МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

КОМИТЕТ НАУКИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ДИСКУРС СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПРОБЛЕМНЫЕ РАКУРСЫ

Алматы, 2022

УДК 1/14
ББК 87.3
Д 48

Рекомендовано Учёным советом Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК

Под общей редакцией
С.Т. Сейдуманова, академика НАН РК,
доктора социологических наук, профессора

Рецензенты:
С.Е. Нурмуратов, доктор философских наук, профессор,
Д. Кусайынов, доктор философских наук, профессор,
Ж.А. Алтаев, доктор философских наук, профессор,

Д 48 Дискурс современной исламской философии: проблемные ракурсы. Коллективная монография. – Алматы: ИФПР КН МНВО РК, 2022. – 390 с.

ISBN – 978-601-304-123-0

Коллективная монография раскрывает онтологическое значение современной исламской философии для гуманитарной науки. Авторы монографии рассматривают тренды, направления современной исламской философии в контексте развития историко-философского процесса современности. Определяя исламскую философию как многогранный, уникальный феномен, авторы проводят линию преемственности и диалога с западным философских дискурсом. В монографии рассмотрены современные философские течения, возникшие в лоне исламской философской традиции. В монографии представлены персоналии, точки зрения современных исламских философов, неоднозначность понимания философских проблем современности. Авторы выдвигают в качестве основной идеи – идею о превалирующем моральном смысле современной исламской философии.

Монография адресована ученым и преподавателям гуманитарных наук, докторантам, магистрантам и студентам, а также широкому кругу читателей, интересующихся исламской философией и ее непреходящем значении для интеллектуального современного знания.

** Коллективная монография подготовлена и опубликована в рамках научного проекта №AP08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и праксис».*

** Ұжымдық монография №AP08855962 «Қазіргі ислам философиясы Жаңа гуманитарлық білім ретінде: дискурс және праксис» ғылыми жоба аясында дайындалды және басып шығарылды.*

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN – 978-601-304-123-0

© РГП на ПХВ «Институт философии, политологии и религиоведения», КН МНВО РК, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ..... 4

1. Теоретико-методологические основания и интерпретативный ресурс современной исламской философии *(Сейтахметова Н., Турганбаева Ж.)*..... 6

2. Проблема мировоззренческих и методологических оснований исследования *(Хамидов А.)*..... 36

3. Христиандық Батыс пен исламдық Шығыс өзара байланысындағы діни стереотиптер мен сұхбат мәселелерін компаративистік талдау *(Сатершинов Б.)*..... 98

4. Исламская философия в постпривычные времена *(Сейтахметова Н., Турганбаева Ж.)*..... 131

5. Исламский постмодерн в формировании исламской идентичности *(Бектенова М.)*..... 170

6. Дискурс философии Зиауддина Сардара (Интерпретативный перевод текстов З. Сардара и авторов постпривычного времени) *(Шаронова Е., Бидахмет Ш., Сейтахметова Н.)*..... 197

7. Түркиядағы қазіргі ислам философиясының дискурсы *(Токтарбекова Л.)*..... 233

8. Муртаза Мутаххари философиясының сұхбаттық контексті *(Қасабекова Е.)*..... 254

9. Құрандағы семантикалық мағыналардың герменевтикасы (Тошихико Изутсудың интерпретациясы негізінде) *(Калдыбеков Н.)*..... 268

10. Мәшһүр Жүсіп ілімінің исламдық аспектілері және оның қазіргі қазақ философиясындағы рөлі *(Шағырбай А.)*..... 301

11. Интервью с современными интеллектуалами Исламского Мира о значении исламской философии..... 336

Интервью с профессором Зиауддином Сардаром..... 336

Интервью философа Гасем Пур Хасан Дарзи..... 367

ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... 388

ВВЕДЕНИЕ

Уникальность исламской философии заключена в традиции ислама. Достаточно долгий период в развитии исламской философской мысли воспринимался западной гуманитарной наукой как период стагнации философской рефлексии над проблемами глобального характера. Возникшие дискуссии о неясности профессиональной концептуализации исламских философских понятий внесли «ориенталистскую» лепту в интерпретацию философских сочинений Исламского Мира. Развитие исламской философии неотрывно шло в единстве с исламскими традициями, что и приводило к пониманию ее как несамостоятельной области знания, зависящей от теологии.

Изыскания исламских ученых на темы онтологии и гносеологии фокусировались вокруг божественного замысла и божественного смысла, что кстати, и стало условием их оригинальности.

В XX столетии начавшееся движение пересмотра традиций философствования привело к осознанию собственного философского пути, связанного с синтезом традиций и новаций. Конструирование нового мира невозможно было осуществить вне критики прежних философских течений, базировавшихся на классической методологии, требовались пересмотр как методологических установок, так и новая герменевтика философско-культурного наследия прошлого.

Интеллектуальный спрос на исламскую философию в наше время связан с необходимостью поиска релевантных методологий для конструирования и генерирования нового знания. Усилия исламских интеллектуалов в этом направлении значительны, их разработки относительно единства мира, когнитивные установки в образовании и воспитании, небинарности субъекта и объекта в исламской онтологии, готовности принятия новых знаний и являются причиной, из-за которой западные ученые обращаются к философскому осмыслению этих идей.

Установка на рациональный прагматизм в современных философских концепциях, во многом сегодня определяет развитие философии как знания утилитарного характера, направленного на пользу общества. В связи с этим философия становится весьма политизированной. Не избежала этого и исламская философия, поскольку традиция солидарности, единства, коллективизма во многом определяет ее развитие. Контекстуальность исламской мысли зависела и от социально-культурной реальности, но основным контекстом всегда оставался контекст нравственности, впрочем, он был больше, чем контекст. Нравственное моделирование мысли превращало тексты исламских философов в нравственные сочинения.

Одна из основных проблем современной исламской философии – соотношение морали и науки, веры и знания. Философия религии у исламских мыслителей поднимает актуальную тему религиозного образования в эпоху постмодерна.

Современная исламская философия, по сути дела, представляет собой процесс нравственной исламской мысли, разворачивающийся в реальности нашего времени.

В настоящей монографии рассмотрены теоретические, методологические проблемы современной исламской философии, раскрывается значение исламского культурного наследия в формировании философского дискурса, представлены отдельные течения и идеи исламских философов.

Целью монографии является презентация нравственного смысла исламской философии и актуальности ценностного содержания исламских парадигм знания для современной гуманитарной науки.

1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ И ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ РЕСУРС СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Наталья Сейтахметова, Жанара Турганбаева

Теоретико-методологические основания изучения современной исламской философии связаны с прояснением ее значения для современного гуманитарного знания. Что представляет собой современная исламская философия, как ее определить, каково ее содержание? Обратимся к классикам исламской философии, пытавшихся дать ей сущностное определение. Например, первый исламский философ – аль-Кинди считал философию знанием о реальном вещественном мире, имеющем границы возможностей познания. Аль-Фараби назвал философию знанием о сущности о сущностном. Ибн Сина определял фальсафа и хикма, проведя границы между ними как границы, «ускользающие» в теме понимания бессмертия души и вечного знания. Пересмотр методологических установок в современной исламской философии начинается с определения самого метода.

Какой метод необходим для понимания сущности исламской философии и какие методы являются релевантными для решения проблем исламской современной философии?

Относительно метода философской рефлексии. В последние годы вопрос о природе метода редко поднимался в отечественной литературе. Вероятно, с этим связано то, что есть некое готовое содержание, которое может быть осмысленно, исходя из какого-то существующего метода. Фактически метод понимается как внешняя форма, как некий универсальный ключ, который открывает нам понимание предмета. При этом забывают, что метод есть «душа и субстанция» предмета. Другим существенным определением метода является понимание метода как «само себя знающего понятия». А это значит, что методологическое определение «Исламская философия» есть понятие понятия. (Сначала мы получаем понятие

«Исламская философия», а затем развертываем свернутое содержание этого понятия в конкретных определениях исламской философии). Теперь возникает такой вопрос: что является тем специфическим целым, определяющим содержание всей средневековой исламской философии? [1].

Вышесказанное о том, что философия Исламского Средневековья занимает определенный исторический период, само по себе не говорит о том, что это и есть Исламская философия в ее целостности.

Мы не можем эту целостность определить ни путем исследования истоков философии Исламского Средневековья (имеется в виду античная философия), ни путем перечисления и освещения учений философов Исламского мира. В последнем случае мы получим нагромождение различных философских концепций без понимания их внутренней связи и отношений.

Если в качестве исходного начала взять античные источники, то мы как раз не поймем своеобразия исламской философии, потому что эти источники являются внешними для нее. Исламская философия в процессе своего становления все более выступала как некое самостоятельное целое, истоки которого необходимо искать не в античности, а в самой исламской философии. Итак, для того, чтобы логически определить исламскую философию, необходимо знать: в чем заключается ее исходный пункт и из него развертывать содержание всей философии. Этим исходным началом является ислам. Именно ислам способствовал поиску человеком «предельных оснований» своего бытия, благодаря чему философия и сохранила свою самостоятельность.

Ислам, развивая знания, развил и философские проблемы, а их разработка привела к вовлечению античных источников, что впоследствии привело к образованию новой духовной культуры.

В духовной жизни Иламского Средневековья философия не носила такого зависимого характера, как в Христианском мире. В связи с этим в исламской философии ставится вопрос о месте человека среди Сущего (Ибн Баджжа, Ибн Туфайл) – проблема личностного бытия человека, которая не была характерна для античной

философии. Более того, в Греции за попытку поставить проблему личностного Сократ поплатился жизнью. Новизна философской проблематики обусловлена была исламом, который вынес вопрос о месте человека в мире и об отношении человека к Богу.

«Греческий» вопрос о проблеме Сущего в исламской философии был поставлен как вопрос о «предельных основаниях» такого сущего, как человек. Вот почему проблема отношения Бога и человека, веры и знания становится центральной в этой философии. Философы Исламского Средневековья поднимали вопрос о том, в чем особенности человека и каково его назначение? Именно поэтому Исламская философия не есть просто «восточный перипатетизм», так как в античной философии в такой форме и содержании этот вопрос не становился. Поиски с фонарем среди белого дня человека знаменитым Диогеном были поисками «человека вообще», а не индивидуальности, личности [1].

В этой связи необходимо указать и на существенное различие между христианской философией и исламской. Неоспоримым является тот факт, что в Христианском Средневековье философия при помощи своих методов и законов доказывала бытие Бога. Августин Блаженный, Фома Аквинский разрабатывали концепции Бытия Бога на основании авторитетной аристотелевской философии. Для исламских же философов было очевидным бытие Бога, а занятия философией приближали к высшей, божественной мудрости. Из этого времени до нас доходят исторические строки: «Чернила ученого настолько же почтенны, как и кровь праведника. Рай равно служит помещением и для писателей, и для воинов. На четырех основах держится мир: на науке ученого, на справедливости властителя, на молитвах доброго и на храбрости мужественного» [1].

Знаменитое выражение – «Философия – служанка теологии (Philosophia (est) ancilla theologiae)» в средневековой Европе определяло теологию как «Philosophia perennis» – вечную философию, отводя «любви к мудрости» второстепенную роль. Совсем иным было отношение к философии в Исламском Средневековье. Аль-Фараби называл философию «молочной сестрой» теологии. Переведенная Ибн Наимом по просьбе аль-Кинди «Теология Ари-

стотеля», принадлежащая Плотину («Речения мудрого грека»), содержит комментарий первого философа относительно понятий «теология» и «философия», где под последней понимается божественная мудрость.

Ислам пробудил человека к глубоким размышлениям о самом себе.

Сегодня в научно-исследовательских работах проблемам исламской философии посвящено очень много внимания. Разрабатываются и различные подходы и методологические основания в изучении философских проблем. Особенно популярны исследования в области компаративистики античного и исламского дискурсов, в области герменевтики текстов античных и исламских философов.

Тенденции развития современного историко-философского процесса обусловлены социально-экономическими, политическими, техногенно-цивилизационными факторами. Они собственно, «провоцируют» и какие-то новые техники понимания самого этого процесса. В современной исламской философии, стремящейся обрести свой самостоятельный статус, существует тоже множество проблем, которые необходимо реконструировать, реактуализировать. Связано это, прежде всего, с мировыми проблемами Запада и Востока. Вообще сегодня, несмотря на существующие западные и восточные философские дискурсы, предпринимаются попытки созидания и конструирования единой философии, в которой «Восток на Западе и Запад на Востоке» [1].

Казахстанские философские усилия в этом направлении очень продуктивны и весьма перспективны. Для определения места Исламской философии во всемирном историко-философском процессе необходимы исследования с различных методологических позиций, в том числе и современного постмодерна, критика которого в последнее время, носит далеко нетолерантный характер, хотя именно постмодернисты вводили толерантный дискурс в изучение философии истории и истории философии. Даже постмодернистский палимпсест можно понимать не просто как вновь «причесанный» дискурс, а как новую интерпретационную версию, да и не этим ли сегодня занимается большинство философов, рассказывая

старые сказки на новый лад, загромоздив свои тексты постмодернистским лексиконом?

Конечно, автор имеет полное право излагать историко-философский материал с любой позиции, но, однако в последнее время складывается позиция слишком вольного интерпретирования философского наследия, несмотря на то, что существуют устойчивые классические концепции.

Исламская философия тоже подвергается подобной процедуре. Одним из главных моментов историко-философского осмысления сегодня является критический анализ прошлой и современной герменевтики исламской философии.

С возникновением неклассической, а тем более, постнеклассической формы философствования развилась критика истории философии как процесса формирования классических норм и стандартов рациональности. Поэтому, то, что изучалось прежде, особенно это касается религиозной философии, подвергается критике за «рационалистический стандарт» в осмыслении как исламской, так и христианской философии. Сегодня многие исследователи, пытаясь выработать критический подход, очень часто забывают о том, что прежде развивались маргинальные философские дискурсы, имеющие сегодня резервы креативного и когнитивного потенциала для развития современного образа мышления. Такие дискурсы открывают перспективу для развития современной диалогической восточно-западной философии.

Конечно, не секрет, что Исламская философия в период классики марксистско-ленинских исследований понималась как линейный процесс, в котором необходимо было найти «рациональное зерно», из которого прорастают интенционально марксистские принципы. Такое понимание имело следствием тенденциозное освещение истории исламской философской мысли. Так, например, творчество аль-Фараби и Ибн Рушда рассматривалось только в контексте рационализма, Ибн Туфайл же с Ибн Баджжа были очень религиозными философами и т.п.

В настоящее время в изучении исламской философии существуют разноплановые подходы, которые релевантны современ-

ным философским направлениям, способствующим истолкованию и пониманию исламской философии как многомерного, полифонического процесса.

Все современные исламоведческие исследования пытаются обосновать свои принципы на основе исторического фундамента, поэтому при конструировании методологического подхода они вынуждены рефлектировать над историческим становлением исламской философской мысли.

В современной атмосфере критицизма и пересмотра методологий и различных подходов к исследованию исламской философии существует закономерность поиска своего истока философии, ибо существо философского мышления состоит в проблематизации истока. Мартин Хайдеггер считал, что «возвращение к истоку есть ничто иное, как извлечение, приближение, сокращение истока». Единой методологии в рассмотрении истории исламской философии сегодня нет. Различные философские школы, каждая по-своему осуществляет реконструкцию и деконструкцию историко-философского процесса. Сегодня даже интерпретация Гегеля, начиная с А. Кожева, Койре, Делеза, Фуко происходит через требование «объять рациональное и иррациональное, тождественное и иное, разум должен будет измениться, утратить свою изначальную идентичность, перестать быть тем разумом, и превратиться в иное по отношению к нему.

Необходимо отметить, что современные исследования исламской философии на Западе и на Востоке отличны по какой-то своей логической пристрастности. Так, например, на Востоке и в Западной Европе сегодня изучается наследие Ибн Сины, Ибн Рушда, хотя инициированное западными востоковедами обращение к творчеству аль-Фараби, было отправной точкой в изучении исламской философии в контексте плодотворной компаративистики. Дитерици, Вюстенфельд, Видеман, Хортен, фон Кремер и другие выдвинули методологические принципы и обозначили герменевтико-компаративистские подходы в изучении исламской средневековой философии. Однако, сегодня исследований по наследию аль-Фараби немного, в то время как Ибн Сине, Ибн Рушду,

Ибн Халдуну, аль-Газали посвящено большое количество научных трудов. Российские знаменитые востоковеды изучают весь исламский, философский гуманитарный потенциал. Исследования таких ученых как Степанянц, Игнатенко, Кирабаев, Смирнов и других – сегодня гордость востоковедческой мысли. Благодаря им были осуществлены блестящие переводы работ по средневековому каламу, фальсафе и суфизму. Они обозначали и новые компаративистские дискурсы Исламского и античного мира, Исламского и христианского. Однако здесь тоже наблюдается та же тенденция – не слишком часто философия Абу Насра аль-Фараби становится темой отдельного развернутого исследования.

В казахстанских исследовательских работах творчество аль-Фараби всегда было приоритетным направлением в силу того, что, во-первых, духовное наследие аль-Фараби – это национальная стратегия для конструирования диалога Востока и Запада. Во-вторых, аль-Фараби и его творчество – это духовный мост, связывающий античную исламскую средневековую и христианскую философию современными философскими дискурсами Востока и Запада.

И, наконец, в-третьих, творчество Абу Насра аль-Фараби транснационально, у него нет границ, только границы понимания, о которых говорил и сам ученый, оно созвучно казахстанской модели миропонимания, оно созвучно казахстанской современной философии.

Возможно, что казахстанским исследователям необходима более глубокая интерпретация творчества таких мыслителей, как Ибн Рушд, аль-Кинди, Ибн Халдун. Такие попытки и, небезуспешные, уже имеются. Из теоретического наследия аль-Фараби черпали вдохновение все мусульманские философы. Его философия была профессиональной философией. Методы, которые были разработаны аль-Фараби.

- логический;
- диалектический;
- герменевтический;
- компаративистский;
- исламский рационализм

стали главными методами в фальсафа. И сегодня при изучении исламской средневековой философии используются эти же методы, разве что, что добавились методы историзма и феноменологии [1].

Необходимость изучения исламской философии продиктована насущной задачей прояснения преемственности между философскими учениями античного, христианского, исламского, иудейского мира и их влияния на философию Постсредневековья, Ренессанса и настоящего времени.

С развитием национального самосознания, поиском идентичности, кризисом идентичности, угрозой стать «неукорененной» онтологической личностью, кардинальным поворотом к своим духовным корням и духовному истоку, необходимо осмыслить и понять феномен «Исламская философия».

Отнюдь не претендуя на всеохватывающее изложение исламской философии, авторы данного учебника, по которому подготовлены лекции, пытаются представить свое видение этой философии и показать ее значение в мировом философском контексте.

Авторы рассматривают такие тренды современной философии как логический позитивизм Заки Нагиб Махмуда и другие в идее взаимосвязи с философским и культурным наследием прошлого. Интегральность исламской философии они связывают с метафизическим дискурсом философии, содержащим в себе резервы для духовной коммуникации людей и коммуникации текстов.

Научное сообщество проявляет интерес к философским текстам исламских авторов в связи с религиозным возрождением в странах с преимущественно исламским населением. Религиозное возрождение, выражающееся как в идеологической, так и в политической сферах сопровождается попытками освобождения и преодоления рамок философских направлений и концепций, получивших свое развитие на Западе. Модернизационные процессы, разворачивающиеся в странах Исламского мира, требуют философского осмысления исламской дискурсивной традиции. Широким кругом авторов, исследующих вопросы ислама, предпринималась попытка концептуальной адаптации устоявшихся в исламской доктрине понятий, установок и системы ценностей к стремитель-

но изменяющимся условиям современности. Первыми такую попытку предприняли аль-Афгани [2] и М. Абдо [3], ознаменовавшие своим творчеством интеллектуальное возрождение, получившее в научной литературе название «Нахда». В этой связи обращение к их трудам имело научную ценность для изучения исламской философии в рамках проекта.

Источниковедческий обзор требует изучения основных школ философии, в рамках которых творили исламские философы модерна и постмодерна.

Так, например, осмысление философского течения абсолютизма, разрабатываемое Кемалем ‘Абд аль-Латифом [4], который в своих наблюдениях констатировал представленность в философских воззрениях исламских авторов западных (французских, немецких) философских направлений, способствует новой интерпретации влияния западноевропейской философии на исламскую мысль.

Антропологическое направление, возникшее в исламской философской мысли и представленное именами Абд ар-Рахмана Бадави [5], Хасана Ханафи [6], Мухаммада Аркуна [7], Мухаммада Азиза аль-Хабаби (Лахбаби) [8], открыло экзистенциальную проблематику. Философия Абд-ар-Рахмана аль-Бадави стала переоткрытием для Исламского Мира западного экзистенциализма и переоткрытием исламской экзистенциальной мысли, которая была представлена философами ат-Таухиди и аль-Маарри.

Экзистенциальный дискурс аль-Бадави поднимает проблему коммуникации человека в заброшенной экзистенции мира. Ценными с источниковедческой точки зрения выступали сочинения представителей философского социализма: С. Кутб [9], А. Шариати [10], М. Вахб [11], А. Соруш [12].

Попытки преодоления вестернистских воззрений наряду со стремлением разработать исконно исламскую философию, а также наметить путь для будущих исследований, требуют осмысления и систематизации воззрений современных представителей исламского философского дискурса. В частности, интерес представляют сочинения М.А. аль-Джабири [13], который под современной ис-

ламской философией понимал интеллектуальную мысль со второй половины XX века.

Критику аутентичной арабской философии, вплоть до отрицания ее как понятия, высказывал Мухаммад Вакиди [14]. Обращение к творчеству этого философа позволило выявить, что интеллектуал отмечает сосредоточенность арабо-исламской философии на прошлом, в связи с чем она теряет способность решать насущные задачи сегодняшнего дня. В соответствии с целью и задачами изучения исламской философии были интерпретированы труды на тему соотношения веры и разума, религии и светскости, которая звучит в сочинениях Малека Беннаби [15], Мохаммеда Ханафи [16], Амра Халеда [17], Саламы Мусы [18], Н.З. Махмуда [19], А.М. аль-Аккада [20]. Примечательно, что М. Беннаби предлагает развести ислам и политику, вернув вере ее место в системе духовных ценностей. Не отрицая социальное значение ислама, Беннаби настаивал на секулярном видении государственного управления. Также научный интерес представляют идеи Кемаля Юсуфа аль-Хаджа [21], который стремился к преодолению дихотомии науки и веры, отмечая их взаимодополнительный характер.

Философом, который увидел двойственность мира, выраженную в непротиворечивости веры и науки, является З.Н. Махмуд, чьи воззрения были изучены представителями российского исламоведческого знания. Будучи изначально представителем логического позитивизма, З.Н. Махмуд впоследствии столкнулся с критикой за невнимание к значению религии в научно-философском дискурсе. В дальнейшем философ осмыслил непреходящее значение исламского культурного наследия, игнорировать которое было бы нецелесообразным, особенно, в стремлении выработать инструменты прогресса на основе собственно исламской специфики, заданной историей. Когнитивный поиск, как полагает Махмуд З.Н., должен затрагивать как наследие, так и современность, как заимствованные философские теории, так и исконно исламские аксиологические ориентиры, – только тогда он будет полноценным [22, с. 242-243,].

Для обеспечения всестороннего изучения современного состояния исламской философской мысли актуальны труды, где

изучается гендерный ее аспект, раскрываемый такими представительницами интеллектуального дискурса как Б. аш-Шати [23], А. Хидаятулла [24], Р. Хассан [25], Ф. Мернисси [26].

Ключевой стороной исламской философии, как и исламской интеллектуальной мысли в целом, выступает вопрос межкультурного взаимодействия. Интенция ислама на диалогичность легла в основу евроислама как концепции, примиряющей миропонимание мусульманской уммы и западные системы ценностей. Изучение трудов Т. Рамадана [27], Б. Тиби [28], Р. Хакима [29] позволили выяснить значение диалогического контента ислама как дискурсивной традиции, задающей модели взаимодействия с культурным Другим. Логическим продолжением исследований в данном направлении выступает изучение творчества британского интеллектуала пакистанского происхождения З. Сардара. Исследователь разрабатывает концептуальные основы внедрения, адаптации исламских ценностей в современный образ жизни. З. Сардар стремится продемонстрировать непреходящий характер гуманистических ценностей, артикулируемых в Коране, одновременно ученый показывает применимость, жизнеспособность аксиологических ориентиров ислама в условиях современности, в которой доминируют черты вестернизма. Идея Сардара сводится к возвращению исламу его роли как духовного ориентира. Противоречие ислама и светскости носит, по мнению З. Сардара, искусственный характер, поскольку исламскому государству после пророка была присуща ориентированность на закон, разделение политического и духовного верховенства, активная гражданская позиция [30].

Отмечается нецелесообразность сужения идентичности человека лишь к религиозной составляющей, поскольку это не является требованием ислама. Сардар предлагает вспомнить, что божественная природа присуща лишь Корану, но не его интерпретациям, которые не могут быть конечными. В этой связи он напоминает, что шари'а и основанный на нем финх, теология, имеют человеческую природу, в силу чего возведение этих направлений человеческой мысли в истину, наделение их божественной природой недопустимо [31].

Начало современной философской традиции Исламского Мира было положено движением «Возрождения» исламской культуры, известным под термином «ан-Нахда». Главными центрами движения выступали Египет и Сирия (где оно, собственно, зародилось в XX веке). Ан-нахда была нацелена как на адаптацию и использование достижений и лучших образцов европейской культуры, так и на одновременное сохранение и возрождение классической традиции исламской цивилизации, переживавшей в то время период упадка.

Необходимость реинтерпретации исламской традиции в соответствии с реалиями современности, в частности, философского ее наполнения, вызвала к жизни различные трактовки значения ислама в условиях светских и монархических режимов, равно как и в контексте того или иного рода взаимоотношений с культурными и философскими традициями Запада. На современном этапе развития общественной мысли «высвечивается» неоднородность ислама, отсутствие в нем социально-политической монолитности. Отчасти, это наблюдение становится отправным пунктом для интеллектуальных исканий философов из различных стран Исламского Мира, которые, в свою очередь, выступили заделом для концептуализации идейно противоположных философских теорий, от панисламизма до персонализма. Одновременно, константной для современной исламской философии является центрирование когнитивного поиска вокруг интеллектуальной и социально-экономической модернизации, необходимость сохранения базовых регламентируемых ею ценностей и их жизнеспособность. Поиск новых форм межкультурного диалога на основе аутентичной культурно-религиозной традиции и адаптации знаковых философских концептов Запада становится истоком творчества многих представителей исламской философии.

Знаменитая в культурно-коммуникативном пространстве фигура Тахи Хусейна (1889-1973), поколение современников которого задало направление интеллектуальных исканий современных философов Исламского Мира, связана с идеей сугубо духовного (а не институционального) наполнения религии. Кроме того, человек

понимается Т. Хусейном как самостоятельно действующий и мыслящий индивид [32].

Направленность интеллектуальных исканий современной исламской философии на поиск идентичности, способов культурной интеграции исламского разума с научными достижениями Запада, реконцептуализация традиционных аксиологических ориентиров ислама в процессе общественной модернизации обнаруживают свою преемственность проблематизируемым во второй половине XX века философским темам.

Дискурс сохранения аутентичной исламской идентичности и противостояния универсализации западных ценностей в культурах Исламского Мира, инициированный в связи с обусловленными политической историей прошлого столетия процессами возрождения исламского самосознания, остается актуальным и сегодня. Сказанное обосновывается вниманием современной исламской философии к широкому спектру западных (и собственно исламских) философских концепций. Кроме того, для современных философов «трендом» является видение исламской философии как независимой, аутентичной, уникальной дисциплины в противовес навязываемой ориенталистской позиции о зарождении исламской философской мысли и ее дальнейшем развитии благодаря достижениям античной философии.

Диалогический дискурс невозможно представить без обращения к таким авторам, как Б. Тиби, Т. Рамадан, Сохейб Беншейх. Раскрывая в конце XX века проблемы исламского просвещения, религиозности и светскости, С. Беншейх ратовал за интеграцию ислама в светский образ жизни, для чего важными представляется реформирование исламского образования в соответствии со светскими ценностями, в том числе для исламских духовных деятелей, внедрение в сознание людей баланса аксиологических ценностей религии и светскости, распространение в общественном мировоззрении идей гендерного равенства, диалог исламской и западной культур [33]. Продвигаемая исследователем идея о евроисламе, однако, подвергла Сохейба Беншейха резкой критике его со стороны мусульманского населения Франции, где интеллектуал создавал

этот дискурс. Обвиняя исследователя в приверженности светским, а значит, западным, ценностям, единоверцы С. Беншейха предостерегали его от создания дискурса трансформации исламской идентичности и соответствующих аксиологических ориентиров.

В условиях продолжающихся миграционных тенденций западноевропейских стран созданный в конце XX века философский дискурс евроислама остается актуальным по сей день. В этой связи важным для целей проекта представлялось обращение к интеллектуальному творчеству Б. Тиби, краеугольным камнем которого являлась идея о межкультурном диалоге и мягкой интеграции мусульманского сообщества в принимающее общество при сохранении традиционных ценностей ислама.Исламская идентичность в этом случае может быть сохранена и «уложена» в европейский образ жизни, хабитуализировавший светские аксиологические образцы [34].

Когнитивные поиски идентичности были отчасти инициированы «подготовительной работой» более ранних философов исторического этапа современности. Так, в процессе работы над проектом бы взят курс на пересмотр с этого ракурса экзистенциалистского дискурса, который инспирировал идеи личностного, индивидуального поиска духовности и идентичности. Дискурс экзистенциализма в исламской философии связан с осмыслением колониальных реалий Исламского Мира, которые вызвали к жизни рефлексию о личностной свободе в масштабах мусульманских народов и, как следствие, о ценности аутентичного исламского мировоззрения. Проблематизация личностной деколонизации, конечно, не возникла сразу после знакомства мусульманских интеллектуалов с экзистенциальными идеями европейских философов, в частности, М. Хайдеггера и Ж.П. Сартра. Практически одновременно с развитием «академического» экзистенциализма силами выдающегося египетского философа А.Р. Бадави в Исламском Мире возникает «политико-литературный экзистенциализм», представляемый прослойкой интеллектуалов-адибов. Так, экзистенциалистские труды А.Р. Бадави концептуализировали смерть, жизнь, индивидуальную свободу, время, бытие и другие вопросы, нацеленные на

освобождение общественного сознания от колониальных моделей мышления, а также на формирование уникальной арабской «самости». Последняя была инспирирована идеей трансформации концептов европейского экзистенциализма в соответствии с реалиями Исламского Мира [35].

Экзистенциальные взгляды основоположника арабской экзистенциалистской мысли А.Р. Бадави воспринимались некоторыми интеллектуалами как персоналистские. В этой связи возникшая идея о духовной и социально-политической свободе привела к появлению и функционированию концепта «ильтизам», под которым понималось практическое воплощение идей о свободе. Лишенная однородности, экзистенциалистская мысль в Исламском Мире объединила ряд интеллектуалов-философов и литераторов, которые, в свою очередь, связывали с категориями экзистенциализма различные понятия и образ действия. Подобный разброс мнений позволил этому философскому направлению встроиться в интеллектуальную и духовную жизнь Исламского мира.

В культурно-коммуникативном пространстве арабских стран экзистенциализм участвовал в процессах деколонизации – как политической, так и интеллектуальной. Артикуляция идей экзистенциализма и их применение в существовавших реалиях способствовали проблематизации онтологических вопросов о соотношении западной культуры, претендующей на универсализм, и исламской традиции, об их связи с социально-политической и духовной сферами общественной жизни. Кроме того, формирующаяся в странах ислама интеллигенция, критически оценивавшая собственную культуру, политику, имела своей целью строительство аутентичной модели миропорядка и миросозерцания, способной идентифицировать «голос» исламского населения планеты. Именно это направление очерченных в прошлом столетии вопросов исламского экзистенциализма прочитывается в сегодняшних исследованиях, обеспечивающих преемственность философских исканий мусульманских интеллектуалов как Запада, так и Востока.

Другое направление экзистенциалистов, видевших в нем призыв к действию – изменению аксиологических ориентиров и активное

участие в сфере политики, приглашало к масштабной философской рефлексии всего грамотного населения, способного к восприятию произведений и идей литературы. Представителей этого направления экзистенциалистской мысли подробно изучает американская школа современного исламоведения, одним из ярких представителей которой выступает Й. Ди-Капуа [36]. Описываемое философское направление граничит с адабом, представляющим собой полисемантический концепт интеллектуально-духовной жизни Исламского Мира, одним из измерений которого является литература. Рефлексия о потенциале общественно-политической и психологической трансформации представлена в творчестве таких интеллектуалов как Сухайл Идрис, Салама Муса [37], ‘Аббас Махмуд аль-‘Аккад [38], Махмуд Амин аль-‘Алим и ‘Абд аль-‘Азим Анис и другие.

