

УДК 297.1

Эпистемологическая критика «исламского разума» в неомодернистском проекте Мухаммада Аркуна

Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт,
Российская Федерация, 109382, Москва, пр. Кирова, 12
Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Эпистемологическая критика «исламского разума» в неомодернистском проекте Мухаммада Аркуна // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 4. С. 533–549. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.401>

Статья посвящена анализу исторической эпистемологии «исламского разума», развиваемой в трудах французского философа Мухаммада Аркуна. Проясняются ключевые концепты, составляющие несущий каркас теории Аркуна. Особое внимание уделяется проблеме исторической взаимосвязи религии и насилия, роли «догматической ограды» в легитимации религиозного насилия и «секулярной теологии» как возможному противоядию от инструментализации религии со стороны политических акторов. По мнению Аркуна, выход в *непомысленное* исламской религиозной традиции можно осуществить посредством сознательного обращения к современному историко-антропологическому, лингвистическому и социологическому знанию. Данное обращение позволяет выявить особый «режим истины» и установку, сопутствующие *исламскому разуму* на протяжении истории, а значит, обрести новые горизонты мышления. Весь этот процесс можно назвать *критикой исламского разума*. Согласно Аркуну, «деконструкция» традиционных структур, реализуемая в ходе указанной критики, не тождественна разрушению исламского разума *par excellence*, а совпадает с освобождением его содержания в рамках эмерджентного разума, т. е. с демонстрацией его *инклюзивного* и по-настоящему всечеловеческого — гуманистического — потенциала. В заключение отмечается как научно-теоретическое, так и экзистенциально-практическое значение выхода в *непомысленное* исламской традиции.

Ключевые слова: исламский разум, догматическая ограда, мыслимое, немислимое, непомысленное, ортодоксия, религиозное насилие, эмерджентный разум, историзация откровения.

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2020
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

<https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.401>

Мухаммад Аркун (1928–2010) — один из наиболее оригинальных мыслителей-неомодернистов, французский философ и исламовед. *Плюралистичная методология* Аркуна является репрезентативным для неомодернизма сочетанием традиционных исторических и теологических подходов с достижениями современного гуманитарного знания. Его эпистемологический проект *критики исламского разума*, будучи одним из наиболее радикальных примеров неомодернистского дискурса, заслуживает внимания в качестве серьезной попытки осмысления современного экзистенциального кризиса и конфликта между смыслом и властью (и более частным образом — между священным и насилием)¹.

Мухаммад Аркун родился в Алжире в 1928 г. В юности из-за своего берберского происхождения он столкнулся с дискриминацией по национальному и языковому признакам. Изучение французского и арабского языков, в свою очередь, способствовало социализации будущего философа и предоставило возможность получить образование в алжирских и французских университетах. В Университете Алжира он изучал литературоведение, а в Сорбонне его направлениями становятся арабский язык и литература. С 1956 г. он начинает преподавать в Страсбурге. Французская интеллектуальная атмосфера 1950–1960-х годов сыграла значительную роль в становлении мыслителя. В 1970 г. Аркун защитил докторскую диссертацию по философии Ибн Мискавайха. Впоследствии преподавал во многих европейских университетах, снискал славу оригинального мыслителя и крупного исламоведа и был удостоен двух высших наград Франции — ордена Почетного легиона и ордена Академических пальм. Мухаммад Аркун умер в Париже в 2010 г.

Аркун описывал себя как «интеллектуала в исламских контекстах» и «размышляющего исследователя», чем подчеркивал взаимосвязь двух аспектов своей интеллектуальной работы: научного исследования и философской критики². Методы гуманитарных и социальных дисциплин служили ему инструментом анализа исламской религиозной традиции, которая получала оценку в соответствии с современными философскими стандартами. Разработка оригинальной концепции Аркуна началась с изучения трудов Ибн Мискавайха (ум. 1030) и Абу Хайяна ат-Таухиди (ум. 1023) — двух представителей фальсафы классического периода, хорошо знакомых с греческим и персидским наследием и отличавшихся гуманистическими взглядами.

¹ Подробнее о Мухаммаде Аркуне см. отдельную главу нашей докторской диссертации: *Мухетдинов Д. В.* Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI в.: идеи и перспективы: дис. ... д-ра теологии. СПб.: СПбГУ, 2019. С. 97–155. URL: https://disser.spbu.ru/files/2019/disser_muhetdinov.pdf (дата обращения: 26.07.2020).

² Подробнее о взглядах Аркуна на призвание интеллектуала см.: *Мухетдинов Д. В.* Мухаммад Аркун о положении и задачах интеллектуала в исламских контекстах // *Научная мысль Кавказа*. 2019. № 3. С. 59–67.

Ибн Мискавайху, которого в арабо-мусульманской интеллектуальной традиции именуют «Третьим Учителем», посвящены несколько работ Аркуна³. В них указывается, что Ибн Мискавайх был первым мусульманином, который предложил *всестороннее* осмысление греческого наследия и объединил его с исламским вероучением. Благодаря этому он сумел создать особую форму исламского гуманизма, который отличается как от античного, так и от ренессансного. К числу достижений Ибн Мискавайха, придающих его сочинениям актуальность, Аркун относит исламскую социальную теорию, не базировавшуюся на религиозно-догматических факторах, осмысление феномена исламского секуляризма и защиту идейного плюрализма. Значимость сочинений ат-Таухиди, о котором Аркун также написал несколько работ⁴, обусловлена развиваемым в них гуманистическим мировоззрением, существенно отличающимся от некритического индивидуализма и торжествующего рационализма новоевропейского гуманизма. По свидетельству Аркуна, ат-Таухиди сумел осмыслить тот разрыв между реальностью и разумом, мистицизмом и рационализмом, который подробно описан в экзистенциальной философии XX в. Именно исследование сочинений ат-Таухиди привело французского философа к идее «критики разума», о которой мы скажем ниже, и позволило детально проработать аспекты собственной методологии. Последняя связана с историческим анализом форм диалектического противостояния и взаимодействием ментальных структур в конкретный исторический период.

