Она не смогла разглядеть, что мо-

тивация обретения добродетели в не меньшей степени ослабнет, если добродетель будет отделена от контекста религиозного мышления, в котором она была выпестована в христианской Европе.

Создается впечатление, что никакая этическая система не может быть совершенной без уделения должного внимания всем трем элементам этики: моральному закону, цели человека и добродетели. Более того, идеальная этическая система должна не только отдавать дань каждой из трех составляющих, но и интегрировать их между собой.

Эта задача представляется настолько сложной, что ряд современных моралистов развили точку зрения о невозможности существования верной теории этики, что иногда именуется «теорией отсутствия теории». (Без сомнения, определенные споры возникнут вокруг того, должно ли считаться этическое наставление религии *теорией*, и мы вернемся к этому моменту после обсуждения того, будет ли наиболее корректным считать религиозную этику деонтологической, телеологической или ориентированной на добродетель. Независимо от того, является ли это теорией или нет, мы, к счастью, не нуждаемся в изобретении теории этики для получения цельного религиозного руководства в трех упомянутых этических сферах: заповеди, цели и добродетели. Бог открыл моральный закон для человека, Он описал должную цель человека и Он явил нам добродетель в жизни Своих пророков и имамов (А). Таким образом, то, что мы находим в этике ислама, является смешанным взглядом на моральную жизнь, в которой закон, цели и добродетели гармонично интегрированы, на основании концепций божественного провидения и сущности и цели человека, мотивированные сложной религиозной психологией *тақвā* и любви.

Конечно, это не означает, что ничего не надо делать в религиозной этике. Чтобы следовать руководству Бога и понять, каким образом эти различные элементы должны быть определены и соотнесены друг с другом, требуется доскональное знание различных исламских наук. Именно посредством *фиqh* и *ушūl* познается закон. Для понимания цели человека нужна исламская антропология. Не менее чем *фиqh* и *ушūl*, она должна полагаться на науки *тафсīr* и *хадīs*. Наконец, добродетели были предметом особого исследования мусульманских '*ārif*ов (*урафā'*), которых особо занимало практическое следование *сайр ва сулūk*, посредством которого обретаются добродетели. Это породило особый жанр исламской литературы, великолепным образцом которого является книга *Миcбāхаши-шаф'а*, которую некоторые приписывают шестому имаму Джах'фару ас-Садику (да будет над ним мир!).

Что касается вопроса *теории*, упомянутого ранее, можно усомниться — может ли *система* этики быть выведена из священных религиозных текстов? Здесь мы должны спросить — а что имеется в виду под *системой*? Иногда под *системой* этики подразумевается философская теория этики. Однако, не следует их путать между собой. Существует много систем, никоим образом не являющихся философскими — таких, как органические системы, экономические системы, пищеварительные системы, мнемонические системы и галактические системы. Философия может использоваться для развития теории таких систем, но существование таких систем не предполагает наличия их теории.

Ряд западных философов-моралистов нового времени утверждает, что никакая философская теория не в состоянии адекватно описать и систематизиро-

вать взаимоотношения между всеми аспектами моральной жизни. Возможно, наиболее подробно эта позиция изложена в книге Бернарда Уильямса «Этика и пределы философии» (*Ethics and the Limits of Philosophy*), но есть и некоторые другие очень интересные книги и статьи по этому вопросу<sup>11</sup>.

Антитеоретики возражают, что хотя определенные аспекты морали могут быть кодифицированы в виде набора правил и принципов, всегда будет наличествовать остаток, не поддающийся кодификации. Например, мы должны быть мужественны. На основе этого, может быть сформулировано правило, что мы не должны убегать от врага на поле боя, разве что для перегруппирования или по другим стратегическим соображениям. Но ни один набор правил не может схватить суть понятия мужества в такой степени, что любой, следующий им, мог бы быть назван мужественным человеком. Разные ситуации требуют разного рода самых непредсказуемых реакций мужественного человека.

Во-вторых, приводится довод, что многие этические нормы и ценности по природе своей неясны, и по причине этой врожденной неясности они не могут быть сформулированы в виде теории.

Другой довод в пользу невозможности выработки универсальной этической теории — это существование нравственных дилемм. Иногда кажется, что нравственные законы тянут нас в противоположные направления. Мы не должны притеснять других и мы не должны лгать, но иногда кажется, что нет другого пути избежать оскорбления, кроме как посредством лжи. И здесь нам следует оценить, что важнее. Если ложь незначительна, а оскорбление серьезно, нравственность позволит лгать, но если оскорбление не столь серьезно, или ложь достаточно значительна, мораль допустит оскорбление. Нет способа установить точное правило для измерения и сравнения важности различных моральных требований в определенных ситуациях. Таким образом, существует этический аспект, который противится оформлению в теории.

Если мы ограничим сферу нашего внимания теми вопросами философской этики, вокруг которых сформулированы различные теории, среди них мы найдем немало таких, которые не обсуждаются в религиозных источниках. Взять, например, вопрос морального реализма. Моральные реалисты утверждают, что полное описание реальности должно включать в себя нравственные факты. Могут быть сформулированы теории религиозной этики, восходящие к Корану и *хадисам*, которые принимают любую из возможных версий морального реализма, и другие теории, основанные на тех же источниках, могут быть сформулированы в нереалистичном направлении. Рациональная рефлексия и оценка могут привести нас к заключению, что одна из сформулированных теорий лучше согласуется с религиозным учением чем остальные, но это — не вопрос простого выведения из религиозных источников. Более того, можно разработать религиозные теории этики, которые не обращаются к этим вопросам вовсе.

С другой стороны, даже если невозможно сформулировать полную и универсальную философскую теорию религиозной этики, это не означает, что философские дискуссии о религиозной этике бесполезны. Философские дискуссии поднимают интересные вопросы, и, пытаясь ответить на них, мы можем углубить наше понимание и проницательность. Проблемы философской этики в том виде, как они развиты на Западе, часто имеют аналоги в различных ис-

ламских науках. Это свидетельствует о применимости западной философской этики к религиозному пониманию, предоставляя плодородную почву для сравнительных исследований. Хотя мусульманские ученые начинают заниматься этим видом сравнительного исследования, есть другие традиции философской рефлексии над этическими проблемами, на которые мусульмане пока не обратили своего внимания, такие как китайская традиция, чье богатство продолжает игнорироваться мусульманскими учеными, невзирая на часто цитируемый хадис: *«Ищите знания, даже если оно в Китае»*.

Различие между идеальной этикой и нравами и наше обсуждение секулярной этики, релятивизма и плюрализма не должно привести нас к представлению, что кроме как для особо избранных друзей Божиих невозможно никакое корректное этическое понимание. Моральная интуиция и совесть, очевидно, присутствуют во всех людях, даже если их неверно истолковывают или ими пренебрегают из-за дурных нравов. Моральная совесть изнутри призывает индивидуума сторониться позорных действий и стремиться к благородству, и по этой причине Мулла Мухсин Файд Кашани часто говорит о ней как о внутреннем пророке. Интеллект (*ақл*) именуется внутренним пророком в хорошо известном хадисе, и важной составной интеллекта является моральная (нравственная) совесть<sup>12,13</sup>.

Против воззрений Файда может быть выдвинуто возражение, что существует фундаментальное различие между функциями пророков (А) и моральной совестью. Кант знаменит своим утверждением, согласно которому, если некто поступает морально, он должен поступать правильно ради самого правильного, а не ради ожидаемой пользы. Пророки (А), с другой стороны, обещают божественную награду за добрые дела и наказание за зло. Так что может показаться, что религиозная мотивация действия на самом деле исключает возможность подлинной морали (нравственности).

Эту задачу не так трудно разрешить. Имам Али (А) очень внятно объяснил в своем высказывании, что есть разные степени поклоняющихся.

*Повелитель верующих, да будет над ним мир, сказал: «Есть люди, поклоняющиеся Аллаху желая [получить от Него нечто], и это — поклонение торговцев, и есть поклоняющиеся Аллаху из-за страха, и это — поклонение рабов, и есть люди, поклоняющиеся Аллаху из благодарности, и это — поклонение свободных»<sup>14</sup>.*

Когда детей учат тому, что правильно, а что — нет, их ругают или хвалят. Так что прежде всего они научаются быть нравственными из страха перед наказанием или желания похвалы. Но если их воспитывать должным образом, в них развивается нравственная совесть, которая руководит ими более эффективно, нежели угрозы или обещания.

Аналогичным образом, верующие на первоначальной стадии подчиняются Богу из страха или надежды, в то время как зрелый верующий подчиняется из любви к Богу. Вот почему Раби'а 'Адавийа (да будет доволен ею Аллах!), как общается, несла факел, чтобы поджечь рай и ведро воды, чтобы потушить ад-

ское пламя. Что она делала на самом деле, так это вдохновляла верующих повиноваться Богу прежде всего из любви к Нему, нежели из-за угроз или обещаний. Сообщается, что она сказала:

*«Таково Твое великолетие, что я не поклоняюсь Тебе из страха перед Твоим адом или желания Твоего рая, но из почитания Твоего благородного Лица и любви к Тебе»<sup>15</sup>.*

Зрелого верующего никогда не покидает уверенность в божественном вознаграждении и наказании, но он действует, руководимый более высокой мотивацией.

*«Скажи: если вы любите Аллаха, тогда следуйте за мною. Возлюбит вас Аллах и простит вам ваши прегрешения, и Аллах — Прощающий, Милосердный» (Коран, 3:31).*

Любовь к Богу вызывает подчинение Ему и Его Посланнику (С). Религиозная этика понимается наилучшим образом именно в контексте этой любви. Так же как обещания и угрозы родителей в воспитании ребенка являются выражениями родительской любви к ребенку, божественные обещания и угрозы являются выражениями божественной любви. Родители повелевают то, что в интересах их ребенка, и то, что повелевает Бог, также в действительности в интересах Его слуг<sup>16</sup>.

*«Истинно, Мы ниспослали тебе Книгу для людей с истиной, и кто ведом по прямому пути, то — для него самого, а кто сбился с пути — тот сбивается на свою беду, и ты над ними — не попечитель» (Коран: 39:41).*

Верующий видит, что предписанное Богом — для его же пользы, и, видя это, он начинает любить Бога. После этого любящий Бога повинется Ему из любви к Нему, даже в тех вещах, где он не понимает, каким образом приказанное может принести ему пользу, но доверяя божественной любви. Если он ищет собственной пользы, то лишь оттого, что знает, что этого хочет от него Бог. Когда повеление ясно, он не обращает внимания на пользу в этом и в следующем мире, но ищет только близости к Возлюбленному. Как сказал Хафиз:

*Сердце — царский шатер Его любви,  
Мои глаза отражают Его лик,  
Я не склоняю своей головы перед двумя мирами,  
[Но] моя шея [прогибается] под тяжестью признательности Ему.*

Одна из замеченных мною проблем в религиозных обществах берет начало в ошибочном представлении, что необходимая для моральной жизни практическая работа есть исключительная забота великих 'ариффов ('урафа') или уче-



ных, написавших толстые тома, свидетельствующие о их учености, в то время как на самом деле процесс очищения души должен считаться делом всякого верующего. Для обретения состояния, в котором человек видит во всем окружающем знаки Бога, не требуется ничего, кроме веры и внимания, но пройти дальше этого до того момента, когда итоги духовного странствия становятся очевидными в обретении доброго нрава, требует участия в *джихад-и акбар*. Участвовать в этой внутренней борьбе может даже неграмотный, при условии что он обладает *йман*, *тақвā* и *таваққул* с божественными наставниками, как намекается в формуле призывания благословения на пророка Мухаммада и его семейства: «*Господи, благослови Мухаммада и род Мухаммада!*».

Образцом искомой этической религиозной жизни являются жизни пророков и имамов (А). Остальная часть религиозной этики, религиозные постановления и духовное странствие (*сайр ва сулук*) развивают практические методы для достижения этого вида искомой жизни. Конечно, мы сами не надеемся достичь вершины морального совершенства, но не надеемся по причине наших собственных ошибок, а не из-за того, что религиозные заповеди ошибочны. Если повиноваться инструкциям, получаемым через божественное руководство, характер непременно изменится. Сила и *химма* (решительность, целеустремленность) в предании себя Богу, полностью подчиняясь ему, несмотря на дьявольские искушения, непрестанно возникающие в низменной душе под разными личинами, требуют божественной помощи. Чтения религиозных наставлений, содержащихся в книгах, даже в Коране и *хадисах*, недостаточно для настоящей перемены характера. В некоторый момент мы должны применять на практике инструкции, полученные из священных источников, и мы не добьемся в этом успеха самостоятельно. Мы учимся у *Ахл аль-Бейт* (А), что одним из лучших практических способов обретения доброго нрава является приобщение к добродетельным:

*Имам Саджжад (А) сказал: «Собрания праведников призывают к праведности».<sup>17</sup>*

В шиитском учении мы находим, что практические средства развития морали, как на личном плане, так и в обществе, неразрывно связаны с концепцией *валāйа*. Обратите внимание на недостаток морали, сопутствующий отрицанию *валāйа*, в характерах Абу Лахаба, Муавии и Йазида и их последователей. Следы благородства характера и морали как результат принятия *валāйа*, с другой стороны, обнаруживаются на орошенных кровью полях Кербелы.

Другой рекомендованной практикой развития морали является размышление о смерти, и нет лучшей смерти, чем та, что была на поле Кербелы. Когда мы размышляем об этой смерти и вспоминаем о том, что и мы находимся в процессе умирания, то есть, сталкиваясь лицом к лицу с реальностью нашей неизбежной смерти, и сравнивая это с мученичеством имама Хусейна (А), мы видим, что занимающие нас мирские заботы — тщеславны, и что имеет высшую ценность — так это оставление всего мирского, даже самой жизни, ради Него. Когда мы видим распростертые к нам руки смерти, и размышляем, с какой любовью эти руки обняли имама Хусейна (А), наш интерес к чарам денег, власти и мирских удовольствий постепенно затухает, заменяясь светом поминания Его.

В жизни и мученичестве имама Хусейна (А) мы наблюдаем, каким образом посредством вспоминания и размышления о *Ḥakk ta'āla* (Превознесенной Истине) грязь низшего «я» смывается, открывая божественную любовь, которая мотивирует истинное моральное совершенство. В знаменитом *ḥadīc qudsī* сообщается, что Бог говорит:

*«Кто ищет Меня, тот находит Меня, кто находит Меня, тот знает Меня, кто знает Меня, тот любит Меня, кто любит Меня, того и Я люблю, а кого Я люблю, того Я убиваю, и за того, кого Я убиваю, Я Сам являюсь выкупом (дийя)».*

Наконец, может быть выдвинуто еще одно возражение. Если религия и этика так тесно взаимосвязаны, как я предполагаю, тогда каким образом мы находим примеры чистых нравственных людей среди философских материалистов, равно как и людей, внешне религиозных, но морально порочных? Дохристианский римский поэт и философ Лукреций (99–54 до н.э.) проповедовал строго материалистическую философию в своей поэме «О природе вещей» (*De Rerum Natura*), в соответствии с которой все существующее есть атомы и пустота. В то же время, он отстаивал такой образ жизни, в котором нравственные идеалы играют выдающуюся роль. Совсем недавно, русский анархист Петр Кропоткин (1842–1921) вел образ жизни, полный самопожертвования и альтруизма, и даже написал важную книгу об этике, которая была переведена на несколько языков, хотя он и следовал материалистической философии. Нравственные идеалы играли важную роль в мысли даже тех философов, которые однозначно отвергали мораль, как Ницше и Маркс.

Хотя нетрудно найти примеры исключительных личностей, являющихся философскими материалистами, но ведущих жизнь в соответствии со строгими этическими принципами, в религиозном обществе, где моральные принципы связаны с религиозным учением, является естественным рассматривать материализм как отрицание морали в силу отрицания им религиозных учений. Вот почему идея о том, что если Бога нет, то все дозволено, приобретает такую важность для русского писателя Достоевского (1821–1881). Это также объясняет, почему то, что много американцев провозглашают свою религиозную веру, отрицая при этом традиционную религиозную мораль, удивляет тех, кто живет в традиционных религиозных обществах.

Источник эрозии религиозной морали находится не в философском материализме, но в структуре современного либерального секулярного общества. Современные секулярные общества, в соответствии с либеральной политической теорией, установили сложную систему прав, разработанную в целях защиты личных свобод, результатом чего явилось расширение сферы анонимности, в которой живут ее члены. Урбанизация и мобильность также вносят свой вклад в это. Религиозные общественные нравы эффективны тогда, когда чьи-то действия наблюдаются другими, разделяющими его религиозные ценности, таким образом, что нарушение религиозных или нравственных предписаний порождает чувство стыда. В современных городских обществах, когда чьи-либо действия совершаются в присутствии других, совершенно чужих, людей, чья мо-

ральная оценка (осуждение или одобрение) этих действий неизвестна, и которые предположительно лишены права на любой вид морального суждения, ибо мораль считается сугубо личной и частной, действитель становится анонимным. Вспомните историю о перстне Гига, рассказанную Сократом во второй книге «Республики» Платона. Сократ спрашивает, если бы некто владел волшебным кольцом, которое делало бы его невидимым по собственному желанию, кто бы отказался спать с женой своего соседа?<sup>18</sup>

Религия учит, что даже если мы не видимы людям, ничто не может сокрыться от Бога. Даже если нет стыда перед своими собратьями, есть вина перед Богом. Тем не менее, там, где превалирует социальная анонимность, искушение часто может оказаться слишком сильным, даже для тех, кто считает себя религиозными людьми. Когда анонимный грех становится общим, вскоре возникают извинительные предлоги и попытки логических обоснований и смысл нравственности постепенно искажается. Тогда начинается процесс, обратный описанному мною в ответе на первый вопрос. Внешняя скорлупа религии и ложный смысл духовности будут последними отброшенными вещами, когда лицемерие лишит религию ее морального содержания. И это — гораздо вреднее, нежели отдельные случаи философского материализма и морального нигилизма.

Чтобы понять нравственную опасность, с которой сталкиваются современные мусульманские общества, необходимо ознакомиться с нравственной психологией лицемерия. Величайшая опасность для мусульманской *уммы* всегда исходила от лицемерия. Все имамы (А) снижали мученичество от рук мусульманских лицемеров. Руками лицемеров также производился террор, жертвами которого стали столь многие лидеры исламской революции в Иране. Новой формой предательства против мусульманской *уммы* является попытка подрыва исламской морали изнутри исламского общества. В западных секулярных обществах эрозия морали имеет место через расширение сферы анонимности, обильные дьявольские искушения, и преобладающее общественное мнение, что нравственность является частным делом. В современных мусульманских обществах социальная анонимность также представляет опасность, хотя она и не достигла западного уровня. К счастью, *аль-хамд ли-Аллах*, идея частной морали не получила широкого признания в мусульманском мире. Лицемерие входит в исламский мир из-за ошибочного воззрения, что игнорировать исламскую мораль прогрессивно, в особенности в том, что касается *хиджаба*, отношений между мужчиной и женщиной, и наживания богатства запретными (*харам*) способами. Аналогичным образом, Муавия считал: чтобы быть «развитым», мусульманское правление должно следовать примерам имперского Рима и Ирана. Лицемеры пытаются использовать ислам для дьявольских и эгоистичных целей, для стяжания мирских вещей, в то время как истинно верующие суть те, кто желают пожертвовать всем, чем обладают, даже собственной жизнью, во благо ислама.

Опасность, представляемая для человека философским материализмом, несерьезна, особенно после распада Советского Союза, и отвержения диалектического материализма в сегодняшнем мире. Есть другие формы материализма и связанные с ним философские теории, распространенные среди философов на Западе, но маловероятно, что они когда-либо найдут широкую поддержку.

### Примечания

1. В особенности эти вопросы поднимались редакцией теологического журнала, издаваемого в Куме, «*Нахд ва Назар*», в номере 13 (за 1998 год), в котором первый вариант этой статьи был опубликован в форме вопросов и ответов.

2. См.: Wilfred Cantwell Smith. «*The Meaning and End of Religion*». San Francisco: Harper&Row, 1978, 204–205.

3. См.: M.M. Bravmann. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: Brill, 1972, 34–36.

4. Cf. William C. Chittick. «*Imaginal Worlds*». Albany: «State University of New York Press», 1994, 40.

5. Cf., Fazlur Rahman. «Barahima» in «the New Edition of the Encyclopedia of Islam». Версия упомянутого аргумента приписывается Ибн Хазму и Шахрастани.

6. См. статью: David Wong. «Moral Relativism» in: *The Encyclopedia of Ethics*.

7. Протагор был древнегреческим софистом, известным своим изречением: «Человек есть мера всех вещей».

8. Robert Adams. «Must God Create the Best?» in: «*Philosophical Review*», 81, 3 (1972), 317–332, переизданная в Thomas Morris, ed. «*The Concept of God*» New York: «Oxford University Press», 1987, 91–106; «A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness» in: «*Religion and Morality: A Collection of Essays*» ed. Gene Outka and John P. Reeder. New York: «Doubleday», 1973; «Divine Command Metaethics Modified Again» «*The Journal of Religious Ethics*», 7, 1 (1979).

9. Cf. Alasdair MacIntyre. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, где можно обнаружить обстоятельное опровержение такого (и ему подобных) релятивистских доводов.

10. Susan Wolf. «Moral Saints». *The Journal of Philosophy* 79 (1982), 419–430, перепечатано в: Robert B. Kruschwitz and Robert C. Roberts, eds. *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*. Belmont: Wadsworth, 1987, 137–152.

11. Bernard Williams. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1985. Также см. Edmund L. Pinkoffs. *Quandaries and Virtues*. Lawrence: University Press of Kansas, 1986, и защиту моральной теории в: Robert B. Loudon. *Morality and Moral Theory*. New York: Oxford UP, 1992).

12. См.: Fayḍ Kāshānī. *Maḥajab al-Bayḍāʾ*. Vol. 1, Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, 1415 H, p. 21

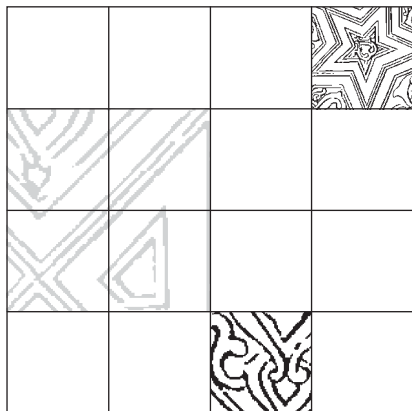
13. См.: Fayḍ Kāshānī. *ʿIlm al-Yaqīn*. Vol. 2, Qom: Bīdār, p. 1054.

14. Нахдж аль-Балāға, 237.

15. 'Абд ар-Рахмāн Джāmī. *Нафаҳāt ал-унс мин ҳадарāt ал-қудс*, ред. Махмуд Абади. Техрāн: Интишārāt-и Иттилā'āt 1370/1991, стр. 544.
16. См.: Коран, 10:108, 17:15.
17. Маджлиси. *Биҳār аль-анвār*, 78/141.
18. См.: Платон. «Республика» 360 с (прим. ред.).
19. Перевод (на английский) Али Қули Кара'и в *Ат-Таухїд*, т. 14, №3, стр. 18.



# Угроза общего (коллективно-го) нравственного упадка в исламе



## Введение: красные лампочки

Красные лампочки выполняют различные функции, но здесь мы будем воспринимать их как сигнал тревоги. Образ мерцающего красного света, указывающего на опасность, будет использован для указания на аналогию с вопросами этики личной ответственности перед корпоративными образованиями и институтами, такими, как правительства, компании, семьи и общественные организации. Предупреждение также является одной из первичных пророческих функций, и при ближайшем рассмотрении мы обнаруживаем, что в исламе есть свои собственные красные лампочки.

Корпорации обладают силой и обязанностями, превосходящими сумму частных сил и обязанностей своих членов. В определенных аспектах корпорации подобны сложной машине, требующей внимания многих операторов. Находясь в действии, машина, похоже, живет своей собственной жизнью. Такая машина будет иметь несколько красных лампочек, показывающих операторам возникновение различных проблем. Некоторые лампочки будут предупреждать конкретного оператора о том, что что-то не так с тем сектором, которым он непосредственно управляет. Например, лампочка может показывать, что оператор должен заменить деталь. Другие красные лампочки будут иметь более общее значение. Они будут показывать нескольким операторам, что нужные действия должны быть предприняты для предотвращения опасности. Такая опасность может возникнуть как непреднамеренное последствие действий операторов, которые, пусть безвредны каждая по отдельности, вместе взятые, могут возыметь катастрофический эффект. Такие явления иногда сравниваются с воздействием невидимой руки. Финансовые институты используют целый ряд индикаторов для предупреждения эффекта невидимой руки.

Также как существует целый ряд тревожных сигналов угрозы локальных или общих механических проблем, ответственные члены корпоративного образования должны использовать этические индикаторы при принятии решений, касающихся корпоративной деятельности. Однако, в то время как красные лампочки, как правило, используются для предупреждения операторов сложных частей машины, этические индикаторы, касающиеся личной и корпоративной моральной ответственности, немногочисленны. Большинство институтов предполагаются определенные способы осуждения в случае явно недостойного поведения, но они ограничены. Они никоим образом не достаточны для принятия сложного нравственного решения, необходимого для корпоративной среды.

Возьмите для примера систему здравоохранения в Соединенных Штатах. Она включает в себя докторов, пациентов, администраторов, страховые компании, больничных работников и многих других. Доктора являются объектами пристального наблюдения и возможных санкций со стороны



Американской медицинской ассоциации. Но эта ассоциация также является группой, призванной защищать интересы врачей, и в качестве таковой не склонна обвинять своих членов в ненадлежащем поведении, за исключением самых крайних случаев. Таким образом, задача морального осуждения ложится на плечи судебной системы. Следствием такого положения стало широкое общественное обсуждение нежелания врачей проводить определенные процедуры, в прошлом повлекшие за собой многочисленные судебные процессы, и вокруг непомерно высоких страховых взносов в сферах специализации, в которых судебные тяжбы — обычное дело, в особенности — в педиатрии. Институциональная система красных лампочек, таких как АМА и суды, не дает нравственного предупреждения, в котором нуждается система здравоохранения. Аналогичный недостаток морального руководства наблюдается и в других профессиях, общественных институтах и корпорациях. Наиболее важные красные лампочки, указывающие на этическую опасность связей с другими корпорациями, должны устанавливаться изнутри. Инструкции по внутренней установке красных лампочек даны в учениях пророков и имамов (да будет над ними мир!).

Можно возразить, что те виды нравственного автомониторинга, которые необходимы в случае корпоративных образований, есть не институциональные процедуры, но ценности и обязательства каждого отдельного члена такого образования. В соответствии с таким образом мышления, мы на самом деле не нуждаемся в красных лампочках в корпоративной машине — нам нужны только честные операторы. Для управления поведением в рамках корпорации не нужны никакие особые критерии, кроме общих этических обязанностей и принципов. С этой точкой зрения, однако, возникают некоторые проблемы. Во-первых, имеет место упомянутый выше эффект невидимой руки, то есть, если даже отдельные индивидуумы соблюдают свои моральные обязательства и поступают нравственно, сам институт в целом может совершить моральные ошибки. Во-вторых, если некто извлекает пользу из прибыли корпорации, тогда без «красных лампочек» возникнет тенденция игнорировать корпоративные просчеты. В-третьих, нравственные принципы, управляющие действиями в личной жизни, не всегда совпадают с принципами, которыми управляются или должны управляться общественные действия<sup>1</sup>. Более того, есть целый ряд нравственных вопросов, возникающих относительно вовлечения в корпоративную деятельность, которым, как правило, не уделяют должного внимания в большинстве стандартных подходов к этике. Предположим, мне известно о коррупции в корпорации, но я не знаю, какие из членов корпорации коррумпированы. Должен ли я перестать ассоциировать себя с такой корпорацией? Что, если корпорация предоставляет жизненно важные услуги, качество которых пострадает от моей отставки? Что если у меня есть веская причина полагать, что, оставшись, я смогу снизить уровень коррупции? Это — только некоторые из вопросов касательно личной вовлеченности в корпоративную деятельность, которые подтверждают необходимость красных лампочек, то есть, особых моральных критериев и институционального аппарата для предупреждения об этической опасности из-за вовлеченности в корпоративную деятельность.

Короче, нравственные критерии необходимы для оценки корпоративного поведения как такового, общего поведения корпорации, равно как и поведения индивидов или групп внутри корпорации. Такие критерии необходимы по причине нынешнего недостатка корпоративного морального мониторинга и постольку, поскольку индивидуальная этика имеет склонность к сосредоточению скорее на независимых индивидуальных действиях, нежели на корпоративном поведении или взаимоотношениях между индивидуумами и корпоративными образованиями.

Как только мы признаем необходимость некоторой системы красных лампочек, мы можем обратиться к структуре проблем. Должна быть создана такая система безопасности, чтобы работа машины не тормозилась без надобности. Поверять возможность любой ошибки перед каждой операцией машины — непрактично. Аналогично мы не можем рассчитывать на применение такой системы нравственного контроля, которая потребовала бы столько внимания, что вся работа корпорации оказалась бы подорванной. Чарльз Е. Лармор недавно утверждал, что с некоторыми нравственными просчетами следует смириться как с издержками бюрократической эффективности.

*«Политическая ценность предсказуемости достаточно высока для того, чтобы мы согласились, в известной мере, перестать ожидать от правительственных решений отражения всей тонкости моральных качеств, ожидаемых от истинно добродетельных и нравственно мудрых»<sup>2</sup>.*

Острая проблема, как уравновесить риски безопасности с падением уровня производства, находит себе аналог в проблеме необходимости сбалансирования серьезности возможных моральных потерь и угрозы нравственного вызова беспрепятственному функционированию корпоративного образования. Как мы вообще измеряем зло, с которым приходится смириться ради эффективности? Есть немало и других трудных вопросов.

Система предупреждающих индикаторов должна быть надежной. Не на всякий слух о коррупции следует отвечать немедленной проверкой, но постоянное поступление таких сведений из разных источников уже служит тревожным сигналом.

Красные лампочки должны быть размещены в таких местах, где они видны операторам. Это предполагает два важных пожелания для системы нравственного предупреждения в корпорациях. Во-первых, аналогичной предупреждающему эффекту красной лампочки должна быть эффективность системы морального предупреждения. Национальный Совет Новостей США представляет собой пример системы предупреждения, которая часто давала сбой по причине ее невидимости. НСН был создан, чтобы исследовать обвинения средств массовой информации в намеренном искажении сведений в репортажах и других нарушениях этики. Лидеры медиа-индустрии, однако, попросту игнорируют критику НСН. НСН был неспособен завоевать внимание медиа-индустрии, и в конечном итоге перестал функционировать. Вторых, также как красный свет может быть полезен лишь в том случае, если

он может вызвать реакцию, которая реально снизит опасность, о которой он предупреждает, в системе моральной тревоги также должна быть заложена идея должного ответа (реакции). Красный свет на приборной доске может показывать низкий уровень масла. Должным ответом будет добавление масла. Но следует принимать в расчет и другое. Если мы недавно уже добавляли масла, мы можем принять решение искать утечку. Если ситуация критическая и масла нет в пределах досягаемости, мы можем решить продолжать вести машину, несмотря на то, что есть риск сжечь мотор. Аналогично моральные критерии корпоративного поведения и индивидуального участия в деятельности корпорации не должны быть абсолютными. Моральные инструкции даже могут не быть в состоянии предписать специфическую реакцию на определенную нравственную ошибку. И все же они могут наставлять, указывая на различные факторы, которые следует принимать в расчет при принятии нравственного решения.

Как теоретические проблемы, так и проблемы конструирования системы морального оповещения в отношении корпорации столь сложны, что трудно поддаться искушению вынести вердикт, что проект безнадежен. Обратите внимание на несоответствие между системой механического оповещения и предполагаемой системой нравственного оповещения. Для запуска механической тревоги могут быть выработаны четкие критерии. Уровни напряжения, давления жидкости и проверка электрических цепей легко вычисляемы. Определить меру нечестности, жестокости и коррумпированности гораздо труднее. Ситуации, которые требуют отключения системы механического оповещения, крайне редки. Чрезвычайные обстоятельства в отношении нравственных суждений — скорее правило, чем исключение. Реакция на действие системы механического оповещения предсказуема. Этическая тревога обычно требует реакции, которая требует определенного морального творчества, способности выбрать направление действий, которая зиждится на видении характеров вовлеченных индивидов при взвешенном отношении к целям и средствам. Здесь не существует формулы практического применения.