Собственно, литературное прочтение экзистенциализма позволило ему сблизиться с другим масштабным в Исламском Мире философским направлением – марксизмом. Общее понятие – ильтизам, несущее в себе отпечаток действия, обрело «хождение» в дискурсе марксизма, концепты которого представляют интерес для современных исследователей. Успех марксизма в странах распространения ислама был обеспечен благодаря близости его идей ценностям, артикулируемым Священным Писанием – свободы, равенства и справедливости.

Открытие и переоткрытие наследия марксизма актуализировалось необходимостью построения справедливого общественного порядка, отличного от моделей взаимодействия эпохи империализма. Прошлое столетие свидетельствует об этой интеллектуальной потребности, поскольку марксизм в исламской философии являет собой основу социальной философии. Проводимые такими философами как А. Сорушем [39], А. Шариати [40] идеи идеологической диалектической борьбы имели своей целью обращение к знанию и просвещению.

Как отмечает современный интеллектуал Мухаммад Ханафи, марксизм в Исламском Мире, несмотря на попытки негативной реинтерпретации периода интеллектуальной разработки данной теории исламским интеллектуализмом в XX столетии, имел идео-

логический успех благодаря близости к образу жизни и мышления мусульманского общества. Борьба современных капиталистических концепций с идеями марксизма, против которой выступает в своих исследованиях М. Ханафи, опровергается им идеями об универсальном характере ислама, продвигающего в общественную мысль общечеловеческие ценности [41].

Взгляд на марксистскую мысль с несколько иных позиций находим у Исмаила Самиха Мухаммада, который, отмечая идеологическую категоричность марксистской теории в арабских странах, связывает восприятие идей марксизма с политическим и идеологическим противостоянием западной агрессии, исторически знакомой этим странам. Кроме того, интеллектуал констатирует национальный фактор, оказавший влияние на принятие идей марксизма в странах исламской традиции: увеличивающееся национальное самосознание, процессы деколонизации связала формирующийся революционный дискурс с идеями к марксизму [42].

В критическом обзоре Ахмада Ибрагима аш-Шарифа на книгу Самира Амина «Критика современного арабского дискурса» видим размышления о доминирующем египетском, арабском и международном дискурсе марксизма, который находит сегодня различную, подчас, противоречивую трактовку в современных исследованиях. В книге автор последовательно раскрывает некорректный характер трактовок марксизма и социализма в прокапиталистических исследованиях. С. Амин, созвучный с предыдущим автором. Кроме того, автор высказывает созвучное поддержке марксизма мнение об онтологической связи между данного интеллектуально-политического течения с исторически обусловленным периодом национализма в исламских странах. Более того, С. Амина характеризует стремление представить обоснованность националистических тенденций марксисткой теорией [43].

Творчество философа-адиба – ‘Абд аль-Ваххаба аль-Байати, характеризовалось совмещением его литературной деятельности с идеями экзистенциальной философии. Кроме того, интеллектуал привносил в современный ему политический дискурс элемент коллективистской рефлексии и революционизма [44].

Примечательной для целей проекта оказалась исламская экзистенциальная философия Ирака, представленная творчеством адиба-экзистенциалиста Фадила ʻАззави. Интеллектуал проблематизирует вопрос о личностной свободе в политическом ее звучании, приглашая к размышлению о трансформации общественных порядков современного ему социума. Концепция «ильтазам», зародившаяся в рамках философии экзистенциализма, распространилась посредством творчества Ф. ʻАззави на адаб [45].

В целом, это явление – экзистенциализация интеллектуальной мысли – становится общим трендом философии середины XX столетия в исламском культурно-коммуникативном пространстве.

Интеллектуальный фон этого периода характеризовался интересом мыслителей и общественных деятелей к темам личностной отчужденности, безысходности, страха перед лицом будущего, абсурдности бытия, революционности. Подобные мотивы характеризуют также произведения Гасана Канафани, сосредоточенные на переживаниях палестинского конфликта и его осмыслении. Экзистенциальная рефлексия об одиночестве палестинского народа в его горе наполняет труды Г. Канафани [46].

Исламская философия сегодня представлена когнитивным поиском интеллектуалов из различных уголков мира – как Запада, так и Востока. Философская рефлексия, безусловно, предполагает наличие личной заинтересованности, практической значимости этой рефлексии для субъекта познания, определенного личностного контекста, в котором развивалась та или иная мысль. Сегодняшняя философская рефлексия мусульманских интеллектуалов не оторвана от реалий окружающего мира и стремительно разворачивающихся событий.

Особый интерес представляет взгляд на классификацию знания З. Сардара, близкий идеям ученых Исламского Средневековья, которые были энциклопедистами: человек, задаваясь вопросами о мироустройстве, не может быть «узким специалистом», поскольку устройство самой природы и мира – синтетично, холично и не поддается дисциплинарным границам. Собственно, это объясняет философский уклон многих интеллектуалов из различных уголков

мира и сфер знания, рефлексирующих о вопросах исламской философии, среди которых З. Сардар на сегодняшний день признан одним из ста эрудитов Великобритании.

Были рассмотрены философские воззрения З. Сардара. В этом контексте отметим, что важнейшей задачей мусульман Сардар видит возрождение собственных традиций, которые, однако, требуют не слепого следования за авторитетами, что приводит к окаменению традиции, но духовной смелости, идентичности и преемственности, требующих постоянного переосмысления традиции. Понимание ислама как мировоззрения, а не как религии, предполагает этическую интерпретацию концепций и изменение мира к лучшему, а также второстепенное значение ритуальности. Придерживаясь мнения о нецелесообразности политизации религии и тоталитаризующего вмешательства ее в дела государства (учитывая печально известное движение «Талибан»), Сардар высказывается в пользу необходимости духовного и интеллектуального поиска в жизни человека.

Философский поиск Сардара связан с «поиском» им ислама. Отсутствие интереса к богословию, сопоставимого с интересом к философии, диктуется, по мнению ученого, этической составляющей того или иного вопроса. Так, например, интеллектуал предлагает более широкий взгляд на концепт «халал», обозначающий «дозволенное и достойное похвалы», который в популярном понимании сводится к дозволенной пище. Это понятие Сардар рассматривает как основополагающее для ислама, ввиду чего предлагает применять его ко всему образу современной жизни и мышления: заботясь об окружающей среде, климате, межличностных отношениях – отношении ко всему, созданному Богом [47].

Рефлексируя о причинах упадка критической мысли, З. Сардар называет в качестве возможных указ аль-Кадира XI века, запретивший рационалистическую школу му'тазилитов, в связи с чем наблюдается рост ортодоксии и отказ от новаторств; закрытие «ворот иджтихада», который все подвергал сомнению и анализу; метафизичность арабской философской мысли, в связи с чем обнаружилась неспособность исламских ученых развить юридическую

автономию в управлении социумом; государственный запрет инакомыслия, в связи с чем возникли предпосылки для закостенения и тоталитаризации интерпретации ислама [48].

Интеллектуальные и духовные искания З. Сардара привели его к изданию научно-популярного энциклопедического журнала «Критический мусульманин», в котором интеллектуал является главным редактором [49].

Личностный поиск, предшествовавший созданию журнала десять лет назад, касался таких вопросов как поиск рая мусульманами, идеологическая (и даже утопическая) направленность веры многих мусульман [49], и инициировал обоснование необходимости критического осмысления основ исламской традиции, предлагаемых ею аксиологических ориентиров и выдвигаемых ею авторитетов.

Запущенная в 2011 году Сардаром интеллектуальная дискуссия на страницах журнала «Критический мусульманин» является попыткой возрождения критического мышления и энциклопедизма, присущего исламу с самого начала. Глубоко и личностно переживаемая интеллектуалом «Арабская весна», продемонстрировавшая необходимость борьбы с культурой деспотизма и бездумного следования авторитетам в Исламском Мире, также способствовала осознанию потенциала критического взгляда на историю, богословие, традиции, наследие, общество и культуру [50].

Главной интенцией одного из ведущих журналов исламской научно-популярной мысли Запада – “Critical Muslim”, главным редактором которой является З. Сардар, является критическое мышление. Это предполагает более критическое осмысление теоретических постулатов: артикулируется, что у знания и интерпретации есть политика, культура и общество, которые имеют авторитет, а доминирующие нарративы, такие как современность, постмодернизм, секуляризм, имеют гегемонистские тенденции. Иными словами, критическое осмысление предполагает наличие сомнений во всех формах знания, идеях, структурах, культурных формациях и представлениях, которые стремятся доминировать – в исламе и мусульманских обществах, а также в культурах Запада. Стремясь

подчеркнуть евроцентрический характер производства знаний на Западе, двойные стандарты его политики, его структуры доминирования и его репрезентацию незападных людей и культуры, редакция журнала стремится поместить социальные, интеллектуальные и религиозные проблемы в исторический и культурный контекст, чтобы подчеркнуть их сложный характер.

Есть два конкретных контекста, к которым обращается З. Сардар в «Критическом мусульманине»: «непостижимость» ислама, то есть принимаемые и принимаемые идеи, не порождаемые процессом рассуждений; а также то, что определяется интеллектуалом как «постнормальные времена», особая природа, дух эпохи, современность. З. Сардар настаивает, что критически настроенный мусульманин не только исследует неосознанность секуляризма и других доминирующих идеологий, но и стремится представить ислам и религию в целом как многогранное, плюралистическое предприятие. В этой связи, помимо научного и интеллектуального анализа, журнал уделяет равное внимание репортажам, повествованиям и литературным исследованиям, которые показывают ислам, как в его положительных, так и отрицательных формах в действии, и представляют мусульман как разносторонних, творческих, разумных людей.

Интересны размышления З. Сардара в отношении существующей научной парадигмы, которая претерпевает изменения. Отмечая такие особенности современного мира как глобализация, мгновенная коммуникация, растворяющие силы государств, негосударственные транснациональные акторы и многое другое, З. Сардар отмечает неотъемлемость от существующих реалий ряда глобальных проблем, включая изменение климата, угрозу пандемий, усиление конкуренции за энергию, растущую политическую и финансовую нестабильность, сдвиги в глобальной власти и усиление неравенства. Развивая рефлексию о постоянном и одновременное взаимодействие человека с этими угрозами, а также ускоряющиеся темпы изменений во взаимосвязанном мире мобильных телефонов, блогов, электронной почты и круглосуточных средств массовой информации и социальных сетей, интеллектуал расширя-

ет поле современной исламской философии. Смена научной парадигмы (да и парадигмы обыденности вообще), переход от уверенности вчерашнего мира, старой парадигмы, к радикально иному миру завтрашнего дня, где обществу (в частности, исламскому) потребуются новые институты и идеи, чтобы выжить и процветать – представляет собой промежуточный период между современными временами, когда старое ортодоксальные идеи отмирают, а новые еще не появились. Именно этот переходный период З. Сардар называет «постнормальными временами» [30].

Говоря о будущем, З. Сардар отмечает, что грядущие десятилетия двадцать первого века имеют особое значение для исламских обществ. Именно в этих условиях они должны заложить фундамент своего долгосрочного жизнеспособного будущего. В постнормальные времена почти все проблемы, с которыми мы сталкиваемся, сложны и взаимосвязаны, и их нельзя решить изолированно. Когда вещи взаимосвязаны и сложны, они создают положительную обратную связь, изменения происходят в геометрической пропорции и приводят к хаотическому поведению. Поскольку члены общества реактивны (благодаря социальным сетям и круглосуточному глобальному телевидению), запуск новых моделей и реакций легко достижим. В качестве примеров глобальных последствий незначительных (в разрезе мировых масштабов) событий и действий интеллектуал приводит финансовый кризис по причине деструктивного поведения нескольких игроков на фондовых биржах, или начало движения за свободу и демократию в виде арабской весны, спровоцированное действиями продавца овощей. Нахождение на грани хаоса характеризуется Сардаром как вариант новой нормы или постнормальных времен [52].

Конечной целью издания «Критический мусульманин» З. Сардар видит создание нового пространства, выходящего за рамки постнормальных времен, описываемого как трансмодернизм. Под последним понимается состояние, выходящее за рамки традиций и современности, синтез лучшего из всех культурных традиций, преодоление «культурного высокомерия». Это пространство, в котором процветают открытые, плюралистические общества с дина-

мичными гражданскими институтами и организациями, которые открыто рассматривают свои политические, социальные, культурные и экономические условия, внедряют инновации и извлекают положительные уроки из истории и традиций. Это место, где вопросы и самокритика являются нормой, а консенсус органически возникает в результате активных открытых дебатов [53].

Категория диалога проблематизируется в трудах Мухаммада Аркуна (1928-2010), который творил на рубеже двух столетий. Интеллектуалом поднимаются гуманистические ценности, актуализируемые исламской философией – традицией фальсафа. Нравственность и гуманизм выступают у М. Аркуна краеугольным камнем существования человека, истинной ценностью которого являются образование и просвещение. Именно центрирование творчества М. Аркуна вокруг гуманизма и морали сближает его с ценностями Запада и Исламского Мира [54].

Интеллектуализм исламской философской традиции связывается М. Аркуном с исламом как источником. Интеллектуальная философская традиция ислама способствует, согласно М. Аркуну, распространению практики взаимопонимания в диалогических отношениях исламской и западной цивилизаций.

Критическое осмысление современности, согласно М. Аркуну, способствует объективной реконструкции исламского интеллектуализма. Свободомыслие и артикуляция ранее запретных тем понимается исследователем как единственно возможный путь расширения интерпретативной перспективы и духовного контента исламского религиозного дискурса [55]. Реинтерпретация при этом понимается не как полная трансформация аксиологических ориентиров, но как переосмысление в современных реалиях поворот к историческому прошлому, переосмыслить в современном, наличном опыте.

Высказанные З. Сардаром идеи солидарны с воззрениями другого исламского интеллектуала – М.Аркуна, который также высказывается в пользу критического осмысления вещей и событий исламской философией. У М. Аркуна наблюдаем акцент в пользу идей диалогизма и исламского гуманизма. Актуальные с точки зре-

ния современности темы соотношения ислама и демократии, политизации исламской религии, религиозного терроризма, поиска основ для межкультурного диалога характеризуют направленность когнитивного поиска М. Аркуна.

Другой современный мусульманский интеллектуал – Исмаил аль-Фаруки, к творчеству которого мы обращались в рамках исполняемого проекта, занимается разработкой проблем исламской эпистемологии. Так, философ предлагает проект исламизации научного знания, дополненный аспектами социально-культурных и политических характеристик. Исламское научное знание, согласно ему, отличает его нравственно-этическая составляющая [56].

В этой связи находим у аль-Фаруки критику западной научной мысли, заключающуюся в чрезмерном естественно-научном уклоне, стремлению к объективности на основе эмпирических материалов, а также в индивидуалистской направленности знания [57]. Иными словами, философ выступает за наполнение современной философии науки этическими императивами и духовным контентом. Критика западной философии науки основывается именно на мнении о краткосрочной, конкретной практической значимости результатов знания, которым противопоставляется акцент на непреходящих этических универсалиях, характеризующих исламский тип знания. Баланс духа и разума, духовного и рационального аль-Фаруки видит в исламском знании, стремящемся к духовному личностному росту.

Разработка эпистемологических проблем современной исламской философии предопределила наш интерес к творчеству таких современных индонезийских философов, вносящих свой вклад в развитие общего для исламского культурно-коммуникативного пространства научного дискурса, как И.Р. Хайруляди, П. Асвирна, Р. Фахми, К. Заелани. Так, И.Р. Хайруляди настаивает на необходимости развития собственной методологии и научной традиции исламского знания. Как отмечает философ, к исламскому знанию невозможно применять методологию западной науки. Хайруляди подчеркивает базовые характеристики исламской научной и философской традиции: приверженность принципу таухидности

– балансу духовного и материального измерений индивида, сочетание в ней божественного и рационального начал, признание божественного характера истины. Последнее предполагает представление действительности, в которой реализуются ценности, детерминирующие форму и содержание знания [58].

Исламизация знания, по мнению Камаруддина Заелани, представляется распространяющимся явлением в научно-философском дискурсе современности. Интеллектуал придерживается мнения о необходимости дифференциации ислама как веры и ислама как науки. Разграничивая ислам как религию и исламскую мысль, Заелани под последней понимает восприятие индивидом объективной действительности и истины, прописанной в Священном Писании [59].

Вообще, говоря о современной исламской эпистемологии, следует отметить актуальность интерпретации концепта исламской научной традиции. В этом направлении развивают научно-философский дискурс также малазийские интеллектуалы – Н. Асы, К. Хамдан, А.Л. Самиан, Н. Муслим, которые отмечают в качестве основной характеристики исламской научной традиции ее нацеленность на удовлетворение интересов как души, так и тела. Одновременно этому пониманию противопоставляется научная традиция Запада, тяготеющая к материальным, физическим величинам окружающего мира [60]. Как отмечает З. Сардар, основной тенденцией малазийских интеллектуалов в данной связи является отрицание духовного характера западной научно-философской мысли в пользу приверженности мнению о предпочтительности таухидного мировоззрения. Последнее предполагает признание за человеком как материальной, так и нематериальной природы [610].

Саудовский интеллектуал Ибрахим Рагаб констатирует в этом контексте два сложившихся видения проблемы соотношения ислама и науки: позитивистское, предполагающее дифференциацию науки и религии и характеризуемое как устаревшее; исламское, подразумевающее отграничение западных детерминант науки и образа человеческой жизни от таковых в исламе. Приверженность исламскому знанию связывается И. Рагабом с духовными проявле-

ниями человека, в то время как продуцируемое на Западе знание ассоциируется ученым с материалистическим мировоззрением [62].

Осмыслением эпистемологических проблем исламской традиции занимается иранский философ Сеййед Хоссейн Наср (Seyyed Hossein Nasr), который отмечает неправомерность мнения, отрицающего духовное наполнение западной научной мысли. Следовательно, интеллектуал не согласен с однобоким видением аксиологического преимущества исламской научной традиции. Ученый в своих трудах призывает к преодолению Исламским Миром духа соперничества с западной наукой, к созиданию исламской экологической концепции. Данная концепция направлена на формирование основ науки о природе и технологиях, экологичного мышления и баланса духовных исканий и образа жизни людей [63].

Внимание к исследовательскому творчеству другого иранского ителлектуала – А. Соруша в рамках исполняемого проекта объясняется его вкладом в развитие Иранской философской мысли. Введенный им в интеллектуальное пространство философии Ирана концептуальный аппарат способствовал знакомству с достижениями западноевропейской философской мысли [39].

Использование и адаптация концептов, теорий, идей и методов западной философии – процесс, к которому приложили руку многие исследователи-интеллектуалы, постепенно становится общей тенденцией культурной жизни Исламского Мира. XIX-XX столетия стали свидетелями «исламизации» философских знаний и идей, зародившихся и изначально функционировавших в неисламских контекстах. При этом, стремление к осознанию, концептуализации, адаптации и применению в практике обычной жизни философских теорий Запада (позитивизма, гегельянства, экзистенциализма и др.) происходило сразу в нескольких различных частях Исламского Мира и благодаря когнитивному поиску различной глубины и интенсивности многих исламских интеллектуалов. Повсеместно наблюдаемое в современной исламской философии «наложение» новых идей на традиционное образцы, прошедшие апробацию временем, объясняется возможностью и способностью

мусульманских мыслителей применять широкое разнообразие философских концепций и методов.

Литература

1. Сейтахметова Н. Мусульманская средневековая философия. – Алматы, ИФПР КН МОН РК, 2009. – 233 с.

2. Афгани С.Д. Татиммат ал-баян фи та'рих ил-афган. Предисловие, примечание, комментарий и подготовка к печати Азимовой Б.Т. – Душанбе, 1999. – 156 с.

3. Muhammad 'Abduh. Islam and Christianity, in WaqfIkhlas. The Religion Reformers in Islam. – Istanbul, 1995. –117 p.

4. Абдал-Латиф К. Кира'атфи-л-фалсафаал-'арабийаал-му'асира. – Берут, 1994.

5. Бадави А. Ат-турас аль-юнаний фи аль-хадара аль-исламийа (Греческое наследие в исламской цивилизации). – Каир, 2002. – 426 с. عبد الرحمن بدوي. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. القاهرة, 2002. – 426ص

6. Х. Ханафи. Дирасатисламийа. – Бейрут, 1982.

7. Mohammed Arkoun. L'Humanismearab au IV-e/X-e siècle d'apres le "Kitab al-Hawamilwa-l-Sawamil" // Studiaislamica. – Paris, 1961. V. XIV.

8. Lahbabi M.A. De l'etre a la personne (Essai de personnalismerealiste). – Paris, 1956.

9. Qutb S. Landmarks on the Road. – Cairo, 1962.

10. Shariati A. Religion Vs. Religion. – ABC International Group, 2003. – 75 p.

11. Wahb M. The Cave and the Dogma. Proceedings of the 4th international Philosophy Conference. RootsofDogmatism. – Cairo, 1984.

12. Soroush A. Reason, Freedom and Democracy in Islam / Edited with a critical introduction by M. Sadri and A. Sadri. – Oxford, 2002. – 236 p.

13. Ал-Джабири. Ал-Хитаб ал-'арабийй ал-му'асир. – Бейрут, 1982.

14. М. ал-Вакиди. Бина' ан-назариййа ал-фалсафиййа: Дирасатфи-л-фалсафа ал-'арабиййа ал-му'асира. – Бейрут, 1990.

15. M. Bennabi. L'Afro-asiatisme. – Le Caire, 1956.

16. Мохаммед Ханафи, Ислам и марксизм: отношения и различия. Марокко, 21.04.2002 http://www.mokarabat.com/s813.htm

17. عمرو خالد. رحلة للسعادة. الدار العربية للعلوم ناشرون, 2011. – 373ص.

18. Муса С. Тарбийа Салама Муса (Воспитание Саламы Мусы). – Каир: Хиндауи, 2014. – 232 с.

19. Махмуд З.Н. Фи хайатина аль-'аклийа (О нашей интеллектуальной жизни). – Каир: Хиндауи, 2018. – 178 с.

20. Аль-Аккад А.М. Майукаль ‘ан аль-ислам (Что говорится об исламе). – Каир: Хиндауи, 2013. – 218 с.

21. Аль-Хадж К.Ю. Фалсафиййат. – Бейрут, 1957.

22. Хамис М. Два философских течения на арабском Востоке: логический позитивизм Заки Нагиб Махмуда и экзистенциализм Абдурахмана Бадави// Серия «Мыслители», Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Вып. 11/ К 75-летию профессора М.Я. Корнеева. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – с. 241-251.

23. Al-Shati B. The Wives of Prophet Muhammad. Gorgias Press LLC, 2006. – 252 p.

24. Hidayatullah A. Feminist Edges of the Qur'an. – Oxford University Press, 2014. – 288 p.

25. Hassan R. Women's Rights and Islam: from the I. C. P. D. to Beijing. 1995.

26. Mernissi F. Islam and Democracy: Fear of the Modern World. – BasicBooks, 2009. – 225 p.

27. Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. – Oxford, 2004. – 274 p.

28. Tibi B. Euro-Islamic Religious Pluralism for Europe. An Alternative to Ethnicity and to "Multiculturalism of Fear" // The Current. – Vol. 11 (1): 89-103 p.; Тиби Б. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизационного конфликта // Неприкосновенный запас. –№6(26), 2002. / http://magazines.russ.ru/nz/2002/6/tib1.html. 25.05.2016; Tibi B. DerIslam und Deutschland. Muslimein Deutschland. – 2. Ausgabe. – München, 2001.

29. Хаким Р. Где наша Мекка? Манифест евроислама. – Магариф, 2003. – 68 с.

30. Sardar Z. Searching for secular Islam. 31st May 2007, originally published in 2004. https://newhumanist.org/uk/articles/798/searching-for-secular-islam

31. Sardar Z. Reading the Quran. The contemporary relevance of the Sacred Text of Islam. – London, Hurst & Company, 2015. – 406 p.

32. Hussein T. The Days: His Autiobiography in Three Parts. The American University in Cairo Press; 2nd edition, 2001

33. Bencheikh S. Marianne et le prophète, l'Islamdans la France laïque. 1998.

34. Tibi B. Islam Between Culture and Politics. – London: Palgrave Macmillan, 2001. – 288 p.

35. Badawi M.M. Commitment in Contemporary Arabic Literature // Cahiers d’histoiremondiable 14, no. 4 (1972): 858-879. P. 868

36. Yoav Di-Capua. Arab Existentialism: An Invisible Chapter in the Intellectual History of Decolonization // American Historical Review, October 2012. P. 1061-1091.

37. Musa S. The Education of Salama Musa / Trans. from the Arabic by L.O. Schuman. Leiden: E.J. – Brill, 1961. – 267 p.

38. Аль-Аккад А.М. Майукаль ‘ан аль-ислам (Что говорится об исламе). – Каир: Хиндауи, 2013. – 218 с.

39. Soroush A. Reason, Freedom and Democracy in Islam / Edited with a critical introduction by M. Sadri and A. Sadri. – Oxford, 2002. – 236 p.

40. Shariati A. School of thought and Action. Kazi Publications, Inc., 1988. – 55 p.

41. Мухаммад Ханафи, Ислам и марксизм: отношения и различия. Марокко, 21.04.2002 http://www.mokarabat.com/s813.htm

42. 07.2014 المؤمنون بلا حدود \\ الماركسية بين حرق المراحل وتطويع النظرية, سامح محمد إسماعيل

43. https://www.mominoun.com/articles

44. Abdul Wahab Al-Bayati Love, Death, and Exile: Poems // Trans. from Arabic by Bassam K. Frangieh. – London: Georgetown University Press; 1stEdition, 1991. – 329 p.

45. Al-Azzawi F. Cell Block Five: An Iraqi Novel. – Cairo: The American University in Cairo Press, 2013. – 116 p.

46. Ghassan Kanafani All That's Left to You: A Novella and Short Stories. – Interlink Books, 2005. – 128 p.

47. My philosophy: Ziauddin Sardar. https://philosophypress.co.uk/my-philosophy-ziauddin-sardar/

48. Sardar Z. Islam and Science: Beyond the Troubled Relationship // Nature, No 448. 2007. – P. 131-133.

49. Sardar Z. Critical Muslim. https://india-seminar.com/2014/653/653_ziauddin_sardar.htm.

50. Sardar Z. Desperately seeking Paradise. Journeys of a Sceptical Muslim. – London: Granta Publications, 2005. – 354 p. P. 5

51. Sardar Z. Welcome to Postnormal Times // Futures 42(5), 2010, pp. 435-444.

52. Sardar Z., Wyn Davies M. Postnormal Times // Special Issue, Futures 43(2), 2011, pp. 136-227.

53. Ziauddin Sardar, ‘Beyond Difference: Cultural Relations in a New Century’, in Ehsan Masood (introduced and edited), How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations. – Pluto Press, London, 2006.

54. Arkoun M. The Unthought In Contemporary Islamic Thought. Saqi Books, 2002. – 352 p. P. 17

55. Мохаммед Аркун. Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? https: // strana-oz.ru/2003/6 islam-i-demokratiya-kakoy-islam. дата обращения 26.11.2020

56. Isma'il Al-Faruqi. Islam, Beltsville, MD: Amana Publications, 1994. – 83 p.

57. Al-Faruqi, I.R. (1982) Al-Tauhid, its implication for thought and life, International Institute of Islamic Thought, Herndon.

58. Krairulyadi, M. (2016) 'A Quest for Islamic Paradigm: towards the Production of Islamic Knowledge' // JurnalSosiologi USK, Vol. 10, No. 2, pp. 69-88.

59. Zaelani, K. (2015) 'Philosophy of science actualization for Islamic science development: Philosophical study on an epistemological framework for Islamic sciences' // Pacific Science Review B: Humanities and Social Sciences, Vol. 1, Issue 3, pp. 109-113.

60. Asy, N., Hamdan, K., Samian, A.L., Muslim, N. (2018) 'Islamic Science Paradigm is a Science and religion Integration' // International Journal of Civil Engineering and Technology (IJCIET), Vol. 10, No. 9, pp. 1298-1303.

61. Sardar, Z. (1988) Information and the Muslim world. A strategy for the twenty-first century, Mansell Publishing, London.

62. Ragab, I.A. (1992) 'Islamic Perspectives on Theory – Building in the Social Sciences' // Association of Muslim Social scientists, 21st Annual Conference, East Lansing, Michigan // http://www.ibrahim ragab.com/ ebods-15.

63. Nasr, S.H. Modern Islam and Science // https://inpropriapersona.com/ articles/modern-islam-and-science-an-article-by-seyyed-hossein-nasr/

2 ПРОБЛЕМА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ИССЛЕДОВАНИЯ

Александр Хамидов

Исследование такого сложного и неоднозначного феномена, как современная исламская философия требует для себя соответствующих мировоззренческих и методологических оснований. Основное внимание в настоящей главе будут уделено первому роду оснований. К числу проблем, которые здесь являются актуальными, является, прежде всего (как это ни может показаться странным), вопрос о сущности религии как таковой. Следует, далее, выяснить, как соотносятся между собой философия, религия и религиозная философия. В связи с этим необходимо выяснить, каков статус и доля *знания* в науке, философии, религии и в религиозной философии. Из методологических оснований исследования объём монографии позволяет обратится лишь к статусу философской компаративистики.

I. Религия как мироотношенческая модальность

Проблема сущности религии, её происхождения, её соотношения с философией и наукой продолжает оставаться не окончательно решённой и потому актуальной. За последние два столетия накоплен большой фактический материал, на основе которого разработано множество концепций, не только плохо согласующихся между собой, но и взаимно исключающих друг друга. Одни концепции построены исходя из конкретной религии, другие – исходя и философии или науки, а некоторые – исходя из атеистической установки. Проблему можно более или менее адекватно решить, исходя из позиции вненаходимости по отношению к предмету исследования.

1. Общая ситуация с выяснением сущности религии. Основные подходы к определению сущности религии

В своё время Джеймс Джордж Фрэзер писал: «Нет такого предмета, в отношении которого мнения расходились бы так сильно, как в отношении природы религии. Невозможно дать определение религии, которое удовлетворяло бы всех» [1, с. 62][1]. Определений религии накопилось много. Большинство из них плохо (а то и никак не) согласуются между собой. И «тот факт, что этих определений так много, и что они так отличны друг от друга, – отмечает У. Джеймс, – послужит… достаточным доказательством того, что слово *религия* следует рассматривать скорее как собирательное имя, чем как обозначение однородного и цельного явления» [2, с. 37]. С этим, конечно, согласиться нельзя. Сущность у религии есть. Трудность её определения обусловлена помимо всего прочего, ещё и тем, что до сих пор не выяснено даже *значение термина* «религия». Как отмечает Л.Н. Митрохин, «этимология термина остаётся спорной. Чаще всего выводят из лат<инского> religio – “благочестие, святыня, предмет культа”; Цицерон (I в. до н.э.), однако, связывал его с лат<инским> religere – “собирать, вновь обдумывать, благоговеть, соблюдать”, а Лактанций (IV в.), Фейербах, Энгельс с religare – “связывать, соединять”...» [3, с. 436. Прав. стбц] В.Д. Пивоваров переводит латинский термин religio как «восстановление или воспроизводство лиги, связи...» [4, с. 738. Лев. стбц][2]. Но, между прочим, слово *liga* в значении *связь* – не латинское, а итальянское.

Стало быть, сущность религии следует продолжать искать. П.А. Флоренский заявлял: «Довольно философствовали *над* религией и *о* религии: тогда можно было давать определения, – и их дано слишком много. Неужели мне прибавлять к ряду неудачных определений ещё одно? Надо философствовать в религии, окунув-

[1] «Автор, – добавляет Фрэзер, – может лишь, во-первых, выразить, что́ он понимает под религией, и, во-вторых, во всей работе последовательно употреблять этот термин в указанном смысле»[1, с. 62 – 63].

[2] См. также: [19, с. 16 – 21].

шись в её среду» [5, с. 139]. Что же касается данного требования, требования судить о религии *изнутри* религии, то оно было бы релевантным, если бы религия была чем-то более единым по сравнению с тем, чем она была исторически и чем является теперь. В отличие от науки, философии и искусства религия никогда не была полифонической целостностью. В истории существовало и в нашей современности продолжает существовать множество конкретных религий, каждая из которых предельно своецентрична, своемерна и своезаконна. Как очень точно отмечает Маркс [Маркс 1955, с. 10], «каждая религия полагает, что она отличается от всех остальных – особых, *мнимых* – религий своей *особенной сущностью* и что именно она в этой своей *определённости* и является *истинной религией*» [6, с. 10]. Каждая конкретная религия почитает себя *Религией par excellence*. Поэтому определять религию изнутри религии – значит определять её изнутри *конкретной* религии, абстрагируясь от всех остальных конкретных религий прошлого и настоящего как от квази-религий. Выработать конкретно-всеобщее понятие религии, оставаясь на почве конкретной религии принципиально *невозможно*. «Именно отделение общих принципов религии от её позитивного содержания и от её определённой формы противоречит уже общим принципам религии...» [6, с. 10], т. е. принципам своецентризма, своезаконности, самозакрытости, своемерия. Операция неосознанной подстановки на место *религии вообще* какой-либо конкретной религии чаще всего является подстановкой исповедуемой исследователем или наиболее известной ему. «Помехой любому обсуждению религии, – отмечает Э. Фромм, – являются терминологические неясности. Хотя мы и знаем, что кроме монотеистических существовало и существует множество других религий, но всё же связываем религию с системой, помещающей в центр бога и сверхъестественные силы; мы склонны считать монотеистическую религию мерилом для понимания и оценки всех других религий» [7, с. 157].

