

ПОЛИТИКА, ЭКОНОМИКА

ИДЕОЛОГИЯ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ РЕФОРМАЦИИ (на примере Хасана Ханафи)

© 2020 М. АЛЬ-ДЖАНАБИ

DOI: 10.31857/S032150750008467-5

АЛЬ-ДЖАНАБИ Матем Мухаммед, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (m-aljanabi@mail.ru)

Резюме: Основная цель данной статьи - определить особенности и специфику одной из основных моделей современной исламской политической идеи. Это подразумевает обновленную форму старого исламского исторического типа, кристаллизованного рациональными традициями в теологии и философии. Это культурная модель исламской политической идеи, которая стремится утвердить теоретическую и практическую политическую идею, основанную на рациональных традициях исламской культуры, особенно традициях мутазилизма и мусульманской философии.

Ключевые слова: ислам, исламская политическая идея, исламское реформаторство, культурный ислам, левый ислам, Хасан Ханафи

THE IDEOLOGY OF ISLAMIC CULTURAL REFORMATION (by the example of Hassan Hanafi)

Matem M. AL-JANABI, Dr.Sc. (Philosophy), Professor, Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, People's Friendship University (m-aljanabi@mail.ru)

Abstract. The main purpose of this article is to determine the features and specificity of one of the major models or patterns in the modern Islamic political idea. This is intended to mean the updated or new form of the old Islamic historical pattern crystallized by rational traditions in theology and philosophy. It is the cultural pattern of the Islamic political idea, which seeks to establish the theoretical and practical political idea based on the rational traditions of Islamic culture, especially the traditions of Mu'tazila and Muslim philosophers. Hassan Hanafi is one of the most representative figures of this style. It is to him also belong the attempt to establish the so-called ideology of the Islamic left. This, in turn, was not isolated from the political and ideological impact of the Islamic Revolution in Iran in the 1970s. Hassan Hanafi has sought, through his research and books, which he collected in the eighties of the twentieth century and printed them in a set of volumes, perhaps the most important of them is the book (Religion and Revolution in Egypt) with eight volumes, and the book (From Creed to the Revolution) with five volumes. In addition to his theoretical attempts by drawing on the fundamentals of the Islamic religion (Mu'tazili in particular) to lay the foundations of pure Islamic political thought. Hence, it placed it on the basis of cultural and rational «Islamization». Therefore, complete liberation from the influence of Western traditions in this regard. He continued this mission in his attempt to establish what he called «the science of Occidentalism», which calls for criticizing the West, especially its cultural impact, as the best way to build political traditions on the one hand, and awareness of cultural self on the other.

Keywords: Islam, Islamic political idea, Islamic reform, cultural Islam, left-wing Islam, Hasan Hanafi

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 19-18-00155 «Исламистский экстремизм в контексте международной безопасности: угрозы России и возможности противодействия».

НОВАЯ ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

Политические идеи Хасана Ханафи¹ шире, глубже и основательнее в сравнении с современными исламскими течениями. Тем не менее, они не выходят за пределы иллюзий прикладной идеологии и идеологии религиозных иллюзий. С точки зрения теоретических и практических подходов, они остаются в рамках традиций богослов-

ского рационализма и рационального богословия. Иначе и быть не могло, учитывая их крупные мировоззренческие предпосылки [9].

Данный факт не меняется оттого, что Ханафи провозглашает лозунг о том, что его мысли, его практические позиции диктуются в первую очередь и прежде всего принципами. Здесь подразумевается приоритетность подхода к действительности, к будущему, к возможным альтернативам сквозь призму рассудочной и рационалистичес-

¹ Хасан Ханафи (р. 1935 г.) - профессор философии, преподаватель Каирского университета, просвещённый мусульманский интеллект. Один из идеологов «левого ислама». Автор большого числа работ, посвящённых различным проблемам арабской и исламской истории и цивилизационному исламу.

кой критики, путем увязывания религиозных догм с реальной действительностью, с фактической историей и ее живыми проблемами, с человеком и его затруднениями, с обществом и его проблемами, с нацией и ее заботами.

Политические идеи Хасана Ханафи не поднялись до уровня систематизированной политической идеологии. Они ближе к политической практике с ее общими направлениями, к истории современного Египта. Его попытки дать глубокое концептуальное обоснование подхода к содержанию и задачам современной науки об основах религии как системы идейных принципов прикладной политики были предприняты параллельно политическим идеям, т.е. одно с другим не встречается ни как концептуальная идея, ни с точки зрения норм практического видения. Между ними - историческая и культурная пропасть, преодолеть которую невозможно посредством чисто идеологических суждений.

Тесная увязанность мышления Ханафи, его политических идей с современной историей Египта носит ограниченный экспериментальный характер. Само по себе это является достоинством, однако не приводит к созданию общей идеи для арабского мира. Единственное, что здесь может считаться общим, - это попытка Ханафи соединить традиции «науки об основах религии» как общего метода и теоретического видения с ее «чувственным» воплощением, т.е., с одной стороны, связать ее с проблемами современной действительности, а с другой - задействовать для выработки теоретической идеи «революционного ислама» и «исламских левых».

Данная попытка просматривается на примере отношения Ханафи к крупным идейно-политическим течениям современного ему Египта. К ним он относит левое (марксистское), либеральное и националистическое (насеритское) течения, а также течение исламистское с его различными школами и традициями, в особенности реформаторское и движение «Братьев-мусульман».

Именно эти течения наиболее прочно укоренились в политическом сознании египтян, которое, в свою очередь, повлияло на образ мышления и формирование политических идей Ханафи. Вместе с тем, на его подходы, его «чувственную» и «истолковательную» методiku применения традиций «науки об основах религии», рассмотрения ее старых проблем и современных подражаний ей повлияли традиции немецкого протестантизма (Шлейермахер, Тиллих, Барт, Триллинг, Бунхверьер, Больцман).

