

Е.А. Фролова

Арабские философы-марксисты

Возрождение в арабском мире культурной и интеллектуальной жизни в конце XIX – начале XX столетия включало в себя и обращение к наиболее революционной идеологии, обещающей указать самые верные, самые эффективные пути преобразования старого мира и построения нового. Увлечение социалистическими идеями захватило и Запад, и Россию, и Восток. Проникли они также и в исламские страны. Правда, «социализм» для жителей Османской империи был в конце XIX в. еще малознакомым словом, о нем скорее просто слышали и имели весьма смутное представление. В одних случаях социализм виделся как «учение, провозглашающее имущественное равенство между людьми», а в других – как нечто «противное человеческой природе и господствующим религиозным установлениям» и потому не для всех приемлемое¹.

С критикой социализма выступал аль-Афгани, крупный религиозно-политический деятель конца XIX в. Странник реформирования общественных институтов и ислама, он не признавал революционеров, которые определялись им не иначе, как «нигилисты» или «анархисты». Есть, правда, какие-то свидетельства, что в конце 90-х гг. XIX в. аль-Афгани несколько изменил свой взгляд на социализм, подчеркивая справедливость принципов этого учения, основы которого считал заложенными в Коране.

Одним из первых арабских идеологов, обратившихся к социализму, был известный арабский просветитель Фарах Антун (ум. 1922), так утверждает З.И. Левин и приводит следующий от-

зыв об Антуне египетского литератора Аббуда: «Хочешь получить Антуна – смешай вместе Ницше и Толстого, Ж.Сименона и Рёскина, Ренана и Сен-Пьера»². Можно, таким образом, представить, каким выглядел в уме Антуна социализм. Общими соображениями о социализме делился и первый арабский философ Нового времени Шибли Шмейл. В 1908 г. он писал, что «социализм есть необходимый результат совокупности определенных предпосылок. Социализм, как и само общество, подчинен естественным законам, которые направляют к нему»³. Это уже более определенная и несколько приближающаяся к привычному, расхожему представлению характеристика учения Маркса.

Среди первых социалистов в Египте был Саяме Муса (ум. 1958). Оставаясь всю жизнь сторонником Маркса, он все же не принял его революционной доктрины. И это очень характерно для большинства арабских марксистов. Многие передовые писатели, философы, общественные деятели причисляли себя к марксистам или симпатизировали этому учению, но всегда в их взглядах было и нечто, выделяющее или отделяющее их от сложившегося в XX в., скорее всего, в Советском Союзе, образа марксизма, низведенного к версии так называемого марксистско-ленинского учения, обобщенного в сталинском разделе учебника по истории партии. Марксизм у арабских интеллектуалов был сдвинут в сторону гуманизма, традиционной для ислама концепции справедливости, религиозной нравственности и допущения и даже включения ислама, вероучения как компонента сознания, культуры, в которой этот марксизм обитал. В ряде отношений он подобен той форме, которая под знаком социальной критики развивалась за партийными рамками коммунистического и рабочего движения в странах Европы. Особенно ясно это видно на теории «арабского социализма», разнообразные проявления которого простирались от околомарксистских или достаточно трафаретных (особенно в годы влияния официальной советской идеологии) выражений до глубоко продуманных в более позднее время. «Арабский социализм» получил широкое распространение во времена президентства Г.А.Насера. Вокруг идеологии насеризма объединились совершенно разные по своим философским взглядам мыслители. Они поддерживали социальные реформы, проводимые Насером, предлагали свое участие в них, но видение того, как должны идти эти преобразования, у

всех них было разное. Неопозитивист З.Н.Махмуд, например, считал необходимым «насаждение», воспитание строго научного аналитического сознания, экзистенциалисты, персоналисты и близкий к ним в этом Осман Амин (создатель учения «джуванийи») делали упор на освобождение личности, а марксист Амин аль-Алим критиковал их всех за поверхностность, бесплодность, непонимание необходимости глубоких классовых, социальных изменений на научной основе марксистской теории.

Марксистскую и отчасти околomarксистскую мысль в арабском мире второй половины XX в. наглядно представляет творчество двух видных публицистов – ливанца Жоржа Ханна и египтянина Махмуда Амина аль-Алима. Через их полемические статьи можно познакомиться не только с их позициями, но и с идейной атмосферой арабского общества тех лет.

Коммунисты Ливана, а также интеллигенция, группировавшаяся вокруг таких печатных органов, как газеты «Аль-Ахбар», «Ан-Нида», «Ас-Сакафа аль-ватания», журнал «Ат-Тарик», пропагандировали достижения науки, литературы, искусства, философии, знакомили народ с жизнью социалистических и других стран. По тем или иным мотивам эти общественные деятели не всегда являлись членами коммунистической партии, но стремление к освобождению страны вело их на путь, близкий тому, по которому шли коммунисты. К таким деятелям как раз и принадлежал уже покойный Жорж Ханна, член Всемирного Совета мира, председатель Общества дружбы Ливан–СССР. Некоторые его статьи были переведены на русский язык и изданы в виде сборника под названием «Шумиха в философии» (М., 1965) – эти статьи и стали основой характеристики позиции их автора.

Доктор Ханна, известный врач, крупный литератор и общественный деятель, всю жизнь был связан с народом, с его судьбой. В автобиографической книге «Перед закатом» (Бейрут, 1962) он писал: «Я прожил свое детство и юность в среде простых людей. В поте лица получал я свое образование... Моя профессия стала самой важной школой, в которой я обучался. В ней я узнавал, как живет мой мир, и, закончив ее, восстал против того, как живет этот мир»⁴. Эта связь с народом определила идейные позиции Ханна, его интерес к марксизму, притом марксизму в его ленинской интерпретации, то есть приобретшему черты левого радикализма.

Свой путь к марксизму Ханна рисует так: «Идея социализма увлекла меня прежде, чем я узнал, что она так называется. Увлекла потому, что она возвещает свободу, возвещает обездоленному приобретение его прав, угнетенному – справедливость, а бедному – выход из нищеты»⁵. «Я стал следить за социалистическими движениями за рубежом: у нас идеи социализма еще вчера находились под запретом. Я изучал социалистические идеи в том виде, в каком они были у первых, идеалистических пропагандистов – у Сен-Симона, Фурье, Оуэна, Прудона и др. Наконец, состоялось мое знакомство с научным социализмом, основанным на историческом материализме. И в этом социализме я нашел то, что отвечало моим устремлениям... Я следил за возможностью появления общества, идущего по пути, освещенному этой теорией. Когда такое общество возникло на бескрайних просторах России под руководством другого гения, Ленина, я увидел, что оно успешно претворяет теорию в практику. И тогда я воскликнул, как некогда Архимед: “Нашел!” Я нашел то, что определило мое идейно-теоретическое кредо»⁶.

