

ВВЕДЕНИЕ

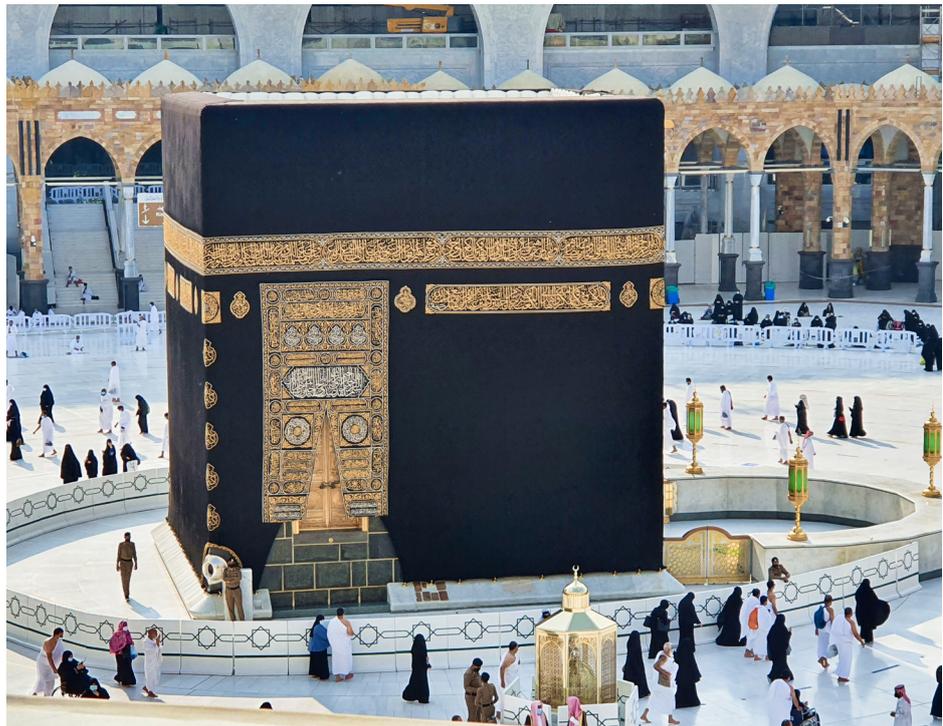
Третья глава знакомит читателя с идеей о том, что каждый текст можно истолковать множеством различных способов, которые порой даже противоречат друг другу. Несколько последующих текстов продолжают обсуждение похожих споров об интерпретации Библии и авторитета Папы в христианской традиции. Позже религиозные тексты замещаются работами, рассматривающими социальные и политические вопросы. Во время их чтения обратите внимание на то, каким образом сила интерпретации может сформировать, заставить принять или бросить вызов доминирующей точке зрения в религии, политике и обществе.

В данной главе стоит обратить внимание на концептуальные вопросы, которые поднимает Мухаммад Аркун, а именно: как происходит формирование большой «Традиции ислама», и какое место занимают в ней местные традиции до и после ислама? Насколько уместно говорить о формировании большой «Традиции ислама» вне контекста местных традиций, которые претендуют также на включенность и значимость своего вклада в развитие общей исламской и мусульманской традиции, а также на формирование общего дискурса вокруг фундаментальных вопросов, связанных с взаимоотношением между «живыми» местными традициями и исламом. Насколько четыре подхода Аркуна к интерпретации текстов, традиции и общеисламской практики могут нам раскрыть характер этих дискурсов, основанных на мифологии, исторических фактах, критических подходах к гуманитарному знанию, семиотическом и антропологическом методах исследования.

В тексте Азима Нанджи, например, обсуждается, как различные религиозные общины, мусульмане, христиане и иудеи могут ссылаться на свои общие этические ценности для решения различных жизненных проблем.

Во время работы также рассмотрите, как вы сами могли бы истолковать эти тексты и чем ваша интерпретация отличается от интерпретаций других? Кроме этого, обратите внимание на взаимосвязь между этими текстами. Какие сходства и различия существуют между религиями и тем, какие методы истолкования священных писаний используют люди, исповедующие эти религии, а также тем, исследуют или не исследуют они свои традиционные верования и обычаи? В одних случаях взаимосвязь текстов будет очень легко определить, а в других случаях вам придется провести более тонкий анализ для установления такой взаимосвязи.

Третья глава посвящена развитию навыков критического мышления. Критическое мышление не означает то, что вы должны критиковать все подряд только для того, чтобы показать ваше негативное отношение ко всему. Критическое мышление заставляет вас подвергать сомнению ценность аргумента автора, с принятием во внимание его предпосылок, предубеждений и возможных причин для принятия определенной позиции. Вы не слепо принимаете все, что сказал автор, а исследуете его аргументы, чтобы убедиться в том, что эти аргументы подтверждены доказательствами. Только тогда вы можете определить, согласны ли вы с писателем или ваши точки зрения не совпадают.



КААБА.

Мусульманская святыня в форме кубка во внутреннем дворе мечети аль-Харам в Мекке

МУХАММАД АРКУН. СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ: ЛИЦОМ К ТРАДИЦИИ

Мухаммад Аркун (1928 –2010) - алжирский ученый и мыслитель, один из самых влиятельных светских ученых в области исламоведения, который внес свой вклад в современную интеллектуальную исламскую реформу. За свою более чем 30-летнюю карьеру он критиковал напряженность, связанную с его специальностью, защищая исламский модернизм, секуляризм и гуманизм. Он является автором множества книг на французском, английском и арабском языках по религиозной социологии, посвященных исламу. Его работы были опубликованы во многих академических журналах и переведены на несколько языков. Был членом руководящего комитета, а затем жюри Премии Ага Хана в области архитектуры (1989-1998), Международного жюри Премии ЮНЕСКО за воспитание в духе мира (2002). Получил звание Заслуженного профессора Сорбонны.



*Ничто не мешало людям уверовать, когда пришло к ним
Руководство (т. е. указание правого пути), и молить своего Господа
о милости, кроме их нежелания отказаться от соблюдения
обычая (сунна) древних, даже когда пришло к ним наказание
(Коран 18:55).*

*По обычаю тех, кого Мы посылали до тебя из наших пророков;
и не найдешь ты для нашего обычая перемены
(Коран 17:77).*

Говорить об исламе, сталкиваемся со своей Традицией в трудных исторических обстоятельствах, в которых находятся мусульманские сообщества с 1950-х годов, — дело непростое. Если оставить в стороне трудности адекватного изложения, без редукционизма или слепого отождествления Традиции с великой религией, записанной (в Книге), мы, по сути, сталкиваемся с четырьмя возможными подходами, иллюстрируемыми четырьмя конкурирующими формами дискурса:

1. Актуальный исламский дискурс, который стремится подавлять все остальные благодаря своей политической силе и значительному социально-психологическому размаху. Он глубоко укоренен в мифологическом измерении Традиции, при этом невольно секуляризируя религиозное содержание этой Традиции.
2. Классический исламский дискурс, который объясняет Традицию применительно к периоду ее формирования и закрепления в исконных текстах.

1 Коран/Русский пер. стиха 18:55 с английского сделан на основе перевода Б. Я. Шидфар.-М.,2012.

3. Ориенталистский дискурс, представляющий историко-филологический подход к этапу сложения и закрепления ислама. Данный подход относится к XIX веку, является преимущественно позитивистским и опирается на принцип историзма.
4. Дискурс наук о человеке и обществе, направленный на пересмотр предыдущих трех этапов, в рамках которого ставятся конкретные вопросы, которые ранее подавлялись как немыслимые или «непродуманные», и создающий возможность актуального критического возрождения проблемы Традиции и традиций в исламе.

Чтобы разобраться как с уже продуманным и отраженным в мысли, так и непродуманным, несформулированным, накопившимся в исламской Традиции за четырнадцать столетий, мы начнем с изучения концепций ислама и традиции. Затем мы опишем положение Традиции и традиций в исламе. И, наконец, на основе наших выводов попытаемся переосмыслить понятие исламской Традиции во всей его полноте.

I. КОНЦЕПЦИИ ИСЛАМА И ТРАДИЦИИ

Начало дебатам о традиции по большей части было положено уже в Коране. Все кораническое послание пронизано «современностью» (подходом в духе модернити), ниспровергающей верования и традиционные практики, разрешенные «отцами» или «предками» (в тексте Корана термин *аба* используется шестьдесят три раза; *ал-аввалун*, «первые, древние», – тридцать восемь раз). Обычно предшествующая арабская традиция целиком изображается как принадлежащая царству невежества, беспорядка, несправедливости, ошибок, язычества и угнетения, словом, «мрака *джахилийи*». Традиция – с заглавной буквы «Т», так как она божественна, неизменяема усилиями человека и есть выражение Вечной Истины, – после двадцати лет борьбы в Мекке и Медине стремится вступить на враждебное социокультурное поле и становится подлинно *исламской* традицией.

Должны ли мы обозначать понятие Традиции с начала зарождения ислама и позднее с заглавной буквы «Т», потому что это единственное «ортодоксальное» выражение единственной Традиции, принятой Общиной? Или уместно дать новое определение ислама как одного из социально-исторических процессов среди прочих, приведшего к формированию традиции, известной как «исламская», но всегда конкурирующей с другими, или модифицированной последовательными «инновациями» или «модернизациями»?

Первый подход соответствует современному исламскому дискурсу движений, называемых «исламистскими», но, в более общем смысле, всему реформистскому дискурсу (*ислах*). Согласно этой точке зрения, ислам полностью содержится в Коране, как его объясняет пророческая традиция (*хадис*). То, что эта традиция поначалу стала объектом устной передачи, а затем была записана в течение первых трех столетий хиджры и что она, следовательно, является результатом сложного социально-исторического процесса, требующего критического подхода, рассматривается как не имеющее никакого влияния на абсолютное уравнение: Ислам

= Подлинная Традиция. Совокупность верований, обычаев, институтов, этико-правовых норм и текстов, созданных и признанных общиной (*умма*) в качестве Традиции, согласно данному подходу, служит лишь для того, чтобы показать, что ислам определен и завещан Богом. Таким образом, Традиция является воплощением «религии Истины» (*дин ал-хакк*) в истории; это сила освящения и **трансцендентности** (*танзих*) пространства и времени, в котором протекает жизнь Общины. И потому халиф, султан и эмир, – хотя и светские по своей сути фигуры, – становятся священными, однако в разной степени. Подобный подход объясняет, почему каждый член Общины рассматривается как непосредственный современник всех ее членов в прошлом, настоящем и будущем.

трансцендентный-
выходящий за
пределы
чувственного опыта

Такой подход придает авторитет духовному *этосу* Традиции, он питает чувство общности, возвышает надежды верующих и придает эсхатологическую и онтологическую завершенность конкретным историческим поступкам, при этом отвергая интеграцию принципа историчности со всеми вытекающими из этого последствиями. Таким образом, данный подход радикально противоположен «научной» позиции, которая, напротив, принимает во внимание только «факты» (имена, события, даты, тексты, письменные свидетельства и т.п.), которые подвергаются проверке в соответствии с принципами историко-критического метода.

Второй подход состоит в том, чтобы оставить открытыми, незавершенными определения концепций ислама и традиции, поскольку они подвержены непрекращающимся изменениям, задаваемым историей. Здесь присутствует момент интеграции как в анализ, так и в конкретную практику духовного этоса Ислама, то есть Традиции и ее историчности. Эта проблема является новой для исламской мысли; действительно, она выходит за рамки критики цепочек авторитетов и текстов хадисов, как они были задуманы, и практикуется наиболее выдающимися традиционалистами (*мухаддитхун*, букв. 'знатоки хадисов'). Как религия обретает форму, содержание и преобладание в социуме при более или менее быстром социальном прогрессе? Этот вопрос возникает, как только мы начинаем рассматривать религию с точки зрения традиции, которая является ее выражением. С этой точки зрения, ислам никогда не завершается; он должен получать новое определение в каждом новом социокультурном контексте и на каждом новом историческом этапе. При этом он включает в себя следующие стабильные составляющие:

1. Коранический корпус (*мусхаф*);
2. тексты *хадисов* и юридические тексты, посвященные вопросам права;
3. пять канонических обязательных установлений и их ритуальное проведение;

4. духовный *эмос*, общий для всех верующих и характерный для Традиции.

Стабилизация этих элементов требует времени: это то, что я называю социально-историческим процессом формирования Традиции. Мы также увидим, что на самом деле смысловая стабилизация Корана и пророческих традиций невозможна, поскольку речь идет о живой традиции. Под последней я подразумеваю тексты, которыми руководствуются и которыми живут верующие; эти тексты порождают историю и бесконечно воспроизводятся историей. Одна из функций Традиции заключается в предоставлении необходимых референтов (в виде событий и явлений), для обеспечения единодушия в отношении некоторых прочтений священных текстов, что означает, что единство ислама, которое в идеале утверждают верующие, постепенно реализуется в истории² на основе четырех необходимых составляющих, перечисленных выше³.

С богословской точки зрения, такому подходу можно противопоставить известный стих: «Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» (Коран 5:3).

Чтение этого стиха, как и всего Корана, зависит от той роли, которую мы отводим историчности в расшифровке всего периода Откровения и пророческого действия⁴.

Подчеркнем, что историчность здесь не следует смешивать с чисто случайными обстоятельствами Откровения, которые традиционные экзегеты обозначали как *асбаб ан-нузул*. Если хронологически Откровение по сути завершается смертью Пророка, то его **экзегеза**, истолкование и передача через обрядовые и нравственно-правовые нормы продолжают и в наши дни; именно благодаря работе индивидуального «я» над собой и под давлением истории Община порождает ислам как живую Традицию.

Рассмотрим более подробно понятие традиции. Аргументы, дискуссии и письменные тексты первых двух столетий хиджры, направленные на противопоставление понятия Пророческой традиции (*суннат ан-набл*) местным обычаям или даже другим традициям, фактически восходящим к сподвижникам Пророка (*сахаб*) и последователям (*таби'ун*), способствовали появлению и распространению терминологии, нередко неупорядоченной из-за непоследовательного употребления. Следует вспомнить, в частности, такие термины, как *сунна*, *хабар*, *асар*, *сама'*, *накл*, *ривайа(т)*, *хадис*⁵.

Все эти термины уже имели стандартное значение в арабском языко-

экзегет-

толкователь прорицаний, законов, обычаев, а позднее-библейских текстов

2 См. М. Arkoun, L'Islam dans l'histoire // Maghreb: Machrek, 102 (1983), 5-22.

3 Я различаю необходимые составляющие и усул: первые составляют устойчивое ядро ислама и остаются открытыми для любого исследования или критического анализа; они не могут быть предметом ортодоксальной или догматической дискуссии; вторые, наоборот, давно изучаются двумя такими дисциплинами, как богословие (усул ал-дин) и методология и эпистемология права (усул ал-фикх). Усул (букв. корни, основы) – это субъективные единицы в том смысле, что каждая школа предлагает свои определения и способы их использования.

4 См. М. Arkoun, Lectures du Coran (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

5 Обо всех этих терминах см.: Encyclopedie de l'Islam, 2nd ed. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1960–1973); о хабар см. L. Souami, «Introduction la thorie du khabar chez Jahiz: d'finition et constitution», Studia Islamica, 53 (1961), 27-50.

вом обиходе еще до ислама; они были введены в новый семантический контекст, созданный Кораном и опытом Медины, и стали обозначать конкретную традицию, одновременно религиозную и культурную, находящуюся в процессе формирования.

Термин *сунна* используется в Коране по отношению к Богу для обозначения «действий по обычаю» по отношению к народам, которые жили в заблуждении в период, когда пророки передавали Откровение. В более широком смысле *сунна* обозначает поведение группы людей, которые руководствуются нормами обычая; именно поэтому *сунна*, введенная Мухаммадом, лишь постепенно и с трудом получала признание в отношении регулирования местных обычаев. В существующих документах первое употребление выражения *сунна ан-набл* появляется только приблизительно в 80/700 году при известном халифе 'Умаре б. 'Абд ал-'Азизе (ум. 99/717). Следующий шаг делает аш-Шафи'и (ум. 204/820), который провозгласил, что *сунна* есть сумма достоверных *хадисов*, второй «объективный» источник (*асл*) религиозного права (*шари'а*) после Корана.

Таким образом, решающее значение приобретает понятие совокупности текстов традиций, передаваемых (*накл*, *ривайа(т)*) в соответствии с регламентированными процедурами; его кульминацией является разработка основных, так называемых аутентичных (*ас-сахих*) текстов сборников Бухари (ум. 256/870) и Муслима (ум. 261/875) у суннитов, а также Кулайни (ал-Кулини) (ум. 329/940) и *Ибн Бабуйа* (ум. 381/991) у шиитов⁶. *Хабар* и *асар* – более общие термины для обозначения какого бы то ни было высказывания, передающего информацию, или даже его следа, намека на него.

Любые сведения или их компонент, повествование или новости, могут обозначаться как *хабар* или *асар*; именно поэтому эти два термина одинаково хорошо применимы как к светской информации из таких источников, как история и литература (*адаб*), так и к религиозным традициям, касающимся, в частности, Корана и *хадисов*.

Все это указывает на то, что сбор сведений о Коране, *сира* (биографии Мухаммада) и *хадисах* проходил в культурном климате, для которого светские цели – такие как поэзия, политическая история, а также экономические факты и свидетельства военных кампаний (*магази*) – были не менее важны, чем религиозные. Оба государства, сначала Омейядов, а затем Аббасидов, испытывали потребность в этих *ахбар* (мн. от *хабар*), необходимых чтобы сформировать, выковать, как «ортодоксальность»,

6 В Encyclopedie de l'Islam, 2nd ed. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1960–1973), s.v. hadith, можно найти ссылки на все классические издания текстов. Самый последний критический отчет приводится в книге G.H.A. Juyinboll, Muslim Tradition (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

так и культурную традицию, одинаково нужную для укрепления легитимности и единства «исламской» власти.

Этот официальный аспект формирования и закрепления исламской Традиции необходим для понимания трех следствий, которые в исламской мысли учитываются неодинаково: раскол Традиции на суннитскую и шиитскую; подавление, по крайней мере теоретически, наукой *уsul ал-фикх* всех местных традиций, считающихся неисламскими; и слабость и прерывность богословского плана Традиции.

Мы вернемся к этим трем пунктам позднее. Прежде же давайте еще раз вспомним два важных термина, связанных с понятием традиции в Исламе: нововведение (*бид'а*) и подражание (*таклид*). Последнее понятие подразумевает схоластическое воспроизведение норм и учений, разработанных учеными-основателями теолого-юридических школ, такими как Малик б. Анас (ум. 179/795), Абу Ханифа (ум. 150/767), аш-Шафи'и и Ибн Ханбал (ум. 241/855) у суннитов; *Джа'фар ас-Садик* (ум. 148/765) и Ибн Бабуя у шиитов; а также Ибн Ибад и Джабир б. Зайд ал-Азди (ум. 103/712) у хариджитов.

Чем больше Традиция отождествляется со сводом заповедей и запретов (*авамир* и *навахи*), получивших определение в Коране, *хадисах* и в каноническом своде прав – *corpus juris*, тем выше барьер для «нововведений», которые могут быть «традиционализированы», то есть интегрированы в систему Традиции с помощью методологии *уsul ал-фикх*. Можно добавить, что практически всегда существовало более или менее живое напряжение (весьма усилившееся сегодня) между *сунна/бид'а* и, соответственно, между *таклид/иджтихад*, то есть между подчинением авторитету Традиции и разумными усилиями признать и продвигать «хорошее нововведение» (*бид'а хасана*). Это означает, что в культурном контексте, где отношение и историческая критика слабы, Традиция священных писаний становится силой, освящающей и мифологизирующей период основания, когда вся Истина сосредоточена на правилах поведения и вере человека: именно это и произошло на деле в исламе в период с III/IX по VIII/XI вв. Рассмотрим, как можно возродить сегодня мыслительный процесс и поиск, которым долгое время не уделялось должного внимания.

