

Ф. А. Асадуллин¹

КОНЦЕПЦИЯ ЗНАНИЯ В ИСЛАМЕ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Интеллектуальный потенциал ислама, испытавший влияние разновременных духовных, научных и культурных традиций, опирается на огромный пласт общечеловеческого знания. Обладание им считается в исламе своего рода религиозной доблестью. Не случайно вера и знание в исламском богословском наследии часто выступают как тождественные понятия, стимулирующие движение навстречу друг к другу.

Между тем именно богатое интеллектуальное наследие ислама, иногда игнорируемое или просто в массовом (особенно в западном) сознании забытое, сегодня нуждается, с одной стороны, в возрождении интереса к нему, что, например, наблюдалось в отечественном исламоведении на рубеже XIX–XX веков (классические труды И. Ю. Крачковского и В. В. Бартольда — лучший тому пример), а с другой — в его популяризации среди самих мусульман, которые нередко сводят ислам лишь к формальной обрядовой религиозности или выяснению тонкостей догматического порядка.

В связи с этим уместно напомнить, что еще в Омейядском халифате аль-Бируни (умер в 1048 г.) — один из крупнейших мусульманских ученых-энциклопедистов — указывал на резкое различие веры у образованной, интеллектуально продвинутой элиты (араб. хасса) и непросвещенной толпы (араб. амма). Аналогичное структурное разделение, на наш взгляд, свойственно не только мусульманам, но и вообще человеческому обществу и другим религиозным традициям, где в соотношении «хасса»/«амма», как и во времена Бируни, знаменатель намного превосходит числитель. Близкие по духу суждения можно обнаружить у английского философа Ф. Бэкона, представителя европейской «хассы» XVI века, который справедливо считал, что «малые знания удаляют от Бога, большие — ведут к нему».

Для самой арабо-мусульманской «аммы» критериями ислама нередко являются формальные при-

¹ Ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва), кандидат филологических наук. Директор Научно-просветительского центра «Аль-Васатыйя», шейх. Член Общественной палаты РФ. Заслуженный деятель культуры Республики Татарстан. Автор более 100 научных публикаций по проблемам развития арабской культуры, истории ислама, мусульманского вероучения и межрелигиозным отношениям, среди них: «Ислам в Москве», «Очерк истории ливийской литературы, XIX–XX вв.», «Москва мусульманская», «Главная мечеть России», «Мусульманские духовные организации и объединения Российской Федерации». Руководитель Научно-общественного комитета Совета муфтиев России. Лауреат премии РАН им. С. Ф. Ольденбурга. Награжден медалью ордена «За заслуги перед Отечеством» II степени.

знаки: обрезание, воздержание от употребления алкоголя или свинины, ношение бороды и чалмы (тюбетейки) и так далее, что явно недостаточно для «полноты веры». В силу этого некоторые мусульманские улемы Аль-Азхара, видя этот разрыв, определяют нынешнее состояние мусульманского мира «второй джахилией», то есть «периодом неведения», в котором арабы пребывали до принятия ислама в начале VII века и в силу разных причин, о чем будет сказано ниже, оказались в начале XXI века.

Главные ориентиры и важнейшие параметры интеллектуальной культуры ислама содержатся в Коране, который назван «руководством для имеющих разум». В Коране приводится немало примеров апелляции к понятию «интеллект», «разум» (араб. «акль»). В частности, в нем насчитывается 49 случаев употребления слова «акль» и производных от него форм. В известном хадисе — изречении Пророка — содержится главный интеллектуальный концепт ислама: «Тот, у кого нет разума, нет у него и веры». Один из самых известных авторитетов исламского богословия имам аль-Газали (умер в 1111 г.) сравнивал интеллект с «отблеском света, исходящего от Творца», и подчеркивал, что между интеллектом и религией не существует никакой контрадикции. Образованная прослойка «людей знания» — «расихуна филь-ильм» (Коран 3: 8) — приобрела в исламе весьма значимый социальный статус. Не случайно в средневековой арабской среде бытовало мнение, что «цари являются правителями людей, а ученые — правителями царей» (ср.: Платон в «Идеальном государстве» считает, что «цари являются мудрецами, а мудрецы — царями»). Современник аль-Бируни — известный богослов аль-Маварди (умер в 1058 г.), говоря о главных добродетелях человека, подчеркивал: «Ал — акль асл ад-дин» («Разум — основа религии»).