Таким образом, *невозможно* раскрыть сущность религии как религии, оставаясь на почве религии. Невозможно достичь этого, конечно, и с позиций теологии, так как, во-первых, эта форма ду-

ховного производства порождена только теистическими религиями и отсутствует в *не*-теистических, во-вторых, теология всегда *конкретно-конфессионально* определена (католическая, протестантская, православная, исламская и т. д.). Безнадёжны также стремления раскрыть сущность религии как таковой, исходя из так называемой *религиозной философии*, в силу того, что не существует религиозной философии *как таковой*, т. е. конфессионально *нейтральной*. Всякая религиозная философия, как и всякая теология, конкретно-конфессионально *ангажирована.*

Вот пример определения религии с позиций религиозной философии: «Религия, – пишет В.С. Соловьёв, – говоря вообще и отвлечённо, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» [8, с. 5]. Претензия на всеобщность и отвлечённость от конкретных форм религии здесь не реализована, так как в ней имплицирована *теистическая* позиция: «безусловное начало и средоточие всего сущего», *то есть* антропоморфный Бог, вынесено не только за границы человека, но и мира. Если бы автор этого определения употребил слово «мир» с предикатом *«проявленный»*, его позиция была бы *нетеистической*. Но последняя по-иному трактует связь человека и проявленного мира с миром непроявленным. Неспособна раскрыть сущность религии и а-теистическая позиция, так как атеизм есть порождение теизма, нечто наподобие «падшего ангела» (Сатаны) по отношению к Богу. Согласно атеизму, религия – это «одна из форм обществ<енного> сознания, отражение действительности в иллюзорно-фантастич<еских> образах, представлениях, понятиях» [9, с. 420. Прав. стбц]. Если теистическое определение апологетически-позитивное, то атеистическое – нигилистически-негативное; второе исторически и логически *предполагает* первое и *паразитарно* по отношению к нему.

Итак, подход к определению сущности религии должен быть религиозно нейтральным – как в позитивном, так и негативном плане. Исследование религии должно быть свободно как от религиозной, так и от анти-религиозной ан-гажированности, т. е. должно осуществляться с позиций *вненаходимости*.

2. Культуро-историзм в решении проблемы определения сущности религии

Б.К. Малиновский пишет: «Нет обществ, какими бы примитивными они ни были, без религии и магии» [110, с. 19]. Без магии – да. А вот без религии?

Религиеведы традиционно выделяют *ранние* формы религии, существовавшие в границах архаической культуры. При всех различиях стабильно упоминаются: *анимизм, тотемизм, фетишизм, магия и шаманизм*. Некоторые авторы включают и другие феномены, например, ведовство. А вот С.А. Токарев выделяет целых 15 таких форм (см.: 11, с. 50]). Не многовато ли? К примеру, почему знахарство, культ предков, культ вождей и целый ряд других он считает именно формами религии? Ответов у данного автора нет. Мы оставим лишь те, которые сохраняются во всех перечислениях и проанализируем их. Но для этого необходимо обратиться к особенностям архаического сознания и мировоззрения.

Первобытный человек и в эпоху неолита (с которой, начался бурный прогресс культуры), и, конечно, до неё воспринимал мир специфически. Во-первых, как многократно об этом писалось, граница между миром культуры и миром природы в те времена была довольно нечёткой и столь же нечётким было для первобытного сознания различие между человеком (не только с его телесностью, но и с его психикой) и царством животных. Всё в сознании первобытных людей сливалось в единое целое. «Человеческая жизнь и природа, – пишет М.М. Бахтин, – воспринимаются в одних и тех же категориях» [12, с. 457]. Человек ещё не развил свою деятельность настолько, чтобы она создала такую социокультурную действительность, которая бы позволяла ему усмотреть дистанцию между собой и царством животных, между миром культуры и миром природы. Архаическому человеку присущ наивный *антропоморфизм:* как отмечает А.Н. Афанасьев, «древний человек почти не знал неодушевлённых предметов; всюду находил он и разум, и чувство, и волю» [13, с. 306 – 307]. Это и есть та особенность первобытного сознания, которую религиеведы называют анимизмом (термин

ввёл Э.Б. Тайлор). Кроме того, архаическому человеку присущ столь же наивный *социоцентризм*: окружающая его действительность, не разделяемая им до поры до времени на мир природы и мир культуры, воспринимается и осмысляется как некая *община* родственников, но только многократно превосходящая по мощи общину людей, о чём в своё время писал Л.К. Науменко. Он писал: «Все вещи – родственники, потому что они есть силы. Источник этой силы коренится не в природе само́й вещи или стихии, а в её родственных связях, не в её логике, а в её генеалогии» [14, с. 28]. Стало быть, анимизм *не является* формой религии. Архаический фетишизм заключается в приписывании природным феноменам атрибутов и способностей человека. Логически он предполагает анимизм. И тоже не является формой религии.

Н.А. Бердяев писал: «Существование личности предполагает существование сверхличных ценностей. Личности человека нет, если нет бытия, выше её стоя́щего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить» [15, с. 22]. Конечно, ни о какой личности в эпоху Архаики не может быть и речи (но и Бердяев пишет не об Архаике). В эпоху Архаики, особенно на её ранних стадиях, у человека доминировал не рассудок, а эмоции и воображение, не ratio, а imāginātio. Из социоморфизма благодаря работе воображения рождается представление о родстве данной человеческой общности с воображаемой природной общностью (животной, растительной и реже – с неодушевлёнными объектами и даже с природными явлениями типа ветра и т. п.), от которой эта первая якобы происходит. Данная форма предполагает две охарактеризованные выше, но в ней рождается интенция на особое отношение к тотему. Однако это ещё не форма религии, это её предпосылка.

Остаются магия и шаманизм. Магия предполагает анимизм и является не только системой определённых верований, но и особым *праксисом*, основанным на этих верованиях. Существуют самые различные формы магии, но все их объединяет то, что в магической практике человек является *субъектом* этой практики. Стало быть, магия не есть форма религии. Шаманизм также является формой практики, основанной на более сложных верованиях, чем

магия. В этой практике (камлании) шаман вынужден погружаться в изменённые состояния сознания и испытывать трансперсональные переживания. Камлание он совершает один, присутствующие же при этом люди суть лишь свидетели, переживающие за исход процедуры. Следовательно, и это не есть форма религии.

Что же тогда такое религия в её простейшем определении? Дж.Дж. Фрэзер писал: «…Под религией я понимаю умилостивление и умиротворение сил, стоя́щих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни» [1, с. 63]. Стало быть, религия есть форма духовной *зависимости* от *имагинативных* сил. Возможность такой зависимости содержится в тотемизме, и в религии она получает действительность, конкретизацию и развитие. По мере развития общины происходит дифференциация общественных отношений и специализация деятельности. Образ тотема постепенно утрачивает свою значимость и отступает на задний план (и со временем исчезает вовсе), а его место начинает занимать *образ-представление* некоего существа, от которого якобы зависит судьба и благополучие как общины в целом, так и её отдельного члена. Этот имагинативный образ и получает название «*бог*». С ним вступают (разумеется, в односторонние) имгинативные отношения, оказывают почести, всячески умилостивливают (приносят жертвы и т. д.). Именно бог есть то бытие, выше которого для человека ничего не существует и к которому он *ценностно* устремлён.

Обратимся к ещё одному аспекту архаической культуры. Для неё характерно разделение по иерархическому принципу, т. е. по вертикали, всей действительности – и космической, и культурной – на сферу сакрального (священного) и сферу *профанного* (мирского). Известный специалист по данным вопросам М. Элиаде отмечает, что «*священное и мирское* – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории» [16, с. 19]. Сфера сакрального считалась ценностно выше сферы профанного. Более того, считалось, что вторая всецело производна от первой и образована в соответствии с её образцами. С нашей современной точки зрения, архаический человек жил в

удвоенной действительности: *сакральной* и *профанной*. Каждая из них предъявляла ему свои собственные требования, предписывала способы и нормы поведение и действия соответственно её требованиям, императивам и т. д. Но архаический человек не различал этой удвоенности и полагал, что живёт и действует *в одном-единственном* мире, в одной и той же социокультурной и природной действительности. Именно в сферу сакрального помещались боги.

Вопреки распространённому мнению религиеведов, ведущей формой общественного сознания на протяжении почти всей Архаики была вовсе *не* религия, а *мифология*, представлявшая собой систему различных мифов. В своей совокупности мифы представляли собой систему, своего рода конкретность в диалектическом смысле данного понятия. Содержание основных мифов являлось содержанием *ритуалов*. Ритуал есть система действий и поведения людей – членов данного социума (общины), – в которых реально, практически-действенно осуществляется (разыгрывается, если смотреть на него с современной позиции, а с точки зрения тех времён, *проживается*) это сакральное содержание-событие, повествуемое в мифе. Миф и ритуал в архаической культуре представляют собой единое целое в мировоззренческом, функциональном и даже в структурном отношениях.

В отличие от мифологии религия находила практически-бытийственное выражение не в ритуалах, а в соответствующих обрядах и специфически религиозных *культах*. Конечно, в культуре Архаики имели место и иные, не религиозные, культы. Например, культ Плодородия. Эти культы также были актами священнодействия, но сакральность мифологическая и сакральность религиозная – это *разные* феномены. Религиозный культ есть средоточие религиозного отношения человека к миру. В отличие от мифологического ритуала, который лишь делает зримым и чувственно-достоверным содержание мифа, религиозный культ есть зримое и чувственно-достоверное и одновременно имагинативное *отношение* участвующих в нём к некоторому *сакрализованному* началу (в тенденции-пределе – к, выражаясь терминологией П. Тейяра де Шардена, точке Омега, или, по-философски – к Абсолюту), кото-

рое столь же *имагинативно*, как и герой мифа. По своей глубинной сущности религия – это не просто имагинативное отношение «порождённого» к «породившему», но ещё и отношение заведомо *низшего* к заведомо *высшему*. Религия появляется лишь на очень высокой стадии развития первобытной культуры, на том этапе, когда возникает то социальное образование, которое Маркс называл земледельческой общиной.

3. Сущность и архитектоника религии

Религия должна быть взята и понята как *многоуровневый* и *многомерный* феномен. Однако при этом необходимо учитывать также и *онтологический* аспект религии, который учитывается представителями самих религий, теологами и религиозными философами и, как правило, не учитывается теми, кто пытается понять сущность религии *извне,* из иррелигиозной позиции. Необходимо также исходить из Человека, Мира и их взаимоотношения как многомерных и многоуровневых. Тогда создадутся условия для того, чтобы моменты истин, содержащихся в религиозных и иррелигиозных истолкованиях сущности религии, могли выстроиться в целостную картину. Всякая религия, даже самая примитивная, как минимум, два уровня. Оба они непосредственно связаны религиозным содержанием. Первый включает образ-представление имагинативного Сверхначала (бога) и основных его атрибутов, а также ценностно-волевую *интенцию* на него и соответствующую ценностную *устремлённость* к нему. Это и есть религиозная мироотношенческая модальность. В IV в. писатель и философ Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (ок. 250 – ок. 320 гг.), названный в эпоху Ренессанса «христианским Цицероном», ввёл термин «religare». В классической латыни такого термина нет. Имеется термин «re-ligāmen», означающий «связь» (см.: 17, с. 866. Лев. стбц]). Всякая религия конкретна: племенная, полиэтническая, мировая, конфессионально и институциально оформленная и т. д.). В этой связи для фиксации конфессионально и тому подобно определённой религиозно определённой мироотношенческой модальности

вместо «религиозная» мы будем применять термин *«религарная»*. Ядром данной модальности является то, что́ обычно определяется как *вера*. Эта вера имеет вектор и адресат. «Нет, – отмечает П.Й. Тиллих, – веры без содержания, к которому она направлена. Всегда есть что-то, что осмысляется в акте веры» [18, с. 139]. В этом смысле вера есть *исповедание*. Именно так определяемую веру и сопоставляют-противопоставляют *разуму* и *знанию*. Но данная вера не есть когнитивный феномен (т. е. не есть особого рода *знание* или *квази-знание*).

В этой связи весьма уместным и концептуально оправданным является предложенное Д.В. Пивоваровым различение двух типов веры: faith-веры и belief-веры. Правда, с трактовкой им их всецело согласиться нельзя. Он пишет: «Faith-вера есть особое духовное знание, а belief-вера не является знанием» [19, с. 463]. «Belief-вера, – продолжает он, – есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, но вовсе не рациональное знание как таковое. Напротив, faith-вера (пребывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях» [19, с. 464].

Наши уточнения этих понятий состоят в следующем. Субъектом как faith-веры, так и belief-веры является *только* индивидуум, но, разумеется, индивидуум в его общественных взаимоотношениях с другими индивидуумами. Обе они укоренены в его сущности, но в *разных* мироотношенческих модальностях: faith-вера коренится в религарной, тогда как belief-вера – в когнитивной. Разумеется, элементы той и другой в той или иной степени содержатся в обеих. Д. В. Пивоваров правильно определяет faith-веру как *духовную веру.* Эта вера, как сказано выше, вовсе *не есть знание* (не по форме, конечно, а по содержанию); это – форма эмоционально-волевой устремлённости к продукту имагинативного конструирования Сверхначала. Но когда Д.В. Пивоваров утверждает, что belief-вера не является знанием, то согласиться тут с ним нельзя; он просто не различает этих мироотношенческих модальностей – религарной и когнитивной. П.Й. Тиллих совершенно справедливо отмечает, что

«вере противостоит вера, а не знание» [18, с. 154][1]. Конкретной вере противостоит другая конкретная вера. Он, правда, в отличие от Д.В. Пивоварова, не различает faith-веру и belief-веру.

Faith-вера вместе с образом-представлением имагинативного Сверхначала (бога) и основных его атрибутов, а также ценностно-волевая *устремлённость* к нему и составляет *первичный*, базовый уровень Религии как специфического духовного феномена. В более развитых формах религии faith-вера вырастает в *вероисповедание* и *вероучение* (доктрину как систему дóгматов). Именно данный уровень является, так сказать, системообразующим для религии как целостности. Именно он придаёт сугубо *религиозный* (отношенческий) характер всем другим её структурным уровням. Faith-вера как ценностно-волевая устремлённость к имагинативному Абсолюту (термин Я. Э. Голосовкера), представляющемуся в мировых авраамических религиях *лишь* трансцендентным, *потусторонним*, и сформированный имагинативный образ его влекут за собой выработку строго определённых *регламентированных* и *формализованных* действий и поведения, именуемых в своей совокупности религиозным *культом*. Это – *второй* основной структурный уровень религии как целостности. Культ включает и объединяет ритуалы, обряды, церемонии и иные действия, почитающиеся *священно*-действиями, так как полагается, будто именно в них и через них *действенно осуществляется* отношение к (имагинативному) Абсолюту.

Поэтому культ во всей своей тотальности есть – с точки зрения религиозно *нейтральной* позиции – система *символических* акций. «Культ, – отмечает П.А. Флоренский, – постигается *сверху* вниз, а не снизу вверх. <...> Снизу вверх рассматриваемый, культ есть некоторая *деятельность* человека, именно вид культурной его деятельности, существующей наряду с другими» [20, с. 51]. Как деятельность он использует специфические орудия и средства. Но *смысл* его *трансгредиентен* и орудиям, и эмпирически фиксируемым действиям, и поведению. Культ предполагает основанный на

[1] «Вера противостоит вере» [Тиллих 1995, с. 150], а «борьбу с верой можно вести только во имя другой веры» [18, с. 215].

вероучении свод *предписаний*, содержащий императивы и правила поведения верующих относительно Абсолюта (жертвоприношения, заклинания, медитация, молитва и т. п. – в зависимости от характера вероучения), к Человеку, к Природе, к единоверцам, к иноверцам, к противникам религии, к религиозно индифферентным людям и к людям вообще. То есть всякая религия содержит наряду с прочим также и общий *этический кодекс*, что́ и придаёт ей статус интимной близости к повседневной жизнедеятельности людей. В некоторых религиях (например, в иудаизме и исламе) религия педантично регламентирует всё́, до мелочей, аспекты этой жизнедеятельности в течение всех суток.

Укажем и на *третий* важный уровень Религии. Это – её *организационный* уровень. Он возникает из необходимости управления религиозным процессом. Всякое религиозное сообщество разделяется *по вертикали* на а) бо́льшую часть, в которую входят, так сказать, рядовые верующие («паства») и б) значительно меньшую, в которую входят отправители культа («пастыри»). В примитивных религиях функция управления может выполняться одним, специально на то уполномоченным индивидом (жрецом). Однако в развитых религиях возвышающаяся на «пассивными» верующими общность может достигать больших объёмов, при этом данный контингент сам выстаивается по логике субординации. Появляются специальные места отправления культа (капища, священные рощи и т. д.), а также учреждения (церковь, мечеть, синагога, храм, собор и т. п.) и закреплённые в них специализированные группы людей (духовенство). В некоторых развитых религиях разрабатываются специальные тексты, в которых излагаются основы конкретных вероучений и максимы, прямо или косвенно предписываемые своим паствам правила и нормы поведения (Авеста в зороастризме, Трипи́така в буддизме, Танах[1] в иудаизме, Библия, включающая Ветхий и Новый Заветы в христианстве, Коран в исламе). В *теистических* религиях, а это сформировавшиеся в семитском ареале

[1] После того как Танах был переведён на греческий (Септуагинта), в иудаизме стал сочиняться Талмуд, не предназначенный для иноверцев (гоев). Существует два Талмуда – Иерусалимский и Вавилонский.

племенные религии – генотеистическая религия иудаизм, а также конституировавшиеся в мировые религии христианство и ислам – возникает особая отрасль духовного производства – *теология*, призванная с помощью философско-логической, а иногда и научной, аргументации обосновывать содержание и смысл дóгматов вероучения. Но о неё речь пойдёт в следующей статье.

Обратимся теперь к иному аспекту феномена религии (станем отныне писать данное слово со строчной буквы). Вовлечённого в её орбиту индивидуума она захватывает *всего целиком*. Силовые линии пóля религии пронизывают до-деятельностные, деятельностные и над-деятельностные его уровни. Человек участвует в религии *всем своим бытием* – знаемым и не знаемым, актуализованным и виртуальным. Этим религия отличается от иных мироотношенческих модальностей. Так, в сфере науки у человека задействованы преимущественно чувственный и рациональный уровни сознания. Время от времени у продвинутых учёных в познавательную деятельность включаются созерцание с его атрибутом – продуктивным воображением и интуиция. У художника (в широком смысле слóва) задействован преимущественно уровень созерцания и продуктивное воображение. Религиозная же жизнь требует *всего* человека, *всех* его способностей и сущностных сил. Но при этом имеется ещё одна специфическая особенность. Деятельность учёного и художника протекает в рамках конкретных социокультурных хронотопов – в сфере науки и в сфере искусства. У того и другого есть ещё вне-научная и вне-художественная *обиходно-обыденная* сфера жизни, в пределах которой он не обязан, не должен (а подчас и не может, если бы и захотел) руководствоваться нормами, императивами, а то и концепциями (научными и художественными). В религиозной же жизни дело обстоит принципиально иначе. Она, так или иначе, в той или иной степени регламентирует и контролирует *всю* жизнедеятельность человека, а не только собственно религиозную. Как отмечает Вл.С. Соловьёв, имагинативным Абсолютом (он именует его «безусловным началом и средоточием всего существующего») «должны определяться все интересы, всё содержание чело-веческой жизни и сознания, от

него должно зависеть и к нему относиться всё существенное в том, что человек делает, познаёт и производит. ...Все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда (nota bene: с точки зрения религии и религиозного человека. – *А.Х.*) является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных *явлений в* разумные, внутренне необходимые *события*» [8, с. 5]. К имагинативному Абсолюту религиозный человек, homo religiosus обращён всем своим существом и всем своим опытом, который осмысляется и интерпретируется в свете этой обращённости.

* * *

Таким образом, мы выяснили, что, во-первых, те феномены, которые в религиеведении традиционно определяются как ранние формы религии, таковыми не являются. Во-вторых, выяснили, что собственно религия возникает на довольно поздней стадии архаической культуры, оттесняя на задний план мифологию, а с переходом к постпервобытной культуре полностью вытесняет её. Напрашивается вывод, что с философией имеет смысл соотносить не вообще религию, а лишь её ядро, а также теологию, которая сформировалась в трёх авраамических религиях.

II. Теология, философия религии и религиозная философия

В первом разделе был проанализирован феномен религии как таковой. Было выяснено, что она как социокультурный феномен вырастает из развитой религарной мироотношенческой модальности. Но в теистических религиях (а на сегодня это – ставшие мировыми религиями христианство и ислам – вырабатывается такая форма духовного производства, как *теология*, центральной проблемой которой является учение о Боге, как он представлен в соответствующей религии. На одном из этапов истории сформировался такой феномен, как *религиозная философия*. Возникает вопрос:

как соотносится этот феномен с религией, теологией и собственно философией.

1. Религия и теология

Религия как социокультурный феномен вырастает из религарной мироотношенческой модальности. По своей сути в своей целостности она и есть социокультурно оформленная и развитая данная модальность. Первые примитивные религии, как правило, родо-племенны́е. Как правило, они политеистические, в которых их пантеон социоморфен, т. е. представляет собой спорецированную на некий трансцендентный фон патриархальную общину. Таковыми были и пантеоны многих постархаических религий – древнегреческой, древнеиндийской и других. В Индии, например, с древних времён до сего времени большинством населения исповедуется индуизм (название ввели британцы в конце XVIII – начале XIX вв.), который сам представляет собой группу местных религий. Ведущее место в нём занимает культ Тримурти (на санскрите trimūrti – «три формы», или «три образа»), представляющего единство трёх высших богов – Брахмы, Вишну и Шивы. Индуизм тесно связан с ведической традицией: в нём почитается идея «Упанишад» о сочетании Бра́хмана, дислоцированного в непроявленном измерении Универсума, и Атмана, дислоцированного в проявленном измерении последнего. Воплощением Тримурти считается священный слог ОМ:

В начале второго тысячелетия на территории Ближнего Востока на базе иудаизма (генотеистической религии) сформировалось монотеистические религии – сначала христианство, а позже и ислам. Формальным его основателем считается Йеошуа из Назарета (на иврите: Нацрат), проповедовавший ряд этических максим и

императивов. В своих проповедях он апеллировал к некоему Отцу Небесному. Содержание его проповедей не было отклонением от иудаизма, но лишь имело мягкую форму.

Христианство и ислам – не просто теистические, но *моно*теистические религии. А вот в середине I тысячелетия до н. э. в Индии возникла *не*-теистическая религия – буддизм. Её основателем стал Сиддхартха Гаутама, получивший титул «Будда Шакьямуни» (624 – 543 (544) гг. до н. э.). Как и Йеошуа, он учил этически-космическим нормам и императивам. Он провозгласил «Четыре благородных истины» (на санскрите – catvari ārya satyānī) и «Восьмеричный путь» (на санскрите – aṣṭāṅgika-mārga) освобождения (мокша) от круга сансары и действия закона карты и тем самым достижения нирваны (на санскрите – nirvāṇa). Хотя буддизм отнесён к да́ршанам группы настика, то есть не признаю́щих авторитет Вед, он, тем не менее, имеет общее с ними: нирвана и особенно паринирвана – это выход за пределы проявленного мира в мир непроявленный. Впоследствии буддизм разделился на два относительно самостоятельных направления – на религию с её культом и другими атрибутами и на философию.

С христианством дело обстояло несколько иначе. Прежде всего необходимо отметить, что фарисей Савл, сначала бывший яростным гонителем и преследователем последователей учения Йеошуа, а впоследствии – скорее всего, по заданию Синедриона – сменивший имя на «Павел», объявил себя ревностным последователем учения Йеошуа и стал его проповедовать в изменённой форме. Он самозванно узурпировал себе звание апостола (он не был непосредственным учеником Йеошуа) и провозгласил *слепую, нерефлектированную* веру (в смысле faith-веры) выше разума и знания[1] как приличествующий христианину способ отношения к миру. Христианство и ислам со временем превратились в мировые религии, приобрели институциализацию и т. д. Эти религии, как и иудаизм, базировались на пассивной форме антропоцентризма. Если активный ант-ропоцентризм является, так сказать, феноме-

[1] Католическим теологам понадобилось несколько столетий, чтобы хоть как-то сгармонизировать их.

ном экстравертированным, то есть таким, посредством которого человек-человечество самоутверждается, отыгрываясь на покорении-разрушении внешней Природы, то пассивный антро-поцентризм самоутверждается иначе. «Пассивный антропоцентризм, – пишет Г.С. Батищев, – утверждает себя в форме инакоцентризма, в частности – теоцентризма. Это – своемерное признание Высших Сфер, включённое внутрь той же са́мой самозамкнутой жизни, того же са́мого ограниченного кругозора. Такова потребительская религиозность: она не зовёт человека преодолевать своё несовершенство и слепоту, не обязывает его преобразовывать своё бытие во всех сторонах. Она включается в ограниченное бытие и ставится рядом с прочими его сторонами как пристройка, как придаток, как их санкция, "священный" инструмент и облачение» [21, с. 407, прав. стбц][1].

Появившиеся после смерти Йеошуа «Евангелия» (из которых потом были объявленными каноническими всего четыре), послания апостолов и другие документы породили у паствы непонимание некоторых «истин» новой религии у её адептов (сотворение мира Богом из ничего, непорочное зачатие Йеошуа, его воскрешение из мёртвых и т. п.). Так возникла потребность, а из неё – необходимость *рационального* (хотя бы на уровне рассудка) их разъяснения, истолкования. Удовлетворение данной потребности породило особую деятельность католических иерархов, получившую название *теологии*. Понятие «теология» происходит от греческих слов θεός – «бог» и λόγος – «слово», «учение». Теология есть разработка доктрин, прежде всего, о Боге, его соотношении с Миром и Человеком *на основе* так называемых священных текстов, которые воспринимаются как божественное откровение. Если религия вырастает из *религарной* мироотношенческой модальности, то теология является разно-видностью *знания* и потому вырастает

[1] Г.С. Батищев писал эти строки примерно в 1974 г., то есть до принятия им православия (1977 г.). В 1980-х годах он в ряде публикаций подвергает критике антропоцентризм, однако лишь в его активной форме. Судя по всему, поняв, что теизм (в частности, православие) подпадает под рубрику пассивного антропоцентризма, он по умолчанию стал объявлять антропоцентризмом лишь его активную форму.

из *когнитивной* мироотношенческой модальности. Свою аргументацию теология черпает из своеобразно (тенденциозно) истолкованной наличной науки или (и) философии, которая является *рефлексивной* мироотношенческой модальностью. «Хотя теология, – пишет С.С. Аверинцев, – не может обойтись без философского понятийного аппарата…, она по сути своей отлична от философии, в т<ом> ч<исле> и от религиозной философии. В пределах теологии как таковой философское мышление подчинено гетерономным основаниям; разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательская) роль, он только принимает и разъясняет слово Божие. Теология авторитарна; в этом смысле она отлична от всякой автономной мысли, в т<ом> ч<исле> философии» [22, с. 32, прав. стбц]. «Теология, – отмечает Н.А. Бердяев, – не есть откровение, она есть вполне человеческое, а не божественное» [23, с. 231]. «Вся теология учителей церкви, – добавляет он, – заключала в себе огромную долю философии» [23, с. 231].

Одной из важных проблем христианской теологии является проблема доказательства бытия Бога и его атрибутов. В истории католичества предлагались разные доказательства. Так, Ансельм Кентерберийский (1033 – 1109) представил так называемой онтологической доказательство (см.: [24, с. 128 – 130], а Фома Аквинский (ок. 1225 – 1274) считает, что «существование Бога может быть доказано пятью путями» [25, с. 25][1]. Что касается второго аспекта, то в католичестве сложилось две традиции – катафатическая, приписывающая Богу всевозможные положительные атрибуты, и апофатическая, утверждающая, что его атрибуты не могут быть постигнуты человеческим разумом. Ещё одной особенностью западного христианства было то, что в нём существовало два типа теологии – 1) теология *воли* и 2) теология *разума*. Создателем первого был Аврелий Августин, создателем второго – Фома Аквинский. Согласно первому типу, главное в Боге – его воля, согласно второму – разум. Не останавливаясь конкретно на их особенностях, отметим лишь следующее, а именно истолкование в них соотношения *есте-*

[1] См. их характеристику: [25, с 25 – 27)].

ственного и *сверхъестественного (чуда)*. Согласно теологии воли, весь мир есть чудо, ибо Бог мог и не сотворять Мир и человека, но он всё это совершил по своей доброй свободной воле. Согласно же теологии разума, картина выглядит иначе. Фома Аквинский, приспосабливая философия Аристотеля к католической теологии, заимствовал у последнего и понятие *природы*: согласно Аристотелю, каждому феномену присуща своя природа, в соответствии с которой он и действует. Поэтому, если, скажем, ангел или демон вмешивается в дела человеческие, то это никакое не чудо: просто он действует соответственно своей природе. Чудом будет лишь то, если Бог сам, *минуя* ангельскую и демонскую иерархии, что-то меняет в жизни человека и общества.

2. Феномен философии религии

Прежде всего следует дать характеристику философии как феномену культуры. В отличие о религии и от теологии философия вырастает из иной мироотношенческой модальности. Как правильно отметил А.Н. Чанышев, «философию… легче, лучше и правильнее можно определить через миро-воззрение…» [26, с. 6] «Что такое мировоззрение? – спрашивает А. Швейцер и отвечает: – Совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека в нём» [27, с. 71]. Стало быть, содержанием мировоззрения являются, в первую очередь, 1) Мир как таковой, то есть Мир *как* некое *целое*, 2) Человек в Мире, также как целое, то есть в своей сущности и 3) способ бытия Человека в Мире, то есть их взаимоотношение. Стало быть, в мировоззрении, как отмечает С.Л. Рубинштейн, «стои́т вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении» [28, с. 7].

Из какой мироотношенческой модальности вырастает мировоззрение? Ответ – из *рефлексивной*. Оно существует у всех без исключения человеческих общностей, даже у са́мых примитивных. Оно формируется стихийно, и люди, руководствуясь им,

даже не замечают его, не подозревают о его существовании. Оно у них никогда не становится предметом специального внимания. Иначе дело обстоит с философией. Как формируется философия? К. Маркс считал, что «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему́ положительному содержанию сама движется ещё только в этой идеализированной, переведённой на язык мыслей религиозной сфере» [29, с. 23][1]. И согласно П.А. Флоренскому, «религия есть материнское лоно философии» [20, с. 99][2].

С этими суждениями согласиться нельзя. Религия вырастает из религарной мироотношенческой модальности. Стало быть, философия не может зародиться в её недрах. Она может лишь использовать материал религии или (и) мифологии в своих построениях, но не более. Она тоже вырастает из рефлексивной мироотношенческой модальности. Но не из всякой, а из предельно развитой. Настолько развитой, что она становится *критической*. А это значит, что она делает своим предметом *все* мироотношенческие модальности, в том числе и себя самоё. Философию поэтому можно назвать, используя выражение А. Швейцера «мыслящее мировоззрение». Однако рефлексивная модальность достигает критической формы не всегда и не везде. Стало быть, философия – редкий феномен. Она первоначально возникла в трёх культурных ареалах планеты: на Востоке – в Древней Индии и в Древнем Китае, на Западе – в Древней Греции (Элладе). Время её возникновения К.Т. Ясперс называл осевым временем. Древнекитайская и древнеиндийская философии на протяжении очень многих столетий не выходили за пределы своих культурных регионов. На Западе же возникшая в Элладе философия проникла сначала в Древний Рим,

1 У К. Маркса действительно стои́т «идеализированной» (idealisirten). См.: [30. S. 34711]. Это, однако, концептуально неточный перевод. «Идеализированный» происходит от слова «идеал», тогда как в данном случае речь идёт об *идеализованном*, то есть производном от «идеальное» в смысле «Ideelle».

2 «Философия есть беглая дочь своей матери; но и в странствовании и падении она несёт в себе родные кровь, и черты, и манеры, и в них видится нам религия, и не уйти философии от самой себя» [20, с. 99].

а затем распространилась по всей Западной Европе, а ещё позже появилась в Америке и в России. Ответ на вопрос о причинах того, что философия самозародилась только в указанных регионах, мы оставляем вне данной статьи (тем более, что сколько-нибудь релевантного ответа на него нет и доселе). У всех остальных народов на всех ступенях исторического процесса существовало своё, этнически или культурно окрашенное мировоззрение, формировались и обращались подчас глубокие философемы, но философия как таковая не появлялась.