II. ТРАДИЦИЯ И ТРАДИЦИИ В ИСЛАМЕ

Подобно тому, как существует только один ислам, – predeterminedный Богом как Религия для всего человечества, – точно так же может быть только одна Традиция, верно выражающая и увековечивающая этот ислам. Таково безусловное требование ортодоксальных течений, будь то ислам суннитов, шиитов или хариджитов. В свою очередь, христианство и иудаизм точно так же навязали верховенство Традиции священных писаний, маргинализовав или устранив конкурирующие традиции, которые не получили поддержку двух ключевых опор – Государства и Писания. Причем такая Традиция, зафиксированная исторически, тем не менее претендует на сверхисторический характер, поскольку коренится в Откровении и выражает трансцендентность Откровения.

Историческая действительность не подтверждает этого теологического утверждения. После смерти Пророка в 11/632 году стали возможны

несколько альтернативных вариантов традиции: с точки зрения Корана, опыта Медины и социокультурных условий Аравии и соседних стран. И все эти три альтернативных пути наметились в течение только первого века. В результате кровавой борьбы и горячих споров со временем возникли три великие ортодоксии – суннитская, шиитская и хариджитская, – каждая из которых в большей или меньшей степени отличалась от других. При этом ересиографическая литература засвидетельствовала множество групп, общин и сект (*милал, нихал, фирак*), появившихся в течение первых пяти веков хиджры. Даже в период, когда две великие ортодоксии, – суннитская, шиитская, – переживали свой триумф, – первая при Сельджуках, а вторая при Сефевидях, – давние местные традиции сумели выжить под видом религиозных братств.

Вполне понятно, что каждая ортодоксия отказывается признать участие современных ей движений в становлении Подлинной Традиции. Рамки, традиционно принимаемые как богословские, на деле же являющиеся сугубо полемическими, в которых происходят битвы суннизма против «ересей», определяются очень часто цитируемым *хадисом*.

Так, например, Ибн ‘Араби пишет: «Источком нашей дисциплины является традиция, переданная Ибн ‘Умаром: Посланник Божий сказал: “Дети Израиля разделены на семьдесят одну секту. Все они попадут в ад, кроме одной. Рожденных от Иисуса сына Марии – насчитывается семьдесят две секты, и все попадут в ад, кроме одной. Моя община будет разделена на семьдесят три секты, все они попадут в ад, кроме одной”. Они спросили его: “Что это за (спасенная секта), о Посланник Божий?” Он ответил: “Ислам, то есть община (*чама‘а*) мусульман, которые будут такими, как я и как вы”»⁷.

Допущения, положенные в основу этого отрывка, по сути, до сих пор управляют тремя ортодоксальными линиями мусульманского вероисповедания. Поэтому было бы хорошо объяснить их, показав, что общие постулаты привели к системам репрезентации, значительно отличающимся друг от друга, что делает невыносимым унификацию исламского сознания посредством критического переосмысления трех традиций⁸.

ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ ПОСТУЛАТЫ ОРТОДОКСИИ

Эти постулаты включают следующие положения:

7 Ibn ‘Arabi, *La Profession de foi*, R. Deladrière trans., vol.1 (Paris: Editions Orientales, 1978), 87. К этому хадису следует добавить все те, которые обычно цитируются по вопросу о борьбе с бид‘а, см.: M. Taibi, «Les Bid‘a», *Studia Islamica*, 52 (1960), 43-78.

8 См. M. Arkoun, *Pour un remembrement de la conscience islamique // Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Mouton-Roulet, 1984).

1. Разделение между людьми непоправимо. Лишь одна группа, трижды подряд получившая Божье Послание, способна понять его и оставаться строго верным ему.
2. Истина едина, как само Послание Божье и группа, которая принимает его. Таким образом, может быть только одна истинная Религия и одна подлинная Традиция, выражающая эту Религию.
3. Сподвижники Пророка (“как я и как *вы*”) представляют первое поколение той духовной общины, которая сохраняет общину и с уважением строго следует полученной Традиции. В результате последующие поколения являются строго «современными» по отношению к обещанному всем Спасению.

В этих условиях, быть «современным» означает, что:

1. Существует однородное и неизменное семантическое поле, в котором без разногласий перемещаются все принимающие и передающие акторы Послания и его реализации в Традиции.
2. Имеет место семантическая однозначность «объективных» текстов, переданных и адекватно объясненных через истолкование, экзегезу, Традиции.
3. Бесконечное обновление Традиции, исходящее из «объективных» текстов в самых различных социоисторических контекстах, без того, чтобы эти контексты, в свою очередь, воздействовали на Традицию. Традиция формирует каждого верующего и определяет через него историческую тотальность, заданную как место обязательного перехода к вечному Спасению.
4. Каждое положение Традиции относится к Модели поведения, предписанной Богом или уже продемонстрированной Пророком во время его апостольской жизни (отсюда значимость сира). Существует полное соответствие между высказыванием и ожидаемым поведением (которое стремится к тому, чтобы стать идеальным), точно так же, как существует прямое соответствие между отдельным высказыванием и поведением каждого верующего, независимо от времени и места.

Нет сомнений в подлинности повествований, передающих исходное Послание, и в их актуализации в Живой Традиции; сподвижники — по аналогии с учениками Христа — получили особую харизму, защищающую их от ошибок и отклонений в случае, когда дело касается сохранения Послания.

Как свидетельствует весьма ортодоксальное произведение Ива Конгара⁹, очевидно, что эти постулаты свойственны не только мусульманам; они встречаются в равной степени у всех народов Книги (*ахл ал-китаб*). Как же тогда объяснить существование богословских и психологических расколов? Этот вопрос возвращает нас к составляющим любой традиции и к процессу их соединения.

⁹ Y. Congar, *La tradition et les traditions*, I «Essai historique»; II «Essai théologique» (Paris: Fayard, 1963).

Сунниты апеллируют к *суннат ан-наби*, тогда как шииты говорят о суннат *ал-байт*, или Традиции, передаваемой через членов семьи Мухаммада. В то время как первые благочестиво собирают *хадисы*, переданные первыми тремя халифами, признанными ими ортодоксальными, праведными, вторые придерживаются *хадисов*, переданных четвертым халифом 'Али и его потомками, которые, как считается, обладают особой харизмой. Ни те, ни другие не принимают во внимание реальные политические и психокультурные условия, в которых на протяжении поколений осуществляется мифическая и воображаемая кристаллизация таких светских событий, как преемственность халифов, известных как праведные, убийство 'Али и его сына Хусайна, преследование хариджитов и Алидов халифами Омейядами, а омейядских халифов халифами Аббасидами и т.п. Религиозное прочтение светских событий стирает их политическую и социальную силу и превращает в опору для мифологизированных конструкций, обогащающих Традицию. Напротив, ориенталистское прочтение сторонников историзма, начиная с XIX века, смещает символы и мифы в область легенд или популярных преувеличений, чтобы сохранить только те факты, которые должным образом локализованы в конкретном времени и пространстве.

Тем не менее, в этой связи мы можем наблюдать существенное различие между суннитским и шиитским процессами создания Традиции. По сути, сунниты всегда были на стороне власти; они приняли этот политический свершившийся факт (*fait accompli*) независимо от того, был ли он результатом консультаций (*шур*) (с общиной), как это имело место в Мединском халифате, или под напором силы, как в случае Омейядов и Аббасидов. Решения действующих халифов и их администрации в значительной степени способствовали подпитке традиции, называемой суннитской, путем учреждения официального свода Корана (*мусхаф*) при халифе 'Усмани, а также коллективной памяти с ее религиозными, юридическими и историографическими референциями. Вот почему сегодня так трудно отделить религиозное содержание Корана от светского: все формы власти, появившиеся в исламе после 11/632 г., использовали эту запутанность юрисдикции, чтобы обрести легитимность. (Этот процесс еще более очевиден в отношении господствующих ныне политических властных структур, порожденных военной кастой или религиозной средой, как в Иране).

За исключением короткого правления 'Али (36/656–41/661), шииты находились в оппозиции и подвергались частым преследованиям вплоть до обретения власти Фатимидами в Магрибе (297/909) и Буидами в Багдаде (334/945). У них было время выработать трагическое видение истории, единое и нераздельное, религиозное и светское. При жизни Мухаммад

недвусмысленно наделил 'Али и его потомков таким исключительным свойством, как харизма, и поручил охранять в течение всего времени их жизни до конца земной истории целостность ниспосланного ему послания. Это означало следование *интегративному* принципу целостности при передаче текстов и *хадисов* (ср. споры о *мусхаф* и компиляции *хадисов*), экзегезу их содержания при разработке права и неукоснительного применения правовых принципов справедливым Наставником (имамом)¹⁰.

Мы видим, что раскол между суннитской и шиитской традициями¹¹ нельзя корректно охарактеризовать ни в сугубо исторических терминах, ни в исключительно богословских. Только семиотический анализ, культурная антропология и философия языка могут достичь в итоге цели – разобратся в оппозиции, к которой до сих пор обращались главным образом с позиций историзма при рассмотрении истории (что было предложено представителями ориентализма) или с позиций догматической теологии (что предлагалось верующими, представляющими отдельные традиции), или же с позиций феноменологии, связанной с пиетизмом (что представлено в работах Анри Корбена и некоторых его последователей). Мы еще вернемся к методологическому и эпистемологическому приоритету семиотического анализа, необходимому как для объединения различных точек зрения, так и для выхода за пределы унаследованных интерпретаций традиции.

Я предлагаю заранее отказаться от упрощенного представления о том, что мы имеем дело с оппозицией сугубо между суннитской традицией, связанной с официальной властью, и шиитской традицией, стремящейся оспорить это положение, опровергнуть этот имеющий место факт (*fait accompli*). Здесь невозможно дать полный обзор всех движений мысли, которые на протяжении пяти столетий обогащали споры о традиции и всех связанных с ней проблемах. Напомним лишь о другом значительном расколе, возникшем очень рано, между приверженцами традиции, посвятившими себя сбору подлинных *хадисов* и их буквальному толкованию (в частности, ханбалитской линии), и *ахл ар-ра'й*, допуская, что разум может подтверждать личное мнение (*ра'й*) в вопросах правовой квалификации (*хукм*, в ханафитской линии). Что же касается шиитов, то государство Фатимидов, а затем и государство Сефевидов в Иране, официально использовало Традицию и право, как это было и в суннитской среде.

Следовательно, мы вправе утверждать, что помимо различий в обстоятельствах и расхождений мировоззренческого масштаба, есть основания для тщательного изучения раскола, антропологического по своей природе, между мифологизированным и историографическим сознанием (или только историческим на той конкретной стадии, которая нас интересует); мифологическим дискурсом и логоцентрическим дискурсом; между

10 Текст, в котором Мухаммад назначил 'Али, неустанно цитируется и комментируется шиитами как хадис Гадир хумм. См. *Encyclopédie de l'Islam*, 2nd ed. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1960–1973).

11 Очевидно, нельзя пренебрегать линией хариджитов, особенно с точки зрения Традиции в ее совокупности, определение чему я дам ниже. Гонения Омейядов нанесли хариджитам даже больший вред, чем шиитам, и имели пагубные последствия для знаний о течениях мысли и силах, существовавших в первом веке хиджры. Хариджиты, ярые свидетели самой решительной борьбы, были оттеснены в Магрибе Омейядами, а затем Фатимидами к дальним окраинам империи. Сведения небольших общин, которые все еще существуют (например, берберы-мозабиты в Алжире), все еще продолжают свидетельствовать о тонком восприятии и запасе знаний, отвергнутых суннитской и шиитской линиями. См. *Encyclopédie de l'Islam*, 2nd ed. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1960–1973), s.v. *Ibadiyya*.

символом и знаком, и даже культурным сигналом; между воображением и дискурсивным разумом, метафорическим и буквальным значением...

Все, что только что было сказано, относится к фазе формирования и стабилизации классических форм Традиции. Что происходило с этим в течение долгого периода, который известен как *таклид*, повторение, копирование норм, ценностей и верований, установленных наставниками, основавшими определенные школы (*а'имма муджтахидун*)? Мы можем проследить упомянутое ранее наличие солидарности между Государством, Писанием и ортодоксальной Традицией, поддерживаемой официальной культурой. Причем каждый раз, когда великой державе удается захватить власть, как было в случае с Сельджуками, Фатимидами, Сефевидами и первыми Османами, ортодоксальная Традиция получает приоритет над местными традициями и начинает сдерживать нововведения. Улемы наблюдают за следованием вероучения установленным нормам и его правильностью, а судебная администрация применяет шари'а на практике. С другой стороны, когда центральная власть ослабевает (как в случае Османов и их сателлитов, начиная с XVIII века, а также в Марокко и Иране), место несостоятельного государства в регионах, в целом не очень исламизированных, занимают марабуты (название мусульманской секты в северо-восточной Африке) и подобные им братства (в которых наследование идет по духовной родословной), как в случае марабутов в Северной Африке. Затем мы становимся свидетелями возрождения весьма старых местных традиций, прикрытых обрывками исламской Традиции, интерпретированной и адаптированной святым основателем династии¹². Феномен колонизации усугубляет это положение, подавляя разнообразие местных традиций, которые до недавнего периода национального освобождения служили системой безопасности и убежищем самобытности.

Важно понимать, что ислам, который сегодня является ориентиром для исламистских движений, характеризуется расколотой, схоластической, статичной и повторяющейся Традицией, а не способной к интеграции динамичной и открытой Традицией, которая соответствовала золотому веку халифата. Ислам в Магрибе является строго маликитским, в то время как саудовский ислам придерживается ханбалитской традиции, а турецкий ислам – ханафитской. Эта ситуация оправдывает историческую и теологическую реконструкцию исламской Традиции во всей ее совокупности, условия которой мы определим ниже. Подчеркнем с самого начала, что при национализации Традиции и присвоении ее Государством существует некая двойственность действий. Новые государства в своем стремлении

12 См. J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb XVIIe siècle* (Paris: Sinbad, 1982); *Islam in Tribal Societies: from the Atlas to the Indus*. Akbar S. Ahmed and David. M. Hart, eds. (London, 1984).

к легитимности опираются на исламское наследие для укрепления своей власти и построения национального единства; это происходит в духе позитивистских национализмов Европы XIX века, а не согласно духовным измерениям *уммы*. Это есть секуляризация Традиции, однако, это явление не называется своим именем, не получает должного определения. С другой стороны, экономическая практика, политические или правовые институты, система образования и официальная идеология (такая как социализм) становятся все более традиционалистскими, обретая с помощью традиционной лексики «исламский» вид¹³.

Таково последнее историческое воплощение Традиции. Сторонний наблюдатель говорит о «возрождении ислама», в то время как на подъеме находятся в основном идеологические паллиативные операции, которые обставляются разрозненными элементами, извлеченными из прошлого, воспринимаемого как прерывистая линия, а также мифологизированными элементами или элементами, предписанными западной моделью развития. Мусульманские общества живут в эпоху институциональных, промышленных, аграрных и культурных революций, которые на Западе растянулись почти на четыре столетия, но в мусульманских обществах реализуются в весьма ограниченный, короткий период. В этой обстановке кризиса и структурных потрясений Традиция выполняет незаменимую функцию обеспечения стабильности, безопасности и легитимности; но этот вклад, жизненно важный для всего общества, как раз и эффективно ограждает Традицию от всякого критического анализа и объективной оценки. Сегодня нам менее чем когда-либо доступен смысл записей, которые восходят к периоду III–IV вв. (по мусульманскому календарю),¹⁴ – текстов *мусхаф*, великих сборников хадисов и сводов исламского права, а также текстов, связанных с *усул ад-дин*, *усул ал-фикх* и экзегезой.

III. ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ИСЛАМСКОЙ ТРАДИЦИИ В ЕЕ ЦЕЛОСТНОСТИ

Переосмысление исламской традиции сегодня является интеллектуально неотложным и необходимым делом, причем это политически и культурно дестабилизирующее действие, а также психологически и социально деликатное. Мы должны полностью раскрыть, – яснее, чем классическая критическая традиция, – идеологические функции, семантические манипуляции, культурные разрывы и интеллектуальные несоответствия, все вместе приводящие к делегитимации того, что на протяжении веков нам было дано воспринимать и переживать как подлинное выражение Божественной Воли, ниспосланной в Откровении. Переосмыслить исламскую традицию – значит нарушить официальные запреты прошлого и настоящего, социальную цензуру, призванную не допустить *немислимых* вопросов, которые допускались на ранней стадии ислама, но изучение которых попало под запрет с торжеством официальной ортодоксии, основанной на классических текстах.

13 См. А. Laroui, *La crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?* (Paris: Maspero, 1974).

14 Примечание редактора.

Но как нам переосмыслить Традицию в позитивном ключе, то есть дать ей возможность посредством конструктивной критики выполнять новые функции в социально-историческом контексте, радикально изменившемся за последние тридцать лет?¹⁵ Безусловно, нам не нужно чрезмерно беспокоиться о судьбе Традиции: она всегда переживет самую радикальную критику и самую жестокую революцию, потому что будучи главной пружиной единства и преемственности, она на протяжении веков формировала коллективное сознание и память. И потому не следует препятствовать постоянным усилиям выхода за рамки редукционистских теорий и нарушающего правила анализа.

Мы не можем исходить из богословского определения, потому что исламская мысль, как мы видели, весьма скоро отдала предпочтение полемике, которая была заточена под нужды поддержания особого хода мысли, сосредоточенной исключительно на углублении веры. Необходимо создать все возможные условия для развития богословского аспекта Традиции. Поэтому нужно опираться на современные приемы мышления, доступ к которым открыли науки о человеке и обществе.

Поскольку перед нами стоит прежде всего вопрос прочтения Писаний (Корана и хадисов), мы начнем с того, что продемонстрируем, почему в основу исследования следует положить семиотику, а затем обратиться к историческим и социологическим данным, но с точки зрения более глубокого изучения антропологии традиции и современности. И тогда, на основе воссоединенных таким образом данных, можно будет с полным основанием ставить вопрос о новом статусе теологической установки и проводить исследования.

Само собой разумеется, что такой маршрут нельзя пройти сразу и до конца; речь идет о том, чтобы уже при самой первой попытке установить, что исламская мысль должна освободиться и от традиции-воспроизведения и от традиции-ограничения, чтобы заново открыть или найти традицию, которая сохраняет глубину смысла, предложенную в следующем определении:

«Традиция несет с собой нечто большее, чем идеи, способные принять логическую форму: она воплощает жизнь, включающую в себя одновременно чувства, мысли, убеждения, стремления и действия. Индивидуальные и коллективные усилия могут бесконечно черпать из нее, не истощая ее. Следовательно, она подразумевает духовное общение душ, которые чувствуют, думают и выражают свою волю в единстве общего патриоти-

15 Характерными чертами социальной жизни сегодня стали демографическое давление, секуляризация, рационализация, замещение экономики прибыли и производительности этикой бедности и презрения к миру, западная модель потребления и т.д.

ческого или религиозного идеала, и тем самым она является условием прогресса, поскольку позволяет по крупницам извлекать из золотого слитка истины (никогда не монетизируемой полностью), претворяя *имплицитный опыт прожитого* в *эксплицитное знание*; ибо традиция есть источник единства, преемственности и плодотворности, и в то же время традиция одновременно исходная, предвосхищающая и конечная, она предшествует любому конструктивному синтезу и переживает любой рефлексивный анализ»¹⁶.