Признание столь огромных трудностей не извиняет неудачи в попытке добиться определенного ограниченного прогресса в направлении систематического морального оповещения касательно вовлеченности в корпоративную деятельность. Тот факт, что невозможно заранее подготовиться ко всем случаям нравственной опасности не оправдывает неподготовленности ни к одному из них. Ширина диапазона возможных реакций на моральную опасность не устраняет необходимости в оповещении при возникновении подобной опасности. Очевидность чрезвычайных обстоятельств не уменьшает необходимости принимать во внимание общие черты обстоятельств, в которых возникают проблемы личной ответственности в отношении корпоративных образований.

## Корпоративный моральный упадок

Разновидности зла, которые могут включить наши моральные красные лампочки, слишком распространены: нечестность, коррупция, несправедливость. В некоторых обстоятельствах совершение таких зол означает нарушение закона. Система правопорядка, таким образом, может восприниматься как система красных лампочек в моральном аспекте. Однако, немало форм корпоративного морального упадка способны избежать системы юстиции. Институты международного правопорядка крайне ограничены, слабы, к тому же имеют свои собственные предрассудки. Международная юстиция не интересуется большинством проявлений несправедливости среди разных народов. Таким образом, даже те проявления зла, которым в одних случаях будет противостоять система юстиции, в других случаях будут игнорироваться. Зачастую корпоративная порука становится залогом того, что о некоторых нарушениях закона не сообщается. Одним из немногих вопросов этики корпоративной деятельности, заслуживших внимание философской литературы, является вопрос корпоративного свистка. Некоторые формы корпоративных правонарушений избегают проверки органов правопорядка, поскольку они включают в себя запутанные финансовые и юридические сделки. Тем не менее, все эти случаи таковы, что зло в них либо криминально, либо соприкасается с криминальной деятельностью, либо стало бы криминальным, если бы не недостаток должных механизмов преследования. Будем же относиться ко всем этим формам как к криминальным (преступным), независимо от того, действует ли законодательная система, под чью юрисдикцию подпадает рассмотрение этих дел.

В дополнение к криминальному злу, есть много других видов корпоративного зла или морального падения. Корпорация, например, может загрязнять атмосферу, не нарушая при этом стандартов, установленных инспекцией. Корпорации, как и люди, способны совершать огромное количество дурных вещей, не нарушая закона. В некоторых случаях зло балансирует на грани закона, как в случае с загрязнением среды. Некоторое зло легально, поскольку законодательство против него не может быть применено. Закон допускает определенные формы зла, поскольку законодательство против них будет еще хуже, нежели законное их допущение.

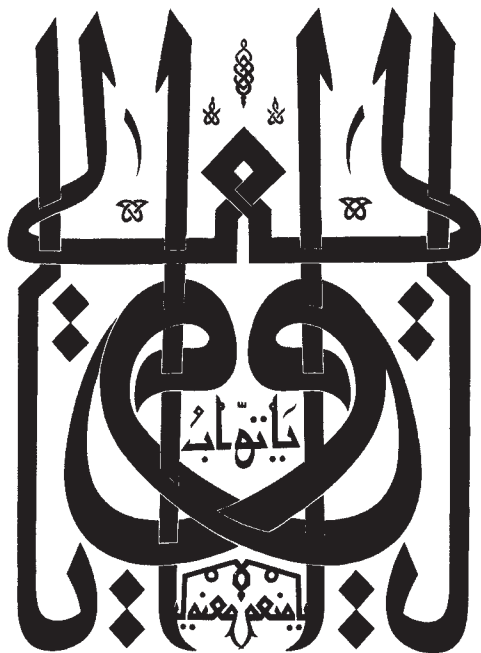
Некоторые виды корпоративного зла подвергаются преследованию. Местные, национальные и международные суды, таким образом, представляют собой систему красных огней. Они предупреждают народ о корпоративных нарушениях. Есть два типа проблем, связанных с использованием законодательной системы для морального оповещения. Во-первых, в законодательных системах есть изъяны. Сфера юрисдикции ограничена, и в пределах ее распространения иногда применяется недолжным образом. Во-вторых, есть виды корпоративного зла некриминального характера.

Правосудие — не единственный социальный институт, чьи действия могут рассматриваться как показатели нравственной опасности корпоративной деятельности. Различные отрасли индустрии контролируются ассоциациями, публикующими этические рекомендации и наказывающими нарушителей. В контексте международных отношений, существуют международные организации, которые пытаются отслеживать нарушения прав человека. Большинство сказанного здесь в отношении судебной системы может быть повторено в отношении отраслевых ассоциаций и международных организаций. Они могут служить для предупреждения корпоративного зла, но их эффективность ограничивается ненадежностью результатов исследований, ограниченностью сферы деятельности, и их относительно незаметностью.

Большая часть из сказанного в этом разделе справедливо по отношению к случаям как личного, так и корпоративного злодеяния. Корпоративному злодеянию его основное отличие придает тот факт, что зачастую невозможно винить в нем отдельного индивидуума. Предположим, что по причине просчета в структуре корпоративного менеджмента некомпетентные люди заняли руководящие посты. Их неспособность приносит ущерб. Некомпетентные администраторы каждый в отдельности не заслуживают упрека, когда зло свершилось по причине ошибки системы. Все вовлеченные стороны могут оправдывать свои действия тем, что они только делали свою работу, так хорошо как только могли.

Другим типичным случаем является такой, когда крупная корпорация вынуждает к банкротству многих держателей малого бизнеса. Члены совета директоров корпорации только выполняют свои обязательства перед акционерами. Акционеры не имеют прямого влияния на корпоративную политику. В результате, некого конкретно винить, хотя, оправданно или нет, зло совершается. Суждение о том, является ли действие преступным, зависит от личных политических взглядов. Некоторые оправдают зло интересами экономического прогресса, и будут утверждать, что зло не преступно. Другие возразят, что следовало изменить законодательство для предотвращения зла, которое в смысле, определенном выше, предстало бы уже как преступное. Аналогичные противоречия возникают и вокруг отраслевых и международных стратегий.

Важным элементом системы морального оповещения о поведении организации является пресса. Корпоративное зло, не наказуемое по закону, не выявленное комиссией или рамками принятых стратегий, может быть выведено на свет и осуждено в прессе. Пресса может предупредить, когда судебная система сдается и рекомендации игнорируются. Надежная исследовательская журналистика в сочетании с ответственной редакторской политикой может служить важным средством оповещения масс о политической коррупции, корпоративной эксплуатации и прочем социальном зле. К сожалению, эта система красных огней коротко замыкается, если пресса контролируется теми самими институтами, которые должны попасть в поле его пристального внимания. Это наиболее очевидно тогда, когда прессу контролирует государство, но даже там, где пресса должна бы быть свободной, существуют косвенные пути, которыми политически и финансово сильные



**Он, Кто мироустраивает и правит  
вселенной и всем, что происходит в ней.  
Великодушный Милостивец по  
отношению к кающимся грешникам,  
Безусловный Благодетель.**  
Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса,  
Турция. 1399 г.

группы могут оказывать на нее и прочие СМИ такое давление, что те не способны играть эффективную роль красных огней.

Широкомасштабное корпоративное зло может охватывать целое общество. Маркс утверждал, что капитализм вызывает отчуждение, и, хотя он презирал современную ему мораль, его критика европейского общества девятнадцатого столетия взывала во многом к нравственным чувствам читателей. Социальная критика, с левой или правой стороны политического спектра, есть красная лампочка. Она может предупреждать о серьезном моральном преступлении, не зависящем от личной ошибки, но лежащем в самом сердце общественного устройства. Хорошо устоявшиеся традиции сталкиваются с обвинениями в системном дефекте. Такая критика даже может угрожать личной преданности, на которой покоится само существование традиции. Как печальный результат, социальная критика часто подавляется.

Как система морального предостережения в отношении корпоративных действий, социальная критика имеет ряд серьезных недостатков. Это — не альтернатива строгим институциональным рамкам для исследования и проверки корпоративных правонарушений. Часто она неопределенна. Выявляемые ею коренные болезни трудно поддаются лечению. Оценка социальной критики лишена четкости. Диапазон институтов, подверженных социальной критике, относительно узок. Немногие социальные критики пишут о специфических профессиях или индустриях. Там, где она не подавляется, качественная социальная критика часто игнорируется. Несмотря на такие трудности, социальная критика является бесценным источником для моральной оценки корпоративной деятельности.

Социальная критика — это не исключительно академическая сфера. Она может присутствовать и в формах популярного развлечения, и в обыкновенных жалобах. Жалобы — это красные огни. Жалобщики часто рассказывают о том, что с ними неправильно обошлись организации, что они стали жертвами бюрократии, что государство сделало их своей жертвой, или что с ними обошлись несправедливо. Эти жалобы — показатель того, что что-то пошло не так на корпоративном уровне. Конечно, жалобы зачастую не находят подтверждения, или выражают просто личную неудовлетворенность итогом частного соприкосновения с определенным корпоративным институтом. Но, в силу присущего им личностного характера, обычные жалобы являются особо эффективным катализатором моральной переоценки взаимоотношений индивидуума с корпоративными институтами.

Если мы хотим понять природу корпоративного зла с целью выявления моральных принципов, отличительных для корпоративного поведения и индивидуальной вовлеченности в корпоративные институты, мы можем начать с исследования систем красных огней, уже имеющих в наличии — таких как международные декларации, законы, профессиональные установки и социальная критика. Они косвенно указывают на некоторые из тех видов корпоративной деятельности, которые обычно вызывают моральное осуждение. Корпорации обязаны действовать без многих личных предпочтений, ожидаемых от индивидов. С другой стороны, корпорациям прощается бессердечность, для индивидумов непростительная. Нравственные ожидания меняются при переходе от личности к корпорации. Здесь мы обращаем внимание

## Что делать?

Как только системы красных огней внедрены и признаны, возникает новый вопрос: как реагировать на посылаемые ими тревожные сигналы? Случаи бывают более или менее сложные. Когда мы имеем дело с институциональным образованием, созданным для проверки и наказания некоторых видов корпоративного зла, возникает конфликт между личной обязанностью сообщать о нарушении этических требований и лояльностью по отношению к корпорации или коллегам, которые могут оказаться вовлечены в правонарушение. Однако самые сложные нравственные случаи возникают в сферах, на которые не распространяются действия аппарата или в тех областях, где их можно заблокировать.

Обнаруживая своего коллегу вовлеченным в некое порочное дело, можно попытаться его отговорить. Если уговоры безуспешны, можно связаться с вышестоящим начальством по этому вопросу. Однако такие усилия обречены на провал, если имеет место взаимная порука в высших эшелонах корпорации. Следующий шаг — подуть в свисток. Можно выйти за пределы корпорации, обратиться в отраслевую ассоциацию, суды, или прессу. Однако, если корпоративное зло сравнительно невелико, а попытки исправления его внутри корпорации были безуспешны, трудно рассчитывать на успех вовне.

Мы можем начать исследование нравственных проблем такого рода ситуаций, исследуя случаи с двумя чиновниками низшего звена. Во-первых, предположим, что некто, работающий в мэрии, обнаруживает, что один из членов совета регулярно покрывает нарушения правил парковки для своих родственников. Мэр отказывается что-либо делать, поскольку ему нужны голоса советника по проекту бюджета. Государственный прокурор не предпримет никаких шагов без указания офиса мэра. Пресса и общественность не интересуются такими незначительными правонарушениями. В отчаянии служащий просто подает жалобу о продажности государственных служащих. Это — пример красного света, возвещающего о корпоративном преступлении, однако, не способного вызвать надлежащей реакции.

Второй государственный служащий узнает о пытках в тюрьмах. Такие государственные служащие есть во многих странах. К сожалению, слишком во многих странах жалобы этого служащего сталкиваются с той же реакцией, что и жалоба муниципального работника. Если применение пыток ограничено и преимущественно обращено против непопулярного меньшинства или так называемой «террористической группы», пресса и общественность часто не выказывают интереса к обвинениям в нарушении правил обращения с заключенными. Красный свет игнорируется, если вовсе не выключается.

Перспективы еще хуже, если корпоративное зло является не следствием



ненадлежащего поведения некоторых отдельных людей внутри корпорации, но результатом действия надличностных корпоративных сил. Тогда есть мало оснований ожидать, что, восходя со своими жалобами по служебной лестнице корпорации, удастся найти таких корпоративных служащих, которые захотели бы выдвинуть обвинения против политики своих начальников. Очень часто на этом пути встречаются примеры исключения обездоленных членов общества из экономических перспектив. При недостаточном вмешательстве правительства, остается мало надежды, что подобная политика будет исправлена.

Присутствует ли корпоративное зло в частных компаниях или правительственных учреждениях, единственным средством эффективного реагирования на специфические нарушения часто являются действия правительства. Контролирующие органы, наблюдательные комитеты и специальные расследования зачастую необходимы для изменения всей экологии зла. Конечно, это лечение нравственной болезни часто приносит с собой дополнительные моральные проблемы, поскольку политика, чьим долгом является исправление институциональных нравственных ошибок, мотивированы не только нравственными интересами, и даже при самых лучших намерениях исправительные меры часто приносят неожиданные результаты. Тем не менее, политические действия являют собой важный ответ на корпоративное зло.

Теперь мы можем видеть развитие серии реакций на нравственные предупреждения о корпоративной аморальности. Они не подчиняются строгому порядку. Иногда публичные акции прямого действия, такие как бойкот, будут более эффективными, нежели обращение к закону или законодательным органам. Тем не менее, можно выделить некоторые шаги. Во-первых, есть попытка преследования отдельных негодяев. Затем, можно подняться по корпоративной командной цепочке со своими жалобами. Затем, можно жаловаться в профессиональные организации, профсоюзы или контролирующие органы. Затем, можно обращаться за судебной поддержкой. Потерпев неудачу во всех этих сферах, можно заняться политической деятельностью или обратиться к прессе.

Политическая деятельность может принимать самые разнообразные формы. Она может быть насильственной или мирной, проявляясь внутри существующих политических структур или вне их. Но когда мы считаем необходимым предпринять политические действия, это значит, что мы уже прошли долгий путь от тех отдельных примеров корпоративного зла, которые побудили нас двигаться в этом направлении. С такого расстояния часто не видна сущность изначального зла. Из-за того, что он позволяет советнику улаживать несправедливым путем вопросы с парковочными талонами, должны ли мы жаловаться на во всех остальных отношениях безупречного мэра, не имеющего значительной оппозиции? Мы даже можем обнаружить, что мы неспособны противостоять советнику, если в остальных отношениях мы удовлетворены и не можем ожидать ничего лучшего от оппозиции.

Можно подумать, что мы смирился с парковочными талонами, но не с пытками. Где-то между этими двумя случаями, где точно — пока нельзя сказать, должна быть проведена линия, за которую мы не смеем переступить. Это — вопрос непростой. Мы, таким образом, можем представить себе гиппо-

тетический случай, в котором будет дозволено отдельное избиение в глубоком подвале, если, не поддерживая власти, допускающие это избиение, мы усилим влияние еще более отвратительной правительственной или оппозиционной фракции. Возможно, из протеста мы предложим нашу поддержку.

Здесь присутствует явная нравственная опасность, и она — не только гипотетическая. Вне сомнения, крупные державы, также как большинство других правительств, повинны в зверствах, прямо или косвенно. Однако многие морально ответственные люди считают, что они вынуждены поддерживать эти правительства. Вне прямого столкновения с ужасом превалирует моральная слепота, красные огни мерцают безо всякой пользы. Сказать, что альтернативы нет, даже если это и правда — это не отговорка. Даже в тех случаях, когда поддержка несправедливого института морально обоснована, по причине избежания еще большей несправедливости, всегда есть альтернативы. Следует стремиться к реформам там, где это только возможно. Ввиду тщетности реформ можно сражаться. Когда сражение с институтом только ухудшает положение, есть возможность отставки.

Есть широкий спектр позиций в отношении института, от полной поддержки и идентификации до революционного отвержения и отказа. Возможно, отставка с поста есть наиболее крайняя реакция, ибо она не оставляет много надежды. Революционер, по меньшей мере, действует в надежде, что его усилия могут вызвать позитивные изменения.

Отказ (отречение) может принимать различные формы. Он может означать отставку с поста в правительстве или корпорации, но принятие другого поста. Отставка может быть формой протеста. Если чье-то положение в корпорации достаточно высоко, угроза отставки может побудить к проведению реформ. Отставка также может предоставить почву для высказывания критики, которая не может быть выражена, находясь внутри института. Эмигрант может писать острые очерки о моральном падении покинутого им общества, которые привели бы его в тюрьму, останься он дома. Политический изгнанник может начать кампанию из-за рубежа. Эти случаи представляют собой политическую деятельность.

Самой крайней формой отставки является простой уход с поста. Это предполагает нарушение своих особых обязательств. Особые обязательства вытекают из близости. У нас есть особые обязательства перед нашей семьей, нашей страной, нашим обществом и даже перед избранной профессией, и, до определенной степени, перед корпорациями, на которые мы работали. Разумеется, могут быть превосходящие моральные причины, заставляющие нас нарушить эти обязательства, но этим не отрицается сам факт нарушения. Иногда перспектива вести хорошую жизнь в ссылке может привести к полному оставлению естественной среды, но за это приходится платить немалую моральную цену. Эта моральная цена выражается в упущенной возможности влияния на моральный рост у себя дома. Иногда этому попросту нельзя помочь. Родному городу нечего предложить. В нем нет никакой возможности роста. Притаившаяся здесь опасность состоит в иллюзии возможного достижения чистоты. Ссылный, полагающий, что оставаясь в стороне, он может вернуть свою невинность, обманывает себя. Из того факта, что корпоративное образование совершает грехи, не следует, что личные обязательст-

ва по отношению к образованию тем самым аннулируются.

С другой стороны, извлечение пользы из соучастия в деятельности корпоративного института бросает тень на соучастника. Рассмотрим случай мистера Х. Он — партнер в легальном семейном бизнесе. Недавно члены семьи стали использовать бизнес как прикрытие криминальной деятельности. Полиция подкуплена, а прессу это не интересует. Мистер Х безуспешно пытается убедить своих партнеров оставить преступную деятельность. Он может уйти из семейного бизнеса. Своим уходом он не окажет влияния на бизнес, но, оставаясь в нынешнем положении, он сможет предотвратить возможное совершение убийств членами своей семьи. Мистер Х в незавидном положении. Для него неправильно уйти, поскольку это означает отказ от предотвращения убийств. Для него также неверно не уйти, ибо, не уходя, он становится соучастником преступления. Он должен дистанцироваться от бизнеса на максимально возможное расстояние, допускающее его способность предотвращать убийства.

Предположим, что мистер Х остается в семейном бизнесе, но пытается отстраниться от его криминальных сторон, составляя свою зарплату из процента от легальных сделок, и отказываясь быть лично вовлеченным в любую криминальную деятельность, кроме советов, как ненасильственным путем извлекать из клиентов платежи. Многие клиенты ведут свои дела с Х из-за страха перед наказанием, если они уйдут куда-то еще. Таким образом, косвенно Х извлекает пользу из криминальной деятельности своего семейного бизнеса. Очевидно, мистер Х разделяет до определенной степени вину членов своей семьи. Даже можно поддаться искушению обвинить его в том, что он в равной степени разделяет с остальными партнерами ответственность за преступления, разве что косвенная вовлеченность мистера Х делает возможным лицемерие, от которого свободны другие партнеры. Такой взгляд ошибочен по двум причинам. Во-первых, озвученная мистером Х оппозиция криминальной стороне бизнеса снижает, если не покрывает, его ответственность за эту деятельность. Во-вторых, мистер Х прямо не вовлечен в выколачивание денег. Моральная предпочтительность косвенной вовлеченности в правонарушение перед прямой может быть обоснована как на утилитаристских, так и на деонтологических и аристотелевских принципах. Прямое нарушение моральных обязательств в большей степени ослабляет общее намерение соответствовать обязательству, и таким образом угрожает характеру объекта такого нарушения в большей степени, нежели косвенное нарушение.

Будь то путем отставки, протеста, эмиграции, или даже умственной самоизоляции, морально существенно обозначить некоторую дистанцию между собой и корпоративным злом. То, как мы видим себя, наши представления о том, кто мы есть, что мы готовы и что не готовы терпеть, все это отчасти определяется занимаемой нами позицией по отношению к народу, правительству, семье, традиции, цивилизации, религии, институту и корпорации. В значительной степени моральный характер личности определяется в категориях преданности и оппозиции традициям и институтам, субкультурам и общественным движениям. Наша моральная деятельность имеет место в сфере, чьи измерения отчасти определены положением, занимаемым по-

средством такой поддержки или антагонизма. Мы ответственны за то, каким образом мы участвуем в корпоративных образованиях. Об этом хорошо сказал Юрген Хабермас:

«Всякое продолжение традиции — избирательно, и именно эта избирательность должна быть пропущена через фильтр критики, сознательного присвоения истории, если хотите, или поминания грехов»<sup>3</sup>.

На нас лежит ответственность за выбор лучшей из открывающихся нам альтернатив, даже если все альтернативы плохи. Существуют моральные дилеммы, не имеющие решения. Существуют обстоятельства, при которых вопрос: «Что делать?» не имеет ответа. Это не должно быть причиной отчаяния. Это не означает, что ничего нельзя сделать в ситуациях моральной дилеммы, но что лучшие пути не могут быть выявлены посредством какой-то формулы или процедуры принятия решения. Рассмотрение того, что лучше в таких случаях, требует мудрости, и даже лучшие из доступных альтернатив останутся проблематичными.

## Красный свет ислама

Вопросы личной ответственности в отношении корпоративных образований, вовлечения в корпоративное зло, политико-религиозной ссылки, умственной изоляции, открытого выступления против тирании, ограничения сотрудничества с несправедливыми правительствами — все эти и сопутствующие им вопросы подробно рассмотрены в исламской традиции. Ссылки на эти вопросы могут быть найдены в Коране, хадисах, религиозных биографиях и юриспруденции. Возможно, мусульмане в большей степени, нежели последователи любой другой великой мировой религии, определяют себя через нравственную позицию, занятую в отношении образования общин в различных общественных, политических и религиозных исторических условиях. Основное религиозное разделение в исламском мире, на шиитов и суннитов, основано на различии в интерпретациях и оценках истории, в которых краеугольным камнем являются моральные измерения социальных и политических условий.

Поскольку автор недостаточно компетентен, чтобы предоставить детальный обзор широкой исламской литературы по этому вопросу, мы приведем некоторые цитаты, свидетельствующие об этическом размышлении относительно соучастия в корпоративных институтах в общем контексте исламской истории и юриспруденции.

В особенности к вопросу установления отношений с корпоративным институтом относятся следующие аяты из Корана:

*«И сторонитесь смуты, да не постигнет она вас, особенно — несправедливых, и знайте, что Аллах силен в наказании» (8:25).*

*«И не приобщайте себя к несправедливым, не то затронет вас огонь, и нет у вас попечителей кроме Аллаха, и тогда не будет вам помощи» (11:113).*

*«И да не будут верующие брать себе друзьями неверных вместо верующих. И кто так поступает, тот не имеет связи с Аллахом, разве что вы остерегаетесь их. И Аллах предупреждает вас о Своем воздаянии. И к Аллаху — возвращение» (3:27).*

Первые два аята предостерегают против присоединения к группе несправедливых, даже если человек непосредственно не соучаствует в несправедливости. Третий аят дает позволение сокрытия своих взглядов. Участие в несправедливой организации допустимо в качестве средства защиты от более тяжкого зла.

В отношении сокрытия, Шейх ас-Садук (Ибн Бабуя) сообщает в *Итиқаддā т фй дйн аль-имāиййā*:

«И Имам Джафар (А) сказал: «Истинно, я слышу человека, порицающего меня в мечети, и я прячусь за столбом, так, чтобы он меня не увидел». И Имам Джафар (А) сказал: «Смешивайтесь с людьми враждебными внешне, но не соглашайтесь с ними внутренне, пока власть остается незрелой (*сибийā ниййā*)»<sup>4</sup>.

Другой аят, который может быть интерпретирован как требование отстранения себя от корпоративного зла, если нет силы сражаться с ним, звучит следующим образом:

*«И вот, к тем, кого ангелы умерщвляют в состоянии, когда они были к себе несправедливы, они скажут: В каком вы состоянии? И они ответят: мы были слабы на земле. Они скажут: неужто земля Аллаха не была широка, чтобы вы могли отравиться (куда-либо прочь)? И они — те, чья обитель — Огонь, и это — дурное местопребывание» (4:97).*

Земля Божия все еще достаточно широка для тех, кто хочет убежать от несправедливости. Вопрос, как и при каких обстоятельствах какая реакция будет надлежащей, остается вопросом, требующим мудрости, а не правила. В своем «Послании, поясняющем [неясные] вопросы» (*Рисāлат Тавдйх ал-маṣā'ил*), имам Хомейни так писал о контактах с лидерами несправедливых правительств:

*«Если отношения и контакты выдающихся религиозных авторитетов с притеснителями и царями-тифранами могут способствовать уменьшению жестокости последних, они должны рассмотреть, будет ли разрыв связей предпочтительнее уменьшению жестокости, поскольку возможно, что такая связь станет причиной ослабления твердости воззрений народа и опорочения ислама и исламских авторитетов. Таким образом, им следует выбрать, что важнее и поступать в соответствии с этим выбором»<sup>5</sup>.*

Этот наказ примечателен тем, что не предписывает определенного курса поведения, но обращает внимание на некоторые моральные соображения, важность которых должно определить само заинтересованное лицо. Аналогичная двусмысленность присутствует в более раннем рассмотрении этого вопроса шейхом Музаффаром. Требуя не сотрудничать с тираническими правительствами, он допускает исключения в тех случаях, когда есть основания надеяться на достаточно существенные положительные следствия таких контактов. Однако, в то время как имам Хомейни обращает больше внимания на важность разрыва связей с тиранами, Шейх Музаффар ставит акцент на сотрудничество с несправедливыми ради смягчения их ожесточения. Он

объясняет, что вооруженная борьба имама Хусейна (А) требовалась для предотвращения уничтожения ислама, но отмечает, что такие действия должны предприниматься с величайшей осторожностью, и что имамы, следовавшие за Хусейном (А), понимая, что нет никакой надежды на установление подлинно исламского правления, занимались образованием, вместо организации восстаний<sup>6</sup>.

В книге шейха Муфида *Китāб аль-Иршād* подробно рассматривается, каким образом имамы поступали в отношении узурпированной или несправедливой власти, действующей от имени ислама. Например, описан целый ряд случаев, в которых Имам Али (А) дает юридические советы халифам. Описав в общих чертах имамат Хусейна (А), Шейх аль-Муфид пишет:

*«В соответствии с выше сказанным, имамат Хусейна (да будет над ним мир!) после смерти его брата аль-Хасана (да будет над ним мир!) был неоспорим, и всеобщее повиновение ему стало обязательным, хотя он и не призывал их последовать за ним, из-за сокрытия взглядов из предосторожности (тақйā), и потому, что он заключил перемирие с Муавией ибн Абу Суфйаном и должен был его соблюдать. В этом вопросе он следовал обычаю своего отца, Повелителя верующих (да будет над ним мир!), в смысле установления его имамата после Пророка (да благословит Аллах его и его род)», несмотря на его молчание об этом, и также имамата его брата после заключения перемирия, несмотря на свое молчание и не вмешательство в политические дела. В этом они поступали согласно практике (сунне) Посланника Аллаха (да благословит Аллах его и его род!), когда он был окружен в Аш-Шиб'е, и когда он покинул Мекку как беженец, прячась в пещере, и был сокрыт от своих врагов»<sup>7</sup>.*

Жизнь имама Хусейна (А) являет собой пример как примирения с несправедливым институтом, так и восстания против него. Литература об имаме Хусейне и его борьбе с войсками Йазид и последующем мученичестве изобилует дискуссиями относительно ответственности индивидуума перед семьей, религией, правительством и своими сторонниками<sup>8</sup>.

Общий контекст обсуждения того, как осуществить реформы образует обязанность повелевать добро и запрещать зло (*амр би 'ль-ма'руф ва нахй 'ан аль-мункар*). Эта обязанность признается фундаментальной в шиитском исламе, и способы ее претворения в жизнь обсуждаются в основных трудах по исламскому праву. Нам повелено реформировать зло, с которым мы сталкиваемся. Эти попытки должны осуществляться постепенно, так чтобы применение силы могло быть сведено к минимуму, и не следует предпринимать что-либо прежде, чем возникнет уверенность в успехе. Во-первых, с негодяем следует поговорить с глазу на глаз, желательно не в самых прямых выражениях. Нужно попытаться не раздражать нарушителя напрасно. Затем уже будет уместной форма общественного протеста. Только после того, как все остальные средства окажутся неэффективными для останова распространения

ранения зла, становится допустимым применение силы. Здесь мы обнаруживаем основу для институализации корпоративных проверок и балансов: такие меры должны предотвращать необходимость насильственного сопротивления злу. Если кого-то, поступающего непободающим образом, можно убрать из офиса посредством голосования, нет необходимости изгонять его оттуда силой. Те, кто работают под наблюдением свободной прессы, меньше склонны творить запретное, нежели те, чьи действия остаются в тайне. СМИ также служат площадкой определенного протеста, являясь ступенью в делах добра. Ответственность перед обществом — это не просто инструмент современной либеральной политической мысли, она может способствовать согласию с божественными повелениями, и ее можно рассматривать как существенную для исполнения обязанности делать добро и запрещать зло в современных обществах.

Только тогда, когда ненасильственные действия недоступны, или неэффективны, приходится прибегать к сражению. Иногда вопрос *джихада* обсуждается в форме повеления делать добро и избегать зла. Даже когда *джихад* явно безуспешен, сама по себе борьба может быть достаточна для перемены обстоятельств в такой степени, что зло будет явлено таким, каково оно есть. Во время халифата Йазида, зло, творившееся от имени ислама, достигло такой степени, что целостность ислама как религиозного института подверглась угрозе. Если бы исламу не удалось зажечь красный свет такой яркости, чтобы свести на нет религиозную легитимность халифата, моральное притязание исламского призыва затмилось бы<sup>9</sup>.

Что до красного света, то Аллах ниспосылает пророков (А) как предупреждающих. Пророки сами по себе есть красные огни. *Айаты* Корана, описывающие пророков как предупреждающих, слишком многочисленны, чтобы их здесь перечислять. Что-то неправильно в моральном поведении человека. Люди пренебрегают своими взаимосвязанными нравственными и религиозными обязательствами. Они оказались введенными в заблуждение блеском мирских наслаждений и власти. Низменное «я» доминирует до тех пор, пока духовность пророков (мир им!) не снисходит на сознание людей, напоминая им о необходимости восстановления завета с Аллахом.

*«И Мы не ниспосылаем посланников иначе как возвестниками доброй вести и увещателями, и кто уверует и станет творить благое, те не будут бояться и не будут они опечалены» (6:47).*

Когда предупреждение пророков (А) укореняется в сознании, и дух начинает доминировать над душой, мы видим красные огни, освещающие тьму грешной души, предупреждающие об опасности сосредоточения на потреблении мирских благ; зависти, алчности и жадности и необоснованной гордыни. Этот красный огонь видят те, кто следуют духовным путем<sup>10</sup>, но его значение не ограничивается какой-либо отдельной группой. В самом крайнем выражении красный огонь прост. Это — кровь мучеников.

Мистики объясняют красный цвет как смешение белизны духа или разума с темнотой души — так же, как луна в сезон жатвы кажется красной сквозь



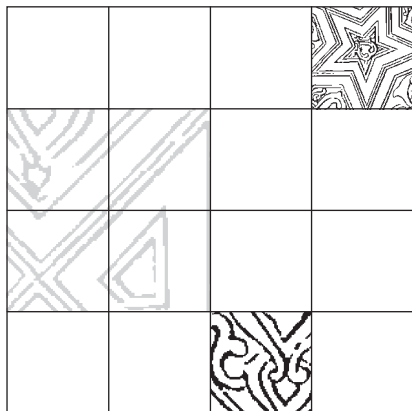
тьму атмосферы земли, хотя ее свет и белый<sup>11</sup>. Подобным образом, предупреждающие красные огни, являющиеся предметом нашего обсуждения, представляют собой вторжение просвещенного разума во тьму социального зла и политической коррупции. Дух восстает против тьмы греховности, указывая на добро и запрещая зло. Разум дает красные предупреждения увещания и протеста. Он поднимается над ночью притеснения, подобно огромной красной луне в сезон жатвы.