Хасан Ханафи трактует марксизм как левопатриотическое социальное движение меньшинства, отталкиваясь от его реального влияния на политическую жизнь Египта. В одном месте, проводя сопоставление, он усматривает в марксизме,

равно как и в исламистском течении, способность стать крупной политической альтернативой для Египта [1, р. 203, V. 6].

Либерализм он называет исторической и культурной «головой» (т.е. разумом) в жизни современного Египта [1, р. 205, V. 6]. Насеризм - это, как он выражается, «записанное желание», крупнейшая «мечта» Египта. Личность Гамалы Абдель Насера увязывается с его националистическим проектом и его героическими устремлениями [1, р. 183, V. 3].

Исламистское же течение, которое для Хасана Ханафи ассоциируется с движением «Братьев-мусульман», отражает ситуацию подверженности постоянному давлению и гнету со стороны властей, политического режима страны. Вследствие этого у Ханафи накапливается враждебно-презрительное отношение к политическим режимам вообще и к режимам националистическим, революционным и секуляристским в частности [1, р. 199, V. 6].

Критика этих течений у Хасана Ханафи представляет собой то, что можно назвать идейным прологом к поиску необходимых альтернатив в «революционном исламе» и в «исламских левых».

Критикуя марксизм, он видит в нем одну из предпосылок «исламского возрождения», один из действенных негативных факторов, вызвавших исламскую реакцию. Либерализм, с точки зрения исторической и культурной эволюции, - это, по его мнению, сила, внесшая свой вклад в возникновение всех ситуаций и этапов, связанных с «угасанием света ислама». В частности, это попытки либералов обосновать и воплотить в жизнь идеи «Египет для египтян», «разум - из Запада» и т.д.

Что касается насеризма, его порок состоит в том, что он не сумел объединить и активизировать «три цикла: Египет - арабизм - ислам» [1, р. 166, V. 3]. Причина заключается в том, что Насер отделял религию от политики. Следовательно, он «не использовал ислам так, как должно», он «включал ислам в свой революционный дискурс». «Революционный ислам» был для Насера лишь частью дискурса, он характеризовал его как прогрессивную, гуманистическую религию и т.п.

Что касается соотношения арабизма и ислама, оно, как и все националистические идеи, строится на том, что «арабы - это нация, а ислам - это культура». Насер, по мнению Ханафи, не понял той истины, что «ислам - ствол, а арабизм - ветвь», что «взаимосвязь между ними неразрывна, и это не подлежит обсуждению» [1, pp. 169-170, V. 3]. Движение «Братьев-мусульман» продемонстрировало, что за ним стоят лишь личные и партийные амбиции. Главная политическая забота «братьев» - прийти к власти и монополизировать религию и ее истолкование [1, р. 193, V. 3].

Такая критика, такие трактовки в разрозненном виде присутствуют в исторических, культурных и политических подходах Ханафи к различным проявлениям «исламского возрождения». Одним из ярких примеров может служить его отношение к тому, что он называет консервативным течением, «историческим консерватизмом», «глобальным консерватизмом» и фундаментализмом.

Ханафи отталкивается от того, что «исторический консерватизм», с V в. по *хиджре* (мусульманское летоисчисление) и до сих пор, является продуктом сочетания ашаризма² с суфизмом³ как идеологией власти и подчинения. В результате такого сочетания «религия превратилась в естественный сосуд для идейных и политических движений» [1, pp. 305-306, V. 5].

Это незрелое, поверхностное, идеологическое суждение. Проблема тут не только в том, что суфизм и ашаризм отнюдь не сочетаются друг с другом, но и в том, что такое сочетание невозможно в принципе. Равно как и «исламская религия» - отнюдь не «сочетание суфизма и ашаризма» как «сосуд для идейных и политических движений». В ходе дальнейшего разъяснения этого «консерватизма» как реакции на Запад и вестернизацию Ханафи указывает на то, что ее причиной в условиях арабо-мусульманской действительности стал перенесенный на местную почву «секуляризм с различными его школами и направлениями», который является «искусственным и позимствованным» у других. В связи с этим, «чем ожесточеннее такой секуляризм, тем сильнее противодействие ему» [1, pp. 305-306, V. 5].

Ханафи исходит из чересчур общей риторической предпосылки, согласно которой «дух Египта изменил облик Египта, а способствовали этому изменению инструменты, реализующие народную волю» [1, p. 109, V. 6]. Обращаясь к реальным проблемам, касающимся возникновения «фундаментализма в Египте», он связывает его с реальной историей, идейным, идеологическим и культурным противодействием, смотрит на него как на чисто идейный, идеологический процесс. Такая риторическая предпосылка, характерная для многих позиций и суждений Ханафи, в т.ч. реалистических, порождает его попытку объяснить состояние и перспективы «революционного ислама» и «исламских левых», т.е. наиболее важную для него идею как содержание его политической концепции.

Он исходит из того, что «возможности мусульманской уммы в том, что касается мысли и практики, безграничны», поскольку «у нее есть единобожие», т.е. «всеобъемлющий, справедливый и объединяющий элемент», которого хватит для построения системы, достаточной мусульманам во всем» [1, p. 88, V. 5]. «Мусульмане ныне находятся в сердцевине мира и истории», они пребывают «в поворотной точке истории всего человечества» [1, p. 88, V. 5].

«Ислам в XV в. по хиджре (т.е. в XXI в. - *Прим. ред.*) способен вновь взлететь ввысь подобно птице, одно крыло которой - азиатское на востоке, второе - африканское на западе, тело которой - арабский мир, а сердце - Египет». В результате такого возрождения, «быть может, воспрянет весь мир, а мусульмане, как прежде, станут создателями нового человечества» [1, p. 89, V. 5]. Перед нами здесь классический образец того, что можно назвать мечтательной риторикой. Если большие мечты - удел детей и гениев (пожелания малых умов и гипотезы великих), то в случае Хасана Ханафи мы не можем говорить ни о первом, ни о втором варианте. Ближе всего его рассуждения к чисто идеологическим мечтаниям.

