

## ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМСКОМ МИРЕ: ДВИЖЕНИЕ РЕФОРМАЦИИ

*Галия Курмангалиева*



В современной литературе, изучающей исламскую философию, общепринятой является периодизация, которая включает в себя три периода развития исламской философии. Первый период – средневековый (классический) – охватывает VIII–XV вв., второй – позднесредневековый – XVI–XVIII вв.; и, наконец, третий период – современный – начинается со второй половины XIX в. и продолжается по настоящее время.

Третий период развития исламской философии отличается от предшествующих тем, что, прежде всего, он по своим социокультурным, социально-политическим и идеологическим условиям был тесно связан с исторической колонизацией стран исламского Востока ведущими странами Запада и последующим освобождением от колониальной зависимости. Эти трудные исторические процессы, которые имели своей целью построение новых независимых государств, сопровождалась неоднозначными и противоречивыми процессами трансформации в духовной, культурной и социально-политической сферах общества. Они были сопряжены со сложными поисками идентичности, с определением путей и средств модернизации исламского общества, со столкновением традиции и новаций, выявлением того, что значит духовное наследие прошлого для современности и как оно вписывается в реалии нового.

Философские дискуссии и постоянная полемика, противостояние и поиск консенсуса, выработка новых ориентиров и их включенность в мировоззрение традиционного общества, жизненно заинтересованное обсуждение проблем исламского общества, его отношение к науке, технологиям, образу жизни и ценностям западного общества, все это – лишь небольшая часть дискуссионного пространства третьего периода развития философской мысли исламского мира.

В этот период столкнулись два мира: мир традиции и исламской духовности, с одной стороны, и мир новации и секулярности, – с другой. Поскольку главным водоразделом и центром философско-мировоззренческих дискуссий и разнообразия точек зрения стала проблема модернизации традиционного исламского общества и перспектив его дальнейшего развития,

постольку она определила главную проблему этого времени – проблему реформирования. Эта проблема, будучи многоаспектной и, самое главное, не абстрактно поднятой, а возникшей как ответ на актуальный запрос времени, породила движение реформации, которое само по себе охватывает длительное время.

Первый его этап был связан с различными сектантскими движениями, ставшими в XVII–XVIII вв. провозвестниками новых социальных перемен.

На втором этапе происходит процесс соотнесения традиционных исламских ценностей с достижениями Запада в области науки и техники, социально-политических институтов. Его отличительная особенность и доминирующая тенденция заключались в поиске синтеза традиционных исламских и современных западных установок.

Эта реформация в большей степени касалась интеллектуальных слоев общества и менее всего затронула широкие народные массы. Более того, она нередко отторгалась ими как чуждое и враждебное исламскому обществу, его культуре и ценностям.

Третий этап отличается утратой либерального характера и все более расширяющегося движения возрождения ислама в его традиционной форме [1, с.17].

Видными представителями движения реформации были Сайид Ахмад-хан, Джемаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо и Мухаммад Икбал. Поскольку движение реформации возникло как попытка найти ответы на запросы довольно сложного исторического периода в развитии исламского общества, который был связан с осознанием собственной отсталости и стагнации в развитии, переживанием былой славы, когда исламская культура олицетворяла собой прогресс и развитие, постольку остро были поставлены вопросы значимости собственных ценностей, их жизнеспособность в новых исторических условиях.

В этом сложном и неоднозначном процессе выявились две тенденции: с одной стороны, идеализация собственно исламских ценностей и традиционных устоев общества и отрицательное, вплоть до категорического неприятия, отношение к западным ценностям, образу жизни и социально-политическим институтам демократии. С другой стороны, проявила себя тенденция критического отношения к собственной национальной традиции и ценностям (порой – до провозглашения отказа от них как полностью устаревших и исторически изживших себя) и обращение к идеалам западной цивилизации, определенная идеализация западных ценностей, норм жизни и отношения к миру. Движение реформации как многосторонний процесс отразило разные стороны духовной и интеллектуальной жизни ряда исламских государств.

