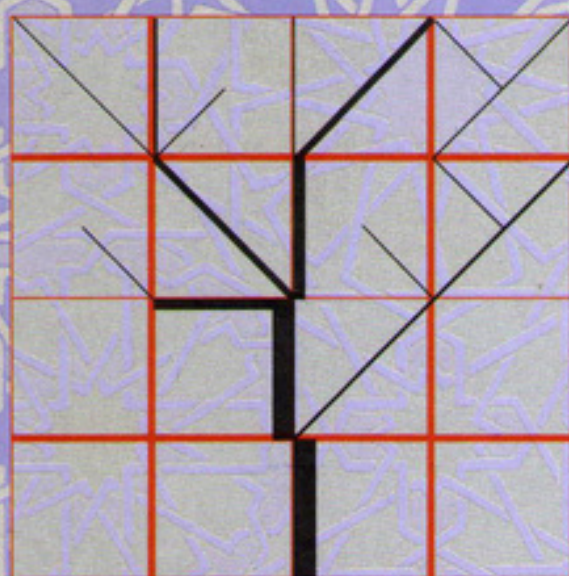


Серия **Древо**



Современные
Мухаммад Легенгаузен
вопросы
исламской
мысли

Древо

Мухаммад Легенгаузен
**Современные вопросы
исламской мысли**

«Садра»

1999

Легенгаузен М.

Современные вопросы исламской мысли / М. Легенгаузен — «Садра», 1999 — (Древо)

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.

© Легенгаузен М., 1999

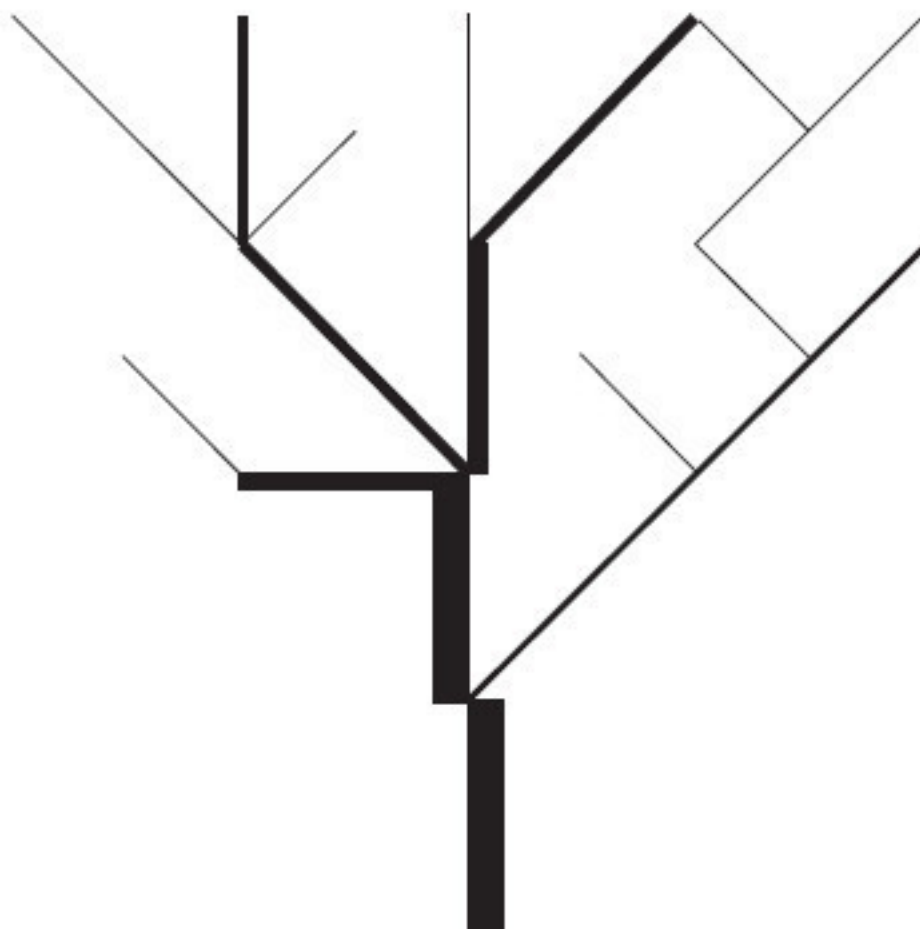
© Садра, 1999

Содержание

Предисловие автора к русскому изданию	6
Предисловие	10
Часть первая	12
Введение	12
Метафора против политического анализа	13
Истолкование метафоры	14
Другой и я сам	15
Производство и подражание	16
Представители цивилизаций	17
Личность как продукт	20
Диалог, история и идентичность	21
Ислам и диалог	25
Современные проблемы христианской теологии в исламской мысли	27
Конец ознакомительного фрагмента.	29

Мухаммад Легенгаузен

Современные вопросы исламской мысли



В издательской Серии **Древо** рассматриваются духовные аспекты различных философско-религиозных систем.