Мученичество окрашено в красный свет. Он предупреждает о корпоративном зле, взывая к примеру совершенного отречения от всякой порочности. Кровь имама Хусейна (А) — это алый сигнальный огонь, сияющий сквозь историю для предупреждения о том, что даже во имя самых высоких идеалов могут вершиться самые худшие зверства. В то же время, он взывает к величайшей жертвенности в борьбе за справедливость. Это — то, чего требует красный разум имама Хусейна (А), это не процесс принятия решения в соответствии с некоторой юридической формулой, но приглашение к размышлению над мудрым выбором, сделанным в сложнейших ситуациях пророками и имамами (да будет над ними всеми мир!), в их борьбе против зла, с тем чтобы мы также могли проникнуть в суть моральных дилемм, с которыми мы сталкиваемся в свете их красных огней.

### Примечания

1. Эту точку зрения отстаивает Томас Нейджел в его «Ruthlessness in Public Life» в «*Moral Questions*». Cambridge: «Cambridge University Press», 1979, 75–90.
2. Charles E. Larmore. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 42.
3. Юрген Хабермас делает этот акцент в интервью, опубликованном в *Die Neue Gesellschaft: Frankfurter Heft* 4, April 1989, англ. перевод Стивена К. Уайта в: *Philosophy and Social Criticism* 4/14:3, 439.
4. То есть, пока власть следует своим частным целям и прихотям (прим. ред.). Ибн Бабуйя, *Итиқадат фи дин аль-имамиййа*, ред. Г. Мазиндарани. Кум: Бидар 1377, 145. Ср. английский перевод: Shaykh al-Sadūq, *A Shi'ite Creed*, trans. Asaf A. A. Fyzee. Tehran: WOFIS, 1982, 97–98.
5. Имам Хомейни. Рисалат *Тавдих? ал-мас'ул*, вопрос 2809. Ср. англ. пер.: Ayatollah Sayyed Mousavi Khomeini, *A Clarification of Questions*, tr. J. Borujerdi. Boulder: Westview Press, 1984, question 2809, 377.
6. Muhammad Rida al-Muzaffar, *The Faith of Shi'a Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982, 67–71.
7. *Shaykh al-Mufid. Kitab al-Irsbad*, tr. I. K. A. Howard. London: The Muhammadi Trust, 1981, 298.
8. См. Ayatullah Mahmud Taleqani et al. *Jihad and Shabadat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Houston: Institute for Research and Islamic Studies, 1986.
9. По вопросу повеления добра и мученичества Хусейна (А) см.: Шахид Мутаххари, *Та'сир-и 'унсур-и амр би ма'руф дар нехдат-и имам Хуссейн* (Роль элемента «повеление делать добро» в восстании имама Хусейна) (1360/1981).
10. См.: Najm al-Din Razi. «*The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*», tr. Hamid Algar. Delmar: «Caravan Books», 1982, 300–301.
11. См.: Suhrawardi's «*Aql-e Surkb*», vol. 3, ed. Seyyed Hossein Nasr. Tehran: «Anjuman-e Shahanshahi Falsafah-ye Iran», 1977, 228.» О, вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха правильной боязнью пред Ним, и не умирайте иначе как мусульманами» (3:102).

# Исламское исправление прав человека



*«О, вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха правильной боязнью пред Ним, и не умирайте иначе как мусульманами» (3:102).*

Слово «право» (*хаққ*) не употребляется в Коране в современном смысле «прав человека», «прав потребителя» или даже «прав животных», которыми полны газетные статьи в наших городах. Смысл «права» в исламских источниках, Коране и хадисах, понимается как то, что должно быть, ввиду гармонического иерархического порядка во вселенной. В этом смысле «права» Бога надлежит бояться, и в этом смысле это слово употребляется в сочинении, приписываемом имаму Саджаду (А), «*Рисāлат аль-хужуқ*» («Трактат о правах»)<sup>1</sup>:

*«Величайшее из прав Бога на тебя есть право, которое Он Сам на тебя возложил перед Собой и которое есть корень всех прав, затем — то, которое Он возложил на тебя перед самим собой, с головы до ног, в разнообразии органов. Он дал твоему языку право на тебя, твоему слуху право на тебя, твоему зрению право на тебя, твоей руке право на тебя, твоей ноге право на тебя, твоему желудку право на тебя, и твоим репродуктивным органам право на тебя. Это — семь органов, посредством которых исполняются действия. Затем Он дал твоим действиям право на тебя: Он дал твоей молитве право на тебя, твоему посту право на тебя, твоей милостыне право на тебя, твоей жертве право на тебя и твоим действиям право на тебя. Затем эти права распространяются от тебя на других, имеющих неотъемлемые права на тебя. Наиболее непреложным для тебя является право имамов на тебя, затем — право твоих подданных на тебя, затем — право твоих родных на тебя»<sup>2</sup>.*

Одним из главных вызовов современного западного мира исламскому миру остается вопрос прав, в особенности — прав человека. В ниже следующем, я хотел бы рассмотреть природу этого вызова и проанализировать, каким образом религиозная ориентация ислама может послужить руководством для формулировки ответа.

Этот вызов — как нравственный, так и политический. Внешняя политика США в последние десятилетия двадцатого века была сконцентрирована на вопросах прав человека и демократизации. Несомненно, политика США не была последовательной в этом отношении. Как отмечает Сэмюэль П. Хантингтон, «парадокс демократии» ослабил волю Запада к распространению демократии в мире после холодной войны. Под «парадоксом демократии» Хантингтон имеет в виду, что демократически избранные правительства в незападных сообществах могут отвергнуть западное политическое доминирование и отказаться сотрудничать с западными политическими инициативами. Хантингтон пишет:

*«Запад почувствовал облегчение, когда алжирская военизированная группировка в 1992 и отменила выборы, на которых явно должна была победить фундаменталистская Партия исламского спасения (Front Islamique du Salut). Западные правительства также вновь обрели уверенность, когда в Турции фундаменталистская Партия Благоденствия и в Индии националистская Народная партия Индии (BJP) были отстранены от власти после победы на выборах в 1995 и 1996. С другой стороны, в контексте своей революции Иран в некоторых аспектах имеет наиболее демократический режим в исламском мире, и свободные выборы во многих арабских странах, включая Саудовскую Аравию и Египет, почти наверняка приведут к власти правительства, относящиеся к интересам Запада с меньшей симпатией чем их недемократические предшественники»<sup>3</sup>.*

Тем не менее, невзирая на противоречия в западной политике, западные правительства продолжают ссылаться на права человека для оправдания своих политических шагов. Несоответствия, упомянутые Хантингтоном, есть просто отклонение, поскольку провоцирует на личные выпады, которые не в состоянии коснуться более глубокой нравственной подоплеку вопроса о правах человека.

Моральный вызов оппонентов ислама может принимать форму осуждения ислама как такового: мол, поскольку права человека попираются мусульманскими правительствами, в самом исламе содержится некий этический изъян. Поверхностным ответом будет утверждение, что нарушения прав человека встречаются в обществах с исламским правлением не чаще, чем в тех, что управляются секулярными режимами. Такой ответ поверхностен потому, что по-видимому допускает предположение, что уважение к правам человека может приниматься как моральный критерий, оправдывающий осуждение религии. Другой ответ не менее неудовлетворителен: понятие прав человека чуждо исламу, поэтому все оценочные суждения, использующие понятие прав человека, должны быть отвергнуты как неисламские. Такой ответ неудовлетворителен, поскольку заключение не следу-

ет из посылки. Полезно понимать, почему такая логическая операция не состоятельна.

Прежде всего, я хотел бы объяснить, что я имею в виду под тем, что понятие прав человека чуждо исламу. На самом деле, было бы более подобающим говорить о семействе понятий прав человека, ибо этические и политические теоретики на Западе разработали различные понятия прав, относительно которых имеет место немало противоречий. Однако, эти понятия имеют общие корни в римском праве и стоической теории естественного закона. Понятия, развитые на Западе от этих корней, через Оккама, Гоббса и Локка перешли к современным теоретикам, таким как Веллман, Нозик и Рац, и до очень недавнего времени были полностью изолированы от схожих идей, обсуждавшихся в интеллектуальном мире ислама.

Поскольку знакомство с западными идеями прав человека в мусульманском мире началось только с возникновением конституционных движений в девятнадцатом веке, и поскольку идеи, доминирующие в современных политических дискуссиях о правах человека на международных форумах укоренены в западных традициях политического мышления, справедливо сказать, что понятие прав человека чуждо исламу. Из этого не следует, что все ценностные суждения, основанные на правах человека, должны считаться неисламскими, если под неисламским мы понимаем то, что противоречит доктрине и ценностям ислама. Некоторые суждения, высказанные на основе неисламских систем мысли, могут соответствовать исламу. Например, можно прийти к заключению, что бедным следует помогать, основываясь на принципах марксизма, буддизма или ислама, на самом деле, это — столь банальное суждение (но оттого не менее важное), что будет трудно отыскать систему мышления с значительным количеством последователей, в которой не постулировалась бы необходимость помощи бедным.

Таким образом, нам следует быть осторожными при различении понятийных систем, в контексте которых ценностные суждения возникают из самых ценностных суждений. Отрицания понятийной системы недостаточно для отрицания истинности суждений, основанных на ней. Чтобы опровергнуть такое суждение, необходимо выдвинуть доводы против них, используя приемлемый понятийный ресурс. Вот почему многое, хотя и не все, из содержащегося во Всемирной Декларации Прав Человека<sup>4</sup>, было принято мусульманскими учеными и повторено в *Исламской Декларации Прав Человека*<sup>5</sup>.

Несмотря на возможность согласия между суждениями, возникающими из совершенно разных концептуальных подходов, существует опасность того, что неосознанная концептуальная утечка может иметь место, когда формулируется согласие, и даже несогласие, относительно некоего частного суждения. Возможно, будет полезным привести в качестве примера запрет врача пациенту употреблять свинину по причине высокого содержания холестерина в ней. Предположим, что пациент — мусульманин и воздерживается от употребления свинины по религиозным соображениям. Доктор и его пациент единодушны в суждениях, что от свинины следует воздержаться, но концептуальные системы, на которых основываются

их суждения, совершенно различаются. Может быть признанным фактом то, что мусульманская диета предусматривает малое потребление холестерина, хотя это — не вопрос принципа. Концепция малохолестериновой диеты чужда исламу, равно как и концепция ритуальной нечистоты (*наджаса*) чужда современной медицине. Конечно, ситуация в отношении прав более сложна. Для исследования этих сложностей, нам следует иметь в виду четкое представление о западной концепции прав человека.

В своих «Универсальных правах человека в теории и на практике»<sup>6</sup>, Джек Доннелли дает краткий и ясный отчет о современной западной правовой концепции, и концепции прав человека в частности. В современной теории юриспруденции, существует огромное различие между тем, чтобы сказать, что для А правильно иметь  $x$  и тем, что А имеет право иметь  $x$ , но эта разница, согласно теоретикам права, не обязательно должна проявляться как разница в экстраполяции, то есть, чтобы в случае всех  $x$  для А было правильно, чтобы он имел  $x$ , тогда и только тогда, когда А имеет право на  $x$ . Разница, скорее, касается силы утверждения, процедуры применения и особых общественных практик, порождаемых утверждением прав. Особая сила утверждения о правах, согласно Рональду Дворкину<sup>7</sup>, порождается тем фактом, что они подчиняют другие соображения, такие как полезность, то есть, права обычно считаются нерушимыми, они не могут быть отброшены в сторону во имя политической или социальной необходимости. Во-вторых, предъявляющий право инициирует процедуру, посредством которой будет устраняться нарушение прав, и посредством которой будут установлены механизмы защиты этих прав.

Права человека есть надзаконные права, которые лежат в основе нравственных принципов политической системы, устанавливающей законодательные предписания для индивидуумов. Права человека принимаются как происходящие от самой нравственной природы человека (в соответствии с международной конвенцией прав человека), из «внутреннего достоинства человеческой личности». Доннелли пишет: «Права человека представляют социальный выбор определенного нравственного видения человеческого потенциала, основанного на определенной обязывающей оценке минимальных требований для достойной жизни»<sup>8</sup>. Права человека есть права отдельных человеческих личностей. Семьи, корпорации, нации и народности не имеют человеческих прав<sup>9</sup>. Права человека, однако, могут быть и типично являются предъявляемыми к институтам скорее, нежели к индивидам, хотя предъявление прав человека к индивидам также производится. Те, к кому справедливо предъявляются права человека, обязаны их удовлетворить.

Хотя современное западное понятие прав человека происходит от понятия человеческого достоинства и обязанностей, которые должны быть выполнены ради обеспечения уважения этого достоинства, мы должны отличать признание обязанностей, основанных на достоинстве, от признания прав человека. Нравственный человек может посчитать личным долгом помогать просящему милостыню, поскольку тот просящий обладает человеческим достоинством, и он может полагать, что он обязан говорить правду, поскольку этого требует достоинство тех людей, которые слушают

его, и в то же время его помощь и правда не являются ответом на притязание на права человека, выдвигаемое просящим, слушающим или кем угодно, поскольку здесь не присутствует вопрос причитающегося, ненарушимости этого обязательства перед лицом морального конфликта или инициирования процедуры воздаяния со стороны тех, перед которыми эти люди, оказывающие помощь, обязаны.

В то время как для мусульманских авторов, пишущих о правах человека, типичной является попытка показать, как различные права человека, утверждаемые современными конвенциями, могут находить подтверждение в религиозных источниках, эти исследователи склонны игнорировать специфические философские основания концепций прав человека, и различия между признанием прав и признанием обязанностей. Доннелли пишет:

«Многие авторы даже утверждают, что современные доктрины прав человека просто воспроизводят исламские идеи 1400-летней давности... Но эти утверждения, как выясняется, практически полностью необоснованны... Мусульмане постоянно и настойчиво обязываются относиться к своим собратям с уважением и достоинством, но основанием для этого служат божественные повеления, устанавливающие только обязанности, а не права человека... В исламе в сфере человеческих прав (читай: человеческого достоинства) важны скорее обязанности, нежели права. И если какие-то права существуют, то они являются следствием личного положения или действий, а не простым фактом того, что это — человек... Можно даже утверждать, что «нет такой человеческой потребности, которая не предусматривалась бы исламом в его этических, социальных и литургических предписаниях». Социальные и политические предписания ислама отражают глубокую заботу о человеческом благе и человеческом достоинстве. Такая забота важна сама по себе, и даже является условием для [возникновения] представления о правах человека. Но она никоим образом не является той эквивалент заботы о правах человека и их признания»<sup>10</sup>.

Таким образом, похоже, есть немалое число мусульманских авторов, которые не видят различия между тем, что некто заслуживает *x*, и тем, что он обладает правом на *x*, и утверждающих что важные права человека признаны в исламе. Проблема для этих авторов, таким образом, сводится к выяснению того, какие права человек имеет в исламе, и какие — согласно западным либеральным теориям. Табанде, например, указывает, что многие права, предоставляемые женщинам международной декларацией прав человека, должны быть отвергнуты или модифицированы в соответствии с мусульманским законом, но при этом признает, что в исламском законе отсутствует признание прав человека.

Если, как утверждает Доннелли, в исламском праве отсутствует признание прав человека, почему столь многие мусульманские авторы ошибочно утверждают обратное? Доннелли сам предлагает одну из причин: «Социальные и политические предписания ислама отражают глубокую заботу о человеческом благе и человеческом достоинстве». Другой причиной является то, что в традиционной исламской юриспруденции мы находим выражения *ḥaḳḳ Allāh*, *ḥaḳḳ аль-'abd* или *ḥaḳḳ ан-нās*, которые обычно переводятся как «право Аллаха», «право раба [Божьего]» или «право лю-



дей». Хотя эти выражения и соотносятся не с западной концепцией права, а скорее с тем, что причитается Богу или людям согласно установлениям религиозного закона, тем не менее, они облегчают приспособление западной концепции прав к исламской культуре. Возьмем, например, право на жизнь. Признание морального права на жизнь в контексте западной культуры используется для обоснования законодательных предписаний и защитных мер в сочетании с исправительными процедурами. Случаи, когда убийство оправдано, такие как война, смертная казнь или аборт, должны быть представлены как оправданные исключения из общего запрета на убийство, проистекающего из этого права. Рассуждение в исламской юриспруденции производится в противоположном направлении, то есть, правовед начинает с определенных утверждений Корана и преданий, приписываемых Пророку (С) или имамам (А), и приходит к заключению о том, что в исламе есть общий запрет на убийство, поскольку случаи, когда лишение жизни дозволено, требуют дополнительного обоснования как отклонения от общего правила. На основании этого общего правила, любое нарушение правила может считаться нарушением (лишением) того, что причитается человеку, даже если этот предмет обычно и не рассматривается подобным образом в традиционной юриспруденции. Наконец, поскольку общее правило запрета на убийство может считаться косвенно указывающим на право каждого человека не быть убитым (за исключением случаев защиты, войны или смертной казни), естественным будет сказать, что право на жизнь признано в исламе<sup>11</sup>.

Доннелли, без сомнения, будет протестовать, что результатом этого процесса все же не станет западное понятие права на жизнь, поскольку исламское понятие права на жизнь не предоставляет нравственной поддержки предписаниям и защите, имеющимся в западном праве. Но это — вопрос исламской теории правоповедения. Современные исламские законы содержат многие процедуры, не предусмотренные традиционным шариатом, введенные для того, чтобы отвечать нуждам и ожиданиям современного мусульманского общества. Нет никакого основания полагать, что признание исламских прав мусульманами не может играть роли в обосновании законодательных предписаний и защиты, на которых делает акцент Доннелли.

В заключение следует отметить, что понятие прав человека, в том виде, в котором оно распространено на Западе, имеет свои истоки в западной этической и политической мысли, и имеет законодательные ответвления, не наличествующие в традиционном исламском законодательстве. Тем не менее, в современной исламской юридической мысли имеется плодородная почва для развития исламской теории прав с законодательными последствиями, аналогичными тем, которые отмечает и Доннелли. Так что, даже если Доннелли и прав в том, что ислам в своей традиции не содержит западную концепцию прав человека, он содержит начала концепции человеческих прав, аналогичной той, которая распространена на Западе. Это соответствие помогает объяснить, почему так много мусульманских авторов пытались показать, каким образом следует возводить различные права к исламским источникам, и почему Организация Исламская Конференция (ОИК) инициировала написание собственной правовой декларации.

Доннелли делает вывод, что в исламе не ставится вопрос о правах человека и эти права не признаются, потому, что он достаточно хорошо видит различие между особенностями западной концепции прав и моральными категориями, коренящимися в исламском законодательстве. Эти различия важны и часто не учитываются не только теми, кто хочет защитить ислам, показывая возможность выведения исламских прав, но также и либералами, ратующими за универсальную применимость прав человека.

Возможно, наиболее значительным американским политическим философом двадцатого столетия был Джон Роулс, и концепция прав является основой его либеральной теории справедливости. В своей лекции в Oxford Amnesty в 1993 г. Роулс утверждает, что отстаиваемая им правовая концепция не является исключительной для либеральной традиции, — по его мнению, всякое хорошо организованное нелиберальное общество должно уважать основные человеческие права<sup>12</sup>. Принимая во внимание особенности западной концепции прав человека, утверждение Роулса поразительно. Определенно наличествует признание возможности существования хорошо организованного нелиберального общества, в котором присутствуют универсальные обязательства и законная защита, но в котором, видимо, отсутствует особая концепция прав человека со всеми ее законодательными последствиями. Действительно, это представляется обществом, к которому стремились люди средневековья — как христиане, так и мусульмане.

Роулс начинает с выдвижения трех требований для хорошо организованного нелиберального общества: (1) оно должно быть миролюбивым и добиваться своих законных целей посредством дипломатии и торговли. (2) система законодательства должна строиться на представлении о справедливости как общем благе, принимая во внимание насущные интересы людей и возлагая моральные обязательства на всех членов общества. (3) оно должно уважать основные права человека.

Роулс утверждает, что третье требование вытекает из второго следующим образом:

«Доводом в пользу этого заключения (т.е., что хорошо организованное нелиберальное общество должно уважать основные права человека) является то, что второе требование отмечает возможность нарушения таких прав. Поскольку для его удовлетворения законодательная система общества должна возлагать моральные обязательства на всех людей на своей территории и она должна выстроить разумную иерархию советников, которая бы защищала права человека. Искренняя и обоснованная вера судей и прочих официальных лиц в то, что законодательная система управляется концепцией справедливости как общем благе, должна иметь аналогичный результат. Такая вера просто неразумна, если не иррациональна, когда эти права попираются<sup>13</sup>.

Роулс допускает ошибку, предполагая, что если права не попираются, они уважаются и почитаются. Это подобно ошибке предполагающего, что Смит уважает религиозный запрет на свинину, в то время как Смит воздерживается от ее употребления для того, чтобы поддерживать у себя низкий уровень холестерина. Философам известно различие между соответстви-

ем правилу и следованием ему. Аналогичное различие должно быть проведено между соответствием правам и уважением к ним.

Соответствие правам означает, что, вследствие принятых законодательных, социальных и нравственных мер, права в обществе не попираются. Соответствие правам в этом смысле не требует наличия концепции прав или знания того, что соответствие достигнуто. Естественно, что при этом не требуется никакого осознанного стремления к такому соответствию. Соответствие правам не предполагает ничего относительно концепций, используемых для поддержания такого соответствия. Оно просто предполагает отсутствие нарушения. Для уважения прав, однако, в отличие от простого соответствия им, необходимо осознавать права как таковые, то есть пользоваться понятием прав. Это требует чего-то большего чем простое отсутствие нарушений. Уважение к правам является намеренным соответствием правам, соответствием им путем стремления соответствовать им, соответствием правам по причине действия на основании желания добиться соответствия<sup>14</sup>.

Разновидность защиты прав человека, требуемая хорошо организованным нелиберальным обществом, согласно доводу Роулса, есть не более, чем соответствие правам человека, или идеальное отсутствие нарушений. Но нарушений прав человека можно избежать и без осознанного применения понятия человеческих прав в его точном смысле, обсуждаемым либеральными теоретиками. Человек может прийти в ужас от пыток и жить в обществе, в котором пытки действительно запрещены, не считая пытки нарушением прав человека. Действующее запрещение пыток в обществе не требует использования понятия прав человека в этом обществе. Так что Роулс явно заблуждается, перескакивая от необходимости защиты прав человека в хорошо организованном нелиберальном обществе к заключению о том, что в таком обществе права человека должны уважаться.

Ошибка Роулса подобна ошибке, которую Доннелли приписывает тем мусульманам, которые усматривают в исламе обоснование прав человека. Из того факта, что многие права человека находятся под защитой мусульманского закона, не следует, что исламский закон уважает эти человеческие права, поскольку точное понятие прав человека с законодательными последствиями утверждения этих прав в современных западных обществах начисто отсутствует в традиционном исламском законе. Конечно, мусульмане вольны принять и модифицировать западное понятие прав человека таким образом, чтобы добиться его соответствия учению и предписаниям ислама, и понятие исламских прав человека может в таком случае играть законодательную роль в формулировке гражданского закона в мусульманских обществах, выражении исламского международного права и исламской версии того, что Роулс именует «законом народов»<sup>15</sup>. Мусульман подталкивают в этом направлении западные обвинения в том, что в исламе нет уважения к правам человека. Для мусульман трудно отказаться от согласия с концепцией прав человека, не снискав обвинений в том, что они смотрят сквозь пальцы на их нарушения. Нарушения многих прав человека столь отталкивающи, что для мусульман вполне естественно отвечать на критику, указывая на то, что такие нарушения столь же несовме-



**Он Творец, Податель форм и качеств,  
Приноситель благодетельных даров,  
Избавитель от грехов, Непреодолимый.**  
Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса,  
Турция. 1399 г.

стимы с этическими и политическими ценностями ислама, как и с либеральными ценностями. Отсюда остался лишь один короткий шаг до принятия понятия прав с различными модификациями для приведения понятия в соответствие с мусульманской мыслью.

Традиционалисты могут ответить на это совершенным отрицанием понятия прав как чуждого исламу. Такая реакция представляется преувеличением. Даже если понятие прав и не присутствует в средневековой формулировке исламского закона, это не означает, что современный юрист не в состоянии вывести исламское понятие прав, находящееся в соответствии с религиозными источниками.

Здесь необходима осторожность. Результат повсеместного введения понятия прав, аналогичного западному, но основанного на исламских источниках, может оказаться в своем роде коварным. Когда концепция прав получает общее распространение в общественном политическом дискурсе, это существенно сказывается на том, каким образом люди воспринимают мораль, закон, себя и общество, и взаимоотношения между ними. Мусульманам следует начать задумываться о том, находятся ли такие изменения в гармонии с основными ценностями ислама. Даже если понятие прав может быть полностью исламизировано, когда на международных политических форумах используется язык прав, будет наблюдаться тенденция свести исламское понятие к общепризнанному употреблению (=смыслу) западного либерального понятия.

Хотя современное западное либеральное понятие прав обычно возводится к восемнадцатому столетию, в особенности — к американской и французской революциям, только в последние тридцать-сорок лет идея прав стала доминировать в социально-политической мысли Запада. Несомненно, это доминирование достигло таких пределов, когда практически все сегодняшние политические утверждения высказываются в терминах прав. Доводы против вмешательства других высказываются в виде притязаний на наличие права, защищающего нас от такого вмешательства. Доводы в пользу вмешательства в действия других выражаются как утверждение, что следствием их действия является нарушение наших прав. Те, кто курит, говорит, что законы против курения нарушают их право на обретение счастья в курении. Те, кто не курит, говорит, что курильщики нарушают их право дышать свежим воздухом. Разрешение таких противоречащих друг другу правовых претензий требует морального довода, зачастую отсутствующего по причине того, что правовые претензии рассматриваются как фундаментальные.

Когда права признаются фундаментальными, политический дискурс становится экстремистским и фанатичным. Когда соперничающие притязания на права считаются выразителями основных прав, тогда не остается пространства для споров. Либералы могут удивиться, столкнувшись с обвинениями со стороны мусульман в экстремизме и фанатизме, но ислам предоставляет пространство для осмысления закона в терминах текстуальной поддержки, необходимой для принятия юридического решения, и методов оценки неабсолютных взглядов. Притязания на права в исламе никогда не могут считаться абсолютными и фундаментальными.

Если политические противоречия между мусульманами перевести на язык мусульманских ценностей, ученые могут оспаривать относительные приоритеты и важность различных частных предписаний и суждений с целью формулировать политику, наиболее соответствующую исламу. Введение языка прав, даже исламских прав, однако, будет способствовать подавлению споров, поскольку подразумевается, что права практически непреложны. Без доктрины, что права непреложны, или почти так, авторитет прав в современном западном политическом дискурсе испарится, поскольку именно в силу их непреложности эти права дают столь весомые преимущества своим обладателям. Один современный критик либерализма, Рональд Байнер, предполагает, что «мы должны рассмотреть возможность отказаться вовсе от языка прав, поскольку он есть просто способ говорить о своих политических устремлениях и побуждает нас выдвигать утверждения, которые заведомо принимаются в качестве абсолютных и непреложных»<sup>16</sup>.

Байнер продолжает, отмечая еще один недостаток прав, который может заставить мусульман медлить с безоговорочным принятием понятия прав:

*«Следующей отрицательной стороной дискурса правовой риторики является то, что все права как таковые содержат в себе потенциальное требование, чтобы к ним относились как к стоящим на одном уровне, без учета гетерогенных и дифференцированных соображений, приводящих нас к определению чего-то как благого или полезного. Привлекательность этой риторики, бесспорно, заключается именно в ее абстрактности, в отсутствии различения в отношении сущности различных прав (можно называть это «эффектом выравнивания»)… Вместо того, чтобы разбираться, что поставлено на карту данным аргументом, сам факт того, что данное право в опасности, приводит к чрезвычайной страстности и неумеренности в споре, независимо от предмета обсуждения. Эта проблема происходит от формализма правового дискурса, в отличие от сущностного характера дискуссии, проводимой на языке блага»<sup>17</sup>.*

Права считаются нерушимыми или почти нерушимыми. Соображения пользы или нужд общины жертвуются в угоду притязаниям на права. Поскольку индивиды предъявляют правовые претензии институтам, результатом является тенденция к индивидуализму. Даже если идентификация прав, данных человеку исламом, и является легитимной, политический дискурс при доминировании таких правовых претензий с исламской точки зрения все еще будет несбалансированным, поскольку он ставит интересы общины ниже без обоснования такой позиции Писанием. Следует отметить, что Гегель также возражал против индивидуалистской тенденции в трактовке притязаний на права.

Современный политический дискурс притязаний на права способствует распространению не только индивидуализма, но и восприятия гражданства как некоторого образования, состоящего из конкурирующих претендентов на признание конфликтующих прав. В действительности, индивиды обычно не предъявляют правовые претензии в одиночку, но в качестве членов заинтересованных групп. Каждая группа преследует свои интересы, развивая правовые претензии как нерушимые или почти нерушимые. Это делает компромисс или попытку найти лучшее решение для всех конкурирующих партий неприемлемым для тех, кто считает свои права поправными. Таким образом, климат политических дебатов становится враждебным и конфронтационным. Суды погружают в трясину вынесения решений по конкурирующим правовым притязаниям по мере того, как каждая из групп преследует свои собственные интересы в попытках добиться предпочтительной интерпретации закона. Это существенно сказывается на тональности социально-политических взаимоотношений. По мере того как мусульмане приветствуют исламизацию прав, мы должны спросить себя, будет ли государственное устройство на основании конкурирующих претензий на исламские права соответствовать ценностям, проповедуемым исламом?

Права ценны потому, что они защищают интересы. По мере того как различные общественные группы организуются для соперничества с целью отстоять свои конфликтующие интересы, права начинают рассматриваться как товары, распределяемые между соперничающими группами. Так же как материальный недостаток предоставляет благоприятный случай для создания программ справедливого распределения материальных благ, правовой конфликт предоставляет благоприятный случай для создания программ справедливого распределения прав. Права не могут свободно быть предоставлены всем, кто притязает на них, поскольку права вступают в конфликт друг с другом. Не всякие претензии на права должны быть учтены. В результате, тот, кто стремится их получить, считает права товаром, который может и должен распределяться государством. Такого рода подход представляется несовместимым с полаганием на Бога, на которое делается упор в исламе. Мусульмане не должны рассматривать государство как средство решения всех их проблем. Подход благочестивого мусульманина должен выражаться в полагании на Бога и в предании себя Его воле. Мусульмане уважают права человека, поскольку ислам требует этого от них, но основной заботой богобоязненного (*муттақий*) человека является выполнение собственных обязательств. Напротив, подход западного человека, отстаивающего личные интересы, ссылаясь на соответствующее право, представляется эгоистичным, или, по крайней мере, эгоцентрическим.

Представление о том, что некоторые вещи принадлежат человеку по праву, не чуждо исламскому закону. Как упоминалось ранее, выражения «*хāққ Аллаһ*» («право Аллаха») и «*хāққ аль-'абд*» («право раба [Божия]») или «*хāққ ан-нас*» («право людей») встречаются в средневековых текстах по исламской юриспруденции, и современные исламские защитники идеи о том, что ислам имеет свою собственную концепцию прав, часто ссылаются на эти выражения<sup>18</sup>. Но то, что имеется в виду под этими терминами,

есть то, что причитается Богу, или человеку в соответствии с исламским законом. Например, выплата *фитриййа* в конце Рамадана есть право Бога, а право наследника на получение своего наследства является примером права раба Божия, но термин «право» (*хакк*) не употребляется здесь в современном смысле прав как моральных преимуществ, на основании которых инициируются юридические споры и процедуры. Дело здесь не в игре словами. Кто-то может возразить: «Хорошо. Я признаю, что есть узкий технический смысл в понимании *права*, бытующий в современной западной политической философии, и что это понятие чуждо исламу. Но есть и более широкий смысл права, в свете которого мы можем сказать, что как те виды причитающегося, которые являются предметом обсуждения западных теоретиков, так и те, которые отстаиваются исламскими законами, являются правами. Зачем настаивать на узком понимании, в особенности принимая во внимание тот факт, что в обсуждениях прав среди мусульман на таком узком понимании, похоже, никто не настаивает?» Мы, однако, не можем неразборчиво пользоваться скольким широким пониманием смысла прав, поскольку смысл понятия «права человека», доминирующий в международных политических дискуссиях, — это смысл, сообщаемый ему западным либерализмом. В таком смысле оно используется при упоминании западных *правозащитных организаций*, когда различные правительства подвергаются санкциям якобы за несоблюдение прав человека, и когда западные правительства утверждают, что своей внешней политикой они способствуют соблюдению прав человека.