Сайид Ахмад-хан одним из первых в XIX в. заговорил о возрождении исламского общества и восприятии тех новаций, которые открывали бы новые перспективы для преодоления отсталости исламского общества. Он видел его возрождение в контексте следования идеалам просвещения, рас-

пространения научного знания и приобщения к передовым достижениям европейской культуры. Его интерпретация онтологической картины мира ислама была призвана доказать и подтвердить универсальный характер ислама, неизменность следования принципам божественного, сфера которого была открыта пророчеством Мухаммеда. В соответствии с космологическим обоснованием бытия Бога через цепь причинно-следственных связей, как это когда-то в истории предпринимали восточные перипатетики, Ахмад-хан считал, что Первопричина создала мир, который, подобно часовому механизму, действует по определенным законам. В сфере нравственности Бог сотворил и добро, и зло, но человек сам делал выбор между ними в соответствии со своим знанием того, что есть добро, и того, что есть зло, поэтому воздаяние, считал Ахмад-хан, дается человеку в соответствии со знаниями законов истинности и ложности.

Сайид Ахмад-хан одним из первых среди представителей реформации обратился к разуму человека, способному творить и контролировать природные силы, и критиковал мистицизм, считая, что божественное вдохновение – не только удел избранных, но и потенциальная способность каждого человека. «Подобное толкование существа пророчества, – утверждает М.Т. Степанянц, – приспособляло ислам к условиям XIX в., делало его более приемлемым для нового, склонного к рациональному мышлению поколения. В то же время, утверждение, что Пророк – человек, хотя и гениальный, позволяло сделать вывод об исторической обусловленности его суждений. Это, в свою очередь, служило обоснованием возможности и необходимости вносить в учение Пророка коррективы – с учетом изменений, происшедших в мире. Сайид Ахмад-хан прямо такого вывода не делал, он просто призывал к рациональному осмыслению религиозных догм. В этом случае критерием для определения истинности того или иного принципа религиозного учения должна служить, помимо мышления, еще и природа: если религия не противоречит человеческой природе и природе в целом, она истинна» [2, с. 48].

Эти взгляды были подвергнуты критике со стороны Джемаль ад-Дина Аль-Афгани. Аль-Афгани был активным сторонником сопротивления западной экспансии и возрождения исламских государств на основе их религиозно-политической консолидации. Одним из излюбленных аль-Афгани аятов Корана был 11 (сура 13): «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не меняют того, что с ними...» [3, с. 131]. Это явственно характеризует его философское мировоззрение, направленное на то, чтобы с помощью науки и реформирования общественного сознания, но, прежде всего, сознания религиозных деятелей исламского общества, добиться прогрессивных перемен.

Его выступления и статьи, в которых он отстаивал не только притязания разума на истину, но и его миссию продвигать человечество по пути процветания и прогресса, в полной мере раскрывали позицию Афгани по

отношению к проблеме соотношения исламской духовности и научной рациональности. При ее разрешении аль-Афгани, выступая в целом как апологет ислама, вместе с тем, не отрицал, как это делали многие другие, роль и значение науки только лишь потому, что она являлась в чьих-то глазах феноменом западной культуры, разрушающей основы исламского общества, его традиции и ценности. Он подчеркивал ее прогрессивность и необходимость для модернизации исламского общества.

Попытка Афгани разрешить вопрос о соотношении науки и религии опиралась на традиции, заложенные восточными перипатетиками, он стремился разрешить эту проблему с помощью рационалистических традиций арабо-исламской философии. Особенно выпукло его позиция проявилась в полемике с Э. Ренаном. Известно, что Э. Ренан высказывал суждения, содержащие отрицательные оценки по отношению к исламу, называя его орудием деспотизма и террора, истреблявшим рациональную культуру духа там, где он имел место.

Отвечая на такую характеристику ислама, аль-Афгани, прежде всего, показал, что ислам – такая же религия, как и другие, не лучше и не хуже, и что арабы – народ, ничуть не хуже других народов. Он так же, как и другие народы, создавал культуру, где дух свободно выражал себя и благодаря чему развивался разум человека. Аль-Афгани рассмотрел проблему соотношения исламской духовности и рациональности в культурно-историческом плане и показал, что, несмотря на то, что религия в истории человечества была «тяжелым бременем», так как, отставив свои позиции, она явилась необходимым фактором освобождения людей от эпохи варварства, выходом из джахилийи. Поэтому позитивная роль религии и веры в этом процессе заключается в том, что они подчинили людей законам «Верховного бытия» и преодолели разрушительную сущность джахилийского периода.

Историческое развитие также показывает, что философия и религия, Откровение и научное знание всегда соперничали друг с другом. Это соперничество, борьба и полемика будут продолжаться, так как исламская духовность будет конституировать свои основополагающие установки, ввиду того, что это знание – незыблемое и вечное, в то время как философия будет все более расковывать ум. Таким образом, исламское вероучение имеет в себе тенденцию консервации, философия же – тенденцию к изменению, развитию и новации.