1. ПРИОРИТЕТ СЕМИОТИЧЕСКОГО ПОДХОДА

В настоящее время хорошо известно, что семиотический анализ требует обязательного проявления интеллектуальной самодисциплины, качества, тем более ценного, когда речь идет о чтении текстов, которые на протяжении многих поколений формировали индивидуальную и коллективную восприимчивость и воображение. Мы учимся вводить методологическую дистанцию по отношению к «священным» текстам (одним из способов выражения такой дистанции являются кавычки), не воспроизводя ни одного из тех богословских или исторических суждений, которые с самого начала становятся препятствием к общению. Именно этого никогда не принимала восточная историческая традиция критического подхода к Корану и хадисам, которая до сих пор не учитывает семиотический и антропологический подходы, о чем свидетельствует недавняя работа Г.Х.А. Йунболла¹⁷.

Корпус текстов, являющийся отправной точкой и неиссякаемым источником Традиции, представляет собой совершенно определенный культурный объект, полностью и окончательно замкнутый на самом себе с момента получения сообществом. Эти тексты освящены как единственное собрание, которое является полным и подлинным и передается по цепочке доверенными авторитетами (*иснад*), свидетелями явленной Истины, без изменений в следующей последовательности:

Бог

1. Мухаммад – сподвижники – последователи – ученые инициаторы – достойные получатели (суннитский путь).
2. Мухаммад – имамы – получатели – религиозный авторитет (в вопросах богословия и права) (*марджа' ат-таклид* букв. 'образец для подражания') (шиитский путь).

Этот культурный объект превратился в живой, активный *субъект*

16 Y. Congar, *La tradition et les traditions*, II «Essai théologique» (Paris: Fayard, 1963). Я привожу этот текст по двум причинам: во-первых, я согласен с комментариями Конгара об уместности его словаря и подхода к традиции перед лицом позитивистской критики в контексте модернистского кризиса очень близкого к тому, который сейчас переживает ислам; во-вторых, моя цель состоит в том, чтобы на примере ислама, подойти к двум уровням мышления, к которым нечасто или вовсе никогда не обращались до сих пор: это разработка концепции Традиции во всей ее полноте для трех религий откровения (ахл ал-китаб) и содействие в проторении пути к антропологии традиции и современности.

17 G.H.A. Juyinboll.- *Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

истории благодаря причастности верующих к чтению, их соучастию. В процессе отбора, деконтекстуализации, реконтекстуализации, ретроспективной и проспективной проекции, буквальной или эзотерической интерпретации, семантической или мифической амплификации чтение этих текстов верующими продолжает бесконечно создавать вторичные культурные объекты, одновременно дистанцируясь от исходного объекта в силу его языковой, исторической и социокультурной связи с единым пространством–временем. Вся сумма этих операций составляет живую традицию. Благодаря этой деятельности эмпирическая эффективность повседневной жизни преобладает над когнитивными аспектами человеческого существования. Перефразируя М. Блонделя, *имплицитный жизненный опыт* не нуждается в специальных усилиях, чтобы получить доступ к *эксплицитному знанию*. Таким образом, несформулированное, немислимое накапливается в живой традиции.

Как вернуться к первоначальному объекту в его генезисе, со всеми его составными частями и определяющими его факторами? Это возвращение к источнику является лейтмотивом Традиции, но оно предполагает возвращение к мифической эпохе основания, к пространству–времени, трансформированному традиционными прочтениями и моделями поведения. Семиотика стремится к суммарной критике, которая одновременно выходит и за пределы объекта чтения, и за пределы всех вторичных объектов, производимых Традицией. Что означают знаки, используемые в текстах, какой смысл они несут? Какие языковые механизмы применяются для производства именно *этого* значения, а не иного? Для кого и в каких условиях возникает именно *этот* конкретный смысл?

Эти вопросы не ставят под сомнение ни богооткровенного явленного характера подобных утверждений, ни их сакрального значения, ни их духовной значимости для верующих. Как раз наоборот, они связаны с определением и функцией значения в аспекте его модальности (как выражении отношения высказывания к действительности), познавательный, когнитивный статус которой должен быть установлен в рамках всеобъемлющего, глобального подхода ко всему, что имеет какой-либо смысл.

Причем тексты, которые мы читаем, не ставят во главу угла различие знания и веры¹⁸. В противоположность этому, они учат, что для того чтобы получить доступ к совершенному, полному и абсолютно истинному знанию, сначала необходимо поверить – открыть свое сердце (в библейском и кораническом смысле). «Бог научил Адама всем именам». Через эти имена, собранные, заученные и усвоенные, человек входит в

18 См. A.J. Greimas, *Du sens II: Le savoir et le croire* (Paris: Seuil, 1983), 115-133.

«Религию Истины». Это определение – краеугольный камень позднейших богословских построений – задает отношения между мыслью и языком, которое современная лингвистика заставляет нас пересмотреть. Мы будем считать само собой разумеющимся сдвиг, осуществленный в этом отношении недавними семиотическими исследованиями: опорой коммуникации служит не «истинное» знание, связанное с объектами, – объективными референтами словарных единиц языка, – а, скорее, взаимность перспектив, которая устанавливается между собеседниками–протагонистами, связанными одними и теми же рамками восприятия и представлений – мысленных образов, к которым отсылают знаки языка. Традиция обретает непротиворечивость именно в тот момент, когда члены группы (исходное ядро верующих, известных *ал-му‘минун*, сгруппированных вокруг Мухаммада в Мекке, а затем в Медине) на базе повествования о становлении (общины) получают доступ к общей структуре восприятия и представления. Говоря языком семиотики, вся Традиция – как и каждая традиция – функционирует как основополагающий нарратив, постоянно обогащаемый значимым опытом группы или сообщества¹⁹.

Уникальность Истины и вытекающая однозначность смысла в том виде, в каком они представлены в Коране, не имеют такого размаха, как в богословских системах, построенных на логических принципах аристотелизма. В последних они питают ностальгию по Абсолюту, Единому, Единству, Справедливости и вечности как динамической утопии (см. также линию, разработанную в мысли Платона). Здесь же они управляются жесткой системой верований и неверия. Обращаясь к постоянно растущему числу людей, Традиция имеет тенденцию функционировать согласно второй модели, отвергая во имя ортодоксальности как множественность значений, выдвигаемых экзегетами и различными школами, так и потенциальные значения, еще не реализованные новыми прочтениями Писания. Мне уже приходилось демонстрировать, как современная трактовка метафоры, символа и мифа санкционирует прочтение Корана, совершенно отличное от всех, завещанных экзегетической традицией²⁰.

2. ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Так же как мы видели, Традиция подразумевает соотношение мысли и языка, она задает видение истории в рамках и на письме, приспособленное к ее выражению. Передача коранических положений и высказываний из *хадисов*, свидетельствующих о поступках Пророка и сподвижников, отбор значимых фактов и событий для включения в религиозную память сообщества составляют действия, предполагающие определенное использование истории. Чтобы утвердить подлинность всего, что передается, ведутся хронологические и биографические отчеты и подробные повседневные записи. Как только Традиция установлена, в дискуссиях между учеными богословами и различными школами привлекаются в основном «истори-

19 См. P. Ricoeur, *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1983).

20 См. M. Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Mouton, 1982), а также: M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Mouton, 1984).

ческие» аргументы.

Эта постоянная забота об историческом подтверждении передаваемых традиций сегодня составляет предмет особой гордости и уверенности, на что мусульмане часто указывают в ответ на критику востоковедов. Отрицать подлинность текстов, порожденных свидетелями и авторитетными учеными богословами, заслуживающими абсолютного доверия (*сика*, букв. 'правдивый, надежный') нет необходимости. Востоковеды, подвергающие сомнению эти тексты, либо недоброжелательны, либо неверно информированы о серьезности постановки исторической науки в исламе.

Современные авторы – даже мусульмане, такие как Таха Хусейн, – более всего заинтересованные в возрождении критической религиозной и/или культурной Традиции, не смогли сфокусировать дискуссию на изучении социокультурных терминов и предшествующего контекста знания первых двух веков хиджры. При этом недостаточно лишь учета того факта, что устная форма передачи нарратива тогда преобладала над письменной. Необходимо показать, как в фундаментальном плане при формировании и функционировании *социального воображаемого*, такие измерения как, чудесное, мифологическое, символическое и метафорическое, преобладали над рациональными категориями и дискурсивными процедурами, которые развились позднее в связи с изобретением бумаги, расширением территорий, где применялось арабское письмо и его совершенствованием, а также с распространением греческого логоцентризма. Вся культурная история арабо-исламского мира должна быть пересмотрена с точки зрения такой двойной перспективы соперничества между устным и письменным, *мифосом* и *логосом*, чудесным и эмпирическим, священным и мирским. Традиция *исторически* несет следы этого соперничества, как текст, так и его смысл. Именно это делает сегодня столь необходимой переоценку формы и значения, это особенно актуально в настоящий момент, когда все определяющие понятия, данные в *имплицитном жизненном опыте* верующих (священное, чудесное, мифологическое, устное, письменное, воображаемое, рациональное и иррациональное), находятся в процессе перехода к *эксплицитному знанию* благодаря новым достижениям наук о человеке и обществе.

Вдохновленные новыми насущными исследованиями в области этих наук, некоторые христианские мыслители решаются на пересмотр отношений между Писанием, Откровением и Традицией в пределах, допускаемых доктринальными авторитетами. Таким образом, когда Станислас Бретон пытается выдвинуть теорию «пространства Писания», чтобы поместить Книгу в мир письменного слова, он заходит так далеко, что признает, что Иисус, будучи «навсегда защищенным от полноты реального опыта, от-

ныне существует для нас только в письменном тексте и в Церкви, которая увековечивает его память»²¹.

Эта позиция является новизной и позволяет нам выработать общий подход, общую концепцию того, что я предпочитаю называть *обществами Книги*²². Понятие «общества Книги» позволяет нам сделать акцент на двух измерениях Традиции, которые были сведены к минимуму или преобразованы появлением догматического подхода к богословию:

– на *историчности* всех культурных процессов и практических форм деятельности, посредством которых Книга включается в социальную реальность;

– на *социологии восприятия* Традиции разнообразными этнокультурными группами.

Концепция восприятия дополняет концепцию историчности; я использую ее здесь первую в теоретической перспективе, опираясь на дефиницию Ханса Р. Яусса, одного из лидеров «школы Констанца», в его работе «К эстетике восприятия» (*Pour une esthétique de la réception*)²³. Главная мысль Яусса состоит в том, что литературное произведение, а также произведение искусства вообще, существует и воспроизводится во времени только при активном участии на нескольких уровнях сменяющих друг друга аудиторий. Это тем более верно для тех литературных и художественных произведений, которые представляют собой религиозные тексты. В этом смысле Традиция обществ Книги – это не просто «накопленное собрание свидетельств, оставленных нам всеми теми, кого Дух откровения коснулся на протяжении всей истории»²⁴. Это коллективное творение всех тех, кто черпает из него свою самобытность, способствует его порождению и воспроизведению.

Критический анализ в историческом аспекте, прилагаемый филологами к этому коллективному творению, является необходимым первым шагом, но никак не решающим. Устанавливая точную хронологию фактов и время создания текстов, выявляя подлинную **аттрибуцию** произведений и свидетельств и истинное происхождение концепций и понятий, филологи конструируют научный объект, который как таковой не существует в сознании акторов, самих людей, воспринимающих Традицию. Именно когда действительные и апокрифические истории, реальные исторические данные и воображаемые образы и представления, а также конкретное и мифическое пространство и время смешаны, сведены в одно целое, Традиция питает этический и духовный *этнос* сообщества, идеологические устремления этого коллективного субъекта. Для того чтобы совместить научный объект, с одной стороны, с реально переживаемым содержанием Традиции, а, с другой, – с психологической деятельностью и психической

аттрибуция-

определение подлинности
или подложности
рукописного текста и
установление автора

21 S. Breton, *Écriture et Révélation* (Paris: Cerf, 1979), 155.

22 См. то, что сказано об этом в: M. Arkoun, *Autorité et pouvoir en Islam* // *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

23 Paris: Gallimard, 1978.

24 Y. Congar, *La tradition et les traditions*, II «Essai théologique» (Paris: Fayard, 1963), 163. Ср. как Ибн Таймиййа и суннитская традиция представляют сподвижников-сахаба. См. мою книгу *La Pensée arabe*, 2nd ed. (Paris: PUF 1979), 20.

конфигурацией коллективного субъекта, необходимо дополнить филологическую критику антропологическим анализом.

Таким образом, заново, – более с точки зрения адекватности объяснения, нежели чем с точки зрения назидания, – должны быть переопределены не только отношения между Писанием, Откровением и Традицией. По-новому следует взглянуть и на сущность и функции религиозных авторитетов, которые всегда признавались «свидетелями, которых коснулся дух откровения». При этом известно, что не подвергая радикально сомнению динамику этого виртуального духа, Традиция всегда опосредуется социальными акторами и всей совокупностью таких факторов, как амплификация, искаженное представление (травестирирование), семантические и текстовые манипуляции, отклонения, измышления, мистификации и идеологизации, присущих конкретным условиям ее восприятия и воспроизведения.

Исламистские движения, значение которых существенно возросло с 1930-х годов, весьма ясно иллюстрируют наши теоретические положения. Все они, по сути, претендуют на самую полную, самую подлинную и самую действенную исламскую традицию: Традицию периода основания (ислама) Пророком и его сподвижниками. На самом же деле дискурс этих движений отражает полный исторический разрыв с мединским периодом ислама. В этом дискурсе представлены все оттенки мессианистического призыва, обращенного к политически угнетенным, экономически и культурно неблагополучным народам, которые не получили удовлетворения своих чаяний (в силу таких факторов, как (неравные) отношения между мужчиной и женщиной, положение детей и патриархальные структуры и др.), и которые потому готовы следовать за любым движением, подпитывающим их надежды на Избавление и Спасение, поданные в мифологизированном виде. Это объясняет, почему идеология Насера, который выступал против «Братьев-мусульман», в то же время благоприятствовала культурно-психологическим условиям, способствовавшим распространению этого движения. Несмотря на свою секуляризационную направленность, курс Насера опирался на те же фундаментальные темы, общие для всех исламистских движений: устремленность к идеалам прошлого, Золотой век, единство арабов, арабский кодекс достойного поведения, антиимпериализм, антисионизм и социальную справедливость. Мы сталкиваемся с той же тематикой в социалистическом Алжире и в период монархии Хасана II. Ирано-иракская война вынудила Саддама Хусейна, который позиционирует себя как великий представитель светской партии Баас, также отдать предпочтение исламизму, то есть языку и моделям поведения традиционалистов. И чем больше ислам превращается в идеологию противостояния и перемен, тем дальше человек уходит от Традиции как духа Откровения

или даже просто как этической стороны, *эмоса*, закладывающего основу определенного представления о человеческой личности.

Как встроить современность в такую эволюцию Традиции? Существуют ли какие-то формы и содержания, которые лучше других соответствуют наиболее распространенным традиционным формам поведения?

Заметим прежде всего, что сегодня речь уже не идет о противопоставлении, с одной стороны, современности, как всегда и всецело положительной и находящейся на стороне прогресса, а, с другой, – традиции, отвергаемой как архаичная, отжившая свой век, сковывающая и имеющая негативные последствия. И наоборот, нельзя принять теологию Традиции, изображающую последнюю как нечто абсолютное, трансцендентное, священное и явленное. Изучение современных обществ выявляет три соперничающие за ведущую роль силы, а именно:

1. Традицию в общем и архаическом смысле, присутствующую во всех обществах и предшествующую Традиции священных писаний богооткровенных религий.
2. Традицию священного Писания, о которой мы говорили до сих пор.
3. Современность, которая склонна допускать разрыв с предшествующими феноменами, не доводя его, однако, до полного завершения.

На самом деле эти три силы питают диалектику любого общества, расставляя акценты и выделяя одни в ущерб другим в соответствии с социокультурными предпосылками и историческими обстоятельствами.

Традиция священных писаний, зародившаяся в лоне трех монотеистических религий, представляется в целом современной, поскольку она оттеснила предыдущие традиции, как представляющие тьму невежества и беспорядок (*джахилийя*)²⁵. Современность превращается в традицию по мере накопления во времени значимых для коллективного субъекта событий, литературных произведений и других трудов, ценностей, успехов, испытаний. С 1950-х годов изменения стали настолько быстрыми, глубокими и всеобщими, что традиция растворяется и ускользает. В так называемых отсталых или традиционных обществах, в отличие от индустриальных и постиндустриальных, присутствие и следствия современности в сфере материального более очевидны, чем в сфере интеллектуального. Я не буду возвращаться к вопросу о различиях между этими двумя аспектами современности (эпохи модерна)²⁶; более плодотворно будет сосредоточиться на исторических условиях производства и подавления современности на Западе и в исламе.

Наиболее выдающиеся историки продолжают характеризовать этот существенный вопрос в весьма конформистской манере. Я не могу рассматривать здесь всех авторов, наиболее активно следующих по этому

25 В христианстве термин «*mademus*» впервые был использован около 480–500 гг. для обозначения перехода от римской античности к христианству. См. доброкачественный исторический отчет об эпохе модерна на Западе в: H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (Paris: Gallimard, 1978), 158–209, а также мои высказывания по этому вопросу касательно ислама в работе: □ M. Arkoun, *L'Islam, hier-demain*, 2nd ed. (Paris: Buchet Chastel, 1982), 120–137.

26 См. M. Arkoun, *L'Islam, hier-demain*, 2nd ed. (Paris: Buchet Chastel, 1982).

пути, и показывать неадекватность их подхода²⁷. Читатели сами могут составить некоторое представление об этом, приняв во внимание следующие наблюдения.

Можно отметить, что на Западе материальным аспектам эпохи модерна и интеллектуальным, или познавательным аспектам этого периода придавалось разное значение, в частности они различались по отношению друг к другу в исторической перспективе. Это определялось такими историческими обстоятельствами, как Возрождение и Реформация; европейский «Кризис совести» («*Crise de la Conscience*») XVII–XVIII вв.; Великая французская революция; промышленная революция и капитализм периода XIX–XX вв.; современное активное развитие высоких технологий и новых научных направлений в рамках антропологии и социологии. При этом на всех этих этапах имела место взаимосвязь и интеграция всего общества посредством сходного процесса **эндогенного развития** изнутри. Так, противостояние дворянства и духовенства, с одной стороны, и купеческой буржуазии, с другой, в XVIII веке, а также капиталистической буржуазии и пролетариата, начиная с XIX века и позднее, питало дебаты и породило институты и модели исторических образований, которые сегодня определяют две стороны современного Запада: социалистические и коммунистические (в социалистических и коммунистических разновидностях), а также либеральные партии. Не представляя нигде достаточно однородного влиятельного класса общества, чтобы играть решающую посредническую роль, сообщество ученых, мыслителей и художников стремится в условиях кризиса моделей развития закрепить примат современной интеллектуальной составляющей как когнитивного проекта разума, придать ей социальное преимущество перед другими идеологическими образованиями, заключенными в национально-общинные рамки или даже представляющими отдельный класс, претендующий на воплощение всеобщей истории человечества²⁸.

Это новое устремление современности эпохи модерна, связанное с развитием мирового сообщества ученых, повсеместно, в каждом национальном контексте, несет в себе огромный исторический и социокультурный потенциал. Однако несмотря на идеологические расколы, разделяющие современный мир и способствующие, в частности, негативному восприятию

эндогенное развитие**общества -**

развитие, обусловленное внутренними факторами, а не вызванное внешними воздействиями

27 Что касается Запада, можно обратиться, в частности, к следующим работам: F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIIe siècle*, vol. 3 (Paris: A. Colin, 1979); что касается ислама, см.: B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe* (Paris: La Découverte, 1984); а также: A. Hourani, *Europe and the Middle East* (London, 1980).