Итак, философия вырастает из мироотношенческой модальности, именующейся *рефлексией*. К.Г. Маркс писал: «Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии» [31, с. 210]. Судя по всему, рефлексивная модальность в Древней Индии, в Древнем Китае и в Древней Греции обладала повышенной интенсивностью, тогда как в других регионах планеты она существовала лишь в эмбриональном состоянии. Философия с са́мого начала делает своим предметом *то же*, что́ составляет предмет и мировоззрения. Но в отличие от мировоззрения, которое формируется стихийно и в этом смысле не имеет своего конкретного субъекта, философия не является без-субъектным феноменом. Она возникает и действует не как анонимно-коллективное действо, но как *конкретно*-индивидное занятие. Философствование осуществляется индивидом-философом на *рациональном* уровне. Именно поэтому оно является *критической* рефлексией. Философия имеет дело с мироотношением через посредство рефлексии над наличным мировоззрением. Вот почему философию можно назвать мыслящим мировоззрением. В философии *содержание* миро-воззрения артикулируется и становится предметом её работы. Так возникает *специфически философская* тематика и проблематика, в том числе и так называемые «вечные вопросы».

Конечно, специальная работа в мировоззренческо-мироотношенческой тематике и проблематике, с одной стороны, и индивидный характер этой работы, с другой стороны, провоцирует и порождает различия в характере осмысления философской тематики, оказывает влияние на способы постановки и решания про-

блем отдельными философами (а в западной метакультурной парадигме, как известно, каждый значительный философ по-своему уникален в данном аспекте) или философскими направлениями и школами. «Первой основой философского исследования является смелый свободный дух» [32, с. 92][1]. И уже самый беглый взгляд на философи (по крайней мере, западную) в её истории и в современном состоянии показывает, что в составе духовной формации человечества она изначально лишена «всякого единства, представляясь в виде множества отдельных систем, не признающих друг друга...» [34, с. 17]. И. Кант объясняет данную ситуацию так: «Всякий философский мыслитель строит своё собственное здание (Werk), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях» [35, с. 333]. Конечно, философский плюрализм и взаимный нигилизм и даже антагонизм философских систем – differentia specifica западноевропейской и далее – американской философии. В восточной же философии, особенно в древнекитайской, ничего подобного нет.

А теперь перейдём к философии религии. Это один из разделов философии как конкретной целостности. Она также является формой рефлексивной ми-роотношенческой модальности. Вообще говоря, в философии нет ни одного раздела, которые не был бы формой проявления данной модальности. Даже история философии отнюдь не является формой науки (то есть когнитивной мироотношенческой модальности), но всецело является обнаружением и работой рефлексивной модальности. Гегель писал в 1800 г., что «философия кончается там, где начинается религия…» [36, с. 198]. Как это следует понимать? Обратимся к другим высказываниям Гегеля. В «Философии права» (первое издание в 1820 г.) он пишет: «В религии божественное ощущается в форме своей вечности; оно существует в мире как действительный дух. В этом отношении философия относится к церкви как духовная религия. Её предмет – истинное в форме своей вечности» [37, с. 383]. В «Лекциях по

[1] И С.Н. Булгаков писал: «Свобода есть нерв философствования» [33, с. 79].

философии религии» он пишет, что «только религия есть абсолютно истинное знание» [38, с. 273]. Он, однако, оговаривается в том смысле, что «именно религия есть истинное содержание, но только в форме представления…» [38, с. 324]. Приведём ещё слова из «Энциклопедии философских наук»: «Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма её осознания, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие» [39, с. 65].

Отличается ли принципиально суждение Гегеля 1800 г. от его последующих суждений относительно соотношения религии и философии? Может показаться, что да. Продолжим цитату: «ибо философия есть мышление, следовательно, знает, с одной стороны, противоположность не-мышления, с другой – мыслящего и мыслимого. Её задача – выявлять во всём конечном бесконечность и требовать усовершенствования конечного посредством разума и особенно познавать заблуждения, совершённые её собственным бесконечным, и тем самым полагать истинное бесконечное за пределы своей сферы» [36, с. 198]. Данное положение Гегеля можно объяснить ещё не сложившейся окончательно его собственной философской позицией. Ведь ещё четыре года назад он совсем в духе Шеллинга заявлял: «Философия духа – это эстетическая философия» [40, с. 212]. Но будущая позиция Гегеля тут уже просматривается.

Но положение Гегеля о том, что философия кончается там, где начинается религия, взятое как таковое, следует принять. Как и обратное ему: религия кончается там, где начинается философия. Ведь они вырастают из разных мироотношенческих модальностей. И, хотя каждая такая модальность содержит в себе элементы всех других модальностей, всё же ни одна из них нередецируема ни к какой другой и незаместима никакой другой. У рефлексивной мироотношенческой модальности имеется то преимущество, что она возвышается над остальными модальностями и делает их своим предметом. Но не наоборот. Поэтому есть, философия искусства, но нет философии как полноценного предмета искусства, есть

философия науки, но нет науки философии, и т. д. даже история философии – это не форма науки, а раздел философии. Религия поэтому есть один из предметов философии. Как отмечает и Гегель, «философия делает религию предметом своего рассмотрения…» [38, с. 219]. Последняя для неё – специфическая мироотношенческая модальность. Философия религии, согласно современным авторам, рассматривает религию «как самостоятельную область наряду с моралью или искусством) культуры, стремится постичь сущность, истину и смысл религии, разрабатывая с этой целью "теорию религии"» [41, с. 232, лев. стбц].

3. Религиозная философия как специфическая форма философии

С.Н. Булгаков писал: «Возможна ли и в каком смысле возможна *религиозная философия?* Совместим ли догматизм религии с священнейшим достоянием философствования, его *свободой и исканием* истины, с его правилом – во всём сомневаться, всё испытывать во всём видеть не до́гмат, а лишь проблему, предмет критического исследования? Где же здесь место философскому исканию, если истина уже дана в виде до́гмата – мифа? Где место свободе исследования, если для него руководящей нормой является верность до́гмату? Где место критике, если царствует догматика? Таковы предубеждения против религиозной философии, благодаря которым и самый вопрос о *возможности* религиозной философии, или, что то же, философской догматики, чаще всего разрешается отрицательно…» [33, с. 69]. После прочтения данного фрагмента может создаться впечатление, что автор тут же заявит о невозможности религиозной философии. Этого, однако, на следующих страницах цитируемой работы мы не встретим. Почему? Да потому, что сам он – религиозный философ.

Последуем за его логикой. Булгаков проводит чёткое разграничение между религией и философией. И первая для него выше второй. «Конечно, – пишет он, – для философии религия должна казаться ниже её, как не-философия, но эта, так сказать, профессиональная

оценка ничего не изменяет в иерархическом положении религии, которая имеет дело со всем человеком, а не с одной только его стороной, и есть жизненное отношение к божественному миру, а не одно только мышление о нём» [33, с. 77]. Свободной от религии философии не существует. На той же позиции стоит и Н.А. Бердяев (см.: [42, с. 23]). Главным персонажем религии является Бог. Булгаков пишет: «Философски Бог непременно определяется и доказывается на основании системы, её строения, её развития. "Доказательства" бытия Божия, какими бы они ни были, все от философии и лишь по недоразумению попадают в догматическое богословие, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств…» [33, с. 69] Следовательно, теология (богословие) в своих построениях исходит не из религии, а из философии. Но для теологии Бог должен быть *данностью*. Иное дело – философия. «Для философии, – пишет Булгаков, – *Бог есть проблема*, как и всё для неё есть и должно быть проблемой. В своём принципиальном проблематизме она свободна от *данности* Бога, от какого бы то ни было чисто религиозного опыта, она исследует, сомневается, вопрошает: dubito, cogito, deduco!» [33, с. 70].

Согласно С.Н. Булгакову, *«всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна,* и потому невозможна иррелигиозная, "независимая", "чистая" философия. И потому возможна религиозная философия» [33, с. 77]. Религиозную философию Булгаков называет «вольным художеством на религиозные мотивы» (см. [33, с. 81]), «философским творчеством на рели-гиозные темы…» (см.: [33, с. 82]), а также «критическим догматизмом» (см.: [33, с. 82]). Тем не менее, согласно ему, «и религиозная философия требует *свободы* исследования, а следовательно, и теоретического сомнения совершенно в такой же степени, как и всякая иная философия; на её стороне имеется при этом даже преимущество остроты критического зрения, потому что она сознаёт свою религиозную обусловленность и знает её опасные стороны» [33, с. 79]. Свобода религиозной философии, согласно Булгакову, выражается в том, что существуют разные её системы (см.: [33, с. 79]).

В характеристике феномена религиозной философии С.Н. Булгаковым многое правильно. То, что невозможно принять,

это трактовка им соотношения религии и философии. Согласно ему, получается, что *всякая* философия по своей сути является религиозной, что собственно философия есть своеобразная недорелигия, а религиозная философия выше неё, ибо якобы ставит и решает религиозные проблемы философским способом. На деле религиозная философия – это всё-таки *философия*, то есть феномен, базирующийся на рефлексивной мироотношенческой модальности. Это философия, ставящая и решающая *собственно философские* проблемы, но в той или иной степени опирающаяся на дóгматы религии. В этом смысле она не является всецело свободной. Она пытается в себе соединить рефлексивную и религарную мироотношенческие модальности.

Не только религиозная философия может оперировать понятием Бога, и это подтверждает история западноевропейской философии начиная эпохой Ренессанса. Но само по себе оперирование философией понятием Бога ещё не делает её религиозной. Ведь, как отмечает Н.А. Бердяев: «Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт» [23, с. 232]. Вот, к примеру, известный материалист П.А. Гольбах пишет, что Бог – это «необходимая и невидимая причина, приводящая в действие природу, в которой всё совершается согласно необходимым и неизменным законам» [43, с. 352; см. также с. 368]. Булгаков прав, что существуют различные религиозные философии. При этом они бывают более или менее зависимы от религии и её дóгматов. Так, религиозная философия Н.А. Бердяева менее зависима от них, чем религиозная философия С.Н. Булгакова. Приведём пример из философии Бердяева. Он очень высоко ценил Я. Бёме, считая его одним из своих философских и духовных учителей. Бёме различал Grund (Основание) и Ungrund (Бездна; в философском смысле – Безоснóвность). Тем не менее, категорию Ungrund Бердяев трактует иначе. Он пишет: «Я истолковываю Ungrund Бёме как первичную добытийственную свободу. Но у Бёме она в Боге, как Его тёмное начало, у меня же вне Бога. Это относится лишь к Gott, а не Gottheit, ибо о невыразимом Gottheit ничего нельзя мыслить» [44, с. 101]. «…У Бёме, – поясняет он, –

Ungrund, т[о] е[сть], по моему толкованию, первичная свобода, находится в Боге, у меня же вне Бога. Первичная свобода вкоренена в ничто, в меоне» [44, с. 176]. Кроме того, у одного и того же философа могут иметься сочинения как религиозно-философского, так и просто философского характера. К примеру, русский философ В.С. Соловьёв считается религиозным философом. Его «Чтения о Богочеловечестве» действительно подпадают под понятие религиозной философии. Но его «Критика отвлечённых нача́л» или «Кризис западной философии» вряд ли можно подвести под него.

* * *

Из учения Сиддхартхи Гаутамы выросли, с одной стороны, не-теистическая мировая религия, с другой стороны, – оригинальная буддийская философия, представленная разными школами и такими философами мирового значения, как, например, Васубандху, Дигнага, Нагарджуна, Чандракирти, Рамануджа и др. На почве буддизма, разумеется, не могла вырасти теология, но и буддийскую философию нельзя назвать религиозной. Религиозная философия могла вырасти лишь на почве теистической религии. Теология имеется и в иудаизме (ге-нотеисической религии); одним из выдающихся её представителей является рабби Моше бен Маймо́н (Рамбаль). Одно из его основных сочинений переведено на русский язык (см. [45]).

Обратимся к арабо-мусульманской философии. В её классический период (VIII – XV вв.) существовало пять основных направлений и школ: калам, арабоязычный перипатетизм (фальсафа), исмаилизм, ишракизм и суфизм. Как отмечает А.В. Смирнов: «За исключением арабоязычного перипатетизма, ни один из этих терминов не обозначает только философское течение» [46, с. 155, прав. стбц]. Выдающимся представителем классической арабо-мусульманской философии был Аль-Газа̄лӣ. Он был и теологом, и религиозным философом, и просто философом, но не писавшим специально философских сочинений. Его философская культура проявлялась в его глубокой эрудиции, знании греческих филосо-

фов и всех современных ему арабо-мусульманских философов, в логике критики и аргументации. Основное остриё критики он направлял на фальсафу и её представителей-файласӯфов[1]. На эту критику ответил Ибн Рушд (см.: [48]).

Представителями фальсафы были аль-Киндӣ, аль-Фāрāбӣ, Ибн Сӣнā, Ибн Бāджжа, Ибн Туфайль, Ибн Рушд и др. Ибн Сӣнā, подобно Аристотелю, был не только философом, но и естественником, врачевателем, автором знаменитого трактата «Книга исцеления» («Китāб аш-Шифā»). Представители фальсафы не были религиозными философами, хотя имя Аллаха (часто под другими названиями) фигурирует в их сочинениях. Фальсафа находилась в особом положении в раннесредневековой арабской культуре. Она была *только* философией, чего нельзя сказать об иных направлениях и школах арабо-мусульманской мысли данного периода. Фальсафа, к тому же, была более сво-бодной по отношению к религии и теологии. Как отмечает Г.Б. Шаймухамбетова, «философия (*именно фальсафа*…) и теология сосуществовали параллельно, притом философы-профессионалы сознательно отмежёвывались от теологов и нередко сами были учёными, естествоиспытателями» [49, с, 64; курсив мой. *А.Х.*], как, например, Ибн Сӣнā. Для представителей фальсафы характерен рационализм, который они переняли от изучаемых и комментируемых ими греческих философов и в первую очередь, конечно, от Аристотеля. То, что не согласовывалось с требованиями разума, то ими и не принималось в Коране, в частности, *идея креационизма*.

И если аль-Киндӣ ещё ставил теологию выше философии, то аль-Фāрāбӣ фактически перевернул это отношение. «Определение философии и сущность её, – пишет он, – в том, что она есть наука о сущем как таковом» [50, с. 42]. Сущее же организовано по принципу иерархии. А на вершине этой иерархии находится «Первый Единый», а в ещё большей степени – Перводвигатель Ари-

[1] Он обвинял представителей фальсафы в неточности переводов сочинений Аристотеля и Платона. «Самыми точными их переводчиками среди арабских философов, – писал он, – являются Абу Наср аль-Фараби и Ибн Сина» [47, с. 33]. На них он и направляет свою критику.

стотеля (см.: [51, с. 174]). Это тот, отмечает аль-Фāрāбī, кто «есть Аллах…» [351, с. 175][1]. Таким образом, имя «Аллах» здесь не более чем религиозный ярлык для философской категории. Таким образом, можно заключить, что аль-Фāрāбī, этот обарабившийся тюрк, был *наиболее свободным* мыслителем своего времени в арабо-мусульманском мире. Единственной зависимостью, в которой он находился, была зависимость от древнегреческой философии и, главным образом, от Аристотеля, этого «Гегеля античности».

Завершением классической арабо-мусульманской философии является философия Ибн Ҳальдӯна (1332 – 1406). Он не был представителем фальсафы, но и не был представителем религиозной исламской философии. Он был историком, написал огромный исторический труд, «Введение» к которому – «Муḳаддима») претендует на статус сочинения по философии истории[2]. Деятельностью Ибн Ҳальдӯна завершается классический период арабо-мусульманской философии.

* * *

Анализ, проведённый в данных двух разделах, показали, что религия как целостный социокультурный феномен вырастает из религарной мироотношенческой модальности. Этим она отличается от теологии, вырастающей из когнитивной мироотношенческой модальности и от философии, представляющей собой развитую до состояния критичности рефлексивную мироотношенческую модальность. Данным положением опровергается концепция Г.В.Ф. Гегеля (и аналогичных ей), согласно которой все мироотношенческие модальности суть модификации когнитивной модальности. Поскольку каждая религиозная философия обладает собственными особенностями, обусловленными не только тем, с

[1] Сопоставляя онтологию Аристотеля, неоплатоников и аль-Фāрāбī, Г.Б. Шаймухамбетова пришла к следующему заключению: «Структура мироздания у Фараби… в основном соответствует аристотелевской, но не плотиновской…» [49, с. 75]. См. также схематическое изображение этих онтологий [49, с. 75].

[2] Фрагменты данного сочинения в переводе А.В. Смирнова см: [52].

какой религией она соотносится, то для её анализа требуется тщательно про-думанная методология. Но первоначально необходимо проанализировать, какой статус занимает *знание* в религии, философии, религиозной философии и сранить этот статус со статусом знания в науке.

III. Знание в науке, философии, религии и в религиозной философии

Что такое *знание*? На этот простой вопрос существуют разные ответы. Приведём несколько дефиниций. В пятитомной советской «Философской энциклопедии» статья «Знание» вообще отсутствует. В советском «Философском энциклопедическом словаре» статья «Знание» есть (её автор – мой друг). Знание здесь определяется как «отражение объективных характеристик действительности в сознании человека» [53, с. 199. Прав. стбц]. Лаконично и просто. Перехожу к постсоветским философским справочникам. Согласно В.Л. Абушенко, знание – это «селективная (1), упорядоченная (2), определённым способом (методом) полученная (3), в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная (4) информация, имеющая социальное значение (5) и признаваемая в качестве именно знания определёнными социальными субъектами и обществом в целом» [54, с. 247. Прав. стбц – 248. Лев. стбц]. Автор добавляет: «В зависимости от названных критериев знание может быть разделено на два типа по уровню его функционирования: обыденное знание повседневной жизни и специализированное знание (научное, религиозное, философское и т. д.), а также “перекрывающее” границу уровней профессиональное и практическое знание различных социальных общностей и групп. Можно также говорить о личностном знании (и структурах личностного знания, присутствующих в иных модификациях знания, в частности, согласно Полани, – научном)» [54, с. 248. Лев. стбц]. Б.Г. Матюнин сопрягает знание и незнание. Согласно ему, это понятия для обозначения разных аспектов познавательного процесса: знание – информация об окружающем мире и само́м человеке, незна-

ние отсутствие таковой» [55, с. 299. Лев. – прав. стбц]. Согласно И.Т. Касавину, знание – это «форма социальной и индивидуальной памяти, свёрну-тая схема деятельности и общения, результат обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе познания» [56, с. 51. Лев. стбц].

Таковы дефиниции знания из философских справочников. В России существует «Сибирский институт знаниеве́дения». Коллектив авторов на базе данного института издал серию из пяти книг под общей рубрикой «Знаниеве́дение и управление». Во Введении к первой книге авторы пишут: «...Следует топределить, что мы будем понимать под знанием. Здесь мы можем выделить две позиции.

Первая – расширительная, *суммарная*. В этом случае знание – это весь массив информации, которым располагает общество на определённом временно́м срезе своего развития. И тогда термин знание оказывается по существу синонимом совкупной информации общества (или какой-либо отдельной социальной общности).

Вторая позиция – более узкая, *смысловая*. В данном случае знание рассмотрим как какую-то определённую часть совокупной информации, обладающую специфическим качеством. А под аким качеством, по-видимому, следует понимать позитивный, жизненно важный, практически необходимый смысл, который зак-лючён в соответствующей части совокупной информации» [57, с. 10].

Проанализирем приведённые дефиниции. Предложенная В.П. Филатовым, во-первых, отдаёт дань так называемой теории отражения. А во-вторых, – и это главное – не учитывает того, что «отражение объективных характеристик дейст-вительности» может быть как истиной, так и заблуждением. Дефиниция Б. Г. Матюнина фактически таковой не является. Она напоминает слова Конфуция (Кун Фу-цзы), сказанные его ученику: «Учитель сказал:

– Ю! Научить ли тебя, что такое знание?

Считай знанием то, что знаешь, и считай незнанием незнание. Это и есть знание» [58, с. 61]. В 2012 г. в журнале «Вопросы философии» были опубликованы материалы «круглого стола» «Знание в современной культуре» (см.: [59]). На нём, однако, обсуждалась

не проблема сущности знания, а его статус и роль в современной культуре, в частности в так называемом «обществе знания».

А теперь обратимся к приведённым выше определениям знания. И.Т. Касавин прав в том, что связывает знание с процессом познания, но отождествление его с памятью – это заблуждение. Дело в том, что в его дефиниции имплицитно присутствует понимание знания как вербально оформленной конструкции. А знание опредмечивается далеко не только в языке. В.Л. Абушенко предложен целый набор атрибутов знания. Со многими можно согласиться, но нельзя согласиться с отождествлением знания с информацией. То же мы видим у Б.Г. Матюнина и у авторов теории знаниеведения. Но знание *не тождественно* информации.

В классической латыни īnfōrmātio имело ряд значений: «1) разъяснение, изложение, истолкование…; 2) представление, понятие…; 3) осведомление, про-свещение…» [17, с. 523. Лев. стбц]. Ничего из этих значений в современном понятии «информация» давно уже нет. В современной теории информации оно означает: «1) сообщение, осведомление о положении дел, све́дения о чём-либо, передаваемые людьми; 2) уменьшаемая, снимаемая неопределённость в результате получения сообщений; 3) сообщение, неразрывно связанное с управлением, сигналы в единстве синтаксических, семантических и прагматических характеристик; 4) передача, отражение разнообразия в любых объектах и процессах (неживой и живой природы)» [60, с. 222. Лев. стбц].

Согласно Н.И. Семенкову, информация – понятие, «обозначающее некоторые све́дения, совокупность каких-либо данных, знаний и т. п.» [61, с. 274. Прав. стбц]. В.И. Кашперский отмечает, что понятие информации в современной науке «всё чаще рассматривается в качестве третьего компонента бытия – наряду с веществом и энергией» и добавляет, что содержательная сторона информации «остаётся до настоящего времени наиболее неясной» [62, с. 359. Лев. – прав. стбц]. Более строгое, но в то же время и специфически специальное понимание сущности информации существует в теории информации, которая исследует «законы и способы измерения, преобразования, передачи, использования и хранения ин-

формации» [63, с. 210. Лев. стбц]. По другой характеристике теория информации есть «специальная научная дисциплина, обычно представляемая как раздел кибернетики, анализирующая математические аспекты процесса сбора, передачи, обработки и хранения информации. Главная особенность теории информации состоит в широком использовании методов теории вероятностей и математической статистики…» [64, с. 141. Прав. стбц].

Понятно, что то понятие информации, которое фигурирует в теории информации, для определения знания как такового мало подходит. Если уж и отождествлять знание и информацию, то необходимо брать её в простой, обиходной дефиниции. Тогда информация будет означать те или иные све́дения, набор их. Но правильным ли будет отождествлять знание с хотя бы так понимаемой информацией. Никак нет и вот почему.

Информация как отправленные или полученные све́дения сама по себе ничего не говорит о её качестве. Вследствие получения неких све́дений о чём-либо это последнее становится нам известным, не более того. Но, как заметил Гегель: Известное вообще – от того, что оно известно, ещё не познано» [65, с. 16]. Содержанием конкретного сообщения может быть обман, фэйк, как сейчас выражаются. Существует слово «дезинформация». Оно применяется как раз к ложным сообщениям. Но оно излишне: ведь дезинформация – это тоже информация.

Знание обладает иной сущностью. Оно рождается в процессе познания – особой (когнитивной) мироотношенческой модальности. В этой связи знание является *сущностной силой* общественного человека-субъекта. Оно опредмечивается не только в языке, но и во всей социокультурной действительности – в архитектурных строениях, в организации производственного процесса, в техно-логиях и технике и т. д. Маркс писал: «Природа не строит ни машин, ни локомотивов, ни железных дорог, ни электрического телеграфа, ни сельфакторов и т. д. Всё это – продукты человеческого труда, природный материал, превращённый в органы человеческой воли, властвующей над природой, или человеческой деятельности в природе. Всё это – *созданные человеческой рукой*

о́рганы человеческого мозга, опредмеченная * сила знания» [66, с. 215].

В развитой культуре, которая стала формироваться и развиваться с разложением архаического типа социальности познавательное отношение человека к миру конституируется в особую отрасль духовного производства, получившую название «наука». С этого времени в культуре знание разделяется на *обыденное* и *специализированное*, или научное. Сохранились (частично или полностью) с глубокой древности некоторые экзотерические и эзотерические знания. Начиная с Нового времени в Западной Европе наука институциализируется, т. е. становится специфическим социумным институтом, выполняющим предписанные ему государством функции. Она приобретает сложную организационную структуру, в которой собственно познавательная деятельность составляет лишь одну из подструктур. И хотя эта подструктура по своей сути является основной, на деле над ней возвышаются организационно-управленческие структуры, которые и кажутся самыми главными. Кроме того, в науку внедряется отчуждение, реорганизуя её по образу и подобию собственно материального производства (см. об этом: [67, глава II] и [68]). Когнитивная деятельность имеет два уровня – эмпирический и теоретический. Сообразно этому существует два вида научного знания – эмпирическое и теоретическое. Кроме того, существует два типа исследований – *фундаментальные* и *прикладные*. Первые ориентированы на получение новых знаний о природной и социокультурной действительности, вторые заняты приложением этих знаний в общественной практике. Вторые невозможны без первых.

Когнитивная подструктура науки – это так сказать, «горизонтальная» подструтруктура. В ней можно выделить целый ряд звеньев, которые являются вместе с тем и *этапами* когнитивной деятельности. Отметим основные (подробнее см.: [69, с. 104 – 107]).: 1) передний край науки (поисковая инстанция); 2) инстанция специализации (оформление теорий); 3) дисциплинарная инстанция.

* В цитируемом русском переводе данный термин, имеющий принципиальное значение, переведён как «овеществлённая». Исправлено. – *А.Х.*

Организация когнитивной деятельности и характер знания в каждом звене-этапе обладает своей спецификой. На переднем крае науки добывается новое знание. А.П. Огурцов пишет: «Передний край науки организован проблемно. <...> Здесь ядро когни-тивной организации – проблема, а не решение, вопрос, а не ответ, деятельность, а не изложение уже найденного ответа в готовых формулаах» [69, с. 113]. Поэтому полученное на переднем крае науки знание нежёстко, неокончательно, оно носит по большей части вероятностный, а нередко и всего лишь гипотетический характер; между истинным, достоверным знанием и заблуждением здесь порой невозможно установить демаркацию. Уже на стадии теории знание приобретает более оформленный характер, а с ним уже так или иначе проводится грань между знанием достоверным и недостоверным, между истиной и заблуждением. На стадии образования научных дисциплин уже ядром организации знания является не проблема, а её решение, не поиск, а изложение уже добытого знания. Здесь поэтому не остаётся места ничему недостоверному, вероятностному, гипотетическому. И уж, конечно,заблуждение (или то, что за него принимается) вовсе не допускается в научную дисциплину. Разные дисциплины в данном звене-этапе когнитивной деятельности объединяются в дисциплинарные комплексы. Так накопляется фонд научного знания.

Однако между охарактеризованными звеньями когнитивного строя науки *не существует* полного разрыва и взаимных противопоставлений. Как бы то ни было, познание есть живой процесс, и потому между ними существует постоянное взаимовлияние, взаимная коррекция и т. д. Поэтому знание, оформленное как научная дисциплина, не является для науки чем-то незыбленным, абсолютно безоговорочным и окончательным, не подлежащим проблематизации, а потому и изменению, развитию и совершенствованию. Этим научная дисциплина радикально отличается от *учебной дисциплины*, обращающейся в системе образования (см.: [70]).

Современная наука – весьма разветвлённая система специализированных исследований и вырабатываемых ими знаний. Давно прошло то время, когда один и тот же учёный мог быть специали-

стом в нескольких областях науки. Специалист в области физики высоких энергий не является специалистом не то что, скажем, в биологии беспозвоночных, – он может не являться специалистом даже в физике твёрдого тела. Как ему относиться к знаниям, добытым за пределами его специализации? На основе *доверия*. Это – специфически научная «вера» (belief-вера), мотивированная *волей к знанию*. Она есть вера-*доверие*. Перейдём к философии.

Начиная с Нового времени и по сие время философия ничтоже сумняшеся считается *наукой*. Когда-то она даже считалась наукой наук. Против этого возражали некоторые философы. Так, Н.А. Бердяев заявлял: *«Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной»* [71, с. 264]. «Научность, – развивает свой тезис Бердяев, – есть исключительно свойство науки и критерий только для науки. Казалось бы, так ясно, что философия должна быть философской, исключительно философской, а не научной, подобно тому как мораль должна быть моральной, религия – религиозной, искусство – художественным. ...Ведь философия – самостоятельная область культуры, а не самостоятельная область науки» [71, с. 264]. Но контаминация философии и науки продолжается.

Философия вырастает из *иной* мироотношенческой модальности, нежели наука. Имя этой модальности – *рефлексия*. Эта модальность редко дорастает до философии. Исторически философия появилась в Древней Индии, в Древнем Китае и в Древней Греции. Впоследствии её стали заимствовать и изменять на собственной культурной почве другие народы. Особенно это было характерно сначала для Западной Европы. Появились национальные варианты философии – к примеру, классическая немецкая, русская философия Серебряного века и др.

Рефлексия лишь внешне похожа на познавательную деятельность. На деле она в снятом виде содержит в себе моменты и когнитивной, и этической, и эстетической, и религарной мироотношенческих модальностей. Конечно, в той или иной конкретной философии, философской школе или философском направлении может преобладать какой-то из этих моментов. Но, тем не менее, она не сводима

ни к какому из них. Кардинальное отличие философии от науки состоит в том, что она *не имеет* эмпирического уровня. Стало быть она не есть исключительно познавательная деятельность. Основное назначение философии в культуре – осуществлять критическую рефлексию над мировоззренческо-мироотношенческой тематикой и проблематикой. Не имея свого эмпирического уровня, философия имеет в качестве такового всю культуру. Поэтому существуют такие разделы философии, как онтология, теория познания, философия культуры, философия истории, философия науки, философия религии, философия искусства и другие. Философия анализирует не результаты научных исследований, а конкретные мировоззренческие и методологические ситуации, складывающиеся в них. «Сами по себе структурные элементы науки, в том числе её фундаментальные законы и принципы, являются для философского способа рассмотрения лишь исходным материалом, на основе которого создаётся философская теория. Этот материал не включается в философскую теорию непосредственно, но подлежит соответствующей теоретической переработке» [72, с. 159]. Но философу данный материал должен быть известен. Он поступает к ней в виде *знания* (но, разумеется, не в виде просто информации). К этому следует добавить, что теория – это специфически научный феномен; философия разрабатывает *учения*. И результаты философской работы – это вовсе не набор знаний, это – система ориентиров – мировоззренческих, методологических, ценностных и других.

Спрашивается: имеет ли место вера в философии? Следует дать положительный ответ. К.Т. Ясперс писал о *философской* вере. Он утверждал: «Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. <...> Для неё всякое философствование, выраженное языком, – построение, лишь подготовка или воспоминание, повод или утверждение» [73, с. 423, 424]. Философия – духовная работа в *рациональном* плане. Она, с одной стороны, имеет своим предметом мир, преломленный в других мироотношенческих модальностях, а с другой – с философскими учениями своих предшественников и современников. Она поэтому есть *критическая*, мыслящая вера.

Наконец, перейдём к религии – весьма своеобразному культурному феномену. Она вырастает из специфической мироотношенческой модальности – *религарной.* Н.А. Бердяев отмечает: «Существование личности предполагает существование сверхличных ценностей. Личности человека нет, если нет бытия, выше её стоя́щего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить. Личности нет, если нет сверхличных ценностей, и личности нет, если она лишь средство сверхличных ценностей» [15, с. 22]. К этим словам необходим комментарий. Бердяев пишет о ситуации XX века. Но религия как таковая появилась в конце периода Архаики. Человека как личности в те времена ещё не существовало. До религии в культуре господствовала *мифология*. В мифологии признавалось существование ценностей и сущностей, стоя́щих над человеком. Но человек не испытывал *зависимости* от них. Что же тогда такое религия в её простейшем определении? Дж.Дж. Фрэзер писал: «…Под религией я понимаю умилостивление и умиротворение сил, стоя́щих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни» [1, с. 63]. Стало быть, религия есть форма духовной зависимости от имагинативных сил. Возможность такой зависимости содержится уже в тотемизме, а в религии она получает действительность, конкретизацию и развитие.

Религия как социокультурный феномен принимает различные формы и развивается. В настоящее время господствуют так называемые мировые религии – буддизм, христианство и ислам. Буддизм – религия, которая не допускает существования надмировой сущности, в то время как две других, да ещё иудаизм, из которого они выросли, таковую признаёт (Яхве иудаизма, Бог христианства, Аллах ислама). Все эти три религии (так называемые авраамическими) весьма своеобразно включают в себя соотношение знания и *веры*. В восточных религиях вера не особо противопоставляется знанию и скорее имеет форму веры-доверия (belief-веры) (см.: разделы I и II в кн.: [74]). В авраамических же религиях вера – это faith-вера. И faith-вера, и belief-вера равно являются *интенциями*. Но faith-вера атрибутивна *религарной* мироотношенческой мо-

дальности, тогда как belief-вера атрибутивна *когнитивной* мироотношенческой модальности. Faith-вера не есть акт познавания; она есть *устремление*; в ней доминирует *аксиатический* момент, тогда как в belief-вере доминирует *прагматический* (в широком смысле) момент. Faith-вера также включает в себя доверие, но она – больше, чем доверие; она ещё и *верность* (верность, прежде всего, имагинативному Абсолюту). И она пронизывает весь душевно-духовный мир человека и составляет, так сказать, его сердцевину. Belief-вера же – при всей её ценностной составляющей – не захватывает всего человека. Жизнь же в faith-вере определяется как *верование*: человек не просто верит-доверяет, но *верует*. Belief-вера – *рациональна*; faith-вера же *не может* быть рациональной.