Эти пожелания и мечты выстроены на прочном идейном фундаменте, соответствующем тому, что мы называем уровнем исламского культурного видения проблем реальной действительности с ее прошлым, настоящим и будущим. Это нашло свое наиболее широкое и точное отражение в гармоничном сочетании общетеоретических подходов Ханафи к разуму и рационализму, религии (вере) и ее основам, революции и реформе, революционному исламу и исламским левым.

Можно даже сказать, что Хасан Ханафи - лучший из критиков салафитского религиозного наследия сквозь призму отношения к наследию и политике. Такое критическое отношение исходит из его мысли о новой или постоянной роли науки об основах религии. Ханафи опирается на общую предпосылку, согласно которой «нет такой эпохи, в которой не появилось бы автора, писавшего о науке об основах религии. Писать о ней необходимо во все века. А у каждой эпохи свои проблемы и свои нужды» [2, p. 213, V. 1]. Задача автора, пишущего о науке об основах религии - пробудить души людей, побудить их задуматься о вере. Такая работа, в основе своей идейная, содействует сознательной практике [2, p. 213, V. 1].

² Ашаризм - одно из основных направлений калама (религии), последователи учения ал-Ашари (ум. 941 г.). После X в. ашаризм стал основной школой калама. В системе ашаризма доводы разума оказываются подчиненными положениям веры.

³ Суфизм - мистико-аскетическое течение в исламе. Слово суфий восходит к арабскому слову «суф» (грубая шерсть). Суфиями первоначально называли тех мусульманских мистиков, которые носили одежду из грубой шерсти как символ самоотречения и покаяния. Основными составляющими суфизма принято считать аскетизм, подвижничество и мистицизм.

В книге «Сознание и обновление» Ханафи предпринимает попытку теоретически обосновать новую науку об основах религии как продолжение традиций мутазилизма⁴, особо выделяя книги аль-Муганни «Главы единобожия и справедливости» и кадия Абд аль-Джаббара «Об обязанностях» [2, р. 214, V. 1]. Качественное дополнение здесь состоит в привнесении компонента революции и освобождения. Отсюда - идея Ханафи «от веры к революции» [2, р. 215, V. 1], которая, в свою очередь, не обособлена от иллюзий идеологического доминирования, присутствующих в современной арабской мысли, особенно с 60-х гг. XX в., когда слово «революция» подверглось сакрализации. Фразы, заголовки идентичны, несмотря на различие основ и обоснований, все они нацелены на «революцию». Слово «революция» стало волшебным, колдовским в арабском политическом и культурном сознании в связи с тогдашним романтическим периодом в мировой политике, с ходом арабской освободительной борьбы, с нарастанием националистических идей. Соответственно, здесь присутствовали разнообразные противоречия, особенно между религиозными иллюзиями и рациональными мечтаниями.

НЕРЕЛИГИОЗНЫЙ РЕФОРМИРОВАННЫЙ ИСЛАМ

Хасан Ханафи нацеливается на максимальное освобождение от религиозной идеи, религиозной мысли, но, в конечном итоге, останавливается у их границ. В этом противоречии состоит его исторический, культурный, а также теоретический подвиг. Он попытался подвергнуть критике, реформировать отжившие традиции науки об основах религии (калама) путем критики ее традиционных вероучительных установок [2, р. 7, V. 1].

Он исходит из того, что изложение содержания веры как одной из аксиом - это отказ от доказательства. И наоборот, подлинная вера с ее практическим содержанием - это «наследие и обновление, шанс урегулирования кризисов современности, разгадка символов наследия, возможность перестроить наследие таким образом, чтобы придать современности новый импульс к прогрессу. Наследие - это душевная сокровищница масс, это теоретический фундамент зданий настоящего» [2, р. 7, V. 1].

Исходя из этой предпосылки, Ханафи приходит к выводу, близкому к аксиоме с точки зрения современного научного подхода, согласно которому теоретическое знание - не изначальный дар, оно приходит путем трезвого рационального ана-

лиза идей и действительности, исследования хода событий [2, р. 11, V. 1].

Вывод таков: «Защищает современного человека, оберегает интересы сообщества лишь индивидуальное сознание и мобилизация масс, но и то, и другое реализуется лишь путем подлинной революции. А подлинная революция происходит благодаря сознательному авангарду интеллигентов» [2, р. 12, V. 1]. Отсюда следует идея о том, что «вера - это наследие, а революция - это обновление» [2, р. 39, V. 1].

Данный вывод Ханафи кладет в основу своего отношения к идее реформы и революции. По его мнению, современная эпоха - это «эпоха реформирования и возрождения» арабского мира, «современное поколение - это поколение перемен, поколение революции», «его пишущие представители не заискивают ни перед божественной властью, ни перед властью политической, они защищают интересы народов перед лицом любых властителей» [2, р. 29, V. 1]. Всем этим предопределяется сущность «реального обоснования», нацеленного на перестройку науки об основах религии: «вера оборачивается революцией во имя защиты страны, монотеизм становится оружием, просыпается от спячки, превращается в действенный инструмент на земле и эффективное движение в истории» [2, р. 32, V. 1].

Под защитой подразумевается не отстаивание интересов какой-либо общины, а укоренение монотеизма заново в том виде, в каком мы унаследовали его от наших предков. Защищать религию - значит не защищать ее как таковую, но находить доказательства внутренней достоверности религиозных убеждений, а также «защищать религиозные изыскания всей уммы», т.е. «надо не демонстрировать различия между религиозными направлениями, а собирать их воедино» [2, р. 33, V. 1]. Все это Ханафи кладет в основу удовлетворения потребностей времени [2, р. 72, V. 1].