Свои взгляды Ханна утверждал в полемике с противоположными идеями, как «отечественными», так и «заграничными»: оценке и критике их посвящены статьи, направленные против Мальтуса, Арнольда Тойнби, Ганса Кона. Прежде всего полемика велась вокруг социальных проблем – понимания сущности общества, закономерностей общественного развития и т.д.

Хана, противник консерватизма, выступал за необходимость коренных социальных преобразований в Ливане. Он не принимал философские теории, обосновывающие идею стабильности, и характеризовал их как антинаучные и субъективистские, ибо отрицать революцию, этот необходимый этап в развитии общества, – значит идти против науки и против самой действительности. «Жизнь – это борьба, – пишет он, – а отнюдь не стабильность, о которой говорят люди, ратующие за сохранение старого... Стабильность – это значит успокоить угнетенного, чтобы он не поднимал голоса, требуя прав»⁷. «Общественные взрывы являются такой же неотъемлемой стороной жизни, какой для Земли – вулканические взрывы»⁸. «В науке революцией является всякое открытие и изобретение, которое опрокидывает известные принципы. Всякий переворот, подобный перевороту, который вызвали христианство, ислам и лютеранство, – тоже революция»⁹. Понятия «революция», каким

оно предстает в ленинизме, «пролетарская революция», свержение власти с оружием в руках и т.д. растворяются в таких общих определениях. Правда, Ханна полагает, что жертвы во имя прогресса, свободы если не необходимы, то вполне допустимы.

Одним из буржуазных идеологов, отстаивающих идею стабильности, Ханна считал ливанца Шарля Малика. В речи, произнесенной в ООН, Ш.Малик (член кабинета министров Ливана) говорил: «Революция в какой-либо стране и война классов внутри какой-либо нации не меньшая дикость, нежели война между государствами, но даже бóльшая, ибо возвращение к миру после революции представляет бóльшую трудность, чем восстановление мира после войны»¹⁰. Возражая Малику, Ханна отмечает различие причин, вызывающих войны и революции. Что касается революций, то корни их он видит в стремлении освободиться от угнетения: «В политике и обществе революция – это радикальное движение за ликвидацию угнетения со стороны правителей, свержение тирании, смену правления и изменение устаревших основ»¹¹. В другом месте его марксистский взгляд рисует утопическую картину: «Я был и продолжаю оставаться убежденным, что когда распространится марксистский социализм, мир отдохнет от войн, от капризов личной, классовой и империалистической алчности, избавится от капитализма»¹².

Ханна отвергает учения тех, кто уповает только на совершенствование человека, на улучшение общественной морали. Они «мечтают о реформировании человека, реформе общества, политических, социальных и экономических систем, об улучшении жизни обездоленных народов, о помощи отсталым народам и т.д. и т.п., но мечтают они о таких реформах, которые ставят перед собой весьма робкие и скромные задачи и которые предполагается осуществить посредством увещаний, наставлений, убеждений и благотворительности»¹³. В своих статьях и выступлениях Ханна критикует трактовку сущности человека, нравственности, остающуюся в плоскости просветительства. Он делает упор на социальность человека, на то, что человек есть прежде всего существо коллективное и его нравственность вытекает из его общественной природы: «Нравственность не носит ни индивидуального, ни абстрактного характера. Общественная природа – причина, а нравственность – ее следствие»¹⁴. Ханна решительно возражает против

утверждения Ш.Малика о том, что «человек способен соединиться с абсолютным божественным могуществом мыслью своей, сердцем своим и своим духом, и именно связью с этим божественным могуществом и подчинением его воле измеряется ценность человека, определяется его величие»¹⁵.

Шарль Малик, в свою очередь, был сторонником философских воззрений Антуана Сааде, создателя синтетической, «материалистическо-спиритуалистической» философии. Ее «оригинальную» сущность Ш.Малик определял так: «Это метафизическая теория, утверждающая, что основой существования является соединение двух элементов – материи и духа»¹⁶. В статьях «Наука и природа божественности» (1932) и «Бог и математика» (1932) Малик стремится доказать бытие Бога, апеллируя к физике, математике, биологии. «Если мы, – пишет он, – не хотим вдаваться в исследования, имеющие целью решение вопроса о происхождении жизни, то это потому, что знаем: для разрешения этого вопроса наука выдвинет такие основания, которые безусловно выведут ученого за рамки объяснения бытия как с позиций чисто материалистической философии, так и с позиций философии чисто спиритуалистической, дабы подтвердить, что жизнь имеет материально-духовную природу, что она есть активное движение, проявляющее себя во все более и более высоких формах»¹⁷.

В противовес этому Ж.Ханна отстаивал марксистский, в его понимании, взгляд на человека. Согласно научной материалистической философии, поясняет он, человек – высшее существо, которое никто не создал и над которым никого нет. Не он создание божье, а сама «божественность» – продукт творчества человека. «Социализм, опирающийся на научно-материалистическую марксистскую теорию, изучает жизнь человека на основе чувственных данных, на научной основе и не оставляет места для неведомого, неосязаемого, находящегося за природой, за миром чувств, того, что называют “духовностью”»¹⁸. Подлинный гуманизм сконцентрирован, убежден он, именно в марксистской теории социализма. Точно так же и человеческие ценности представляют собой продукт человеческой деятельности. И если буржуазные философы видят в таком взгляде на человека повод, чтобы оплакивать место «духовности» в научно-материалистической теории, то Ж.Ханна усматривал в ней подлинно гуманистическую, научную философию.

Такое понимание ценностей позволяло Ханне сделать более широкий вывод: возрождение Ливана невозможно без коренного изменения положения народа, так как народы угнетенные, терпящие нужду и лишения, темные и униженные, «не создадут Родины, не построят нации, не прославят себя. Необходимы социально-экономические преобразования как основа преобразования, развития культуры, нравственности человека, и эти преобразования должен совершить сам народ». Нельзя уповать на вождей: «Освобождение – это не товар, который может монополизировать горстка людей»¹⁹.

С этих позиций подходит Ж.Ханна к освещению одной из центральных проблем современной философии – проблемы свободы. Он вновь выступает против понимания ее как абстракции, считает разглагольствование о такой свободе средством отвлечения от действительности, «метафизикой». Подлинная свобода базируется на экономических отношениях между людьми – так формулирует Ханна этот вопрос. И снова он приходит к тому же заключению: «У общества или государства, которое не освобождает человека от этого страха, свобода будет свободой идеальной, абстрактной, а не ценностной... Этот вид свободы не насытит голодного, не обогатит лишенного, не даст простор мыслям, и ею смогут воспользоваться только те, кто спекулирует на идеалистическом, абстрактном и метафизическом ее понимании»²⁰. Проблема свободы, таким образом, представляется, вполне в духе ленинского учения, не самостоятельной проблемой, а частной, связанной с общей проблемой социально-экономического преобразования ливанского общества, коренного изменения положения трудящихся.