Мусульмане оказывают недобрую услугу своим сообществам и исламскому закону, когда они пытаются нейтрализовать упреки в нарушении прав человека, отвечая на обвинения тем, что они являются сторонниками исламских прав человека. Возьмем для примера проблему детского труда. Правозащитные организации осуждают правительства, разрешающие детский труд, обвиняя их в нарушении прав ребенка. Если мы ответим тем, что исламское понятие прав человека не усматривает в детском труде нарушения никаких прав, мы создаем впечатление, что по нашим воззрениям в этом нет никакой проблемы, и имплицитно подтверждаем идею, что единственным критерием справедливого правительства является защита прав человека, пусть исламских прав человека. С другой стороны, аналогичное впечатление создается, если мы отвечаем, что исламское понятие прав человека действительно содержит запреты на детский труд. Не слишком существенно, будем ли мы настаивать на том, что философия, стоящая за западными либеральными правами человека, сильно отличается от той, что поддерживает исламскую концепцию прав человека, является ли основой прав человеческая натура или божественная справедливость и милосердие, или оба, или ничто из них. Неважно, какой из приведенных ответов будет дан, политический дискурс прав одобрен, и поскольку в этом дискурсе доминирует западная либеральная концепция прав, в сочетании с соперничающим использованием правых притязаний, — открывается дорога к вползанию либеральной политической культуры в исламскую мысль. Это — механизм осуществления культурного вторжения.



Что более важно, исламизация понятия прав человека переводит внимание от жертв поступков, зачастую запрещенных исламом, к дискуссии о том, какие права заслуживают утверждения исламом, и дискуссий вокруг гуманизма и теологически ориентированных философий. Бедность и массовая необразованность людей в их обществах, определенно беспокоит мусульман не меньше, чем западных защитников прав человека. Зачастую, однако, даже самое лучшее исламское правительство не в состоянии устранить эти проблемы. Мусульмане, вместе со своими религиозными и правительственными институтами, должны развить стратегии сопротивления нарушениям Божьих законов, имеющим место в их обществах. Они не нуждаются в дипломатическом, экономическом и военном давлении для принятия общей программы западных либеральных прав человека. Такое давление на самом деле является культурным империализмом, хотя и кажется морально допустимым даже такими восприимчивыми к правам человека мыслителями, как Роулс, Доннелли и многие другие, которых и не перечислить.

Реальная необходимость состоит в развитии исламских норм и институализированных процедур для их защиты. Мусульманская семья нуждается в защите от распада не менее, чем бедные и непривилегированные члены мусульманского общества нуждаются в защите от притеснения в правах. Настало время признать, что мы еще не открыли эффективной стратегии применения исламского закона и защиты исламских ценностей в современном обществе. Это не должно послужить причиной для стыда и смущения, если только мусульмане не реагируют, закрывая глаза на трудности, с которыми сталкиваются, или оставляя Божественное руководство в пользу западных путей. Да оградит нас Аллах от этого двойного зла: неспособности признать собственные ошибки и попытки исправить собственные ошибки, отбрасывая данное нам Богом.

В заключение, я хотел бы предложить мусульманам избегать языка прав человека по следующим причинам: (1) он предлагает оценивать ислам согласно стандартам западной либеральной традиции; (2) он тайно привносит понятия западной политической традиции в политический дискурс мусульман; (3) он способствует возникновению судебных, конкурентных споров между различными группами интересов в обществе; (4) он проводит идею о том, что удовлетворение личных интересов посредством распределения прав есть обязанность государства; (5) он препятствует сбалансированной оценке общинных и институциональных ценностей в пользу настаивания на личных свободах; (6) он препятствует разумной политической дискуссии, поскольку заранее предполагается, что права должны быть практически абсолютными и фундаментальными; (7) когда мусульманские интеллектуалы прославляют «исламские права человека», защищаемые традиционным исламским законом<sup>19</sup>, это порождает превратное представление о необходимости развития законодательных процедур и систем защиты в современных мусульманских обществах в целях предотвращения притеснений и несправедливости, которые и предсказать себе не могли средневековые *факихи*, так что вместо подлинного *иджтихада* новых проблем попросту без обсуждений принимаются за-

падные решения; (8) он переносит внимание с необходимости предпринять шаги по устранению несправедливости на споры относительно того, какие права следует признавать, и дискуссии о философских обоснованиях прав. Отстаивая отказ от языка прав человека, я, вместе с этим, призываю мусульман сопротивляться западным притязаниям на универсальность прав человека, притязаниям, в пользу которых серьезные теоретики не смогли предоставить серьезных аргументов. Мусульманское сопротивление этим притязаниям требует более подробного ознакомления мусульман с западными теориями прав в социально-политической философии, равно как и в юриспруденции. Для сопротивления западному политическому давлению с целью навязать внедрение прав человека, мусульмане должны твердо стоять и быть готовыми отстаивать исламские ценности, но в то же время еще большие усилия должны быть приложены для объяснения исламского видения прав на Западе. Эти замечания могут показаться преисполненными отрицания или антимодернистскими, но, с другой стороны, я ратую за признание недостатков в традиционном мусульманском праве в области решения современных проблем, в особенности в вопросе о том, как управлять национальным государством, каким образом не зависящие от государства социальные институты могут функционировать в исламском обществе, и как решать такие мирские проблемы, как распространение безработицы, недостатки в образовании и увеличивающаяся бедность. Тогда как либералы хотели бы внедрить машину западных прав человека для решения этих проблем, а традиционалисты полагают, что средневековые исламские юридические решения достаточны для выполнения этой задачи, я полагаю, что для отыскания решений современных проблем, согласующихся с учением и ценностями ислама, следует приложить больше усилий. Традиционных законодательных процедур для решения этой задачи недостаточно. Хотя я и призываю к сопротивлению западному давлению внедрить программу либерального прав человека, я также признаю, что можно извлечь пользу из сотрудничества с некоторыми международными правозащитными организациями для развития стратегий устранения несправедливости, признанной в качестве таковой как мусульманами, так и либералами. Борьба с несправедливостью среди мусульман должна вестись столь активно, чтобы они завоевали известность в этой сфере, ведь только тогда мы можем надеяться на внедрение религиозного нравственного сознания, в котором так нуждается современный мир.

*«И сражайтесь ради Аллаха в должной борьбе, Он избрал вас, и не сделал для вас в религии никакого притеснения, для вас, народа Ибрахима, Он назвал вас мусульманами прежде, и теперь, чтобы Посланник был свидетелем о вас, и чтобы вы стали свидетелями о людях, и выстаивайте молитву, и выплачивайте милостыню, и держитесь крепко за Аллаха, Он — ваш Попечитель — прекрасен [сей] Попечитель и прекрасен [сей] Помощник!» (Коран, 22:78).*

### Примечания

1. Ал-Харāни. *Тухуф ал-'уқұл 'ан āл ар-расул*. Кум: Интишārā т-и ислāмиййа 1363. Ср. англ. пер. У. Читтика в приложении к переводу: *Al-Sahīfab al-Sajjādīyyab: The Psalms of Islam*, trans. W. Chittick. London: Muhammadi Trust, 1987, 279–292.

2. Ibid, 282.

3. Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster, 1997, 198.

4. Эта декларация была принята единодушно Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948.

5. Исламская Конференция ратифицировала Исламскую Декларацию Прав Человека в декабре 1989 в Тегеране и затем окончательно приняла ее на встрече в Каире. См.: Muhammad Ali Taskhiri. «The Analysis and Development of the Concept of Human Rights», *Message of Thaqalayn*. Vol. 3, No. 4, Winter 1998, 61–74.

6. Jack Donnelly. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell, 1993.

7. Ronald Dworkin. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

8. Donnelly, 17.

9. Однако, есть недавние официальные заявления, утверждающие право на самоопределение в качестве человеческого права государств. См. документы ООН № E/CN.4/1987/SR.10, pp.7 (Украина) и 10 (Куба); *ibid.*, SR.11, pp. 13 (СССР) и 14 (Марокко), также *ibid.*, SR.14, p. 5 (Аргентина), цит. в: Donnelly, p. 148, fn. 3.

10. Donnelly, 51–52. Ссылка на Табанде приводится по книге: Sultanhussein Tabandeh. *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*. London: F.T. Goulding and Company, 1970.

11. См.: Mahdi Muntazir Qa'im. «Life and Liberty», *Message of Thaqalayn*. Vol. 4, No. 1, Spring 1998/1418, 79–102.

12. John Rawls, «The Law of Peoples» in: Stephen Shute and Susan Hurley, eds. *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books, 1993. 41–82.

13. Rawls, 63.

14. Этот параграф составлен на основе объяснения Филипа Петита различий между соответствием правилу и следованием правилу, данного в его статье «Problem of Rule-Following» (Jonathan Dancy and Ernest Sosa, eds., *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1992, 388).

15. «Под законом народов я понимаю политическую концепцию права и справедливости, применимую к принципам и нормам междуна-

родного права и практики», Rawls, 42.

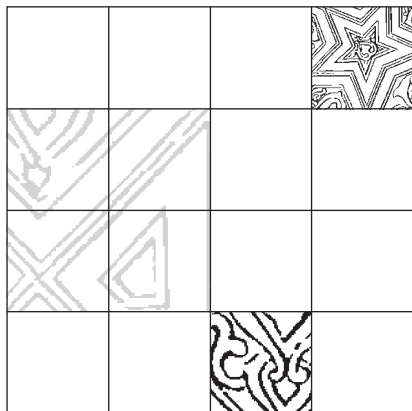
16. Ronald Beiner. *What's the Matter with Liberalism?* Berkeley: University of California Press, 1992, 91.

17. *Ibid.*, 91–92.

18. См.: Ann Elizabeth Mayer. Human Rights. в: John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995, 143–148. См. также Ann Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder: 1991.

19. Как это делается, например, в статьях Тухами Негры (Tuhami Negra) (Тунис) и Абд-аль-Азиза Камиля ('Abd al-'Aziz Kamil) (Каир и Кувейт), посвященных вопросу прав в исламе (см. сборник: A. Boudhiba, ed., *The Different Aspects of Islamic Culture: The Individual and Society in Islam*, Paris: UNESCO Publishing, 1998).

# О книге «Чья справедливость? Какая рациональность?»



Книга Аласдера Макинтайра «Чья справедливость? Какая рациональность?»<sup>1</sup> является важной книгой, книгой, с которой мусульмане, в особенности, должны ознакомиться. Автор, Аласдер Макинтайр, является одним из наиболее глубоких и в то же время противоречивых моральных философов и социологов нашего времени. Эта книга — не из легких. Она требует знакомства с разными элементами западной культуры, в особенности — с этикой и политической философией. Поэтому, вместо того, чтобы ограничиться кратким резюме книги, я постараюсь показать, почему я считаю, что мусульманским мыслителям важно читать и обсуждать ее. С этой целью я начинаю с общего обсуждения важности работы в контексте остальных трудов Макинтайра, и затем обращусь к двум основным вопросам, обсуждавшимся в работе, релятивизму и либерализму, и сопряженным с ними вопросам религии и истории. Наряду с этим я предлагаю собственную скромную критику и предложения относительно дальнейшего исследования.

Среди всех мыслителей, выступивших против модернистских тенденций, Аласдер Макинтайр выделяется как философ, предложивший наиболее фундаментальную его критику. Он родился в 1929 году в Глазго, Шотландия, преподавал в Университете Лидса, в университетском колледже Оксфорда, Университете Эссекса, Бостонском университете, Университете Вандербильта и Университете Нотр Дам, написал десять книг, редактировал важные антологии, и является автором около двух сотен статей и книжных обзоров. Его книга «После добродетели» (*After Virtue*), впервые опубликованная в 1981 году, прокатилась шоковой волной по всему западному интеллектуальному миру<sup>2</sup>. Он совершил то, что для многих считалось непростительным грехом, утверждая, что проект Просвещения в европейской мысли потерпел поражение. Критика модернистского мышления была сфокусирована на этике, но приобрела внимание более широкого круга читателей, нежели можно было бы ожидать от книги, посвященной этике. В популярной прессе даже появились статьи о возрождении аристотелевской мысли, инициированном работой Макинтайра, и в своей статье об истории англо-американской этики двадцатого столетия в «*Энциклопедии этики*» Алан Донаган предсказывает, что внимание Макинтайра к томизму повлияет на философию двадцать первого столетия<sup>3</sup>.

Работа Макинтайра также разожгла противоречия между политическими теоретиками и социальными критиками, равно как и профессиональными философами<sup>4</sup>. Организовывались конференции, посвященные обсуждению его идей, были написаны критические исследования его работ, и некоторые его книги и статьи были переведены на иностранные языки.

В области этики Макинтайр вызвал возрождение интереса к аристотелевской этике с такой силой, что теперь его теория является общепризнанным соперником двум другим ведущим направлениям этики, доминировавшим на Западе начиная с эпохи Просвещения — утилитаризму и кантианству. После публикации *After Virtue* был написан ряд книг и статей, в которых рассматривались преимущества аристотелевской этики добродетели перед этикой последствий утилитаризма и кантианской деонтологией.

В политической теории возник неиссякающий поток сочинений, либо защищающих либерализм от критики Макинтайра, либо разрабатывающих эту критику, часто в форме *коммунизма*, который сам Макинтайр отверг<sup>5</sup>.

В религиозной мысли работа Макинтайра возродила интерес к неотомизму, в особенности в том, что касается этики и социально-политической мысли.

Акцент Макинтайра на важности истории также привел к жарким дискуссиям, в которых его часто обвиняли в релятивизме. Именно в ответ на такого рода недопонимание, последовавшее за публикацией *After Virtue*, Макинтайр написал ее продолжение — *Whose Justice? Which Rationality?* Отвержение Макинтайром историцизма и релятивизма в этой последней работе также способствовало расширению дискуссий по этим вопросам.

Таким образом, одним доводом для чтения Макинтайра является то, что его работы оказались крайне влиятельными, даже среди несогласных с его позицией. Другим доводом может послужить интерес к рассматриваемым им предметам: истории, политике, этике, религии, эпистемологии, философии в целом и отношений между ними. Для мусульман, однако, есть и дополнительные причины читать Макинтайра. Начиная с девятнадцатого столетия, одним из важнейших вопросов исламского социального и политического мышления был вопрос конфронтации традиционных мусульманских сообществ с европейским модернизмом. Одной из важнейших граней последнего, служащей предметом особой заботы мусульманских мыслителей, является политический либерализм. Мусульмане, считающие, что либеральные идеи и институты совместимы с исламом, обычно называются *модернистами*. Другой крайности придерживаются те, кто утверждает, что либеральное и мусульманское мышление не могут согласиться ни в чем. Подавляющее большинство мусульманских интеллектуалов и ученых, однако, находятся между этими двумя крайностями. Интересная дискуссия в современной мусульманской социальной мысли разворачивается не вокруг того, чья позиция — модернистов или консерваторов — более аргументирована, а вокруг того, какие аспекты либерального мышления могут быть восприняты, а какие должны быть отвергнуты. Работы Макинтайра интересны в этом контексте, поскольку, как многие мусульмане, он решительно отвергает многие аспекты модернизма и либерализма по причинам, которые являются, в конечном счете, религиозными. Более того, философское видение, которое он стремится защищать, — разновидность неотомизма с сильным акцентом на Аристотеля, более соответствует философскому подходу традиционной исламской мысли, чем любая другая из основных тенденций, наблюдаемых у современных западных философов.

Конечно, остаются важные различия между подходами мусульман и подходом Макинтайра, которые мы обсудим ниже, но, невзирая на эти различия, мысль самого выдающегося критика модернизма и либерализма на Западе должна представлять большой интерес для тех, кто ощущает необходимость сопротивления привнесению либеральных и модернистских идей в мусульманское общество, — необходимость, о которой говорится в предупреждениях Верховного Лидера Исламской Революции против «культурного вторжения». Мусульманские либералы, ожидающие повторения европейского Просвещения в мусульманской культуре, также должны бы ознакомиться с Макинтайром, провозгласившим проект Просвещения ошибочным и в высшей степени несвязным. Возможно, если мусульманские модернисты прочитают Макинтайра, они станут более критически относиться к заявлениям представителей либерализма, и признают необходимость изучения интеллектуальной истории как

собственных, так и западных традиций, для отыскания пути вперед. Возможно, книги Макинтайра могут служить своего рода вакцинацией против слепого увлечения западной культурой, которое персы называют *zarbzadagi*.

## After Virtue

Книгой, вызвавшей первый шквал споров, была *After Virtue*, и чтобы понять подлинную значимость книги «*Чья справедливость? Какая рациональность?*», предварительно следует понять кое-что об этой более ранней работе.

Книга начинается с «тревожного предположения», что моральный дискурс на Западе утратил смысл, что он служит прикрытием выражения предпочтений, попыток добиться власти, эмоций и подходов, но утратил связь с тем, что действительно является благим и правильным. Макинтайр возлагает ответственность за коллапс западной этики на Просвещение. Большая часть книги посвящена критике различных аспектов мысли Просвещения: идей Юма, Канта, утилитаристов, эмотивистов, и современной либеральной политической философии, в особенности — ее разновидности, развитой Джоном Роулсом<sup>6</sup>. Макинтайр видит только два пути ухода от ошибок модернизма и либерализма: либо мы примем ницшеанский нигилизм, либо должны вернуться к аристотелевской этике. Однако, аристотелевская альтернатива — это не просто возврат к греческой или средневековой системе мышления. Для того, чтобы успешно ответить на критику схоластики со стороны Просвещения, мы должны вернуться к реформированному аристотелизму, созвучному современной науке. Это означает, что *теос*, или цель человеческой жизни не должны пониматься как определяемые биологией, скорее они измеряются размышлением об истории и человеческими практиками и традициями, развившимися на протяжении хода истории. Вторая половина книги *After Virtue* состоит из разбора этого исторически обоснованного аристотелизма и его развития как теории добродетели.

## Релятивизм

Подобно Ницше, критиковавшему самонадеянность Просвещения, Макинтайр признает, что не существует абсолютной точки зрения, становясь на которую, можно достичь абсолютных моральных истин. Каждый из нас должен рассматривать мир с своей собственной позиции в истории и обществе. Именно такая позиция позволила многим критикам *After Virtue* обвинить его в релятивизме или историзме, и во многом в ответ на эту критику была написана книга *Whose Justice? Which Rationality?*

Не в пример ницшеанцам и генеалогистам, как Макинтайр называет<sup>7</sup> тех, кого часто именуют постмодернистами, он не принимает утверждения, что, поскольку мы ограничены нашими видениями, обусловленными историей и общественным положением, нам недоступны полная уверенность или абсолютная истина. Скорее, он считает, что человек в состоянии понимать соперничающие перспективы даже если одна не может быть переведена на язык другой. На основе этого понимания можно рационально оценить сильные и слабые стороны конкурирующих мировоззрений или идеологий.

В книге «*Чья справедливость?*» Макинтайр выводит дискуссию за пределы



этики, которой он уделил центральное место в своей предыдущей книге *After Virtue*, обращаясь к основополагающим принципам рациональности, тем самым распространяя ряд положений своей этической мысли на эпистемологию. В книге «Чья справедливость?» развиваются две главные темы: во-первых, продолжение критики либерализма, начатое в предыдущей книге *After Virtue*, в сочетании с утвержденным религиозной перспективы, и, во-вторых, здесь присутствует опровержение релятивизма в сочетании с утверждением значимости исторических соображений для оценки диспутов между традициями.

Когда две традиции мысли настолько различаются, что то, что считается очевидным или само собой разумеющимся в одной, считается сомнительным или непонятным в другой, сами принципы разума ставятся под вопрос. В современной западной мысли то, что часто считается принципами разума, есть то, что является непреложным для естественных наук и математики. Если мы хотим рассудить, является ли этот или иной (например, тот, который можно обнаружить в трудах мусульманских философов) взгляд на рациональность корректным, мы не имеем права обойти молчанием этот вопрос, используя в своей оценке как раз те принципы, состоятельность которых ставится под сомнение. Релятивисты считали такого рода противоречия неразрешимыми. Они утверждают, что мы застряли внутри наших мировоззрений, не будучи в состоянии вынести суждение относительно них. Макинтайр различает две формы релятивизма, которые он определяет как *релятивистскую* и *перспективистскую*. Релятивисты утверждают, что не существует рациональности как таковой, но только рациональность, соотнесенная со стандартами определенной традиции. Перспективисты утверждают, что ключевые верования традиции не должны считаться правдивыми или ложными, но представляющими различные взаимодополняющие друг друга перспективы видения реальностей, о которых они нам повествуют. Макинтайр считает, что и те, и другие неправы. Они неправы потому, что не могут принять абсолютный безвременный характер истины, и стремятся заменить ее тем, что обычно называется дозволенной утверждаемостью (*warranted assertibility*)<sup>8</sup>. Они считают, что лучшим из того, чего мы в состоянии достичь, является не истина, а право или дозволение высказывать различные утверждения в различных обстоятельствах.

Решение проблемы, как достичь абсолютной истины с исторически ограниченного положения, по Макинтайру заключается в предположении, что сама история может засвидетельствовать преимущество одной традиции перед другой относительно данного вопроса.

«Успешное преодоление эпистемологического кризиса дает возможность приверженцам определенной традиции исследования переписать ее историю в более осмысленном виде. И такая история данной традиции предоставит не только способ идентификации преемственности добродетелей, в которых эта традиция исследования выжила и достигла процветания как одна и та же (целостная) традиция, но также способ более точной идентификации той структуры оправдания, которая обосновывает любые притязания на истину внутри ее, притязания, которые есть нечто большее и иное, чем претензии на дозволенную утверждаемость. Понятие дозволенной утверждаемости всегда имела применение только в определенном времени и месте, в соответствии со стандартами, превалирующими на определенной стадии развития традиции исследова-

ния, и притязание на то, что то-то и то-то является дозволенно утверждаемым, таким образом, всегда должно содержать эксплицитное или имплицитное указание на такие времена и места. Понятие истины, однако, вневременно»<sup>9</sup>.

Макинтайр утверждает, что, поскольку традиция может оказаться не в состоянии преодолеть эпистемологический кризис, опираясь на собственные стандарты, релятивист неправ, полагая, что любая традиция всегда должна отстоять себя. Макинтайр далее утверждает, что имеют место такие случаи культурного взаимодействия, в которых в определенном отношении приходится признать превосходство чужой культуры, поскольку такое превосходство объясняет причину возникновения кризиса и не подвержено тем недостаткам, которые присутствуют в собственной культуре. Именно таким образом римляне смогли принять христианство, а иранцы — ислам. Каждый из народов видел, что его собственная традиция достигла кризисной точки, за которой дальнейший прогресс мог быть достигнут только принятием новой религии. Релятивисты утверждают, что одна традиция никак не может вступить в спор с другой традицией, «Но если бы было так, то не было бы оправданной причины, по которой стоит придерживаться точки зрения одной традиции, нежели другой»<sup>10</sup>. Напротив, Макинтайр утверждает, что вопрос о том, какой традиции придерживаться — отнюдь не вопрос частных предпочтений, и что интеллектуальная борьба всех, изменивших свою точку зрения относительно истинности частной интеллектуальной или духовной традиции является более, чем достаточным свидетельством того, что вопрос «На чьей ты стороне?» требует рациональной оценки, однако, в игру могут включиться и многие другие факторы. Возможно, здесь нашло отражение недолгое членство Макинтайра в коммунистической партии и последующее отвержение им марксизма и обращение в католицизм. Тот, кто принимает некоторую интеллектуальную позицию, должен спросить себя, может ли она адекватно ответить на критику, критику, которая может в итоге породить эпистемологический кризис. «Именно в аспекте адекватности или неадекватности их ответов на *эпистемологический кризис* традиции отстаивают или не могут отстаивать свою позицию»<sup>11</sup>.

Макинтайр также утверждает, что релятивисты сами себя обрекают на поражение. Релятивист якобы бросает свой вызов с нейтральной почвы, стоя на которой можно сравнить разные традиции и представить истину как нечто соотношенное с той или иной из них. Но это — такая же претензия на абсолютную истину, как любая другая. Этот и другие подобные ему аргументы, содержащиеся в книге «*Чья справедливость?*», вызвали острую критику. Джон Халдейн высказался, что нет нужды в предположении существования нейтральной почвы, с которой могут высказываться релятивистские утверждения<sup>12</sup>. В рамках одной интеллектуальной традиции можно наблюдать, что есть и другие несоизмеримые с ней традиции, и предположить, что релятивизм объясняет это лучше всего. Макинтайр принимает точку зрения Халдейна, допуская, что обвинение против релятивизма в книге «*Чья справедливость?*» нуждается в поправках. В то же время, он отмечает, что в любой крупной интеллектуальной традиции присутствуют различные утверждения о морали и рациональности, представляемые как абсолютно истинные. Проблема в том, каким образом эта антирелятивистская преданность истине может сосуществовать с принятием конкурентных интеллектуальных традиций с их различными стандартами рационально-

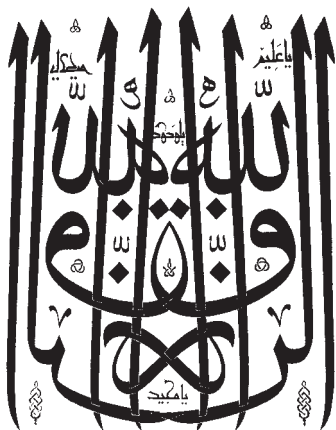
сти и морали.

Решение Макинтайра — в том, что следует искать общие стандарты, даже там, где они не существуют, посредством диалектического обмена между соперничающими точками зрения. Одна традиция вопрошания сможет подтвердить истинность своих притязаний перед лицом других, не признающих эти притязания, тогда, когда она разработает интеллектуальный аппарат для объяснения конкурентной точки зрения и того, почему имеет место несогласие, и почему конкуренты неправы. Другими словами, посредством интеллектуального конфликта между традициями, традиция может отстоять себя только тогда, когда она в достаточной мере обогатит свои концептуальные ресурсы, чтобы объяснить ошибки своих конкурентов. Такой вид конфликта и прогресса возможен лишь если имеется намерение отыскания истины. В случае релятивизма не может быть интеллектуального прогресса, поскольку не предпринимается попытки рассудить между различными теоретическими точками зрения, и без попытки достижения более универсальной позиции, с которой могут быть различены истина и ложь, традиции не могут развиваться рационально, равно как и не могут поддерживать свои прежние притязания на истину.

Макинтайр рассматривает релятивизм как искушение для тех, кто отчаялся в интеллектуальном развитии, и во имя интеллектуального прогресса он полагает, что такого искушения следует избегать.

Макинтайр отбрасывает перспективистскую позицию репликой: «это — не столько заключение об истине, сколько исключение из нее и тем самым — из рационального обсуждения». Перспективист, как и редуцитивный религиозный плюралист, утверждает, что конкурирующие традиции представляют различные взгляды на одну и ту же реальность, и ни один не может считаться совершенно истинным или ложным. Макинтайр возражает, что традиции на самом деле конфликтуют друг с другом, и сам факт их конкуренции свидетельствует об их существенном несогласии в вопросе о том, что — истинно, а что — ложно. Утверждение отсутствия конечной истины есть просто попытка избежать работы, которая должна быть проделана для точного определения, где и в каком отношении в каждой из конкурентных традиций присутствует истина. Когда различия между конкурентами столь глубоки, что сами принципы рациональности ставятся под вопрос, конкуренция порождает эпистемологический кризис, — но даже здесь сохраняется необходимость и обязанность предоставить рациональную оценку конкурентов.

Макинтайр заключает, что эпистемологический кризис возникает, когда различные традиции, использующие разные языки, сталкиваются друг с другом. Те, кто научается думать на обоих языках, приходят к выводу, что в одном языке существуют явления, для выражения которых в другом нет достаточных средств, и тем самым они находят изъян в последней традиции. Таким образом, он демонстрирует возможность рациональной оценки различных традиций, хотя сама эта оценка должна начинаться из специфической традиции. Его акцент на факте, что начальная точка нашего поиска завязана на традиции, сопоставим с общим мотивом авторов герменевтической традиции, таких, как Гадамер. Мечта об универсальных критериях разума, которым должны подчиняться все разумные существа в силу самой своей рациональности, должна быть отброшена. Это отличает Макинтайра от традиционных авторов, как заметил Томас



**Аллах Поддерживающий, Всезнающий, Он, Чьи предопределения и проявления есть мудрость, Любящий и Единственный, достойный любви, Могущественный, Славный и Великодушный.**

Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса, Турция. 1399 г.

Маккарти:

*«Даже такие аргументы, как приводимые Аласдером Макинтайром в пользу до-современных традиций, сами по себе не являются традиционными аргументами, но традиционалистскими аргументами гиперрефлексивных современников».*<sup>14</sup>

Что отличает Макинтайра от других, разделяющих его восприимчивость к контекстуальной зависимости — это его обостренное чувство истины. Несопоставимость конкурирующих традиций, согласно Макинтайру, не столь абсолютна, как некоторые себе представляют. Логика сохраняет свой авторитет, даже если ее принципы и оспариваются, и объектом поиска является *истина*, и хотя он отвергает теории соотношенности истины, которые сочетают суждения с фактами (ибо он полагает концепцию факта изобретением европейской мысли семнадцатого столетия), теория истины, которой он придерживается, все же является теорией соотношенности<sup>15</sup>. В ответ на благожелательное сравнение его позиций и взглядов, бытующих в философии науки, Макинтайр возражает:

«Я надеялся, что сказанное мною об истине в исследовании в 18 главе книги «Чья справедливость? Какая рациональность?» адекватно прояснит, что я считаю любую попытку удалить понятие истины из понятия исследования обреченной на провал. Отчасти по этой причине я считаю ницшеанскую традицию находящейся в постоянной опасности скатывания в фатальную несвязность»<sup>16</sup>.

Решение Макинтайром проблемы релятивизма является особенно важным для мусульман, поскольку оно дает возможность сломать барьер между теми мусульманскими интеллектуалами, которые, находясь под влиянием интеллектуальных традиций Запада, отрицают, что ислам утверждает какие-либо абсолютные истины, которые человек в состоянии постичь, и темы улемы, которые настаивают на самоочевидности фундаментальных истин их собственных традиций, не обращая внимания на то, что такие утверждения неэффективны для

конкурентных систем мысли, в которых существуют фундаментальные разногласия относительно того, что именно, если вообще что-либо, может считаться самоочевидным. Решение, предлагаемое Макинтайром, дает надежду на то, что может быть найден способ рациональной защиты абсолютных истин ислама как несомненных от оппонентов, но только посредством развития исламских интеллектуальных традиций настолько, что они окажутся в состоянии объяснить успехи, равно как и промахи, своих конкурентов.

## Либерализм

Разочарование Макинтайра в либерализме — более широкое и глубокое, чем у других западных критиков: более широкое, поскольку касается как левых, так и правых политических теорий, более глубокое — поскольку проследживает неудачи либерализма вплоть до его истоков в Просвещении, и несправедливость современного национального государства — до самой его сути. Как пишет Рональд Байнер:

*«Что делает Макинтайра уникальным...так это то, что для него проблема не просто в индивидуализме или либерализме, но в современности как таковой. Поэтому, в диапазоне своей критики он включает даже марксизм»<sup>17</sup>.*

В определенном смысле отвержение Макинтайром либерализма аналогично его отвержению релятивизма. Также как релятивизм противоречит самому себе, провозглашая абсолютно истинным утверждение о том, что не существует абсолютных истин, либерал противоречит себе, провозглашая нейтралитет между всеми идеологиями, в то время как либерализм по факту сам является идеологией. Либерализм есть такая же идеологическая интеллектуальная традиция, как и любая другая, допуская академическое исследование только в принятых рамках, отрицающих состоятельность всякого серьезного вызова в отношении самого либерализма.