28 Семiotика представляется мне в настоящее время дисциплиной, которая наиболее эффективно пересекает национальные, идеологические и традиционные границы дискурса с помощью передаваемых ею знаний.

ислама, даже менее предубежденные ученые продолжают оставаться заложниками линейного полемического и даже теологического видения этой религии, сформированного на Западе. Такое линейное видение восходит к периоду греко-римской античности, существовавшей отдельно от «мусульманского Востока», и прослеживается, не прерываясь, вплоть до наших дней; наряду с этим ислам в период VII–XII вв. характеризуется как рядовой эпизод истории. В русле такого полемического видения ислам по-прежнему продолжает восприниматься *в первую очередь* как препятствие, которое необходимо свести к минимуму или обойти, чтобы проложить имперский путь Западу. Теологическое видение обусловлено христианской теологией Откровения и оправданием государства Израиль, возрождающего старые системы взаимного исключения, которые доминировали на протяжении всей истории сообществ Книги с момента появления ислама в Средиземноморье.

Столкнувшись с этими взглядами, которые увековечивают и усиливают самые разнообразные коллективные фантазии, устаревшие культурные схемы и эпистемологические барьеры, современная эпоха пытается реорганизовать в когнитивном аспекте осознание того, что я назвал греко-семитским пространством.

Я уже указывал, что это пространство в действительности простирается от Инда до Атлантики, и что ислам не должен быть отброшен назад и превращен в романтический, мечтательный, бедуинский, нетерпимый или ложно духовный «Восток»²⁹. Напротив, он должен быть реинтегрирован как один из исторических факторов, способствующих возникновению культурной концепции современного Запада. Ислам связан с двумя типами цивилизации, уже полностью выделенными Ибн Халдуном: городским типом, отразившимся в оседлых йеменской, месопотамской, иранской, палестинской, египетской и средиземноморской цивилизациях, и кочевым типом, подвергнутому суровому осуждению уже в Коране, который на протяжении всей истории сопротивляется полной интеграции с первым. Проблема Западной Сахары и положение **туарегов** на крайнем юге Алжирской Сахары сегодня иллюстрируют оппозицию, основанную на проблемах экологии, сохраняющихся до сих пор.

Очевидно, что «западный» ислам есть ислам города, и, подобно христианству, в нем развиты функциональная солидарность между государством, Писанием (Книгой), ортодоксией и ученостью и ее культурой, глубоко пронизанной греческой мыслью. Средневековый христианский Запад не просто собирал разрозненные элементы того или иного сочинения того или иного арабского мыслителя. Можно говорить о «христианском» разуме в том же смысле и в русле тех же исторических и критических перспектив, которые я разработал для «исламского» разума.

Раскол греко-семитского пространства на *современный* Запад и Восток, верный Традиции, традиционализму и проявлению архаичных форм поведения, начинается с периода Возрождения и Реформации. Уже при Петрарке соотношение традиции и современности меняется: вопреки христианскому видению (ср. исламский взгляд на *джахилийя*), именно

туареги-

народ группы берберов в
Мали, Нигере, Буркина-
Фасо, Алжире и Ливии

29 M. Rodinson, *La fascination de l'Islam* (Paris: Maspero, 1980).

падение *Рима* знаменует собой переход к варварству; метафора тьмы и света, столь же дорогая христианству, как и исламу, в том смысле, что явленная Истина равняется свету, а язычество – тьме (*зулумат ал-джахилиййа/нур ал-ислам*), заменяется на свою противоположность гуманистами и учеными эпохи Возрождения. Лютер, со своей стороны, накладывает ограничения на доктринальный авторитет ученых богословов (*фукаха* и *улемы* в исламе), вводя свободу исследования даже Священного Писания; такое отношение поощрял и углублял Спиноза (то же в рамках ислама пытался проделать Ибн Рушд, но схоласты-ортодоксы уничтожили его работу). Вслед за тем на «современном» Западе происходит ряд событий, ограничивших концепцию бытия и устранивших ее символическую ценность: Декарт отличает субстанцию протяженную *от* субстанции мыслящей, а также субстанцию *от* субъекта, превращая материальную вселенную в однородный континуум, который можно объяснить механистически. В качестве метод применяется следующий прием: думать – значит классифицировать, разделять, описывать, исключать. Гегель смягчает этот линейный механизм введением диалектики, но затем Маркс делает политическую экономию ключом ко всей истории, подобно тому как Фрейд сводит структурирующую силу психики индивида к подавлению подсознательного. Ницше, со своей стороны, разрушает ценности, возвращаясь к истокам греко-христианской этики.

Читатель извинит меня за столь краткий обзор *некоторых* значительных событий и главных действующих лиц того, что я назвал интеллектуальной историей современности (эпохи модерна)³⁰. Моя цель прежде всего состоит в том, чтобы подчеркнуть, что исламская Традиция, как я ее представил, начиная с XVI века, оставалась строго отделенной от развития общества на Западе и, что более важно, также от того, что в этом развитии связано с судьбой человека как такового. Я также хочу отметить, что исламская мысль, далекая от признания и осмысления причин и следствий этого отклонения от истории, отклонения, затрагивающего разум и сознание, начиная с XIX века была занята исключительно защитой и оправданием своей традиции, ведя полемику с колониальным империалистическим Западом, а также занималась мифологизацией собственной истории.

Я не настаиваю, однако, на том, что *современный* Запад, как утверждают его господствующие классы, выработал модель исторического знания и действия, учитывающую все измерения человека. Но совре-

30 Необходимо еще раз подчеркнуть все исследования и достижения мысли, которые привели к реализации наиболее позитивного вклада великих первопроходцев эпохи модерна. Я имею в виду, например, вдохновляющее прочтение Декарта Ф. Алькие.

менность находится в процессе изменения измерений, амбиций и горизонтов, одновременно открывая новое пространство умопостигаемости (интеллектуальности) и исторического действия, в котором *могут* быть реинтегрированы во всей их совокупности не только традиции сообществ Книги, но где может быть исследована и обобщена методами культурной антропологии, не ограниченной одним центром, также и историческая совокупность со всеми ее культурными формами выражения, представленными в мире. Именно с этой точки зрения проект всестороннего изучения и пересмотра исламской Традиции во всей его полноте приобретает существенное значение, как для мусульманского сообщества, так и для современной мысли, занятой изучением вселенной, нашей планеты и условий жизни человека. Традиция в своей совокупности подразумевает выход за рамки ересиографического мышления, установленные приведенным выше хадисом. При этом взрываются и обретают новые измерения все привычные концепции традиционного богословского дискурса, не теряя при этом своей критической функции по отношению как к схоластическим традициям, так и к провинциальной, этноцентрической, унитарной или позитивистской эпохе модерна. Среди таких концепций можно назвать религию и религиозное измерение, связанные с политикой и секулярным миром (*дин, давла, дунйа*), а также Откровение, Книгу, Писание, священное, духовное, трансцендентное, а также указать всю терминологию классической метафизики, этики, права, психологии и политической экономии. Какие местные традиции сведены к остаткам, пережиткам ортодоксальной Традицией, а затем современными тенденциями эпохи модерна к унитаризму?³¹ Каким образом при отсутствии интеллектуальной современности, способной переосмыслить ортодоксальную Традицию, сама она, как правило, оказывается вытесненной материальной ориентацией современного общества модернизи как устаревшая, неадекватная и архаичная? Какой ущерб нанесла себе сама ортодоксальная традиция, ликвидировав школы, сочинения и мыслителей, появившихся в русле ислама, но признанных «еретиками», отступниками, отклоняющимися (от верного пути), признанных таковыми не правомочным вероучительным органом, а протагонистами соперничающих профессиональных группировок или этнокультурных групп или лиц, имевших иное мировидение?

На эти вопросы сначала нужно ответить с исторической точки зрения, оставив в стороне какие-то ни было доктринальные суждения³². То, что современные мусульманские общества не могут принять критический дискурс историков, не означает, что последние выстроили свою научную

31 Под унитарной модернизи я подразумеваю историко-культурный процесс, посредством которого западная мысль, начиная с XIII–XIV веков и далее, навязывает модель как объяснительную, так и исторически активную, которая санкционирует отделение субъекта от его тела и утверждает набор положений и концепций, суммированных в классической метафизике: трансцендентная онтология; прометеевское время Прогресса и Эволюции, а затем Развития; конкретное пространство продуктивности, легитимация через секулярный Разум, угнетающее манипулирование группами на основе фантастических конструкций, допускающих явление «великих людей»; государство; нация; демократия; всеобщее избирательное право; секуляризация и разделение власти; равенство; свобода; братство; Большой скачок и др.

32 Именно это я пытался сделать в нескольких эссе в книге: M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Mouton-Roulet et Larose, 1984).

дисциплину, на основе тех же абстрактных принципов, что и филологи-востоковеды, отслеживающие апокрифические *хадисы*. Исследовать Традицию во всей ее совокупности в том смысле, который я здесь обозначил, подвергать ее сомнению, означает напрямую выступать против истоков зла, подрывающих то, что закрытые конфессиональные полагают своими традициями. Я не имею в виду, что трагедии, разворачивающиеся в Ливане, Нигерии или где-либо еще, объясняются только религиозными причинами; но остается верным то, что религиозное воображение особенно быстро мобилизуется для ведения «священной» борьбы. Функции истории и культурной антропологии как раз состоят в том, чтобы обнажить реальности, искаженные манипуляторами религиозного воображения³³.

Возможно ли, чтобы только что описанное нами понятие Традиции во всей ее полноте могло быть воспринято как единая система богословами отдельных традиционных сообществ, которые разрабатывают богословие в рамках унаследованных ими теологических традиций, основанных на Книге? Как изменятся позиции богословия в новом контексте, созданном совместным давлением современной истории и когнитивных стратегий, навязанных науками о человеке и обществе, которые сами являются продуктами этой истории и ответами на ее вызовы?

3. ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

«Образ жизни и пути преобразования мира» (*«Des manières d’habiter et de transformer le monde»*) – так красиво называется первый раздел книги «Посвящение в практику богословия» (*«Initiation à la pratique de la théologie»*), недавно опубликованной во Франции³⁴. Название данного раздела, как и вся книга, свидетельствуют об эволюции, которую, как и эпоху модерна, можно наблюдать на Западе, и которая по-прежнему отсутствует в исламе; при всем том эта эволюция является ограниченной, потому что охват мыслью видов расселения, образа жизни и приемов преобразования мира остается строго зависимым от «осознания Веры, определяемого институциональными органами – Церковью (канонический текст, традиция, священство) и университетом (учебные центры, различные специализации и др.)»³⁵. Если мы зайдем так далеко, что предоставим слово одному из

33 Я различаю идеологическую манипуляцию и семиотическую: первая-тактическая, стратегическая, циничная; она контролирует все стратегии доминирования в международной жизни и политические махинации с целью получения или сохранения власти на уровне нации; вторая - присуща каждому высказыванию, она означает операции выбора, которые каждый говорящий осуществляет в языке.

34 См. работу, выполненную под редакцией Б. Лоре и Ф. Рефуле: *Initiation à la pratique de la théologie*, B. Lauret et F. Refoulé (Paris: Cerf, 1982-1983), vol. 5.

35 *Initiation à la pratique de la théologie*, B. Lauret et F. Refoulé (Paris: Cerf, 1982-1983), vol. 1, 12.

представителей ислама, а также одному из представителей иудаизма (при этом сразу возникают вопросы: Как его выбрать? По каким критериям? Применяя критерий ортодоксальности или эпистемологической причастности к Традиции во всей ее совокупности?) для того, чтобы они «дали свое толкование христианства, (но при этом) не устремляли все свое внимание на декларацию уникального значения своей собственной веры»³⁶, мы найдем, что доказательства, которые они предоставят, будут лишь сопоставлением положений ортодоксальных течений, без каких-либо попыток интеграции теологических расхождений как топосов (*topoi*) богословской традиции во всей ее полноте; (при этом мы отдаем себе отчет, что такое сопоставление) должно было бы начаться с выявления *анорий*, противоречий, общих для всех трех письменных традиций³⁷. Эта последняя задача весьма значима, поскольку позволяет выявить новое мыслимое и то, что в настоящее время остается невысказанным, несформулированным в достаточно хорошо разработанном теологическом поле.

Давайте поразмыслим над конкретным примером апории, общей для христианства и ислама – историчности воскресения Иисуса, с одной стороны, и божественной подлинности Корана, с другой. В проникнутом историзмом контексте, сложившемся на Западе начиная с XIX века, христианские богословы не смогли избежать ответа на опровержение факта воскресения на основе историко-критического подхода к исследованию. Весьма внятное подтверждение Бернаром Лоре последних аргументов³⁸ демонстрирует ограниченность обращения к университетским авторитетам и примату осознания веры. Поначалу автор пытался спасти хотя бы часть – «исторического правдоподобия» факта воскресения; затем он переходит к рассмотрению функций и значений *идеи* воскресения, не признавая явно, что он допускает принятие *идеи* воскресения как недоказуемый исторический факт, для того чтобы не отказываться полностью от поиска когерентности в восприятии веры. Такое признание требуется не только от любого научного исследователя; оно особенно необходимо богослову, который слишком легко пользуется мистифицирующей силой призыва к вере. Психологи и психоаналитики показали нам, что под верой могут скрываться самые неудержимые и невнятные побуждения, импульсы желания, самые содержательно сложные сгустки памяти, самые фантастические образы воображения, самые сильные порывы сердца и самые твердые требования разума; и что овладение этими многообразными способностями зависит от форм духовной дисциплины, признанных и практикуемых каждой культурой. Богословы, тем не менее, продолжают предполагать в своих рассуждениях существование и распространение на всех верующих веры как чистого и всегда адекватного согласия сердца, справедливого и правого, с Деянием Божьим, явленным в Откровении. Можно представить себе, что теологи стремятся актуализировать эту идеальную веру посредством педагогики, при этом осознавая все препятствия, которые необходимо преодолеть; но нельзя простить им все эти ограничения и путаницу, которые они продолжают налагать на тот самый

36 Там же.

37 Вклад М. Таиби в ислам носит чисто описательный характер.

38 *Initiation à la pratique de la théologie*, B. Lauret et F. Refoulé (Paris: Cerf, 1982-1983), vol. 2, 378-407.

человеческий дух, который, как они утверждают, ведет к абсолюту.

Я говорю это не для того, чтобы показать превосходство ислама в отношении воскресения, а для того, чтобы выдвинуть новую сферу размышления (и дискуссии), где традиционные притязания христианства и ислама могли бы быть преодолены путем принятия во внимание проблем, которые были поставлены ранее, нежели проблемы воскресения и божественной подлинности Корана. Я уже говорил о том, как противники в Мекке и Медине требовали доказательств для установления этой подлинности, точно так же как со времен апостолов среди учеников велись споры на тему о пустой гробнице и воскресении³⁹. В обоих случаях мы сначала сталкиваемся с проблемой психологии познания: как провести границу между эмпирическим знанием естественных явлений и мысленным представлением явлений, называемых сверхъестественными или божественными? Во времена Иисуса, как и во времена Мухаммада, рациональная умопостигаемость, основанная на чувственном опыте, уже была принята, но «сердце» оставалось открытым для чудесного и мифологизированного знания; желательным, чтобы историк прежде всего оценил интерференции и разрывы между этими двумя конфигурациями сознания перед лицом тех видов знания, которые были предложены. *Историческим* фактом является то, что богословские рассуждения в трех религиях велись так, будто вопрос психологии познания – если он действительно мог быть поставлен так радикально, как в наши дни⁴⁰ – был решен в Откровении. Таким образом, мы возвращаемся к традиции и к историческим условиям ее формирования. Вся теория божественного происхождения Корана (*'иджаз*) свидетельствует о скрытом преобразовании серьезной проблемы разума, поднятой в обоих случаях (воскресение и Коран), в апологетические и дидактические «решения». В отличие от христианской мысли, современная исламская мысль отказывается рассматривать любой вопрос в его исторической перспективе.

Думаю, я могу предсказать, что эти критические наблюдения и призывы к теологическому отношению, охватывающему различные традиции, остаются равнодушными как христианских авторитетов, так и мусульманских улемов. (Понятно, что и раввины не освобождены от моей критики). У меня уже было много случаев убедиться в существовании этого тайного попустительства, неосознанного среди догматических традиций, которые открыто защищают «непреодолимую подлинность». В этой области нет

39 См. M. Arkoun, Le problème de l'authenticité divine du Coran // Lectures du Coran (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

40 Что касается ислама, то мутазилитская школа достаточно подробно изучила этот вопрос: см. Marie Bernand, Le problème de la connaissance d'après le Mughni du cadi 'Abd al-Gabbar (Algiers, 1982).

смысла ждать помощи от сообщества ученых, занятых более «серьезными» и более прибыльными с научной точки зрения задачами. Это означает, что религиозная мысль находится в поисках независимых мыслителей после того, как на протяжении веков была либо монополией ревностных служителей, либо мишенью полемистов, преследующих другие цели.

Надеюсь, понятно, что я не исключаю богословие из области исследования человека и общества; но богословие должно подчиняться правилам, общим для любой познавательной операции. Для этого на *новых* основаниях оно должно вновь поднять вопрос об откровении. И дело тут не только в *терпимости* к сосуществованию дискурсов, которые каждая традиция высказывает о себе; необходимо объяснить прежде всего исторические, психологические и антропологические условия возникновения и функционирования любой традиции, а затем и трех монотеистических традиций.

Тогда станет возможным рассматривать в богословском аспекте отношения между Писанием, Откровением и Традицией в сообществах Книги.

Перевод ПАХЧ - УЦА, Душанбе, 2022.

источник: M. Arkoun, *Aspects d'Islam* (Brussels: Facultes Universitaires, Saint Louis, 1985)

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Какое место занимает традиция в религиозном исламском дискурсе сегодня?
2. Какова разница между живой религиозной традицией и идеологией?
3. Возможно ли вводить научные методы изучения религиозной традиции в Исламе?
4. С какими трудностями сталкиваются современные исследователи при изучении религиозной традиции в исламе?
5. Насколько люди, вовлеченные в религиозную жизнь, культуру и практику, принимают реальное участие в создании религиозной традиции ислама, с точки зрения Аркуна?
6. В чем заключается столкновение традиции с современным исламом согласно Аркуну?
7. Какое место занимает светское в религиозной традиции ислама в истории и сегодня?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Какие научные методы наиболее эффективно могут раскрыть нам природу религиозной традиции ислама согласно Аркуну?
2. Насколько вопросы и идеи, которые поставил Аркун в своей работе, являются сегодня актуальными в контексте деколониального гуманитарного дискурса, который в настоящее время особо актуализируется?

КРИТИЧЕСКОЕ ЧТЕНИЕ



Ресурсный Центр ПАХЧ в Душанбе, Таджикистан

Читатель без критического подхода к тексту может прочитать книгу и запомнить из неё факты определённого события, а также узнать общепринятую интерпретацию этого события. Читатель с критическим подходом к тексту может прочитать ту же самую работу, но не принять приведенные факты и идеи без предварительного анализа или же последующего поиска новых доказательств для их поддержки.

Отличие заданных большой Традицией ислама аутентичных религиозных источников от фактов, основанных на научно-исследовательских подходах, создают дискурсионное поле для их интерпретации в работе Мухаммада Аркуна «Современный ислам: лицом к традиции», которые являются важными для понимания особенностей критических подходов, применяемых к гуманитарному знанию.

Для читателей без критического подхода к тексту — работа Мухаммада Аркуна предлагает главным образом различные теоретические подходы к исследованию большой Традиции ислама и ее интерпретации, исходя из современного контекста и научного арсенала знаний и методологии в отношении анализа священных текстов.