Резюмировать социально-политические и философские взгляды Ж.Ханны можно в следующих положениях: 1) необходимо преобразовать ливанское общество, 2) это преобразование должно касаться в первую очередь социально-экономической системы, 3) капиталистическая система изживает себя, оказывается несостоятельной перед лицом будущего, 4) дальнейший прогресс человечества связан с социализмом, 5) только марксистская философия может служить идейным оружием последовательного преобразования общества, 6) немарксистская философия даже в национально-освободительном движении имеет ограниченный характер, а иногда играет явно реакционную роль, в силу чего необходимо ее критиковать.

Махмуд Амин аль-Алим – блестящий публицист, один из наиболее ярких философов-марксистов арабского мира во второй половине XX в. Свою позицию аль-Алим решительно обозначил в полемике, которая шла вокруг понимания «арабского социализма», политических, социальных и культурных программ, определяющих содержание марксистского учения. Он отвергал возможность «третьего пути» развития общества, промежуточного между капитализмом и социализмом. Попытки смешать их, предпринятые национал-социализмом, режимом Муссолини, адептами «народного капитализма» в Америке и пр., были, по мнению аль-Алима, направлены на то, чтобы под лозунгами социализма скрыть капиталистическую сущность эксплуатации трудящихся. Есть только «единственный социализм, к которому продвигается весь мир, различный в своих ситуациях, уровнях развития и национальностях. Все это определяет осуществление перехода к нему через использование различных средств, способов и методов, вытекающих в своей основе из природы каждого данного общества и каждой данной нации, соответствующих уровню их социального прогресса»²¹.

Эта марксистская догма настойчиво распространялась тогда советскими идеологами, и аль-Алим, как и многие другие, возможно, не видел того, что за фасадом навязываемого народам «социализма», игнорирующего требование соответствующего развития экономики и социальных отношений, могли скрываться феодальные и рабские формы эксплуатации (даже в стране – флагмане социализма), что дружественная помощь в установлении социалистических режимов прикрывала во многих случаях, если не всегда, прагматические геополитические цели, что вызывающий неприятие социал-демократизм решал социальные проблемы часто значительно эффективнее, чем это делалось в странах социалистического лагеря.

Понятно поэтому было и отношение аль-Алима к философам, не совпадавшим по своим взглядам с марксизмом. В них он видел мыслителей, не понимающих, какой должна быть философия, дающая правильные ориентиры развития общества, культуры.

В статье «В защиту философии» (1957) аль-Алим объясняет свое неприятие аналитической философии в лице египетского неопозитивиста З.Н.Махмуда. Он порицает ее за то, что она занята лишь «анализом высказываний науки», оставляя эти науки на ус-

мнение специалистов и не касаясь всеобщих принципов бытия. Справедливо отмечая ограниченность неопозитивизма одним срезом философской проблематики, аль-Алим отказывает З.Н.Махмуду вообще в праве претендовать на статус современного философа, обвиняя его «в окончательном разрушении всеобщих принципов и универсальных концепций», «в упразднении универсальной объективной реальности»²². Однако за пафосом этих обвинений просматривается определенная идейная тенденция марксиста. Для аль-Алима не столько важно кредо неопозитивизма – подвергать всякое научное высказывание логическому анализу (вряд ли против такого намерения можно возражать серьезно), сколько значим отказ этой философии от суждений о «метафизических» вещах, недоступных человеческому разуму, таких как начала бытия, существование Бога и т.п. Марксист как материалист и атеист не может допустить, чтобы эта сфера осталась незаполненной – он обязан категорически настаивать на том, что ее содержанием, ее сущностью является материя, исключаяющая присутствие божественного начала.

Можно понять неприятие аль-Алимом религиозной догматики, его борьбу за освобождение сознания людей от ее засилия. Он один из самых энергичных адептов науки и ее особой роли в развитии освободившихся стран. Им написано множество статей в защиту науки: «Кибернетика» (1953), «Научное мышление у арабов» (1956), «В защиту науки» (1957), «Наука и свобода» (1965), «Арабские левые и научная теория» (1965) и др. Но его оценка логического позитивизма в контексте современной науки оказалась не менее односторонней, чем позиция клерикалов, и более односторонней, чем честный ответ неопозитивизма: оставить вопрос о религии открытым или вынести его решение за скобки и определять отношения науки и религии иными способами – способами толерантности. К тому же, помимо аналитической философии на другом полюсе современной мысли свое видение этих проблем предлагала экзистенциальная философия.

С конца 1960-х гг. марксизм в арабских странах (особенно под влиянием европейских марксистов) начинает трансформироваться, приобретает все более неортодоксальный вид. Да и в предыдущие годы принятие концепции о многих формах «национального социализма», об арабском социализме, предполагающем наличие ислама, вряд ли позволяет говорить о «чистом» марксизме. А в 1970 г. исто-

рик философии, приверженец марксизма Х.Мрувве уже уверенно рассматривает ислам, вернее рационалистические, нетрадиционалистские течения внутри ислама, в качестве части наследия, которая играла в истории и может играть в настоящее время положительную роль. И все же историко-философские работы Мрувве вполне традиционны для диалектико-материалистической трактовки развития философской мысли как конфронтации материализма с идеализмом.

Одну из точек зрения арабского марксизма на религию представляет профессор Ливанского университета Сухейль Фарах, выпускник Московского университета им. Ломоносова. Он принадлежит к числу тех, кто пытался и пытается философски обосновать свое понимание роли и места религии в современном арабском обществе, отстаивая необходимость секуляризации.

Эта проблема особенно остро воспринимается в Ливане, стране, население которой исповедует разные религии, стране многоконфессиональной и потому переживающей периодически возникающие на этой почве конфликты и кровавые столкновения.

В 1996 г. в Бейруте вышла в свет книга Фараха «Современная секуляризация». Ее автор пытается разрешить антиномии, образовавшиеся как бы клише, вокруг которых идут споры политиков, историков, социологов, философов. Как соотносятся вера и разум? Насколько совпадают понятия «араб» и «мусульманин», с одной стороны, и «западный человек» и «христианин» – с другой? Правомерно ли отождествлять Запад со злом, а Восток с добром, материализм с прогрессом, а идеализм с защитой косности, с реакционностью? Покоится ли светское начало на принципе атеизма и является ли вера антиподом светского начала?