По своему характеру аркуновская методология — яркий пример исторической эпистемологии, специально рассматривающей генезис и устройство исламской религиозной мысли. Так, критический анализ ментальных структур тематизируется Аркуном в сборнике «Очерки исламской мысли»⁵, к ключевым понятиям которой относятся *догматическая ограда, немислимое, ортодоксия, воображаемое*. Кроме того, именно в этом сочинении Аркун начинает называть собственный подход к истории ислама *прикладной исламологией*. Главный тезис книги можно сформулировать следующим образом: в X–XI вв. исламская интеллектуальная традиция была зажата в узкие рамки «догматической ограды», разум попал под влияние власти и религиозной ортодоксии, монополизировавшей религиозный дискурс (в том числе интерпретацию Корана). Специальному рассмотрению коранической герменевтики посвящены исследования «Арабское мышление»⁶ и «Лекции о Коране»⁷. Основные темы упомяну-

³ Arkoun M.: 1) Deux Epîtres de Miskawayh, édition critique. Damas: B.E.O, 1961; 2) Traité d'éthique de Miskawayh. Traduction française, introduction et notices. Paris: Institut français de Damas, 1969; 3) Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien. Paris: J. Vrin, 1970.

⁴ См., напр.: Arkoun M. L'Humanisme arabe au IV/X siècle, d'après le Kitâb al-Hawamîl wa-l-Şawâmil // Studia islamica. 1961. Vol. XIV, no. V. P.73–108.

⁵ Arkoun M. Essais sur la pensée islamique. Paris: Maisonneuve & Larose, 1973.

⁶ Arkoun M. La Pensée arabe. Paris: P.U.F., 1975.

⁷ Arkoun M. Lectures du Coran. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

тых книг — переориентация исламской культуры с устного слова на текст, плюралистичный подход к истолкованию, «антропология откровения». В ходе их осмысления Аркун разрабатывает оригинальную философию религии. Данные сочинения дополняет работа «К критике исламского разума»⁸. В ней производится деконструкция (т. е. тщательный разбор, а не разрушение) особого типа разума, который лежит в основании исламской мысли и формирования ортодоксии. Цель деконструкции — выявление того содержания, которое осталось *непомысленным* в рамках классической традиции. Отвечая на вопрос о природе деконструкции, Ж. Деррида, оказавший серьезное влияние на М. Аркуна, говорил следующее (разумеется, данное рассуждение относится не только к философским текстам): «“Деконструировать” философию — это будет значить тогда продумать структурированную генеалогию ее концептов самым последовательным, самым вдумчивым образом, но в то же время глядя от некоторого извне, для нее неустановимого, не поддающегося именованию, выявить то, что эта история могла скрывать или воспрещать, делая себя историей через это вытеснение, иногда корыстное»⁹.

Подход Аркуна отличается широкой междисциплинарностью, синтетичностью и систематическим переосмыслением концептуальных дихотомий. Последние, согласно философу, являются скорее закамуфлированными сосуществующими различиями. Изложение его взглядов затруднено и тем, что Аркун не связывает совокупность своих идей в какую-либо единую систему.

1. Категориальный аппарат

Попытаемся охватить широкий набор устойчивых концептов, организуя дискурсивный каркас мысли Аркуна. Адекватное объяснение данных концептов — необходимое условие понимания его текстов. Мы не претендуем на исчерпывающее изложение всех основных идей Аркуна, поэтому некоторые используемые им термины, не упоминаемые в данном разделе, будут разъяснены в следующих разделах статьи.

Ведущий мотив всего творчества французского исследователя — *критика исламского разума (накд ал-акл ал-исламийй)*. Саму идею такой *критики* необходимо мыслить не в обыденном, но в философском контексте, соединяющем западную традицию (особенно кантовскую трактовку — выявление условий возможности и первоначальной структуры чего-либо) и полемическое использование данного понятия в арабской религиозно-философской литературе (воспитание новой формы мышления, а не простое отрицание). Таким образом, аркуновская критика религии не попадает в ловушку поверхностной оппозиции между светским и религиозным. Согласно Аркуну, любое историческое исследование должно предварять критический анализ «догм» сложившейся матрицы мышления (эпистемы).

⁸ Arkoun M. Pour une critique de la Raison islamique. Paris: Maisonneuve & Larose, 1984.

⁹ Деррида Ж. Позиции. М.: Академический проект, 2007. С. 14–15.