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. Игитханян

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

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 Tehran 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 Хокинга¹. 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 эссенциализм², я изучал метафизику, тогда как благодаря пространственным дискуссиям с Эрмано Бенцивенгой 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 отнестись 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 магистрантуре, 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 G1, 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 сокурсники 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 диссер-

тацией в 1983 году я уже принял ислам, произнеся оба свидетельства перед группой афроамериканских 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?»³. 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-Тавхид*. 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 философию⁴, и не исповедовал религиозность, отрицающую достоинства современной науки. Самым 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 диалоге⁵. Я также перевел на английский книгу аятоллы Мисбаха Йазди «Обучение философии» (Амузиш-и фалсафа)⁶, сборник шиитских преданий о Иисусе Христе (да будет мир над ним!)⁷ и написал книгу о религиозном плюрализме, которая была переведена на несколько языков⁸.

Мои научные и исследовательские интересы в последнее время сосредоточены на исламском пацифизме⁹, метафизике Ибн Сины¹⁰, 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, trans-lated 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 (Ахл-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», «Таухид», «Хикмат» и «The Message of Thaqaalayn», все они издаются в Иране и ориентированы на англоговорящих мусульман. Многие из очерков также были переведены на фарси и изданы в персоязычных журналах, например, «Накд 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.

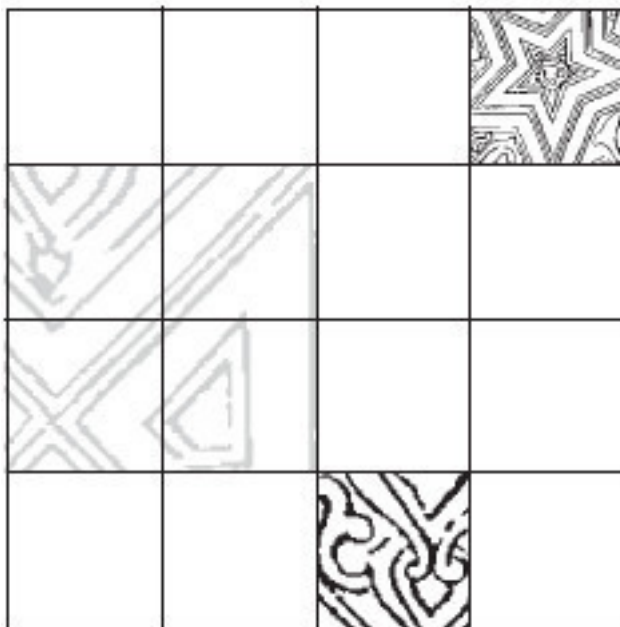
В-третьих, я хотел бы познакомить мусульман-интеллектуалов с книгами и представлениями западной интеллектуальной культуры, которые, как я считаю, принесут им пользу. Если мусульмане хотят выработать эффективное критическое мышление для борьбы с глобальным доминированием некоторых широко распространенных западных идей, представляемых 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 Эдалят-Нежаду и, конечно же, издателям.

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

Часть первая

Кто может стать участником диалога цивилизаций?



Введение

*Во имя Аллаха, Всемилостивого, Всемилосердного
И говорите людьми добрые речи¹
(Коран, 2:83)*

В своем диалоге «Теэтет» 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 покончить с тем, чем они были прежде².

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 Хантингтон³ 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*⁴, а другой – о любви (*'ишк*). 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 (*а да б*) 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. Обратит 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».*⁵

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



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.

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 граничащим 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 Мас-сового 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».*⁶

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 августинианца) 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 томизма, 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 существенен 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 пока 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 по-настоящему 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».⁷

Многое из этого можно повторить и в отношении диалога цивилизаций. Поиск истины и самоотраженности, 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 означает быть готовым отчитаться о сказанном или сделанном [им самим], 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, пониманию которых можно обучить.⁸

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.⁹ В то 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).¹⁰ 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 ко взаимному обогащению».*¹¹

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 цивилизациями 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 обо их 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».*¹²

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, исторически характерных сообществам мусульманских народов, сообществам, включающим, конечно, и не-мусульман. 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 транс-

формировать 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».*¹³

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 возникало 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 тафкик).¹⁴

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, суфии в традиции Ибн аль-'Араби вступили в философский 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.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.