В христианстве, особенно в раннем и почти до Нового времени была задана парадигма соотношения веры и знания, провозглашённая апостолом Павлом[1]. Он более всех других апостолов ставит акцент на *безотчётной, нерефлектирующей вере* (именно faith-вере) в противовес *belief*-вере, *разуму* и *знанию*. Слово «вера» для него – *ключевое*. Он заявлял: «Верою познаём…» [75. XI : 3; с. 1541. Лев. стбц], «ибо мы ходим верою, а не ви́дением…» [76. V : 7; с. 1492. Прав. стбц] Он утверждает: «…Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие…» [77. I : 22 – 23; с. 1474. Прав. стбц] Апостол наставляет: «немудрое Божие премудре́е человеков…» [77. I : 25; с. 1474. Прав. стбц] и «…Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых…» [77. I : 27; с. 1475. Лев. стбц] «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом…» [77. III: 19; с. 1476. Лев. стбц].

В исламе, как известно, статус знания намного выше, чем в христианстве и даже чем в иудаизме. Конечно, со временем ситуация изменилась, но то, что было заложено в начале, всё же никуда

[1] Этот человек – иудаист, фарисей и законоучитель Савл из Тарса Киликийского, бывший гонитель последователей Йеошуа, самозванно присвоивший себе звание апостола (он ведь не был учеником Йеошуа и даже никогда не видел его) самочинно или же по заданию раввинов-фарисеев явился одним из создателей одного из наиболее распространённых вариантов христианства.

не ушло. А.В. Смирнов, анализируя проблему соотношения веры и знания в арабо-мусульманской культуре в целом, отмечает, что в ней «противоположностью “знания” выступает… “действие”. <…> Вера снимает противопоставление знания и действия и в этом смысле служит для них общим понятием» [78, с. 143]. К сожалению, автор не разъясняет, о каком типе веры идёт речь – о faith-вере или же о belief-вере.

Но, завершая данный подраздел, в целом можно утверждать, что в ин-ституциализованной религии знанию отводится меньше всего места по сравнению не только с наукой, но и с философией. Из методологических проблем, как отмечено в начале раздела, внимание будет уделено лишь ставшей модной в последние 20 – 30 лет философской компаративистике.

IV. Философская компаративистика: назначение и границы возможностей

Философская компаративистика – это одно из направлений и одна из областей философских и историко-философских исследований. Почему-то её предметом считают «сопоставление различных уровней иерархии (понятия, доктрины, системы) философского наследия Востока и Запада» [1 79, с. 245. Лев. стбц][1]. Это довольно устойчивая трактовка данного феномена. В 1939 г. Ч. Мур учредил проведение восточно-западных конференций на Гавайях, а с 1951 г. стал издаваться журнал «Философия Востока и Запада» («Philosophy East and West»). Но почему, спрашивается, философская компаративистика не может распро-страняться на всю философию? Одно из значений латинского слова «comparātio» является «сличение, сравнение, сопоставление», а слово «comparātīvus» означает «сравнительный», «основанный на сопоставлении» [17, с. 215. Лев. стбц]. Г.В.Ф. Гегель в 1801 г. написал и опубликовал солидную статью «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга…» (см.: [4 81]). И в философии постоянно ведутся

[1] Аналогичной позиции придерживается, например, А. С. Колесников. См.: [2 80].

различного рода сравнительные философии: понятия материи у Платона и у Аристотеля, понятия Единого у Платона и у Плотина, понятия субстанции у Спинозы и у Гегеля, диалектики Гегеля и диалектики Маркса и т. д. и т. п. Имеет ли смысл лишать подобные исследования статуса компаративистских? Думается, нет.

А. Назначение и смысл философско-компаративистских исследований

Приведём следующее суждение М.М. Бахтина о встрече разных культур: «Чужая культура только в глазах *другой* культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут ещё больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, “чужим”, смыслом: между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины» [5 82, с. 457]. Точно также при соприкосновении различных философских систем (их каких-то аспектов, универсалий и т. д.) эти системы начинают усматривать не только в своём визави, но и самих себя то, что не обнаруживалось, а подчас и не могло быть обнаружено, при собственной саморефлексии или при исследовании другой системы изолированно, как бы самой по себе. Другими словами, компаративистский подход даёт дополнительные возможности в историко-философском ли исследовании или в исследовании современных философских учений обнаружения чего-то, недоступного при его отсутствии.

А.В. Смирнов пишет: «Сравнительные исследования в области истории философии посвящены выяснению сходств и различий между философскими традициями, которые развивались относительно независимо или, напротив, под влиянием друг друга…» [6 83, с. 213] Однако компаративистские исследования отнюдь не

сводятся к установлению сходств и различий в философских учениях. Чтобы таковые установить, подчас не нужны никакие исследования. Чтобы, к примеру, установить различие между онтологией Б. Спинозы и онтологией Н. фон Гартманна, можно даже не вникать в текст. Или, например, чтобы установить сходство и различие учения о воле А. Шопенгауэра и Ф.В. Ницше, необходимо почитать их тексты, но это устанавливается очень легко. Философская компаративистика не может довольствовать установлением сходств и различий. Она должна, как минимум, объяснить основания этих сходств и различий. Таким образом, компаративистский подход – это *стратегия*, а всякая стратегия требует вполне конкретной тактики для своей реализации. Такой тактикой в данном случае является специальная *методология*. Некоторым методам и посвящается последующий текст.

Позиция вненаходимости

Она предложена М.М. Бахтиным. Сам он её специально не эксплицировал, но можно сделать следующие выводы. Бахтинская вненаходимость сродни гуссерлевскому *эпохэ́*. В греческом языке ἡ ἐπ-οχή означало в обиходном смысле «остановка, задержка, прекращение», а в философском – «воздержание от суждения» (см.: [7 84, с. 652. Прав. стбц]). У Гуссерля эпохэ́ являлось первой ступенью феноменологической редукции и определялось как «заключение в скобки» (Einklemmerung) исследователем своей позиции и как бы наблюдение за предметом со стороны. Требование вненаходимости – это примерно то же, что и требование объективности, требование не привносить в предмет *своего* – концептуального содержания, собственного ви́дения предмета или проблемы, собственных критериев и т. д., то есть не осуществлять того, что Р. Авенариус называл интроекцией. Тесно с требованием принципа вненаходимости тесно связан следующий принцип.

Принцип культуро-историзма

Он ориентирует на то, чтобы сопоставляемые философские системы или их аспекты анализировались в тесной связи с тем культуро-историческим контекстом, внутри которого они сформировались и печать которого на себе несут. Без этого можно потратить исследовательские усилия втуне. При сопоставительном анализе каких-то аспектов философских систем очень важно учитывать особенности того общего для всей культуры мировоззрения, которое так или иначе представлено в этих системах. При сравнительном анализе, например, восточных (древнеиндийских или древнекитайских) систем необходимо учитывать, что в соответствии с восточным мировоззрением объективная действительность имеет два состояния – проявленное и непроявленное (в Упанишадах это Бра́хман и Атман, в даосизме – *Ю* и *У*); восточное же мировоззрение исходит из существования одного-единственного мира – того, который на Востоке считается проявленным. Кроме того, восточное мировоззрение отдаёт приоритет в проявленном мире энергии, тогда как западное – вещественности, или телесности. Пример. Древнекитайская (даосская философия и *иньян-цзя*) признаю́т существование пяти «первоэлементов» – огонь, вода, металл земля (почка) и дерево; древнегреческая философия признавала сначала четыре «первоэлемента» – огонь, вода, земля (почва) и воздух, но Аристотель добавил эфир. Однако между этими наборами «первоэлементов» принципиальное различие: в древнекитайской философии они являются пятью видами энергии ци, в древнегреческой же он живые и одушевлённые, но суть вещества. Или вот пример. Многие работы древнегреческих досократиков назывались «О природе». Сочинение древнеримского философа Тита Лукреция Кара называется «О природе вещей». И хотя Лукреций в этом сочинении излагает и в чём-то дополняет древнегреческую атомистику, следует знать, что в древнегреческом мировоззрении и культуре природа (φύσις) стои́т выше человеческих установлений (νόμος), то есть культуры, тогда как в древнеримском – наоборот, культура (cultŭra) стои́т выше, чем природа (nātŭra). Стало быть, принцип культуро-историзма необходим в компаративистских исследованиях.

Сопоставляемые в компаративистском подходе философские системы представляют собой *тексты*, то есть мыслительные конструкции, выполненные в ***языке***. Языки эти, как правило, этнические или национальные. Они обладают собственной грамматикой (в широком смысле), то есть подчиняются конкретным правилам построения предложений и т. д. Язык – устный или письменный (печатный) оказывает своё влияние на мышление. Подчас даже смена алфавита может оказывать влияние. Следовательно, следующий принцип касается соотношения мышления и языка.

Принцип приоритета мышления над языком

Необходимо правильное понимание сущности мышления и соотношения мышления и языка. Это очень старая проблема, и адекватно она решается с позиций принципа предметной деятельности. В своё время французский философ, антрополог и этнолог Л. Леви-Брюль разработал учение, согласно которому первобытные люди обладали мышлением, принципиально отличным от мышления нынешних людей, обозначив его как пра-логическое. Он, в частности, утверждал: «У нас нет никакого основания допускать априори, что первобытным и нашим мышлением используется один и тот же механизм» [8 85, с. 87]. Правда, в конце жизни Леви-Брюль отказался от своей трактовки первобытного мышления как *пра-логического*. Выразителем прямо противоположной позиции является К. Леви-Строс. Он пишет: «Неприрученное (т. е. первобытное. – *А.Х.*) мышление является логическим – в том же смысле и таким же образом, как и наше...» [9 86, с. 325][1]. В другой своей

1 «Логика мифологического мышления. – пишет в другой работе Леви-Строс, – так же неумолима, как позитивная и, в сущности, мало чем от неё отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в само́й природе явлений, подвергаемых логическому анализу» [87, с. 206]. Его утверждение было бы правильным, если бы он различал содержательный и формальный аспекты этого мышления и подчеркнул, что неумолимой здесь предстаёт именно формальная логика. Что же касается «природы явлений», которыми оперирует мышление, то эти предметы большей частью *имагинативны*, являются продуктами воображения.

работе он утверждает аналогичное: «Может быть, мы в один прекрасный день поймём, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково “хорошо”» [87, с. 207]. К. Леви-Строс утверждает, что наука существовала и в архаической культуре, но отличалась от современной лишь тем, что она была проявлением иного стратегического уровня мышления. Логикой этой науки, по его мнению, был *бриколаж* (bricolage) – использование для достижения *той же* цели, что и специалист, *неспециализированных* подручных средств. «…Суть мифологического мышления, – пишет Леви-Строс, – состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но всё же ограниченного; как-никак, приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками. Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа…» [86, с. 126][1]. «Подручные средства» интеллектуального бриколажа, «элементы мифологи-ческой рефлексии, – утверждает Леви-Строс, – всегда расположены на полпути между перцептами и концептами» [86, с. 127], а посредниками между теми и другими, согласно Леви-Стросу, являются *знаки*.

Не вступая в дискуссию по данному вопросу, отметим, что, с нашей точки зрения, более прав – в принципе, *но не* в деталях – К. Леви-Строс. Мышление как рациональный уровень сознания подчиняется *одному и тому же* механизму, *одной и той же* внутренней логике (каков уровень этой логики – дело другое). Оно может быть примитивным, а может и достигать неимоверных высот. Но на его деятельность накладывает свою печать то *сознание*, элементом которого оно является. А сознание формируется преимущественно в процессе человеческой предметной деятельности, которая, в свою очередь, всякий раз конкретно-исторически определена и по уровню своего развития, и по тому предметному

[1] «Подобно бриколажу в техническом плане (которому Леви-Строс противопоставляет инженерную деятельность, использующую специализированные средства. – *А.Х.*), мифологическая рефлексия может достигать в плане интеллектуальном блестящих и непредвиденных результатов» [86, с. 126].

содержанию, с которым она имеет дело, и по тому, в каком социокультурном контексте осуществляется, и т. д.

И здесь мы подходим к проблеме «мышление – язык». В классическом китайском языке (*вэньян*) отсутствует глагол-связка «быть» («есть»), вследствие чего «отсутствует… и построенная на нём субъектно-предикатная структура» [88, с. 120]. То же самое имеет место и в арабском языке. Из этого А.И. Кобзев делает общемировоззренческие выводы. Если отсутствует глагол-связка «быть», то, стало быть, отсутствует и категория *бытие*, полноценно аналогичная той, которая фигурирует как в древнегреческой, так и в мировой (включая и древнеиндийскую) философии. Правда, в китайском языке имеются глаголы ю (иметь(ся) и у (отсутствовать). Из них в древнекитайской философии посредством их суб-стантивации образованы категории Ю (Бытие) и У (не-Бытие). А.И. Кобзев пишет: «…Генетические корни европейского “быть” и китайского “иметь(ся)” достаточно близки и, по-видимому, восходят к нерасчленённому образу “бытия-обладания”, в развитии которого европейская мысль сделала акцент на первом компоненте, а китайская – на втором» [88, с. 122].

В данном случае А.И. Кобзев проецирует на древнекитайское мышление его выполнение в языке. Мышление – феномен и*деальный* (Ideelle)[1], язык – устный, письменный, печатный и т. д. – феномен *реальный*. Исторически и логически первично мышление, а не язык. Идеальное есть противоположность реального. Оно обладает как субъективным, так и объективным бытием, будучи опред-меченным в продуктах человеческой деятельности, в деяниях и поступках и так далее. Это известно со времени Гегеля. Мышление есть деятельность человека в идеальном плане; язык (речь, говорение) есть одна из форм опредмечивания и движения мышления. Идеальное – это «то, чего нет и вместе с тем есть, то, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует *как деятельная способность человека*.

[1] В русском языке, к сожалению, не проводится различие между идеальным (ideelle) как противоположностью реального и идеальным (ideale) как соответствующим идеалу.

Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе её становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому *идеальное бытие* вещи и отличается от *её реального бытия*, как и от тех телесно-вещественных структур мозга и языка, посредством которых оно существует "внутри" субъекта. От структур мозга и языка идеальный образ предмета отличается тем, что он – *форма внешнего предмета*. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен непосредственно не во внешнем веществе природы, а в органическом теле человека и в теле языка как субъективный образ» [89, с. 192 – 193].

В понимании соотношения мышления и языке может помочь различение М.М. Бахтиным двух типов формы – *архитектонической и композиционной* (см.: [90, с. 311 – 312]). Мышление есть идеальная форма предметной деятельности. Её *содержанием* является некий предмет, некая предметная область. Формой данного содержания является архитектоническая форма. Но эта форма вместе со своим содержанием должна воплотиться прежде всего в языке, прежде чем воплотиться в какой-либо конструкции, сооружении и т. д. Язык – это *материя* (то есть *материал, субстрат*), в котором опредемечивается мышление, конкретная мысль как единство содержания и его архитектонической формы. Но язык – не податливый воск, он имеет свою структуру, свои правила. И ими-то и пользуется композиционная форма в процессе опредмечивания содержания и архитектонической формы в языке. И если в этом языке отсутствует глагол-связка «быть» («есть»), то композиционной форме ничего не остаётся, как считаться с этим. Если в этом языке всего три падежа, а не пять, то и процесс воплощения мышления в этом языке будет подчиняться этим правилам. И так далее. Но мышление имеет *не языковую, а категориальную* природу. И. Кант писал: «Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий…» [91, с. 214] «*Поэтому рациональность мышления есть не что иное, как его категориальность»* [67, с. 98].

Поэтому-то можно сопоставлять и проводить сравнительный анализ идей, понятий и т. д. в, казалось бы, совсем несопостави-

мых философиях. Приведём такой пример. В наследии известного синолога В.М. Алексеева сохранился не-большой этюд доклада «Греческий логос и китайское дао», в котором, в частности, отмечено, что «пунктов сравнения логоса – *дао* оказывается очень много, особенно если не считаться с образностью и системою сравнений различных между собою языков и искать в обеих культурах сходные построения и психемы, прослеживая скорее не то, что сказано, а то, что хотят выразить, но не могут» [92, с. 264][1].

Если бы человек с са́мого своего рождения рос в абсолютной изоляции от людей, как Хаййя Ибн Якзан в известной повести арабского философа Ибн Туфайля[2], чего, разумеется, в принципе невозможно, то у не был бы выработан язык и он мыслил бы только окружающими его предметами. Но человек – существо общественное, он весь соткан из своих связей с другими людьми. И потому у него вырабатывается и язык. В процессе деятельности и общения вырабатывается не только мышление, но и язык. Он является (но не исторически) первым посредником между предметным миром и другими субъектами. На протяжении многих тысячелетий язык как реальный феномен срастался с мышлением как деятельностью в идеальном плане, и стал сопровождать любую мыслительную деятельность.

Но развитое человеческое мышление имеет три уровня: рассудочный, отрицательно-разумный и положительно-разумный. Гегель так характеризует их: *«Рассудок даёт определения* и твёрдо держится их; разум же отрицателен и диалектичен, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он *положителен*, ибо порождает *всеобщее* и постигает в нём особенное. Подобно тому как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается как нечто обосо-

[1] Сходную мысль выразил и С. С. Аверинцев: «В целом учение Гераклита о Л[огосе] представляет историко-филос[офскую] аналогию учению Лао-цзы о дао» [17 93, с. 321. Прав. стбц]. Попытку же сопоставления гераклитовского Логоса и Дао Лао-цзы предприняла Т. П. Григорьева (см.: [18 94, с. 42 – 49]). См. также [19 95].

[2] Его полное имя – Абу Бакр Мухáммад ибн Абдул-Мáлик аль-Кайси.

бленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть дух, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок» [96, с. 78]. В своей обособленности рассудок рождает догматизм, а отрицательный разум – релятивизм. Большинство людей мыслят рассудочно, им поэтому чужда диалектика. Именно рассудочное мышление, будучи даже внутренним субъективным процессом, как бы намертво сращено с языком, речью. Таково *словесное* мышление. Поэтому Гегель был прав, когда он определял «язык как произведение рассудка…» [96, с. 179].

Итак, в мышлении следует различать *формальную* и *содержательную* стороны, а первую – как архитектоническую и композиционную. Формально-архитектоническая сторона едина для всего человечества. Это означает, что закономерности формирования и развития мышления и общая логика его одни и те же на всех ступенях человеческой истории с момента возникновения рода Homo sapiens. Мышление формируется, функционирует и развивается на протяжении тысячелетий стихийно. Оно сознательно и целенаправленно не исследуется и не совершенствуется до тех пор, пока не возникает философия, в которой всё это делается предметом внимания. Что же касается *содержательной* стороны мышления, то она обусловлена в первую очередь наличной социокультурной и культуро-исторической действительностью. Композиционная форма также во многом определяется наличной социокультурной действительностью. И именно с содержательной стороны мышление людей разных эпох может различаться подчас радикально. Но это содержание подчиняется законам формальной стороны мышления. Если, например, славянин-язычник, застигнутый сильной грозой, думает, что это бог Перун разъезжает на колеснице и мечет стрелы в своих врагов, и начинает обращаться к нему с мольбой о пощаде, а современный человек знает, что гроза – это явление атмосферного электричества и стремится поскорее спрятаться в укрытии, то, на первый взгляд, оба эти человека мыслят по-разному. На са́мом же деле мыслят они с формальной стороны совершенно одинаково, а вот с содержательной – нет.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующее заключение. Сообразно наличию двух видов формы, существует

и *две* логики формы: а) *архитектоническая* логика, в которой осуществляется идеальное (в обоих смыслах: и как ideelle, и как ideale), процессирующее динамическое конкретное тождество мышления и его предмета; б) *композиционная* логика, или *техно*-логика, правилам которой подчиняется движение и опредмечивание мышления в языке как своей непосредственной материи. Первая логика – это *диалектическая* логика[1], вторая, условно говоря, *формальная* логика. Она формальна не в том смысле, что относится к форме (первая, т. е. архитектоническая, логика *тоже* относится к форме), а в том, что она абстрактна и *без*-содержательна, или, что то же самое, абстрактно-содержательна, тогда как диалектическая логика в собственном смысле не может быть абстрактной и бессодержательной; она есть *логика конкретного*. Стало быть, композиционная (формальная в традиционном смысле) логика *не есть* логика мышления.

Перейдём теперь к ещё одному методу, применяемому в философской компаративистике.

Герменевтический метод

У древних греков слово ἡ ἑρμενευτική означало «искусство (ис) толкования. В католической средневековой теологии герменевтика применялась к толкованию текстов Священного Писания. Монах и теолог Иоанн Кассиан Римлянин (другое имя: Иоанн Массалийский) (ок. 360 – ок. 435) предложил четыре субординированные относительно друг друга вида-уровня толкования всякого библейского текста: историческое (то есть буквальное), аллегорическое, тропологитческое и анагогическое (возвышенное)[2]. Появление философской герменевтики связывают с работой М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927 г.). Но, конечно, исследования в этом духе, подчас спорадические, встречались и раньше. Примером может

[1] Диалектическая – безотносительно к какому-либо конкретному концептуально оформленному варианту диалектики.

[2] Правда, итальянский религиозный и политический деятель Джироламо Мария Франческо Матео Савонарола допускал шесть толкований.

служить сочинение П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914 г.). В нём П. А. Флоренский прекрасно показал, что слово «истина» по своему́ первичному смыслу означает совершенно разные реалии у разных народов (он сопоставлял русское *истина*, греческое *ἀλήθεια*, латинское veritas и иудейское אֱמֶת, *'эмет*). См. схему (воспроизводится по: [97, с. 15 – 22]):

	По содержанию	По форме
Непосредственное личное отношение.	Русское ***Истина***	Греческое *ἀλήθεια*
Опосредствованность обществом	Еврейское ***אֱמֶת – 'эмет***	Латинское ***Veritas***

Но герменевтика – очень сложный и ответственный метод. И сам М. Хайдеггер, называвший герменевтику «вслушивающимся созерцанием», не всегда был на должном уровне в своих герменевтических штудиях, которыми полны его сочинения второй половины его философского творчества. С первых шагов в философии он воспринял ту трактовку Бытия, которая была присуща Платону (последний же воспринял её от Парменида) и в свете этой трактовки сделал вывод, что вся западная философия отреклась от неё. Он обвинил её в «забвении бытия» и заявил, что *«вопрос о смысле бытия* надо поставить заново» [98, с. 1]. И решил создать *фундаментальную онтологию («Онтология возможна только как феноменология»* [98, с. 35]). Будучи учеником Э. Гуссерля, он усвоил его понятие *феномена*. Следовательно, согласно ему, наука о бытии должна быть феноменологической онтологией. Стало быть, необходимо обнаружить феномен Бытия. *Феномен* – не то же самое, что и явление. «Феномен – себя-в-себе-само́м-показывающее – означает особый род встречи чего-то» [98, с. 31]. Таким максимально «себя-в-себе-само́м-показывающем» Хайдеггер усматривает в Dasein, под которым он понимает человеческое бытие в его до-рациональном состоянии. Феноменологическая онтология должна представлять собой *экзистенциальную аналитику* Dasein.

Если в первый период своего творчества Хайдеггер утверждал, что Бытие присутствует в человеке как Dasein и постижением

которого должна заниматься экзистенциальная аналитика, то во второй период творчества местом присутствия Бытия Хайдеггер усматривает в языке («Язык есть дом бытия» [99, с. 192]). Следовательно, исследованием Бытия теперь должна, по его мнению, *герменевтика*. Какая это герменевтика, хорошо продемонстрировала Т.В. Васильева. В её монографии «Комментарии к курсу истории античной философии» имеется параграф «Философский лексикон Аристотеля в интерпретации М. Хайдеггера». Она пишет: «М. Хайдеггер, обращаясь в своих историко-философских работах к античной эпохе, то и дело вторгается в законные владения классической филологии: критика, чтение и перевод текстов, лексикологический анализ терминов и т. п. Толкуя Платона, Аристотеля, Парменида, Гераклита, Анаксимандра, М. Хайдеггер то подаёт голос в общий тон научной преемственности и как бы доводит до нужного ему конца концепции своих учёных предшественников, то запальчиво отвергает самые принципы научного подхода к историческому наследию философии, противопоставляя цеховой догматической традиции опыт индивидуального непосредственного общения со словом древнегреческой мудрости» [100, с. 168]. Васильева пишет: «Недостаточно проштудировать предмет, надо продумать мысль – таков постоянный лейтмотив и основной аргумент в хайдеггеровской полемике с авторитетами общепринятых научных истин.

Парадоксальность, образная яркость интерпретаций, не исключающая также и некоторой мистической туманности, характерны для любой из герменевтических пьес М. Хайдеггера…» [100, с. 168, 169] Особенно здесь, согласно Т. В. Васильевой, выделяется работа Хайдеггера «О существе и понятии φύσις…» (см. русский перевод: [101]). Васильева выдвигает свои аргументы, основываясь, в основном, на данном сочинении. Но, отмечает она, для многих терминов греческой философии «М. Хайдеггер сочиняет “истинно греческие” значения» [100, с. 184]. Но ведь «поймать Гераклита или Аристотеля на слове – ещё не значит понять те задачи, решению которых была посвящена деятельность этих мыслителей; М. Хайдеггер многообразно толкует сказанное и невысказанное в

слове философии, но обходим молчанием цель высказывания, тот самый "телос", семантические возможности которого он описывает столь вдохновенно. В платоновские времена в смысле "что значит слово?" говорили "что может слово?" или "что хочет слово?". Из этих двух Хайдеггер выбирает первое, пренебрегая вторым, полагая, что достигает таким образом "объективности" анализа, на деле же такое исследование возможностей без оценки их отбора теряет всякую историческую конкретность» [100, с. 186].

Приведём ещё одно суждение Т.В. Васильевой. «То, что в школе Аристотеля обозначения основных философских понятий приобретают статус технических терминов, – пишет она, – Хайдеггер признаёт… Но в таком случае расплывчатый перевод таких терминологических выражений в их до-терминологическом смысле не может быть использован для передачи таких недвусмысленно терминологических сочетаний, как εἶδος κατὰ λόγον или πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως» [100, с. 186]. Древним грекам был присущ сильный этноцентризм. В этой связи древнегреческая философия долгое время не знала *специальной терминологии* в том смысле, как это стало обычным в последующие эпохи. М.М. Бахтин отмечает: «Греческая мысль (философская и научная) не знала терминов (с *чужими корнями* и не участвующих в том же значении в общем языке), слов с чужим и неосознанным этимоном» [102, с. 79][1]. Греки ассимилировали внутри своей культуры многие достижения соседних культур, но ассимилировали под зна́ком собственной доминанты. Чужим богам у них находились собственные «эквиваленты», чужие имена транслитерировались подчас до неузнаваемости. Достаточно напомнить, что Спитамида Заратуштру они «окрестили» Зороастром. И, скорее всего, «Анахарсис» – не настоящее имя этого выдающегося скифа. Столь же «творчески» ассимилировались греками и чужеземные философские и преднаучные учения – халдейские, египетские, гимнософистов (индийских мыслителей) и др. Вырастая из живой жизни и вращаясь внутри неё, философия для своих построений пользовалась жи-

[1] «Выводы из этого факта, – добавляет он, – имеют громадную важность» [102, с. 79].

вым греческим языком, до поры до времени не усматривая в этом никакой проблемы. Но потом проблема появилась. С.С. Аверинцев проследил, каким образом формировалась древнегреческая философская и научная терминология (см.: [103], [104]).

Обратимся к одному из любимых греческих понятий М. Хайдеггера – понятию истины, которое обозначалось термином ἀλήθεια. Греческая частица ἀ имеет значение отсутствия и соответствует русской частице «не-» (см.: [84, с. 13. Лев. стбц). Ἀλήθεια – это как бы не Лета. Λήθη – Лета – река забвения. Забвение по-гречески – λήθη. Ἀλήθεια, стало быть, – это то, что не кануло и не может кануть в Лету, предаться забвению. Хайдеггер толкует это по-своему. Он пишет: «Непотаённость называется по-гречески *алетейя*…» [101, с. 351]. Но это, отмечает он, буквальный перевод, который недостаточен. «Истина исходно означает вырванное из той или иной потаённости. Истина есть соответственно такое отвоевание путём преодоления потаённости» [105, с. 353]. При этом он опирается на Платонову притчу о пещере. Он непосредственно анализирует эту притчу. Повёрнутые в пещере лицом к стене узники видят на этой стене тени людей и несомых ими вещей. Это для них непосредственная достоверность и, стало быть, истина. Но это – неистинная достоверность. Подлинная истина сокрыта от них, является для них потаённой. Она достигается лишь путём высвобождения узников и тем самым – её из «дурной» непотаённости. Такова «герменевтическая» трактовка М. Хайдеггером греческого понимания истины. Герменевтические идеи Хайдеггера были продолжены Х.-Г. Га́дамером, учеником Хайдеггера, у которого тоже появились ученики и последователи. В настоящее время философскую герменевтику поддерживают уже не только в Западной Европе. Но оставим её в стороне. Обратимся к философской компаративистике как таковой.

Границы возможностей философской компаративистики

Она тоже нынче весьма популярна. Так, иранский философ Г. А'вани в своей статье поставил задачу «показать вклад ислам-

ской философии в сравнительную философию» [106, с. 266]. Он предпринял попытку сопоставить некоторые проблемы, ставившиеся в своё время греческими философами (Платоном и Аристотелем) а также исламскими перипатетиками (в частности Ибн Синой[1]) и такими иранскими исламскими философами, как Яхья ас-Сухраварди[2] и Мулла Садра[3]. Здесь нет возможности анализировать это.

Ответим на вопрос: имеются ли основания её чрезмерного превознесения? Думается, нет. И вот почему. Сразу же следует напомнить, что компаративистские исследования имеют дело только с *текстами* (письменными, устными и т. д.). Это значит, что она сопоставляет опредмеченные идеи концепции и т. д. Следовательно, в компаративистском исследовании *исключается* полномасштабное творчество, хотя, конечно, совсем без какой-то доли творчества оно как таковое невозможно. Компаративистское исследование не рассчитано и не ориентировано на поиск положительной истины, то есть не рассчитано на выявление того, какая из сопоставляемых систем, концепций, идей или категорий является истинной, а какая – нет. Прерогатива такого выявления принадлежит философской *критике*, которая желательно, чтобы опиралась на результаты компаративистского исследования. Таким образом, компаративистское исследо-вание может играть роль подспорья, средства в собственно философской критике. Следовательно, философская компаративистика, даже будучи оформленной как историко-философская или шире – ка общефилософская дисциплина может быть определена лишь как дисциплина-*средство*, и этим её статусом и определяются её познавательные возможности.

В данном подразделе, а следовательно, в разделе в целом, были получены следующие результаты. Во-первых, определено

[1] Его полное имя – Абу Али Хусейн ибн Абдуллах ибн аль-Хасан ибн Али ибн Сина (980 – 1037).

[2] Его полное имя –Шахабуддин Абуль-Футух Яхья ибн Хабаш Сухраварди (1155 – 1191). Был известен также как Шейх аль-Ишрак, а после казниполучил титул аш-Шейх аль-Муткуль.

[3] Его полное имя – Садр Ад-Дин Мухаммад Бен Эбрахим Ширази (1572 – 1640). Известен как Мулла Садра.

назначение философских ком-паративистских исследований. Во-вторых, определены и охарактеризованы некоторые методы таких исследований. В-третьих, определены границы воз-можностей таких исследований, а стало быть, и общий статус философской ком-паративистики в составе философии как таковой. Дальнейшие исследования, как представляется, должны вестись в поисках других методов компаративистских исследований, так как в статье рассмотрены лишь основные.

Литература

1. Фрэзер, Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.

2. Джемсъ, В. Многообраізе Религіознаго Опыта. – М.: Изданіе журнала «Русская Мысль», 910. – 418 с.

3. Митрохин, Л.Н. Религия // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. III. – М.: Мысль, 2001. С. 436. Прав. стбц – 442. Лев. стбц.

4. Пивоваров, Д.В. Религия //Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп.: Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; Москва; Минск, ПАНПРИНТ, 1998. С. 738. Лев. стбц – 744. Прав. стбц.

5. Флоренский, П.А. Разум и диалектика. Вступительное слово перед защитою на степень магистра книги: «О Духовной Истине» Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года //Он же. Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. С. 131 – 142.

6. Маркс, К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. С 3 – 27.