Понимая устройство разума универсалистски, французский философ тем не менее различает в разуме как таковом четыре аспекта (или выделяет четыре «вида» разума): религиозный, научный, философский и эмерджентный (последний образует некий метауровень, включающий три первых). Их невозможно редуцировать друг к другу (и современная философско-теологическая мысль призвана к решительному протесту против любых подобных редуций), однако каждому из них свойственно гегемоническое стремление к подчинению остальных. Реализация данной склонности догматизирует разум, т.е. неправомерно закрывает его от продуктивного влияния других форм разума и останавливает в развитии. Не является исключением и *исламский разум* (особая разновидность религиозного), возникший в контексте так называемого *коранического* и *исламского факта/события* — преобразования конкретных исторических фактов в «мединскую модель» исторического сознания, или исламскую «историю спасения». Критика «исламского разума» осуществляется на метауровне эмерджентного разума, который, подобно всякому разуму, существует в качестве особой установки по отношению к миру как целому. В теории Аркуна эмерджентному разуму соответствует *гуманистическая установка*. В свою очередь, внутренний гуманизм данной установки, утверждает Аркун, следует понимать скорее в духе исламской, а не западной традиции. Суть исламского понимания гуманистической позиции находит выражение в философии ат-Таухиди, согласно которой настоящий источник смысла — не абстрактные формулы, а совместное пространство человеческих умов в их исторической и психологической конкретности. Иными словами, по мнению Аркуна, исламский гуманизм более открыто и решительно настаивает на intersubъективном характере человеческого существования.

Воплощение эмерджентного разума протекает в особом пространстве диалога, в котором участвует ничем заранее не ограниченное (т.е. абсолютно открытое) сообщество говорящих. По Аркуну, два медиума человеческого разговора — это устная и письменная речь. Будучи актуально слушающей и отвечающей, устная речь потенциально более открыта уникальности говорящих; этим обусловлена другая фундаментальная характеристика эмерджентного разума: письменная артикуляция гуманистического дискурса должна принимать во внимание общие цели участников диалога и сочетать в себе речевые траектории участников диалога. Иначе говоря, письменная речь, разделяющая гуманистическую установку, стремится к совпадению по целям и структуре с устной речью, хотя никогда не совпадает с ней. Подобный тип речи, учитывающий действительные задачи каждого аргумента и конечную цель дискуссии, Аркун называет *совместным письмом*. Совместное письмо направлено на поиск счастья, возможного в этом мире, но связанного с задачей потустороннего спасения¹⁰.

¹⁰ Подробнее об идее счастья в философии М. Аркуна см.: Мухетдинов Д. В. Мухаммад Аркун об идеях счастливой жизни и поиске спасения в исламской мысли // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2019. № 1. С. 36–48.

В тесной связи с идеей религиозного (в том числе исламского) разума находится концепт ортодоксии. Французский философ определяет последнюю как официальную форму религии, которая сложилась в результате сотрудничества клерикалов с государственной властью. С X–XI вв., как доказывает Аркун, исламскую традицию окаймляет возведенная ортодоксией (в частности, при помощи «закрытия врат иджтихада») «догматическая ограда», которая предполагает особый режим истины, структуру чувства, способы восприятия, мышления, поведения, предоставляющие территорию для формирования господствующей версии исламской истории. Подобная история (или же исторический миф) обеспечивает *внутреннюю* непротиворечивость традиции, маргинализируя и вытесняя *вовне* неортодоксальные интеллектуальные тенденции. Защищая собственные когнитивные границы, ортодоксальный дискурс проводит различие *внутреннего* и *внешнего*, определяющее (для любой традиции) *немыслимое* и *немыслимое*, с одной стороны, и *мыслимое* — с другой. *Мыслимое*, пределы которого в исламской истории устанавливает классическая экзегетическая традиция, стремится охватить «все, что член сообщества может мыслить и выражать в конкретный исторический момент»¹¹. *Немыслимое* очерчивает все то, что исторически/политически недопустимо (или крайне затруднительно) мыслить и выражать, а *немыслимое* образовано совокупным единством *немыслимого* и ограничивает исторические возможности сообщества.

Возведение догматической ограды вокруг ортодоксального дискурса происходит в рамках так называемой *диалектики властных сил и остатков* (*La dialectique des puissances et des résidus*)¹². Несколько упрощая, данный концепт французского мыслителя можно определить как процесс, протекающий в общем социальном контексте, в ходе которого четыре властные силы (*государство, письмо, ученые культуры и ортодоксия*) пытаются придать противоположным тенденциям (*сегментированным обществам, устной культуре, народной культуре и гетеродоксии*) форму незначительных остатков в рамках межчеловеческой общности или вовсе свести их на нет. Однако, как отмечает Аркун, в ряде случаев такая диалектика порождает промежуточные и непредсказуемые состояния, зеркально отражающие логику властных сил и негативно зависимые от них. Возможность подобных состояний, по его мнению, свидетельствует о наличии общей для противоположных тенденций временной ситуации (или «темпоральности») неустойчивости и взаимного перехода. Диалектика властных сил и остатков может завершаться сменой темпоральностей (эпох, парадигм, эпистем и когнитивных стилей).

¹¹ Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI в. С. 107.

¹² Более подробное рассмотрение концептов *мыслимого, немыслимого, немыслимого*, прояснение диалектики властных сил и остатков в связи с теорией династий Ибн Халдуна и ее конкретные примеры, а также определение некоторых других аркуновских терминов см.: Там же. С. 107–110.

Призвание эмерджентного разума состоит в том, чтобы совершить разрушительный жест, который выводит за пределы ложных противопоставлений, навязанных в их *безальтернативности* традицией. Аркун подчеркивает, что подобное разрушение не *негативно*, так как отличается от слепого отрицания традиции, а скорее *позитивно*, поскольку освобождает ее потенциал, воплощает ее гуманистическое содержание, дает надежду и пристанище обездоленным, открывает новые горизонты мышления и воображения. Последнее связано с концептом (религиозного, социального и индивидуального) *воображаемого*, которое соответствует наиболее широкому и фундаментальному уровню восприятия (интерпретации, выражения) реальности, сформированному отдельной группой в конкретный исторический момент. Оно ускользает от ясной рефлексии, а потому, согласно Аркуну, играет ключевую роль в образовании социальных групп, культурных традиций и исторических мифов. Именно *воображаемое* представляет наибольший интерес для научного исследования. Историческое, социологическое и антропологическое исследование ограниченного контекста прошлого и настоящего, модулируемое гуманистической установкой, охватом множества позиций и вниманием к пограничным ситуациям¹³, является, по твердому убеждению Аркуна, единственным инструментом религиозного обновления и критического переосмысления частных эпистем.