Осмысленное под влиянием античной философской мысли исламское религиозное знание создало фундаментальную методологию, которая выводила мыслителей в сферу их научных занятий — физики, астрономии, медицины, политики или математики. В этих науках они могли конкретизировать принятые и выработанные на основе Корана и исламского богословия понятия и принципы.

Первый арабский философ аль-Кинди (умер около 870 г.), знавший греческий язык, стремился примирить противоречивые направления греческой философской мысли с религиозной доктриной ис-

лама. Идеи Аристотеля, Платона и Галена, воспринятые арабами, часто служили «ферментом», который вызвал к жизни различные области арабского знания: географию, математику, астрономию, теорию музыки, алхимию, медицину, минералогию и т. д. Религиозные представления мусульманской элиты реагировали на философию Сократа, считавшего, что добродетель тождественна знанию (главной добродетелью он считал разум, а настоящей мудростью — признание своего невежества: «Я знаю, что я ничего не знаю»), или идеи Платона и его ученика Аристотеля, пытавшихся доказать, что мир сотворен демиургом (Создателем) — одним богом. Все это согласовывалось с основополагающими принципами ислама, прежде всего с идеей монотеизма — строгого единобожия. Важно подчеркнуть, что идеи Платона и Аристотеля о едином боге через арабские переводы позднее были заложены в основу христианской догматики и стали своеобразным прологом к Новому Завету.

В X—XIII столетиях исламский мир, Византия и Западная Европа находились приблизительно на одинаковом уровне цивилизованного развития. Известно, что в эпоху основания первых европейских университетов (в Болонье, Неаполе, Париже и др.) европейцы многое заимствовали из системы образования мусульман. В XII—XIII веках в Европе развернулась активная деятельность по переводу научных знаний мусульман, что в дальнейшем, с одной стороны, позволило европейской цивилизации через эти переводы актуализировать на новом историческом витке ученость Древней Греции и вновь открыть для себя труды Аристотеля и Платона, а с другой — Европа через труды своих ученых — Декарта, Спинозы, Бэкона (и Роджера, и Френсиса) — знакомилась с идеями ибн Сины (Авиценны), ибн Рушда (Аверроэса), аль-Фараби, аль-Газали, аль-Араби, ибн Халдуна и т. д. Сегодня считается бесспорным влияние трудов главного популяризатора наследия Аристотеля ибн Рушда на одного из основоположников религиозной философии католицизма — Фому Аквинского (1225–1274), воззрения Декарта (1596–1650) (его принцип методологического сомнения *Cogito ergo sum* — «Мыслю, следовательно, существую») и даже на грандиозную метафизическую систему Иммануила Канта (1724–1804).

Можно утверждать, что высшим достижением арабо-мусульманской научной мысли в эпоху ее расцвета в Средние века стал мусульманский рационализм, основные идеи которого уже были востребованы в XIX веке.

Затем, начиная с XV века, начался регресс исламской интеллектуальной культуры, что прежде всего было вызвано новым отношением к науке, под которой в арабо-мусульманском мире стали понимать исключительно схоластическое знание, основанное на слепом следовании шариату и отторжении иджтихада — независимого суждения как формы интеллектуального ислама. Под влиянием спекулятивной теологии наступил растянувшийся на несколько веков период изоляции и самодовольной

замкнутости, который остановил приток новых научных идей и открытий. «Врата иджтихада (то есть творчески-либерального отношения к собственному наследию) закрылись». Единственная область, где происходил «научный обмен» (причем односторонний), была военная, связанная со строительством флота, фортификационными сооружениями, а также с оснащением армии новыми вооружениями.