Аль-Афгани считал, что проблема соотношения духовности и рациональности, религии и науки, догмы и свободного поиска – это проблема не только ислама, это проблема всех вероисповеданий. Однако данный вывод вовсе не означает, что мусульмане должны обходить вопрос об ответственности за цивилизационную отсталость исламских государств, деспотическая форма правления которых искусно использовала стагнационные моменты ислама, сопротивляясь науке, и везде, где она могла это делать, она противостояла ее свободному духу.

Такие воззрения аль-Афгани, казалось бы, приходили в противоречие с его взглядами, высказывавшимися, в частности, в полемике с Сайидом Ахмад-ханом. Но в ту пору, когда он начинал свою деятельность, считает М.Т. Степанянц, он не мог говорить об этом столь прямолинейно, так как обращался в большей степени к религиозным чувствам соотечественников, а не к их разуму. То положение, в котором они находились, и материальное состояние, свидетельствовавшее об общей отсталости исламского общества, не давали ему возможности утверждать, что в этом повинен ислам [3, с. 134].

Джемал ад-Дин аль-Афгани считается основателем панисламизма, стоявшим у истоков этой идеологии в исламских странах, поскольку в его взглядах центральное место занимали вопросы соотношения ислама с национальным духом и идеалами самоопределения. Начиная с 60-х гг. XIX в., он высказывал мысль о религиозно-политическом союзе исламских народов, и не только стремился распространить идеалы и взгляды национализма, но и реализовать их на практике. Он считал, что это поможет в пробуждении исламского мира и в его возрождении путем освобождения от «унижения», которому они подвергаются со стороны европейских стран. Благодаря освоению научных и технических достижений Запада и опыта их политического руководства, полагал он, возможно противостояние ему и преодоление отсталости исламских государств. При этом он надеялся на определенную поддержку заинтересованных западных кругов в вопросе возрождения и прогрессивного развития исламского общества.

Ученик Джемал ад-Дина аль-Афгани Мухаммад Абдо также стремился к преодолению средневековой отсталости и возрождению ислама, руководствуясь преобразованиями в сфере просвещения. Являясь главным муфтием Египта, Мухаммад Абдо посредством издаваемых фетв пытался переосмыслить исламское вероучение сообразно тем значительным изменениям, которые происходили на исходе и рубеже XIX и XX вв. Через реорганизацию университета Аль-Азхар, в котором он осуществлял реформу образовательного процесса, вводя новые курсы, связанные с изучением естественных и математических наук, Абдо пытался закрепить новые образовательные стандарты и на этой основе – развивать идеи обновления. Его авторитет как теоретика преобразований в политической жизни египетского общества был значителен и снискал ему славу «пророка нового дня для Египта и ислама», «творца мусульманской мысли арабов в XX в.» и т. п.

Переосмыслению исламского вероучения были посвящены его философские работы «Трактат о мистическом вдохновении», «Трактат о таухиде», «Комментарии к Корану» и др. Идея утверждения единобожия исторически заняла ведущее место в теологии и философии исламского мира. Как уже было показано, она имела место, в том числе, и в философии восточных перипатетиков. Мухаммад Абдо также рассматривает ее, но, в отличие от своих предшественников, в новых исторических условиях, которые требо-

вали нахождения устойчивого основания для реконструкции ислама и последующего его возрождения в период подавляющего влияния Запада.

Опираясь на рационалистические доводы, он обосновывает онтологическую необходимость Верховного Бытия, принимая такие его атрибуты, как вечность, неделимость, познание, всемогущество, воля, односложность. В гносеологическом плане Абдо рассматривает идею таухида в контексте разрешения проблемы познания Верховного Бытия, роли пророческого откровения в познавательном процессе, соотношения интуиции и разума. Мухаммад Абдо говорит о том, что когда-то христиане усвоили знание, принесенное исламскими мыслителями, и добились больших успехов, благодаря реформации в христианстве. Почему же мусульмане не могут сделать то же самое? Добиться же этого им мешает, считает Абдо, отступление от истинной веры. Благодаря таухиду, человек получил возможность следовать только божественной цели, и, тем самым, не зависеть от кого бы то ни было, т. е. быть свободным, думать и поступать только в соответствии с божественной истиной, а не согласно чьей-то другой воле. Поэтому человек должен следовать этому пути, открывающему ему дорогу к свободе и свободному выбору, ведь именно этим человек отличается от всех в земном мире. На этом пути ему необходимо избегать следования крайностям, и фатализма, и волюнтаризма.