Необходимо акцентировать проводимое мыслителем-неомодернистом различие *подлинной* и *авторитарной веры*. Подлинная вера является внутренним знанием, которое в процессе переживания обретает форму твердого убеждения. Она подкрепляется экзистенциальным опытом и философским размышлением. Авторитарная вера опирается на внешний авторитет, эксклюзивизм и слепое подражание. Критический проект Мухаммада Аркуна призывает мусульман вернуться к подлинной вере, непрерывно вытесняемой авторитарной верой с момента формирования ортодоксии. Соотношение двух вер в его теории оказывается сложнее простой оппозиции: каждому человеку и человеческому сообществу присуще сложное диалектическое сочетание авторитарной и подлинной веры. Оба смысла веры и их фактическая связь объединяются в *системы верований*. Поскольку измерение веры присутствует в любом обществе, в том числе в официально атеистическом (советский коммунизм), и даже предполагает определенную степень неверия, французский философ считает возможным говорить и о *системах не-верия*.

¹³ Внимание к пограничным ситуациям (маргинальным с точки зрения социальной организации) со стороны исследователя должно быть не меньше, чем со стороны самой религиозной ортодоксии в ходе истории. Об этом внимании, связанном с поддержанием повседневной структуры очевидностей, писал один из крупнейших социологов религии XX в. Питер Бергер. См., напр.: *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 56–58.

2. Историческая эпистемология религиозного мышления: на пути к секулярности

Общий концептуальный контекст герменевтического подхода Аркуна определяется трактовкой Корана в качестве *исторического и человеческого текста*, который допускает применение методов современных социальных и гуманитарных дисциплин¹⁴. По свидетельству самого французского философа, такой «вид научной любознательности» оказывается равным образом подозрителен для традиционной культуры веры (из-за якобы «десакрализирующего» метода чтения) и секуляризированной культуры неверия (из-за придания особой значимости самому объекту исследования). Историческое оправдание своей позиции он находит в мутазилитской идее сотворенности Корана и историко-контекстуалистском подходе упоминавшихся Ибн Мискавайха и ат-Таухиди.

Историзация события откровения с необходимостью влечет за собой критику ортодоксального подхода, которую следует отличать от критики самого откровения. Научное исследование религии, утверждает Аркун, стремится понять «теологические и исторические причины традиционных учений, их идеологические и психологические функции, их семантические и антропологические границы и слабые стороны»¹⁵. Оно требует применять принцип историчности одинаковым образом к наследию всех народов — только в равноправном изучении исторического контекста возникновения откровения и в критическом сравнении данного контекста с контекстом откровения иных религий может реализоваться действительно научный подход к религии.

Осмысление исламского откровения в одном контексте не только с авраамическими (иудейскими и христианскими) текстами, но и с писаниями индуизма и буддизма свидетельствует о радикальной и вполне сознательной плюралистичности подхода французского исламоведа. Изучение данного контекста посредством исторической антропологии приводит его к пониманию фигуры пророка в свете концепции *великого человека*: пророк понимается как мудрый лидер, одаренный огромной духовной силой и воображением. Он стремится не к мобилизации людей указанием на внешний авторитет, но к принесению им новых «смыслов бытия». Влияние пророка можно объяснить при помощи концепции «долга смысла», вменяемого людям в качестве экзистенциального обязательства.

Как современное понимание общего исторического механизма порождения смыслов (в частности, масштаба феномена *воображаемого*), так и отделение сущности пророческой миссии от всякой связи с насильем ставят проблему *секуляризации ислама*, т.е. возможности оправдания «светского» взгляда на ислам изнутри исламской традиции в ее открытости иным интеллектуальным и духовным традициям, а также во-

¹⁴ Подробнее см. в: *Arkoun M. Lectures du Coran.*

¹⁵ *Arkoun M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers.* Boulder, Colorado: Westview Press, 1994. P. 30.

прос о «границах выполнимости» подобного оправдания. Под «светским» взглядом французский философ, безусловно, не имеет в виду ни безбожие, ни сознательное утверждение «чисто земного» характера религии. Речь скорее идет о подвешивании оппозиции между «мирским» и «религиозным» истолкованием. Подобно историзации откровения, данный вопрос, как полагает Аркун, находится по ту сторону догматической ограды: он является *немыслимым* в исламской интеллектуальной традиции, замкнутой на саму себя, — *немыслимым* до тех пор, пока представители традиции отказываются от выхода за рамки собственной догматической ограды. Он подчеркивает, что выход за догматическую ограду при всей своей радикальности не разрушает смысл Корана; напротив, он оказывается частью *нового иджтихада*, т.е. методом интерпретации, наиболее адекватным времени. Подчеркнем, что аркуновская идея «секулярного ислама» (как определенная «политическая теология» секулярности) не совпадает с апологетикой идеологии *секуляризма*. В другом месте мы уже писали о различии феномена секулярности и идеологии секуляризма¹⁶. Кратко говоря, секулярность, в отличие от конкретной идеологии секуляризма, не формирует никакой специфической «культуры неверия». Характеризуясь доминированием плюралистических установок и отказом от абсолютизации любого знания (в том числе научного), она оставляет широкое пространство для личного мировоззренческого выбора. Закономерным следствием утверждения секулярности становится переосмысление природы авторитета, включая авторитет религиозный: он оказывается местом «произрастания» экзистенциальных смыслов и более не может опираться на насилие и манипуляцию.