Понимание того, что при решении метафизических проблем возможности разума ограничены, что он не в состоянии категорически ответить на вопрос о характере предельных оснований бытия, – все это не позволяет и категорической защиты одной позиции: позиции религии или атеизма. Два равно достоверные, равно достойные способа объяснения мира и отношения к нему требуют принятия концепции разделения сфер науки и религии, разума и веры, светских институтов и религиозных. Жесткое конфессиональное сознание является сознанием, закрытым в себе и препятствующим нормализации общественной жизни, порождающим насильственные действия одних против других.

В качестве жестко «конфессиональной» идеологии автор рассматривает не только религию, но и некоторые светские формы идеологии, такие как воинствующий атеизм, направленный на тоталитарное подчинение сознания системе идейных догм.

С.Фарах рассматривает параллельно два опыта секуляризации: состоявшийся – на христианском Западе и частично состоявшийся (Турция) – на мусульманском Востоке, а также опыт Левантийского Востока. О неучастии православия в политических делах, не относящихся к компетенции церкви, неоднократно высказывался восточно-христианский мыслитель митрополит Жорж Ходр²³. Однако, как пишет Фарах, есть среди православных священников и те, кто привязан к устаревшим типам мышления и настаивает на вмешательстве духовной власти в мирские дела, например, при назначении министров, высших чиновников.

Казалось бы, вопрос о секуляристских тенденциях в исламе – намного сложнее. Тем не менее автор книги настаивает на том, что в истории исламской цивилизации есть свидетельства наличия в ней светского рационализма, развития мысли в двух направлениях – религиозно-духовном и мирском. Даже в самом Коране, считает Фарах, есть ряд принципов и установлений, совпадающих с принципами, на которых строится светское государство: осуждение засилия религиозных вождей, призыв не только к признанию права монотеистических религий на самостоятельность, но и к сосуществованию между ними. Ислам не проводит принципиального различия между пророческими религиями, он утверждает принцип коллегиальности, не мешает смешанным бракам. Все это напоминает светское государственное устройство. Несмотря на всевластие религиозного сознания в исламе, ни коранический текст, ни законы не препятствовали развитию естественных наук и философской мысли.

В XX в. широкое исламистское движение противостояло попыткам реформирования ислама и обретения мыслью светского характера. Но несмотря на существенное место в арабском менталитете религиозной символики, светское сознание, хотя и в ограниченном и неадекватном виде, входит в повседневную жизнь и мышление людей – такими видит перспективы решения конфессионального вопроса С.Фарах.

Опубликованную на русском языке книгу «Христианство и ислам. Опыт секуляризации» С.Фарах завершает следующим замечанием: «Наша культура живет сегодня в атмосфере глубоких заблуждений, прикрывающихся религиозной фразой, сводя нравственность к ограниченному набору неоспоримых и неприкасаемых ценностей... Критический научный разум не может подчиняться мыслящим традиционалистски богословам и теологам. Его цель – устранить ошибочные теоретические постулаты, которые не только мешают нам научно управлять делами мира, но и наносят вред религиозному преданию»²⁴.

В России вышла еще одна книга С.Фараха – «Русское и арабское православие» (Н.Новгород, 1999). В ней автор затрагивает важную, на мой взгляд, тему, она касается творчества арабских философов, по тем или иным причинам оставивших свою родину, но продолжающих жить ее интересами.

Философы, живущие в арабских странах, иногда с недоверием воспринимают то, что пишут их зарубежные соплеменники. С такими упреками можно отчасти и согласиться. Действительно, не включенный во все сложности текущей жизни эмигрант не чувствует так близко и остро трудности, с которыми постоянно имеет дело человек, живущий на родине. Эмигрант как бы отстранен от них, но, возможно, именно поэтому он в состоянии оценивать их более беспристрастно, объективно. И если этот «иностранец» не отторг себя полностью от своего отечества, если ему не чужды его интересы, если он хочет помочь ему, он может дополнять и корректировать то, что продуцируется в философии на его родине. Даже при понятном холодке, с которым, например, воспринимаются в арабских странах работы и идеи «офранцузившегося» М.Аркуна, он высказывает мысли, во многом сходные с мыслями его тунисского коллеги аль-Джабири. Это признают и их комментаторы.

К тому же стоит посмотреть на судьбу творчества арабских философов-эмигрантов несколько шире. Если арабский мир не хочет замыкаться на себе и в себе, он должен признать несомненную миссионерскую заслугу эмигрантов. Так было и в прошлом, в XIX – начале XX вв., когда некоторые из приехавших в Россию арабов обрели в ней вторую родину. Свою судьбу связал с Россией законодатель классического арабского языка Мухаммад Айяд ат-Тантави, который принял в 1840 г. приглашение на службу в учебном отде-

лении Министерства иностранных дел в Петербурге, а позже занял должность ординарного профессора в Санкт-Петербургском университете. Он, как пишет А.Е.Крымский, стал «полезным источником всяких сведений... для своих петербургских коллег-востоковедов... все обращались к нему в случае необходимости, и даже глава тогдашних российских ориенталистов, всемирно прославивший российскую арабистику акад. Х.Френ (1782–1851) охотно прибегал к содействию шейха»²⁵.

Можно предположить, что ливанский писатель Михаил Нуайме, учившийся в Полтавской духовной семинарии, не только сам получил знания о России, но и знакомил россиян с культурой своего народа. Научную карьеру ориенталистов сделали в Петербурге Н.Сейфи, А.Хашшаб, а П.Жузе стал профессором Казанской духовной академии. В 1859 г. Салим Науфал занял в Петербурге кафедру мусульманского права и языка в учебном отделении Министерства иностранных дел. Джурджи Муркус стал в 1872 г. профессором арабской словесности в Лазаревском институте восточных языков. Здесь же с 1872 г. преподавал практику арабского языка сириец М.О.Аттаи.

Эти ученые арабы способствовали становлению петербургской, московской и казанской школ арабистов, развитию российского востоковедения.

Не менее важна роль и теперешних арабов-философов, которые в 1960–1980-х гг. учились в Советском Союзе, защищали здесь кандидатские, а позже и докторские диссертации, внося тем самым вклад в российскую арабистику, помогая и своим коллегам-россиянам глубже, адекватнее понять культуру, философию Арабского Востока.