Для читателей с критическим подходом к тексту — Аркун предлагает различный набор теоретических подходов к изучению религиозной исламской традиции, которая не всегда включена в этот научный дискурс. Мухаммад Аркун предлагает не только четыре основных подхода, влияющих на понимание и интерпретацию религиозных аутентичных текстов и традиций, но раскрывает проблемы и вопросы, которые имеют более универсальный характер, выраженный зачастую в игнорировании мусульманского интеллектуального дискурса и вытеснения его на периферию в современных исследованиях. Студенты должны осознать, что нет единичной и правильной интерпретации фактов и идей, а существует целая палитра возможных и приемлемых путей для их интерпретации; с какими-то они (студенты) согласятся, а с какими-то нет. Читатель без

критического подхода к тексту удовлетворен только пониманием и описанием проблем, указанных в работе Аркуна. Читатель с критическим отношением к тексту стремится к большему. Так, поняв, о чём рассуждает Аркун, читатель также обращает внимание на то, чего добивается этот текст своим анализом. Прежде всего он задается вопросами: Приводит ли автор примеры, аргументы? О чём он спорит? Добивается ли Аркун одобрения читателей? К кому обращается главным образом сам Аркун в этой работе? Приводит ли он сопоставления, для того чтобы лучше объяснить свою точку зрения? И, наконец, основываясь на таком глубинном анализе, читатель с критическим подходом к тексту приходит к общему заключению о том, что означает весь текст.

Ниже приведены этапы и методы анализа, отраженные в различных способах чтения и рассуждения:

- О чём рассказывает выбранный текст — пересказ — разговор или анализ? Чего текст добивается — описание — обсуждение самой дискуссии, открытой в тексте.
- Что означает текст: интерпретацию, анализ или значение текста?

Вопрос: является ли работа Мухаммада Аркуна «Современный ислам: лицом к традиции» пересказом, анализом, описанием или интерпретацией?

ЦЕЛЬ КРИТИЧЕСКОГО ЧТЕНИЯ

Критическое чтение текста означает существование определенных целей, поставленных перед студентами:

- определить цели автора;
- понять его тон и доказывающие элементы;
- выявить предубеждения автора;
- возможно, задать вопрос автору;
- аргументированно определить свою позицию к прочитанному;
- прокомментировать наиболее значимый для читателя абзац из текста.

Вопрос: Заметны ли вам предубеждения Мухаммада Аркуна в его работе «Современный ислам: лицом к традиции»?

КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Критическое мышление является «осторожным, намеренным определением того, хотим ли мы принять, отвергнуть или временно отстранить суждение о данном утверждении; уровнем нашей уверенности, с которым мы принимаем или отвергаем это утверждение» (из «Критического мышления» Мура и Паркера).

СТРАТЕГИИ КРИТИЧЕСКОГО ЧТЕНИЯ:

145

После прочтения работы Аркуна «Современный ислам: лицом к традиции» задайте себе следующие вопросы:

1. Какова главная тема, затронутая в этой работе?
2. К какому выводу пришёл Аркун в своей работе?
3. Каковы причины веры и научного убеждения Аркуна? (Остерегайтесь некачественных суждений: сожаление, страх, неправильное использование статистики и т.д.)
4. Использовал ли Аркун факты или мнения?
 - Факты можно подтвердить.
 - Мнения не всегда могут быть подтверждены.Они не всегда строятся на достойных доказательствах.
5. Использовал ли Аркун нейтральные или эмоциональные слова? (Читатели с критическим подходом к тексту принимают во внимание не только используемый язык, для того чтобы проверить ясность суждений).

ХАРАКТЕРИСТИКИ КРИТИЧЕСКОГО ЧИТАТЕЛЯ:

1. Они честны сами с собой
2. Они отвергают манипуляцию
3. Они преодолевают смятение
4. Они задают вопросы
5. Они основывают свои суждения на доказательствах
6. Они ищут взаимосвязь между объектами обсуждений
7. Они интеллектуально свободны

источник: Adapted from Joe Landsberger, "Thinking Critically," The Study Guides and Strategies, St. Paul, Minnesota: University of St. Thomas (UST), April 2003.



ЛЮТЕР В ВОРМСЕ: «НА СЕМ Я СТОЮ...»
ХУДОЖНИК - АНТОН ФОН ВЕРНЕР (1843-1915)

МАРТИН ЛЮТЕР. ВСТУПЛЕНИЕ К ЛАТИНСКИМ РАБОТАМ

Мартин Лютер (1483-1546) был профессором теологии при Виттенбергском университете в Германии. В 1517 году он организовал публичные выступления против продажи индульгенций. Индульгенция, в своем истинном понимании, является прощением грехов и освобождением грешников от церковного наказания, дарованным главой Римской католической церкви Папой Римским. Однако во времена Лютера индульгенция продавалась на рынках в форме сертификатов. Деньги, уплаченные за сертификат, обеспечивали очищение от всех грехов. Впервые Лютер упомянул о необходимости реформации церкви в своих «95 тезисах» в 1517 году. Лютер поместил свои тезисы на стенах церкви, в которой он проповедовал. Эти тезисы представляли собой доводы Лютера в споре о толковании Библии и различных религиозных порядков. Хотя Лютер открыто никогда не критиковал Папу и не поддерживал радикальное отделение от католической церкви, его действия повлекли за собой развитие мощного движения в западном христианском мире, известном как «Протестантская Реформация». Оно основывалось на трех основных принципах: исключительность слова Библии, спасение через веру и возможность прямой связи между человеком и Богом без участия церкви. В ниже приведенном тексте, написанном Лютером как введение к его работам на латыни, он представляет читателю обзор исторических перемен того времени. Лютер объясняет свое порицание несправедливыми действиями церкви, а также размышляет над развитием собственного понимания христианской веры.



Дорогой читатель!

Я стойко противостоял всем тем, кто хотел опубликовать мои книги, или, возможно, мне лучше называть их продуктами замешательства моих ночных изучений. Во-первых, мне хотелось, чтобы труды древних авторов не были погребены под моими новыми работами и чтобы это не препятствовало читателю в прочтении древних работ. Во-вторых, на данный момент, слава богу, существует большое количество систематически организованных книг, особенно такой как «Общины Лочи», написанной **Филиппом**, в которых теолог или **епископ** могут найти достаточно подробную информацию, так чтобы они могли уверенно прочитать доктрины добродетели. В-третьих, самое главное то, что сама Библия сейчас доступна почти на всех языках. Цепь беспорядочных событий, однако, привела к тому, что мои работы напоминают дикий, беспорядочный хаос, который к настоящему времени даже я не могу привести в порядок.

По этой причине я хотел, чтобы все мои книги были погребены в вечном забвении, что увеличило бы пространство для существования лучших книг. Однако другие люди своими дерзкими и неотступными аргументами заставили меня согласиться с изданием моих книг. Они настаивали на том, что если я не разрешу им опубликовать мои работы, пока я жив, то, в любом случае, они опубликуют их после моей смерти, не зная о порядке событий и причин, стоявших за ними. Это привело бы к ещё большему

Филипп -
немецкий гуманист,
теолог, сподвижник
Лютера

епископ -
высшая степень
священноначалия в
Церкви



**ПРОДАЖА
ИНДУЛЬГЕНЦИЙ**

- Саул** - раннехристианский апостол и миссионер Святой Павел
- эпикуреец** - человек, который видит смысл жизни в наслаждениях
- архиепископ** - старший епископ
- Майнц** - город в Германии

количеству недоразумений. Мне также пришлось принять во внимание желание и повеление нашего самого прославленного избранного принца Иоанна Фредерика, который приказал, а вернее всего заставил издателей не только напечатать это издание, но и выполнить задание в самые кратчайшие сроки.

Кроме всего прочего, я молю читателя, во имя нашего Спасителя Иисуса Христа, отнестись к этим работам с пронизательностью, или, возможно, я должен сказать «с состраданием». Читатель должен знать, что когда-то я был монахом самым неистовым из папистов, когда я принялся за это дело. Я был настолько опьянен, настолько погружён в папские доктрины, что был готов, если бы мог, убить или соучаствовать в убийстве тех, кто выступал даже за незначительное уменьшение уровня послушания Папе. Таким **саулом** я был, и многие остаются им по-прежнему. Я был так холоден в своей защите папства, как был Эк и ему подобные личности, которые, с моей точки зрения, защищали Папу больше из-за своих животов, чем из серьезных обязательств. По сей день мне кажется, что они смеются над Папой, также как **эпикурейцы**. Я воспринимал это серьезно, потому что очень боялся Судного дня, и всё-таки желал спасения своему сердцу.

Таким образом, вы увидите, что в моих ранних работах я покорно, со всей присущей мне страстью, уступал Папе много важных вещей, которые позже, и по сей день, мною признаются за огромное богохульство и мерзость. Поэтому, дорогой мой читатель, будьте любезны приписать эту ошибку, или, как говорят мои клеветники, это противоречие времени и моему опыту. Сначала я был одинок и, конечно, слишком неумен и необразован, чтобы иметь дело с такими вопросами. Да свидетельствует этому сам Бог, абсолютная случайность, а не мое желание, привела меня к участию в этой суматохе. Когда в 1517 году индульгенция продавалась (мне бы хотелось сказать: выдавалась как награда) за незначительные суммы денег, я был священником, молодым доктором теологии, как они называли меня. Я начал отговаривать людей от внимания к выкрикам продавцов индульгенции. Я говорил им, что у них есть более лучшие дела, и я был уверен, что в этих делах Папа на моей стороне. Я очень полагался на его надежность, так как в своих постановлениях он явно осуждал чрезмерное количество священников, отпускающих грехи.

Вскоре после этого, я написал два письма, одно Альберту — **архиепископу из Майнца**, который получал половину суммы, собранной от продажи индульгенций (другую половину получал Папа, о чём я не знал в то время), другое — Джерому — епископу Бранденбургскому. Я молил их остановить бесстыдное богохульство священников, продающих отпущение, но они пренебрегли мной. Поэтому, чувствуя себя проигнорированным, я опубликовал список положений и, в то же самое время, проповедь на немецком языке, проклинающую индульгенцию. Немного позже я опубликовал «Пояснения», в которых из уважения к Папе утверждал, что прощение грехов не должно осуждаться, но благотворительная работа за отпущение грехов должна быть более предпочтительной.

Я низвергнул небеса и предал землю огню. Я осуждён Папой, мне приказано прибыть в Рим, и всё папство встало против одного меня...

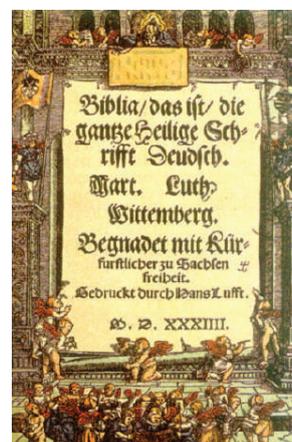
[Далее Лютер обсуждает события 1518 и 1519 годов, когда его борьба с церковью нарастала. Следующая часть состоит из ответа Лютера немецкому аристократу, который заявил, что все должны быть послушны Папе].

На примере моего опыта вы можете видеть, как тяжело вести борьбу без единой ошибки, которая может быть исправлена в соответствии с едиными стандартами и которая становится естественной, благодаря долгоживущим привычкам. Как правдивы афоризмы: «Трудно избавиться от привычки» и «Привычка — вторая натура». Как прав был **Августин**, когда сказал: «Если не противостоять привычке, она превратится в необходимость». В течение семи лет я тщательно изучал и преподавал священные писания для того, чтобы знать почти все из них на память. В то время я впитал в себя все основное знание о Христе и о вере в него — о вере в Христа, а не в работы, которые оправдывают и спасают нас. Наконец, в это время я уже начал публично защищать предположение о том, что Папа не был главой церкви по божественному праву. Но я до сих пор ещё не мог прийти к правильному заключению о том, что Папа должен был быть послан дьяволом, так как всё, что не от Бога от дьявола.

Как я уже сказал, я был так поглощён примером и титулом Святой церкви и моим привычным мышлением, что я допускал главенство Папы над церковью как одно из человеческих прав. Однако, если это право не поддерживается божественными силами, тогда оно является ложью и исходит от дьявола. В конце концов, мы повинемся нашим родителям и гражданской власти не потому, что они приказывают нам делать это, а потому, что так хочет Бог. Поэтому я могу с меньшей ненавистью терпеть тех, кто так цепляется к папству, а особенно тех, кто не читал священные писания или другие святыя работы, так как я сам, хотя и тщательно читал Священное писание на протяжении многих лет, всё ещё цепляюсь к папству...

[После обсуждения других разногласий с церковью Лютер завершает своё вступление, повествуя о том, как это повлияло на его веру].

В тот же самый 1519 год я снова начал переводить псалмы. Я чувствовал себя увереннее, благодаря большому опыту, так как в университете мне пришлось иметь дело с «Посланием римлянам», «Посланием **гала-там**» и «Посланием евреям» (см. Новый Завет), написанными Святым Павлом. Во мне родилось бурное желание понять, о чём Святой Павел говорил в письме к римлянам, но до сих пор передо мной стояло одно препятствие — нет, не моё хладнокровие, а одно слово в первой части: «Справедливость Бога раскрывается в нём». Я ненавидел это слово «справедливость Бога», которое в употреблении и в соответствии с при-



ТИТУЛЬНЫЙ ЛИСТ БИБЛИИ.

Первое издание полного текста Библии в Германии, XV в.

Августин
(354-430) -
христианский теолог и
философ
галаты -
кельтские племена

вычкой моих преподавателей я стал философски понимать как ссылку на так называемую формальную и активную справедливость, то есть справедливость, в соответствии с которой Бог справедлив и поэтому наказывает грешников и несправедливых.

Но будучи тем невинным монахом, которым я был, я чувствовал, что перед Богом я был грешником с очень беспокойной совестью. Я не был уверен, что Бог был умиротворен моим удовлетворением. Я не только не любил, но даже ненавидел того справедливого Бога, который наказывал грешников. В тишине, если я и не богохульствовал, то уж точно бурно ворчал и становился злым на Бога. Я сказал: «Неужели недостаточно, что мы, жалкие грешники, потерявшие свою вечность из-за первого греха, угнетены всеми бедствиями, представленными в Десяти Заповедях? Почему Бог в Евангелии сыпет одно несчастье за другим и угрожает нам в Евангелии своею справедливостью и своим гневом?» Таким образом, я был яростен, моя совесть была дикой и возмущенной. Я постоянно возвращался к тому месту в «Послании к Римлянам» Святого Павла, и очень хотел знать, что он имел в виду.

Я проводил дни и ночи над теми словами до тех пор, пока наконец-то, по милости Божьей, я не обратил внимания на контекст: «Справедливость Бога раскрывается в нём». Как написано: «Справедливый человек живёт верой». Я начал понимать, что в этой строке справедливость Бога такова, что справедливый человек живёт даром Бога, то есть верой. Я начал понимать, что значение этой строки заключалось в том, что справедливость Бога раскрывается в Евангелии, но эта справедливость пассивна, то есть всепрощающий Бог использует ее для оправдания нашей веры. Как было сказано: «Справедливый человек живёт верой». Внезапно я почувствовал себя так, как будто я родился заново и вошёл в рай через открытые ворота. В тот же момент я увидел Святое писание в новом свете. В своей памяти я пробежал по тексту Святого писания и нашёл в нём другие места с подобным значением, то есть говорящими о том, что творением Бога является то, что он сотворил в нас. Власть Бога в том, что он делает нас властными. Мудрость Бога в том, что он делает нас мудрыми. Сила Бога, спасение Бога, величие Бога.

Я возвеличил самое сладкое для меня слово, «справедливость Бога», с такой же страстной любовью, какой страстной была моя ненависть, когда я ненавидел его. Эта фраза Святого Павла стала для меня вратами в рай. После этого я прочитал работу Августина «О духе и письме», в которой я нашёл то, на что я надеялся. Я обнаружил, что его объяснение «справедливости Бога» похоже на моё. Для нас справедливостью Бога является то, чем Бог одаривает нас, когда оправдывает нас. Хотя Августин в несовершенстве выразил свою мысль и не объяснил подробно, каким образом Бог наделяет нас справедливостью, мне всё же приятно, что он говорил о справедливости Бога, которой мы все наделены.

Вооружившись такими мыслями, я снова занялся истолкованием псалмов. Эта работа могла перерасти в комментарий большого объема, но в последующем году я был приглашен на совет, созданный императором **Карлом Пятым**, и, таким образом, вынужден был снова оставить начатую мной работу.

Я рассказываю вам, дорогой читатель, всё это потому, что если вы собираетесь прочесть мою работу, вы должны принять во внимание то, что я один из тех, как было отмечено ранее, кто, как Августин написал сам о себе, добивается прогресса во время письма и учений. Я не один из тех, кто вдруг стал идеальным (хотя на самом деле эти люди ничего из себя не представляют), кто не работает, кто не искушён, у кого нет опыта, но кто, взглянув один раз на священные писания, исчерпывает весь дух этих писаний.

Продажа индульгенций происходила до 1520–1521 годов. За этим последовали проблемы существования таинств и **анабаптистов**, о чём я расскажу во вступлении к одной из других моих работ, если я доживу до этого.

Во имя Бога, до свидания, дорогой читатель. Молись за увеличение сил против Сатаны, потому что он силен и зол. А сейчас он стал особенно гнусным и свирепым, потому что он знает, что у него осталось мало времени и что царство его Папы в опасности. Да укрепит Бог в нас то, чем он нас уже наделил, да процветёт его работа, которую он начал в нас. Аминь.

Перевод ПАХЧ - УЦА, Душанбе, 2004.

источник: Luther, Martin. "Preface to the Latin Works," Readings in the Humanities: Second Year Program. Saint Anselm College, Massachusetts: Copley Custom Publishing Group, 1997, pp. 44–51.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Что заставило Лютера поверить в то, что Папа не является главой церкви согласно божественному праву? Если это не божественное, а простое смертное право, что наделяет Папу властью, почему мы всё равно должны следовать ему? Обязательно ли Папе быть главой церкви по божественному праву?
2. Почему Лютер был в смущении с Богом? Что привело к согласию Лютера с Богом?
3. Согласно Лютеру, что может сделать истинного верующего справедливым? Как Лютер истолковывает жизнь справедливого человека? Лютер говорит: «Справедливый человек живёт верой». Нуждается ли тогда справедливый человек в церкви и папстве, чтобы услышать слова Бога и следовать им?
4. Как истолковывает Лютер «справедливость Бога»? Как истолкование Лютером Библии отличалось от истолкования Библии сторонниками индульгенции?

анабаптисты -
представители
радикального
протестантского
движения, которые
считали крещение
младенцев
недействительным

5. Почему даже после того, как он стал знаменит, Лютер отказывается публиковать свои работы? Как он реагирует на критику его действий?
6. Что Лютер говорит о привычках? Почему, по словам Лютера, привычки опасны?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Какое место, по вашему мнению, занимает Лютер в дискуссии между учёными, настаивающими на ортодоксальных и новых истолкованиях священных религиозных писаний?

НАРОД



МИХАИЛ БАКУНИН. СВОБОДА, МАРКИЗМ И ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ

Михаил Бакунин (1814-1876) был известным политическим писателем и главным пропагандистом анархизма. Арестованный за политическую активность в 1849 году, он провел много лет в тюрьмах Германии, Австрии и России. Изначально его приговорили к смертной казни, но впоследствии приговор был пересмотрен и изменен на пожизненное заключение. Он сбежал из тюрьмы в 1861 году и искал убежища в Европе. Бакунин стал известен в результате своего спора с Карлом Марксом. Бакунин утверждал, что использование государства пролетариатом для построения социализма приведет к диктатуре. В следующем отрывке Бакунин говорит, что правление интеллигенции повлечет за собой угнетение народных масс. Государство, в понимании анархиста, принудительно само по себе. Читая, подумайте о том, как бакунинская интерпретация роли государства отличается от марксистской интерпретации.