В теории Аркуна *историзация* религии понимается не только как *герменевтическая операция*, которую обязан совершить исследователь религиозной традиции, но и как реальный *исторический процесс*. Иначе говоря, исторический характер религии обусловлен ее становлением в качестве социального института и несколько не ограничен результатами сознательных усилий интерпретатора (например, ученого). Институциональная историзация религии производится в рамках ортодоксального дискурса, связанного с последовательным усилением опоры на государственную вертикаль власти. Продуктивное взаимодействие ортодоксии с властью обеспечено, наряду с прочим, *отказом* религиозного истеблишмента осуществлять герменевтическую историзацию, т.е. выявлять свою историческую относительность. Ортодоксальный *миф о сохранении традиции неизменной* облегчает применение сакрального насилия к группе *исключенных* (грешников, иноверцев, еретиков и т.д.), которые сами обладают *сакральным* статусом (нечистоты или порочности). Подобный статус исключенных фиксируется в классической антропологической теории *амби-*

¹⁶ Мухетдинов Д. В. Секулярность как возможность обновления веры // Сборник докладов II междунар. конф. «Ислам в современном светском государстве» / под ред. З. Чотаева, Г. Исаевой. Бишкек: Алтын Принт, 2019. С. 95–96.

валентности сакрального (идея «раздвоения» сакрального на *негативное* и *позитивное*), разделяемой М. Аркуном. Упомянутое насилие структурирует оппозицию священного и греховного, образующую режим истины исторически конкретной формы религии. Однако предельное основание этой оппозиции (а значит, и вытекающего из нее насилия) в предельном смысле оказывается произвольным или «самодостоверным». Основанием (*raison*) религиозного разума выступает сам религиозный разум (*raison*).

Любые попытки исторического переучреждения религиозного разума в его чистоте, *аналогично* агрессивной борьбе с религией, неразрывно связаны с воспроизводством насилия, противоречащим природе откровения и подлинной вере. Следовательно, как отмечает Аркун, необходимо отказаться от *принципа* религиозного разума (по крайней мере, его доминирования), т. е. снять его идеальное содержание в эмерджентном разуме. Все это приводит французского философа к идее «нерелигиозного ислама» (или «секулярного ислама»): «Я думаю, что могу говорить о том, что я превзошел Дж. Ваттимо в своих долгих попытках открыть пространство знания и критической рефлексии, которые впишут в будущее человеческой мысли и производство его грядущей истории то, что я называю После ислама (*un Après l'islam*); то, что понимается и проживается как безрелигиозный ислам (*un islam non religieux*). Это означает, что такой ислам предоставит себе (*se donnera*) все интеллектуальные, научные, культурные и политические средства для вхождения в эру другой Истории Спасения»¹⁷.

Альтернативой сохранения гуманистического смысла исламского откровения в «нерелигиозном исламе» является иная форма «секуляризации», осуществляемая сегодня в мусульманских странах в форме *этатизации* религии. Согласно Аркуну, в человеческих обществах (в том числе в современных западных государствах) идея *Бога* постепенно замещается идеей народного авторитета, служащего источником политической легитимации. «Государственная духовность» оказывается эрзац-духовностью, не способной остановить бесконечный конфликт политических интересов. Политическая власть переживает кризис легитимности даже внутри государства. Как утверждает французский философ, к этому присоединяются борьба крупных экономических акторов и постоянное «биополитическое» давление архаичных культурных норм на индивидуальную сексуальность.

Упомянутые обстоятельства вовлекают субъекта в непрерывное опосредование исключительно социальными силами, лишая его живого духовного опыта (авторитарная/подлинная вера). Аркун заключает, что только снятие религиозного разума в разуме эмерджентном выступает условием преодоления повсеместного раскола между субъектом как гражданином и субъектом как личностью. Последний помещен в догматическую

¹⁷ *Arkoun M.* Humanisme et islam: combats et propositions. Paris: J. Vrin, 2014. P. 60 (цит. по: *Мухетдинов Д. В.* Мухаммад Аркун об идеях счастливой жизни и поиске спасения в исламской мысли. С. 42–43).

ограду, не способную противостоять государственному выхолащиванию религии и даже поддерживающую его. Исламистская оппозиция государству, в свою очередь, принимает форму *торгов за ортодоксальность*, т. е. руководима претензией на самостоятельное определение догматической ограды. Поскольку ядро исламской догматической ограды связано с утверждением политико-правового порядка, разрушение систематического альянса религии и власти не совершается изнутри религиозного разума. Оно требует отказа не от *содержания* религии, но от ограниченной *религиозной формы* данного содержания.

Иначе говоря, все *действительно* универсальные аспекты откровения, согласно Аркуну, сохраняют полноту экзистенциального значения в эмерджентном разуме и не утрачиваются с выходом из частного контекста — и из исторической формы религии, и из религии как исторической формы. В отличие от воинствующего атеизма, который является манифестацией религиозного разума в его *партикулярности* (т. е. в качестве одного из его частных видов), концепция эмерджентного разума не отвергает выразительные средства языка религиозной традиции. Скорее, она рассматривает данный язык на более высоком уровне разума, допускающем уникальный научный и философский «перевод» религиозных смыслов, не тождественный сциентизации и интеллектуализации.