Профессор Амманского университета в Иордании, много лет возглавлявший отделение философии на факультете искусств и Арабское философское общество, Ахмад Мади в 1970 г. в Московском университете (МГУ) защитил кандидатскую диссертацию по философии. В середине 1960-х гг. появились первые статьи российских авторов (А.В.Сагадеева, Л.И.Филиппова, Е.А.Фроловой), в которых давался анализ некоторых направлений современной арабской философии. Диссертация же А.Мади представила достаточно широкую картину основных философских течений в арабском мире, таких как персонализм, экзистенциализм,

неопозитивизм, философия «джуванийи», марксизм. Особенно внимательно были рассмотрены экзистенциалистское учение Бадави и логический позитивизм в лице З.Н.Махмуда. А.Мади не просто раскрыл содержание каждого из них, но и показал роль, которую они играли в 1950–1960-х гг. в интеллектуальной жизни Египта и других арабских стран.

Как историка философии Мади интересовали и интересуют мыслители, способствовавшие развитию и распространению рационализма и материализма. Одним из таких мыслителей он видит Ибн Бадджу. Этот философ рассматривается как один из наиболее ярких арабских перипатетиков, которого, по мнению М.Фахри, превзошел только Ибн Рушд. В примечаниях к переведенной на русский язык статье «Ибн Бадджа и современное советское востоковедение» (Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990) Мади останавливается на обсуждаемой уже многие годы проблеме различия философии Магриба и Машрика – на выдвинутой М. аль-Джабири концепции «эпистемологического разрыва». Но центром внимания автора этой своеобразно построенной статьи, состоящей из арабского и русского вариантов, является сам Ибн Бадджа.

В арабском ее оригинале статья посвящена подробному описанию исследований философии Ибн Бадджи советскими специалистами, в оценках которых она предстает как рационалистическая, гуманистическая, выражающая материалистическую тенденцию. Мади старается познакомить арабских ученых с трудами ученых советских, в которых затрагивается творчество Ибн Бадджи, – это работы С.Н.Григоряна (наиболее развернутое изложение), В.В.Соколова и А.В.Сагадеева. Мади отмечает даже упоминания об Ибн Баддже в первом томе «Истории философии» (М., 1940), в книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии» (М.–Л., 1946) и в небольшой книжке И. Фильштинского «Арабская литература в средние века» (М., 1978). В то же время, замечает Мади (правда, это замечание относится еще к 1980-м и предыдущим годам), такие популярные советские издания, как «Философский словарь», «Краткий научно-атеистический словарь» и др., оставляют этого философа без внимания; специальной же, всеобъемлющей работы о нем нет вообще. Советские историки философии выделяют в творчестве Ибн Бадджи его перипатети-

ческую направленность, атеизм и рационализм, и эти оценки, как правило, совпадают с характеристиками, даваемыми ему и западными, и арабскими исследователями.

В русском переводе статья Мади сопровождается примечаниями, которые, несомненно, интересны для российских историков философии, так как в них дается подробнейшее описание исследований, характеристик, сделанных зарубежными учеными по той или иной проблеме, затрагиваемой в связи с обсуждением наследия Ибн Бадджи, – это и вопрос о его перипатетизме, и вопрос, касающийся обвинений его в ереси, и проблема его связи с машрикской школой, с аль-Фараби, Ибн Синой и др.

Оставаясь верным рационалистическим и материалистическим ориентированным направлениям в философии, Мади большое место в своих исследованиях отвел освещению творчества Шибли Шмейля, одного из зачинателей современной арабской философской мысли.

В 1978 г. на международной конференции в Дамаске он выступил с докладом «Основные черты материалистической философии Ш.Шмейля». В нем Мади прежде всего обратил внимание на отсутствие обстоятельного изучения этого философа, представляющего собой «первого социалиста, первого дарвиниста, первого исторического материалиста и первый научный разум в новую арабскую эпоху», а также «первого в новом арабском мире агитатора за полную светскость».

В 1981 г. в Бейруте в журнале «Аль-Фикр аль-араби аль-муасир» (№ 16) была опубликована статья А.Мади «Теория познания у Шибли Шмейля». В ней в рамках теории познания рассматриваются такие проблемы, как истина и заблуждение. Эта проблема была для Шмейля одной из важнейших, поскольку она непосредственно касалась темы невежества, предрассудков, которые он считал злейшим пороком сознания массы людей. Эта тема находит продолжение в статье «Зачинатель науки и научного мышления на Арабском Востоке»²⁶. В ней автор обращается к истории и роли науки на Западе и Востоке, но главным образом к вопросу о том, какое значение имели здесь науки естественные.

Аспирантуру философского факультета МГУ закончил и Тауфик Камель Ибрагим (арабский псевдоним – Т.Саллум), защитив в 1978 г. диссертацию «Атомистика калама и ее место в

средневековой арабо-мусульманской философии». Развитие эта тема получила в его докторской диссертации «Философия калама» (М., 1984). Через эти работы Т.Ибрагим вошел в российскую науку как один из ведущих философов.

Т.Ибрагим принадлежит к поколению арабских марксистов, творчество которых началось в 1980-е гг. и которые расстались с установками догматического марксизма, сохранив продуктивные, аналитические его потенции. Важнейшей из них и сегодня нельзя не признать установку на то, чтобы исходить в трактовке общества и культуры не из идей, т.е. не из идеологии, а из действительности.

Палестинский марксист Фейсал Даррадж в статье «Марксизм между наукой и теологией. Заметки по поводу догматизма»²⁷ утверждал, что марксизм покончил с той философией, источником которой являлась ее собственная история. Единственным источником философии становится объективная действительность, требующая изменения. Эпистема является ложью, все – от действительности. Маркс, считает Даррадж, после «Тезисов о Фейербахе» отказался от традиционных философских категорий, таких как отчуждение, религиозное сознание, универсальный человек, сущность человека, и перешел к проблемам политики и действию механизма капиталистического общества. Но такое леворадикальное понимание и использование учения Маркса превращает его в ту же идеологию, только имеющую сугубо прагматическую нацеленность, в попытку перевести решение всех сложнейших вопросов, касающихся мировоззрения, общественного сознания, нравственности, наследия, в плоскость экономической и политической «материи». Безусловно, выводы из политико-экономической теории Маркса, связанные с пониманием генезиса капитализма, важны для правильного видения сегодняшней реальности развивающихся стран. Интерес к марксизму и опыту воплощения его в виде построения социализма в России вызван и тем, что значительная часть населения этих стран, их беднейшая часть, предпочитает обществу потребления общество равенства в распределении благ, справедливости, понимаемой в таком смысле. На какой путь развития вступает страна, зависит от выбора ее народа. Но все эти значимые политико-экономические аспекты марксизма не устраняют наличия и других аспектов социальной и культурной жизни, положения личности, и дело ис-

следователей, политиков и идеологов определять, какие аспекты в конкретных условиях развития той или иной страны, того или иного общества должны считаться приоритетными.