По точному определению премьер-министра Малайзии Махатхира Мухаммада, высказанному на Саммите Организации «Исламская конференция» в 2003 году: «...потом (в позднее Средневековье. — Ф. А.) пришли новые “интерпретаторы” ислама, которые стали понимать под наукой лишь исламскую теологию» (газета «Ислам минбаре». 2003. № 10. С. 3). Наука сделалась служанкой богословия, вернее — схоластики. Преподавание алгебры, геометрии, астрономии, которые утратили импульсы самостоятельного развития, в это время определялось потребностями отправления культа: вычислением времени молитв и праздников, составлением астрономических таблиц затмений луны и солнца, а также лунных календарей и гороскопов. Индустриальная (промышленная) революция мусульман затронула косвенно и своеобразно: по сути, они ее «проспали».

Только на рубеже XIX—XX веков силами выдающихся представителей арабо-мусульманской богословской мысли — муфтия Египта Мухаммада Абдо (умер в 1904 г.), индийского поэта-философа Мухаммада Икбала (1873–1938) и татарского ученого-реформатора Мусы Бигиева (1873–1949) — была предпринята попытка реабилитации науки и одновременно интеллектуальной модернизации застывшей в развитии исламской традиции. Это стало возможно, с одной стороны, благодаря реставрации исконного понимания ислама как религии энергичного действия и активной жизненной позиции (в пример приводился Коран (7: 78): «Ничего Аллах не изменит в народе, пока люди сами не изменят себя»). С другой — благодаря непосредственному влиянию и последующей адаптации достижений западной цивилизации, которые на себе ощутили Абдо, живший в 1880-е годы в Париже, и Икбал, учившийся сначала в Кембридже (в Тринити-колледже), а затем — в Мюнхенском университете. Что касается Бигиева, то он был включен в общероссийский культурный контекст и представлял собой тип российского мусульманина, который мог одновременно цитировать суры Корана и отрывки из «Евгения Онегина».

Безусловно, это обстоятельство сделало их кругозор более свободным и раскованным, а также позволило за счет новой и гибкой интерпретации законов шариата создать нормативное пространство модернизации как для самого исламского вероучения, так и других сфер общественной жизни. Так, Абдо принадлежат революционные для его времени и среды идеи. Подчеркивая, что ислам — это единственная религия, основанная на разуме и апеллирующая к человеческому знанию, он мог в своих фетвах зая-

вить: «Молитва незнающего ничего не стоит» или доказывать, что строительство школ в колониальном Египте важнее, чем строительство мечетей. Безусловно, в основе таких заявлений лежали традиции мусульманского рационализма, заложенные еще в Средние века и тесно связанные с философией Рене Декарта, к идеям которого чаще всего апеллировала арабская научная мысль Нового времени.

Еще дальше в плане эмансипации религиозной мысли мусульман пошел Икбал, мировоззрение которого формировалось под влиянием разных идейных школ Европы, но прежде всего — под влиянием наследия Гете, Канта и Гегеля. Возможно, он был первым мусульманским интеллектуалом, попытавшимся, исходя из универсальных принципов Корана, объяснить Западу всемирный характер исламского вероучения. Это была попытка найти равновесие между живой верой и современным видением мира. В своей наиболее значимой работе «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (“The Reconstruction of Religious Thought in Islam”), которая увидела свет уже после его смерти, в 1962 году, в Лахоре, он последовательно проводит мысль об исламе как «религии мира», утверждая, что «идеал ислама состоит в том, чтобы обеспечить мир любой ценой», ссылаясь при этом на известный хадис: «Сорок лет тирании лучше, чем один час фитны (смуты, анархии. — Ф. А.)».

Приведу некоторые выдержки из его книги: «В течение последних пяти столетий религиозная мысль в исламе находилась в состоянии застоя. Было время, когда европейская мысль получала вдохновение из мира ислама. Однако самым примечательным феноменом современной истории является та невероятная скорость, с которой мир ислама духовно движется в сторону Запада. В таком движении нет ничего дурного, так как европейская культура в плане своей интеллектуальности представляет собой не что иное, как дальнейшее развитие некоторых наиболее важных этапов в истории исламской культуры... На протяжении всех столетий нашего интеллектуального застоя Европа занималась серьезным размышлением над великими проблемами, которые глубоко интересовали мусульманских философов и ученых. Со времени Средневековья, когда завершилось формирование исламских теологических школ, в области человеческой мысли и практики произошел невиданный прогресс. Распространение власти человека на природу дало ему новую веру и новое чувство превосходства над силами окружающей среды. Были предложены новые точки зрения, старые проблемы были поставлены в свете нового опыта, появились новые проблемы. С прогрессом научной мысли претерпевает изменение даже наша концепция интеллигентности (постижение только разумом. — Ф. А.). Теория Эйнштейна дала новое видение Вселенной и предложила по-иному взглянуть на проблемы, общие для религии и философии. Неудивительно поэтому, что молодое поколение мусульман Азии и Африки требует *новой ориентации своей веры* (курсив мой. — Ф. А.)¹. Проводниками «новой ориен-