3. Критика исламского разума как неомодернистский эпистемологический проект

Рассуждая об *эпистемологии*, французский философ ведет речь не о частной сфере, которую принято соотносить с философией науки или же классической теорией познания, но о всестороннем историко-критическом анализе *эпистемы* исламской традиции (так называемого исламского разума), т. е. эпистемических границ и препятствий мышления (в самом широком смысле, включая сферу *воображаемого*: образы, фантазии и представления). Эпистемологическим характером проекта Аркуна определяются две главные цели переосмысления ислама: 1) ответить на базовую потребность мусульманских обществ размышлять о собственных проблемах, которые историческая традиция последовательно выталакивала в немислимое; 2) ответить на общую потребность современной мысли в обнаружении новых областей и горизонтов исследования путем систематического межкультурного подхода к проблеме человеческого существования¹⁸.

Исходный пункт эпистемологического проекта французского философа — различение *коранического факта* (или события) и *исламского факта* (или события). *Коранический факт*, который возник из политического, духовно-этического и экономического опыта человека — жителя Аравий-

¹⁸ Arkoun M. Rethinking Islam Today // Aslam S. (ed.) Islam: Enduring Myths and Changing Realities. Thousand Oaks, CA; London: SAGE Publications, 2003. P. 28.

ского полуострова VII в., неразрывно связан с арабским языком, (первоначально) *устным* способом выражения и мифической образностью. Кроме того, из своей исторической конечности он свободно (без всякого насилия и давления) обращен ко всем людям, пребывающим в экзистенциальном поиске, т. е. разворачивает для них *трансисторическую* значимость. Так, именно *коранический факт* — Коран как предмет и участник живой осмысляющей речи — мотивировал Гете изучать арабский язык для чтения исламского Писания в оригинале, а Пушкина вдохновил на создание «Подражаний Корану». До сих пор исламская традиция несет в себе *коранический факт* как нечто превосходящее ее частную природу, а потому взрывоопасное (хотя и *динамизирующее*).

В свою очередь, *исламский факт* (в узкоконфессиональном смысле) — лишь одна из исторически возможных форм конкретизации факта коранического: так, *исламский факт* не просто *связан* с арабским языком, но в качестве феномена письменной культуры исключительным образом *ограничен* им. В рамках исламского факта на протяжении истории Коран, по утверждению Аркуна, подвергался инструментализации со стороны ортодоксии в качестве законодательного текста, средства политической борьбы, легитимации власти, давления на устную, народную культуру, человеческую сексуальность, телесность и свободу мышления. Тем не менее, поскольку «подвижным основанием» исламского факта выступал и продолжает выступать Коран, историческая действенность исламской традиции в плане социальной эмансипации и удовлетворения нехватки экзистенциального смысла (до сих пор) зависит от ее способности актуализировать коранический факт вне «человеческих, слишком человеческих» (т. е. укрепленных вполне земной конкуренцией, фанатизмом и исторической ограниченностью) пределов догматической ограды. Аркун крайне скептически оценивает успехи исламской традиции в этом отношении, в том числе в случае модернистов конца XIX — начала XX в. (первая *нахда* — возрождение).

Иными словами, ускользание исламской традиции от догматизации определяется той мерой, в которой ей удастся сохранить напряженность между кораническим фактом и исламским фактом. Для периода раннего ислама, как полагает Аркун, мутазилитская концепция сотворенности Корана (не в качестве Небесной Книги, а именно канонизированного текста, закрытого официального корпуса) была весьма прогрессивной идеей. Она сама по себе сохраняла указанное различие и потенциальную напряженность между его элементами неотъемлемой частью *мыслимого* в исламской традиции. Однако попытка догматизировать эту концепцию в период *михны* (833–849 гг.), т. е. ввести ее в догматическую ограду, вместо того чтобы оставить адекватной человеческой идеей, вполне открытой для критики, надолго поставила крест на дозволенности мусульманам мыслить данное различие и оставаться мусульманами с точки зрения мейнстрима. Более того, именно эта попытка консолидировала традиционалистов и представила им миметическую модель, т. е. образец для подражания.

Отсутствие по-настоящему исторического восприятия откровения, «фикховость» мышления, выражаясь словами другого исламского философа, Мухаммада ал-Джабири, идея зависимости разума от богооткровенной истины (через его подчинение религиозному смыслу или же необходимое согласование с ним), приоритет логической демонстрации над историческим исследованием — это, как подчеркивает Аркун, конститутивные черты исламской догматической ограды, к которой равным образом принадлежали даже противоборствующие фигуры. Под *фикховостью* следует подразумевать систематическую опору на правовую методологию даже в рамках теологических и философских дискуссий¹⁹. Показательным примером подобной тенденции для французского исламоведа оказывается знаменитая полемика между ал-Газали и Ибн Рушдом²⁰.

Понимание исламского идеала как внеисторического, трансцендентного и вместе с тем принадлежащего реальному прошлому (в хронологическом и историографическом, а не качественно-темпоральном смысле) характеризует, по словам Аркуна, и современный реформистский дискурс в исламе, по крайней мере значительную его часть, которую ученый соотносит с *ислахистским мышлением* (от *ислах* — «реформа» или букв. «улучшение»). Ислахистскому подходу он противопоставляет признание опыта формативного для ислама периода (французский философ называет его *мединским опытом*) только одной из исторических конкретизаций данного идеала, пусть и крайне важной. В этом отношении французский философ не проводит серьезных различий между «модернистским» и «салафитским» ислахизмом. Стремление избежать определения собственной позиции через названное противопоставление так или иначе свойственно неомодернистским мыслителям *par excellence*.