Хасан Ханафи исходит из осознания приоритетной значимости методологии. Он подчеркивает, что обосновать науку о единобожии невозможно без предварительного обоснования научной теории. Важна не тема, а методика. В конечном счете, тема любой науки предопределяется научной концепцией [2, р. 386, V. 1].

Такой подход он прилагает к различным коренным и традиционным проблемам науки об основах религии: монотеизму с его проблемами, связанными с сущностью Аллаха, его свойствами и действиями, вопросам пророчества, веры и т.д. Проблемы сущности Аллаха, Его свойств и дейст-

⁴ Мутазилизм (обособившиеся, отделившиеся, удалившиеся) - самоназвание: первое крупное направление в каламе. Мутазилизм играл значительную роль в интеллектуально-политической жизни халифата в VIII-IX вв. Основу убеждений мутазитов составляли 5 основных принципов: справедливость, единобожие, обещание и угроза, промежуточное состояние, повеление и одобрение (*прим. авт.*).

вий, характерные для традиций калама (науки об основах религии), он трактует как проблемы «совершенного человека». Следовательно, все, что написано старыми авторами на эти темы, не указывает на те или иные объекты, а отражает чисто человеческую позицию по отношению к идеальному объекту [3, p. 555, V. 2].

В связи с этим он называет науку калама «перевернутой с ног на голову», сделавшей все свои проблемы ложными» [3, p. 556, V. 2]. Ведь эта наука полностью изменила ориентиры, сделав калам целью человека относительно Аллаха, между тем, как истина предполагает нечто в корне противоположное [3, p. 557, V. 2].

То же самое он прилагает к вопросам, касающимся свойств Аллаха, перенося старинные определения сущности этих свойств на человека. Так, когда говорят, что Аллах знающий, это означает, что человек хочет стать знающим [3, p. 589, V. 2]. Если Аллах всемогущ, то это значит, что человек желает стать всемогущим [3, p. 590, V. 2]. Если Аллах существует, то это значит, что человек существует, но он преходящ. Если Аллах древен, то и человек древен, он обладает историческими корнями и наследием предыдущих поколений. Если Аллах вечно пребывает, то это значит, что и человек хочет жить вечно [3, p. 597, V. 2]. Это же относится к проблемам пророчества и веры.

Аналогичную позицию Ханафи прилагает к вопросам молитвы и отдачи себя на волю Аллаха. Он считает, что научное исследование - это не молитва, а путь к выявлению истины, точный анализ [2, p. 14, V. 1]. Отношения светской власти с Аллахом, постоянные попытки увязать одно с другим отражают стремление объединить религиозную власть с политической. И о той, и о другой говорят как о великой могущественной силе, указывают, что есть одно божество на небе, а другое - на земле [2, p. 21, V. 1].

Из сказанного выше следует, что высказывания Хасана Ханафи приближаются к общим аксиомам и изначально заданным истинам. В то же время в них присутствует некоторый утопизм, юношеский максимализм в том, что касается альтернатив и путей их претворения в жизнь. Это является отражением методологического влияния богословских подходов, которые не предполагают их использование вне рамок их фактической истории. Иными словами, они живут в мире абстрактных умозрительных рассуждений и в итоге оказываются недалеко от чистой риторики. Результат заключается в сохранении и воспроизводстве богословия вместо его отрицания, несмотря на всю рационалистическую оболочку. Что касается «революционности», то это лишь словесное отражение влияний и настроений, присущих идейно-политическим тенденциям современной арабской истории, а отнюдь не логического осоз-

нания действительности, науки, истины и будущего.

Обычный политический дискурс Хасана Ханафи характеризуется обращением к разуму и рационализму, прославлением революционных и левых идей. Данный факт не меняется оттого, что он слабо определяет понятия реформы, революции и левизны и что его определения носят риторический характер. Все эти понятия у него расплывчатые, им недостает отточенности и четкой выстроенности. Единственное относительное исключение представляет его программная статья «Об исламских левых».

Хасан Ханафи отталкивается от сформулированной им идеи, касающейся отношения к месту и значению религии в «третьем мире» вообще и в арабо-мусульманском мире, в частности. Религия в «третьем мире», говорит Ханафи, - это источник его наследия, его ценностей, это залог его прогресса или отсталости - в зависимости от того, как она используется [1, p. 246, V. 3]. Свой вывод он делает теоретической предпосылкой, при помощи которой пытается доказать, что в современных условиях данная ситуация не является чем-то необычным. Ханафи доказывает, что возникновение и подъем исламистского течения вообще и революционного, в частности, связано с коренным значением религии (исламской) для бытия, жизни и будущего.

Религиозные направления до революции, по мнению Хасана Ханафи, сводились к тому, что он называет консервативным, или традиционным направлением «Братьев-мусульман». Светское направление включало в себя различные течения, оппонирующие религии: либерализм, марксизм, западничество. Реформаторское, или обновленческое, направление действовало между двумя предыдущими [1, p. 6, V. 4].

Все упомянутые направления не осознавали истинную роль религии в современных условиях. В связи с этим Ханафи критикует и отношение насеризма к религии. Несмотря на наличие в такой критике верных положений, по сути, она ошибочна. Ошибка насеризма состояла не в недостаточном использовании религии, а в ее использовании как таковой. В результате стало невозможно преодоление богословских традиций и обращение к логике политических и экономических подходов к проблемам общества, государства, нации и т.д. То же самое можно сказать и обо всех без исключения современных исламистских движениях. Разница между ними заключается лишь в том, насколько они готовы устранить остатки богословских тенденций из политического сознания.