Также как Халдейн утверждал, что релятивист не нуждается в утверждении того, что релятивизм есть абсолютная истина, независимая от любой традиции, защитники либерализма ответили на критику Макинтайра признанием того, что либерализм — это идеология, которая не является абсолютно нейтральной<sup>18</sup>. В книге *«Чья справедливость? Какая рациональность?»* Макинтайр отвечает, что либерализм является ущербной и, в конечном итоге, несостоятельной идеологией. Недостатки либерализма были впервые рассмотрены Макинтайром в его первой книге *«Марксизм: интерпретация»*, которая была написана, когда ему было только двадцать три года. В исправленной версии этой книги Макинтайр делает акцент на необходимости идеологии масштаба христианства или марксизма, которая могла бы предложить такую интерпретацию человеческого существования, посредством которой люди могли бы находить свое место в мире и направить свои усилия к целям, трансцендентным их собственному непосредственному состоянию. Он утверждает, что либерализм — это идеология, которая не может эффективно выполнять эту роль.

Неудача либерализма обоснована его положением о фундаментальном раз-

рыве между фактом и ценностью<sup>19</sup>. Либерализм как идеология терпит фиаско потому, что он не позволяет нам открыть ни нашу собственную личность, ни должные цели посредством обретения знания природы и общества, или через понимание человеческого существования в отношении к Аль-Хаққ, Все-вышнему. В либерализме все ценности личные, кроме ценности уважения личных ценностей, и этого попросту недостаточно, чтобы дать ориентиры человеку в его жизни.

Модернизм препятствует ориентации, поскольку с точки зрения современного либерализма религиозные традиции представляются *ифрациональными*. Критерии рациональности, к которым обращаются религиозные традиции исследования, столь отличны от критериев, доминирующих сегодня в естественных и общественных науках на Западе, что традиционные и модернистские способы мышления стали практически непонятными друг другу. Тем не менее, традиция может быть рационально принята теми, кто живет в рамках западной либеральной культуры, как только они придут к «признанию, что находятся в плену верований, лишенных [рационального] оправдания таким же образом и в той же степени, как и отвергаемые им позиции, а также поймут, что были до сих пор лишены того, что может дать традиция, и посмотрят на себя как на личностей, отчасти в силу лишенности традиции, являющихся нищими»<sup>20</sup>.

Нищета, о которой говорит здесь Макинтайр, ислам в состоянии искоренять лучше, чем другие традиции. Чего не достает индивидууму, придерживающемуся либеральной теории, так это эффективной идеологии для предоставления понимания и цели, на основе которых могут быть основаны общины. Современные либеральные мыслители воображают себя независимыми, находящимися далеко за рамками любой идеологии, но Макинтайр утверждает, что, с аристотелевской точки зрения, они отказались или были не в состоянии узнать, что «никто не может мыслить для себя, если кто-то мыслит полностью про себя» (т.е. в совершенном одиночестве. — *прим. ред.*), и только благодаря членству в рациональной и опирающейся на практику общине человек становится подлинно рациональным.

Макинтайр признает, что такое признание есть своего рода обращение. Личности на грани обращения «позволяют традиции исследования обогатить их самопознанием, которого у них раньше не было, сперва сообщая им знание об особом характере их собственной несостоятельности и затем объясняя и определяя эту несостоятельность согласно метафизической, моральной и политической схеме классификации и объяснения. Каталоги добродетелей и пороков, нормы соответствия и отклонения, отчеты об успехах и неудачах в образовании, рассказы о возможных видах человеческой жизни, которые каждая традиция разрабатывает в своих собственных терминах, — все это призывает человека, осведомленного о собственной несостоятельности, к познанию того, в какой из этих конкурирующих моделей нравственного понимания он или она находит свое положение наиболее адекватно объясненным»<sup>21</sup>.

Макинтайр не только объясняет, каким образом человек в либеральном обществе может достичь того состояния, в котором он сможет обратиться в некую религиозную традицию — его проникающие наблюдения о логике либерального мышления также помогают осветить неспособность Запада понять современное исламское движение и его враждебность к нему. Либеральный

нравственный анализ начинается с вырывания обсуждаемых утверждений из их контекста в традиции, и затем продолжает оценкой рациональной обоснованности того, что — как предполагается — должно убедить любого рационального человека. Либеральная мечта о вселенском прогрессе предполагает, что самыми разумными критериями являются те, что доминируют в самых новейших направлениях его (либеральной) мысли. Постольку поскольку мусульмане не хотят принимать стандарты модернизма, их считают иррациональными. Исламские интеллектуальные традиции считаются чем-то более или менее похожим на то, что Запад оставил позади, отбросив средневековую схоластику. Карикатура ислама, рисуемая либеральным Западом, требует пренебрежения особенностями характера, истории и обстоятельств. Это делает невозможным разумный диалог, который мог бы продвинуться сквозь аргументированную оценку к рациональному принятию или отвержению традиции. Таким образом, разновидность дискуссии, принятая в общественных форумах исследования современной либеральной культуры, по большей части не позволяет услышать голоса традиции за пределами либерализма.

Материалистическое потребительство является прямым результатом притязания либералов на нейтралитет. Поскольку предполагается, что все граждане либерального государства свободны в поисках собственного счастья, и несмотря на различие взглядов о том, что есть высшее счастье, похоже, что подавляющее большинство согласно с тем, что этому поиску может способствовать все возрастающее потребление, под маской эвфемизма *экономического развития* и становится практически самоочевидным, что в национальных интересах либерального государства гнаться за экономическим развитием<sup>22</sup>. Макинтайр объясняет, что сторонники взглядов, доминирующих в подчеркнута современных обществах, «признают, что потребительство есть неотъемлемая черта постоянного неограниченного экономического роста, и одним из их основных верований является то, что постоянный неограниченный экономический рост есть фундаментальное благо. Предпочтение систематически более низкого жизненного уровня систематически более высокому жизненному уровню считается несовместимым ни с экономикой, ни с политикой ультрасовременных обществ... Но община, руководящаяся аристотелевскими нормами, не только рассматривала бы потребительство как порок, но и устанавливала бы жесткие пределы роста, покуда это необходимо для сохранения или роста распределения товаров по заслугам»<sup>23</sup>.

С аристотелевской точки зрения, которую отстаивает Макинтайр, проблема с современным либеральным государством — отнюдь не только в ее секулярном характере. Макинтайр отмечает, что для управляющих современным государством невозможно избежать несправедливости.

«Современным национальным государствам, выдающим себя за воплощение общин, всегда будут сопротивляться. Современное национальное государство, в любом его виде, есть опасный и неуправляемый институт, представляющий себя с одной стороны как бюрократический поставщик товаров и услуг, который всегда собирается, но никогда в действительности не дает своим клиентам ценности в обмен на деньги, и, с другой стороны, как хранилище священных ценностей, которое время от времени требует от некоторых сложить свою голову во имя его, этого государства... Это как если бы вас попросили умереть за

телефонную компанию... Если даже сделать либеральное государство носителем каких-либо ценностей, оно всегда их обесценит...<sup>24</sup>

Его критика либерального государства столь острая, что ее можно было бы принять за разновидность анархизма, если бы он открыто не советовал своим читателям сотрудничать с государством в форме уплаты налогов. *Какую* же политику защищает Макинтайр? Макинтайр полагает, что фокусом политической жизни восхваляемого им аристотелианца должны быть «семья, соседи, работа, церковный приход, школа или клиника — сообщества, в которых могут быть удовлетворены нужды голодных и бездомных»<sup>25</sup>. Стоит ли нам оставить государство на растерзание «варварам», как об этом говорится в заключении к *After Virtue*<sup>26</sup>? И что нам надлежит делать с голодными и бездомными, которые живут за пределами нашего прихода? Не надлежит ли религиозной общине забрать бразды правления государством из рук тех, кто ведет его к разрушению, даже если курс национального государства, обладающего своей собственной инерцией, сменить не легко? Более реалистичный политический аристотелизм, нежели тот, что защищает Макинтайр, не станет избегать необходимости возложить на свои плечи ношу современного государства с полным признанием его недостатков и в надежде на то, что его можно превратить в нечто лучшее. Макинтайр не видит такой реальной возможности, поскольку он, похоже, имеет в виду Европу и США, где перспективы чего-либо лучшего, нежели либеральное государство, не являются многообещающими, поскольку главной альтернативой либерализму является национализм, а национализм легко деградирует в фашистскую ярость, которую мы наблюдали при попытке уничтожения боснийских мусульман. Внутри мусульманских сообществ, однако, есть альтернатива как национализму, так и либерализму, которая не рассматривается всерьез западными теоретиками<sup>27</sup>.

Переход Макинтайра к локальному уровню занижает ценность его критики либерализма. Либералы не противостоят локальным образованиям посредством существенных идеологий, ценностей и целей. Либеральная политическая теория есть теория *правления*, а не локальных добровольных объединений. Если бы в начале своей книги Макинтайр объявил, что его борьба с либерализмом была вокруг того, как должны быть организованы местные объединения, а не вокруг вопроса о правлении, она не привлекла бы такого внимания. Несомненно, если прочитать «*Чью справедливость?*» исходя из предположения, что критика либерализма не распространится на либеральную теорию правления, многое из того, о чем говорит Макинтайр, утратит смысл. Возьмите вышеприведенную цитату, в которой отстаивается ограничение экономического роста. Существенным здесь является то, каким образом общество целиком управляет своими экономическими делами, и, независимо от того, насколько велик и процветает частный сектор, управляющая роль правительства в экономических делах общества является неоспоримой. Таким образом, Макинтайр возражает против того, что является недостатком либеральных правительств и либеральных теорий о том, как правительства должны управлять своими экономическими делами.

Здесь снова работа Макинтайра должна быть полезной для тех, кто занимается развитием исламской политической теории. Если мы принимаем критику Макинтайром современной формы национального государства, создание ис-



ламских республик не может быть высшей целью исламской политической деятельности, но только переходной стадией развития, ведущей к более совершенным исламским формам правления, кульминацией чего является правление *Вали аль-Аср* (А) (да будет ускороено его появление!).

## Религия

Мусульмане разделяют взгляды западных критиков либерализма, таких как Макинтайр и остальные, выражающих свою критику с религиозных позиций. Исследуя эту работу, можно даже обнаружить, что такого рода критика более подходит исламскому воззрению, нежели неотомистскому.

Выраженное Макинтайром отчуждение — социальное, но есть и более глубокие его формы, которые с религиозной точки зрения имеют свои корни в удалении от Бога. Конкурентными парадигмами искомой Макинтайром общины являются христианская церковь и мусульманская *умма*. Но источником сплоченности этих общин служит их гармония с божественным порядком. Если методы оценки конкурентных традиций, описанные Макинтайром, применить для сравнения христианства и *уммы*, то необходимо исследовать пути, которыми интеллектуальные традиции внутри обеих общин давали и продолжают давать ответы на вызовы либерального модернизма.

Со своей стороны, Макинтайр заключает, что томистский синтез августиновского и аристотелевского мышления нашел свое подтверждение во взаимодействии с другими традициями. Но предлагаемый им анализ не является специфическим анализом для защиты католицизма, но скорее может применяться для поддержки различных форм традиционной мысли против секулярного либерального научного подхода, превалирующего на Западе. Бесспорно, главным недостатком всех работ Макинтайра является то, что он совсем не уделяет внимания исламу. Когда Макинтайр сравнивает конкурирующие традиции либерального, марксистского и религиозного мышления, термин *религиозный* всегда можно заменить на *христианский*, не меняя подразумеваемого смысла<sup>28</sup>.

До своего обращения в неотомизм, произошедшего между написанием *After Virtue* и *Whose Justice?*, Макинтайр мог быть едким критиком христианства, даже если, в то же самое время, и признавал его сильные стороны<sup>29</sup>. Слабостями христианства, на которые он обращал внимание в своей первой книге, были его догматизм и потусторонность — его внутренняя тенденция отказаться от собственного революционного видения, ограничить себя рамками духовного и приспособляться к *status quo*, даже если это означало тиранию. Ничто в книге «*Чья справедливость?*» не объясняет того, как надо отвечать на такую критику. Ислам, с другой стороны, не отказался от своего революционного видения, равно как и в его истории не было исторических эпизодов, сравнимых с допросами инквизицией Галилея. Это не означает, что ужасные несправедливости не совершались и не продолжают твориться от имени ислама, или что фанатичная нетерпимость не примешивалась к доктринальным диспутам между мусульманами. Тем не менее, следует признать, что догмы, принятые мусульманами, не помешали им принять естественные науки и технологии, равно как и западные общественные институты, когда это (оправданно или нет) представлялось разумным. Следует также признать, что призыв к справедливости,

раздающийся в исламе, в особенности — его шиитской версии, сохраняет свою способность вдохновлять революционной настрой. Мусульмане не оставили надежду на построение справедливого общества в этом мире. Поскольку он начинался как политическое в не меньшей степени, нежели духовное движение, мусульмане не могут отрицать, что ислам требует от них искать справедливости здесь и сейчас. Однако, ввиду предпочтения им духовного, ислам в состоянии предоставить нравственную базу и ориентиры, которых не хватает в секулярных идеологиях.

То, что Макинтайр не смог ответить на собственную критику христианства, оставило как минимум у одного мусульманского читателя впечатление, что его работа представляет лучшую защиту ислама, нежели исповедуемого им самим христианства.

## История

Обзор книги *«Чья справедливость? Какая рациональность?»*, каким я представил здесь до сих пор, может создать ложное впечатление, что книга состоит из в высшей степени абстрактных рассуждений о таких вопросах, как релятивизм, либерализм, рациональность и религиозные традиции. Такие рассуждения, несомненно, присутствуют между обложками этого тома, но большая часть книги — это история. Понятия справедливости и практической рациональности исследуются через их историческое развитие в четырех традициях: аристотелевской, августиновской, традиции Юма и современной либеральной. Книга разделена на двадцать глав, первая из которых — введение. Затем следуют семь глав, посвященных эволюции понятий справедливости и практической рациональности начиная с гомеровского периода, через Платона и кульминирующих в двух главах об аристотелевской концепции справедливости и практической рациональности. Затем следуют три главы об Августине и синтезе августиновского и аристотелевского мышления, предпринятом Фомой Аквинским. Пять последующих глав посвящены шотландскому Просвещению, завершаясь критикой Юма. Есть лишь одна глава, особо посвященная современному либерализму, и затем три главы, в которых делаются выводы.

Макинтайр заключает, что понятия справедливости и практической рациональности должны быть изучены посредством рассмотрения традиций, в которых эти понятия возникли. Но история, которую повествует нам Макинтайр, это не просто обзор того, что было сказано или написано в прошлом. Скорее, это — критическая история, в которой оцениваются победы и поражения, и даются уроки современному мышлению о соответствующих вопросах. Критика либерализма, например, не ограничивается главой, особо посвященной этому вопросу, но является темой, постоянно возникающей среди исторических дискуссий о более ранних традициях исследования вопроса. В результате история идей, рассматриваемых Макинтайром, есть не просто последовательность доктрин, взятых на вооружение, а затем забытых, но есть история того, как идеи становятся влиятельными, как они оказываются неправильно понятыми, реформируются и синтезируются с другими, в непрерывном процессе рациональной оценки, в котором сами критерии рациональной оценки принимают участие.

Именно здесь Макинтайра можно неверно принять за защитника *историцизма*, взгляда, согласно которому действительность находится вне пределов доступности человеческого разума, поскольку разум всегда оставался пленником предрассудков и других негативных последствий своего исторического положения. Эта разновидность историцизма считается происходящей от исключения упоминания об Абсолютном Разуме из философии Гегеля<sup>30</sup>, и довольно распространена среди философов двадцатого столетия. Ее различные версии отстаивали Дьюи, Рорти, Гадамер и Фуко. Но Макинтайр открыто отвергает историцизм как в гегельянской, так и в более недавних формулировках. И здесь наше обсуждение роли истории в работах Макинтайра возвращает нас к отрицанию релятивизма. В противоположность релятивистским историцистам, он считает, что именно посредством изучения истории рациональных дискуссий вечная истина открывает себя, и, более того, он утверждает, что этот подход к действительности защищал Фома Аквинский.

Макинтайр осознает, что будет оспорено то, что рациональное оправдание, согласно Аристотелю и Фоме Аквинскому, сводится к дедуцируемости из первых принципов, в случае производных предложений, и к самоочевидности этих первых принципов как необходимых истин. Макинтайр отвечает, что такое возражение не учитывает различия между рациональным обоснованием внутри науки и рациональным обоснованием наук. Только первый вид обоснования производится путем дедукции и самоочевидности.

*«Рациональное обоснование в усовершенствованной науке есть, несомненно, вопрос демонстрации того, как производные истины вытекают из первых истин этой частной науки, в некоторых случаях при поддержке дополнительных посылок; обоснование принципов подчиненной науки посредством исследования более высокой науки будет аналогично показательным»<sup>31</sup>.*

В случае рационального обоснования наук как таковых, однако, этот метод является неадекватным, поскольку здесь мы сталкиваемся с несогласием в том, что является самоочевидным. Но перед лицом такого несогласия мы не должны отчаиваться, поскольку разум обладает способностью к диалектическому, также как и к дедуктивному рассуждению. Приведенная выше цитата продолжается словами:

*«Первые принципы сами по себе диалектически обоснуют, их очевидность заключается, в свете такой диалектики, в том, что они касаются дела как такового — например, какие атрибуты присущи сущностной природе того, что составляет фундаментальный предмет рассматриваемой науки».*

Далее, Макинтайр признает, что есть некоторые первые принципы, такие как логические отношения между целым и частями, которые любое разумное существо сочтет неоспоримыми. Но только этого не будет достаточно для создания

необходимой основы дедуктивного обоснования наук. Самоочевидные принципы, признаваемые конкурентными традициями исследования, не будут достаточными для разрешения споров между ними. Для диспутов на таком фундаментальном уровне нет иной альтернативы, кроме исследования истории мышления обсуждаемого предмета, оценки видения, предлагаемого каждым из конкурентных методов исследования, и попытки найти место в собственной традиции для истин, сформулированных в конкурентной традиции.

Таким образом, в книге «*Чья справедливость?*» мы находим предложения для программы, которая может привести к развитию исламской мысли, и чье успешное завершение может выразиться в возрождении и самоутверждении ее традиции исследования на международном рынке идей, равно как и в исламских центрах обучения, если будет на то Божья воля!

Нет необходимости говорить, что это — колоссальная задача, выполнения которой нам не следует ждать при жизни одного или двух поколений. Однако, есть причина для осторожного оптимизма. Первые шаги на этом пути в исламской мысли двадцатого столетия уже были сделаны такими учеными, как Шахид Мутаххари и Шахид Садр, которые показали, что исламская мысль достаточно богата и гибка, чтобы продемонстрировать свое превосходство над марксизмом. Несмотря на этот успех, требуется провести работу даже в отношении марксизма для углубления критики и тем самым охраны полученной территории. Следует также осуществить огромный объем исторического исследования относительно достижений, имевших место в исламских науках, и не только философии, но во всем спектре исламского мышления, от *фикха* до математики. Нам, например, необходимо понять, каким образом аристотелевское понимание практической рациональности и справедливости было трансформировано Ибн Синой не просто путем включения элементов неоплатонизма, но и тем, как доктрины Аристотеля были переформулированы в философии Фараби и затем восприняты Ибн Синой, и что и почему из этого наследия было изменено философами Сефевидского периода, такими как Мулла Садр. Такая работа требует скрупулезного текстурального анализа, и прекрасной исходной точкой может стать темы книги «*Чья справедливость? Какая рациональность?*» — то есть, понятия справедливости и практической рациональности. Макинтайр не рассматривал то, как исламская мысль рассматривает эти вопросы, но это — и не его сфера компетенции. Без знакомства с соответствующими арабскими текстами задача невыполнима. Это — задача для мусульманских ученых, и, если захочет Бог, они возьмутся за нее сами.

Что изучение работ Макинтайра дает мусульманам — так это пример того, каким образом знание истории идей может расширить понимание философских разногласий, и как это понимание может быть использовано для критики тех элементов западной культуры, против которых мусульмане также возражают. По всем этим вопросам напрашивается дальнейшее исследование со стороны мусульманских ученых. Например, в чем сходство и различия между критикой модернизма Макинтайром и мусульманскими мыслителями? Как понятия справедливости, употребляемые мусульманскими учеными, совместимы с теми, что выражены в четырех традициях, обсуждаемых Макинтайром в книге «*Чья справедливость? Какая рациональность?*». В чем сходство и различия во взглядах на диалектику у Фомы Аквинского и в *Китāб аль-Джадал*, которая, по словам

ученых, ошибочно приписывается Фараби? В чем различия между понятием нации-государства в понимании западной политической философии и политическими образованиями, обсуждаемыми мусульманскими политологами? Этот список можно продолжить на много страниц.

Мусульманские мыслители часто пренебрегали историей идей в пользу более прямого подхода к самим идеям. Хотя рассмотрение позиций древних и средневековых авторов вне исторических контекстов, в которых эти позиции формулировались, может быть полезным упражнением, история делает понимание более глубоким. Когда мы придем к пониманию того, как идеи фабриковались под культурным давлением своего времени, мы обретаем способность более критически смотреть на собственные идеи, подозревая, что они также могли оказаться вовлеченными в процесс отбора, который мы можем и не одобрить. Этот критический подход может помочь нам в наших попытках открытия скрытых положений в нашем собственном мышлении, равно как и в мышлении тех, кого мы собираемся критиковать. Когда эти положения выявлены, мы можем исследовать относящиеся к ним аргументы и интуиции.

Кажется ироничным, что пока многие утверждали, что историческое сознание служит отличительной чертой семитических религий, в отличие, например, от неоплатонизма, и в то время как мы находим очень тонкое историческое сознание в Коране, большая часть мысли мусульманских ученых, даже традиционной исламской мысли, кажется не обращающим внимания на ход истории. Возможно, еще более ироничным представится тот факт, что именно это пренебрежение историческими силами позволяет модернистским идеям просачиваться сквозь защитные барьеры, выставленные мусульманскими учеными и интеллектуалами.

Нам часто попадают комментаторы, которые утверждают, что определенный исторический период развития Европы — Возрождение, Реформация, Просвещение — еще не имел места в исламском мире, как будто бы исторической необходимостью было предопределено, что остальной мир должен повторить фазы европейской культурной трансформации. Понимание исторического нарратива исламской мысли может помочь прояснить, почему такие стадии не появятся, и возможно даже — нежелательность их названия.

Изучение Макинтайра полезно, поскольку дает глубочайшую критику с позиций Запада тех культурных тенденций, которые обобщительно называются модернизмом. Неудовлетворенность Макинтайра современными течениями перекликается со взглядами мусульман, которые еще не утратили неосознанно соприкосновения с собственными традициями в своих попытках «ужиться» с западной технологией, западным управлением и западной интеллектуальной манерой.

Я молю о ниспослании успеха переводчикам труда Макинтайра, и о том, чтобы мусульмане обратились к поднятым Макинтайром вопросам, и чтобы они не просто прочитали эту работу, но были вдохновлены ею на развитие исламской науки, если будет на то Божья воля!

### Примечания

1. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
2. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. Перевод этой книги на фарси, выполненный Шомали и Шахриари, находится в печати. Длинная серия обзоров, подготовленная переводчиками, была напечатана в Ма'рифат. Перевод книги *Whose Justice? Which Rationality?*, выполненный на фарси Мустафой Маликияном, также находится в печати на момент написания этой статьи (ноябрь 1999).
3. Lawrence Becker, ed. *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland, 1992, 543.
4. См. Peter MacMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London: Routledge, 1994 и *After MacIntyre: Critical Perspectives of the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. John Horton and Susan Mendus. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
5. Коммунитаристы отстаивали приоритет общины над личностью, нравственными действиями и целесообразностью, защищая политику воспитания общинности и ее ценностей ценой личной независимости и либеральных прав. Далее в этом обзоре будет сказано больше об отрицании коммунитаризма Макинтайром.
6. Наиболее важная защита политического либерализма двадцатого столетия содержится в работе профессора Гарвардского университета Джона Роулса: «*A Theory of Justice*». Cambridge: Harvard University Press, 1971.
7. В своей «*Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*». Notre Dame: «University of Notre Dame Press», 1990.
8. См.: MacIntyre (1988), 169.
9. MacIntyre (1988), 363.
10. MacIntyre (1988), 366.
11. MacIntyre (1988), 366.
12. См.: John Haldane. «MacIntyre's Thomist Revival: What Next?» в сб.: *After MacIntyre*, 96–99, и ответ Макинтайра в том же томе, 294–297. Халдейн является директором Центра философии и общественных связей в Университете Сент-Эндрю.
13. MacIntyre (1988), 368.
14. Thomas McCarthy. «Philosophy and Critical Theory» в: David Couzens Hoy and Thomas McCarthy. *Critical Theory*. Oxford: Blackwell, 1996, 47. Маккарти является специалистом по современной немецкой философии и социальному мышлению в Северо-Западном университете.
15. См.: MacIntyre (1988) 356f.

16. *After MacIntyre*, 297–298. Здесь Макинтайр отвечает гегельянцу Роберту Стерну из университета Шеффилда.

17. Ronald Beiner. *What's the Matter with Liberalism?* Berkeley: University of California Press, 1992, 35. Байнер является политическим философом в университете Торонто.

18. См.: Stephen Mulhall and Adam Swift, «*Liberals and Communitarians*», 2nd ed. Oxford: «Blackwell», 1996.

19. Alasdair MacIntyre. «*Marxism and Christianity*». Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 124.

20. MacIntyre (1988), 396.

21. MacIntyre (1988), 398.

22. Критику необузданного развития, представляемую американским исследователем суфизма Уильямом Читтиком, см. его статью «*Toward a Theology of Development*», *Echo of Islam*, October 1994, персидский перевод которой, выполненный Нарджис Джавандел, появился в *Ma'rifat*, № 14, 40–49.

23. MacIntyre (1988), 112. См.: Beiner (1992), 164.

24. *After MacIntyre*, 303.

25. Интервью с Аласдайром Макинтайром в *The American Philosopher*, Giovanna Borradori, Chicago: University of Chicago Press, 1994, 151.

26. Там он пишет: «Что действительно важно на этом этапе — так это построение локальных форм общины, в которой могут поддерживаться порядочность и интеллектуальная и нравственная жизнь, которые могли бы поддерживаться в темные времена, что уже опустились на нас. И если традиция добродетели смогла пережить ужасы последних темных времен, наша надежда не совсем беспочвенна. На этот раз, однако, варвары не ждут у порога, они уже управляют нами какое-то время» — *After Virtue*, 263.

27. См.: Beiner (1992), 30–31.

28. Макинтайр признает свое пренебрежение исламом, несмотря на его важность «не только для самого себя, но также и из-за его большого вклада в аристотелевскую традицию», в первой главе книги «*Чья справедливость? Какая рациональность?*», 11.

29. См. Alasdair MacIntyre. *Marxism and Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

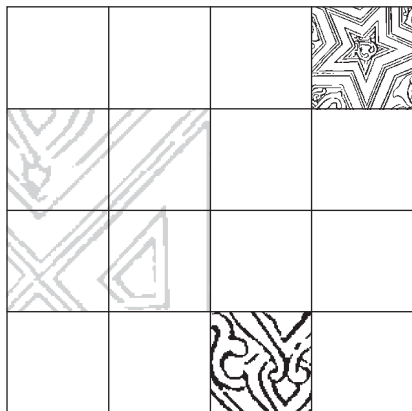
30. См. Harry Putnam. «*Beyond Historicism*» in: *Realism and Reason: Philosophical Papers. Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 287–288.

31. MacIntyre (1988), 173.





# Ислам против феминизма



## Введение

Феминизм радикальным образом изменил западную культуру во второй половине двадцатого столетия. Возможно, никакое иное общественное движение не вызвало столь радикальные перемены в общественных нравах и взглядах. Сексуальная революция и освобождение означали, что половые отношения должны быть освобождены от рамок, ассоциируемых с традиционной христианской добродетелью. Движение за права геев расширило пределы требований свободы на гомосексуальные отношения. Была ослаблена этическая цензура в печатных изданиях, кинематографе и телевидении и расцвела порнография. Общие критерии вкуса в речи и поведении обесценились под давлением печати, фильмов и радио. Семейные связи ослабли и выросло число разводов. В Скандинавии подсчитано, что примерно половина новорожденных появляются на свет вне брака.

Это было чудовищно резкое освобождение от вековых ограничений... Внезапная сексуальная революция проявилась не только в устранении цензуры. Домовладельцам и хозяевам гостиниц, которым долгое время запрещалось сдавать комнаты неженатым парочкам, теперь велено не задавать личных вопросов... Судам пришлось столкнуться с серьезными проблемами относительно брачной или квази-брачной ответственности и прав на собственность. Более глубокие неувязки социального характера были вызваны ослаблением семьи<sup>1</sup>.

В то же самое время, женщины стали играть все более заметную роль в производстве, в науке и политике, и самыми известными из таких женщин стали феминистки.

Упомянутые изменения — это не только дело рук феминисток. Настроение против истеблишмента среди молодежи шестидесятых и популярность левых движений внесли свой вклад в эти изменения, равно как и в поддержку самого феминизма. Тем не менее, феминистская мысль была важнейшей силой общественного протеста на Западе с шестидесятых, которое продолжает оказывать свое влияние, и среди открытых своих целей феминистки пропагандируют отказ от семьи и традиционной роли полов, в связи с чем они выступили поборниками гомосексуализма и беспорядочности в связях.

Феминисткам удалось установить стандарты использования «несексистского языка» в большинстве университетов и издательств, наиболее видимым последствием чего стал взрывной рост числа женских местоимений. Им также удалось внедрить свои предпочтения в столь разнообразных сферах, как писание сценариев, реклама и практика найма на работу. Они ввели свой популярный жаргон для обсуждения важных социальных вопросов, и начали экспортировать свою идеологию за рубеж.

Феминизм начал утверждать себя за пределами Запада посредством его ис-

пользования колониальными силами для подрыва местной культуры на территориях, находящихся под их контролем, и хотя это встретило некоторое сопротивление, в особенности среди мусульман, продолжает существовать определенная путаница относительно того, что такое феминизм, каковы его цели, история и ответвления.

Далее приводится краткое введение в феминизм и его историю, с уделением особого внимания философским и теологическим вопросам, относящимся к исламу. Затем последует сравнение феминистской и исламской доктрин, которое выявляет их полнейшую несовместимость. Наконец, будет дано краткое рассмотрение исламского женского движения.

### Краткая история феминизма. Отличие движения феминисток от других женских движений

Женщины были притесняемы во все времена с момента возникновения человеческого греха, и практически все это время они пытались освободиться от притеснения. Попытки положить конец несправедливости в отношении женщин, в особенности, когда эти несправедливости институционализированы, могут быть названы *женскими движениями*. В этом смысле, ислам можно считать женским движением, поскольку он включает в себя Богом предписанную программу искоренения несправедливости в отношении женщин. Западные женщины, однако, обычно не в состоянии распознать в исламе женское движение, и они ограничивают этот термин порождениями западной культуры, созданными для изменения статуса женщин в обществе.

Промышленная революция девятнадцатого столетия и постепенный процесс урбанизации собрали женщин вместе в качестве рабочей силы вне рамок семьи, в то время как в аграрном обществе они работали вместе с членами своей семьи. В то же самое время, женщины были исключены из политики. Права человека, провозглашенные Французской революцией, распространялись только на мужчин. В эпоху Просвещения женщины стали требовать «эмансипации», свободы от зависимости от мужчин, возможности получить образование и политические права.

Феминистки постепенно стали выдвигать все более радикальные требования, самыми известными из которых являются: легализация абортов по требованию, «свободная любовь», или «сексуальное освобождение», полное равенство с мужчинами и уничтожение всяческой разницы в роли полов. Феминизм часто определяется как движение за полное равноправие с мужчинами, но важно отметить, что равноправие, к которому стремятся феминистки, идет значительно дальше равенства перед законом. Феминизм требует искоренения всяческого различия в общественной роли мужчин и женщин, основанного на разнице полов, и это отличает его ото всех остальных женских движений<sup>2</sup>. Тем не менее, феминистское движение включает в свои ряды авторов и активистов, которые расходятся во взглядах на философию, политику и нравственность. Их объединяет общественный идеал устранения традиционной роли полов. Феминизм таким образом может быть определен

как ответвление женского движения, преследующее целью устранение традиционной роли полов. Однако, существует путаница относительно определения термина «феминизм», поскольку есть авторы, которые не в состоянии отличить феминизм от более общих женских движений.