Заключение

Работы М. Аркуна не содержат его эксплицитной самоидентификации в качестве «неомодерниста». Строго говоря, данное понятие операционализируется как аналитическая категория исследователя, а именно как зонтичный термин, посредством которого артикулируется уловимое семейное сходство множества современных интеллектуальных проектов исламского обновления. Если же непосредственно вести речь о самоописании ислам-

¹⁹ «Он [арабский разум] будто бы стал пленником собственной традиции. Творчество свелось к комментированию и толкованию авторитетных текстов и схоластическим спорам. Произошло широко известное “закрытие дверей” иджтихада. Мыслительные стратегии почти целиком оказались определены учением о мнении, выработанным имамом аш-Шафии. Законотворчество и социальная инженерия были ограничены рамками четырех суннитских мазхабов, сумевших выдержать конкуренцию и закрепиться в правовой практике до сегодняшнего дня» (Мухетдинов Д. В. О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. ал-Джабири // Ислам в современном мире. 2017. № 2. С. 35).

²⁰ Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 25–27.

ского интеллектуала (или, как он предпочитает говорить, «интеллектуала в исламских контекстах»), то Аркун связывает собственный проект с так называемой новой эпистемой (иногда ее условно отождествляют с пост-модерном, что, впрочем, не обязательно), имплицитно представленной с конца 1960-х годов в ряде концептов современных социальных и гуманитарных дисциплин. Указанная эпистема, в отличие от иных исторических форм рациональности, не претендует на абсолютное обоснование своих постулатов в Божественном или любом другом совершенно прозрачном, тотальном и самодостовверном разуме. Она также не питает иллюзий относительно совершенства их «разоблачительной мощи». Данные постулаты, акценты, концептуальные каркасы интерпретируются скорее в качестве «умеренных, эвристических тенденций для исследования»²¹.

Согласно Аркуну, имеется шесть эвристических направлений, способствующих переосмыслению исламского наследия с точки зрения современного знания²²: 1) учет отражения общественных отношений в *знаковых системах* (деятельностная трактовка знака как точки схождения различных языковых и мыслительных операций); 2) анализ историчности *знаковых систем*, т. е. исторического измерения истины; 3) внимание к социальному *воображаемому* (особенно его коллективной форме) в его взаимодействии с разумом; 4) изучение дискурсивных условий выражения веры, т. е. социально-исторических систем верований (подлинная вера не тождественна авторитарной, т. е. не является простым отпечатком дискурса, но всегда соотносится с идеологической артикуляцией реальности и превосходит *сугубо личное* отношение к религиозному опыту); 5) признание неактуальности традиционной легитимации *усул ад-дин* и *усул ал-фикх* (Аркун изначально сомневается в том, может ли новая теоретическая система легитимации веры и права быть *исключительно исламской*, а не охватывать все авраамические или даже неавраамические религии и секуляризм); 6) поиск предельного смысла как цель исследовательского проекта (в конечном счете он должен служить обнаружению экзистенциального смысла, а не нагромождению новых догматических конструкций).

Таким образом, успех эпистемологической критики определяется как теоретическими, так и практическими ее эффектами. Она стремится наполнить всякий смысл практической значимостью: иначе говоря, наполнить смыслом сами поступки, лишив те характера механической реакции на требования власти. В ситуации кризиса любого авторитета (в том числе официальной религии) власть все более склонна прибегать к насилию или тотальной регламентации жизни юридическими нормами (легальность при нехватке легитимности). Однако, как напоминает Аркун, настоящий авторитет не может быть внешним или авторитарным — он возникает

²¹ Ibid. P. 23.

²² Содержательный анализ этих шести направлений см. в тексте нашей диссертации: Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века. С. 145–148.

из осмысленного ответа на экзистенциальный вызов, стоящий перед личностью²³.

Особенность подхода французского мыслителя к проблемам исламоведения, исторической антропологии, социологии, философии религии, теологии и религиозной реформы — его приверженность упомянутой «новой эпистеме» социальных и гуманитарных наук, отличной как от средневековой, так и от модернистской формы рациональности, а также связь с исламской гуманистической традицией, представленной Ибн Мискавейхом и ат-Таухиди. Совмещение двух теоретических перспектив обеспечивается изначальным акцентом исламского гуманизма на светском знании и историческом контексте, а также на собственно теоретическом и экзистенциальном аспектах в их тесной взаимосвязи. Кроме того, Аркун обращает внимание на невозможность полной независимости от так называемой исчерпывающей традиции ислама — единства ее мыслимого, немислимого и непомысленного элементов. В свою очередь, адекватный анализ исламской традиции, в том числе лежащего в ее основании *коранического факта*, требует компаративного и плюралистичного подхода. Данное требование обусловлено самим принципом историчности, который необходимо равным образом применять ко всем традициям и соответствующим им откровениям.

Проект критики исламского разума, т. е. унаследованной из прошлого догматической ограды мышления, служит переосмыслению ислама в настоящем и освобождению его потенциала для будущего. Таким образом, его цели касаются не только обнаружения новых исследовательских областей и горизонтов, но и ответа на экзистенциальную потребность современных мусульман размышлять о тех проблемах, которые классическая исламская традиция систематически вытесняла в сферу немислимого.

Статья поступила в редакцию 5 августа 2020 г.
Статья рекомендована к печати 24 августа 2020 г.