Однако доминирование идей «народных масс», «революционности», характерное для сознания эпохи борьбы против европейской колониальной гегемонии, колоссальное влияние в то

время идей марксизма, коммунизма и социализма привели к чрезмерной идеологизированности подхода к проблеме соотношения религиозного и мирского, ислама и политики.

В свою очередь, это стало следствием скрытного, но тотального преобладания идеи основ религии, которую Хасан Ханафи пытался ставить таким образом, чтобы сделать ее не только практической концепцией, но и методикой объяснения истории и истолкования ее фактических итогов. Отсюда, например, его отношение к «секуляризму», его роли, его культурной и политической функции и его практических результатов. Секуляризм, делает вывод Ханафи, «не способствует развитию традиционного общества, поскольку не принимает во внимание культуру масс» [1, р. 284, V. 4]. То же самое относится к либерализму как одному из проявлений секуляризма. Аналогичную позицию Ханафи занимает в отношении идеологии вообще.

Если оставить в стороне полемику вокруг этих частных и изменчивых вопросов, присутствующих в суждениях Хасана Ханафи, общий вывод, касающийся того, что он называет «трагедией египетского опыта», заключается «в наличии политического руководства, во-первых, революционного, а во-вторых - традиционного, в отсутствии независимых религиозных и светских институтов, в том, что не выстраивалась массовая культура как политическая идеология» [1, р. 287, V. 4].

Данный итог, согласно его представлению, стал отражением «сражений между религией и развитием в Египте». Резюмируя, он говорит, что в Египте «тело левое, а разум правый». Альтернатива видится ему в «левом исламе», который фактически есть не что иное, как словесное воспроизведение «левизны» мутазилитских традиций в вопросе основ религии, приправленный привкусом современных арабских левых течений (в особенности марксистских). То есть речь идет все о тех же привычных ценностях, упакованных в обертку из идеологических иллюзий.

Эту общую задачу Ханафи увязывает с тем, что он называет «реформаторским и революционным истолкованием Корана». Иначе говоря, он считает необходимым опираться на новое истолкование священной книги мусульман [4, р. 111, V. 7]. Главное, по его мнению, - выделить социальные параметры Корана, подчеркивая при этом, что религия одна, а истолкований ее множество, причем каждое из них связано с теми или иными интересами.

Поскольку человек - существо социальное, то именно с этим связаны расхождения в истолкованиях священных текстов, и каждое из них связано с определенными социальными и классовыми интересами [4, р. 154, V. 7].

Ханафи критикует разнообразные попытки превратить религию в силу, противостоящую разуму и воле человека, отнимающую у него веру в себя и иные великие ценности [4, р. 155, V. 7]. Он ссылается на целый ряд примеров, включая идею джихада, личность пророка Мухаммеда, исламскую *шахаду*. Смысл *шахады*, которая звучит как «свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха и что Мухаммед - посланник Его», он истолковывает так: «свидетельствую, что человек свободен и независим, обладает разумом и волей и что я - такой человек» [4, р. 161, V. 7].

Джихад для Ханафи - это, в первую очередь, борьба с самим собой, созидание достойной человеческой личности, обладающей волей и вполне сознательно действующей во имя разрешения судьбоносных проблем, с которыми сталкивается мусульманская умма [4, р. 182, V. 7]. Что касается отношения к пророку Мухаммеду, оно должно предполагать отказ от попыток превратить его в стержень исламского вероучения наряду с Аллахом.

Ханафи резко противостоит тем, кто усматривает в марксизме «тройного коня». Такие взгляды он классифицирует как порождение «правого менталитета». Марксизм, говорит он, - это не молодежная мода, подобная экзистенциализму, конструктивизму, кубизму и т.п. Идея марксизма о мобилизации масс не является отражением ненависти, а лишь зовет на борьбу за свои права.

Данная общая концептуальная установка стала основой для определения сущности и задач «революционного ислама» и «исламских левых», т.е. задач реформирования, осуществления революции и сочетания ее с исламской политической идеей.

ИДЕОЛОГИЯ «ЛЕВОГО ИСЛАМА»

Критические размышления Ханафи о ходе развития и состоянии исламских движений приводят его к выводу о том, что исламская мысль деградирует: от аль-Афгани к Абдо, от Абдо к Рашиду Риде, от него - к Хасану аль-Банне, от аль-Банни - к Сейиду Кутбу⁵. Такая деградирующая эволюция исламской политической мысли доказывает необходимость того, что Ханафи называет теоретическим расширением и укоренением реформа-

⁵ Аль-Афгани, Джамаль ад-Дин (1839-1924) - мусульманский реформатор. Родился в Кунаре (восточный Афганистан), учился в Кабуле и Индии. Активно участвовал в антиколониальном движении мусульманских народов, автор ряда книг, в которых излагал свои воззрения. Они были написаны на арабском, фарси и французском языках.

Мухаммед Абдо (1849-1905) - мусульманский реформатор, родился в Египте. Окончил обучение в университете «Аль-Азхар» в 1877 г., стал преподавать в университете. Помимо религиозных наук, занимался общественно-

торской идеи. Он полагает, что «будущее мусульманского мира зависит от революционного ислама, от его руководства, от его массовой поддержки, от его идей» [5, р. 228, V. 8].

Такой общий вывод стал прологом к определению значения, сущности и задач ислама применительно к реформе и революции. Ханафи исходит из постулата, что все обновленческие, реформаторские и революционные движения в арабском мире связаны с исламом, что изначальная и коренная сущность ислама идентична идее революции.

Идею революции Ханафи делает оселком истинной веры. Главное, говорит он, - не догмы, а степень их способности привести массы в движение, побудить их к борьбе за восстановление своих прав. Для этого нужно преодолеть замкнутые догматические традиции. Если, например, шиитская догматика сформировалась в ходе оппонирования догматике суннитской как официально государственному вероучению [6, р. 23, V. 5], то сегодняшняя задача состоит не в том, чтобы демонстрировать различия между религиозными направлениями, а в том, чтобы объединить их [6, р. 23, V. 5].