В центре внимания последующего изложения будет феминистская философия (включая политическую философию) и феминистская теология, однако, среди важных феминистских работ также есть работы по психоанализу, юриспруденции и литературной критике.

## Феминизм и социализм

Возможно, впервые термин «феминизм» был использован в начале девятнадцатого столетия социалистом Шарлем Фурье (1772–1837). Последователи другого раннего социалиста, Анри де Сен-Симона (1760–1825) ввели *андрогинный принцип*, согласно которому в начале истории было существо, имевшее смешанные мужские и женские качества. (Для мусульман будет забавным узнать, что ученики Сен-Симона отправились в Турцию в поисках спасителя женского пола, утратив надежду отыскать подлинно свободную женщину в Европе!). Феминистки-социалистки отстаивали отказ от всякого разделения труда по половому признаку, призывая установить квоты, в которых половина рабочих мест во всякой сфере занятости была бы закреплена за женщинами.

В условиях доминирования марксизма над другими формами социализма, социалистический феминизм также попал под доминирование марксистского феминизма, впервые разработанного в 1844 году Энгельсом в *Der Ursprung der Familie* («Происхождении семьи»). В этой работе Энгельс призывает к устранению семьи, общей интеграции мужчин и женщин в рабочую силу и к общинному воспитанию детей в целях достижения равенства среди всех людей и положения конца доминированию одного индивидуума над другим.

Хотя в недавние годы социализм утратил свою популярность, и марксизм, в частности, находится на грани исчезновения, политическое левое движение продолжает существовать даже в Америке, в особенности — среди ученых. Подобно тому как левые ученые приветствовали феминизм, так и марксистские идеи продолжают находить выражение в работах видных лидеров феминизма.

Возможно, самым примечательным заимствованием феминисток у марксистов является полемический стиль. Статьи по феминизму, даже напечатанные в таких уважаемых изданиях, как *«Encyclopedia of Ethics»* и *«Routledge Encyclopedia of Philosophy»* не просто описывают работу феминисток, но активно защищают устранение традиционной роли полов во имя освобождения женщин. Как и марксисты, феминистки тоже восприняли идеологически заряженную риторику для выражения своих рассуждений и полемики. Часто используемый язык прямо вдохновлен марксистской терминологией, даже когда марксизм сам по себе открыто отвергается.

Более ортодоксальные марксистские и социалистические феминистки возражают, что притеснение женщин коренится в классовой системе, и что

для освобождения женщин система должна быть опрокинута. Феминистские критики марксистского феминизма утверждают, что мужчины эксплуатируют труд женщин в домашней работе независимо от классовой системы, так что классовый анализ недостаточен и должен подкрепляться анализом эксплуатации, основанной на половой принадлежности.

## Феминистская философия

Определенно, наиболее известным философом феминизма двадцатого столетия была Симона де Бовуар (1908–1986). В 1949 она опубликовала *Le Deuxième Sexe* («Второй пол»), в которой развивала экзистенциально-марксистский анализ отношений между мужчинами и женщинами. Так как экзистенциалистская мысль делает акцент на радикальном праве индивида на самоопределение, де Бовуар выступает с драматическим утверждением, что половая принадлежность — это тоже вопрос личного выбора. Так как биология демонстрирует обратное, она считает биологию деградирующей. Биология дает мужчине свободу от репродуктивного процесса, которой недостает женщине, так что она рассматривает женственность как препятствие к тому, чтобы быть подлинным человеком. Более поздние феминистки критиковали де Бовуар за ее уничижительный взгляд на женскую анатомию и за притязания на то, чтобы женщина играла в обществе роль мужчины. Тем не менее, общепризнанно, что ее работа наметила то, что впоследствии станет основной темой феминистских трудов: различие между полом и половой принадлежностью (биологическими и социальными половыми характеристиками), рассмотрение автобиографии как политической программы, и необходимость обращаться к различным дисциплинам в анализе роли полов.

В то время как феминизм де Бовуар имеет много общего с экзистенциализмом Жан-Поля Сартра, более поздние феминистки заимствовали философию Мишеля Фуко и Жака Деррида для применения методов генеалогического анализа и деконструкции к вопросам пола, включая роль женщины в обществе, женскую психологию, и политическое притеснение женщин.

Феминистки, однако, не просто использовали философские направления для собственных целей, они также разработали подходы практически во всех основных философских сферах. Следовательно, существуют феминистское прочтение истории философии, феминистская философия науки, феминистская эпистемология, феминистская социальная и политическая философия, феминистская этика и даже феминистская онтология. В 1972 была основана Ассоциация за женщин в философии, чей журнал, *Nuptia*, публикует статьи по феминистской философии.

В истории философии феминистки занимались в основном двумя проектами. Во-первых, разные работы были написаны в целях выявления предубеждения против женщин или половых стереотипов в работах западных философов от Платона и Аристотеля до Джона Роулса. Особенно часто объектом этой критики был Декарт<sup>3</sup>. Во-вторых, была предпринята попытка выявить значимость женщин-философов в истории. Главным достижением этой программы стал трехтомник Мэри Эллиен Уэйт «*A History of Women Philosophers*»<sup>4</sup>.

Феминистская философия науки и эпистемология по большей части стремились опровергнуть притязания на объективность науки и знания, и идентифицировать половые предубеждения в работах ученых и философов. Построенные на основе марксистской модели, где культура есть надстройка, отражающая классовые интересы, феминистские «теории точки зрения» защищают идею о том, что специфический феминистский взгляд на мир возможен тогда, когда наука практикуется с женской точки зрения<sup>5</sup>. В настоящее время предметом спора в феминистской философии науки и эпистемологии является вопрос о том, предполагает ли акцент на уникальности женского взгляда релятивизм, или отрицание объективной истины.

Феминистский подход к этике делает строгий акцент на политике. Они более заняты властью, нежели добродетелью, и часто критикуют те пути, которыми традиционная этика вносит вклад в подчинение и подавление женщин. Эллисон Джаггер, например, предполагает, что феминистская этика должна предлагать руководство к действию, которое ниспровергнет подчинение женщин<sup>6</sup>.

Феминистки-лесбиянки предлагают феминистскую этику, основанную на предпосылке, что женщины не могут вступать в отношения с мужчинами, не становясь жертвами подчинения, и что лесбийские общины должны выработать собственную этику на основе поиска свободы и самоопределения, а не добра, и выбора, а не долга<sup>7</sup>. Лесбиянки играли важную роль в феминистском движении, и хотя не все феминистки — защитницы лесбиянства, в общей массе своей феминистки терпимо относятся к лесбиянству как к способу нападения на традиционное распределение ролей полов<sup>8</sup>.

Феминистки также были критичными по отношению к тем, кто предлагал особую женскую этику. Например, известный психолог-этик Кэрол Джиллиган полагала, что этика заботы более подходит для объяснения нравственного развития девочек, нежели этика справедливости, использованная ее учителем, Лоуренсом Колбергом, для объяснения нравственного развития мальчиков<sup>9</sup>. Феминистки отмечали, что Джиллиган делает слишком сильный акцент на добродетели заботы для женщины, поскольку это может служить скорее поддержке, нежели подрыву установившейся половой дифференциации<sup>10</sup>. Аналогично, феминистки отвергают женскую этику, предлагаемую этическими мыслителями, фокусирующимися на нравственных качествах, раскрывающихся в отношениях матери и ребенка. Феминистки утверждают, что, фокусируя внимание на роли женщин как матерей, женская этика будет неспособна поощрять женщин на обретение качеств, необходимых для ниспровержения патриархата и половых предубеждений.

Важной частью феминистской полемики является настояние на том, что традиционная роль полов, основанная на половых различиях, неверна, что патриархат есть форма подавления и подчинения женщин, что женщины были несправедливо маргинализированы и игнорированы, что права женщин нарушены. Следовательно, в феминизме присутствует нравственное требование ниспровержения патриархальных общественных устоев, обновления истории, критики всякого культурного элемента, доминируемого мужским взглядом, включая, среди многих других, искусство, психологию, теологию и саму этику.

## Феминистская политическая теория

Феминистское политическое мышление берет начало в марксизме. Согласно Марксу и Энгельсу, именно классовая система лежит в основе всякого подавления, и семья есть общественный институт, отражающий эту систему подавления. Призыв к уничтожению семьи неотделим от призыва к уничтожению капиталистической системы и ее замене коммунизмом.

В то время как некоторые феминистки придерживались более-менее ортодоксального марксистского взгляда на семью, другие рассматривали вопрос о роли полов как сердцевину своей политической мысли. Вместо рассмотрения семьи как отражения капиталистической системы производства, они понимают капитализм как следствие притесняющего характера патриархата. Кейт Миллет, активистка «Движения за освобождение женщин» в конце 1960-х, в этой связи утверждала, что наиболее укоренившейся структурой подавления в человеческом обществе является не капитализм, а мужское доминирование.

Развитие феминизма часто подразделяется на три волны, каждая из которых ассоциируется с характерным типом политических требований. Первая волна считается включающей в себя эмансипацию и социалистические движения девятнадцатого и начала двадцатого столетий. В дополнение к «Происхождению семьи» Энгельса (1884) и «Подчинению женщин» Милл (1869), статьи и речи родившейся в России американской анархистки Эммы Голдман (1869–1940) образуют ядро философских утверждений феминистской мысли этого периода, границы которого иногда расширяют, включая в него также работы Бовуар. Феминизм, таким образом, — это прежде всего общественное и политическое движение, и неудивительно, что его ключевые философские проявления обретают форму социально-политической философии.

Феминизм 1960-х и 70-х называется феминизмом «второй волны». Он характеризуется радикализацией движения. В то время как феминистки первой волны призывали положить конец правовой дискриминации женщин, так чтобы между статусом мужчины и женщины не было правового различия, феминистки второй волны рассматривали понятия мужской и женской общественной роли как связанные с патриархатом и призывали к уничтожению обоих.

Для феминизма третьей волны 1980-х и 90-х характерно отрицание любого вида эссенциализма (сущности). Более ранние феминистки делали общие заявления по поводу женщин, их эксплуатации, и того, как они должны добиваться освобождения. Феминистки третьей волны же утверждают, что естественным следствием отрицания традиционных представлений о полах является проявление различия женских типов между женщинами разных рас, классов, национальностей, и сексуальной ориентации. Феминистки третьей волны пропагандируют доктрину освобождения, в котором вместо единого идеала освобожденной женщины наблюдается широкий спектр плюрализма. Освобождение рассматривается как разнообразие возможностей, доступных для сексуальных отношений и половых ролей.

Другое подразделение типов феминизма — это либеральный, радикальный, социалистический и постмодернистский. Либеральный феминизм имеет корни в работах Мэри Вулстонкрафт (1757–1797) и Джона Стюарта Милля (1806–1873), требовавших равноправия для женщин. В 1960-е либеральные феминистки Соединенных Штатов боролись за право женщин на аборт по собственному желанию, поддержку работающих матерей, общедоступность центров присмотра за детьми, и расширение представительства в правительстве, бизнесе и науке. Это привело к призывам к «решительным действиям» — законодательным мерам по увеличению трудового найма женщин и меньшинств с целью устранить былые несправедливости в отношении них. В то время как либеральные феминистки делают акцент на общей человечности мужчин и женщин как основе равноправия, радикальные феминистки делают упор на различие между опытом мужчины и женщины. Они утверждают, что женский опыт подавлялся, в результате чего все аспекты культуры, от литературы и науки до политики и законодательства, выдаются предубеждения от имени и во благо мужского мировосприятия. Социалистический феминизм нами уже обсуждался, а *постмодернистский феминизм* является еще одним термином для обозначения феминизма третьей волны.

### Феминистская теология

Феминистская теология начала утверждаться в 1970-х. На протяжении этого десятилетия был основан журнал *Concilium* для пропаганды феминистской теологии, прошли первые конференции по этому вопросу в США, Всемирный Совет Церквей провел в Берлине конференцию по сексизму, а Мэри Дэйли опубликовала «По ту сторону Бога-Отца»<sup>11</sup>.

Подобно теологии освобождения, с которой она тесно связана исторически и теоретически, феминистская теология уделяет внимание критике марксистской мысли. Религия интерпретируется ими таким образом, что ее первоочередной функцией видится освобождение — освобождение бедных в теологии освобождения и освобождение женщин в феминистской теологии. В феминистской теологии можно выделить умеренное и радикальное направления. Умеренные направления выступают за реинтерпретацию традиционных религий с целью их избавления от того, что феминистки считают *сексистскими* или *андроцентристскими* элементами. Радикальные направления отстаивают отрицание патриархального религиозного мышления в пользу поклонения одной или большему числу богинь или даже ведьмовство.

Одной из сфер исследования, которой умеренные феминистки уделяют свое внимание, является история церкви. Такие феминистки, как Элизабет Шюсслер Фиоренца считают, что ранние христиане были эгалитаристами, но что с развитием церковной иерархии предубеждения против женщин были институализированы и оказали вредное воздействие на многие последующие теологические дискуссии<sup>12</sup>.

Метод, применяемый Шюсслер Фиоренцей, — расширенный социологический и основан на теологии освобождения. Сделанные выводы сравни-



тельно умеренные: феминистская критика должна привести к церковной реформе. Феминистки, фокусирующиеся на психоаналитических методах, делают более радикальные заключения. Вслед за К.Г. Юнгом, такие феминистки, как Криста Мюлак, придерживаются того, что бессознательное, ассоциированное с женским началом, является первичным, и что религия, в которой доминировали мужчины, подавляла женское в пользу мужского. Согласно этому взгляду, еврейские пророки рассматривались как бунтари против «Великой Богини». Феминистские теологи, концентрирующиеся на психологии, в целом отвергают *феминизм равенства* в пользу феминизма, в котором женское доминирует над мужским, или *гиноцентричного феминизма*. Они настроены скорее отвергнуть христианство, нежели призвать к его реформе. В то время как большинство феминистских теологов представляется сравнительно умеренным, радикалы составляют очень влиятельное меньшинство.

Наиболее известным феминистским теологом, радикальной защитницей гиноцентрического феминизма, иногда называемой «кормилицей феминистской теологии», является бывшая католическая монахиня Мэри Дэли. Она была первой американкой, удостоенной докторской степени по католической теологии в университете Фрибурга (в 1963). Ее первая серьезная работа, «Церковь и второй пол»<sup>14</sup>, содержит в себе многие идеи Симоны де Бовуар, но они используются в применении к истории и теологии Церкви. Мэри Дэли призывает к церковной реформе и перетолкованию христианства в направлении феминизма равенства. Ее самой известной работой, однако, является «По ту сторону Бога-Отца»<sup>15</sup>. В этой работе Дэли утверждает, что христианское понятие Бога несправимо андроцентрично, и предлагает позднее часто цитируемый лозунг феминистской теологии: «Если Бог — мужчина, тогда мужчина — Бог»<sup>16</sup>. Мужское доминирование в христианской мысли еще более востребовано тринитарной доктриной, в соответствии с которой мужчина-Христос есть «Бог-Сын», вторая ипостась Троицы, а первой ипостасью Троицы является «Бог-Отец». Вместо этого, Дэли предлагает, чтобы Бог рассматривался в безличностной манере как основа всего сущего, как учил Пауль Тиллих. Следующая большая работа Дэли, *Gyn/Ecology*, знаменует собой полный разрыв с христианством и содержит в себе отрицание Бога в пользу Богини и прославления ведьмовства как эзотерического знания ранней матриархальной культуры. Она также подтверждает свою защиту лесбиянства и отвержение идеи взаимной дополнимости мужского и женского. За этим последовала публикация еще более радикальной работы, *Pure Lust* («Чистая похоть»)<sup>18</sup>, в которой похоть представляется добродетелью, через которую достигается «полное обретение могущества».

Возможно, наиболее известной французской феминисткой, писавшей о теологии, является Люс Иригаре. Она пишет с постмодернистских позиций, критически относясь к феминизму равенства. Ее идеал — это не общество, в котором устранены гендерные различия, но общество, в котором новая женственность возникает из опыта женщины, освобожденной от мужского доминирования. Освобождение имеет теологическое применение. Как и Мэри Дэли, она оппонирует христианству из-за его мужской концепции Бога, в особенности в том виде, как она выражена в понятии Троицы. Хотя она и считает, что женщины нуждаются в религии и божественности, идея

Бога, представленная в религиях Откровения, отвергается ею.

Уважение к Богу возможно до тех пор, пока никто не понимает, что это — маска для сокрытия того факта, что мужчины захватили монополию на божественное, на личность и на родство. Как только мы уделим серьезное внимание этому вопросу, которого он заслуживает, однако, станет очевидным, что Бог используется мужчинами для подавления женщин, и что, таким образом, Бог должен быть поставлен под сомнение, а не просто быть представленным как «бесплодный» современным псевдолиберальным способом<sup>19</sup>.

Она утверждает, что только «Бог женского пола» может поддерживать женскую свободу и самоутверждение ее как «личности и члена общества»<sup>20</sup>.

В то время как большинство феминистских теологов не защищают теологию богини, предложенную Дэли и Иригаре, они умеренны только в сравнении с такими экстремальными взглядами, как эти. Так называемые умеренные феминистские теологи принимают большую часть ориентации феминизма: отрицание половой взаимной дополняемости, принятие «нетрадиционных семей», состоящих из гомосексуальных партнеров с детьми или без них, и незамужних матерей с детьми, а также герменевтику, основанную на попытке раскрытия половых предубеждений. Они отстаивают переписывание религиозных текстов таким образом, что все ссылки на Бога мужского рода заменяются средним или женским родом, так что в местах, где Библия ссылается на Бога как «нашего Отца», феминисты заменяют их «нашими Матерью и Отцом». Хотя такой подход может показаться поверхностным, умеренные феминистские теологи в целом интерпретируют основное послание христианства как призыв к борьбе за освобождение, в частности, освобождение женщин от мужского доминирования, влекущее за собой разрушение традиционной семьи.

## Исламская оппозиция феминизму

Хотя ислам и феминизм и не лишены некоторой общей почвы, ценности и принципы ислама и феминизма в общем противоречат друг другу. Оба осуждают притеснение женщин. Оба настаивают на том, что женщины могут владеть собственностью и распоряжаться ею по своему усмотрению. В теологии оба отвергают символ «Отец» в отношении Бога. Однако феминистский взгляд на то, что патриархат эквивалентен притеснению женщин, несовместим с исламом. Феминистской идее о том, что традиционная роль полов должна быть искоренена, противостоит исламское представление о том, что главная роль женщины (после служения Богу) — это быть женой и матерью. Теологически, в то время как феминисты рассматривают божественное как «Мать и Отца» или как богиню, ислам считает родительскую метафору не подходящей для божественного и категорически отрицает существование разных богов и богинь.

## Конфликтующие идеалы ислама и феминизма

В то время как феминизм отрицает любого рода взаимное дополнение по-

лов, ислам делает на этом упор через акценты на различную социальную роль мужчин и женщин. Феминизм критически относится к институту брака, поскольку он приводит к подчинению женщин, в то время как ислам строго рекомендует вступление в брак как мужчинам, так и женщинам, и институт брака в исламе является таким, что мужья и жены четко разделяют в нем свою ответственность и обязанности. Руководящая роль мужчины принимается в исламе как нечто само собой разумеющееся, в то время как феминистки считают ее тиранией.

Традиционная исламская мысль отстаивает иерархическую структуру Вселенной как указание на божественное, усматривая отголосок этого в отношениях сознания и тела, духа и психики, правителя и подданного, хозяина и раба, и, наконец, мужчины и женщины. Это не означает, что ислам смотрит сквозь пальцы на такие отношения как наличествующие в традиционных сообществах, но это означает, что отношения субординации и иерархии лишь по этой самой причине не должны считаться злом, как полагают феминистки. Согласно Элизабет Молтманн-Вендель, «главный вопрос патриархальной теологии» — это «доминирование, проявленное в отношениях сознания и тела: воля над бессознательным, история над природой, мужчина над женщиной»<sup>21</sup>. Розмари Ройтер обнаруживает аналогичный подход: «Сексуальный символизм является основным в понимании порядка и взаимоотношений, выстроенных различными культурами. Психическая организация сознания, дуалистический взгляд на себя и на мир, иерархическая концепция общества, отношения человечества и природы, Бога и творения — все эти отношения зиждятся на сексуальном дуализме»<sup>22</sup>. Как указывает Хауке, «имплицитным предположением здесь является то, что подчинение и более низкое положение тождественны и что они означают «разделение» и «изнасилование»»<sup>23</sup>.

Ислам — это покорное подчинение человека Богу. В своей преданности Богу, однако, человек не притесняется Богом, но совершенствуется Им. В то время как феминистки считают, что состояние женщины улучшится при наличии более широкого выбора, ибо они считают добром свободное самовыражение и удовлетворение желаний по свободному выбору, в исламе добро рассматривается как растворение своего эго с его страстями в божественности. Приближение к контакту с божественным осуществляется через стяжание добродетели и преодоление несовершенных эгоистичных желаний.

### Взаимная дополняемость, семья и сексуальность

Европейцы осуждают ислам как за его принятие человеческой сексуальности и чувственности, так и за подавление им того и другого. Когда в Европе доминировала викторианская мораль, ислам рассматривался в качестве испорченной религии, дающей своим последователям обещание чувственных наслаждений в загробной жизни. Когда европейская мораль переменилась и популярность обрели фрейдистские идеи, ислам осуждался за те ограничения, которые он ставит для сексуальных отношений. В работах феминисток выражены оба этих подхода. До определенной степени это может быть объ-

яснено различными представлениями о сексуальности, имеющими хождение среди феминисток. Некоторые феминистки, например, считают проституцию легитимной формой труда, предпочитая название «сексуальный работник», в то время как другие феминистки считают проституцию и «секс-индустрию» проявлениями деградации женщины в руках патриархальной системы. Некоторые феминистки призывают к переменам в исламских обществах, чтобы женщины могли получить больше сексуальной свободы, в то время как другие призывают наложить большие ограничения на мужчин.

Ислам четко признает и принимает человеческую сексуальность. Сексуальное наслаждение само по себе не считается злом, как в некоторых христианских текстах. Тем не менее, ислам накладывает строгие ограничения на сексуальное поведение. Эти ограничения различаются для мужчин и женщин. Мужчинам разрешено одновременно иметь больше одной жены, в то время как женщинам не дозволяется иметь более одного мужа в одно и то же время. Следует признать, что некоторые мужчины-мусульмане используют эту и другие дарованные им исламским законом привилегии для несправедливого отношения к женщинам. Феминистки из этого делают вывод, что исламский закон притесняет женщин. Однако, в рамках законов, регулирующих сексуальные отношения в других обществах, будь то либеральных, коммунистических и христианских, некоторые мужчины также пользуются преимуществами открывающихся перед ними возможностей для притеснения женщин. Должны ли мы из этого заключить, что все законы, регулирующие сексуальные отношения, подавляют женщин? Даже если бы возникло общество, в котором начисто отсутствовали бы законы, регулирующие сексуальные отношения, некоторые мужчины все равно притесняли бы женщин, возможно, даже в большей степени, чем в мусульманских обществах. Проблема, как видится, коренится не в законе, но в нравственном состоянии тех, кто им злоупотребляет в эгоистических интересах.

При всех правах и свободах, дарованных женщинам в США, утверждение о том, что женщины живут лучше, чем раньше — сомнительно. Статистика показывает, что большее число женщин, чем раньше, живет в бедности. Процедура развода была облегчена, и попечение над детьми обычно предоставляется матерям, в то время как поддержка, которая могла бы быть им оказана другими членами семьи, оказалась подорванной разрушением самого института семьи.

Исламский закон действует для сохранения семейной структуры общества посредством патриархальной иерархии, в которой четко очерчен базовый набор обязательств в отношении женщин. Более того, женщинам предоставлено достаточное пространство для маневрирования в рамках исламского семейного права, чтобы препятствовать попыткам их мужей развестись с ними или вступить с ними в повторный брак. Эти условия для женщин представляются намного лучшими, нежели западные обычаи, в которых средняя продолжительность брака — пять лет и где иметь любовниц является для мужчин обычным делом.

## Роль женщины в исламе

Наиболее важной и выдающейся ролью женщины, упомянутой в исламских источниках, является роль жены и матери, но роль женщины в исламе никоим образом не ограничивается этим. Женщины могут быть предпринимателями, как Хадиджа, первая жена Мухаммада (С) и первая из обратившихся в ислам. Они могут занимать активную политическую позицию, даже приводящую к мученичеству, как Фатима (А), дочь Мухаммада (С), жена имама Али и мать имамов Хасана и Хусейна (да будет над ними всеми мир!).

Некоторые позиции — например, руководство коллективной молитвой мужчин — однако считаются не подходящими для женщин.

Западные люди часто полагают, что, поскольку общественные отношения между мужчинами и женщинами ограничены в исламских обществах такими способами, которые им кажутся странными, следовательно, мусульманские женщины социально и политически не активны. Следующая история, которую сообщает У. Морган Шустер о событиях в Тегеране в 1911 году, свидетельствует о том, насколько ошибочно такое представление.

«В темные дни, когда поползли сомнительные слухи о том, сможет ли меджлис надежно противостоять русской угрозе, персидские женщины, с их жаждой свободы и чувством патриотизма по отношению к своей стране... дали ответ. Из огражденных стенами дворов и гаремов вышли на демонстрацию три сотни представительниц слабого пола, щеки их полыхали неблекнущим румянцем решимости. Они были закутаны в черные балахоны с белыми покрывалами, ниспадающими на лица. Многие в юбках или складках рукавов имели при себе пистолеты. Они направились прямо к меджлису, и, собравшись там, потребовали от председателя принять их. История не сохранила упоминания о том, что при этом подумали собравшиеся понурые депутаты земли Льва и Солнца. Председатель согласился принять их делегацию. Они встретились с ним в зале для приемов, и чтобы он и его коллеги не сомневались в серьезности их намерений, эти затворницы — персидские матери, жены и дочери — угрожающе продемонстрировали свои револьверы, откинули свои покрывала и признались в своем намерении убить собственных мужей и сыновей и оставить рядом с ними и собственные мертвые тела, если депутаты поколеблются в исполнении долга по поддержанию свободы и достоинства персидского народа и нации»<sup>24</sup>.

Это — не единичный инцидент. Женщины в мусульманских обществах всегда были и остаются активными в общественных и политических делах, даже если они редко берут на себя заметную публичную роль. Внимательное чтение Корана демонстрирует, что это — не историческая случайность. Бог в откровении Корана напрямую обращается к женщинам, заверяя их в том, что их поступки не останутся без награды, предлагая примеры тех женщин, которые мужественно взяли на себя ответственность в тяжелых общественных условиях, не для того, однако, чтобы преследовать собственные права и интересы, а для повиновения Богу. Так Марию (да будет над ней мир!) упрекают ее соплеменники за внебрачное зачатие сына Иисуса (А). Из покорности Богу, когда ее посетил ангел, она согласилась зачать ребенка. В ответ на выдвинутые против нее упрёки, Мария не предлагает оправданий, но указывает на ребенка-пророка (мир ему!), который чудесным образом говорит с ними<sup>25</sup>. Жена фараона отказывается подчиниться своему мужу и царю в его

идолопоклонстве, поскольку она приняла послание пророка Моисея (А)<sup>26</sup>.

Главные роли, предоставляемые женщинам в исламе, — это роли жены и матери, и именно с ними феминистки связывают самый большой дискомфорт. Феминистки озабочены «освобождением» женщин от ожиданий, что они должны выйти замуж и иметь детей. Они усматривают прогресс для женщин в увеличении карьерных возможностей, доходов, возможностей экспериментировать с нетрадиционными сексуальными отношениями и политической властью. Хотя исламом не возбраняется, чтобы женщины обладали богатством и властью, он делает более сильный акцент на браке и семье. Похоже, это соответствует интересам подавляющего большинства женщин мира. Хотя они и не отвергаются от богатства и власти, их первоочередные заботы сосредоточены на браке и семье. Ислам возводит такие заботы в ранг добродетели, в то время как феминизм стремится подорвать их.

Конечно, главная роль женщины в исламе не отличается от роли, предписанной и для мужчины — это роль служения Богу. Именно как слуги Божии мусульманские мужчины и женщины берут на себя роль матерей и отцов, жен и мужей, покупателей и продавцов, учителей и учеников, работников и работодателей и т.д.

### Исламская оппозиция социализму

Социализм призывает к разрушению традиции и ее замене радикально эгалитаристской системой.

Социалистическая система распределения является неисламской, поскольку она игнорирует различия, возникающие в результате договоров и торговли, рассматривая исключительно парадигму распределения.

Социалистический материализм несовместим с антиматериалистической исламской идеологией.

Идея о том, что средства производства должны находиться в руках масс, или партии, их представляющей, противоречит идее исламского иерархического правления, которая, хотя это и могло бы принести людям определенную пользу, не дает им права на владение средствами производства.

Конкретнее, если в феминизме социализм противопоставляется семье как выразительнице классовых эксплуататорских отношений, то ислам ищет в ней опору и поощряет строительство семьи и поддержание семейных уз. Семейные узы крайне важны для ислама. Таким образом, ислам и социализм в этом вопросе диаметрально противоположны.

Все формы феминизма с социалистическим уклоном постулируют как свою конечную цель разрушение семьи. Все они отрицают любые виды половой дифференциации и взаимной дополняемости. Как таковые, они фундаментально противостоят исламу.

Многие из форм феминизма, отвергающие социализм, тем не менее, поддерживают абсолютно эгалитаристские и антисемейные принципы социалистов, и таким образом, ислам противостоит им в не меньшей степени, нежели более ортодоксальным формам социализма.

### Исламская оппозиция философскому под-

## ходу феминизма

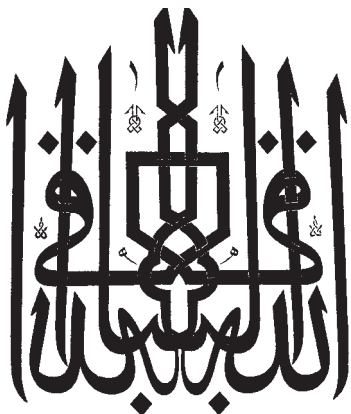
Нравственные ценности, исповедуемые феминистками, сторонницами как феминизма равенства, так и гиноцентристского феминизма, — это не те ценности, которые поддерживает ислам. Целью феминизма является абсолютная свобода выбора жить как кому хочется, не оглядываясь на общественные устои и правила, предписывающие специфические роли для мужчин и для женщин. Справедливость в исламе означает то, что все должно быть на своем месте, а не абсолютное равенство, не говоря уже о женском превосходстве во всех сферах. Определение справедливости в исламе требует мудрости и глубокомыслия, обретаемых посредством изучения образцов, явленных Пророком (С) и имамами (А) и следования им в собственной жизни.

Философская мысль в исламе, как и все аспекты исламской культуры, является отражением [принципа] *таухид*. Все вещи рассматриваются как имеющие общую единую основу, как следствия Бога, Который есть их конечная причина, или как формы Его самораскрытия. Разум прославляется как средство понимания *таухид*. Феминистская философская мысль, с другой стороны, движется в противоположном направлении. Вместо поиска некоего фундаментального единства в бытии, причинно-следственной связи или проявления и реальности, феминизм занят разоблачением конфликта. Феминизм отыскивает скрытые формы подавления практически в каждом тексте, каждой теории, каждом социальном и культурном феномене. Он заменяет идею гармонии между мужским и женским яростными выпадами против подавления женщины посредством половой дифференциации. Даже сам разум считается инструментом подавления, и опора на разум пренебрежительно именуется «лого-центризмом».

Идеал философа в исламской культуре — это тот, кто добился победы над низменными душевными движениями посредством своего интеллекта. Интеллект доминирует над душой философа, который таким образом утрачивает интерес к тому, что согласно мирским стандартам является желанным. Идеал мыслителя-феминистки, который нам рисуют феминистские работы — это женщина, занятая собственным опытом и использующая этот опыт для отыскания корней подавления женщины в половой дифференциации, которую она преодолевает усердным желанием того, что не ограничено рамками патриархата.