Когда я отмечаю характерную черту современных арабских марксистов, – да, кстати, и не только их, но и многих других философов, называющих себя «арабскими левыми», – которая состоит в отказе от тем, далеких от сегодняшней арабской реальности, от «игры в философский бисер», я не могу назвать это вообще разрывом с философией. Это разрыв с так называемой академической, школьной философией и стремление обратить ее критический потенциал на обсуждение, анализ действительности. Отсюда кажущаяся идеологичность современных арабских марксистов, но эта идеологичность заключается в их устремленности к целям, определяемым заботой о будущем мира, в котором они живут.

Т.Ибрагим принадлежит к поколению арабских марксистов, в меньшей степени или вовсе не связанному с идеологией революционного ленинизма. Крах иллюзий относительно возможности быстрых экономических и социальных изменений, понимание сомнительности, бесперспективности в современных условиях преобразования общества через вооруженные восстания масс переместили внимание на иные пути этого преобразования – на радикальное реформирование имеющихся институтов, унаследованной культуры. Предметом интереса философов-марксистов стали не столько прямые социально-политические вопросы, сколько проблемы сознания и культуры, поиска путей, ведущих к возрождению, оживлению одних традиций и изживанию других.

Главная среди этих традиций – религия, и она требует ответа на вопросы: какова ее роль в современном обществе, а если речь идет об исламе, то нужно уточнить, что он собой представляет в наше время, какой сейчас видится его история и каким он входит в будущее? Как соотносится культура исламского Востока с культурой христианской, культурой Запада? В каких точках они соприкасаются, а в каких отторгают друг друга? Отсюда возникает внимание к истории религии, культуры, философии.

В 1970-е гг. публикуются труды Х.Мрувве, М.Вахбы, Т.Тизини, посвященные данным проблемам. Свое место в этом ряду занимает и Т.Саллум (Т.Ибрагим). Область интересов

Т.Саллюма достаточно обширна. Это и собственно историко-философские темы, и темы, связанные с обсуждением возможностей реформирования ислама.

Одним из важнейших направлений в творчестве Т.Ибрагима представляется обсуждение вопросов, относящихся к философским аспектам марксизма. То, как некоторые марксисты оперируют понятиями, положениями этого учения, каким образом строят на них историко-философский анализ, вызывает у Ибрагима сомнение в соответствии их выводов реальному содержанию и процессу развития философской мысли.

Вышедшая в 1988 г. в Бейруте книга Т.Саллюма «Марксистское освещение арабского культурного наследия» излагает взгляд на данную тему исследователя, получившего добротное марксистское образование благодаря учебе в аспирантуре философского факультета Московского Государственного Университета и в докторантуре Института философии Академии наук. Такая подготовка дает ему возможность найти внутри общей теории марксизма свой подход к решению философских вопросов. Редактор упомянутой книги Мухаммад Дакруб в предисловии к ней так обрисовал автора книги: «Молодой исследователь д-р Тауфик Саллюм вошел в область исследований наследия агрессивно – критикуя, полемизируя, споря». Действительно, он полемизирует с радикальными арабскими секуляристами, такими как С. аль-Азм, Х. аль-Аляви, которые в своем анализе руководствуются марксистским, как им представляется, методом. Но понимание ими этого метода вызывает у Т.Саллюма возражения. Он выдвигает другую интерпретацию историко-философского материала, исходя из своего видения сути марксистской методологии.

Тематике, связанной с марксизмом, посвящены и некоторые другие работы Саллюма: «О философско-экономических рукописях 1844 года К.Маркса» (1982), «О “Диалектике природы” Ф.Энгельса» (1986), а также ряд статей, опубликованных в журналах «Ат-Тарик», «Ан-Нахдж» и др. Часть этих статей переиздана в сборнике «Марксизм и арабо-мусульманское наследие» (1981).

Глубокое, а не поверхностное знание марксистского учения позволяет Саллюму аргументированно критиковать вулгарный социологизм в оценке философских и теологических учений. Доказывать, что онтологические и гносеологические идеи сами

по себе нейтральны в социально-политическом отношении, хотя и могут использоваться в идеологических целях – например, концепция предопределения. С ее помощью Омейяды узаконивали произвол, ее же брала на вооружение и оппозиция.

Критику со стороны Саллюма вызывают и утверждения о реакционности феодализма вообще и, соответственно, неприемлемости связанной с ним идеологии, а таковой, по мнению некоторых считающих себя марксистами философов, являются идеализм и религия. И наоборот, всякое подобие материализма считается ими прогрессивным. «Феодальная идеология, – пишет Т.Тизини, – была господствующей тогда на уровне широкой общественной жизни. Эта ментальность отличалась косностью, догматизмом, метафизичностью, враждебностью по отношению к знанию и разуму... А также стремлением ко всякого рода подчинению, духовному и социальному... для освящения и упрочения примитивных и бесчеловечных социальных отношений»²⁸. В результате такого подхода к истории она, считает Саллюм, лишается своей историчности. Игнорирование научного требования оценивать явление в его историческом контексте, превращает историю во вместилище разрозненных фактов, используемых на потребу идеологии. Сходным образом, считает Саллюм, рассуждает и Х.Мрувве, который рисует науку ашаритского калама как идеалистическую, приверженную букве и выражающую тем самым господствующую идеологию, идеологию авторитарической феодальной системы²⁹. Эту идеологию Мрувве противопоставляет фальсафе, выражающей умственное настроение общественных слоев, которые противодействовали правящей центральной власти. В качестве такой силы Тизини и Мрувве рассматривают, например, движение карматов как безусловно, по их мнению, революционное и прогрессивное. Конкретно-исторический анализ выявляет, что распространявшиеся в прошлом и находящиеся сейчас общинные, уравнивательные, квазисоциалистические учения и движения эпох становления феодализма и капитализма правильнее рассматривать в качестве ретроградных, чем в качестве прогрессивных³⁰.

В классической арабо-мусульманской мысли основная линия конфронтации проходила, считает Саллюм, между рационализмом и фидеизмом, а не между ашаризмом и мутазилизмом или каламом и фальсафой, которым одинаково противостояли традиционалисты-ханбалиты.

Философское творчество Т.Саллюма многогранно по тематике – это видно по книгам и статьям, опубликованным не только на арабском, но и на английском и русском языках. Стоит особо отметить именно данную сторону этого творчества, которое принадлежит как арабскому миру, так и культуре России, где Саллюм – Т.Ибрагим – прожил большую часть жизни.