Такая задача по силам лишь «революционному исламу», что доказывается исламской революцией в Иране, давшей образец политического ислама. В этом смысле иранская революция стала дополнением к реформаторскому движению аль-Афгани, провозвестницей нового возрождения ислама как силы, увязывающей мусульман воедино [6, р. 87, V. 5]. Поэтому иранская революция победила, как победила первая исламская революция в борьбе против персов и византийцев, против деспотизма шерифов Мекки и племенных шейхов [6, р. 14, V. 5]. Такая историческая преемственность является, в первую очередь, отражением истинного ислама как революционной идеи. Великая истина состоит в том, что у такого «революционного ислама» есть свои особые традиции,

связанные с существованием как левых, так и правых.

В подходе к данному вопросу Ханафи отталкивается от того, что «правые» и «левые» - это термины, принятые в политике; кроме того, они отражают позиции, существующие в гуманитарных науках и в социологии [8, р. 4, V. 7].

Правые и левые присутствуют в исламе как реальные общественные силы, как экономические интересы, как школы, направления, системы толкования. Так, ашариты - правые, а мутазилиты - левые, рационалистическая философия Ибн Рушда - левая, а избыточный иллюминизм аль-Фараби⁶ и Ибн Сины - правый.

Левое и правое направления присутствуют и в науке об основах религии (*каламе*), и в *тафси́ре* (толкование Корана и сунны. - *Прим. ред.*). Так, в тафси́ре существуют и правое, и левое направления, отражающие «наличие двух общественных классов» [8, р. 5, V. 7]. Отличаются они друг от друга своими основными составляющими и практической функцией. Если правое направление в тафси́ре поддерживает все статичное, застывшее, интересы меньшинства, то левое, наоборот, стоит за изменение, мобильность, за интересы простых людей, т.е. большинства. Они также различаются методикой познания: у правых доминирует вера, а у левых - метод рационального исследования. Что касается вопроса о пророчестве, у правых он трактуется как священная догма, а левые считают пророчество прологом к реформированию.

Таким образом, у предполагаемых исламских левых имеются свои традиции, свое наследие в разнообразных науках и искусствах. Современные же исламские левые вдумываются в проблемы современности, действуют соответственно ее запросам и предлагают политическую альтернативу.

Хасан Ханафи стремится подчеркнуть то, что можно назвать принципиальным подходом, отличающим новых исламских левых, вдохновляемых

политической деятельностью. В 1883 г. был выслан из Египта и жил во Франции. После возвращения в Египет в 1888 г. занимал высокие государственные посты, стал главным муфтием Египта.

Мухаммед Рашид Рида (1865-1935) - религиозный и общественный деятель, родился в селении Каламун близ Триполи. Первоначально был последователем М.Абдо и аль-Афгани. Добивался предоставления независимости мусульманским странам (Сирии и Палестине). Р.Рида ввел термин «исламское государство», которое представляло собой альтернативу ушедшему в историю халифату.

Хасан аль-Банна (1906-1949) - египетский политический деятель, исламский проповедник и реформатор. Основатель партии и международной религиозно-политической ассоциации «Братья-мусульмане».

Сейид Кутб (1906-1966) - родился в селении Каля близ Асьюта. Учился в лицее в Каире, затем поступил в университет (Дар аль-Улум). Поступил в организацию «Братьев-мусульман» и стал идеологом этого движения. Написал много книг на общественно-политические и религиозные темы (в т.ч. «Ислам и взгляд на мир», «Будущее за Исламом»). В 1954 г. было совершено покушение на жизнь египетского президента Г.А.Насера. В организации покушения власти обвинили «Братьев-мусульман». С.Кутб был арестован. Суд приговорил его к 15 годам заключения. В 1964 г. вышел на свободу. В 1965 г. был арестован, в 1966 г. казнен.

⁶ Ибн Рушд (1126-1198) - мусульманский философ, ученый и врач, правовед. Им были составлены комментарии почти ко всем произведениям Аристотеля, к «Государству» Платона, а также к другим сочинениям античных философов. Он оказал большое влияние на философскую мысль средневековой Европы.

Аль-Фараби Абу Наср Мухаммед ибн Тархан (870-950) - философ и ученый-энциклопедист. Автор свыше 150 философских и научных трактатов. Первым попытался концептуально решить вопрос о соотношении философии и религии.

исламской революцией в Иране как особой исторической моделью, а также французской и большевистской революциями. Исламские левые - это «щит мусульман», их «культурный бастион» [8, р. 12, V. 7]. По своей направленности они представляют собой продолжение и развитие религиозной реформы, начатой аль-Афгани [8, р. 14, V. 7]. Вместе с тем, они воплощают рационализм Ибн Рушда в философии, являясь тем самым носителями рушдианского направления в этой науке [8, р. 21, V. 7], мутазилитского - в науке об основах религии [8, т. 7, с. 19-20], следуют по пути аш-Шатыби в науке об основах фикха, по пути Ибн Халдуна - в истории, Ибн Таймий⁷ - в фикхе [8, pp. 14-15, V. 7].

Кроме того, левые продолжают направление Малика в фикхе и в науке об основах религии, основываясь на норме ниспосланных интересов и защиты прав мусульман и уммы [8, р. 20, V. 7]. Левые связаны с основами религии идентично Ахмеду ибн Ханбалу⁸ [8, р. 20, V. 7], придерживаются текстов Корана и достоверных хадисов, считая в то же время, что согласное мнение улемов по тому или иному вопросу (*иджма*) (консенсус), высказанное в определенную эпоху, не является обязательным в иное время [8, р. 20, V. 7]. В хадисах они отдают предпочтение *метну*, а не *иснаду* (т.е. непосредственному содержанию хадиса, а не цепочке его передатчиков) [8, р. 26, V. 7].