Идеал ислама — это близость к Богу, и общественные отношения управляются духом повиновения Богу, в котором справедливость достигается как надлежащее равновесие, удовлетворяющее требованиям нравственного сознания, общественных устоев и открытых божественных указаний. В феминизме, напротив, вся теология подчинена программе освобождения, в которой идеалом является социальная свобода, выдвигающая собственные абсолютные нравственные притязания на равенство и устранение в социальной роли различий, основанных на гендерных различиях, что требует революции общественных устоев, отвергая явные указания Бога.

## Исламская оппозиция феминистской



**Аллах, Кто существует вечно.**  
Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса,  
Турция. 1399 г.

### политической теории

Исламская политическая теория рассматривает несправедливость как богоборчество. Именно потому, что правители узурпируют власть для удовлетворения собственных страстей, вместо того, чтобы подчиниться божественной воле, они совершают несправедливость в отношении других людей, своих подданных и соседей. Грех против Бога является первичным, и он проявляется в несправедливости к другим. Это политическое воззрение великолепно представлено в шиитской теории. Диспут по поводу халифата разгорается потому, что некоторые не хотят подчиняться божественному выбору вождя. Все принимают, что Али (А) был назначен Богом исполнять определенную роль руководителя, но сторонники других претендентов на пост халифа отказываются принимать, что это назначение распространяется и на политическую сферу. С этим отказом, по какой бы то ни было причине, демонстрируется дух чего-то совершенно чуждого полному повиновению, требуемому исламом. Первичным грехом является грех неповиновения Богу. Несправедливость, проявленная при попытке насильственного удержания власти, — это естественное следствие этого греха.

Феминистская политическая теория, с другой стороны, рассматривает главный грех как подчинение женщины власти мужчины. Вся остальная социальная несправедливость интерпретируется на основании этого, и устранение любой подчиненности женщин мужчинам видится как ключ к устранению всех форм несправедливости.

Ислам стремится привести человеческое все ближе и ближе к божественному. Так, целью политического порядка в исламе является создание среды, являющейся проводником поклонения и подчинения Богу, через которые достигается близость к Нему. Это требует установления условий социальной гармонии и равновесия, в которых каждый компонент общества, его институты, практики, культурные формы, дискурсы и отдельные члены — все находят подходящее им место для приближения к божественности в полном



подчинении.

Цель политического порядка в феминизме, напротив, никогда не идет за пределы требования свободы нарушения рамок традиционных гендерных ролей, образования отношений и даже целых общин безо всякой иерархии, субординации или гендерной дифференциации, присутствующих в семьях практически во всех культурах.

### Исламская оппозиция феминистской теологии

Поскольку в исламе нет понятия святой троицы, нет Бога-Отца и Бога-Сына, понятие Бога в исламе — не столь определенно гендерно, как в христианстве. В арабском языке Корана, когда речь идет о Боге, используются местоимения мужского рода, но это не дает серьезного рычага для развития такой критики, какую феминистки развили против христианского понятия Бога.

Феминизм богини, с другой стороны, совершенно несовместим с учением ислама. Бог в исламе — это не женщина, и у Него нет дочерей.

Теологические дискуссии вокруг атрибутов Бога показывают очень четко, однако, что есть женские и мужские аспекты божественности, и женский даже имеет приоритет<sup>27</sup>. Теперь, как говорил Вольфсон в своем исследовании исламской теологии<sup>28</sup>, дискуссии об именах и атрибутах Бога в исламской теологии занимают место, сравнимое с местом, занимаемом дискуссиями о Троице в христианской теологии. Таким образом, исламское понятие божественности не только свободно от мужских предрассудков, присутствующих в понятии Троицы, но и ближайшим аналогом в исламе идее внутри-божественных отношений, выраженной в концепции христианской Троицы, является идея божественных имен и атрибутов, в которых не только нет предрассудков в отношении женского, но женское прославляется как высшее. Милость Господня предшествует Его гневу<sup>29</sup>.

### Феминизм как культурный империализм

Феминизм долгое время был излюбленным оружием в арсенале колониальных властей. Колониалисты использовали феминизм для порицания культуры управляемых ими территорий, для завоевания местной поддержки политика европеизации и морального оправдания империализма<sup>30</sup>.

До начала двадцатого столетия европейцы очень плохо понимали ислам. Недопонимания начались в эпоху крестовых походов, когда кампания по дезинформации использовалась для призывов к войне. Один из аспектов этой кампании относился к вопросу пола в исламе. Ислам осуждался за полигамию, чувственность и заточение женщины под чадрой. Даже в восемнадцатом столетии многие европейцы верили, что ислам учит, что у женщины нет души.

На протяжении девятнадцатого столетия, европейские колониальные силы, в особенности — британцы, опирались на эти распространенные предрассудки, для оправдания своей программы искоренения мусульманской культуры. Викторианская антропология внесла свой вклад в представление

о том, что человеческая эволюция достигла своей кульминации в современной Англии, и посему естественным и приемлемым является то, что британцы управляют другими народами. В то же самое время, громогласное феминистское движение зарождалось в самой Англии. Колониалисты использовали аргументы английских феминисток в собственной риторике для утверждения, что поскольку мусульмане притесняют своих женщин, их нравы должны быть заменены «цивилизированными» европейскими нравами. Колониальный феминизм, таким образом, использовался против других культур в угоду колониальному правлению, в особенности — против мусульманских культур, но в различных вариациях его применяли также и против местных культур в Индии и Африке. Колониалисты заявляли, что фундаментальной причиной полной отсталости мусульманских обществ было превалирование исламских обычаев в отношении женщин. Покрывало стало символом деградации женщин и главной мишенью колониалистской пропаганды. Для того, чтобы мусульманские общества приблизились к цивилизации, женщины в этих обществах должны были научиться одеваться и вести себя так, как европейки.

Ивлин Беринг, первый граф Кромер, был британским генеральным консулом Египте с 1882 по 1907, и допускал частое использование феминистских аргументов против ислама, утверждая, что ислам сделал женщин отсталыми, в то время как христианство возвысило их, и в то же время в Англии Кромер был членом-основателем и президентом Мужской Лиги противостояния Женскому Суфражизму! Примечательным его заявлением по поводу Египта было то, что, только отбросив покрывало, Египет может пожать плоды внедрения западной цивилизации, принесенной колониалистами<sup>31</sup>.

Христианские миссионеры также обращали внимание на роль женщины в исламских сообществах для оправдания собственных утверждений превосходства христианской религии и необходимости миссионерской деятельности в мусульманских землях под защитой, конечно, колониальной военной силы.

Помимо колониальных правителей и миссионеров, западные феминистки также пропагандировали идею отбрасывания исламских предрассудков в отношении женщин. Лейла Ахмед утверждает:

*«Другие, помимо официальных лиц и миссионеров, также распространяли эти идеи, например, отдельные люди, проживающие в Египте. Целеустремленные европейские феминистки, такие как Южени Ле Бру (взявшая под свое крыло юную Худу Шаарави), насаждали среди молодых мусульманок европейское понимание платка (хиджаба) и необходимости отбросить его как первого существенного шага в борьбе за освобождение женщин»<sup>32</sup>.*

Наследие колониалистского феминизма пережило колониализм и продолжает существовать до наших дней. Западные феминистки продолжают критиковать мусульманские общества, уделяя особое внимание вуали, который

все еще рассматривается феминистками как символ подавления женщины исламским патриархатом.

Члены высших классов мусульманских обществ, воспринявшие западную манеру одеваться, вести себя, украшать жилище и даже мыслить, также восприняли и колониалистский феминизм. Первые феминистки из числа местного населения колонизированных стран были представителями высших классов, получившими образование в Европе или в европейских школах.

Националистические лидеры мусульманских стран, такие как Ататюрк и Реза-шах, были следующими, кто воспринял риторику колониалистского феминизма как часть своей программы модернизации. Они были в основном согласны с ценностями и мировоззрением колониалистов. Они также согласились с колониалистами, что их собственная культура должна быть реформирована во имя соответствия стандартам европейской цивилизации. Их единственным отличием от колониалистов было то, что они хотели сами руководить программой модернизации. Они не желали позволить европейцам управлять своими странами, но сами хотели править ими так, как правили бы европейцы, или даже еще более безжалостно. Ценности и методы, заимствованные у колониалистов высшими классами, должны были быть навязаны обществу в целом. Наиболее ярким символом этого явилась попытка объявить вне закона традиционную исламскую форму одежды.

В 1936 г. Реза-шах объявил эмансипацию женщин и объявил исламское женское покрывало незаконным. В 1963 женщинам было дано избирательное право и согласно «Акту о защите семьи» полигамия объявлялась незаконной, и женщинам предоставлялось право заботиться о своих детях в случае развода. «Акт о защите семьи» был аннулирован после победы исламской революции в Иране, когда этот закон и многие другие, инициированные феминистками, были денонсированы вместе с остальным колониальным наследием, как противоречащие целям ислама.

Связь между феминизмом и культурным империализмом четко показана Сачико Муратой:

*«Мне кажется, что феминистки, критиковавшие различные аспекты Ислама или исламского общества, основывают свою позицию на мировоззрении, радикально чуждом исламскому взгляду на мир. Их критика обычно основывается на неких нравственных принципах. Они требуют реформ, прямо или косвенно. Подразумеваемые ими реформы должны осуществляться на основе стандартов современного западного типа. Помимо всего прочего, это означает, что существует абстрактный идеал, выдуманный нами или нашим лидером, который должен быть претворен в жизнь опровержением старого режима. Это реформа — того же происхождения, что и западный империализм, который изначально появился на Востоке под видом христианской миссионерской деятельности. Бремя беглого человека постепенно превзошло собственные*

*рамки — или сузило их, в зависимости от того, как на это посмотреть. Спасение объявлялось обретаемым не в христианстве, но в науке и прогрессе»<sup>33</sup>.*

Профессор Мурата замечает, что феминистская критика принимает определенную нравственную позицию как саму собой разумеющуюся, и на основе предположения, что любое подчинение женщин мужчинам является неверным и подавляющим, отрицает ислам, равно как и большинство других традиционных систем, содержащих правила управления гендерными взаимоотношениями. Именно здесь мусульманам следует остановиться и спросить самих себя, действительно ли нравственные предпосылки для критики их собственной религии приемлемы для них. Ислам имеет собственную мораль и юриспруденцию, основанные на метафизике, выработанной веками мусульманскими философами, гностиками и теологами.

Суть не в том, что в исламских сообществах не может быть несправедливости, но в том, что мусульмане не смогут решить свои социальные проблемы как мусульмане, признавая социальную и культурную гегемонию Запада.

«И женское, и мужское начало — это «палка о двух концах». Каждое имеет негативное и позитивное измерение. Если предстоит смягчить жесткие «патриархальные» акценты некоторых современных мусульман, это может произойти, только если они сделают новый акцент на женственности как позитивном качестве и мужественности как негативном качестве. И мусульмане смогут сделать это как мусульмане — а не как подражатели Западу — только если они снова обратятся к духовным и интеллектуальным измерениям собственных традиций.»<sup>34</sup>.

### Заключение: Исламская борьба против феминизма

Краткие тезисы, обрисованные выше, хоть и бегло, должны быть достаточны для демонстрации того, что несовместимость ислама с феминизмом — коренная. Это — не просто несогласие по поводу того, как следует толковать исламский закон или какого рода права должны быть предоставлены женщинам. Ислам и феминизм обладают противоположным взглядом на большинство фундаментальных вопросов метафизики, этики, социальной и политической философии и теологии.

Мусульманские женщины также утверждают, что феминизм — это идеология, подходящая только для богатых западных женщин и что даже для них это вылилось только в то, что их сделали полумужчинами или сексуальными объектами. Они также отмечают, что в то время как мусульманка видит свою самую важную роль в том, чтобы быть матерью и женой, феминистская идеология занижает важность этих ролей в своем противостоянии гендерным стереотипам.

Наиболее ярким символом борьбы мусульманских женщин против феминизма является *хиджаб* (правила скромности в мусульманской одежде). В то время как феминистки воспринимают хиджаб как символ их подчиненности мужчинам в мусульманских обществах, верующие воспринимают его как

символ скромности и уважения традиционных ценностей.

## Исламский запрет на притеснение женщин

Никакому запрету в исламе не придается больше значения, чем запрету на несправедливость. В Коране особое внимание уделено различным сферам, в которых существует возможность несправедливости в отношении женщин, но основным критерием для отделения справедливости и притеснения является социальная приемлемость и нравственное сознание. Законы ислама устанавливают внешние границы, но это не означает, что все, находящееся внутри границ, считается одинаково хорошим. В отношении поклонения, например, закон конкретизирует внешние условия для правильного совершения молитвы, поста и ритуальной чистоты, но можно правильно совершать молитвы таким способом, который считается нерекондуемым (*макрӯх*), даже в отношении внешней формы. Следует ли упоминать при этом, что правильность внешней формы еще не гарантирует внутренней красоты (*ихсән*).

В соответствии с хадисом, переданным как шиитскими, так и суннитскими источниками, во время своего последнего паломничества Пророк (С) сказал: «О, люди! Бойтесь Аллаха в отношении женщин, ведь вы взяли их себе на временное хранение (*амйна*) у Аллаха». Поскольку взятому на временное хранение требуется оказывать должную заботу, многие ученые дозволяют религиозным властям вмешиваться даже в те дела, где не было явного нарушения исламских предписаний в случае ненадлежащего обращения с женой со стороны ее мужа<sup>35</sup>.

## Злоупотребление исламом для притеснения женщин

Исламом злоупотребляли и продолжают злоупотреблять, как инструментом подавления женщин. Это проявляется по-разному. Иногда мужчины злоупотребляют положением женщины в мусульманских обществах для того, чтобы не дать женщинам тех возможностей, которые должны охраняться там, где ислам воплощается в жизнь должным образом. Предписания ислама против несправедливости к женщинам попросту игнорируются, и сам по себе ислам неверно используется для оправдания этого. Примером этого может служить то, как движение «Талибан» в Афганистане злоупотребляло предписаниями половой сегрегации для того, чтобы отказать женщинам в возможности получения образования и получить доступ к здравоохранению и другим сферам. Другим способом, которым женщины подавляются в исламе, является то, что буква закона соблюдается, но дух его нарушается. Примеров этого слишком много, чтобы даже начать их перечислять. Этими вопросами мужчинам и женщинам в современном мусульманском обществе стоит заняться всерьез.

По причине существования злоупотреблений, феминистки возражают, что исламский закон должен быть изменен, но есть и другие способы борьбы со злоупотреблениями. Больше внимание следует уделять духу исламского

учения. Исламский закон не должен рассматриваться как рамка, внутри которой каждый может вести себя так, как ему заблагорассудится. Мусульмане должны быть столь же внимательны в отношении желания соответствовать идеалам, проповедуемым исламом, сколь они внимательны в следовании букве закона. Феминистки, похоже, также слепы как и те, кто использует исламский закон как предлог для притеснения женщин, — никто из них за буквой исламского закона не видит исламских ценностей и идеалов.

Довольно детально этот вопрос разбирает Шахид Мутаххари, признающий проблему и описывающий ее следующим образом:

«Эти жестокости являются производной от неверного толкования ислама, который, как они считают, учит: «Женщина должна страдать так же, как и неизлечимо больной раком». Это создало неверное впечатление об исламе, более вредное для него, нежели любая вражеская пропаганда против нашей веры»<sup>36</sup>.

Шахид Мутаххари призывает к организации исламских женских движений в целях противодействия несправедливости, творимой в отношении женщин в мусульманском обществе:

*«В нашей стране мы нуждаемся в женском движении, но нам нужно чисто исламское движение, а не темное и туманное европейское движение»<sup>37</sup>.*

### Мусульманские женские движения

Разновидность борьбы за устранение подавления женщин, основанная на принятии ислама, может быть определена как исламские женские движения. В современный период исламские женские движения возникли как реакция против феминизма, хотя и заняты в первую очередь улучшением условий для женщин в мусульманских обществах.

Не всегда ясно, основывают ли некоторые организации и отдельные личности свою борьбу за улучшение условий для женщин на принципах ислама, или на феминистской идеологии, замаскированной под принятие ислама. Также это не представляет собой деление на черное и белое. Представляется, что значительное число мусульманок, находящихся под влиянием феминистских идей, искренне верит, что верная интерпретация ислама — это та, которая призывает к абсолютному равенству (т.е., тождеству) прав мужчин и женщин и устранению всех различий, основанных на разнице в половой принадлежности, которые наличествуют в исламском законе в его традиционной трактовке. С другой стороны, часть мусульманок может искренне, но ошибочно верить, что в исламской юриспруденции не существует весомых аргументов в пользу реформ традиционной интерпретации закона. Таким образом, среди мусульманских женских движений, представляющих собой оппозицию явно секуляристским феминистским движениям, мы обнаруживаем некоторые, твердо укорененные в стремлении быть руководимыми последним откровением Бога, провозглашенным Его избранным пророком Мухаммадом (С), в то время как другие пытаются манипулировать учением ислама в собственных интересах, будь то феминистские или традици-

оналистские интересы, и между чистой верой и лицемерием будет широкая серая зона, как это всегда бывает в религии.

Феминисты приняли к сведению поддержку ислама широкими массами женщин в мусульманских странах. Некоторые назвали мусульманок наивными или одураченными. Таков, кажется, подход Лейлы Ахмед. Она утверждает, что женщины привлечены нравственными идеалами ислама и не имеют представления, что правовые разветвления исламского закона ставят женщин в невыгодное положение. Это — как минимум неправдоподобная гипотеза. Трудно представить себе мусульманку, которая бы не слышала, что исламом предусмотрены различные правила наследования для сыновей и дочерей, не говоря уже о различии по признаку пола в законах о браке.

Некоторые феминистки признают, что исламское движение реально улучшило положение женщины, независимо от того, оценивать ли это улучшение согласно феминистским или другим критериям. Хале Афшар признает, что возрождение ислама после победы исламской революции [в Иране] было почти что «ниспосланным Богом» в контексте той борьбы, которую вели иранские женщины «против их политической, правовой и экономической маргинализации... Их доводы всегда основывались на учении ислама, коранических законах, традициях и поступках Пророка Аллаха»<sup>38</sup>. Подход Афшар представляется таковым, что если исламская риторика может способствовать достижению феминистских целей, то этим оправданы компромиссы с исламом. Зибя Мир-Хоссейни, похоже, соглашается:

*«Я утверждаю, что, в противоположность тому, что говорится в ранней литературе, и что молча подразумевается последней волной, влияние революции на женщин было эмансипирующим, в том смысле, что оно проложило путь зарождению массового феминистского сознания»<sup>39</sup>.*

Мир-Хоссейни, как и Афшар, похоже, полагает, что ради достижения феминистских целей оправданы компромиссы с исламом. Она ссылается на все женские движения как на феминистские, независимо от того, основаны ли они на феминистской идеологии или на исламе, хотя она предлагает следующее заключение о местном «феминизме», который она считает зарождающимся в Иране:

*«Этот процесс подспудно вырастил местный «феминизм», который в той же степени укоренен в иранской структуре семьи, как и во взаимодействии исламских и западных идеалов женственности. Он мог возникнуть только после отвержения поддерживаемого государством и вдохновляемого Западом феминизма Пехлеви, равно как и опровержения либерально-левацкого феминизма освобождения женщин 1970-х, однако при этом усвоив некоторые черты того и другого»<sup>40</sup>.*

Мы только можем молиться за то, чтобы мусульманские женские движения, включающие в себя как мусульманок, так и мусульман, продолжали свое продвижение вперед в борьбе против несправедливости и продолжали представлять альтернативу феминизму, так чтобы семья укреплялась вместо того,

Примечания

1. W.V. Quine. *Quiddities*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, 207–208.
2. Немецкий словарь Дудена определяет феминизм как «направление в рамках женского движения, борющегося за женское самосознание и устранение традиционного различия ролей» Duden 1, 20th, ed. Mannheim: 1991, 267. Эта цитата в совокупности со ссылками на выдающихся феминисток Германии приводится в «Manfred Hauke». «*God or Goddess?*» San Francisco: 1995, 20–21. Эта статья во многом обязана книге Хауке, и все ссылки на немецких феминисток, равно как и многое из остального материала заимствовано из цитат Хауке или выведено из его дискуссий.
3. См. А. Нье. *Philosophy and Feminism: At the Border*. New York: 1995.
4. Mary Ellen Waith. *A History of Women Philosophers*, 3 vols. Dordrecht: 1987–1991.
5. См. Sandra Harding. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: 1991.
6. Allison Jagger. «Feminist Ethics» in: L. Becker and C. Becker, eds. *The Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland, 1992.
7. Sarah Lucia Hoagland. *Lesbian Ethics*. Palo Alto: Institute of Lesbian Studies, 1988.
8. См. Christa Mulack. *Natürlich Weiblich*. Stuttgart: 1990.
9. Carol Gilligan. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.
10. Sheila Mullett. «Shifting Perspectives: A New Approach to Ethics» in: L. Code, S. Mullett, C. Overall, eds. *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*. Toronto: University of Toronto, 1988.
11. Mary Daly. «*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*». Boston: 1973.
12. См. Elisabeth Schussler Fiorenza. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: 1983.
13. Другими умеренными христианскими феминистками являются Элизабет Гроссман, Розмари Ройтер, Катарина Холкс и Элизабет Молтман-Вендель.
14. (New York: 1968).
15. Mary Daly (1973).
16. Daly (1973), 19.
17. Mary Daly. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: 1978.
18. Mary Daly. *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*.

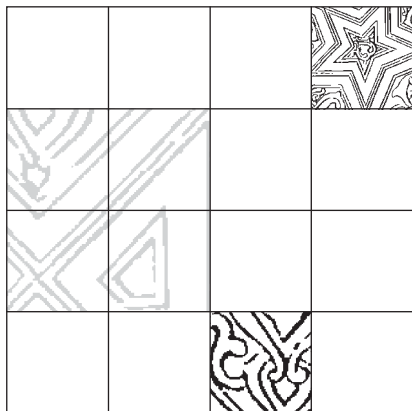


Boston: 1984.

19. Luce Irigaray. *Sexes and Genealogies*, tr. Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press. 1993.
  20. Irigaray (1993), 72.
  21. Elisabeth Moltmann-Wendel. «Werkstatt Ohne Angst», в: *Forum Religion* 3/1987, 34. Цитируется у Хауке (1995), 95.
  22. Rosemary Reuther. *New Woman-New Earth*. New York: 1975, 3. Цит. в: Hauke (1995), 96.
  23. Hauke (1995), 96.
  24. W. Morgan Shuster. *The Strangling of Persia*. Washington, D.C.: Mage Publishers, 1987, 197–198.
  25. Коран (19:27–30).
  26. Коран (66:11).
  27. См. Sachiko Murata. *The Tao of Islam*. Albany: SUNY Press, 1992, в особенности — часть 2.
  28. H.A. Wolfson. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
  29. Murata (1992), 55, 203–222.
  30. Это детально объяснено Лейлой Ахмед в *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992, 150 ff. Большая часть из последующего изложения — это резюме информации, представленной в работе Ахмед.
  31. См. Cromer. *Modern Egypt*, 2 vols. New York: Macmillan, 1908, цит. в: Ahmed (1992), 152–153.
  32. Ahmed (1992), 154.
  33. Sachiko Murata. «*The Tao of Islam*». Albany: «SUNY Press», 1992, 4.
  34. Murata (1992), 323.
  35. Murtada Mutahhari. *The Rights of Women in Islam*. Tehran: WOFIS, 1991, 314, 309–312.
  36. Mutahhari (1991), 306.
  37. Mutahhari (1991), 66.
  38. Haleh Afshar. «Women and the Politics of Fundamentalism in Iran», in: Haleh Afshar, ed. *Women and Politics in the Third World*. London: Routledge, 1996, 126.
  39. Ziba Mir-Hosseini. «Women and Politics in Post-Khomeini Iran», in: Afshar (1996), 143.
  40. Ziba Mir-Hosseini (1996), 163.
-



# Понимание дао ислама



Книга Сачико Мураты *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* («Дао Ислама: материалы для исследования половых взаимоотношений в исламской мысли»)¹ является подлинным шедевром не только перевода и изложения, но и пропаганды ислама. Работа как таковая представляет собой лучший ответ нападкам на ислам со стороны разных феминистских групп, как на Западе, так и в мусульманском мире. Если изложить кратко, ответ состоит в том, что критики оказываются неспособными заглянуть глубже в специфику ислама, при чем эта специфика оценивается по современным западным стандартам, в то время как адекватное понимание женского начала в исламе невозможно без погружения в океан мусульманской духовности, глубинные слои которой исследованы на материале переводов отрывков из произведений не менее чем сорока восьми мусульманских мудрецов, включая предания, приписываемые шиитским имамам (мир им!), философские труды таких авторов как Ибн Сина и Мулла Садра, поэзию Хафиза, Аттара и Руми и различные мистические или суфийские труды, включая подборки из Ибн Араби и его учеников, равно как подборки других авторов — таких как Надж ад-Дин Кубра, Ходжа Абдуллах Ансари, Айн ал-Кудат Хамадани и многих других. Переводы охватывают значительное число вопросов, включая теологию, космологию и психологию духовности, объединяемые гендерными образами. Результатом является доказательство того, что понятие пола в исламской мысли берет начало в ее фундаментальной ориентации на Реальность. Феминистская критика ислама представлена как просто продолжение негативного маскулинного прозелитизма, доминировавшего в западных подходах к исламу и западным культурам вообще, по крайней мере, начиная с колониального периода. Вместо использования западных моделей для построения дискуссии, автор дает и использует новаторский прием сравнительного исследования, объясняя гендерный дуализм в исламской мысли в терминах даосской полярности *инь* и *ян*. «Дао Ислама» является подлинным руководством по исламской мысли, которому руждено стать классическим.

В то же самое время, работа может быть противоречиво истолкована и неверно понята. Речь идет об отношении к женщине в исламском законе. Концентрация на символической интерпретации пола, представленная Муратой, определенно будет неверно понята двумя партиями: легалистами, которые не желают видеть далее буквы закона, и оппонентами исламского закона. Члены обеих групп будут неверно интерпретировать тезис Мураты как утверждение того, что закон может быть отброшен во имя туманных утверждений, имеющих символический смысл. Ключом к неверному пониманию служит представление, что если термин имеет определенное симво-

лическое или метафорическое значение, более ничего не остается. Если «женщина» читается как аллегория «низменной души», и если это прочтение используется для выведения положений мусульманского закона, результатом будет либо бессмыслица, либо полное отрицание гражданского кодекса исламского закона, ибо утверждение о том, что доля наследования мужчины равняется двойной доле наследования женщины, не означает, что юрист должен приписывать разуму двойное наследие «низменной души». Так что юристы будут жаловаться, что Мурата оставила Закон, а оппоненты исламского закона будут приветствовать его оставление. Однако, для пристального взгляда, даже поверхностного знакомства с книгой будет достаточно, чтобы понять, что здесь нет никакой попытки подменить Закон набором символических отношений. Мурата делает постоянный акцент на глубокое уважение к священному закону ислама, *шаариату*, которым пропитано основное течение мистической традиции в исламе. Здесь мы обнаруживаем крайне необходимое противоядие против беззаконного квинтизма, пропагандируемого (особенно на Западе) от имени суфизма. Фигуральное вводится не как заменяющее буквальное, а как разъясняющее его. Традиционная разница в роли разных полов, канонизированная исламским законодательством, не должна быть оправдана сексистскими утверждениями о естественном превосходстве мужчин над женщинами, но демонстрацией того, как эта разница соответствует более широкому иерархическому восприятию реальности. Это не означает, что исламскими ценностями никогда не прикрывались, искажая и неверно применяя их ради несправедливого обращения с женщинами — скорее всего было именно так; это не значит, что у женщин в исламе нет сопоставимых с мужчинами прав — более чем определено, они у них есть, как это указано в самом Священном Коране (2:228), и невозможно отрицать важности академических исследований в этой сфере. Но работа Мураты — это не социология ислама, равно как и не труд по исламскому праву. Задача этой книги — не в том, чтобы устранить недопонимание норм исламского закона, касающихся женщин мусульманами и немусульманами, скорее целью является демонстрация того, как понятия пола, которые на современном Западе политически крайне некорректны, работают в исламской духовной традиции в направлениях, никоим образом не совместимых с политикой подавления, подчинения, и индивидуализации прав, столь доминирующих в современных западных дискуссиях по гендерному вопросу. Книга представляет нам совершенно новый способ истолкования по этой проблематике.

Автор, Сачико Мурата, писала свою магистерскую диссертацию по теме временного брака и его социальной релевантности на теологическом факультете университета Тегерана, после получения докторской степени в этом же университете по персидской литературе. Во время учебы в Иране, автор также перевела классический труд X–XVI вв. по *усуль аль-фикх* (основам юриспруденции) на японский. Помимо исследований в области фикха и его основ, автор также изучала традицию исламской мысли вместе с такими выдающимися авторитетами, как Тосико Идзуцу и Сеййид Хусейн Наср, немалую пользу принесли ей и годы сотрудничества с ее супругом, выдающимся ученым Уильямом С. Читтиком. Сейчас она — профессор

религиоведения в университете Стоуни Брук.

Книга включает в себя введение, за которым следуют четыре части, первая из которых посвящена трем основным темам, которые будут подробно обсуждаться в последующих частях: Бог, космос и человек. Также имеется послесловие, адресованное феминистским критикам ислама, два приложения с хронологическим списком и примечаниями о цитируемых авторах, библиография, указатель коранических *аятов*, указатель *хадисов* и изречений, общий указатель.

Введение начинается с выявления важности культурных различий и способа, которым предпосылки, укорененные в западной культуре, могут увести западного исследователя от правильного понимания роли женщины в мусульманских обществах. Для устранения такого непонимания существенным является знакомство с интеллектуальной традицией ислама. Незнание этой традиции или пренебрежительное отношение к ней как раз и характеризует феминистскую критику ислама. Автор затем описывает собственную подготовку и мотивацию для написания данной книги, и поясняет суть основного сравнения между женским и мужским началами даосизма, *инь* и *янь*, соответственно, и гендерным символизмом, обнаруживаемым в исламской мысли. Объясняется, что в исламе все должно пониматься в терминах взаимоотношений с Богом, и что исламское понимание самого Бога находится между двумя полюсами негативной и позитивной теологии, *танзийх* и *ташибих*, сравнимыми с элементами *янь* и *ин* в даосской мысли. Аналогично, атрибуты Бога, так называемые девять имен Бога, часто подразделяются мусульманскими авторами на атрибуты величия (*джалāl*) и атрибуты красоты (*джамāl*), которые Мурата соотносит с принципом *Янь* и принципом *Инь*. Различные символы Корана, такие как Скрижаль или Перо, также могут быть интерпретированы в терминах женского/мужского дуализма.

Первая часть состоит из одной главы, названной «Три реальности», в которой автор показывает то, что она именует Дао ислама, состоящее из трех великих реальностей: Бога, космоса и человека, и что в интеллектуальной традиции исламской мысли эти реальности рассматриваются как неотделимые друг от друга. «Каждое может рассматриваться как копия Дао, с двумя фундаментальными принципами — инь и ян, находящимися в гармонии»<sup>2</sup>. Как макрокосм, так и микрокосм являются знаками Аллаха.

Часть вторая — «Теология» — состоит из двух глав. В первой главе «Божественная двойственность» поясняется, что, говоря о двойственности, никто не должен отрицать абсолютное единство Аллаха, *таухид*. Двойственность, однако, присуща человеческому дискурсу и размышлению о божественном. Аналогично, в китайской мысли проводится различие между безымянным Дао и Дао, которое может быть названо, и о котором можно говорить и которое можно разделить на начала инь и ян. Эта мысль развивается в терминах различия между единством бытия и множественностью знания, обсуждаемого многими мусульманскими авторами, и различия между божественными атрибутами величия и красоты. Наконец, объясняются социальные импликации божественной двойственности: первым долгом человека является повиноваться закону Бога, *шариату*, поскольку только

преклонением перед атрибутами величия можно открыть перед собой путь к атрибутам красоты. В третьей главе «Две руки Бога» мы находим более детальное обсуждение взаимоотношений между божественными атрибутами. Образ правой и левой руки объясняется со ссылкой на богословов, мистиков и толкователей Корана. Говорится не только о том, что у Бога две руки, но также и две ноги, и дается подробное пояснение значимости использованного здесь символизма в мышлении Ибн аль-'Араби и его последователей.