ГЛАВА III. ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И МАРКСИЗМ

Нет ничего более опасного для личной морали человека, чем привычка повелевать. Самый лучший, самый просвещенный, бескорыстный, великодушный, чистый человек неизбежно испортится в этих условиях. Два присущих власти чувства всегда неизбежно ведут к этому разложению: презрение к народным массам и преувеличение своих собственных заслуг.

Массы, осознав свою неспособность к самоуправлению, выбрали меня в вожди. Тем самым они открыто признали свою неполноценность и мое превосходство. Из всей этой толпы людей, в которой лишь несколько человек я признаю равными себе, я один способен управлять общественными делами. Народ во мне нуждается, он не может обойтись без моих услуг, между тем как я довольствуюсь самим собой, значит, народ должен повинаться мне ради собственного блага, и, снисходя до управления им, я делаю его счастливым.

Не правда ли, есть от чего потерять голову и сердце и обезуметь от гордости? Таким образом, власть и привычка повелевать становятся даже для самых просвещенных и добродетельных людей источником интеллектуального и одновременно морального извращения.

Но в народном государстве **Маркса** и вовсе не будет, как нам говорят, господствующего класса. Все будут равны, не только с юридической и политической, но также и с экономической точки зрения. По крайней мере, это обещают, хотя я очень сомневаюсь, что такое обещание будет когда-либо выполнено, принимая во внимание манеру, с которой за это взялись, и путь, по которому хотят следовать. Больше не будет господствующего класса, но зато будет правительство, причем, заметьте, весьма усложненное правительство, которое не будет удовлетворено просто административным и политическим управлением народных масс, как все

Маркс, Карл
(1818-1883) - немецкий философ, социолог, экономист. Главный теоретик современного социализма и коммунизма



КАРЛ МАРКС

Энгельс, Фридрих
(1820-1895) -
немецкий социолог и
философ, один из
основателей современного
коммунизма

Бисмарк, Отто фон
(1815-1898)-
создатель
Немецкой империи,
известный как
«Железный канцлер»

правительства на сегодняшний день, но которое будет также управлять народом экономически, концентрируя в своих собственных руках производство и равномерное распределение богатства, возделывание земель, открытие и развитие заводов, организацию и управление коммерцией и, наконец, использование капитала в производстве одним единственным банкиром, т.е. государством. Все это потребует огромных знаний и множества «голов, переполненных мозгами»¹ в этом правительстве. Это будет правление научной интеллигенции, самое аристократичное, деспотичное, высокомерное и презрительное правление из всех. Возникнет новый класс, новая иерархия настоящих и мнимых ученых и исследователей, и мир будет поделён на правящее во имя знаний меньшинство и огромное количество необразованного большинства. Каково же тогда придется этим необразованным массам!

Такой режим не может не вызвать существенного недовольства этих масс, и для того, чтобы держать их под контролем, просвещающему и освободительному правительству Маркса понадобятся не менее существенные вооруженные силы. Все это нужно, по словам **Энгельса**, для того, чтобы поддерживать порядок среди этих миллионов неграмотных, чье жестокое восстание могло бы разрушить и разбить все, даже правительство, руководимое головами, переполненными мозгами.

Вы можете отчетливо разглядеть, что за демократическими и социалистическими фразами и обещаниями марксистской программы стоит все то же, что составляет поистине деспотичную и бесчеловечную природу всех государств, какой бы ни была форма их правления, и что в итоге народное государство, так упорно восхваляемое Марксом, и аристократичномонархичное государство, поддерживаемое **Бисмарком** насколько умом, настолько же и силой, абсолютно идентичны по природе своих целей, как во внутренних, так и в международных отношениях. В международных отношениях развертывание военных сил – это то же самое, что и захват; а во внутренних делах подобное использование вооруженных сил – последний аргумент всех политических держав, находящихся под угрозой, против [народных] масс, которые, устав от неизменного доверия, надежды, покорности и послушания, поднялись на восстание.

Коммунистическая идея Маркса просматривается во всех его работах; это также обнаруживается в предложениях, выдвинутых Генеральным Советом Международной Рабочей Ассоциации, располагающимся в Лондоне, на Конгрессе в Базеле в 1869 году, так же как и в плане, который он намеревался представить Конгрессу в сентябре 1870, но этот Конгресс был отменен из-за Франко-Германской войны. Как член Генерального Совета в Лондоне и как ответственный секретарь из Германии, Маркс пользуется в Совете, как хорошо известно, огромным и, необходимо признать, законным влиянием, так что можно быть уверенным, что из предложений, выдвинутых Советом на Конгрессе, несколько произошли главным образом из системы и участия Маркса. Таким же образом, английский гражданин Лукрафт, член Генерального Совета, выдвинул на Конгрессе в Базеле

¹ Сатирический намек ссылки на Маркса немецко-американским делегатом на конференции в Гааге – Сорже.

идею, что вся земля в стране должна перейти в собственность государства и что государственные чиновники должны руководить и управлять возделыванием земли. «Что, добавляет он, будет возможным только в демократическом и социалистическом государстве, в котором народ должен будет внимательно следить за достойным управлением государством, национальной землей».

Такой культ государства является, в общем, основной характеристикой немецкого социализма. Лассаль, величайший социалистический агитатор и истинный основатель практического Социального движения в Германии, посвятил много времени размышлениям об этом. Он не видел никакого другого спасения для рабочих, кроме как в силе государства, в котором рабочие должны сами собой управлять, по его мнению, с помощью всеобщего голосования.

Перевод ПАХЧ - УЦА, Душанбе, 2004.

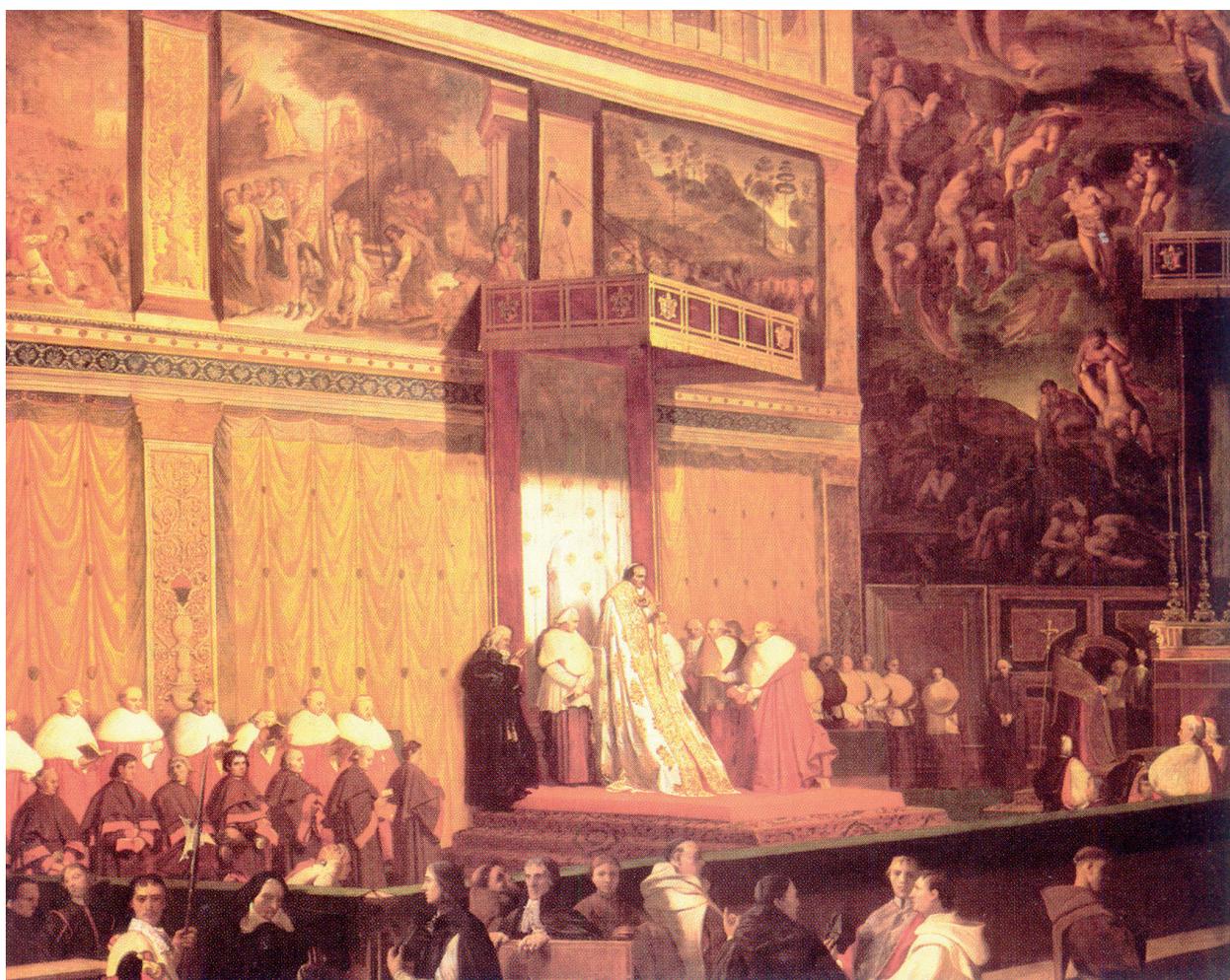
источник: Bakunin, Mikhail. "The State and Marxism." *Marxism, Freedom and the State*. Translated by K.J. Kenafick. Freedom Press: London, 1950. Online version. Bakunin Reference Archive (marxists.org), 1999. URL : <http://www.marxists.org>.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Почему Бакунин предупреждает нас о «привычке повелевать»?
2. Верит ли он в то, что в марксистском государстве не будет существовать привилегированного класса?
3. Какова опасность правительства, состоящего из людей с «головами, переполненными мозгами»?
4. Как, по словам Бакунина, необразованные массы подвергаются тирании интеллигентного меньшинства в марксистском государстве?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Кто, по словам Бакунина, обладает властью в объяснении государства Марксом и почему?
2. Во вступлении к «Латинским работам» Лютер старается отговорить людей от покупок индульгенции, говоря, что они против истинной религиозной интерпретации. Согласны ли вы, что в своей работе Бакунин также пытается отговорить людей от марксистской идеологии? Какую роль играет истолкование в работах Лютера и Бакунина?



ИНТЕРЬЕР В СИКСТИНСКОЙ КАПЕЛЛЕ.

Жан Огюст Доминик Энгр (1780-1867), французский художник

ВАТИКАНСКИЙ СОБОР. ПОСТАНОВЛЕНИЕ О ПАПСКОЙ НЕПОГРЕШИМОСТИ

I Ватиканский собор (XX Вселенский собор) начался 8 декабря 1869 года и завершился 20 октября 1870 года. Теологи и канонники, принадлежавшие светскому и обычному духовенству, были созваны в Рим из разных стран Европы для участия на этом Соборе. Несмотря на то, что решение Собора обрадовало основную часть католического мира, оно вызвало несогласие в Англии, Германии и во Франции. Особенно противоречивым стал вопрос о Папской непогрешимости, то есть о том, что Папа был освобожден или защищен от ошибок. Следующий текст, опубликованный в 1870 году, описывает Папскую непогрешимость. Рассмотрите власть, которую получает глава церкви, чтобы интерпретировать религиозное писание.

Основываясь на свидетельствах из священных писаний и придерживаясь простых и ясных указов обоих наших предшественников, Римского Папы и **общего совета**, мы обновляем определение **Вселенского собора** во Флоренции, в добродетель которого должен верить каждый верующий христианин, так же, как он верит в то, что святой папский престол и сам Папа обладают верховенством над всем миром, что Римский Папа является последователем благословенного **Петра** — принца всех апостолов, — истинным викарием Христа, главой всей церкви, отцом и учителем всех христиан, и в то, что полная власть была дана ему благословенным Петром, чтобы управлять, кормить и руководить Всемирной церковью во имя Христа, нашего повелителя, как указано в актах генерального консульства и священных **канонах**...

Таким образом, мы провозглашаем и заявляем, что по назначению нашего Господа, **Римская церковь** обладает первенством в силе власти в “обычном” над всеми другими церквями, и что эта истинно епископальная сила юрисдикции Римского Папы является безотлагательной. Долг **иерархического** подчинения и истинного послушания подчиняет этой силе всех, какого бы обряда и достоинства они ни были, будь то пасторы или верующие, отдельные личности или группы людей. Они должны подчиняться не только в вопросах, касающихся веры и морали, но также и в тех случаях, которые связаны с вопросами дисциплины и правления церкви во всем мире, так, чтобы церковь Христа могла стать единым стадом под руководством одного пастора путем сохранения единства причастия и одной с Римским Папой веры. Это учение католической правды, от которого никто не может уклониться без потери веры и спасения...

Более того, из этой силы, принадлежащей Римскому Папе в правлении мировой церковью, следует то, что он обладает правом на свободное общение с пасторами всей церкви, и с их стадами, которые он может обучать в форме спасения. Поэтому мы осуждаем и отвергаем мнения тех, кто считает, что общение между этой главенствующей персоной и пасторами

общий совет -
высший церковный совет

Вселенский церковный собор -
законно собранные ассамблеи церковных сановников и теологических экспертов

Петр -
самый известный из двенадцати апостолов, отмеченный первым в Евангелии

канон -
законы церковного совета

Римская церковь-
Христианская церковь, возглавляемая Папой, епископом Рима

иерархический-
организованный в соответствии с уровнем должностных рангов

и их стадами может быть законно приостановлено, а также и тех, кто превращает это общение в предмет желания светской власти, с целью доказать: что бы ни делалось папским престолом или его уполномоченными для управления церковью, не имеет ни силы, ни законного права до тех пор, пока это действие не будет подтверждено светской властью.

Потому что божественное право апостольского верховенства Римского Папы расположено выше церкви, мы заявляем и постановляем, что он является верховным судьёй над верующими и что решение, принятое церковью, может быть подано на его рассмотрение, и никто, не обладающий большей властью, чем он, не смеет отвергнуть или законно пересмотреть решение престола. Вот где те, кто утверждает, что пересмотрение решений Римского Папы на Вселенском соборе, обладающем большей властью, чем власть Папы, является законным, отклонились от правильного направления.



**ПАПА ДЖОН ПОЛ II В
ВАТИКАНЕ**

И если даже теперь кто-то посмеет заявить, что кабинет Римского Папы существует для проверки и одобрения, и что он не обладает верховной силой юрисдикции над Всемирной церковью не только в вопросах веры и морали, но и в вопросах дисциплины и правления церковью, расположенной во всем мире, или объявить, что папа обладает только основной, но не полной верховной властью и что власть, принадлежащая ему, не незаурядна и моментальна над каждой отдельной и всеми вместе взятыми церквями, каждым и всеми пасторами и верующими, то снизойдёт на него анафема.

Поэтому, верно придерживаясь традиции, появившейся одновременно с христианской верой, во славу Бога, нашего Спасителя, возвышения католической религии и спасения христиан, с разрешения святого Совета мы объявляем божественно преподнесенную догму о том, что, когда Папа Римский говорит со своего престола, а именно, тогда, когда он оставляет свой пост пастора и учителя всех христиан, что разрешается ему святостью его апостольской власти, для того, чтобы со святой помощью благословенного Петра провозгласить доктрину, касающуюся веры и морали, которых придерживается Всемирная церковь, то он обладает такую же непогрешимостью, которой Избавитель наделил свою церковь, ибо она определяет доктрины веры и морали. Поэтому изменение такого определения Папы Римского не по силам ни природе этого определения, ни санкциям церкви.

Но если кто-нибудь, да предотвратит это Господь, осмелится противоречить этому нашему определению, пусть падет на него анафема.

Перевод ПАХЧ - УЦА, Душанбе, 2004.

источник: The Vatican Council. "Papal Decree of Infallibility, 1870."

Readings in Modern European History. Translated and edited by James Harvey Robinson and Charles A. Beard, vol. 2. Boston: Ginn & Company, 1909, pp. 180-182.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

159

1. Почему Папа Римский «обладает верховенством над всем миром»?
2. Каковы последствия непослушания учению Папы?
3. Превосходит ли власть Папы власть правительства? В чём различие между их силами? Кто устанавливает авторитет Папы, и является ли он легитимным?
4. Какую роль играет истолкование христианской традиции и культуры в папской власти?
5. Согласно тексту, любой, кто отвергает авторитет Папы Римского, должен быть предан анафеме. Правильно ли это утверждение? Вы можете построить свой аргумент на основе текстов, изученных ранее.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Как бы Бакунин отреагировал на постановление Ватиканского собора, который заявляет, что «Римский Папа является верховным судьёй над верующими»?
2. Каким образом Ватиканский собор может стать ответом на философские вопросы Лютера о личности, церкви и вере? С вашей точки зрения, согласился бы Лютер с Ватиканским собором, почему?

**ЛЕНИН КАК ВОЖДЬ.**

Проведя большую часть своей жизни в ссылке, Ленину удалось стать жизненно важной фигурой для Великой Октябрьской Социалистической революции. Эта фотография показывает, как он обращается к массам на Майской демонстрации. 1 Мая, 1919 год

ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ ЛЕНИН. ЧТО ДЕЛАТЬ?

В.И. Ленин (1870-1924) был лидером большевистского движения и Социалистической революции 1917 года в России. Как председатель РСДРП, он сильно повлиял на начальное развитие Российского социалистического государства. Так как работы Маркса напрямую не касались построения социалистического общества, а были больше связаны с критикой капитализма, Ленин привнес свое собственное понимание ведения масс по пути от социализма к коммунизму. Его концепция, известная как марксизм-ленинизм, утверждала, что группа людей, выбранных из пролетариата, может создать правящую партию, которая бы направляла пролетариат. Однако, в отличие от марксистского понимания классового общества, ленинская авангардистская партия предложила разделить общество на правящих и подчиняющихся. Во времена Советского Союза последующие правительства использовали его идеи для утверждения авторитарного режима Коммунистической партии, так как ее целью было вести людей к предопределенному будущему. В нижеприведенном отрывке Ленин обращается к условиям, в которых работала Российская социал-демократическая рабочая партия (большевиков), описывает причины ограничения свободы слова и основание, по которому в партии должен существовать лишь узкий круг революционеров. После прочтения текста рассмотрите, как отклонение критики позволило Ленину утвердить его власть и установить политическое правление.



«Свобода критики» — это, несомненно, самый модный лозунг в настоящее время, всего чаще употребляемый в спорах между социалистами и демократами всех стран. На первый взгляд, трудно себе представить что-либо более странное, чем эти торжественные ссылки одной из спорящих сторон на свободу критики. Неужели из среды передовых партий раздались голоса против того конституционного закона большинства европейских стран, который обеспечивает свободу науки и научного исследования? «Тут что-то не так!» — должен будет сказать себе всякий сторонний человек, который услышал повторяемый на всех перекрестках модный лозунг, но не вник еще в сущность разногласия между спорящими. «Этот лозунг, очевидно, одно из тех условных словечек, которые, как клички, узаконяются употреблением и становятся почти нарицательными именами». [...]

Свобода — великое слово, но под знаменем свободы промышленности велись самые разбойнические войны, под знаменем свободы труда — грабили трудящихся. Такая же внутренняя фальшь заключается в современном употреблении слова: «свобода критики». Люди, действительно убежденные в том, что они двинули вперед науку, требовали бы не свободы новых воззрений наряду со старыми, а замены последних первыми. А современные выкрикивания «да здравствует свобода критики!» слишком напоминают басню о пустой бочке.

РСДРП -

Российская социал-демократическая рабочая партия (большевиков), название коммунистической партии в 1917-1918 гг.