В 1992 г. в Бейруте вышел подготовленный Т.Саллюмом «Русско-арабский толковый словарь по общественным наукам», а в 2000 и 2002 гг. в Бейруте и Алжире – книга «Арабо-исламская философия». Издательство «Прогресс» (Москва) в 1990 г. издало подготовленную им в соавторстве с А.В.Сагадеевым на английском языке книгу «Classical Islamic philosophy», а в 2002 г. в Вашингтоне была опубликована работа Т.Ибрагима «Values in Islamic culture and the experience of history».

В первых своих крупных работах, написанных на русском языке, – «Атомистика калама и ее место в средневековой арабомусульманской философии» и «Философия калама», – особенно в последней (см. также «Classical Islamic Philosophy»), Т.Ибрагим выступил с критикой стереотипного представления об атомистическом окказионализме мутакаллимов. Это учение, считает Ибрагим, нередко служит обоснованием культурологических концепций об «атомарном», «дискретном» характере мышления носителей арабомусульманской культуры. Ибрагим доказывает: 1) атомизм разделяли далеко не все мутакаллимы, не говоря уже о богословах вообще; 2) атомистическая проблематика в сущности ограничивалась рамками натурфилософии и не имела внутренней связи с теологией; 3) атомизм в каламе представлял собой разновидность финитизма, в котором дискретность фактически отсутствует, так как отсутствует и пустота между атомами. Что касается вклада мутакаллимов-атомистов в историю атомистики, то он состоял в том, что они продолжили древнегреческую атомистическую традицию, обогатив ее рядом новых идей, и способствовали ее возрождению в Западной Европе.

В статьях, вошедших в книги «Ислам. Энциклопедический словарь» (М., 1991), «Очерки по истории мировой культуры» (М., 1997), «Новая философская энциклопедия» (М., 2000) и др., Т.Ибрагим излагает свое понимание важных историко-философских вопросов.

Так, он настаивает, в отличие от некоторых исследователей (и российских, и арабских), на пантеистическом характере логически последовательных философских систем, придерживающихся монотеистической традиции и отождествляющих Бога с мировой целостностью. Это демонстрируется на примере разных школ в арабо-мусульманской философии – в суфизме, фальсафе и каламе. Пантеизм, замечает Ибрагим, не противостоит идее трансцендентализма, а предполагает неперемненное сочетание с ней – Бог одновременно и имманентен миру, и трансцендентен ему. «Идея имманентности божества миру является характеристикой примитивного, мифологического мышления и примитивных форм религиозного сознания, которое, в частности, выражается в культе природных явлений и творений, идолатрии и т.д. В своих более развитых формах, особенно в религиях откровения, монотеистических вероучениях, ориентированных преимущественно на сознание широких масс, которым присущ примитивно-наивный натурализм, она (идея имманентности божества. – Е.Ф.) не может сама освободиться от такого пантеизма»³¹. В исламе противостоящие друг другу идеи имманентизма и трансцендентализма существуют рядом одна с другой. Трансцендентализм часто интерпретируется в понятиях пространства, когда Бог изображается как существо, обитающее на небесах. Даже в суннизме наивный имманентизм сосуществует с теистическим трансцендентализмом. «В философском пантеизме, в котором Бог символизирует сущность мира, он не только имманентен миру, но и трансцендентен ему, или более точно, он не имманентен, но также и не трансцендентен миру. Но трансцендентализм здесь фундаментально отличен от такового в теизме. Он является трансцендентализмом целого по отношению к своим частям и качествам, или миром, содержащим в своем единстве и своей целостности мир как множественность... как совокупность случайностей, единичных вещей»³². Обратной стороной пантеизма является акосмизм, т.е. отрицание онтологической реальности единичного как такового, ибо часть существует и мыслится только в целом. Аргументации такого понимания концепций арабо-мусульманских философов прошлого посвящен раздел книги «Classical Islamic Philosophy»³³, а также статья «Вуджудизм как пантеизм»³⁴.

В противовес бытующему мнению об ашаризме как ортодоксальной реакции на мутазилизм Т.Ибрагим отстаивает тезис о рационалистической ориентации ашаризма, о сохранении им верности мутазилитскому рационализму в менее благоприятных идеологических условиях. Критики ашаризма и других учений прошлого нередко смотрят на них с высоты современного знания, игнорируют реальные обстоятельства, в которых существовала и развивалась мысль. Но то, что сейчас кажется ограниченностью или даже отсталостью этой мысли, в те времена, возможно, было правильным решением, позволяющим сохранить достижения предшественников. Что-то в этих решениях сейчас может не удовлетворять, и все же прошлое заслуживает объективной оценки.

Ашариты часто демонстративно противопоставляли себя мутазилитам, вступали в компромисс с оппонентами мутазилизма, особенно с ханбалитами. Но фактически они продолжали рационалистическую линию мутазилизма. Поэтому нет жесткого разграничения между двумя школами калама, что видно, в частности, в следующем: сам Ашари вышел из среды мутазилитов, а знаменитый мутазилит Абд аль-Джаббар первоначально был связан с ашаритами. Оппоненты калама в лице более консервативных теологов видели в ашаризме продолжение мутазилизма, а некоторые ересиографы даже считали ашаритов членами одной из мутазилитских групп. Враждебное отношение к рационализму мутазилитов догматики-традиционалисты распространяли и на ашаритский калам³⁵. Ибрагим обращает внимание на то, что ашариты в культуре классического ислама легализовали философский дискурс, способствовали поиску возможностей обосновать через откровение значимость рационального метода (см. введение и комментарии к переводу трактата, а также сам трактат аль-Ашари «Одобрение занятия каламом»³⁶).

Философская мысль в классическом исламе являет собой совокупность учений, включающих и предельно рационалистический подход к объяснению проблем бытия, человеческого существования, и обоснование правомочности, а в каких-то сферах необходимости, единственной правильности объяснения их через мистическое видение, через непосредственное усмотрение их сущности. Соотношение веры и разума, религиозного и научного знания со-

ставляли в прошлом и образуют сейчас один из центральных предметов философского размышления о путях развития как наук, так и религии.

Мне представляется, что все исследования Т.Ибрагима направлены на осмысление роли, которую играла и играет религия ислама в арабском мире. Его устремления определяются желанием показать, что эта религия не должна рассматриваться как абсолютно цельная, что она изначально содержала в себе потенции разнообразия ее толкований, что и выразилось в существовании разных школ, учений, течений. Особенно интересует Ибрагима религиозно-реформаторское направление. Его привлекает заложенная в Коране и отчасти разработанная мутазилистами и фалясифа идея о двух видах божественного откровения: общем (в котором творения выступают как знамения, аяты) и частном (представленном Писанием). В учении мутазилитов он обращает внимание на концепцию разума как разновидности откровения и старается объяснить, каким образом такой взгляд на разум снимает дихотомию рационального (философского, секулярного) и ревелативного (религиозного, сакрального), а также обосновать конфессиональный плюрализм.