Часть третья «Космология» имеет четыре главы. В первой главе «Небеса и земля» обсуждается сотворение мира, отношения сходства и различия между небесами и землей, семь небес и четыре земные стихии. В следующей главе «Макрокосмическое бракосочетание» отношения между небом и землей сравниваются с отношениями между мужем и женой. О небе говорится как о вступившем в брак с землей, поскольку она обладает красотой и добродетелью, и объясняется доктрина Ибн аль-'Араби о вселенском бракосочетании, пронизывающем все бытие, в особенности в терминах коранических символов Скрижали и Пера; затем приводятся размышления о них как о Перворазуме и Всеобщей Душе, что проиллюстрировано рассуждениями Сухраварди о двух крыльях ангела Гавриила. Значимость всего этого для человека раскрыта в следующей главе «Человеческое бракосочетание» в которой внимание фокусируется на нескольких *аятах* из Корана и изречениях Пророка (да будет мир и благословение Аллаха над ним и его потомками!), и их трактовке, предложенной Ибн Араби и другими. Заключительная глава этой части, «Утроба», обсуждает изначальное женственное отношение подчинения, в котором все творения находятся по отношению к Аллаху, и бесконечную милость Бога. Утроба есть символ божественной милости, разлитой в природе, через которую индивидуум совершенствуется для достижения близости к Богу.

Четвертая часть книги «Духовная психология» состоит из трех глав. В первой главе «Статическая иерархия» обсуждается соответствие между макрокосмом и микрокосмом, и то, как это соответствие свидетельствует о более глубоком соответствии божественной реальности, в соответствии с кораническим *аятом*: «Мы покажем им Наши знаки на горизонтах и в самих себе, откуда не станет им ясно, что Он есть Истинный» (41:53). Мурата объясняет, что это соответствие особенно важно для определенного рода эзотерического толкования Корана, *та'виль*. Соответствие между макрокосмом и микрокосмом позволяет истолковать те *аяты*, которые внешне описывают космос, как относящиеся к человеку, так что небеса и земля служат символами, например, духа и души. Этому общему объяснению *та'вилля* следует более детальный анализ интеллекта, духа и души, в соответствии с изречением, приписываемым имаму Садику (А), в сопоставлении его со взглядами Газали на этот предмет. В главе 9 «Динамика души» описывается *джихад*, или борьба на пути к Богу. Объясняется, что иерархия, описанная в предыдущей главе, — не только описательная, но и нормативная, и в качестве таковой она выделяет стадии духовного прогресса. Далее следует дискуссия по поводу отношений между описательным и нормативным, уходящая далеко за пределы простого отрицания

в виде абсолютной дихотомии, укоренившейся в западной этике после Юма, ибо дискуссия обращается к вопросу о том, как достигается гармония между описательным и нормативным полюсами. Ответ мы обнаруживаем в психологии духовности, которая сопоставляет определенные группы качеств в Боге, в космосе и в человеке, внимание к которым позволяет людям распознавать силы внутри себя в контексте божественных предписаний. За этим следует обсуждение истории падения человека и пути очищения души.

В заключительной главе книги «Сердце» мы находим богатый материал о сердце, почерпнутый из исламской традиции толкования духовной иерархии и динамики, обсужденных в предыдущих двух главах. Например, Абд ар-Раззак Кашани использует термин «сердце» для ссылки на то, что делает человека человеком. Он истолковывает коранический стих: «Мы сказали: Адам, живи со своею супругой в саду» посредством утверждения, что жена сердца есть душа. Суфий Наджм ад-Дин Рази также сравнивает сердце и душу с мужским и женским началами, утверждая, что сердце и душа являются детьми тела и духа. Душа есть дочь и подобна матери-телу, сердце есть сын и подобно отцу-духу. Рази утверждает, что душа имеет два сущностных атрибута, унаследованные ею от своей матери-тела, и это — прихоть и гнев, и Мурата поясняет, что здесь, также, прихоть сама по себе есть женственное, или *инь*, начало, а гнев есть мужское, или *ян*, начало души. Также как даосы полагают, что во всяком инь должно присутствовать немножко ян, и наоборот, мы находим, что женственная душа должна заключать в себе частицу мужественного гнева. Искомая гармония достигается посредством применения исламского закона, *шариата*. Шариат требует верности жены своему мужу, то есть, направляет душу к сердцу:

*«Функция шариата есть обращение всех сил души в направлении, которое поможет душе достичь блаженства»<sup>3</sup>.*

Заключительными стадиями совешенствования сердца являются исчезновение (*фанā'*) и пребывание (*бақā'*), первое совершается посредством манифестации левой руки Бога, атрибутов величия *ян*, тогда как второе совершается посредством манифестации правой руки Бога — атрибутов красоты.

Отношения между душой и духом часто описываются как конфликтные, где душа уводит человека от света руководства (как и в даосизме, где *инь* представляется темной силой), в то время как дух тянет человека к Богу. Через подчинение души духу осуществляются гармония и равновесие, что сравнивается с бракосочетанием между Перворазумом и Всеобщей Душой. Плодом этого счастливого союза считается человеческое сердце, дитя по образу и подобию Божию. В свете такого видения сердца, совершенный человек зачастую описывается как обладающий сердцем. Мавлави Джалал ад-Дин Руми объясняет, что дух — это просто осознание, и что, таким образом, обладающий большим осознанием обладает более великим духом. Дух человека выше духа животного потому, что имеет более высокую степень



сознания. «Затем, дух друзей Божиих, обладателей сердец, еще более велик... Вот почему ангелы преклонились перед Адамом: Его дух был более великим, нежели их сущность»<sup>4</sup>.

Комментируя космическое бракосочетание души и духа, Мурата пишет: «Если мы хотим актуализировать совершенную разумную душу, ее родители — душа и дух — должны пожениться, породить ее и выпестовать ее»<sup>5</sup>. В этом отрывке Мурата ссылается на сердце как на «совершенную разумную душу». Этот термин примечателен, поскольку в современных западных взглядах рациональность и сердце рассматриваются как противостоящие друг другу. В западной литературе сердце символизирует эмоциональную сторону человека, а голова означает расчетливое разумное измерение. Эта дихотомия полностью чужда исламской духовной традиции, в которой сердце идентифицируется с рациональным, а рациональность понимается как превознесение над чистым расчетом. Вместо рассмотрения души как обладательницы двух воюющих частей, разума и страсти, где искусство и религия относятся к области эмоционального, а разуму ничего не остается, как играть с цифрами, было бы полезнее принять более радикальный взгляд на человеческое существо, который предложен традицией ислама. В соответствии с этой традицией, не душа обладает сердцем и интеллектом, но скорее душа и разум в надлежащей гармонии дают рождение сердцу.

Профессор Мурата продолжает изложение предмета рассмотрением отрывка из одного из самых ранних исследователей, обсуждавших рождение сердца от брака души и разума, Шихаб ад-Дина Абу Хафса Умара Сухраварди<sup>6</sup>. Он описывает душу как животный дух в человеке. Эта душа и дух притягиваются друг к другу, как Адам и Ева, и так сильно любят друг друга, что каждый умирает в отсутствие другого. Плодом союза души и разума, или духа и сердца является сердце — но не сгусток плоти, а тонкое сердце. Среди человеческих сердец, некоторые устремлены к душе, а некоторые — к духу. На этом этапе объяснения Сухраварди цитирует хадис, приписываемый Пророку Аллаха (С), в соответствии с которым есть четыре вида сердец: сердце, в котором помещен сияющий светильник верующего человека, черное и извращенное сердце неверного, покрытое наростами сердце лицемера, и многослойное сердце, в котором присутствуют как вера, так и лицемерие. Сухраварди объясняет эти типы сердец в терминах их отношения к своим родителям. Постольку поскольку сердце стремится к разуму, оно обретает блаженство, и постольку поскольку оно стремится к животному духу, земной душе, оно становится порочным. Примечательно, что Имам Хомейни комментирует аналогичный хадис, приписываемый имаму Бакиру (А), и рассматривает его этические предписания в своей книге «Чехель Хадис»<sup>7</sup>.

Глава завершается несколькими пронизательными замечаниями о том, что означает быть настоящим мужчиной и настоящей женщиной. Настоящий мужчина есть тот, чей разум или дух доминирует над его или ее душой, независимо от половой принадлежности. Так, термин «мужчина» употребляется оценочно, равно как «женщина» часто употребляется в ссылке на низменные элементы души, повелевающей творить зло. Именно в этом

смысле женщина может быть названа мужчиной, как, по словам Мавланы Джалал ад-Дина Руми, иногда «герой, подобный Рустаму, сокрыт в женском теле, как в случае Девы Марии». Как мужчины, так и женщины достигают совершенства через воплощение атрибутов Бога; мужчина в большей степени демонстрирует атрибуты величия, а красоты — в меньшей, в то время как женщина — в точности наоборот. «Только полностью будучи самой собой, посредством полного единства с Богом, она может быть полностью человеческой и полностью женственной»<sup>8</sup>.

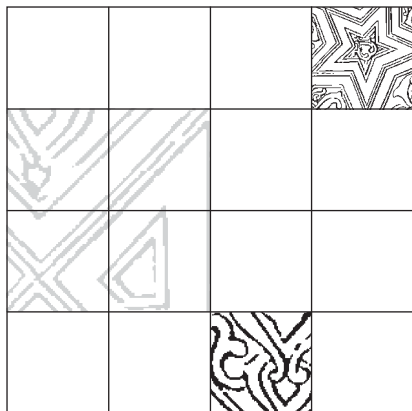
Для западного читателя эта книга являет подлинный вызов и возможность подвергнуть сомнению превалирующие ценности либеральной культуры. Для мусульманина эта книга также представляет вызов, поскольку позволяет нам заново ознакомиться с тем аспектом исламской культуры, который стал чуждым для многих из нас, ибо западные культурные ценности зачастую неосознанно ассимилируются нами. В то же время, работа предлагает твердую почву для защиты тонких и глубоких утверждений, являющихся отличительной чертой исламской интеллектуальной традиции, о которой пишет Мурата, традиции, которую современным мусульманским интеллектуалам не мешало бы изучить получше.

### Примечания

1. Albany: State University of New York Press, 1992.
2. Murata (1992), 18.
3. Murata (1992), 286.
4. Murata (1992), 305.
5. Murata (1992), 306.
6. Этого Сухраварди (ум. 1234), основателя суфийского ордена Сухраварди и автора *'Авāриф ал-ма'āриф*, не следует путать с основателем ишракиитской философии, Шихаб-уд-Дином Йахъей Сухраварди (ум. 1191)..
7. Это обсуждается в следующей главе «Воспитание сердца».
8. Murata (1992), 318.



# Воспитание сердца



В то время, как современная западная наука обратила свое внимание в сторону человеческого сознания и основала науку психологии, она добилась этого в свете более ранних достижений эмпирической науки, с тем результатом, что отцы современной психологии фокусировали свое внимание на тех аспектах сознания, которые могут быть лучше изучены при использовании парадигм естественных наук. Фрейд, сам будучи по образованию врачом, рассматривал психологию как продолжение медицины. Ненадлежащее поведение объяснялось душевными болезнями, аналогично телесным недугам, поражающим функции определенных органов. Во многих используемых сегодня университетских текстах психология определяется как наука о человеческом поведении, хотя, особенно среди терапевтов, имеется растущее осознание того, что попытка моделирования психологии по образцу естественных наук приводит к прискорбно поверхностному пониманию личности. Мы, наконец, начинаем слышать голоса протеста среди профессиональных психологов, раздающиеся против секуляристских постулатов, доминирующих в этой сфере. Хотя этот протест имеет корни в школе мысли, основанной Карлом Юнгом, он развился в то, что получило название «душевно-направленной психологии» у Джеймса Хиллмана и недавно нашел красноречивое выражение в работе Томаса Мура «Забота о душе» (*Care of the Soul*)<sup>1</sup>.

Мур полагает, что ошибка доминирующих подходов к психологии состоит в недооценке ими значения религии и необходимости сделать духовность серьезной частью повседневной жизни. Он обращается к собственной католической христианской традиции с целью выражения понимания человеческой души и того, как о ней следует заботиться. Многое из того, что Мур говорит о неадекватности секуляризма, заденет знакомые струны в душе мусульман, чья доктрина *таухида*, или божественного единства, предлагает понимание всех аспектов жизни в терминах их отношения к Единому.

Многие из вопросов, обсуждаемых Муром, от зависти и ревности до священных искусств, также находятся в центре внимания духовной традиции ислама, где, помимо обсуждений прогресса души, особое внимание уделяется воспитанию сердца.

Ознакомившись с критикой Мура в адрес современной психологии, мы сможем лучше понять мудрость, выраженную в исламском предании относительно сердца. С этой точки зрения, забота о душе может рассматриваться как подготовка к очищению сердца.

Во введении к «Заботе о душе» Мур пишет:

*«В современном мире мы отделяем друг от друга религию и психологию, духовную практику и терапию. Су-*

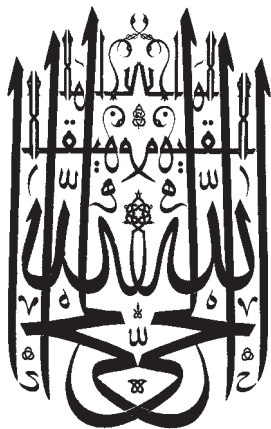
*щественно важно устранить эту разобщенность, но если мы хотим добиться этого, сами наши представления о том, что мы делаем в психологии, должны быть коренным образом пересмотрены. Психологию и духовность следует рассматривать как единое целое. На мой взгляд, эта новая парадигма предполагает конец известной до сей поры психологии, поскольку она по сути своей порождена современностью, секулярна и эгоцентрична»<sup>2</sup>.*

То же самое можно сказать и в отношении других современных секулярных сфер, таких как политика, искусство, литература и философия. Они предполагают доктрины индивидуалистического секулярного модернизма. Величайшим протестом, когда-либо выраженным против модернизма в пользу традиционных культурных ценностей, была исламская революция в Иране. Мусульмане всего мира начинают обретать уверенность для развития собственных традиций, не только в политике, но также в искусстве и в науках. С другой стороны, хотя исламская революция и может считаться антимодернистской, в смысле того, что она представляет отрицание тех культурных ценностей, что видятся как навязанные Западом, многие аналитики были шокированы тем, как много модернистских представлений было воспринято революционными мусульманами. Мусульмане в целом изучают технологию, развитие, экономику и социальные науки, включая психологию, не очень задумываясь о том, каким образом те могут быть связаны с более агрессивными проявлениями западной культуры в мусульманских обществах.

Те, кто продолжает считать, что путь к прогрессу и развитию пролегает через слепое подражание и импорт западных представлений и методов, должны хорошенько задуматься над фактом, что в самом западном мире все больше мыслителей обращает свое внимание к традиции как к источнику вдохновения. Это не означает, что мы должны просто заменить имитацию Запада имитацией традиции. Необходимость критического осмысления неоспорима, что под вопросом — так это его направление.

Одним из величайших источников традиционной мысли, вдохновлявшим религиозных мыслителей на Западе и на Востоке, были работы Платона, и Мур основывается на представлении Платона об «искусстве жизни», разрабатывая собственное понимание заботы о душе. Он пишет:

*«Другой фразой, использованной Платоном, была εαυτου ἐπιμελέισθαι, «забота о себе», под словом «забота» также понималось почитание богов и мертвых. Нам следует понять, что мы не сможем разрешить свои «эмоциональные» проблемы до тех пор, пока не постигнем эту тайну почитания божественного и ушедшего, как части основной заботы, которую мы, как человеческие существа, должны проявлять»<sup>3</sup>.*



**Аллах Вечно-Живущий, Владетель всех знаний и власти, Само-Существующий по отношению ко всему, что существует, Все-Проницающий, Единственный, Несходный, без товарища.**

Каллиграфия из Великой Мечети. Бурса, Турция. 1399 г.

Другая идея Мура, основанная на подходе древних греков, есть идея о необходимости общины. Платон обсуждает свой идеальный город, республику, как органичное сообщество, части которого аналогичны частям человеческой души. Акцент на общинности также ярко озвучен последователями одного из самых важных движений современной политической философии, находящихся в оппозиции либерализму: коммунитаризма. Мур признает, что одной из сильнейших нужд души является нужда в общине, и что в современном мире есть много знаков того, что нам недостает глубины опыта общинности<sup>4</sup>.

Иногда нужда в общине и ее недостаток в современном обществе выражаются в глубоком чувстве одиночества, даже до степени порождения мыслей о самоубийстве, с которыми терапевтам приходится сталкиваться на практике.

Мур замечает, что профессиональная психология создала перечень расстройств, известный как DSM-III, и что он хотел бы добавить в этот список некоторые расстройства, которые он наблюдал в своей практике:

*«Например, я хотел бы включить диагноз «психологический модернизм», некритичное принятие ценностей современного мира. Оно включает в себя слепую веру в технологию, чрезмерную привязанность к материальным орудиям и удобствам, некритичное восприятие шестивия научного прогресса, преданность электронным СМИ, и стиль жизни, диктуемый рекламой»<sup>5</sup>.*

Мур предполагает, что путь избавления от различных видов неврозов, поражающих современных людей на Западе, лежит через изучение опыта других культур, от искусства и религии до философии. Он продолжает, что современная психология может быть заменена заботой о душе, и что тогда «мы сможем начать построение культуры, чувствительной к запросам сердца»<sup>6</sup>.

В мусульманской традиции обнаруживается широкий пласт поразительных дискуссий касательно сердца, некоторые из которых были собраны в книге Мураты «Дао Ислама». В общем, мусульманские мудрецы, как и мудрецы других традиционных обществ, могут определить диагноз «психологический модернизм» как следствие недостатка внутренней гармонии. В част-



ности, исламский рецепт требует соблюдения шариата. Шариат направляет душу к сердцу: «Функцией шариата является обращение всех душевных сил в направлении, которое поможет душе достичь блаженства»<sup>7</sup>.

Должны ли мы сделать вывод о том, что все, что необходимо для исцеления психологического модернизма — это установление исламского правления, которое будет применять *шариат*? Очевидно, этого будет недостаточно, и если применение осуществляется в одиозной манере, конечным результатом, возможно, будет усугубление болезни, вместо ее исцеления. Исламский закон может выполнять свою целительную функцию только если соблюдается добровольно, поскольку он работает, приводя нас к желанию того, что надлежит.

'Абд ар-Раззак Кашани, комментируя Коран, объясняет, что Бог ниспосылает вместе с Кораном способность к различению пронизательного разума, и что это различение «затем станет исцелением болезни сердца»<sup>8</sup>. Болезнями, которые следует лечить, являются такие вещи как невежество, сомнение, лицемерие, сердечная слепота, ненависть и зависть. Аналитическое различение, проводимое исламским законом между чистым (*тāхир*) и нечистым (*наджис*), правильным (*сахйх*) и неправильным (*бāтил*), и пятеричная классификация действий, из которых есть обязательные (*вāджиб*), рекомендованные (*мустахабб*), нейтральные (*мубāх*), не рекомендуемые (*макрух*) и запрещенные (*харам*) — все они необходимы для подлинного гармоничного синтеза элементов души, который, в свою очередь, требуется для здоровья сердца.

Этот момент таким образом выражен Джалал-ад-Дином Руми:

*Больно, поражено недугом сердце того, кто не знает  
(не может отличить) вкуса того и этого.  
Когда сердце исцеляется от недуга и болезни,  
Оно в состоянии отличить вкус лжи от вкуса правды.  
Когда желание Адама отведасть пшеницы (запретного  
плода)  
Усилилось, оно похитило здоровье из сердца Адама<sup>9</sup>.*

Некоторые могут возразить, что подобное суфийское очищение сердца от мирских желаний может быть полезным для сердца, пораженного традиционными пороками, но может ли это предписание исцелить сердце, подверженное таким современным болезням как психологический модернизм, отчуждение, наркозависимость, одиночество, насилие и скука? Поверхностным ответом было бы сказать, что если избавиться от традиционных пороков, современные недуги также испарятся. Это, однако, означало бы игнорировать тот факт, что современная ситуация может сложиться таким образом, что стяжание добродетелей и искоренение пороков могут казаться архаичными и не относящимися к делу.

Современные теории, большинство из которых имеют корни в Европе девятнадцатого столетия, предлагают собственные рецепты против описанных ими современных болезней. Марксисты, например, полагали, что государственная собственность на промышленность и капитал принесет освобождение

от современных недугов. Никто, похоже, больше в это не верит. Либерализм на самом деле не обращается к современным болезням, но готов признать их личным делом, с которым должен справляться личный психотерапевт или пастор. Психотерапевт предложит, что лечение надо искать в индивидуальном чувстве вины, поиске удовлетворительных половых отношений и сеансах у психотерапевта. Возможно, психотерапия заслуживает большего, чем эта ремарка, хотя бы по той причине, что она снискала столь многих последователей. Но важным здесь является то, что она относится к современным болезням сердца, души и духа так, как если бы они были личным делом, восходящим к переживаниям детских взаимоотношений с родителями и взрослому сексуальному опыту. Муру определенно следует воздать должное за его желание пройти дальше этого в его отрицании современной психологии. Большинство психотерапевтов сегодня, похоже, в любом случае более полагаются на фармацевтические средства, нежели на теории Фрейда или Юнга. Лекарства являются средством совладания с ментальными расстройствами, но никто не утверждает, что они вылечивают от них.

Сегодняшние люди несчастны. Там, где богатство, там процветает бездумное потребление, а там, где его нет — зависть. И то, и другое подогревается телевидением. Религиозное решение, предлагаемое в контексте либерального капитализма, состоит в потреблении предназначенной для масс духовности. Здесь на самом деле неважно, что это — христианство, нью-эйдж или даже суфизм! Предлагается частная форма личного религиозного опыта. Наличие правильного религиозного опыта предполагается лекарством от недугов современного сознания. Религия предлагает утешение. Она успокаивает. Бог любит тебя. Ты спасен, если только веруешь всем сердцем. Бездумное потребление и зависть продолжают. Телевизор по-прежнему включен.

Чарльз Тейлор говорит о трех главных источниках нравственного мировоззрения среди жителей современного Запада: теизм, натурализм и романтизм и его наследники. Он обнаруживает, что эти три источника не в состоянии решить проблемы утраты смысла и разочарования. Тейлор заключает, что необходимо постижение важности человеческого сочувствия и преданности, сущностной ценности вещей и нашей способности распознавать подобные ценности. Хотя Тейлор выражает сомнение в способности христианства, или более того — теизма, предоставить требуемое понимание, он признается в том, что разделяет чаяния, «имплицитно присущие иудео-христианскому теизму»<sup>10</sup>.

Если комплекс психологического модернизма столь глубок, должны ли мы действительно ожидать, что ислам предложит какие-то лучшие решения, нежели современные подходы? Западная наука не возлагает надежд ни на что, даже отдаленно похожее на ислам, в конце концов, она заключает, эта система была разработана для решения совершенно иного набора проблем. Во-вторых, ислам не представляется предлагающим что-либо существенно отличное от христианства — так что если христианство подвело современного человека, перспектива ислама также видится туманной. В-третьих, если корни современного расстройства психики лежат в социальной конфигурации общества, определенной индустриализацией и переменами стиля жизни, сопутствующими развитию промышленности, внедрению технологии

и СМИ, религиозная привязка не будет казаться слишком важной. В марксистской терминологии это соответствует ожиданию смены способа производства из-за изменений в надстройке. Например, могут привести довод, что в Америке и Европе брачные узы слабеют не потому, что многие люди верят в социалистическую или феминистскую утопию, в которой отсутствуют узы брака, а потому что мужчины и женщины постоянно женятся неудачно. Не имеет значения, мусульмане они, христиане или буддисты. Их брак неудачен по причине сложных проблем, включая законодательную систему, эксплуатацию секса в СМИ ради рекламы продуктов, доступность внебрачных половых связей, недостаточная поддержка брака посредством прочных семейных уз, и т.д. В-четвертых, оппонент потребует от нас взглянуть на беспорядок в «исламских» странах, например, распространенную коррупцию и политические репрессии, характеризующие большинство мусульманских обществ, непомерное потребление богатыми на фоне ужасающей нищеты и зависти средних классов к тем, кому доступны большие средства комфорта, импортированные с Запада.

Так как же может помочь ислам? Во-первых, следует понять, что принятия ислама отдельным человеком или обществом недостаточно для спасения от психологического модернизма. Тем не менее, на ислам есть причины возлагать надежды, хотя бы потому что он не исходит из современных представлений, приведших к острейшим заболеваниям. Конечно, то же можно сказать и о христианстве, но христианская мысль сама претерпела свою собственную модернизацию, которая затрудняет эффективное противостояние напору модернизма. Возложение надежд на ислам дает нам еще один шанс. Возможно, ислам — это последний шанс для человечества отбросить свои предрассудки и тщеславие, для обретения социальной гармонии и внутренней духовной опоры в смирении перед Богом. Это правда, что ислам возник и обращался к обществу, сильно отличному от современного мира, но есть соблазнительный призрак надежды, что в процессе поисков универсального послания ислама и применения этого послания к текущим ситуациям мы, по меньшей мере, сможем избежать тех ловушек, в которые попала современная христианская мысль. Религиозная привязка не столь важна, но практическое применение религиозных идей в обществе может порождать позитивные изменения. Например, если мусульманские общества процветают, их СМИ не используют секс для маркетинга, законодательная система не поощряет разрыва семейных уз, прочные семейные узы способствуют вступлению в брак членов общества, которые находят в своей вере нравственные силы оставаться верными своим супругам. Огромные проблемы мусульманского мира сегодня — это вовсе не причина отчаиваться в его способности справиться с модернизмом, поскольку надежда, которую мы возлагаем на ислам, требует применения божественного руководства, а не просто формального принятия и применения внешних предписаний. Сегодняшний мир нуждается в силе, которая встанет в оппозицию доминирующему мировому принципу потребления и ценностям рыночного капитализма. Только ислам представляется способным сыграть эту роль.

Конечно, роли оппозиции не достаточно. Если исламское движение хочет быть эффективным, оно должно предложить что-то большее простого отри-

цания зла модернистской культуры. Оно должно обещать нечто большее и быть в состоянии представить это обещание в форме видения того, каким образом человечество в его нынешних отчаянных условиях может продвигаться вперед по пути божественного руководства. Определенно, в интеллектуальных традициях мусульман, в особенности относящихся к внутренней жизни, в *'ирфāне*, есть достаточно источников для такого видения, если только истолковать их с должным учетом современных условий и их исторического контекста.

Конечными стадиями очищения сердца являются исчезновение (*фанā'*) и пребывание (*бақā'*), разрушение, за которым следует новая жизнь. Болезненность и алчность психологического модернизма также представляются требующими разрушения и перехода к новой жизни. Посредством соучастия в обновлении исламской общины, мусульмане могут найти путь к избавлению от иллюзий блеска модерна и посвятить себя осуществлению человеческого совершенствования, ради которого Бог нас создал. Ввиду такого восприятия сердца, совершенный человек зачастую описывается как обладающий сердцем, как написал Мавлана Джалал-ад-Дин Руми:

*Обладатель сердца становится шестигранным зеркалом:  
Посредством него Истинный смотрит на все шесть сторон<sup>11</sup>.*

Комментируя космическое бракосочетание духа и души, С. Мурата пишет: «Если мы хотим актуализировать совершенную рациональную душу, ее родители — душа и дух — должны вступить в брак, породить ее и воспитать ее»<sup>12</sup>. Если сердце понимать как «достижимую совершенства рациональную душу», возможно, исцеление от некоторых болезней, о которых говорит Томас Мур, потребует большего, чем забота о душе, — такого взгляда на душу, который совершенно отличается от типичного для западной традиции. Вместо рассмотрения души как содержащей две воюющие части, разум и страсть, где искусство и религия отнесены к эмоциональному, а разуму не остается ничего, кроме логических рассуждений и игры с цифрами, может оказаться полезным принятие более радикальной процедуры рассмотрения человеческого существа, как то предложено исламской традицией. В соответствии с этой традицией, не душа содержит сердце и интеллект, но душа и разум в надлежащей гармонии дают рождение сердцу.

Имам Хомейни объясняет, что верующие, будучи последователями Совершенного Человека и следуя по его стопам, странствуют, озаряемые светом его руководства и светильником его знания. Термин «совершенный человек» считается впервые введенным Ибн Араби, и используется как одно из важнейших понятий *'ирфāна* (гнозиса). В рамках традиции, которой следует Имам Хомейни, термин «совершенный человек» используется в отношении пророков и избранных друзей Божьих (*авлиййā'*), среди которых наиболее выдающимися являются двенадцать шиитских имамов (А).

Имам объясняет, что извращенность сердца происходит от пренебрежения Богом и внимания к мирским вещам. Это соответствует взглядам цити-

руемых Муратой авторов, которые говорят о порочном сердце как о сердце, внимающем желаниям души и пренебрегающем светом, получаемым ею от отца, духа или разума. Здесь мы также видим, что надлежащей функцией разума является познание Бога.

Некоторые могут возразить, что внимание к интеллектуальному знанию не может исцелить больное сердце, даже если это — знание теологии. Возражение выдает некорректное понимание знания Бога, которого ищет 'ārif. Искомое не есть рассудочное суждение, ни постулирование догмы или философское доказательство, а совлечение завесы с божественного и вкушение его, называемое «встречей с Богом» (*liqa' Allāh*). Это — не просто интеллектуальное знание в современном понимании, но знание, обладающее аффективным и практическим измерениями. Сердце можно исцелить только если оно не отрезано от разума; разум должен быть в состоянии говорить с сердцем. Имам Хомейни завершает призывом к вере и гармонии внутреннего и внешнего, призывая своих читателей заботиться о том, чтобы следствия веры воздействовали как на наше внешнее, так и внутреннее бытие.

*«Точно так же, как мы утверждаем, что обладаем верой в сердце, мы должны подчинить и свое внешнее бытие ее власти, чтобы корни веры были возвращены в наших сердцах... так чтобы это божественное сокровище, отданное на временное хранение чистому и небесному сердцу, украшенному его божественной природой, было возвращено Святому Существо не поврежденным и не испорченным деяниями Сатаны и руками предательства»<sup>13</sup>.*

### Примечания

1. Thomas Moore. *Care of the Soul*. New York: Harper Collins, 1994.
2. Moore (1994), p. xv.
3. Moore (1994), xvii.
4. Moore (1994), 92.
5. Moore (1994), 206.
6. Moore (1994), 284.
7. Murata (1992), 286.
8. Murata (1992), 302.
9. *Mathnavi*, II, 2737 ff. Ср. англ. пер. У. Читтика в: W. Chittck. *The Sufi Doctrine of Rumi*, 56, см. также W.C.Chittick. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: SUNY Press, 1983.
10. Charles Taylor. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, 521.
11. *Mathnavi*, V, 874. Ср. англ. пер.: Chittick. *The Sufi Doctrine of Rumi*, 61.
12. Murata (1992), 305.
13. *Ibid.*, 23–24.



Доктор философии, профессор Мухаммад Легенгаузен родился в 1953 году в Нью-Йорке в католической семье. Изучал философию в Университете штата Нью-Йорк в Олбани, затем в магистратуре Университета Райса. Преподавал философию в Южно-Техасском университете, где принял ислам. С 1990 года преподает в Иране, в частности, в Образовательно-исследовательском институте Имама Хомейни.

*Мухаммад Легенгаузен*  
Современные вопросы исламской мысли

Перевод: Т.Г. Черниенко  
Художественное редактирование: Б.Г. Аразян, А.М. Игитханян  
Научный редактор: Я. Эшотс  
Компьютерная верстка: А.А. Притворова  
Координатор проекта: В.В. Макаренко

Подписано в печать 12.11.09.  
Формат 60х90/16.  
Гарнитура GaramondNarrowC.  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 14,5  
Тираж 1500 экз.

Издательско-продюсерский центр «Дизайн. Информация.  
Картография»  
111123, Москва, ш. Энтузиастов, 21  
Тел. 232 4630, факс 673 1111  
E-mail: office@dik-maps.ru  
Сайт в Интернете: www.dik-maps.ru

Отпечатано в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14