Мы идем тесной кучкой по обрывистому и трудному пути, крепко взявшись за руки. Мы окружены со всех сторон врагами, и нам почти всегда идти под их огнем. Мы соединились, по свободно принятому решению, именно для того, чтобы бороться с врагами и не отступаться в соседнее болото, обитатели которого с самого начала порицали нас за то, что мы выделились в особую группу и выбрали путь борьбы, а не путь примирения. И вот некоторые из нас принимаются кричать: пойдёмте в это болото! — а когда их начинают стыдить, они возражают: какие вы отсталые люди! И как вам не совестно отрицать за нами свободу звать вас на лучшую дорогу! — О да, господа, вы свободны не только звать, но и идти куда вам угодно, хотя бы в болото; мы находим даже, что ваше настоящее место именно в болоте, и мы готовы оказать вам посильное содействие к вашему переселению туда. Но только оставьте тогда наши руки, не хватайтесь за нас и не пачкайте великого слова «свобода», потому что мы ведь тоже свободны идти, куда мы хотим, свободны бороться не только с болотом, но и с теми, кто поворачивает к болоту! [...]

Мы сказали, что социал-демократического сознания у рабочих и не могло быть. Оно могло быть принесено только извне. История всех стран свидетельствует, что исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тред-юнионистское, т. е. убеждение в необходимости объединяться в союзы, вести борьбу с хозяевами, добиваться от правительства издания тех или иных необходимых для рабочих законов и т. п. Учение же социализма выросло из тех философских, исторических, экономических теорий, которые разрабатывались образованными представителями имущих классов, интеллигенцией. Основатели современного научного социализма, Маркс и Энгельс, принадлежали и сами, по своему социальному положению, к **буржуазной** интеллигенции. Точно так же и в России теоретическое учение социал-демократии возникло совершенно независимо от стихийного роста рабочего движения, возникло как естественный и неизбежный результат развития мысли у революционно-социалистической интеллигенции. [...]

буржуазный –
принадлежащий к
среднему сословию

Неподготовленность же большинства революционеров, будучи явлением вполне естественным, никаких особенных опасений возбуждать не могла. Раз постановка задач была правильная, раз была энергия на повторные попытки осуществить эти задачи, — временные неудачи представляли из себя только полбеды. Революционная опытность и организаторская ловкость — вещи наживные. Была бы только охота вырабатывать в себе требуемые качества! Было бы только сознание недостатков, равносильное в революционном деле больше чем половине исправления!

Но полбеды сделалось настоящей бедой, когда это сознание стало меркнуть (а оно было очень живо у деятелей названных выше групп), когда появились люди, и даже социал-демократические органы, которые недостаток готовы были возвести в добродетель, которые попытались даже теоретически обосновать свое раболепство и преклонение пред стихийностью. [...]

Раз о самостоятельной, самими рабочими массами в самом ходе их движения вырабатываемой идеологии не может быть и речи, то вопрос стоит только так: буржуазная или социалистическая идеология. Середины тут нет (ибо никакой «третьей» идеологии не выработало человечество,

да и вообще в обществе, раздираемом классовыми противоречиями, и не может быть никогда внеклассовой или надклассовой идеологии). Поэтому всякое умаление социалистической идеологии, всякое отстранение от нее, означает тем самым усиление идеологии буржуазной. Толкуют о стихийности. Но стихийное развитие рабочего движения идет именно к подчинению его буржуазной идеологии...

Я мог бы продолжать свой примерный разбор устава, но думаю, что и сказанного довольно. Маленькое, тесно сплоченное ядро самых надежных, опытных и закаленных рабочих, имеющее доверенных людей в главных районах и связанное, по всем правилам строжайшей конспирации, с организацией революционеров, вполне сможет выполнить, при самом широком содействии массы и без всякого оформления, все функции, которые лежат на профессиональной организации, и кроме того выполнить именно так, как это желательно для социал-демократии. Только таким путем и можно достигнуть упрочения и развития, вопреки всем жандармам, социал-демократического профессионального движения.

Мне возразят: организация до такой степени **lose**, что она и вовсе не оформлена, что в ней и членом-то даже, заведомых и зарегистрированных, никаких нет, не может быть и названа организацией. Может быть. Я за названием не гонюсь. Но все, что нужно, эта «организация без членов» сделает и обеспечит с самого начала прочную связь наших будущих **тред-юнионов** с социализмом. А кто хочет широкой организации рабочих с выборами, отчетами, всеобщими голосованиями и пр. при абсолютизме, тот просто неисправимый утопист.

Мораль отсюда простая: если мы начнем с прочной постановки крепкой организации революционеров, то мы сможем обеспечить устойчивость движения в целом, осуществить и социал-демократические и собственно тред-юнионистские цели. Если же мы начнем с наиболее якобы «доступной» массе (а на деле с наиболее доступной жандармам и делающей революционеров наиболее доступными полиции) широкой рабочей организации, то мы ни тех, ни других целей не осуществим...

источник: Ленин, Владимир. Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения // М.: Издательство политической литературы, 1976. С. 6-9, 28-30, 36-37, 108-109.

lose -

потерять, проиграть
(франц.)

тред-юнионизм -

течение в рабочем и профсоюзном движении капиталистических стран, ограничивающее его цели борьбой за установление более выгодных условий продажи рабочей силы и проведение реформ в рамках буржуазного государства

ВОПРОС ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Почему Ленин утверждает, что критика социалистической идеологии невозможна?
2. Почему, по словам Ленина, «свобода критики» представляет угрозу социалистической идеологии?
3. Кто приносит социал-демократическое сознание рабочим? Должно ли оно навязываться извне?
4. Кто должен диктовать социалистическую идеологию и почему?
5. Почему, на ваш взгляд, Ленин готов пожертвовать «свободой» во имя «стабильности»?

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. По вашему мнению, похожи ли Ватиканский собор и Ленин в их отвержении отклоненного и недружелюбного толкования об абсолютном идеологическом [религиозном, в случае Ватиканского собора] авторитете?
2. Чем отличаются друг от друга толкования Бакунина и Ленина о «государстве людей»?
3. Как власть помогает установить определенные политические правила в обществе?
4. Как, на ваш взгляд, ответил бы Бакунин на идею Ленина о том, чтобы «собрать маленькую, узкую, солидную группу, состоящую из самых надёжных и опытных рабочих... с целью исполнения всех функций по организации масс»?

АБДУЛЛА БУБИ. ПРОШЛО ЛИ ВРЕМЯ ИДЖТИХАДА?

Абдулла Буби (1871-1922) был известным преподавателем и реформистским теологом из Татарстана. Известные в среде джадидов как братья Буби, Абдулла и его брат основали исламскую реформистскую школу в своей родной деревне. Несмотря на отдаленность деревни, эта школа стала известной за свой оригинальный подход к религиозному образованию среди мусульман во всей Российской империи. Кроме обычных классов по исламу, школа предлагала различные светские предметы, включая иностранные языки. Параллельно с преподаванием Буби развивал свои либеральные исламские воззрения на Конгрессе мусульман. Он выступал за демократические права и право голоса для женщин. Братьев Буби обвинили в антиправительственных действиях и в 1911 году закрыли школу. Российское правительство настаивало, что их деятельность была нелегальной, так как братья были в близких отношениях с Оттоманской пантюристской партией, и что они продвигали панисламистские идеи, желая прекратить исторический конфликт между шиитами и суннитами. Абдулла Буби занимался не только обучением, но и написал несколько религиозных работ. В представленном отрывке, кроме реформистских идей, Буби утверждает, что ислам должен быть открыт для интерпретации и что люди не должны быть ограничены суждениями ученых, живших в прошлых веках. Буби заявляет, что силой Корана предусматривается свобода слова.

Человеческая мысль развивается изо дня в день, и даже самые необразованные и глупые люди могут не видеть результатов этого прогресса. Сегодня наивно утверждать, что «понимание Корана дано только тем, кто жил в прошлом, умер и никогда больше не родится до скончания времён». Глупо также тратить драгоценное время, отвечая на подобные высказывания. Но когда всё происходит так, как тебе этого хотелось бы? Мне хочется, чтобы правда не была затеряна среди разного рода иллюзий. Чтобы заблуждения такого рода не создавались под именем науки, и нам не нужно было бы искать на них опровержение.

Кто бы мог представить, что ислам, основу которого составляют разум и мышление и который в каждом своем постановлении обращается к разуму и мышлению, в каждом из своих предложений, будет лишён свободы **иджтихада** и брошен под иго **таклида**? Хотелось бы, чтобы все это было лишь плодом воображения. Тогда мусульмане не знали бы подобных проблем. Зачастую дети, восхищаясь взрослыми, стараются подражать им во всем, даже если взрослые поступают нехорошо, употребляя, к примеру, алкоголь. Подобным образом, не зная истинного прошлого мусульман, не понимая сути их бытия, некоторые из современных мусульман идут по стопам своих предков, слепо повторяя даже те их поступки, которые являются губительными. К сожалению, проблема заключается не только в этом. Использование таклида распространилось настолько, что нарушило саму структуру ислама, вследствие чего ислам



ОБВИНЕНИЕ В ЕРЕСИ.

Исмаил-бей Гаспринского атакуют муллы, обвиняя его в ереси и следовании новым методам, которые противоречат шариату

иджтихад -

усердие в формулировании мнения или в вынесении правового заключения по какому-либо вопросу, относительно которого нет четкого указания в Коране или Сунне

таклид -

следование авторитету в вопросах фикха

отклонился от своего истинного пути. Под кнутом гнёта свет ислама почти погас. Именно таклид заставил современных ученых, занимающихся законами ислама, написать сотни страниц о менструации — теме, которая даже не упомянута в Коране, в то время как морали, которой посвящена большая часть Священной Книги мусульман, не было уделено никакого внимания. Лучше б они уделили хотя бы десятую часть этого времени рассмотрению моральных ценностей Корана, вместо того чтобы упражняться в религиозных законах. Если бы они последовали этому совету, то, возможно, мусульмане не пребывали бы сейчас в состоянии неведения и страдания. Если бы современные мусульмане, подобно своим предкам, делали выводы на основании своих суждений, возможно, не было бы ни обвинений в неверии, ни слов ненависти. Только Сатана восстал против сострадания Божьего. Зачем вы обвиняете своего собрата в богохульстве и ереси только из-за того, что его мнение отличается от вашего, или он критикует размышления мусульман прошлого. Зачем вы заявляете ему: «Тебя не пустят в рай Божий»? Ведь между сподвижниками пророка Мухаммада (570–632) и создателями четырёх мусульманских ортодоксальных школ тоже по многим вопросам возникали разногласия. Однако они никогда не обвиняли друг друга в неверии и заблуждении и не считали врагами. Таким образом, между **Шафием** и **Абу Ханифой** существовало меньше разногласий, нежели между **Абу Юсуфом** и **Мухаммадом**.

Поскольку отсутствие единства во мнениях давало свободу мысли и слова, это было выгодно **умме**. Настало время, когда мусульмане стали слепо подражать высказываниям древних. Каждая группа фанатично придерживалась руководства одного имама, несмотря на то, что Бог выразил недовольство иудеями и христианами [за подобное же явление] в следующих словах: «Кроме Бога они поклоняются своим раввинам и монахам, как равным Богу» (Коран, сура 9, строфа 31). Группы, проповедуя свои идеи, стали враждовать между собой, хулить и чернить друг друга, думая лишь о пополнении рядов своих последователей. Эгоизм рос вместе с числом споров и разногласий. Ни одна из групп не пыталась добиться истины. Вместо этого, каждая группа старалась стать первой и доказать, что только она была права. Эти споры не только не были на пользу мусульманскому обществу, но и значительно ослабили его. Кажется, что следующие слова Бога были адресованы именно им: «Люди Книги не отличались друг от друга до тех пор, пока им не было даровано знание» (Сура 3, строфа 19).

Повсеместно [в Коране] Бог призывает людей к размышлению, это значит, что ислам основывается на независимом мышлении. Таклид и ислам являются взаимно противоречащими понятиями. Если бы принцип независимого мышления был развит и укреплен, люди смогли бы отличить истину от лжи и таклида можно было бы избежать. Однако этого не произошло. Коран критиковал людей Книги (иудеев и христиан) за изменения в их [святой] Книге, за бесконечное копирование высказываний религиозных мыслителей и за смешение понятий о правильном и неправильном. Подобным же образом наши религиозные мудрецы прошлого слепо копировали высказывания мыслителей, которые жили до них. Они утверждали: «Мы должны следовать наказам основателей **мазхабов**. Их слова должны быть приоритетнее утверждений Корана и **хадисов**». С другой стороны,

Ал-Шафи (767-820) - революционизировал учение о фикхе (исламской юриспруденции); основатель шафиитской школы суннитского права

Абу Ханифа (699-767) - основатель фикха (исламской юриспруденции) и ханафитского мазхаба

Абу Юсуф (738-798) – исламский правовед, ученик Абу Ханифы

Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани (749-805) – правовед, ученик Абу Ханифы

умма - мусульманская община

мазхаб – богословско-правовая школа

хадисы - предание о словах и действиях пророка Мухаммада

когда слова религиозных старцев того времени противоречили словам создателей четырех мазхабов, они прислушивались к словам старцев, утверждая, что «по сравнению со словами Корана, хадисов и основателей мазхабов, слова этих религиозных старцев несут больше просвещающей информации. Поэтому кажущиеся противоречия в их словах являются лишь следствием недопонимания». Таким образом, последователи каждой группы прислушивались к основателям четырех мазхабов лишь в тех случаях, когда это разрешалось их религиозными наставниками, и поэтому они выбрали путь таклида, несмотря на то, что он был безоговорочно принят за неправильный. Тем самым ислам был «помещен в невидимые рамки», хотя сказано в Коране: «Бог не желает усложнять вашу жизнь» [сура 2, строфа 6], «Бог желает вам благополучия, а не трудностей» [сура 2, строфа 185]. Таклидом они закрыли широкую тропу иджтихада для разрешения многих проблем, решения которых нельзя найти ни в Книге Бога, ни в словах Пророка. Поскольку они не пытаются размышлять и из-за своего невежества противятся разумным суждениям, диалог с ними становится невозможным. Таких людей лучше избегать. Проблем, с которыми столкнулись мусульмане по вине этих религиозных старцев, намного больше, чем пользы. Они были полезны лишь деспотичным правителям и султанам.

Тираны и деспоты всегда находят пользу в невежестве, стараясь использовать его в собственных интересах. Более того, они с опаской относятся к знанию и учению. И ничто не способно столь действенно противостоять знанию, как таклид. Первым шагом к усмирению и угнетению людей является упразднение свободы мысли и иджтихада. Поэтому, зажимая современных ученых, угнетатели так расположены к фетве, утверждающей что «время иджтихада истекло».

Перевод ПАХЧ - УЦА, Душанбе, 2004.

источник: Bubi, Abdullah. Zaman-i Ijtihad Munqariz mi, Dagil mi? (Is the Period of Ijtihad Over or Not?) Translated by Ahmet Kanhdere. Kazan, Tatarstan, Russia: Millat Kiitibkhana'si, 1909, pp. 2-13. In Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 232-237.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Ограниченно ли понимание Корана, по словам Буби, у тех, кто жил в прошлом? Объясните ответ.
2. Как вы понимаете разницу между иджтихадом и таклидом?
3. Какое место занимает рассуждение в исламе?
4. Как таклид способствует распространению невежества и суеверия?
5. Какого писателя, чью работу вы изучили в этой части, напоминает вам Буби? Сравните их основные точки зрения.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ:

1. Как совместимы аргументы Буби с аргументами Аркуна?
2. Что говорит Буби о свободе мысли? Какова была бы реакция Ленина на аргумент Буби, что мы должны быть свободны, для того чтобы уметь рассуждать?
3. По вашему мнению, похожи ли Бакунин и Буби в их аргументах о свободе истолкования?
4. Как пример осмысленного религиозного истолкования, приведенный Буби, похож на рассуждения Лютера о вере в его Вступлении к «Латинским работам»?
5. Как вы думаете, согласился ли бы Буби с Ватиканским собором по поводу того, что Римский папа является неоспоримым и непогрешимым авторитетом власти? Если нет, то почему?

АЗИМ НАНДЖИ. ЗАКОН БОЖИЙ / БОЖЬЯ ВОЛЯ: ОСНОВЫ ЭТИКИ В ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ: МУСУЛЬМАНСКИЙ ВЗГЛЯД

Профессор-исламовед Азим Нанджи является старшим ассоциированным директором программы Аббаси по изучению ислама в Стэнфордском университете. Он занимал ряд академических и административных должностей в различных американских и канадских университетах. До 1998 года он был профессором и заведующим кафедрой религии Флоридского университета (США). С 1998 по 2008 год он занимал должность директора Института исмаилитских исследований в Лондоне (Англия). Удостоен награды от Фонда Рокфеллера, Совета Канады и Национального фонда гуманитарных наук.



Распространенное предположение об этических корнях западной традиции, предшествующей современному периоду, основано на том, что они восходят в первую очередь к библейским нормам, а также опираются на нравственно-этические традиции классической античности. При таком взгляде, однако, упускается из виду важная роль и связь с исламом, который в период своего формирования находился во взаимодействии с интеллектуально-культурными ресурсами античности и выступал в качестве моста для передачи греческой философии средневековой Европе при посредстве переводов арабских текстов на латынь. Исламская цивилизация, представляющая собой целый комплекс традиций, обеспечивала его сохранение и дальнейшее развитие, расширяя это наследие философской и этической мысли, вдохновленной мусульманским пониманием и интерпретацией Корана.

Латинские и, в некоторой степени, еврейские переводы с арабского языка охватывали широкий по тематике диапазон; благодаря им христианские и иудейские мыслители, начиная от **Фомы Аквинского** и кончая **Маймонидом**, открыли для себя весьма значимые труды греческих философов. Таким образом, понятие сугубо западной традиции необходимо пересмотреть в свете данной космополитической перспективы процесса исследований и обретения знаний, которые выходили за рамки религиозных и культурных границ.

ОТКРОВЕНИЕ И ПРОРОЧЕСТВО

Мусульмане считают себя последними в семье богооткровенных религиозных традиций, чье послание исходит от Единого Бога, создателя и хранителя всего творения:

Аллаху принадлежит и восток и запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха. Поистине, Аллах объемлющ, ведущий!
(Коран 2:115. Пер. И. Ю. Крачковского)

Фома Аквинский

(1225-1274)-
итальянский философ и теолог, канонизирован католической церковью как святой. Признавал относительную самостоятельность естественного бытия и человеческого разума

Маймонид, Моисей

(1138-1204)-
выдающийся еврейский философ и богослов-талмудист, раввин, врач и разносторонний ученый своей эпохи

Мусульмане верят, что откровения, ниспосланные Пророку Мухаммаду по божественному вдохновению, записаны в Коране (букв. 'чтение вслух, назидание'). Мусульманская концепция откровения охватывает предыдущие откровения:

Мы ведь открыли тебе так же, как открыли Нуху и пророкам после него, и Мы открыли Ибрахиму, и Исмаилу, и Исхаку, и Йакубу и коленам, и Исе, и Аййубу, и Йунусу, и Харуну, и Сулайману, и дали Мы Дауду псалтырь. И (Мы отправили) посланников, о которых рассказывали тебе раньше и посланников, о которых Мы не рассказывали тебе. (Коран 4:163–164. Пер. И. Ю. Крачковского)

Таким образом, Пророка Мухаммада можно рассматривать как одного из пророков, кто, стремясь к реформе своего сообщества, получил вдохновение при посредстве трансцендентного опыта.

Переживание, которое испытал Пророк Мухаммад и которое вдохновило его на то, чтобы сообщить о нем своим братьям-мекканцам, в соответствии с Кораном не следует понимать как далекое от повседневной реальности жизни общества. Это «откровение» сразу стало значимым как раз потому, что в нем говорилось о необходимости морального преобразования социума того времени.