тации» в исламе стала молодая генерация мусульманских интеллектуалов, прорубившая, как и в случае с петровской Россией (хотя и с опозданием более, чем на век), свое «окно в Европу». Для этого были определенные исторические предпосылки.

Наступивший XX век «встряхнул» ислам. Колониальная зависимость от Запада, с одной стороны, деформировала исламское самосознание миллионов простых мусульман, зародив множество комплексов своей несостоятельности и второсортности, а с другой — послужила значительным стимулом для интеллектуального прогресса и новых интерпретаций общеисламского наследия. В мировоззренческой сфере взаимодействие интеллектуальной элиты арабо-мусульманских стран с Западом приобретает характер контаминации обширного круга европейских философских, общественных и естественнонаучных концепций, с помощью которых такие деятели национальных культур, как, например, лауреат Нобелевской премии в области литературы египтянин Нагиб Махфуз (1911–2006), пытаются формулировать, осмыслять и анализировать собственные национальные проблемы, в том числе проблему взаимоотношений между наукой и религией. Именно проблеме художественного осмысления соотношения науки и теологии в социальной жизни посвящены лучшие произведения Нагиба Махфуза «Бейн аль-Касрейн» (1956) и «Авляд харатина» (1963), в которых он пытался снять противоречие между ними, сделав науку преемницей религии.

История общественной и научной жизни в арабо-мусульманском мире XX — начала XXI века — это нескончаемые попытки обосновать и (в случае необходимости) отстоять интеллектуальный плюрализм, диапазон которого колеблется от исламизации современности (Хасан Банна, аль-Маудуди, ат-Тураби) до модернизации ислама (Фарид Закария, Мухаммад Аркун, Мурад Хоффман, Роже Гароди, Рафаэль Хакимов). В арабской научной и шире — интеллектуальной мысли эта проблема часто понимается как сохранение «асаля» (аутентичности, в том числе в религиозном плане) в борьбе с «хадаса» (нововведениями, проистекающими из окружающего мира). Причем «асаля» среди верующей части мусульман в зависимости от широты взглядов и интеллектуального горизонта человека вообще может пониматься и как исключение всяких инокультурных, а главное — иноверческих примесей и влияний (бидгат), и как обретение исконных корней, если речь идет о духовном родстве последователей ислама и «людей Писания» — иудеев и христиан, основанное на единой авраамической традиции. Наиболее перспективной представляется позиция мусульманских интеллектуалов, стремящихся гармонично соединить свою веру с окружающим миром с точки зрения свободы выбора каждого индивидуума, где главенствует разум, а не насилие: «...нет принуждения в религии» (2: 257); «...призывай к Господу твою мудрым словом и добрым увещанием» (15: 126). «Если свободная личность тянется к образованию и наукам, стре-

¹ Икбал М. Реконструкция исламской мысли в исламе / пер. с англ., предисл. М. Т. Степанянц. М., 2002. С. 30–31.

мится к прогрессу общества, то это вполне приемлемо как для западной, так и для исламской культуры», — отмечает современный татарский мыслитель Рафаэль Хаким.

В век глобализации, когда растет взаимозависимость этнорелигиозных традиций и одновременно наблюдается глобальный конфликт интересов между государствами и группами государств, а также су-

ществуют диспропорции развития между богатым «Севером» и нищим «Югом», важно, на наш взгляд, через переосмысление сложившихся стереотипов и представлений осознанно двигаться к новой мировой системе, где на основе общественного консенсуса могут быть выработаны принципы нового мировоззрения с безусловным присутствием духовного измерения.