В вопросах тафсира они отходят от исторического тафсира, отдавая приоритет чувственному тафсиру, согласно которому Коран содержит описание человека и его взаимоотношений с другими людьми [8, т. 7, с. 26]. В то же время они полностью опровергают ашаризм, отвергают суфизм и занимают враждебную позицию по отношению к нему, поскольку, как выражается Ханафи, он явился одной из причин деградации мусульман, что было замечено еще Ибн Таймией, аль-Кавакиби⁹ и Хомейни [8, р. 22, V. 7].

Выстраивая такие теоретические парадигмы, которые невозможно уложить в какую-либо гар-

моничную систему вследствие их исторически накопившейся внутренней противоречивости, конфликта принципов, методов и средств, Ханафи кладет ее в основу своей идеи «исламской альтернативы». Отсюда - произвольность самой этой альтернативы, объединяющей критерии, пожелания и надежды в рамках различных принципов, ценностей и средств, вне рамок исторической реальности, к которой он, тем не менее, постоянно апеллирует.

В своей идее левой исламской альтернативы он опирается на то, что следует начать с «новой жизни, которую мы называем реформированием, возрождением, просвещением, подъемом, социальной трансформацией, революцией» [8, р. 43, V. 7]. Иначе говоря, Ханафи хочет повторить то, что он же стремится отвергнуть - практику и ход развития европейского сознания, европейской культуры, включая стандартизированную европейскую историю.

Он пишет: «Мы тоже начинаем сейчас свой третий цикл, который станет продолжением первого цикла, длившегося с I по VII века по хиджре, и второго - с VII по XIV; третий цикл начнется с XV века по хиджре» [8, р. 43, V. 7], т.е. сейчас. Словно бы прошлое, настоящее и будущее представляют собой некие потенциальные ситуации, которые в нужный момент можно активировать мановением волшебной палочки! А все прочие потребности укладываются в реальный контекст осуществленных пожеланий, которые, тем не менее, не представляют собой качественной ситуации в мысли или в желаниях.

Ханафи говорит: «Мы фундаменталисты и факихи (факих - исламский богослов-законовед. - *Прим. ред.*), но современные», «мы говорим об исламе сквозь призму положения мусульман», «нас интересует дух эпохи, проблемы эпохи, наша миссия предназначена нашему поколению, а не всем поколениям» [8, р. 47, V. 7]. Таким образом, величайшая задача исламских левых заключается в том, чтобы «заново от-

⁷ Аш-Шатыби (ум. 1388 г.) - выдающийся арабо-испанский грамматист, хадисовед и законовед маликитского толка. Ибн Халдун (1332-1406) - историк, философ истории и государственный деятель. Является первым научным философом истории, цивилизации и культуры, прославился как историк.

Ибн Таймий Ибн Таймий (1263-1328) - теолог, правовед и теоретик «зрелого» ханбалитского толка. Выступал за единство государства и религии, утверждал необязательность халифата и признавал возможность существования одновременно более одного халифа. В отличие от традиционной суннитской доктрины, отрицал концепцию выборности правителя, считая, что и в раннем исламе её не было. Его учение легло в основу вахабизма и большинства современных исламских экстремистских движений.

⁸ Малик ибн Анас (713-795) - более известный как имам Малик. Основатель и эпоним маликитского толка.

Ахмед ибн Ханбал (780-855) - богослов, факих, основатель ханбалитского мазхаба. Отрицал возможность рационалистического объяснения догматов веры, призывал к необходимости возврата к порядку, царившему при Пророке и первых поколениях его последователей. Он считал допустимой религиозно-политическую борьбу и призывал в случае вовлечения в смуту до конца отстаивать исповедуемые взгляды.

⁹ Аль-Кавакиби (1849-1902) - мусульманский реформатор, арабский просветитель, писатель-публицист и общественный деятель. Подвергался преследованиям у себя на родине, эмигрировал в Египет. Его критика режима Османского государства в значительной степени привела к зарождению среди арабов движения по созданию собственного государства. Он был отравлен турецкими агентами в 1902 г.

крыть миссию мусульманской уммы в истории, перевести массы мусульман из количества в качество» [8, р. 57, V. 7].

Что касается миссии исламских левых, она сформулирована Хасаном Ханафи в рамках комплекса общих принципов и требований, рационально объединяющих идеи различных современных политических течений: например, достижение социальной справедливости, построение свободного демократического общества, освобождение мусульманских земель от остатков колониализма (Палестина), установление всеобщего мусульманского единства (начиная с Египта, потом объединение долины Нила, затем объединение Египта и Большой Сирии, далее - присоединение стран Магриба, в дальнейшем - достижение общеарабского единства и, наконец, объединение всех мусульманских государств в одно», проведение независимой патриотической политики, повсеместная поддержка революций угнетенных народов [8, pp. 57-58, V. 7].

Эти общие идеи представляют собой смелое и верное отображение возможности перехода исламского политического сознания к социальному, рационалистическому, светскому мышлению. Ханафи выдвигает мысль о том, что исламские левые могут выражать себя по-разному: через патриотические, националистические, религиозные и светские идеи, исходя из того, что ислам (как представляется Ханафи) - это религия и нация, он арабский и всемирный, это религия и государство [8, р. 70, V. 7].

Но это всего лишь смелая мысль. Она не в состоянии выйти за собственные пределы. Будучи отражением богословской рациональной и рационалистической тенденции, она, в конечном счете, ближе всего к «богословской прогулке». В большинстве своих исследований и политических статей Хасан Ханафи предстает в виде «современного факиха», совершающего «богословскую прогулку», которая не может породить ни свободного сознания, ни самосознания, несмотря на все его крупные теоретические усилия, глубокую и справедливую озабоченность реальным положением. Причина здесь в том, что его позиции основаны на попытке возродить то, что давно пройдено историей, несмотря на все его историческое величие и «непреодолимую» ценность для национального и культурного сознания арабов.