Откровение ниспосылалось Пророку Мухаммаду в течение двадцати двух лет в виде сильных, потрясающих переживаний. Процесс восприятия откровения включал как зрение, так и слух. Откровение было передано при посредстве «Духа святого» (Коран 16:102), посредником откровения выступил ангел Гавриил. Знамена Аллаха символически переданы при помощи лица, которое описано как «обладающий силой у властителя трона» (Коран 81:20), которое открыло послание Пророку Мухаммаду. Именно таким образом кораническая концепция откровения передает понятие «нисхождение» (танзил) — универсальный процесс, посредством которого все предыдущие откровения были ниспосланы в этот мир и со временем были записаны их последователями, обретая конкретные формы текста или книги (китаб). Все они, включая Коран, имеют первоисточник, известный как ал-Умм ал-Китаб (Мать Книги) (Коран 43:1–5).

Отсюда следует, что все откровения проистекают из одного трансцендентного первоисточника, который благодаря вдохновению становится доступным для человечества. Опыт откровения Пророка Мухаммада связывает мир трансцендентного с поступками человека, подчеркивая суверенитет Бога, реальность нематериального мира и идею ответственности человека за свои действия. Таким образом, существует динамическое взаимодействие между тем, что может быть понято как сфера веры (дин) и как область человеческой деятельности (дунья), что подчеркивает всеобщее мусульманское понимание всеобъемлющей взаимосвязи между духовным и материальным аспектами жизни. Переданный на арабском языке Коран представляет собой кульминацию этого процесса ниспослания, имевшего место в соответствующий момент через определенные промежутки времени в течение последних двадцати трех лет жизни Пророка Мухаммада. Он передавал эти откровения своим последователям, которые заучивали их, а писцы под его наблюдением записывали эти откровения на бумаге. Некоторые люди получили известность благодаря как своему умению читать вслух, так и способности запоминать текст.

Ко времени смерти Пророка Мухаммеда в 632 году Коран уже существовал как в устной, так и в письменной форме. После его смерти был составлен полный письменный вариант, во избежание разногласий относительно содержания и риска искажения священного писания. Мусульмане верят, что именно в силу этого текст Корана сохранился в неизменном виде, был систематизирован и упорядочен как письменный текст, основанный на указании Пророка Мухаммада и содержащий полное послание, открытое ему.

Мусульманские ученые склонны говорить о двух исторических фазах как жизни Пророка Мухаммада, так и откровений: мекканская и мединская. Именно в Медине община под руководством Пророка получила возможность организации и упорядочения, а также возможность в более полном объеме выполнять божественные заповеди в своей общинной жизни. В этот период были ниспосланы откровения, связанные с семейной жизнью, экономической деятельностью, отношениями с другими религиозными общинами, а также с противостоянием и конфликтом с мекканской стороной, намеревающейся уничтожить мусульманскую общину. Позднее ученые стали называть эти заповеди условиями, породившими конкретные откровения (асбаб ан-нузул). Именно таким образом этическое и духовное вдохновение раннего периода откровения реализовывалось в конкретных условиях, с которыми столкнулась растущая, стремящаяся к самоутверждению община.

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО И НРАВСТВЕННЫЙ ВЫБОР

Хотя Божья воля раскрывается в Коране и дополняется практикой Пророка, известной как сунна, мусульмане призваны проявить собственный разум в понимании откровения и в размышлении о роли выбора в жизни человека.

В описании процесса творения человека в Коране говорится, что Адам был создан из глины, оживлен божественным духом и наделен способностью «давать имена» (Коран 2:31). Это предполагает многослойное и многомерное творение, в котором сочетаются материальный, духовный и интеллектуальный аспекты. Адам упоминается как халифа (халиф) или наместник, наделенный ролью попечителя мира земного, который по Божьему указанию создает условия, позволяющие людям жить достойно в соответствии с морально-этическими ценностями. В Коране (95:4) говорится, что человек в этом широком смысле имеет особый, даже привилегированный статус в творении, и это положение влечет за собой ответственность за сделанный выбор, как это проиллюстрировано на примере истории творения.

Концепция подотчетности связана также с верой в грядущую жизнь и понятием Судного Дня. Поэтому мусульманские ученые более раннего периода прилагали усилия, свой разум и суждения к разработке подходов, к пониманию принципов и ценностей ислама. Эти методы и их применение были различны, но укрепляли верования и практики, претворяя их в синтез откровения и разума.

По мере того как ислам распространялся по миру, мусульмане стремились воплотить в различных регионах то, что они считали вдохновляющими ценностями первоначального опыта откровения. Это привело к формализации таких дисциплин, как право, богословие и толкование Корана, причем мусульмане обращались при этом и к другим интеллектуальным традициям и актуальным вопросам того времени. Мусульманские этические сочинения не столько дихотомизировали человеческое поведение, сколько стремились к его гармонизации в рамках комплексного видения. Таким образом, их понимание того, что такое быть «мусульманином» (то есть поступать в согласии с волей Божьей) включало в себя как материальное, так и духовное измерения жизни, а также стремление к достижению равновесия между этими двумя измерениями — верованием и верой, с одной стороны, и обстоятельствами и условиями повседневной жизни, с другой.

Эволюция этого непрерывного процесса обретала своеобразные черты по мере изменения исторического и географического контекста и возникновения мусульманских общин в разных регионах мира. Все это объясняет как очевидное разнообразие, так и плюрализм систем, которые развились с течением времени. Мусульманские цивилизации, развивавшиеся в различных регионах, на протяжении средневекового периода и периода, предшествовавшего современному, добились заметных достижений в области философии, науки и искусства, а также в широких масштабах способствовали развитию торговли и коммерции. Эти виды деятельности представляют важный аспект постоянного участия мусульман в общественных процессах широкого масштаба.

Согласно кораническому рассказу о творении, человечество было наделено способностью различать правильное и неправильное. Кроме того, Бог передавал руководство через Своих посланников, чтобы были ясны «критерии», позволяющие человеку распознать правильный путь и действовать в соответствии с этим.

В одной из глав Корана, озаглавленной «Различение» (Фуркан: Сура 25), откровение, — адресованное всему человечеству, — становится точкой отсчета для различения истинного и ложного. Далее в той же главе приводятся примеры прошлых библейских пророков, описывается их роль в качестве посредников при передаче Божьего слова соответствующим сообществам. Как и в иудаизме и христианстве, истоки ислама коренятся в идее Божьей воли как основы установления нравственного порядка посредством человеческих усилий.

Когда данный термин появляется в другом месте Корана, он передает также понятие богооткровенной морали, посредством которой человечеству предоставляется возможность различать истинное и ложное, правильное и неправильное. Базирование морального кодекса на Божьей воле дает людям возможность реагировать, создавая рациональное, разумное

осознание, которое поддерживает актуальность откровения. Именно при таком соотношении обеспечивается самая широкая основа для активного действия человека, — когда рациональность применяется как результат откровения при выработке критериев различения, охватывающих всю совокупность человеческих поступков и решений. Эти темы обыгрываются в кораническом рассказе о сотворении и изгнании Адама.

Адам, — первый человек, — выделен среди присутствующих ангелов, которым предложено поклониться ему в силу полученной им от Бога способности «давать имена, называть», то есть порождать знание, которое можно описать посредством языка и тем самым кодифицировать, способности, недоступной ангелам, которые рассматриваются как одномерные существа. Однако эта творческая способность влечет за собой обязательство не выходить за установленные пределы. Так, Сатана в Коране является примером нарушения порядка, крайности, потому что он не подчиняется Божьему повелению почитать Адама и преклониться перед ним, тем самым отрицая свою собственную природу и выказывая деградацию.

Со временем Адам также не удерживается в установленных Богом рамках и теряет свой почетный статус, но без какого-либо подтекста, подразумевающего доктрину первородного греха. Свой статус ему придется восстанавливать впоследствии, борясь и преодолевая свою неосмотрительность в мире земном, который становится новым местом его жизни, позволяющим ему делать выбор, совершая определенные поступки. В конце концов, он восстанавливает свой прежний статус, что свидетельствует о его способности вернуться на правильный путь через осознание своих ошибок. Таким образом, история Адама отражает весь потенциал положительного и негативного, добра и зла, заложенный в человеческом сознании, и разворачивающееся эпическое повествование человеческого отклика на постоянное присутствие божественного откровения в истории. Более того, она служит примером продолжающейся борьбы человечества за поиск равновесия, позволяющего действовать сбалансированно и подчиняться божественному принципу различения.

ОТКРОВЕНИЕ, РАЗУМ И ПРАВО

Право было центральным по важности и значимости предметом в мусульманской мысли и практике. Мусульманские ученые опирались на язык и правовое измерение коранических предписаний и этических норм, чтобы создать всеобъемлющую правовую культуру, нередко считающуюся одним из величайших достижений мусульманских цивилизаций.

Очень важно получить представление об историческом развитии права в исламе, это поможет развеять два ложных предположения. Первое заключается в том, что мусульманское право представляет собой фиксированную и неизменную систему VII века, а второе, — что это право является крайне ограничивающим, средневековым по своему мировоззрению и противоречит потребностям современного общества.

Термин, используемый для обозначения мусульманского права — шари'а. В основание этой концепции заложено представление, что по Божьему предназначению людям должно следовать божественно предначертанному пути, а также что тот же путь был явлен и другим людям в прошлом. В Коране прямо сказано:

Каждому из вас мы даровали путь и образ жизни... Если бы Бог пожелал, Он сделал бы вас одной общиной. Однако цель Бога в том, чтобы испытать вас в том, что Он даровал каждому из вас; потому старайтесь превзойти друг друга в добродетели и знайте, что к Богу вы все вернетесь, и поведает Он вам [истину] о том, в чем вы были не согласны друг с другом (Коран 5:48).

Мусульманские школы права развивались на протяжении столетий в ответ на вопросы, возникавшие по мере расширения мусульманской общины, или уммы, и столкновения с другими народами и культурами с устоявшимися системами верований и права. Со временем была разработана методология анализа и применения результатов этого анализа, на основе которой можно было получить ответ. Эта методология известна как фикх (юриспруденция); ее основополагающие принципы известны как усул ал-фикх, а свод прав, который она выработала, в совокупности называется шари'а. Однако в определенном смысле шари'а включает в себя нечто большее, чем понимание всей суммы прецедентного права; шари'а представляет собой нормы, обеспечивающие руководство в течение жизни в соответствии с этическими заповедями.

Различные школы права (фикх) возникли вокруг различных по географии центров исламской империи на почве сектантских различий, и все же при систематизации у них выявляется немало общих черт. Эти школы пытались создать процедуры для описания человеческих действий, классифицируя их в правовом и этическом аспектах. Эти получившие юридическое определение категории ассимилировали традиционно установившиеся нормы обычного права, которые не были полностью вытеснены в процессе преобразования. Однако среди современных мусульман, как и среди ученых в прошлом, существуют значительные расхождения в точке зрения на то, как интерпретировать некоторые из этих категорий с учетом современных условий жизни в разных странах мира.

Мусульманские ученые при разработке шари'а стремились дать его обоснование на основе Корана, примеров из жизни и поступков Пророка Мухаммада, но именно рядовые члены общества должны были выявлять и в подробностях разрабатывать правовые положения на основе морально-нравственных рассуждений и рациональных приемов.

Причем именно стремительный рост мусульманских территорий в первые века сложения ислама послужил толчком к тому, чтобы общая правовая культура легла в основу такого роста. Различия в подходах способствовали формированию у мусульман плюралистической право-

вой традиции, которая опиралась на методологию разработки правовых систем в разных аспектах с разной степенью интенсивности.

Четыре основные суннитские школы [юриспруденции] были названы по именам их ученых-основателей — ханбалиты, маликиты, шафи'иты и ханафиты. Их представители встречаются в разных частях суннитского мира и, хотя и различаются в некоторых деталях, имеют общую основу. Шиизм, — правовая школа которого называется джа'фари, основан на систематизации, проведенной имамами Джа'фаром ас-Садиком (ум. 765) и Мухаммадом ал-Бакиром (ум. 743), — придает большое значение фигуре имама и его руководству развитием права, рассматривая процесс решения богословско-правовых вопросов и системе используемых принципов, аргументов и методов аргументации (иджтихад, букв. «старание, усердие») как неотъемлемую часть права. (Термин «имам» первоначально означал «образец», «пример». См. Коран 2:118, 17:73, 36:11, 15:79, 25:74). В шиизме имам — это религиозный лидер, ведущий свое происхождение от Пророка через его дочь Фатиму, которая была женой его двоюродного брата, имама Али. Этот имам наделен духовной властью, причем статус имама передается по наследству и основан на божественном предназначении.

Опыт мусульман показывает, что одной из целей права было создание формализованных систем, которые могли бы применяться в обществе, но наряду с этим также и признание плюрализма, что реализуется за счет сосуществования различных сообществ, следующих разным традициям. Этот плюрализм отражает разнообразие происхождения и условий существования многочисленных культур человечества, и хотя все они воплощают универсальные ценности, основанные на откровениях, в процессе своего развития они сложились в различные общества, приспособившие эти ценности к конкретным обстоятельствам и историческим условиям. Однако это не мешает некоторым ученым время от времени предпринимать попытки применить более ригидные подходы к тому, как следует осуществлять право. Такие страны, как Индонезия и ряд стран Африки, где проживает значительное мусульманское население, включили в социокультурную жизнь своих обществ обычаи, исконно присущие их мусульманским сообществам, и традиции мусульманского права, а в настоящее время добавили к этому комплексу гражданские законодательные акты западных правовых традиций. В целом, в мусульманском мире существует большое разнообразие правовых кодексов, и практически в каждом из них сосуществуют различные системы, поскольку правовые кодексы продолжают адаптироваться к современной жизни.

ПРАВО И МЕНЯЮЩИЕСЯ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА

Процесс развития общины в мусульманском опыте показывает, что изменения возможны только тогда, когда люди оказываются способны создавать институты, которые валидируются в рамках культуры и опираются на добрую волю и поддержку всех заинтересованных сторон. Причем там, где укоренились бедность и отсталость, нередко целые общины теряют мотивацию и средства, способные изменить обстоятельства их жизни. Ведь в Коране сказано, что «Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними» (Коран 13:11. Пер. И. Ю. Крачковского).

Вера, хотя и служит источником надежды, должна быть дополнена социальными действиями, воплощена в них, где тем, кто в конечном итоге извлекает выгоду, предоставляется возможность стать заинтересованной стороной и воспринимать изменения не только как влияние на исключительно экономическую жизнь сообщества, но и как феномен, углубляющий и укрепляющий чувство самобытности и религиозные ценности.

По этой причине в тексте Корана, где затрагиваются проблемы бедности, также затрагиваются вопросы, имеющие одновременно социально-правовые и экономические последствия. Община и ее лидеры должны рассматриваться как хранители этих ценностей, как люди, несущие ответственность за то, чтобы государство и ключевые сегменты общества выступали попечителями нужд беднейших социальных групп. Это сострадание и забота со стороны лидеров или государства, к чему апеллируют некоторые мусульманские мыслители и лидеры, рассматривается ими как ключ к установлению справедливого и несущего благо порядка в их обществах.

Однако в наше время в контексте безотлагательности решения проблем бедности мусульманам, чтобы способствовать созданию благоприятных условий в беднейших частях земного шара, необходимо работать совместно с представителями других групп общества. Это стало возможным в силу того, что теперь человечество выработало универсальный язык и понимание того, что при деятельности такого рода следует опираться на нравственно-этический подход и распространять усилия на всех, кого это касается. В этом отношении мусульмане часто черпают вдохновение в главе Корана, озаглавленной «Ал-Балад» (Коран 90), что может означать «город», «община», «деревня», «место» и даже в более широком смысле «Земля».

Стихи эти обращены к Пророку и свидетельствуют о его праве быть свободной личностью в этом пространстве, связанном с ним подобно узам, связывающим ребенка и родителя (или наследника и опекуна). В тексте откровения упоминается, что люди созданы для борьбы, но уполномочены делать выбор, который предлагает им Бог. Из всех этих усилий, говорится далее в стихах, самый трудный путь, это тот, который предполагает следующие деяния: «Отпустит раба или накормит в день голода сироту из родственников или бедняка оскудевшего!» (Коран, 90:13 (-16). Пер. И. Ю. Крачковского). Тех, кто выбирает этот путь, называют «Владыки правой стороны», они заслуживают этого высокого титула, поскольку воплощают в своих поступках такие качества, как «сострадание и забота».

Среди этических сочинений одного из первых мусульманских философов ал-Фараби (ум. 970) есть труд под названием «Добродетельный

город». Совершенство, воплощенное в таких городах, согласно ал-Фараби, основано на сбалансированной связи между добродетелями граждан, характером правителя и моралью и не должно быть основано на случайности или случайных событиях, вытекающих только из условий жизни и политической стабильности. Вопросы человеческого счастья, по ал-Фараби, включают гражданский, политический, социальный и этико-религиозный аспекты. Все они являются частью нравственной вселенной совершенства, при этом условия существования добродетельного города становятся возможными, только если стремиться к совершенству как к конечной цели в каждой из этих сфер.

В мире, где такие слова, как «кризис», «конфликт» и «голод» становятся слишком привычными, возможно стоит напомнить себе, что идеал добродетельного города должен быть достигнут в реальном мире, которым является наша планета. Как граждане земли мы сталкиваемся с трудным выбором, связанным со стремлением к совершенству посредством совместного этического взаимодействия, чтобы облегчить ситуации конфликта и страдания, вызванных глобальными вызовами нашего времени.

Перевод ПАХЧ - УЦА, Душанбе, 2022.

источник: Azim Nanji. Divine Law/Divine Command: The Ground of Ethics in the Western Tradition – Muslim Perspectives // Studies in Christian Ethics, SAGE Publications Ltd. Vol. 23, No. 1 Feb 2010.

ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ:

1. Как связаны между собой откровение, разум и этика в данной работе?
2. Какова разница между правом, правилом и этикой?
3. Откуда исходят идеи универсальности и выбора человека в системе западной и исламской этики?
4. Каков должен быть диалог, с вашей точки зрения, между официальными исламскими правовыми школами и представителями плюралистической мусульманской культурной традиции в вопросе о человеческой морали и этики?
5. Что объединяет этическую систему Запада и мусульманского общества?
6. Что лежит в основе этических принципов человека во взглядах ал-Фараби?

ВОПРОСЫ ДЛЯ АНАЛИЗА:

1. Какова главная цель чтения и истолкования священных религиозных текстов, с точки зрения Лютера, Буби, Аркуна и Нанджи?
2. Сравните аргументы, представленные Ватиканским собором, с одной стороны, и Лютером, Буби, Аркуна и Нанджи с другой стороны. Сформулируйте свой ответ в форме дискуссии между «рассудительной интерпретацией» и «литературной интерпретацией».
3. Многие последователи Лютера нашли политическое и социальное применение его учениям. Как, по-вашему, призыв к новому истолкованию ислама может ли быть применен подобным образом в исламском мире?
4. Ленин и Бакунин говорят о власти, которой нужно либо подчиниться, либо отречься от неё. Каково соотношение религиозного и светского в системе властных отношений? Свободны ли вы в высказывании своих собственных точек зрения, а не только тех точек зрения, которые навязаны извне? Приведите доказательства.
5. Каковы отличия в значении религиозных и социальных истолкований? Какое из этих истолкований, с вашей точки зрения, имеет большее влияние на отдельную личность и на общество?
6. Вернемся к главной теме этой части. Кто, по вашему мнению, должен обладать правом интерпретации? Каковы границы интерпретации? Может ли интерпретация быть предубежденной? Или же она всегда объективна? Может ли интерпретация быть хоть когда-нибудь объективной?