Мухаммад Абдо поддерживает идею, высказанную в свое время восточными перипатетиками – о том, что божественную истину люди понимают по-разному, далеко не каждый человек постигает ее в подлинном свете и далеко не каждый постигает сакральный смысл обрядовых действий ислама, для этого им нужны учителя. Тем самым он обосновывает и доказывает необходимость пророчества и пророков, осуществляющих связь между двумя мирами и на языке человеческого разума раскрывающих им божественные законы. Абдо отвергает веру, основанную на слепом доверии к авторитету, он считает, что для веры необходимо знание разума, которое ее только укрепляет. Только в союзе веры и знания, считал он, можно добиться прогресса, так как первое, что требует ислам, это опираться на разум при выяснении вопросов шариата, и следовать божественному установлению, когда между разумом и традицией возникают противоречия. Истинное знание сильно опорой на интуицию, так как один разум не может вести к божественному постижению, он должен идти в единстве с верой, опираться на пророчество, интуитивное прозрение и сердце [4, с. 149].

Другой выдающийся представитель исламского возрождения – Мухаммад Икбал пытался «реконструировать» ислам посредством синтеза исламской и западноевропейской философии, возвысив в своем философско-поэтическом творчестве человека до соучастника Бога в процессе преобразования мира. В мировоззрении Икбала, в отличие от рассмотренных выше представителей исламской реформации, в большей степени проявились суфийские мотивы, в особенности, в поэтическом творчестве. Хотя

первоначальное сильнейшее увлечение суфизмом в последующем сменилось критическим отношением к нему, однако его влияние на философское мировоззрение Икбала и его литературное творчество сохранилось, и он широко использовал суфийские образы и отдельные его ключевые идеи, в частности, идею совершенного человека.

Философские взгляды Мухаммада Икбала на духовную сущность ислама, понимание им человека и мира, духа исламской культуры, соотношение знания и религиозного опыта нашли отражение в знаменитых лекциях, прочитанных им по просьбе исламской ассоциации в течение 1928–1929 гг. в разных городах Пакистана. Лекции в последующем были изданы отдельной книгой под названием «Реконструкция религиозной мысли в исламе». В этом же контексте представляет интерес и его небольшая работа «Ислам как моральный и политический идеал». В этих работах он, обладая широкой философской эрудицией, глубоким знанием исламской философии, выразившимся в его диссертации на тему «Развитие метафизики в Персии», успешно защищенной в Германии, прекрасным знанием западной философии, в частности, Канта и Гегеля, философские системы которых он изучал в Великобритании и Германии, раскрывал внутренний и глубокий смысл ислама, его потенциал к изменению и развитию как самого человека, так и его отношения к миру и к другим людям.

В своих высказываниях и интерпретации историко-философского процесса в исламской культуре Мухаммад Икбал стоит на твердых позициях признания самоценности и самодостаточности интеллектуального исламского развития, опирающегося, прежде всего, на священный Коран и Сунну. Опираясь на внутренний опыт как на один из источников человеческого знания, ислам утверждает и внешний источник такого знания – Природу и Историю. В них «Конечная Реальность», по Икбалу, выражает себя, поэтому долг верующего – не только обращаться к внутреннему опыту и самосозерцанию, но и внимательно изучать эти внешние знаки и символы божественного.

Первоначально, утверждает он, мусульмане с энтузиазмом осваивали греческую мысль, которая, согласно Икбалу, увлекалась теорией и игнорировала изучение конкретного, факты, в то время как Коран призывает к внимательному наблюдению и пониманию путем раскрытия того, что значит конкретное, поэтому между ними неминуемо возникает противоречие. Следовательно, попытка понять Коран в свете греческой философии, где преваляло «теоретизирование», считает Икбал, была обречена на провал. «И именно то, что последовало за тем провалом, – утверждает он, – представляет собой истинный дух мусульманской культуры, закладывая основания для современной культуры в некоторые из ее наиболее важных аспектов. Этот интеллектуальный мятеж против греческой философии проявился во всех сферах знания. ...Однако в качестве наилучшим образом определившегося феномена он демонстрируется в мусульманской критике греческой

логики. И это вполне естественно, ибо неудовлетворенность чисто спекулятивной философией означает поиск более надежного метода познания» [5, с. 127]. Таковым стал метод наблюдения и эксперимента.