7. Фромм, Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. С. 143 – 221.

8. Соловьёв, В.С. 1989. Чтения о Богочеловечестве //Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – М.: «Правда», 1989. С. 3 – 172.

9. Атеистический словарь. – М.: Политиздат, 1983. – 559 с.

10. Малиновский, Б. Магия, наука и религия. – М.: «Рефл-бук», 1998. – 290 с.

11. Токарев, С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 621 с.

12. Бахтин, М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Он же. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 3. Теория романа (1930 – 1961 гг.). – М.: Языки славянских культур, 2012. – С. 341 – 510.

13. Афанасьев, А. Н. 2002. Древо жизни и лесные духи // Он же. Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 2. – М.: ЭКСМО; СПб.: TERRA FANTASTICA, 2002. – С. 266 – 333.

14. Науменко, Л.К. Монизм как принцип диалектической логики. – Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1968. – 327 с.

15. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Он же. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 3 – 162.

16. Элиаде, М. Священное и мирское. – Изд-во МГУ, 1994. – 145 с.

17. Дворецкий, И.Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, переработ. и доп. – М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с.

18. Тиллих, П. 1995. Динамика веры // Он же. Избранное. Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 132 – 215.

19. Пивоваров, Д.В. 2006. Философия религии. Учебное пособие. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 639 с.

20. Флоренский, П.А. 2004. Собрание сочинений. Философия культа. (Опыт православной антроподицеи). – М.: Мысль, 2004. – 686 с.

21. Батищев, Г.С. Тезисы не к Фейербаху // Он же. Избранные произведения. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 400 – 425.

22. Аверинцев, С.С. Теология // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. IV. – М.: Мысль, 2001. – С. 32 – 33.23. Бердяев, Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения //Он же. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 229 – 316.

24. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Он же. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – С. 123 – 165.

25. Фома Аквинский. Сумма Теологии. – Часть I. Вопросы 1 – 43. – Киев Эльга; Ника-Центр. – М.: Элькор-МК, 2002. – 560 с.

26. Чанышев, А.Н. Начало философии. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 184 с.

27. Швейцер, А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть первая // Он же. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – С. 41 – 79.

28. Рубинштейн, С.Л. Человек и мир. – М.: Наука, 1997. – 191 с.

29. Маркс, К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). – Ч. 1 (главы I – VII) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 26. Ч. I. – М.: Политиздат, 1962. – 476 с.

30. Marx, K. Zur Kritik der politischen Ökonomie. (Manuskript 1861 – 1863). – Tl. 2 //Marx, K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). – II Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. 3. Text. – TL 3. – Berlin: Dietz Verlag, 1977. – S. 330 – 668.

31. Маркс, К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. С приложением // Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. [В 50-ти т.] – Т. 40. – М.: Политиздат, 1975. – С. 147 – 233.

32. Маркс, К. Тетради по эпикурейской философии //Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 40. – М.: Политиздат, 1975. – С. 21 – 140.

33. Булгаков, С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.

34. Соловьёв, В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии. (Сказано на философском диспуте в С.-Петербургском университете 24 ноября) // Он же. Сочинения. – В 2-х т. – Т. 1. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 15 – 18.

35. Кант, И. 1980. Логика. Пособие к лекциям. 1800 // Он же. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 319 – 442.

36. Гегель, Г.В.Ф. Фрагмент системы 1800 // Он же. Философия религии. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 195 – 202.

37. Гегель, Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 526 с.

38. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии религии //Он же. Философия религии. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 203 – 530.

39. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – [В 3-х т.] – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1994. – 452 с.

40. Гегель, Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма //Он же. Работы разных лет. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 211 – 213.

41. Гараджа, В.И., Митрохин, Л.Н. Философия религии // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. IV. Т – Я. – М.: Мысль, 2001. – С. 230. Прав. стбц – 235. Лев. стбц.

42. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Он же. Философия свободного духа. – М.: Республика,1994. – С. 13 – 228.

43. Гольбах, П.А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Он же. Избранные произведения. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1963. – С. 51 – 711.

44. Бердяев, Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии) //Он же. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). – М.: «Книга», 1991. – С. 3 – 350.

45. Маймóн, Моше бен (Маймонид). Путеводитель растерянных. – Иерусалм: Маханаим. – М.: Гешарим, 2010. – 566 с.

46. Смирнов, А.В. Арабо-мусульманская философия [часть статьи] //Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. I. А – Д. – М.: Мысль, 2000. – С. 155. Прав. стбц – 159. Лев. стбц.

47. Газали, Абу Хамид аль. Крушение позиций философов. – М.: Изд. Дом «Ансар», 2007. – 277 с.

48. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев: «УЦИММ-Пресс». – СПб.: «Алетейя», 1999. – 687 с.

49. Шаймухамбетова, Г.Б. К характеристике онтологических и гносео-логических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере аль-Фараби) // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С. 63 – 99.

50. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Он же. Философские трактаты. – Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1972. – С. 39 – 104.

51. Аль-Фараби. Слово о классификации наук // Он же. Философские трактаты. – Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1972. – С.105 – 192.

52. Ибн Ҳальдӯн. Введение (ал-Муқаддима) // Историко-философский ежегодник 2007. – М.: Наука, 2008. – С. 187 – 217.

53. Филатов В.П. Знание // Философский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1989. С. 199. Прав. Стбц – 200. Лев стбц.

54. Абушенко В.Л. Знание // Новейший философский словарь. – Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. С. 247.Прав. стбц – 249. Прав. стбц.

55. Матюнин Б.Г. Знание и незнание // Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. И доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. С. 299. Лев. – прав. стбц.

56. Касавин И.Т. Знание // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. II. Е – М. – М.: Мысль, 2001. С. 51. Лев. стбц – 52. Лев. стбц.

57. Знаниеведение и управление. В 5-ти кн. Кн. 1. Знаниеведение и социальное управление в системе культуры. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2006. – 202 с.

58. Конфуций. Изречения // Он же. Я верю в древность. – М.: «Республика», 1995. – С. 55 – 172.

59. Знание в современной культуре (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 3 – 45.

60. Урсул А.Д. Информация // Философский энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1989. С. 222. Лев. – прав. стбц.

61. Семенков Н.И. Информация // Новейший философский словарь. Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998. С. 274. Лев. стбц – 276. Лев. стбц.

62. Кашперский В.И. Информация // Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. И доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. С. 359. Лев. стбц – 362. Прав. стбц.

63. Фаткин Л. Теория информации // Философская энциклопедия. В 5-ти т. Т. 5. – М.: «Советская энциклопедия», 1970. С. 210. Лев. стбц – 212. Прав. стбц.

64. Смолян Г.Л. Информации теория //Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. II. Е – М. М.: Мысль, 2001. С. 141. Прав. стбц – 142. Лев. стбц.

65. Гегель. Система наук. Часть первая. Феноменология духа // Он же. Сочинения. В 14-ти т. Т. IV. – М.: Соцэкгиз, 1959. С. 1 – 440.

66. Маркс К. Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Вторая половина рукописи] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. В 50-ти т. Т. 46. Ч. II. – М.: Политиздат, 1959. – 618 с.

67. Батищев Г.С. Противоречие как категорияя диалектической логики. – М.: «Высшая школа», 1963. – 119 с.

68. Хамидов А.А. Отчуждение в сфере науки // Человек в мире отчуждения. – Алматы: «Гылым», 1996. – С. 94 – 116.

69. Огурцов А.П. Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействие между учёными [§ 1 – 3] // Дисциплинарность и взаимодействие наук. – М.: Наука, 1986. – С. 91 – 132.

70. Хамидов А.А. Отчуждение в сфере образования //Человек в мире отчуждения. – Алматы: «Гылым», 1996. – С. 117 – 143.

71. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Он же. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: «Правда»,1989. – С. 251 – 607.

72. Бабушкин В.У. О природе философского знания. Критика современных буржуазных концепций. – М.: Наука, 1978. – 207 с.

73. Ясперс К. Философская вера //Он же. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 419 – 508.

74. Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература», 2008. – 342 с.

75. Послание к Евреям святого апостола Павла //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1533. Лев. стбц – 1544. Прав. стбц.

76. Второе послание к Коринфинянам святого апостола Павла //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1489. Лев. стбц – 1499. Прав. стбц.

77. Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1474. Лев. стбц – 1489. Прав. стбц.

78. Смирнов А.В. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектоника культуры // Срав-

нительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература», 2008. – С. 139 – 154.

79. Шохин В.К. Философская компаративистика // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. IV. – М.: Мысль, 2001. – С. 245. Лев стбц – 246. Лев. стбц.

80. Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток – Запад. – Учебное пособие. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2004. – 389 с.

81. Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophy zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft // Idem. Jenaer Schriften. – Berlin: Akademie-Verlag, 1972. – S. 1 – 123.

82. Бахтин М.М. [Ответ на вопрос редакции «Нового мира»] // Он же. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1983. Работы 1960-х – 1870-х гг. – М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2002. – С. 451 – 457.

83. Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Сравнительная философия. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 167 – 212.

84. [Дворецкий И. Х.] Древнегреческо-русский словарь. [В 2-х т.] Т. I. А – Λ. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1043 с.

85. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление //Он же. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. Педагогика-Пресс, 1999. – С. 5 – 372.

86. Леви-Строс К. Неприрученная мысль //Он же. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 111 – 336.

87. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – 536 с.

88. Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае //Духовная культура Китая. – В 5 т. – [Т. 1:] Философия. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 82 – 125.

89. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.

90. Бахтин М.М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в словесном художественном творчестве //Он же. Собрание сочинений. – В 7-ми т. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Изд-во Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – С. 265 – 325.

91. Кант И. Критика чистого разума // Он же. Сочинения. – В 6-ти т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.

92. Алексеев В.М. Греческий логос и китайское дао. Доложено в Институте востоковедения АН СССР в 1945 г. и в Московской его группе востоковедов // Он же. Труды по китайской литературе. – В 2-х книгах. – Кн. 2. – М.: Изд. фирма «Восточная литература РАН», 2003. – С. 264.

93. Аверинцев С.С. Логос // Философский энциклопедический словарь. – Изд. 2-е. – М.: «Советская энциклопедия», 1989. – С. 321. Прав. стбц – 322. Лев. стбц.

94. Григорьева Т.П. Дао и Логос. (Встреча культур). – М.: Наука. Главн. ред. Вост. лит., 1992. – 424 с.

95. Хамидов А.А. Логос и дао (λόγος и 道) // Диалектика и проблемы анализа социальных процессов. – Сборник материалов. – Ч. I. – Усть-Каменогорск: «Берел», 2021. – С. 69 – 82.

96. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – [В 3-х т.] – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.

97. [Флоренскій П. А.] Столпъ и утвержденіе Истины. Опытъ православной θеодицеи въ двѣнадцати письмахъ свящ. Павла Флоренскаго. – М.: Путь, 1914. – 813 с.

98. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 447 с.

99. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Он же. Время и бытие. – Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192 – 220.

100. Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. – Пособие для студентов. – М.: Издатель Савин С. А., 2002. – 449 с.

101. Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель «Физика» ß – 1. – М.: «МЕДИУМ», 1995. – 110 с.

102. Бахтин М.М. <К вопросам самосознания и самооценки...> // Он же. Собрание сочинений. – В 7-и т. – Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – М.: «Русские словари», 1996. – С. 72 – 79.

103. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 332 – 342.

104. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 3 – 13.

105. Хайдеггер М. Учение Платона об истине //Он же. Время и бытие. – Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 345 – 361.

106. А'авани Г. Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику // Философия и наука в культурах Востока и Запада. – М.: Наука. Восточная литература, 2013. – С. 264 – 277.

3 ХРИСТИАНДЫҚ БАТЫС ПЕН ИСЛАМДЫҚ ШЫҒЫС ӨЗАРА БАЙЛАНЫСЫНДАҒЫ ДІНИ СТЕРЕОТИПТЕР МЕН СҰХБАТ МӘСЕЛЕЛЕРІН КОМПАРАТИВИСТІК ТАЛДАУ

Бақытжан Сатершинов

Әлемдік геосаяси ахуалдың қазіргі қалыптасқан жағдайында христиандық Батыс пен мұсылмандық Шығыс әлемдерінің арасындағы байланыс халықаралық қатынастардағы айқындаушы ықпалдардың біріне айналды. Әлемдік қауымдастық дамуындағы негізгі арнаның ағысы, көп жағдайда, осы екі өркениеттің өзара қарым-қатынасына байланысты болып келеді. Егер өркениетаралық лиалогтың барысында олар өзара түсіністікке келіп, бірін-бірі хош көрсе, онда жемісті нәтижелер күтуге болар еді, ал қақтығысқа келсе, оның салдары қайғылы жағдайларға әкелуі мүмкін. Қазіргі ғаламдық мәселелерді шешу планетарлық ауқымдағы ойлауды қажет етеді және олар тар корпоративтік ұлттық мүдделердің емес, жалпыадамзаттық құндылықтар мен мұраттар тұрғысынан, гуманистік дискурс тұрғысынан пайымдалуы тиіс. Күрделі халықаралық мәселелер қару-жарақ сүйенген қақтығыстың көмегімен емес, сұхбат пен келісімге, төзімділік пен өзара түсіністікке негізделген қалам мен сөздің көмегімен шешілуі тиіс.

Этносаралық және дінаралық қақтығыстардың орын алып, зорлық пен лаңкестіктің кең таралуы болашақта діндер мен өркениеттердің арасында қақтығысқа келуі туралы теорияларды дүниеге әкелді. Десек те, халықаралық диалогтың көмегімен батыстың демократиялық құндылықтары мен исламның рухани дәстүрлерін келістіруге болатынын, оған қатысты исламның бойынан гуманистік әлеуеттің табылатынын баса айту қажет.

Алдымен, бұл тұста Батыс пен Шығыс дегенде, көп жағдайда, христиан мен ислам әлемдері ұғынылып, «географиялық аймақпен қатар, діни айырмашылықтың да» [1, 21-б.] меңзелетінін айта кету керек. Таяу Шығыс және ислам мәселелерін зерттеумен айналыс-

қан көрнекті ғалым Бернар Льюис осы негізге мән беріп, екі термин арасындағы ассиметрияны атап көрсетеді: мұсылмандар үшін – ислам дегеніміз – сенім мен құдайға құлшылық етудің жүйесі ғана емес, ол тіршіліктің барлық қырын қамтитын белсенді өмір сүрудің салты. Бұл өмір исламмен нұрланған азаматтық, қылмыстық және тіпті конституциялық заңдармен реттеліп отырады, яғни «ислам» термині батыстық түсінікке сай, тар мағынадағы діннің нұсқасы ғана емес, осы дінге тікелей қатысты дамитын тұтас өркениетті де білдіреді [2, 4-б.].

Неоориенталистік көзқарастағы Бернар Льюис әлемді екіге бөлген социалистік қосын құлағанға дейін-ақ «өркениеттер қақтығысы» ұғымын айналымға енгізді, бірақ ол кезде қоғам мен әдебиет әлемінде кең қолданыста болмаған бұл ұғымды Сэмюэль Хантингтон 1993 жарық көрген мақаласында көпшілікке танымал етті. Бұл сөз тіркесі енді халықаралық жүйедегі қақтығыстарға қатысты қолданылып, жақын жылдары мәдениеттер мен өркенеттің қақтығысы дау-дамайлардың негізгі ошағына айналады деген болжам айтылды.

Ия, кезінде Р. Киплинг «Батыс дегеніміз Батыс, Шығыс дегеніміз Шығыс, олар ешқашан бір-бірімен қиылыспайды» деп айтқаны белгілі, Шығыс-Батыс дихотомиясының мағынасы олардың географиялық жағдайларының айырмашылығын білдіріп қана қоймайды. Тереңірек үңілсек, бұл жер бетінің екі тарабын мекендейтін халықтардың өркениеттік дамуының өзіне тән белгілері мен сипатын айқындайтын мәнді білдіреді. Шығыс пен Батыстың арасындағы өркениеттік сұхбат (немесе қақтығыс) тарихындағы ерекше рөл христиандар мен мұсылмандар арасындағы қарым-қатынасқа тиесілі. Жалпы баршаға мәлім, христиандарға да, мұсылмандарға да белгілі бір ортақ рухани түпнегізді мойындау тән болып келеді, бұл ортақ негіз Левант аймағындағы Ыбраһим пайғамбардың дәстүрінен қалған біртұтас рухани бастауға барып тіреледі. Сонымен бір мезгілде бұл қос өркениет өкілдерінің мәдени-діни тәжірибелерінің едәуір алшақтығы да ескеріледі.

Б. Льюстің пікірінше, «Азия мен Африканың және басқа құрлықтардың анағұрлым алшақ мәдениеттерімен, ғұрыптық

ғибадаттарымен салыстырғанда ислам мен христиандық орасан зор ортақ әрі жалпы мұрасы бар туысқан діндер болып табылады және сол мұраны иеленуде олардың өзара бәсекелестігі бар. Олардың әрқайсысы өздерін Жаратушыдан түскен қасиетті аянды біз қабылдадық, бұл ақиқатты адамзаттың қалған бөлігіне жеткізуді міндетіміз деп санайды. Бұл ақиқатты тарату міндетімен сипатталатын миссияны жүзеге асырудағы ең басты және жалғыз қарсылас ретінде ислам мен христиан діндері өзара өшпенділікке келеді. Бұл өзара қырқыстардың салдары көне заманғы діни соғыстардан, яғни жиһад пен крест жорықтарынан бастап конкиста мен реконкистаға ұласып, Еуропадағы мұсылман империялары мен ислам аймағындағы еуропалық империялардың орнығуы мен құлдырауынан көрінеді. Өкінішке орай, ұзаққа созылған және әлі күнге дейін аяқталмаған бұл күресте қос өркениетті айырмашылықтардан гөрі ұқсастықтар ажыратып тұр» [2, 5-б.]. Дегенмен, ресейлік зерттеуші Т. Георгиеваның ойынша, жалпылықты мойындаудан гөрі бөтендікті сезіну көп жағдайда қайғылы салдарларға әкелді. «христиандық»-«ислам» оппазициясынан шығудың жолын қарастыру мәселесі Еуропа мен Азияның жекелеген аймақтары үшін бүгінгі күні де өзекті болып отыр. Бұл ««тарихи жаулап алу», «мәдени ерікті таңу» немесе «мәдени өзара байыту» жағдайлары болсын, халықтар арасындағы «байланыс-қақтығыс» өрісіне тартылған ахуалдар мейлінше ұқсас болып келеді» [3, 97-б.]. Соңғы онжылдықтардағы діни алшақтықтарға негізделген төзімсіз көңіл-күйлердің шиеленісуі аясында ғасырлар бойы қалыптасқан жағымсыз стереотиптер мен таптаурындарды игеру үшін заманауи диалогтың іргесі ретінде қолдану мақсатында христиандық-мұсылмандық қатынастарды тарихи және мәдени тұрғыда жағымды қарастырудың маңызы зор.

Христиандық Еуропа мен ислам әлемінің арасындағы қатынастарды зерттеген «Еуропа мен ислам: түсінбестік тарихы» кітабының авторы, Флоренция университетінің профессоры Франко Кардини «қате түсініктер мен соқыр нанымға сүйенген жай ғана жаңсақтықтардың тарихына ерекше назар аударады, осылардың арқасында Еуропа мен исламдық Шығыс осы уақытқа дейін жой-

ылмай келе жатқан кикілжіңге түсіп отыр [4, 97-б.]. Сонымен қатар ислам-христиан қарым-қатынас мәселесіне қалам тартқан мынадай авторларды атап өтуге болады: Монтгомери Уотт [5], Луи Массиньон [6], Эдвард Саид [7]. Адам Мец [8], Р. Армур [9], Ж. Варденбург [10], К. Хилленбранд [11], И. Нойманн [12] және т.б. Бұлардың арасындағы анағұрлым ірі тұлғалардың қатарына британдық исламтанушы Монтгомери Уотты және араб текті американдық зияткер Эдвард Саидты жатқызуға болады, өйткені олардың «Ортағасырлық Еуропаға исламның ықпалы» және «Ориентализм. Шығыстың батыстық тұжырымдамалары» деп аталатын жұмыстары көп жағдайда ислам мен христиан ілімдердің өзара мәдени сұхбатына қатысты ғылым саласында жаңа бағыттың қалыптасуына ықпал етті.

Адамзат тарихындағы ислам өркениетінің үлесін елемейтін еуропацентристік риторика мен бүкіл прогресті тек Батысқа телитін псевдотарихи ғылым соңғы онжылдықтарда тоқырай бастады. Әлемдік дамудың арнасын интеллектуалдық жаңа бағытқа бұрудағы ислам мәдениетінің рөлін айқындауда тарихи айғақтарды жалған стереотиптерден ажыратып көрсеткен ғылыми басылымдар пайда болды. Атап айтқанда: Джек Гудидің «Тарихты ұрлау» (The Theft of History), Майкл Морганның «Жоғалған тарих: мұсылман ғалымдарының, ойшылдары мен суреткерлерінің мәңгілік мұрасы» (Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists), Дж.М. Блауттың «Әлемнің отаршылдық бейнесі» (The Colonizers Model of the Wold) және «Сегіз еуропацентрист-тарихшы», сондай-ақ Дж.Л. Кинчело мен С.Р. Стейнбергтің редакциясымен шыққан «Ислам әлемі туралы біздің түсінігімізді мектеп пен бұқаралық ақпарат құралдары қалай бұрмалайды» және «Батыстың бұрмаланған білім саласы» (The Miseducation of the West) еңбектерін жатқызуға болады. Лондон қаласындағы Ислам ойының халықаралық институты (ИОХИ) бұл бағытта көптеген жұмыстар атқарды. Бұл институттың соңғы шығарған басылымы Ахмад Исса мен Усман Алидің жазған «Ислам өркениеті және Қайта өрлеу дәуіріне мұсылмандардың қосқан үлесі» (Исламская цивилизация и вклад мусульман в эпоху Возрождения) деп атала-

тын еңбегінің орыс тілінде жариялануы болды [13]. Бұл мұсылман авторларының еңбегі Еуропадағы прогресс пен мәдениеттің гүлденуіне мұсылмандардың қосқан орасан зор үлесін дәлелдеп жазған батыс ғалымдарының еңбектеріне сүйенген. Ал жоғарыда аталып өткен британдық зерттеуші Кэрол Хилленбрандтың еңбегі «Айқыш жорықтары. Шығыстың көзқарасы: мұсылман келешегі» деп аталады және араб деректерін пайдалана отырып, батыстық тарих ғылымындағы бұрмаланған стереотиптерді бұзуға тырысады.

Әрине, христиандық Батыс пен мұсылмандық Шығыс өзара байланысын қарастырғанда американдық беделді исламтанушы Маршалл Ходжсонның «Ислам тарихы: пайда болғаннан бүгінгі күнге дейінгі ислам өркениеті» [14] деп аталатын үштомдық фундаменталды шығармасын аттап кетуге болмайды. Аталмыш еңбекте мұсылман өркениеті әлемдік тарихи үдерістің негізқұраушы бөліктерінің бірі ретінде қарастырылады. Сондай-ақ, тағы бір британдық дінтанушы, философ Карен Армстронг ислам дінін яһудилікпен және христиандықпен сабақтастыра отырып [15], Мұхаммед пайғамбардың Батыста қабылдануына қатысты кітап жазды [16].

Аталмыш мәселеге қатысты ресейлік ғалымдардың зерттеулері ерекше қызығушылық тудырады. Бұл зертеулер XX ғасырдың басындағы академик В.В. Бартольдтан [17] бастап XXI ғасырдың басындағы көрнекті ресейлік исламтанушы Леонид Сюкияйненге [18] дейінгі зерттеушілердің еңбектерінен көрініс табады. Бұл тақырыптың жаңа қырлары А. Мигаль [19], С.И. Лучицкая [20], Н.А. Шадрина [21] және т.б. жас дінтанушылардың арнайы диссертациялық жұмыстарында айқындалады.

Мұсылмандар мен христиандар арасындағы қарым-қатынастар тек қалыптасқан тарихи ахуалдардың негізінде ғана емес, неология мен сенім негіздері түбірінде орнықты. Ортақ доматтық түбірлерге келер болсақ, бұл екі әлемдік дінмен қатар яһудилік тәрізді ұлттық дін туралы да қосып айтуымыз керек. Қазіргі дінтанушылар яһудилік, христиан және ислам діндерін, олардың негізгі қайнар көздеріндегі діни баяндарының ортақтығына қарап, оларды жалпылай ыбырайымдық (авраамдық) діндер деп атап

жүр. Ислам дінінде өзіне дейінгі екі дінді ұстанушыларды «кітап иелері» деп атайды.

Яһуди (иудаизм) діні – біздің заманымызға дейінгі 2-мыңжылдықта пайда болған және ол аяқталған жүйе ретінде саналуына қарамастан, оның түрлері көп (ортодоксальдық, реформаланған, қайта құрылған және т.б.), дегенмен, өзінің басты ақиқат деп танылатын діни қағидалары өзгеріссіз күйінде қалады. Иудаизмнің қасиетті кітаптары – Көне Өсиет (39 кітап) және Талмуд (13 кітап) болып табылады. Көне Өсиет кітаптары б.з.д. IX ғасырдан бастап жазылды; Талмуд ауыз әдебиеті ретінде б.з.д. II ғ. пайда болғанмен, жазбаша түрде б.з. III-V ғғ. көне өсиет мәтіндері түсіндірмелерінің жинағы ретінде құрастырылды.

Иудаизмнің догматикасы өзінің аяқталған түрінде мынадай компоненттерді қамтиды. 1) Яхвеге табыну. Яхве – атауға тыйым салынатын Құдайдың жалқы есімі: христиандар сияқты діншіл еврейлер де дұға тілегенде және уағыздарын оқығанда «Яхвенің» орнына «Менің Тәңірім», «Менің Құдайым» деп айтады. Яхве – Дүниені жаратушы, құдайдың алдында есеп беретін күні төреші болады. Басқа құдайларға табынуға тыйым салынады. Яхваға сену жер бетінде өмір сүру мен о дүниедегі қолайлы жағдайлардың басты шарты болып табылады. 2) Көне Өсиеттің киелілігі және құдайдың рухы туралы ілім. Иудейлер Көне Өсиет пен оған қатысты пікірлер адамдардың өз еркімен емес, Құдайдың қалауымен орындалатынына сенеді. Иудеилердің пікірінше, көне өсиет пен талмудтық мәтіндердің түсіндірмесін тек діни қызметкермамандар жүзеге асырады. 3) Мессияның (Машайықтың) келуі туралы ілім. Мессия тақуалардың қорғаушысы және барлық пұтқа табынушыларды және барлық діннен бас тартқандарды жоюшы ретінде танылады. Талмудта Мессияның келуінен кейін, табиғат пен адамдар сапалы түрде өзгеретіні; аурулардың, соғыстардың болмайтыны туралы айтылады. 4) Яһуди халқының құдайдың таңдаулысы туралы ілімі. Бұл догматтың мәні – барлығына ортақ бір Құдайдың әр түрлі халықтардың арасынан еврейлерді бөліп, олармен Өсиет (шарт) жасасқаны болып табылады. Құдайдың таңдаулысы болу идеясы еврей қоғамының тағдырында үлкен рөл

атқарды, бүкіл дүние жүзіндегі, жат мемлекетте өмір сүріп жатқан шашыраңқы еврей халқына психологиялық жағынан әсер етті. 5) Тозақ, жұмақ және құдайдың алдында есеп беру күні туралы ілім. Жанның мәңгілік өмір сүруі туралы постулатқа сәйкес, иудаизм жер бетіндегі тіршіліктің о дүниенің мәңгілік өміріне дайындық ретінде қабылдану қажеттігі жөнінде оқытады. Иудаизмнің киелі кітаптарында, әсіресе, Талмудта иудейлік қауымдастықтың ересек мүшелері үшін 613 жарлық міндетті түрде орындалуы қажет саналады. Жұмаққа апаратын жолдың адам тіршілік әрекетінің барлық салаларына қатысты сан қилы қиындықтарға толы болатынын түсіну қиын емес: ырымдарды орындау, отбасылық қатынастар, сауда келісімдері, балаларды тәрбиелеу және т.б. Иудаизмде басқа діндердегідей көптеген элементтерден қалыптасатын табыну тәжірибесіне баса назар аударылады. Құдайға сенетін бірде-бір иудей ешбір маңызды ісін Яхвеге сиынбай бастамайды. Сонымен қатар, бір құдайға сиынушылардың ғибадатхана қабырғасында жалпы дұғаларды – синагогтарды (храм қиратылғаннан кейін диаспораның жасағаны) оқуы мадақталады.

Христиан дініне келер болсақ, Б. Рассел кейінгі Рим империясының варвар халықтарға берген христиан дініндегі үш элементті атап көрсетеді: біріншіден, өзінің қайнар көзін Платон мен неоплатониктердің, ішінара стоиктердің ілімдерінен алатын кейбір философиялық көзқарастар; екіншіден, яһудилерден алынған тарихи және ахлақтық тұжырымдамалар; үшіншіден, ішінара орфизм мен таяушығыстық соған ұқсас культтарда байқалатын, бірақ христиандықтың енгізген жаңашылдығы деп сипатталатын кейбір теориялар (мысалы, құтқарылу туралы теорияны ерекше бөліп көрсетуге болады). Христан дініндегі анағұрлым маңызды яһудилік элементтерге мыналарды жатқызады: 1. Әлемнің жаратылуынан бастап қиямет күніне дейін созылатын Қасиетті тарих; ол Құдайдың жолын адамның алдында ақтайды. 2. Құдайдың сүйіктісіне айналған адамзаттың азғана бөлігінің болатынына деген сенім. Яһудилер үшін бұлар – өздері, христиандар үшін – таңдаулылар. 3. «Тақуалықтың» жаңа концепция. Кейінгі иудаизмнен христиандық, мысалы, қайыр-садақа берудің ізгіліктілігі тура-

лы көзқарасты алды. Шоқындырудың маңыздылығы туралы идея орфиялық немесе шығыстық пұтқа табынушылық мистикалық діндерден алынуы мүмкін, бірақ практикалық филантропия ізгіліктің христиандық концепциясы ретінде ұғынылғанымен, яһудилерден алынуы мүмкін. 4. Заң. Христиандар көне яһуди заңдарының бір бөлігін сақтады, мысалы, он өсиетті алды да, сонымен қатар, оның ғұрыптық бөлігін қабылдамады. Алайда практикалық тұрғыда олардың сезімдеріндегі сенім символы яһудилердің сезімдерінде заң қандай рөл атқарса, дәл сондай орын алды. Бұл ізгілікті істер қаншалықты маңызды болса (бұл негізінде эллиндік доктрина), шынайы сенім де соншалықты маңызды деген доктринаны тудырды. Таңдаулылардың діни ерекшелігі туралы идея түп төркінінде яһудилік болып табылады. 5. Мессия (Машайық). Яһудилердің діні бойынша, мессия осы жерде жауларды жеңіп, уақытша игілік әкеледі, сонымен қатар, ол болашаққа да қатысты. Христиандар үшін Мессия тарихи Иисус болып табылады, оны грек философиясындағы Логоспен біріктіреді; ал мессияның өз қауымын жаулардан құтқаруы жерде емес, аспанда жүзеге асады. 6. Аспан патшалығы. Яһудилер мен христиандардың ана дүние туралы түсінігінің кейінгі платонизммен ұқсастығы көп, бірақ грек философтарымен салыстырғанда анағұрлым нақты формаға ие. Грек доктринасы бойынша, кеңістік пен уақыттағы сезімдік әлем сағым әлемі, интеллектуалдық және моральдық тәртіптің арқасында адам жалғыз шынайы – мәңгілік әлемде өмір сүруге үйрене алады делінсе, аталған діни ілімдерде ана дүние метафизикалық тұрғыда емес, тақуалар рахат көретін, ал күнәһарлар азап тартатын болашақ түрінде бейнеленеді. Мұнан Бертран Рассел кекшілдіктің психологиясын көреді [22, 512 б.].

Жалпы діндерді конфесиядан тыс сипаттау барысында Б. Рассел өзінің интеллектуалды көзқарасына сәйкес, антиклерикалдық астарды аңғартып отырады, сондықтан да оның өмірбаянынан діндарлар тарапынан қарсылықтың болғанын көреміз.

Рассел ортағасырлардағы христиандарға қарағанда, мұсылмандардың анағұрлым өркениетті әрі адамгершілікті болғанын атап көрсетеді: «христиандар яһудилерді, әсіресе, діни қозу

уақыттарында қатты құдалады; крест жорықтары жойқын қиратушылықпен жүрді. Керісінше, мұсылман елдерінде яһудилер ешқашан дөрекілік көрген жоқ. Мұнда олар ғылымның дамуына, әсіресе мавритандық Испанияда, маңызды үлес қосты; Кордовада туылған Маймонидтің (1135-1204 жж.) іліміндегі көп нәрселер кейіннен, кейбіреулердің айтуынша, Спиноза философиясының көптеген қағидаларын құраған. Христиандар Испанияны қайта жаулағанда, олар көп жағдайда яһудилер арқылы маврлардың ғылымымен танысты. Көне еврей, грек және араб тілдерін меңгерген және Аристотель философиясымен таныс білімді яһудилер өз танымдарын азырақ сауатты схоластарға берді… Яһудилер Ортағасырлардан соң да өркениетке үлес қосуын жалғастырды, бірақ нәсіл ретінде емес, жекелеген тұлғалар ретінде» [22, 512 б.].