В последние годы внимание Ибрагима обращено на Писание и пророческую деятельность Мухаммада. Он настаивает на том, что роль Пророка в качестве политического лидера слишком гипертрофирована, что Мухаммад был прежде всего именно пророком и лишь в силу обстоятельств (акцидентально, как выражается Ибрагим) брал на себя светские, политические функции. Неправомерна ссылка защитников идеи теократии на так называемую «Хартию» («Мединскую конституцию»), которая якобы узаконила положение Пророка как главы новой общины-государства. Такая Хартия, отмечает Ибрагим, не упоминается ни в одном из канонических сборников хадисов. Различение религиозной и светской сфер (*дин* и *дунья*) и, следовательно, возможность разделения духовной и светской властей отразились в изречении Мухаммада: «Вы лучше посвящены в дела земные». Теократия, делает вывод Ибрагим, не является политическим императивом ни Корана, ни сунны.

В 1996 г. вышла книга «Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса», подготовленная Ибрагимом в соавторстве с Н.Е.Ефремовой. Она представляет собой сведение в еди-

ное целое данных в переводе Ибрагима коранических рассказов о посланниках Бога. В комментариях к ней предлагаются также и разъяснения того или иного сюжета Писания, опирающиеся на авторитетные его толкования, которые в свою очередь, по традиции иснада, восходят к высказываниям Мухаммада и преданиям его сподвижников и ближайших последователей. Жизнеописания пророков позволяют читателю обратиться к содержанию, сути миссии более тридцати посланников, начиная с Адама. Изложение рассказов сопровождается выявлением через разные толкования важных для последующего развития теологии вопросов, таких как связь души (духа) человека с Божественным духом, связь души с телом, взгляд на человека как венец творения, наместника Бога и на вытекающие из этого проблемы знания, нравственности, правильного, праведного поведения, ответственности и т.д.

Темы, исследуемые Ибрагимом, актуальны и для арабского мира, и для многочисленных мусульман России, для мусульманских духовных деятелей, да и вообще российской интеллигенции (в том числе и философской), желающей понять содержание исламской культуры, оценить происходящие в ней процессы, увидеть ее место в мировой культуре.

Наконец, в своей последней книге «На пути к коранической толерантности» (Нижний Новгород, 2007) Ибрагим аргументированно показывает несостоятельность ряда распространенных в обществе стереотипов, искаженно представляющих суть ислама, и настаивает на гуманном и либеральном духе коранических заповедей, на содержащейся в них идее толерантности, признания многообразия верований, предначертанных божественной волей. «Нет принуждения в религии», – таков принцип веротерпимости, провозглашенной в Коране (2:256). Само понятие «ислам», как поясняет Ибрагим, имеет в Коране более широкий смысл и выражает идею преданности Богу, естественную веру, изначально заложенную во всех людях (см. Коран, 30:30), и потому все богооткровенные религии по сути дела являются исламом, а все люди от рождения являются мусульманами, т.е. истинно верующими. Только позже этим понятием стали обозначать религию, объединившую в «умме» сторонников Мухаммада и как бы отделившую их от представителей других верований.

Последовательно излагая и развивая такое видение ислама, исходящее из анализа Священного текста, Т.Ибрагим (Т.Саллум) подводит к идее о необходимости и возможности (здесь можно вспомнить творчество и деятельность аль-Газали, аль-Афгани, М.Абдо, М.Икбала) реформирования сегодняшнего «испорченного» политическими, идеологическими наслоениями ислама через обращение к его истоку – к тексту Корана.

Представленное в статье творчество некоторых арабских марксистов показывает путь, который прошло это учение в странах Арабского Востока в XX в., и тенденции его развития, наметившиеся в начале века XXI.

Примечания

- 1 *Левин З.И.* Общественно-политическая мысль в Сирии и Египте. М., 1972. С. 230.
- 2 Там же. С. 235.
- 3 Там же. С. 237.
- 4 *Ханна Ж.* Перед закатом. Бейрут, 1962. С. 478.
- 5 Там же. С. 463.
- 6 Там же. С. 484.
- 7 *Ханна Ж.* Шумиха в философии /Пер. с араб. М., 1965. С. 72.
- 8 Там же. С. 31.
- 9 Там же. С. 32.
- 10 Там же. С. 46.
- 11 *Ханна Ж.* Перед закатом. С. 490. См. также: *Ханна Ж.* Шумиха в философии. С. 32.
- 12 Там же. С. 489.
- 13 Там же. С. 28.
- 14 Там же. С. 14.
- 15 Там же. С. 17.
- 16 Там же. С. 44.
- 17 Цит. по: *Ханна Ж.* Шумиха в философии. С. 33.
- 18 *Ханна Ж.* Перед закатом. С. 488.
- 19 *Ханна Ж.* Шумиха в философии. С. 71.
- 20 Там же. С. 57–58.
- 21 *аль-Алим М.А.* Идеиные бои /Пер. с араб. М., 1974. С. 202.
- 22 Там же. С. 33.
- 23 *Ходр Ж.* Обладает ли церковь властью? // «Ан-Нахар». 12.11.1988.
- 24 *Фарах С.* Христианство и ислам. Опыт секуляризации. Нижний Новгород, 1999. С. 152.
- 25 *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. М., 1971. С. 175.

- ²⁶ «Шуун араби». ТуниС. 1982.
- ²⁷ «Ан-Нахдж». 1988. № 23–24.
- ²⁸ *Тизини Т.* Проект нового видения арабской мысли от «века джахилийи» до современной стадии. Дамаск, 1981. С. 356.
- ²⁹ *Мрувве Х.* Материалистические тенденции в арабо-исламской философии. Ч. 1. Бейрут, 1971. С. 875–892.
- ³⁰ *Саллюм Т.* Марксистское освещение арабского культурного наследия. Бейрут, 1988. С. 166–169.
- ³¹ *Ibrahim T., Sahadeev A.* Classical Islamic Philosophy. М., 1990. Р. 66.
- ³² Ibid. Р. 67.
- ³³ Ibid. Р. 309–321.
- ³⁴ Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1988. С. 82–114.
- ³⁵ *Ibrahim T., Sahadeev A.* Op. cit. Р. 27. См. также статьи «Ашари» и «калам» в «Новой философской энциклопедии».
- ³⁶ Средневековая арабская философия. С. 367–378.