Согласно позиции Икбала, ан-Наззам был первым в исламской философии мыслителем, сформировавшим принцип сомнения в качестве начала знания, аль-Газали расширил его и тем самым подготовил философию Декарта, но он оставался верен аристотелевской логике. Системное опровержение логики Аристотеля, а, значит, и позиции восточных перипатетиков, было осуществлено в философии Сухраварди и Ибн Таймийи. Ибн Таймийа в «Опровержении логики» показывает, что единственным способом, заслуживающим доверия, является индукция. Икбал также считает, что экспериментальный метод является открытием исламской науки, такими ее исследователями, как Ибн Хайтам и Ибн Хазм. «Ни Роджер Бэкон, ни его последующий тезка, – пишет он, – не вправе считать своими заслугами введение экспериментального метода. Роджер Бэкон был не более чем одним из апостолов мусульманского научного метода в христианской Европе, и он неустанно заявлял, что знание арабского языка и арабской науки было для его современников единственным путем к истинному знанию. Дискуссии относительно того, кто был основателем экспериментального метода... являются частью огромного искажения истоков европейской цивилизации. Экспериментальный метод арабов к бэконовскому времени широко и активно культивировался по всей Европе» [5, с. 128].

Мухаммад Икбал стоит на позициях самобытного и самостоятельного развития исламского духа, рожденного смыслами коранической истины, где греческая наука и философия были первоначальными элементами влияния на формирование целостного интеллектуально-духовного климата, но потерпели неудачу, столкнувшись с духом Корана, его ценностно-научными установками. Икбал расширяет этот тезис, утверждая, что весь «...антикласический дух современного мира фактически вырос из протеста ислама против греческой мысли» [5, с. 138–139].

И этот дух рассматривает мир как динамически развивающийся. Философия Ибн Мискавейха и Ибн Хальдуна закрепила этот взгляд: теорией первого – о жизни как эволюционном движении, и историей – второго. Базовыми концептами в понимании истории, где, безусловно, высоко ценим вклад Ибн Хальдуна, вытекающими из коранического учения, считает Икбал, являются единство человеческого происхождения и обостренное чувство реальности времени и представление о жизни как континуальном движении во времени. История, как и природа, является источником человеческого знания.

Мухаммад Икбал уверен в том, что Коран содержит в себе «зародыши исторической доктрины», и поэтому он возражает против точки зрения, отвергающей это. Он подкрепляет свою позицию аятами Корана, где содержатся исторические примеры, призывающие человека глубоко задуматься



над коллективной ответственностью перед настоящим и прошлым опытом человечества, так как за свои упущения и «грехи» в истории народы страдают в настоящей жизни.

Интеллектуальное наследие Ибн Хальдуна представляли идеи Корана о «смене дня и ночи» как символа Реальности, которая в каждый момент нова, тенденция рассматривать время – как объективный феномен, взгляды Ибн Мискавейха на жизнь – как эволюцию, подход аль-Бируни к природе – как к процессу становления. Аль-Газали в мистическом опыте обосновал самостоятельное содержание для религии, и ему удалось сохранить право религии на самостоятельное и независимое от науки и философии существование. Это означало признание победы исламского традиционализма.

Мухаммад Икбал показывает приверженность этой подлинно исламской мысли, с его точки зрения, полностью соответствующей истинному духу ислама. Таким образом, становится проясненным отношение Икбала к философскому знанию и религиозному опыту, когда философия становится проверкой Откровения и религиозного опыта.

Реформаторское движение внесло большой вклад в общественно-политическое, культурное и духовное развитие исламских государств. В нем сочетались уважение к прежнему духовно-интеллектуальному наследию и критическая оценка прошлого и настоящего, неизбежность религиозной веры и признание необходимости приобщения к современным достижениям науки и технического прогресса, признание достижений Запада и желание сохранить исламскую идентичность. Оно способствовало решению сложных проблем адаптации и развития исламского общества в новых исторических условиях.

## Литература

1. *Степанянц М.Т.* Предисловие // Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ, предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 5–24.
2. *Степанянц М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.). – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1974. – 190 с.
3. *Степанянц М.Т.* Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее – М.: Вост. лит., 2005. – 375 с.
4. *Фролова Е.А.* История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. – М.: ИФ РАН, 2006. – 199 с.
5. *Икбал Мухаммад.* Реконструкция религиозной мысли в исламе /Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. – 200 с.