Ортағасырлық кезеңдегі христиандар мен мұсылмандардың өзара іс-қимылының кеңістіктік-уақыттық немесе географиялық және хронологиялық ауқымдарына келер болсақ, онда көптеген ғалымдардың ортақ пікірімен біз де келісеміз. Бұл ғалымдардың арасында осы мәселені арнайы зерттеген Н.А. Щадрина мынадай тұжырым жасайды: «...ортағасырлық араб-ислам (немесе араб-мұсылман) мәдениеті деген түсінігінің аясында VII-X ғасырларда Араб халифатының орнығуы барысында арабтар мен олардың Таяу және Орта Шығысты, Солтүстік Африка мен Оңтүстік Батыс Еуропаны жаулап алуы нәтижесінде сол жерлерді мекендеген жергілікті халықтардың арасындағы өзара мәдени-тарихи әрекет үдерісіндегі ортағасырлық мәдениет ұғынылады. Ал христиандық мәдениет дегенде бұл жағдайда Ортағасыр дәуіріндегі Батыс Еуропа мәдениеті түсіндіріледі. Әсіресе мұсылмандардың жаулап алушылық саясатының нәтижесінде анағұрлым үдемелі байланыс орын алған аймақтарға, атап айтқанда Испания, Сицилия, Оңтүстік Франция тәрізді аймақтарға ерекше көңіл бөлінеді. Шығыс христиандық әлемнің, яғни Византия мәдениетінің араб-мұсылман әлеміне ықпалы назардан тыс қалады, өйткені бұл өзара ықпалдың өзіндік ерекшіліктері болды» [21, 4].

Ислам және христиан өркениеттерінің өзара ықпалын тарихи ретроспективада қарастырар болсақ, онда бірнеше кезеңдерді атап

өтуіміз керек. Бірінші кезең ретінде ислам дінінің пайда болған уақытын айтуға болады. Бұл кезеңде жаңа дінді ұстанушылар мен Левант аймағын бұрыннан мекендейтін христиандар алғашқы байланыстарға түсті. Көпшіліктің пікірі бойынша, Арабия түбегіне алғашқы христиандардың келуі апостол Павлдың миссиясымен байланыстырылады, басқа көзқарастарға келсек, христиандық біздің заманымыздың төртінші ғасырында мұнда Абиссиния арқылы өткен. Сондай-ақ араб жерінде Византиядан қуылған еретиктердің – несториандар мен монофизиттердің келуі белгілі.

Кейбір мұсылман зерттеушілері христиандардың Мұхаммед пайғамбармен болған байланысы туралы айтып өтеді. Пайғамбар тарихынан белгілі, оның әйелі Хадишаның туысқан ағасы Варак ибн Науфал христиан дінін ұстанды және ол Хира үңгіріндегі пайғамбардың бастан өткізген оқиғасын құдайдан келген аян деп алғаш анықтағанның бірі болды. Сондай-ақ Мұхаммед пайғамбардың наджрандық христиандармен кездескені белгілі, олар «үшкелбеттік кейіпке ену» доктринасы туралы пікір алмасқан. Кейінірек бұл делегацияға Мединадағы пайғамбар мешітінде ғибадат атқаруға рұқсат берілген. Мұсылмандардың ahli сүннамен байланысы туралы қасиетті Құранда, пайғамбар сүннетінде және бастапқы тарихынан хабар беретін басқа да әдебиеттерде мәліметтер ұшырасады. Құран мұсылмандарға былай дейді: «адамдар арасынан мүміндерге сүйіспеншілік, ықылас жағынан ең жақыны «біз насарамыз (яғни христианбыз)» деп айтатындар екенін анық көресің (Құран, 5:82).

Христиан және мұсылман мәдениеттерінің өзара қарым-қатынасының келесі кезеңі исламның Арабия түбегінен сыртқа шығуымен байланыстырылады және екі дін өкілдерінің бастапқы әскери-саяси байланыстары енді христиан жерінде жүзеге асады. Араб жаулап алушылығының негізгі бағыттары мен жүйелілігі туралы тарихнамада қайшы пікірлер жоқ, дегенмен қазіргі тарихнамада Пуатье маңындағы шайқастың маңыздылығы туралы мәселе пікірталас тудырады [21].

Пуатье тарихтағы шайқасының рөлі туралы Ахмад Исса мен Усман Алидің «Ислам өркениеті және Қайта өрлеу дәуіріне

мұсылмандардың қосқан үлесі» [13] кітабындағы пікір назар аударуға тұрарлық. Батыс тарихшыларының пікірінше, Тур маңындағы немесе Пуатье маңындағы шайқас мұсылмандардың шапқыншылығын тоқтатып, христиандық Еуропаны құлдықтан құтқарды. «Біздің заманымыздың 732-жылы орын алған бұл қақтығыста шағын ғана мұсылман әскері Карл Мартелл бастаған бүкіл Францияның біріккен күшіне қарсы тұрды, екі тарап та жеңіске жете алған жоқ. Мұсылмандар өз жерінен алысқа ұзап кеткен еді, қорлары да болмады, осы қақтығыста генералынан айрылғандықтан шегінуге бұйрық алған болатын» [13, 52-бет]. Белгілі тарихшы, «Ислам армиясы» кітабының авторы Дэвид Никольдің айтуынша бұл «шындығында табыссыз аяқталған ірі мұсылман шабуылы ғана болатын» және бұл, әрине, «мұсылмандардың одан ары Еуропаға ішкерілеуіне кедергі болған жоқ» [23, 52-бет].

Мұсылмандардың Сицилия мен Испаниядан басқа Батыс Еуропа жерлеріне қоныстануға ықыласы болмаған сыңайлы, өйткені, Робертстің пікірінше, олардың ең басты мүддесі сауда ісін дамытумен байланысты болды [24, 27-бет]. Демек, бұл «жаулап алып исламдандыру мақсаты болды» деген біржақты пікірмен жанаспайды. Қасиетті Құранның Бақара сүресінде «дінде қорлық жоқ» деп айтылады. Батысында (Мағриб) Пиреней түбегімен, ал шығысында (Машрик) Қытай, Үнді, Малай және Индонезиямен шектесетін жерлерге дейін алдымен қолдарына қару емес, жайнамаз бен таспық ұстаған кәсіпкерлер жетті. Яғни, мұсылман мәдениетінің жайылуындағы сауда мен кәсіпкерліктің басым болғандығы анық.

Арабияның жергілікті халқының бұрыннан жан-жақтағы көрші елдермен сауда байланысын орнатқаны анық. Адамды білімге үндейтін Құраннан шабыт алған мұсылмандар құрылықпен қатар, теңізде жүзу ісін дамытты: азимуттың көмегімен аспан денелерінің орналасуын өлшейтін астролябияның түр-түрін, магниттік бағыттауышты, компасты пайдаланды, кеме жүргізуге рөлді қосты, Мысырды бағындырған сахаба Әмр ибн Ас Қызыл теңізді жерорта теңізімен қосатын Суэц каналын қазбақшы болды, «адмирал» сөзінің өзі арабша «амр»-ден келіп шығады, күшті

мұсылман флоты құрылып, ол Батыс Еуропаны қиратып тастаған викингілерден тазалады және т.б.

Хижраның 92-жылы, немесе григориан күнтізбесінің 711-жылы генерал Тарик бастаған мұсылман күштері Гибралтар (арабша «джабр тарик» – Тарик таулары) бұғазынан өтіп, Малаганы, Гранаданы, Кордова мен Толедоны алып, испан тағының узурпаторы Родерикті жеңді. 1492-жылғы Реконквистаға дейін мұсылмандық Испанияда тамаша өркениет салтанат құрды. Алтант мұхиты мен Тынық мұхиты аралығында өркен жайған Араб халифатының феноменалды жеңісі мұсылман адамының әділ әрекетімен түсіндіріледі. Өйткені Пайғамбар өзге ұлт, дін, мәдениет өкілдерімен жұмсақ мәміледе болуды үндеді, әділ халифалар нәресте мен кәріні, әйелдерді өлтіруге, жәбірлеуге тыйым салды, тіпті малмен қатар өсімдіктерді де жоюға, өртеуге тыйым салды. Мұсылмандар қалаларды қиратпақ түгілі, келеңсіз нәрсе орын алмас үшін әскер тізе бүккен қалаға кірмей, бөлек гарнизонда тұрған. Міне, сондықтан да мұсылман емес халықтар ислам құқығына сай бағынуға, басқарылуға келісіп, олардың құзырында болған, тіпті кейбір өкілдері лауазымды қызметтер атқарған.

Ислам және христиан қарым-қатынастарының тарихындағы үшінші кезең – бұл жаулап алынған жерлердегі арабтар мен христиандардың бейбіт қатар өмір сүру дәуірі. Швейцариялық зерттеуші Адам Мец ортағасырлық Еуропада осыған дейін дінге төзімділіктің белгісіз болып келгендігін атап өтеді. Ал Араб халифатында діни төзімділік мемлекеттік саясат деңгейіне дейін көтерілген кездер болды және бұл Кордовада тамаша мавритандық мәдениеттің қалыптасуына әкелді.

Христиан және ислам өркениеттерінің келесі тарихи кезеңі крест жорықтарымен сипатталады. Ресейлік ғалым А.В. Журавскийдің ойынша, «христиандық Еуропа түсінігінің өзі Крест жорықтары және Реконкиста барысында пайда болды, яғни өздерін мұсылман әлеміне қарсы қою арқылы айрықшыландырды. Тіпті Еуропаның өзін христиандықпен бірегейлендіруі Клермон соборындағы папа II Урбанның сөзінен басталады» [25]. 1095 жылдың 26 қарашасында Клермон соборының мәжілісінде

дінбасылар мен ақсүйектердің алдында II Урбан екі дін арасына жазылмас жара салған тарихи сөз сөйледі. Онда ол жиналғандарды Шығысқа жорыққа шығуға, Құддыс қаласын мұсылмандардың үстемдігінен босатуға шақырды және осы айқыш жорықтарына қатысушылардың күнәсін кешіруге, қарыздарын өтеп беруге уәде берді. Осының салдарынан 1291 жылғы Акра қаласының құлауына дейін мұсылмандық Левантқа қарсы 7-8 жорықпен сипатталатын әскери науқан ұйымдастырылды. Крест жорықтары өзара әулеттік күреске түскен мұсылман мемлекеттері үшін тосын оқиға болды. Оған қарсы реакция аюбилік Салахаддин, мәмлүк сұлтаны Бейбарыс тарапынан алғаш көрсетілді. Кейінірек XVI ғасырда османлылар алдымен Балқан түбегін, кейіннен Мажарстанды басып алып, Еуропаның түкпіріндегі Вена қаласына дейін жетті.

Батыстық медиевисттік зертеулердің сүйікті тақырыбына айналған айқыш жорықтары ислам әлеміне деген батыс еуропалық көзқарасты да, мұсылмандардың Батысты қабылдауын да қалыптастыруға шешуші ықпал еткен оқиға болды. Егер орта ғасырларда крестшілер сарациндерді (грек тілінен аударғанда – «шығыс адамдары», грек ғалымы Птолемей мен ерте римдік тарихшы Аммиан Марцеллин еңбектерінде айтылатын қарақшы тайпалар, бәдәуилер) Магомет деген құдайға сыйынатын пұтқа табынушылар ретінде немесе ақиқаттан адасқандар деп санаса, керісінше, өздері сол күйге түскен қазіргі заманғы еуропалық пұтқа табынушылар исламды «ыбырайымдық монотезимнің шектен шыққан көрінісі» деп есептейді. Аскеттік оңаша өмірді ұстанған ортағасырлық монахтар исламды «жыныстық жүгенсіздіктің» діні ретінде қарастырса, әйелдер эмансипациясы мен гедонизм үстемдік етіп отырған қазіргі Еуропа тұрғындарына ислам «толыққанды өмір сүруге» мүмкіндік бермейтін «жыныстық репрессивті» дін болып көрінеді. Қазіргідей хиджаб мәселесін талқылау ортағасырлық адамдардың түсіне де кірмейтін, өйткені католиктердің де, православтардың да әйелдері жабық киінетін. Жаңа заман мен Ағартушылық дәуіріндегі (Вольтер фанатик Мұхаммедтің бейнесін сомдады) секуляризация (қоғамда дін рөлінің төмендеп, зайырлылықтың басым болуы) барысында ис-

лам ақыл мен прогрестен алыс сенім деп саналды, ал әр алуан ғылым салалары мен философия, әдебиет пен өнердің көптеген түрлері Еуропаға мұсылмандық Мағрибтегі (Андалусия, Севилья, Кордова, Гранада) өркениеттен келгені ұмыт қалады [26].

Бұл туралы Монтгомери Уоттың «Ортағасырлық Еуропаға исламның ықпалы» кітабынан оқуға болады [27]. VIII-XII ғасырларда мәдениеті гүлденген Араб халифатында (оның орталығымен қатар, батысы мен шығысында да) мұсылман дінімен қатар, еркін ойшылдық та болды, диспуттар өткізіліп тұрды . Бағдат, Дамаск, Куфа, Басра, Бұқара, Самарқанд, Қаир, Стамбул, Кордова, Севилья және т.б. шаһарлар қазіргі Лондон, Париж, Брюссель, Нью-Йорк және т.б. қалалар тәрізді әртүрлі ұлттар мен діндер өкілдері бейбіт қатар өмір сүрді. Тіпті бүгінгі күндері Астана қаласында өткізіліп жүрген Әлемдік діндер съезінің бастапқыда, 1254 жылы буддизм, христиан және ислам өкілдерінің қатысуымен Азия түкпіріндегі Қарақорымда өткізілгенін Рубрук қолжазбаларынан оқуға болады.

Аталмыш кезеңде Шығыста орнығып, антикалық мәдени және ғылыми-философиялық мұраны игеріп қана қоймай, оны одан ары жетілдіріп, өздері көркем әдебиет пен филология, тарих пен география, математика мен астрономия, медицина мен музыка, логика мен философия салаларында, сондай-ақ сәулет өнері мен көркем қолөнерде аса ірі табыстарға жеткен бұл өркениетті медиевистзерттеушілер «мұсылман ренессансы» деп атайды.

Мұсылман өркениеті өзге мәдениеттерге төзімділігі мен сұхбатқа ашықтығының арқасында Алдыңғы Азиядағы иудейлер мен сириялық арамейлердің, Солтүстік Африка халықтары мен мысырлықтардың, батыстағы андалусиялықтар мен шығыстағы үнділіктердің, сонымен қатар Хорасан мен Орталық Азиядағы түркілер мен парсылардың жергілікті мәдениеттерін бірегей исламдық арнада тоғыстырды. «Араб-парсы-түркі» мәдени синтезі орын алған бұл кезеңде қазақ топырағынан әл-Фараби, Махмұд Қашқари, Жүсіп Баласағұн, Қожа Ахмет Йасауи тәрізді ғұламалар шықты.

Өкінішке орай, әлемдік тарихқа қатысты көптеген еңбектерде ислам өркениетінің үлесі барынша азайтылады немесе кейде тіпті

теріске шығарылады. Бүгінгі бұқаралық ақпарат құралдары сенсация соңында оқырмандарды өзіне тарту үшін басылымның бірінші бетіне «ислам терроризмі», «жихад» тақырыптарын орналастырып, қоғамдық санада исламофобиялық көзқарасты орнықтыруға атсалысып жатқаны ешкімге жасырын емес.

Еуропалық христиандардың мұсылман әлеміне деген қатынасы жаппай «жау бейнесіне» теңгерілді деп айтуға болмайды. Еуропада еуропацентризм дертіне ұшырамай, мұсылман мәдениетіне деген қызығушылығы мен құштарлығын жасырмаған адамдар (көбіне алдыңғы қатарлы, озық ойшылдар мен қайраткерлер) да болды, мысалы: Раймонд Луллий, Роджер Бэкон, Эразм Роттердамский, Фридрих II Гогенштауфен, Альфонс Кастильский, Лессинг, Гете, Пушкин, Толстой және т.б. Яғни, исламофобиямен қатар, исламофилияның болғандығын атап өту керек. Немістің атақты ойшылы Фридрих Ницше өзінің «Антихристиан: христиандықты сынау тәжірибесі» еңбегінде Испанияның керемет мавритандық мәдени әлемін дәріптей отырып, Реконкиста кезінде «христандардың бір Кордованың өзіндегі 300 қоғамдық моншаны «мұсылмандықтың көзі» деп құртып, «рухтың ғана емес, тән тазалығына да қарсы шыққанын» уытты тілмен жазады [28, 89-б.]. Одан ары философиялық-романтикалық бағыттағы өз ойын былай деп жалғастырады: «Ислам христиандықты жек көреді, онысы әбден дұрыс: исламға ер жігіт қажет... Христиандық антик мәдениеттің өнімін жойды, кейінірек ол ислам мәдениетінің бітік егінін бұзды. Шын мәнінде, Рим мен Грек өркениетінен гөрі біздің сезім мен талғамға анағұрлым жақын Испаниядағы ғажайып мавритандық мәдениетті аяққа таптады (қандай аяқпен екенін айтпай-ақ қояйын). Неге? Өйткені ол асыл текті де ерік-жігерлі мәдениет болатын, өйткені ол сирек кездесетін мавритандық нәзік талғаммен өмірді құптады... Айқыш арқалағандар кейін тағы сол мәдениетті күйретті, оны күйреткенше өздері күл боп кеткендері артық еді, ол мәдениеттің қасында, тіпті, біздің от тоғызыншы ғасыр «артта қалған», жадағай көрінер еді. – Әрине, оларға оңай олжа керек болды: Шығыс бай болатын...» [28, 90-б.].

Ортағасыр дәуіріндегі христиандар мен мұсылмандардың өзара әрекеттесуіндегі діни стереотиптер мәселесін Эдинбург

университетінің профессоры Кэрол Хилленбранд тереңінен қарастырды. Оны исламтану саласындағы жаңа көзқарасты дамытқан танымал маман ретінде мойындауға болады. Ол өзінің «Крест жорықтары. Шығыстан көзқарас: мұсылмандық перспектива» деп аталатын еңбегінде кос өркениет өкілдерінің қарым қатынасы тарихында антогонистік осы кезеңнің кейбір мәселелеріне назар аударып, зерттеудің ғылыми объективтілігін сақтауға барынша тырысады. Бұл нәзік мәселеге қатысты автордың ойын келтіретін болсақ: «…Әрине, кез келген басқа да тарихты қарастырғандағы сияқты, мұсылман тарихын зерттеуде тек батыстық көзқарасты ұстанудан алшақ болу мейлінше маңызды. Тіпті араб тілін жетік меңгеріп, ислам туралы тәп-тәуір түсінігі болған шығыстанушылардың өздері де Таяу Шығыстың түпкілікті халықтары туралы түсініктерін баяндағанда әділ болуға қабілеттері жетпей, отаршылдық тәсілден арыла алмағандары үшін көбіне сынға ұшырап жатады. Осылайша, Крест жорықтарына деген мұсылмандық көзқарасты зерттеуді бүтіндей және толығымен мұсылман ғалымдарының өздеріне ғана жүктеуді ұсынатындардың дәлелдері жеткілікті. Бұл, еш күмән жоқ, барынша ақылға қонымды ұстаным және менің ұсынып отырған кітабымның батыстық ғалымның қаламына тиесілігі екендігі осы көзқараспен келіспеуді білдірмейді. Алайда, біз әзірге Айқыш жорықтарына деген ислами көзқарасты байқататын кітаптарды көп көрмейміз, әлемдік танымалдық әкелген заманауи мұсылман ғалымдары жазған ондай еңбектер жоқтың қасы. Өкінішке орай, ең мықты деген мұсылман тарихшылары басқа салаларға маманданған болып шықты» [11, 21-б.]. Автордың сол заманғы жазба деректермен қатар, әдебиет пен бейнелеу, сәулет өнері туындыларын, қару жарақ әбзелдері мен қорғаныс қамалдарының үлгісін пайдаланған иллюстрациялар молынан келтірілген бұл еңбегінің бір тарауы мұсылмандардың Батыс Еуропа халықтарын, оның ішінде франктарды жағымсыз қабылдауындағы этностық және діни стереотиптерге арналған.

Жалпы, баршаға мәлім, эмоционалды бояуға малынған стереотиптер кәдуілгі бұқаралық санаға тән болып келеді және

әлеуметтік қондырғының өзгеше бір үлгісі ретінде кез келген мәдениеттің ажырамас бөлшегі түрінде адамдардың психологиясы мен қылықтарына пәрменді ықпал ете алады. Діни алшақтыққа негізделген әлеуметтік-психологиялық таптауырындар, оның ішінде соңғы онжылдықтарда белең алған исламофобия, әдетте, БАҚ, киноиндустрия, басқа да әдебиет пен өнер түрлерінде белскенді таратылуда. Батыстың дамыған елдерімен қатар, экономикасы өтпелі болып саналатын үшінші әлем қатарына жататын дамушы қуалаушы елдердің тұрғындары арасында жаңсақ пайым мен қате түсінікке ұялаған бұл таптауырындар қазіргі қоғамның өзекті мәселесіне айналды [29, 8-б.].

Итальяндық тарихшы Франко Кардинидің жоғарыда аталған «Европа мен ислам: түсінбеушілік тарихы» кітабында мәдени байланыстармен қатар, ислам мен мұсылмандар туралы батысеуропалықтар түсінігінің эволюциясы сипатталады. Кітаптың мазмұнына үңілер болсақ, мұсылмандарға қатысты бүгінгі күнгі діни стереотиптердің ортағасырлық кезеңнен барынша айрықшаланатынын, тіпті қарама қарсы негіздемелерге ие болғанын аңғаруға болады. Олардың кейбіріне тоқтала кетсек. Мысалы, ерте орта ғасырларда көптеген еуропалықтар исламды пұтқа табынушылықтың бір түрі деп есептеді де, оған шындыққа мүлдем сәйкес келмейтін нәрселерді теліді. Айталық мұсылмандар Мұхаммед пайғамбарды өздерінің құдайы деп санайды және одан басқа да жалған інжілдік ономастикадан алынған қиялдан туған есімдерге ие пұттарға табынады деп ойлаған» [4, 111-112-б.]. Одан сорақысы мұсылмандарға ібіліске табынушылықты да таңған, мысалы: «Сарациндер Ібіліске қызмет етеді, олар шайқаста қаза тапса, олардың жанын алуға жындар келеді» [4, 112-б.]. Десек те, дін өкілдерінің анағұрлым сауаттылары, әрине, мұндай нәрселерге сенбеді, «олар мұсылмандарды пұтқа табынушылармен шатастырмады, исламның ыбырайымдық дәстүрін және оның біркұдайға табынушылығын мойындады» [4, 110-б.]. Ал исламды сынайтын қазіргі еуропалықтардың басым көпшілігі мұсылмандардың пұтқа табынушы емес екендігін де, исламның түпкі діни негізді бұрмаламайтынын дай мойындайды, оны теріске шығаратын

ат төбеліндей аз ғана ультраконсерваторлар ғана қалған. Енді керісінше, еуропалық нео пұтқа табынушылардың түсінігінде ислам «шөл даланың діні» немесе ыбырайымдық монотеизмнің шектен шыққан көрінісі.

Еуропада кейінірек пайғамбарды «көп әйел алушылықпен» кінәлай бастаған. А. Игнатьевтің пікірінше, «мұндай жаңсақ пайым түсініктердің қазіргі замандағы таптауырындардан айырмашылығы жер мен көктей: әйелдердің эмансипациясы мен гедонизм салтанат құрған бүгінгі Еуропаның тұрғындарына ислам керісінше, «жыныстық-репрессивті» және «әйел затын жек көруші» дін болып көрінеді де, ол адамдарға «толыққанды өмір сүруге» кедергі жасайды. Фома Аквинскийдің замандастары үшін мұсылмандарды хиджаб үшін жазғыру ақылға сыймас еді: ол кездегі француз итальян әйелдері «жабықтығы» жағынан Жерорта теңізінің келесі жағасындағы әйелдерден кем түскен жоқ, ал еуропалық университеттердегі пікірсайыстарда әйелдің жаны бар ма деген мәселе салмақты түрде талқыланды. Сондай-ақ, XX ғасырдың бірінші жартысына дейін орыс деревняларында әйелдердің жаулықсыз далаға шығуын елестету мүмкін емес болатын» [26, 3-б.].

Тағы бір таптауырынға келер болсақ, біреулерге қайшылықты болып көрінер, «ортағасырлық Еуропада араб-мұсылмандар «философтар» және еркін ойлаудың өкілдері деп қарастырылды және мұсылман мәдениеті бойына сенімсіздік пен күмәнданушылықты сіңірген деп саналды» [4, 143-б.]. Мұсылмандық Испанияның жарқын мәдениеті сол заманғы христиандар үшін барынша тартымды болды. Батыстағы философия мен ғылымның дамуында араб ғалымдары мен ойшылдарының еңбектерімен танысу үлкен маңызға ие болды. Әл-Кинди мен әл-Фарабидің антикалық ғылыми, философиялық мұраны аударып, жасаған түсініктемелері анағұрлым тиімді болды. Ал ибн Синаның еңбектерін тәржімалау бұл рухани импульсты одан ары тереңдете түсті.

Ф. Кардинидің кітабында исламға қарсы көрсетілген таптауырындардың соңғысы оны «соғыс пен зорлық-зомбылық діні» етіп көрсетумен түсіндіріледі. Бұл жазғыру сол ортағасырлардан

күні бүгінге дейін сақталып келе жатқан стереотип болып тұр. Бір қызығы, бұл жазғыру Крест жорықтарын ұйымдастыруды ашықтан ашық жариялап, оны «бейбіт өмірдің амалы» деп ақтағандардың тарапынан айтылды [4, 146-б.]. Бүгінгі күні мұны «бейбітшілік орнықтырғыш» немесе «контртеррористік» операциялармен сипатталатын әскери шаралармен салыстыруға болады. Сонымен бір мезгілде, исламның өзгеше өшпенділігін теріске шығарған христиандық дін қайраткерлері мен ғұламалары болды. Мысалы, ерекше тақуалығымен көзге түскен Франциск Ассизский исламның жаратушы тарапынан түскенін мойындады, Раймонд Луллий Құранның тылсым әуезділігін жоғары бағалады. Роджер Бэкон «Крест жорықтары босқа қан төгушілікке әукелді деп есептесе, Эразм Роттердамский өзінің «Ақымақтықты ақтау» атты сатиралық кітабында кез келген соғысты, оның ішінде мұсылмандарға қарсы соғысты да «ақымақтықтың» қатарына шығарды [4, 135-136- бб.].

Осылайша, Ф. Кардини өзінің кітабында көрсеткендей, христиан еуропалықтардың мұсылман әлеміне қатынасы әрқашан «жау бейнесіне» бола бермейді. Еуропа тұрғындары арасында сол кездерде қазіргідей мұсылмандарға жанашырлықпен және қызығушылықпен қарайтын адамдар болды, ал исламофилия да исламофобия сияқты ескіріп, жауыр болған мәселе.

Енді ортағасырлық христиандарға қатысты мұсылман стереотиптері мен тамыры тереңге кеткен клишелерге келетін болсақ, мұнда франктердің ислам құлшылық үйлерін басып алуынан туындаған олардың ғұрыптық лас жағдайына байланысты идеялар жиынтығын ескеру қажет. К. Хилленбранд өзінің кітабында крест жорықтары кезіндегі жиһадтың маңыздылығын атап өтіп, мұсылман-франк қарым-қатынасындағы басқа да діни аспектілерді атап өтеді, мысалы: мұсылмандық қасиетті кеңістікті қорлау, әл-Ақса мешіті мен Жартасты күмбезді франктардың басып алуы, қажылыққа және Мекке мен Медина секілді қасиетті қалаларға франктардың қауіп төндіруі, франктардың ықластығы, айқышты (мұсылмандар үшін бақытсыздықтың рәмізі ретіндегі крест) Құранға қарсы қою, христиандардың икона бейнелері мен

ғимараттарды қолдануы, христиан дініндегі папа доктринасы мен институты туралы мұсылман полемикасы және т. б.

Крест жорықтарының әртүрлі кезеңдерін талдай отырып (бірінші крест жорығы және Иерусалимді жаулап алу, Левантта франк мемлекеттерінің пайда болуы, екінші крест жорығы және Зенги, Саладин, Бейбарыстардың жиһад тарихындағы рөлі, Акраның құлауы), мұсылман әлемінің франктердің пайда болуына реакциясы, сол дәуірдегі Левенттағы өмір ерекшеліктері, әскер, қару-жарақ, қару-жарақ пен бекіністердің ерекшелігі, соғыс тәсілдері, сонымен қатар этникалық және діни стереотиптерді қарастыра келе Хилленбранд мынадай тұжырымға келеді: «...мұсылман қоғамы әрқашан өз сенімдерін қайта анықтап, жаңарта алатын ішкі қабілетке ие болған болса да, мұсылмандық діни әсерді күшейту фактісі мәмлүктер кезеңінде «дар-ул ислам» территориясындағы «әһлі кітапқа» деген ғасырлар бойғы төзімділіктен кейін, ақыр соңында бұл құбылыстың крест жорықтары кезінде мұсылмандардың басына түскен сынақтармен белгілі бір байланысы бар деп айтуға мәжбүрміз, сондықтан крестшілердің пайда болуы, фанатик христиандықтың «жаңа брендімен» ол катализатор болды, мүмкін, мұсылмандардың басқа сенім адамдарына және әрине, мұсылмандар арасындағы кезкелген діни ауытқуларға төзбеушіліктің күшеюінің тікелей себебі болды» [11, 19-б.]. Мұсылмандардың көзқарас әдіснамасын таңдап, К. Хилленбранд: «Бүгінде батыс бұқаралық ақпарат құралдарында исламның «демонизаторларын» қолдайтындар мұсылман әлеміне осындай терең жарақат пен діни қорлау қатынастарын тудырған Крест жорықтарының қалай аяқталғанын жақсы есте ұстауы керек» [11, 20-б.] дейді. Осы жолдардың авторымен келісе отырып, терроризмнің, саяси зорлық-зомбылықтың, діни төзбеушіліктің қазіргі заманғы проблемалары сонымен қатар мұсылман қоғамдарынының модерн кезеңіндегі рухани, зияткерлік және материалдық дағдарыстардан туындаған проблемалар екенін атап өтеміз. Соңғы ғасырлар мұсылман қауымдары, қоғамдары мен халықтары үшін дағдарыс болды. «Плюрализм» дағдарысының, ғылым мен технологияның дағдарысының нәтижесін берген ис-

лам қайнаркөздерін «тар», «эксклюзивтік», біржақты түсіндіру үрдісімен көрініс тапқан зияткерлік және рухани дағдарысты ерекше атап өтуге болады. Нәтижесінде белгілі бір құндылықтар шайылып кетті, артқы орындарға ығыстырылды. Қоғамда исламофобия құбылысы пайда болды.

Исламофобия құбылысының концептуалдық және дефинициялық түбірі мен мағынасы қандай да бір нәрсеге қатысты шамадан тыс қорқынышты, негізсіз үрейленушілікті білдіретін «фобия» ұғымынан туындайды. Демек, кез келген фобияның шығу тегі объективті шынайылықтан гөрі, көбіне соқыр түсінікке негізделеді деп түйіндеуге болады. «Исламофобия» терминін ең алғаш 1922 жылы шығыстанушы Этьен Дине өзінің «Батыстың көзімен қарағандағы Шығыс» эссесінде айқыш жорықтары дәуірінен отаршылдық кезеңге дейін болған еуропалықтар мен мұсылмандар арасындағы қақтығыстан туындаған исламға деген жағымсыз қатынасты белгілеу үшін қолданған еді. Алайда бұл ұғым ондаған жылдар бойы кең қолданыстан тыс болып келген.

Runnymede Trust британ зерттеу орталығының «Исламофобия – баршаға тасталған үндеу» атты баяндамасының 1997 жылы жариялануынан кейін аталмыш неологизм кең қолданыла бастады. Бұл жобаны басқарған Сассек университеті ректорының орынбасары, профессор Гордон Конуэй (Gordon Conway) оны «барлық деңгейлердегі БАҚ-қа тән және қоғамның барлық қабаттарына таралған ислам мен мұсылмандарға деген жек көрушілік пен үрей» деп анықтады. Конуэйдің пікірінше, исламофобия «ислам Батыс өркениетінен ерекше, артта қалған, мұсылмандық мәдениет көп келбетті және прогрессивті емес, қатып семіп тоқырауда қалған, бөтен ой мен пікірлерге төзімсіз, патриархалды, әйелдерді қанайтын, фундаменталистік және басқа мәдениеттерге әлеуетті түрде қауіп төндіретін мәдениет» деп қарастырылатынын атап өтеді. Қысқаша анықтар болсақ, саяси исламофобия мына формуламен білдіріледі: «ислам – серік болмайды, ол – дұшпан» [30].