Подспудная богословская направленность предопределила возможность теоретической и практической гармонизации методики Хасана Ханафи в его подходе к проблемам религии, государства, политики и культуры, т.е. всего того, что им рассматривалось, и всего того, что входило и входит в понятие разноплановой активизации исламского феномена, современного исламоцентризма.

Ханафи собирает разбросанные отрывки мусульманской мысли без какой-либо прочной систематизации, без самостоятельной концептуальной методики. Ему недостает критического рационалистического подхода, основанного на философском синтезе. Вместо этого он сшивает разноцветные и разные по составу ткани иглой «религии». В таком именно контексте можно понять причину его чрезмерной увлеченности проблемами основ религии, догматики, традициями калама и фикха, что потребовало вложить множество бесполезных усилий в исследование богословских вопросов.

Иначе говоря, Ханафи недостает современных концептуальных, гносеологических и практических ценностей. В результате он дает лишь еще один классический образец индивидуальной академической увлеченности, которая высасывает силы человека и швыряет его в лабиринты мертвых теоретических проблем - подобно тому, как живой человек среди могил наслаждается познанием мудрости бытия и своего неизбежного конца!

Слабость критического рационалистического синтеза, преобладание индивидуалистического, частичного видения приводят Ханафи к приятию всякого рода «приклеиваний», искусственных соединений. Решения он предлагает, переставляя местами слова и суждения.

В качестве примера сошлемся на то, как он предлагает объединить различные исламские школы и направления. Если, как говорит Ханафи, шиитская догматика оформилась в ходе оппонирования догматике суннитской как официальной догматике государства, и в то же время задача сегодняшнего дня состоит в том, чтобы не демонстрировать различия между исламскими течениями, а объединить их, то очевидно, что это одновременно и теоретическая, и практическая иллюзия.

Ведь история мысли - это только история отрицания. Объединение течений предполагает их отрицание посредством критического синтеза. То же самое можно сказать о проекте всеобъемлющего подхода к наследию праведных предков в рамках движения исламских левых, об утверждении, будто исламские левые по своей направленности представляют собой продолжение и развитие религиозной реформы, начатой аль-Афгани, будто левые воплощают рационализм Ибн Рушда в философии, идеи мутазилитов - в науке об основах религии, следуют по пути аш-Шатыби в фикхе и Ибн Ханбала - в основах религии и т.д. Подобное искусственное соединение ведет к приготовлению трудноперевариваемого супа. В области теоретической и практической мысли возникает невероятная ситуация, которая никогда не может стать реальностью в принципе. Это не более чем благие пожелания и надежды.

Идеология Хасана Ханафи в области политической мысли - это идеология мечтаний, хотя он поднимает важные вопросы и прилагает немалые усилия для их разрешения. В ней преобладает «система» пожеланий и надежд, а не система философского постижения. В ней нет философии истории. Можно сказать, что по сути - это идеологическая философия, или философская идеология. И хотя она пронизана крупными и благими патриотическими, национальными и исламскими заботами, она оторвана от логики исторического развития и от реальной перспективы.

Политическая идея Хасана Ханафи, несмотря на то, что ее можно считать кульминацией современной исламской политической мысли, не способна осуществить исламское обновление. Дело в том, что современное исламское обновление само по себе неосуществимо.

Этап обновления закончен - в силу крупных исторических, культурных и методологических причин. Закончилась и эпоха религиозного реформирования, т.к. время религиозно-богословской культуры осталось позади. Религиозное об-

новление в контексте этапа перехода от религиозно-богословского сознания к сознанию политико-экономическому - это либо поверхностная критика окружающих за отсутствие самосознания, либо паразитирование на творчестве светской мысли, на ее тотальной борьбе за возвращение к человеку, к природе, за обращение к будущему. Все прочее - ничто.

Все нынешние события и те, что произойдут в недалеком будущем в Египте и в арабском мире, показывают и покажут хрупкость и поверхностность религиозного обновления в сравнении с задачей осуществить светское реформирование и обновление, и исламская мысль может внести здесь свой вклад, но при условии, если будет современной и перспективной.

В заключение скажем, что исламская политическая мысль, в целом, свидетельствует о слабости или отсутствии идейно-политической системы, об отсутствии какой-либо собственной философии. Так, идеи Хасана Ханафи меняются и развиваются, однако не ведут к созданию идейно-политической системы.

Список литературы / References

1. Hassan Hanafi: Religion and Revolution in Egypt (1-8). Islamic Fundamentalism. Cairo, Madbouly Library, 1989 (In Arab.)
2. Hassan Hanafi: Religion and Revolution in Egypt, Religion and National Struggle. Cairo, Madbouly Library, 1989 (In Arab.)
3. Hassan Hanafi: Religion and Revolution in Egypt. Contemporary Religious Movements. Cairo, Madbouly Library 1989 (In Arab.)
4. Hassan Hanafi: Religion and Revolution in Egypt, Religion and National Development. Cairo, Madbouly Library 1989 (In Arab.)
5. Hassan Hanafi: Religion and Revolution in Egypt. Right and left in religious thought Cairo, Madbouly Library. 1989 (In Arab.)
6. Hassan Hanafi: Religion and Revolution in Egypt. The Islamic Left and National Unity. Cairo, Madbouly Library. 1989 (In Arab.)
7. Hassan Hanafi: From Creed to Revolution (1-5) (Faith and Work). Cairo, Madbouly Library, 1988 (In Arab.)
8. Hassan Hanafi: From Creed to Revolution (Theoretical Introductions). Dar Al Tanweer and the Arab Cultural Center, Beirut, 1988 (In Arab.)