Информация об авторе:

Мухетдинов Дамир Ваисович — канд. полит. наук, д-р теологии, проф.;
dmukhetdinov@gmail.com

²³ Подлинный, внутренний авторитет — это пространство возрастания смыслов в акте «подчинения» без принуждения. Такое «подчинение» подобно скорее умению «прислушаться». В другом месте мы отмечали: «Авторитет исламских теологов по своей природе оказывается ближе к авторитету в области науки (англ. *сайенс*, science) и философии, нежели к “сакральному” и “мистагогическому” (связанному с введением человека в таинства) авторитету христианской теологии, говорящей, в отличие от религиозной философии, в четких догматических рамках с санкции и от лица церкви» (*Мухетдинов Д. В.* Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии // *Ислам в современном мире*. 2019. № 3. С. 31).

Epistemological critique of “Islamic reason” in the neomodernist project of Mohammed Arkoun

D. V. Mukhetdinov

Moscow Islamic Institute,
12, pr. Kirova, Moscow, 109382, Russian Federation
St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab, St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Mukhetdinov D. V. Epistemological critique of “Islamic reason” in the neomodernist project of Mohammed Arkoun. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 4, pp. 533–549. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.401> (In Russian)

The article deals with analyzing the historical epistemology of “Islamic reason” as it is developed in the works of the French philosopher Mohammed Arkoun. The key concepts comprising the supporting framework of Arkoun’s theory are clarified. Special attention is given to the problem of historical interrelation of religion and violence, the role of “dogmatic enclosure” in legitimizing the religious violence and the “secular theology” as a possible antidote that could preserve the religion from being instrumentalized by different political actors. In Arkoun’s view, one can reach the unthought of Islamic religious tradition by consciously resorting to modern historical-anthropological, linguistic and sociological knowledge. This appeal makes it possible to reveal a special “regime of truth” and the attitude that have accompanied Islamic reason throughout history, and, therefore, to reach new horizons of thought. This whole process may be called criticism of the Islamic mind. According to Arkoun, the “deconstruction” of traditional structures performed in the course of this criticism is not identical with the destruction of the Islamic mind par excellence, but coincides with the emancipation of its content within the framework of the emergent reason, that is, with the demonstration of its inclusive and truly all-human — humanistic — potential. In the conclusion of the article, both the theoretical scientific and practical existential significance of reaching the unthought of Islamic tradition is noted.

Keywords: Islamic reason, dogmatic enclosure, thought, unthinkable, unthought, orthodoxy, religious violence, emergent reason, historicization of revelation.

References

- Arkoun M. (1970) *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*. Paris, J. Vrin Publ.
- Arkoun M. (1961) *Deux Epîtres de Miskawayh*, édition critique. Damas, B.E.O Publ.
- Arkoun M. (1973) *Essais sur la pensée islamique*. Paris, Maisonneuve & Larose Publ.
- Arkoun M. (2014) *Humanisme et islam: combats et propositions*. Paris, J. Vrin Publ.
- Arkoun M. (1975) *La Pensée arabe*. Paris, P.U.F. Publ.
- Arkoun M. (1982) *Lectures du Coran*. Paris, Maisonneuve et Larose Publ.
- Arkoun M. (1961) “L’Humanisme arabe au IV/X siècle, d’après le Kitâb al-Hawamil wa-l-Sawamil”, in *Studia islamica*, vol. XIV, no. V, pp. 73–108.
- Arkoun M. (1984) *Pour une critique de la Raison islamique*. Paris, Maisonneuve & Larose Publ.
- Arkoun M. (1994) *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, Colorado, Westview Press.
- Arkoun M. (2003) “Rethinking Islam Today”, in Aslam S. (ed.) *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*. Thousand Oaks, CA; London, SAGE Publications Publ., pp. 18–39.

- Arkoun M. (1969) *Traité d'éthique de Miskawayh. Traduction française, introduction et notices*. Paris, Institut français de Damas Publ.
- Berger P. (2019) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Rus. ed. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
- Derrida J. (2007) *Positions*. Rus. ed. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ. (In Russian)
- Mukhetdinov D. V. (2019) "Muhammad Arkoun on state and task of intellectuals in Islamic context", in *Nauchnaia mysl' Kavkaza*, no. 3, pp. 59–67. (In Russian)
- Mukhetdinov D. V. (2019) "Mukhammad Arkoun on the ideas of the happy life and the search for salvation in Islamic thought", in *Moscow University Herald. Ser. 7. Philosophy*, no. 1, pp. 36–48. (In Russian)
- Mukhetdinov D. V. (2017) "On the Future of the Muslim's Thought: Discussing about Carl W. Ernst's and M. al-Jabiri's works", in *Islam v sovremennom mire*, vol. 13, no. 2, pp. 25–40. (In Russian)
- Mukhetdinov D. V. (2019) "Reflection on the Limits and Scope of the Islamic Theology", in *Islam v sovremennom mire*, vol. 15, no. 3, pp. 23–34. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2019-15-3-23-34>. (In Russian)
- Mukhetdinov D. V. (2019) "Secularity as an Opportunity to Renew Faith", in *Chotaev Z., Isaeva G. (eds) The Collection of the Reports of the II International Conference: Islam in a Modern Secular State*. Bishkek, Altyn Print Publ., pp. 94–98. (In Russian)
- Mukhetdinov D. V. (2019) *The Islamic renovationist movement from the end of the 20th century to the start of the 21st century: ideas and prospects*. Dr. Sci. Thesis in Theology. St. Petersburg, St. Petersburg State University Press. Available at: https://dissert.spbu.ru/files/2019/dissert_mukhetdinov.pdf

Received: August 5, 2020

Accepted: August 24, 2020

Author's information:

Damir V. Mukhetdinov — PhD in Political Science, Dr. Sci. in Theology, Professor;
dmukhetdinov@gmail.com