Оған дейін, 1996 жылы «исламофобия» тіркесін Ұлыбританияда «Исламофобия және британ мұсылмандарының істері жөніндегі комиссия» қолданған. Тура мағынасында бұл сөз

«исламның алдындағы ақталмаған қорқыныш» деген мәнді білдіреді, бірақ ол «исламға қарсы стереотип» (таптауырын) мағынасын да аңғартып, өмірдің барлық қырларына қатысты қолданылатын басқа да 500-ден аса анықталған фобиялардың қатарына кіреді. 2004 жылдың желтоқсанында «Исламофобиямен күрес» атты конференция болып өтті, оған БҰҰ бас хатшысы төрағалық етті. Еуропа Кеңесі де исламофобияның көріністерін айыптады.

Исламофобия және діни түбірдегі стереотиптер исламның тарала бастауымен байқалғанымен, оның ауқымы тар болатын. Исламофобияның әлемде күрт өсуі жаңа ғасыр басында 11 қыркүйегіндегі және одан кейінгі АҚШ мұсылман елдерімен жүргізген соғыстарынан кейін, әсіресе американдар арасында күрт өсті. Бұл Батыста, одан кейін көршілес Ресей мен ТМД елдерінде исламофобияның таралуы исламның саясиландырылуымен байланысты болды. Бұған фундаменталистік және фанаттық бағдарды ұстанған топтардың экстремистік және лаңкестік әрекеттері әсерін тигізгені белгілі. Әсіресе, соңғы кездері исламофобя туралы пікірталастарға діни қайраткерлермен қатар зайырлы интеллектуалдар да қызу араласуда.

Исламофобияға қатысты Г. Фуллердің «Ислам болашағы» [31], Джон Эспозитоның «Ислам қаупі: аңыз әлде ақиқат?» [32], француз зерттеушілері С. Бриер мен О. Карренің «Ислам: Батысқа қарсы соғыс?» [33], Пьер Мари Галуаның «Алланың нұры Батыстың көзін тайдырды: Жеңілеміз бе?» [34], Йохан Хиппер мен Андреа Люгтің «Батыс исламнан үркуге тиіс пе?» [35] атты жұмыстарын жатқызуға болады. Бұл шығармалардың көпшілігінің тақырыбы сұрау белгісінде тұруы аталмыш мәселенің күрделі әрі екіұштылығын көрсетеді.

Бұқаралық ақпарат құралдары таңған әлеуметтік стереотиптер бізге нақтылықты объективті қабылдауға мүмкіндік бермейді. Әдеби дереккөздерге талдау жасасақ кейбір жұмыстардың исламофобияны мейлінше үстірт түсіндіретініне көз жеткіземіз. Исламофобияны зерттеумен арнайы айналысқан мамандардың пікірлері де әртүрлі. Олардың кейбірі «исламофобия» терминін де, бұл

құбылыстың өзін де өмірде бар деп қабылдамайды. Американдық зерттеуші Даниэль Пайпстың пікірінше, «исламофобия» термині әр алуан екі құбылысты – радикалды исламның және жалпы ислам-ның алдындағы қорқынышты білдіріп, жасанды түрде біріктіріліп, үдетілген күйінде көрсетіледі. Мұсылмандардың кемсітушілікке ұшырауы, оның ойынша, исламофобияның емес, жалпы ксенофобияның нәтижесінен болады.

Тағы бір зерттеуші Чарлз Мур исламофобияны ислам радикалдарының өз діндерін осындай құбыжыққа айналдыруынан туған мұсылмандардың өз үрейі десе, Ясмин Браун мұны қоғамды бопсалау үшін қолданылатын құрал ретінде анықтайды [36]. Интернетте жарияланған материалдардың тақырыптарының өздері бұл тақырыптың даулы мәселе екендігін көрсетеді: «Исламофобия – нақты жау ма әлде Батыстың ойдан шығарғаны ма?» [http://newsland.com/news/detail/id/888449/]; «Антисемитизмнен антиисламизмге дейін» [http://newsland.com/news/detail/id/750289/]; «Исламофобия – Американың нағыз жауы осы» [http://www.antiterror.kz/islam/news_2012-02-11-23-02-47-396.html]; «Еуропадағы исламофобия кімге тиімді?» [http://www.nb-info.ru/islamophobia.htm]; «Исламофобия синдромы» [http://islamrf.ru/news/analytics/politics/114/], «Исламофобия – саяси құбылыс» [http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/Vsntu/2008_2009/91-SevNTU/91-26.pdf] және т.б.

Сондай-ақ «исламнан үрейлену» мәселесіне ден қойып жүрген мынадай авторларды атап өтуге болады: Верховский А. «Енді кім жау?», «11 қыркүйектен кейінгі православтық ұлтшыл-радикалдардың исламофобиясы мен антисемитизмі», Льюис Б. «Исламға не болды?», Поляков К.И. «Араб Шығысы және Ресей: ислам фундаментализмі мәселесі», «Исламофобия: кеше, бүгін, ертең», Тенк А. «Европада ксенофобия ұлғаюда». Бұл жұмыстарда авторлар исламофобияның пайда болу себептерін, оның әлеуметтік және саяси үдерістерде көрініс табу ерекшеліктерін айқындап, мәселені ашуға тырысады.

Тұтастай алғанда, қазіргі әлемдегі исламофобия туралы тақырыптың мейлінше өзектілігіне орай, бұл мәселеге қатысты

материалдың барынша көп екендігін атап өтуге болады. Олардың тональдылығы да әр түрлі: жағымды, жағымсыз немесе бейтарап. Алайда бұл мәселені ғылыми тәсілмен шешуге ұмтылатын кешенді де жүйелі зерттеулердің жоқ екендігін байқауға болады. Жоғарыда аталған жұмыстардың көпшілігі мәселені жалпы әрі жан-жақты көрсеткенімен, көбіне үстірт көзқараспен шектеліп, мәселенің шешімін ұсына алмайды.

Діни стереотиптерге ұялаған ксенофобиялық көзқарастарды игеру үшін халықаралық қауымдастықтар «толеранттылық», «диалог», «мультимәдени саясат» ұғымдарын қоғамдық санаға кеңінен сіңіріп насихаттауды ұсынып отыр. Алайда Батыс Еуропаның өзінде мультимәдениет деп қойылған негізгі мәселе өзінің оңтайлы шешімін таппай отыр. Қазақстанға қарағанда, Еуропада ислам мен христиандықтағы католицизм бағытының өзара сұхбаты әлі шешілмеген мәселе болып отыр. Католиктік сенім уақыт өткен сайын бәсеңдей түсуде, шіркеулер қаңырап, бос қалып жатқанда, исламдық сана еуропалық қоғамды белсенді жаулап алып, басымдылық танытып, еуроисламдық стратегияда («Мен–мұсылманмын. Мен – еуропалықпын») көрініс тауып отыр. Бұл құбылыс діни сана мен діни бірегейлік мәселелеріне тереңірек бойлауды қажет етеді.

Қазіргі ғылыми дискурста діндарлық өмір сүру салты, ой үрдісі мен менталитеттің «көзге түсетін» компоненті ретінде дін болмысының үдерістерін зерттеу бос кеңістік болып қалды. Өткен ғасырдың алғашқы ширегінде ғылымда басты назар ғылым мен діннің мүмкіндіктерінің маңыздылығын, сана феноменологиясын және оның рефлексивті қызметтерін, түрлері мен формаларын түсіну мен анықтауға аударылды. Сол кезеңнен бері діндарлықты діннің көрінетін компонеттері ретінде, ментальділіктің фундаментальді сипаттамасы ретінде діни сананы тарихи-мәдени мұралармен, философиялық сұхбаттармен, әлеуметтанулық өлшемдермен, саяси бағалармен қатар психологиялық нарративтермен байланыстарырып зерттемесе таза ғылыми әдістер арқылы түсіндіруге мүмкін болмайтыны анық болды.

Батыс ғалымдарының еңбектерінде ірі қоғамдық өзгерістердің діндарлықтың құрылымы мен түрлеріне айтарлықтай ықпал

ететіндігі кеңінен көрсетілді. Осындай түсінікке байланысты, батыс ғалымдары діни сананың жаңа түрлерінің қалыптасуындағы үдерістерді анықтап, діннің идентификациялық қызметтерінің жүзеге асырылу тетіктерін сипаттап, қоғамның діндарлық деңгейіне, мемлекеттіліктің түріне және діннің мәртебесіне байланысты оның әлеуметтендіру рөлін көрсетті.

Діни сана – тылсым күшке сену, ғибадат қылу мен түрлі рәсімдер арқылы өз істеріне қолдау табу және мәңгі өмір сүруге деген үміті арқылы адамның қоршаған әлемді, өзін-өзі және өзгелерді қабылдау ерекшелігі. Тарихи-мәдени контекстте діни сана ғасырлар бойы түрлі мәдени дәстүрлерге, ұлттық және этникалық ерекшеліктерге, рухани ізденістерге байланысты қалыптасқан күрделі, көпсалалы, қайшылыққа тола құбылыс болып табылады. Діни сана өзінің тарихи дамуының бастапқы сатыларында субъект пен объект, пән мен белгі, зат пен сөздің, шынайылық пен ойдан құрастырылғанның арасында қайшылығы жоқ кезде біртұтастық құрды, ал қоршаған әлем табиғаттың, құдай мен адамзаттың бірлігі ретінде түсіндірілетін мифологиялық жүйенің астарында болды.

Қазіргі таңдағы қайшылықтарға толы діни сана жүйелі түрде философиялық-әлеуметтанулық әдістер арқылы терең және жанжақты зерттеуді қажет етіп отыр. Бірінші кезекте, діни сананың екі деңгейін: қарапайым және концептуалды түрлерін айқындап алу қажет. Оның бірінші деңгейі өздерін көп жағдайда діндар деп санайтын адамдарға тән. Мұндай сана түрлі себептермен күнделікті тұрмыс жағдайында қалыптасады. Оның ерекшелігі жүйелілігінің болмауы. Мұндай типтегі сананың бойында түрлі элементтер бар, әсіресе, кездейсоқ көрініс беретін белгілі бір діндегі догматтар мен діни тәжірибелер. Бірақ мұнымен мәселе аяқталмайды. Кей жағдайда мифологиялық астары, түрлі сенімдердің қалдықтары бар фантастикалық жан түршігерлік бейнелер, түрлі ғылыми көзқарастар, виртуалды интернет-матрицалар орын алып жатады. Сана Фрейд бойынша бейсаналықтың тек бетіндегі қабаты ғана, бейсаналықтың дабылы, ал кейде ұжымдық бейсаналықтың архетипі діни санаға еніп тұрады.

Діни санамен өзара байланысы бар тағы да бір негіздердің қатарына– парапсихология, астрология, трансперсоналды психология жатады. Мұндай жиынтықты Н. Бердяев өз кезегінде «жаңа ортағасыр» деп атап өтті, әдеттегі діни сана өзінің жүйелілігімен ерекшеленеді және оны күддікке толы, әлі де сыннан өтпеген идеялар мен әсерлерге жол беретін осал жиынтық деуге де болады. Мұндай санаға зайырлы, діни және дінтанулық білім қажет. Әдеттегі сананың деңгейінде тұлғаның бірнеше типін атап өтуге болады, олар: дін жолымен жүрмей, қайырымды істермен айналыспай, өздерін діндар деп есептейтін адамдар; сөз жүзінде дінді теріске шығарып, бірақ жүрегінің түбінде оны мойындайтындар; үнемі шүбә келтіріп, құбылып тұратын, өздерін «агностик» деп санайтындар; барлық діни рәсімдерді орындап, бірақ иманның мәнін терең түсінбейтіндер; жалған иманға бой ұрып, өз сенімін жария салып, көрсететіндер; жүрегінде иманы бар, сонымен қатар, барлық діни салт жоралғыларды үздіксіз орындайтындар. Діни сананы қалыптстырушы тұлғаның осы және өзге де типтері терең зерттеуді қажет етеді.

Діни сананың екінші түрі концептуалды деңгейі, оның өкілдері салыстырмалы түрде аз болып табылылады. Бұлардың қатарына мәдени мұраны және Шығыс пен Батыстың мәдени аймағындағы дін, теология, діни философия арқылы идеяларды, теориялық тұжырымдамаларды, ілімдерді игергендер жатады. Қазақстандағы діни сананың концептуалды деңгейі діни-философиялық мұра, әсіресе, ислам мәдениеті арқылы жеткен үлкен қуатты әлеуеті бар. Бұл Жаратушыны ғылым мен философия (әл-Фараби, Ибн-Сина) әдісі, мұсылман мистиктері, сопыларының имманенттітрансцендентті құдайлық бастама (Ибн-Араби, Руми, Қожа Ахмет Яссауи) арқылы тану концептілері. Сонымен қатар, исламдық мұсылмандық модернистер, еуроислам стратегясының танымал өкілдерінің де ілімдерін де атап өтуге болады. Концептуалды сатының негізгілерінің қатарына қазақ ойшылдары Абай мен Шәкәрімнің ілімдерін де жатқызуға болады.

Діни сананы зерттеудің басты міндеті оның екі сатысын да терең зерттеп, талдау, екеуінің түйісу жолдары мен әдістерін табу:

әдеттегі діни сана концептуалды деңгейде жианақталған мазмұнмен толықтырылып, нәтижесінде жүйеленген, ойластырылған, мәнісі ашылған, жат элементтердің енуі мен сананы билеуге төтеп беретіндей болуы шарт.

Діни сананың негізгі индикаторы сенім болып табылады. Сенімнің болмысы мен мәнісі неде? Бастауы қандай? Адам сенімге қалай келеді және ол қалай сенеді? Білім мен сенімнің, сенім мен ардың, мәннің, әділеттіліктің арақатынасы қандай? Осы және өзге де сұрақтарға діни сананың түрлері мен деңгейін зерттеу арқылы ғана жауап беру мүмкін. Ең бастысы сенімді сенім арту және тағы да басқалармен қатар кең мағынада қарастырған жөн. Сенімге адамзат мәдениеті негізделген, тарихи сабақтастығы бар, ол арқылы қарапайым өмір сүру мен адами қарым-қатынасқа түсу мүмкін болады. Діни сенім жоғарғы рухани бастамаға, адам мен құдай арасындағы сұхбатқа, барлығы құдай арқылы қабылданып, тұлға әлемінің шеңберінен шығатын қатынастардың шынайылығына деген сенім.

Бірақ құдайға деген сенім, ішкі рухани келісім арқылы, яғни адам, тек сыртқы әсерлер, кеңес, ұсыныстар немесе бұйрық арқылы емес, діни тәжірибенің қасиетті аумағына ақылымен, жүрегімен, арымен, рухымен ене бастағанда ғана жүзеге асады. Егер бұл аталғандар жүзеге аспай, сенім тек қана сыртқы нұсқауларға ерік берсе, сананы билеу, экстремистік идеяларға тап болу қатері орын алады.

Діни сенім білімге қарсылық танытпайды. Сенім мен ақылдың өзара қатынасы арқылы, үш түрлі сенімнің түрін бөліп қарастыруға болады: соқыр, фанаттық, аңғал сенім. Соңғысы өз постулаттарына күмән келтірмейді. Мұндай сенімдегі адам өмірінің барлық мақсатын құдаймен байланыстырады, рефлексиясы болмайды, ақылға жүгінбейді, кез-келген уақытта өз ұстанымынан бас тартып, қарсылықтарға төтеп бере алмайды.

Сенімнің екінші сатысы–бәрін салмақтап, сана елегінен өткізіп, өлшеп, сыннан өткізу. Осы сынақтан өткен соң, сенім ақылға жүгінген, нақты айғақтары бар өзінің үшінші сатысына өтеді. Гегельдің айтуынша «діни көңіл-күй қажет болғанымен, ол

сенімге жеткіліксіз. Кез-келген сезім кездейсоқ, субъективті болады, ал құдай жалпылай танылады». Адам осы орайда, не үшін және қалай сенетінін өзі түсіне бастайды.

Түрлі тарихи-мәдени контекстте сенім мен білімнің арқатынасы әрқалай түсіндіріледі. Исламдық дискурста Алланы тануды «білу» деп санайды. Ақиқатты білудің онтологиялық сипаты бар және ол адамдарға Жаратушыдан беріледі. Ол адамдарды өзінің құдайлық болмысын тануға, білуге итермелейді. Сондықтан ислам рационалдылығының постулаты бойынша сенім ең жоғарғы білім деп саналады. Ал христиандық дәстүр бойынша білім мен сенімнің айырмашылығы бар, осы орайда екеуінің арақатынасы бойынша бірнеше позицияларды атайды: «Сенемін, өйткені бәрі мағынасыз» (Тертуллиан, таза сенім концепциясы), «Тану үшін сенемін» (Августиннің ақыл мен сенім үйлесімі), «Сену үшін танимын» (сенім мен ақылды тең қою (Пьер Абеляр).

Кәдуілгі сана деңгейінде діни сенім білімнен өзінің логикалық тұрғыдағы айғағының болмауымен ерекшеленеді. Ал, концептуалды діни сана деңгейінде сенім логикадан тыс сипаттағы дәлелдемелерге негізделгені анықталды: адамның рухани шынайылыққа бейімделгенін көрсететін абсолютті өнегелік таңдаудың мүмкіндігі; адамгершілік, қайырымды істерді жасау. Сенім дегеніміз ақыл, сезім, рационалды мен рационалды емес элементтермен қатар, жанның барлық бөлігін қамтыған экзистенциалдылыққа сенім арту. Сонымен қатар, сенім адамның өмірін қалыптастырып, қоршаған ортасына, еліне, әлеміне де етене араласып кетеді. Сенімнің мәнісін түсіну үшін «сенім мен білімнің» арақатынасымен ғана шектелмей, «өмір мен білім» кеңістігіне де шығу керек.

Әдеттегі сана бойынша сенім тек сауатсыз, надан адамдарға ғана тән деп саналады: адам білімді болған сайын діннен безе бастайды дейді. Осы орайда, ғасырлар бойғы ғылым мен діннің бірбіріне қайшылығы, дүниенің пайда болуы туралы ғылыми концепциялар мен діни онтология, антропологияның сәйкес келмеуін айғағы ретінде келтіреді. Концептуалды діни сана тарапынан бұл мәселелерге өзге жауап беріледі. Білім рухани-адамгершілік кате-

гория болып табылатындықтан, шынайы білімділік дінге деген оң көзқарасы, жоғарғы рухани құндылықтарға мән беру арқылы қалыптасады. Ал дін мен ғылымның конфронтациясы өткенге кетті, қазіргі таңда әлемдегі адам болмысы мәселесі бойынша дін мен ғылым өзара сұхбатқа белсенді түсуде.

Бұл сұхбат рухани мәдениеттің жалпы ауқымды салалары ақыл мен сенім, ғылым мен дін арасында ғана емес, христиандық пен ислам сынды әлемдік діндер арасында да болуы тиіс. Бұл белгілі дәрежеде тегі бір түрі басқа екі дін арасындағы салыстырмалы теологиялық және тарихи-мәдени салыстырмалы талдауларды қажет етеді. Жалпы алғанда, «Ислам философиясын, тарихын, дінін, жалпы мәдениеттің дискурсын, шығармашылық пен мәдениетаралық қарым-қатынастан тыс және тәуелсіз, өзара байыту және толықтыруды қарастыру қазіргі исламтанудың өзекті міндетін анықтайтын тұйық ғылыми-зерттеу жолы – осы пәннің тұтастығын ашатын әдіснамалық шешімдер, тәсілдер мен құралдарды табу. Өз қағидаттары мен тәсілдеріне сүйене отырып, қазіргі исламтану оның әдіснамалық құралдары аясында қабылданған таза еуропоцентрлік тәсілдер, принциптер мен логикалық шешімдер тұрғысынан қарастырыла алмайды, бұл оны негіздеу мен анықтаудың ресми рәсімдеріне тең келеді. Исламдық компаративистиканы да осыған ұқсас тұрғыдан қарауға болмайды» [37, 19-б.].

Шығыстануды қоса алғанда, исламтану мәселесіндегі осындай позицияға бағытталған сын Э. Саидтың әйгілі еңбегінде анағұрлым айқын айтылған. Шығыс пен Батысты білдіретін дискурс ретінде ол жүргізген шығыстануды талдаудан кейінгі тұжырым мынау – егер біз бір мәдениеттің екіншісіне үстемдік етуі позициясынан, олардың әрқайсына қатысты дихотомиялық қарама-қайшылығы мен фобиясынан бастасақ Ислам әлемі мен Батыс арасындағы қатынастарды объективті түрде бейнелеу мүмкін емес деген идея. Олардың қарым-қатынасы бір-біріне ашық және бір-біріне жақын қарым-қатынас және серіктестік ретінде қарастырылуы керек, олар бір-бірінің ықпалы арқылы өзгеру үшін диалогқа түсіп, зорлық-зомбылық арқылы өз позицияларын таңдамауы керек.

Ислам мәдениетінің алтын ғасырында қалыптасқан пәлсапа мұрасына негізделген исламдық компаративистика исламдық Шығыс пен Батыстың дихотомиялық қарсылығын алып тастайтын тұжырымдамалық негіздер мен парадигматикалық идеяларды іздейді. «А. Бадави тұлғасындағы исламдық экзистенциализм мұндай идеяны Ислам ұтымдылығы тұжырымдамасынан табуға тырысты, ол жүрек пен ақылдың қарама-қайшылығын жояды және ислам мәдениетінің рухани мұрасына енеді, ұтымдылық – бұл шығыс пен Батыстың дихотомиясы мен қарама-қайшылықтарына тосқауыл болатын тұжырымдамалық идея деп санайды. Р. Хабаши, Х. Таха және т. б. көзқарастарында «Біртұтас Жерорта теңізі мәдениеті» – бір-біріне тарихи қатысы бар Ислам және Батыс мәдениеттерінің қайнаркөзі мен негізі» [37, 19-б.].

Қорыта айтқанда, адам қандайда бір мәселеде білімнің «жеңілдетілген» нұсқасына ғана ұмтылса, көп жағдайда стереотиптерге ұрынады. Ал терең білімді қажет еткен адам үшін стереотиптер «танымның пұты» деп бағаланады. Дін саласында пайда болған стереотиптер айрықша теріс мәнге ие, олар көп жағдайда ықпалды идеологиялық күшке айналады, конфессияаралық қатынастарға әсер ететін наным-сенімдерге айналады. Діни стереотиптер бөліну факторына айналмауы керек, жалпы стереотиптерді адами қарым-қатынастың ең нәзік салаларының бірі – рухани-діни саладан аулақ ұстау керек.

Стереотиптер сана мен дүниетанымды қалыптастырады, онымен дауласу екіталай. Өркениет тарихында адамзат үнемі стереотиптердің тұтқыны болып келген. Стереотиптік ойлау мен және басқалар арасындағы диалог мәселесінде басқа адамның мәдениеті мен дінін ашу мүмкіндігін шектейді. Стереотиптік сананы жеңу қажеттілігі адамның басқа мәдениеттен алыстауын жеңумен байланысты.

Стереотиптерді жеңу құралы ретінде қазіргі адамның ойлау мәдениетін қалыптастыра отырып, қоғам шынайы өзара әрекеттесу мен диалогқа ықпал етеді, өйткені стереотип тарихи және қазіргі заманғы процестерді теріс түсінуге әкеледі.

Адам қандайда бір мәселеде білімнің «жеңілдетілген» нұсқасына ғана ұмтылса, көп жағдайда стереотиптерге ұрынады.

Ал терең білімді қажет еткен адам үшін стереотиптер «танымның пұты» деп бағаланады. Мұны Ф. Бэкон деконструкциялауға шақырған. Дін саласында пайда болған стереотиптер айрықша теріс мәнге ие, олар көп жағдайда ықпалды идеологиялық күшке айналады, конфессияаралық қатынастарға әсер ететін наным-сенімдерге айналады. Бүгінгі күні адам өзінің ойлау мәдениетін қалыптастыра отырып, сыни рефлексияны қолдануы, құбылыстар мен заттарды диалог аясында құрылған Христиан және Ислам әлемінің тарихи-логикалық қатынастарының бірлігінде қарастыруы, ойлар мен әрекеттерді стереотиптік ойлауды қайта құратын ислам мен христиандықтың жалпы рухани негіздері мен құндылық мағыналарын анықтауға бағыттай отырып, стереотиптерді жеңуі қажет.

Әдебиеттер тізімі

1 Lueg Andrea. The Perceptions of Islam in Western Debate // The Next Threat. Hippler, J. and Lueg, A. (eds.), Pluto Press, London, 1995, p. 21.

2 Lewis, Bernard. Islam and the West, OUP, Oxford, 1993, p. 4.

3 Георгиева Т.С. (2002) Историческая взаимосвязь мировых религий / Т.С. Георгиева // Философские науки. № 1. – 97.

4 Кардини Ф. Европа и Ислам. История непонимания. Спб., 2007.

5 Уотт Монтгомери У. (1976) Влияние ислама на средневековую Европу. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». – 189 с.

6 Массиньон Л. (1978) Методы художественного выражения у мусульманских народов. - В сб.: Арабская средневековая культура и литература. – М.: Наука. – 89-112.

7 Саид Э.В. (2006) Ориентализм. Западные концепции Востока. — М.: Русский мир. – 639.

8 Мец А. (1996) Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Д. Е. Бертельса. – М.: ВиМ. – 538.

9 Армур Р. (2004) Христианство и ислам: непростая история / (Серия «Диалог»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. – 336.

10 Варденбург Ж. (2000) Мировые религии с точки зрения ислама // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия: межконфессиональный и межрелигиозный диалог / сост. вступ. ст. и коммент. А. Журавский. М.: Биб. -богослов, ин-т св. апостола Андрея. – 323-344.

11 Хилленбранд К. (2013) Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива / Пер. с англ. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ». – 672.

12 Нойманн И. (2004) Использование другого: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство. – 336.

13 Ахмад Исса и Усман Али. Исламская цивилизация и вклад мусульман в эпоху Возрождения / пер. с англ. Е.В. Музыкиной. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. - 304 с.: ил.

14 Ходжсон М. Дж. С. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней; пер. с англ. Гордиенко А.Н., Матвеева И. В., Шевченко Н. В. — Москва: ЭКСМО, Наше слово, 2013. - 2111 с.

15 Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М.: Альпина Нон-фикшн, 2016. -

16 Karen Armstrong. Muhammad: Western Attemt ti Understand Islam. London: Victor Gollancz.

17 Бартольд В.В. (2002) Ислам // Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата / В.В. Бартольд. – М.: ИФ «Восточ. лит-ра» РАН. – 772 с.

18 Сюкияйнен Л.Р. (2014) Ислам и права человека в диалоге культур и религий. – М.: ООО «Садра».– 212 с.

19 Мигаль А.С. (2019) Мусульманский мир в представлениях западноевропейских интеллектуалов эпохи Просвещения. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Ростов на Дону. – 30.

20 Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001. 412 с.

21 Шадрина Н. А. (2009) История взаимодействия исламской и христианской культур средневековья в отечественной историографии второй половины XIX – начала XXI вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань: Институт истории АН РТ. – 28.

22 Рассел Б. История западной философии. В двух книгах. Книга вторая. Католическая философия. М.: Миф, 1993. – 512 с.

23 David Nicole, The Armies of Islam: 7-11 Centuries (London: Osprey Publishing, 1982), p. 276.

24 J.M. Roberts, The Penguin History of the World (Harmondsworth, Middx, UK: Penguin Books, 1980).

25 Журавский А.В. (1990) Ислам и христианство: социокультурные проблемы диалога / А.В. Журавский. – М.: Наука. – 16.

26 Игнатьев А. (2020) «Сарацины» глазами «крестоносцев» / https://maximus101.livejournal.com/38010.html

27 Уотт У. Монтгомери. Влияние ислама на средневековую Европу. М.: Наука, 1976. – 128 с.

28 Ницше Ф. Антихристианин: опыт критики христианства / Сумерки богов. М.: Изд-во полит.литературы, 1989 с. 17-93.

29 Сатершинов Б.М. (2014) Ислам фобиясы және стереотиптер. Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты. – 158 б.

30 Islamophobia: A Challenge For Us All (Runnymede Trust) 1997.

31 Фуллер Грэхем. Будущее политического ислама // Отечественные записки. – 2003. – №5.

32 Esposito J. The Islamic threat: myth or reality? – New York: Oxford University Press, 1992.

33 Briere C., Carre O. Islam: Guerre a l' Occident?_Paris, 1993.

34 Gallois P.-M.Desoleid d' Allah avengle l' Occident. La capitulation? – Paris:D'Age de l' Homme, 1995.

35 The next threat: Western Perceptions of Islam// Ed.by I. Hippler and A. Lueg- London:Plato Press withy Translational Inst, 1995. -P. 158

36 Қараңыз: Манукян С. Ксенофобия на современном западе: об исламофобии / http://forum.materinstvo.ru/index.php?showtopic=290090

37 Сейтахметова Н.Л., Сатершинов Б.М., Курмангалиева Г.К. Современное исламоведение: проблематизация вопроса об исламской компаративистики// Вестник КазНУ. Серия религиоведение. № 2(2). – 12-21.

4 ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОСТПРИВЫЧНЫЕ ВРЕМЕНА

Наталья Сейтахметова, Жанара Турганбаева

Современная исламская философия как новое знание находит свое онтологическое «прибежище» в гуманитарном дискурсе современного интеллектуала Зияуддина Сардара, который пытается возродить исламскую мысль в новых, беспрецедентных временах, названных им «постпривычные».

Постпривычные или постнормальные времена концептуализируются в феномене времени, но связаны они с осмыслением знания. Рассматривая трансформацию знания в постнормальные времена, известные ученые Дж. Равец и С. Фунтович, считают его постнормальным знанием, а общество знания – постнормальным научным дискурсом, который представлен моделью постнеклассической науки.

Появление постнеклассического научного дискурса связано с крушением классических парадигмы науки и классических парадигм философии.

Общество знания, которое основывалось на идеях классической рациональности оказалось не в состоянии ответить на множество вопросов глобальной современности, одним из самых главных явился вопрос о сущности человека. Интерес к проблеме человека вновь (как впрочем, и всегда) обусловлен его когнитивными способностями: понимать знание и создавать знание. Общество знания формирует новый тип человека – знающего, который свою познавательную деятельность ставит в центр модели жизни, в котором знание становится способом бытия человека.

Развитие современной исламской философии связано как с подъемом национального самосознания, так и с крушением колониальных политик. В истории исламской мысли можно проследить три подхода к европейской философии: противостояние ей, адаптация, взаимовлияние. Первое начинается с осмысления

культурного исламского наследия и его реактуализации в новых реалиях.

Появляется ряд философов, которые считали необходимым разработать концепцию исламской идентичности на основе универсализма ислама и этнического компонента. Концепция «ат-Турас», семантически означающая «наследие», имела гораздо большее значение, становясь тождественной культурному наследию. «Ат-Турас» соединяла в себе универсальность и уникальность (особенность) исламской традиции. Современная исламская философия основывается, прежде всего, на фальсафа, истории исламской философии, вне которой невозможно раскрыть её содержание. Связь философии и культурного наследия является очень устойчивой, поскольку традиция ислама формировала все формы общественного сознания, среди которых философия занимает особое место.

Фальсафа, составляющая культурное наследие Исламского Мира, обладает качеством непреходящего знания.

Исторически исламская философия имеет хронологические рамки: с VII по XIV века, с XIV по XXI века, внутри которых есть периоды раннего Средневековья, пост-Средневековья, время Обновления и Возрождения, модернизации, реформации и период настоящего времени, очень емко названного З. Сардаром – постнормальным временем. История философии Исламского Мира демонстрирует глубокую преемственность с прошлым, интеллектуальными традициями, благодаря чему философия приобретает статус научности и входит в образовательное пространство. С крушением колониальных систем исламские философы начинают исследовать значение интеллектуальной мысли, зародившейся и развивавшейся в лоне ислама, для становления исламской идентичности в новых реалиях современности.

Обозначив в качестве главного приоритета – развитие духовного исламского наследия как фундамента для сохранения собственного культурного суверенитета, уникальности и актуальности исламской традиции интеллектуализма, Хасан Ханафи, например, выдвигает концепцию развития Исламского Мира на

основе общности научной и интеллектуальной парадигмы. Хасан Ханафи, египетский знаменитый учёный, занимался проблемами ценностей ислама и их потенциалом релевантной встроенности в современную науку и культуру.

Его идея о возрождении исламской культуры напрямую была связана с национальной идеей, без которой нельзя осуществиться государству. Будучи представителем культурных традиций Египта, Ханафи считал необходимым соединить эти традиции с современными модернизационными процессами. Единство египетского общества он связывал с идеей реконструкции исламской традиции, её интеллектуализма.

Ханафи вводит в поле исламских исследований понятие оксидентализма как альтернативную парадигму ориентализму, определяя ее значение как «перевернутого» ориентализма, в котором теперь уже Запад и его ценности выступают в качестве объекта познания с позиций Исламского Востока как субъекта. Оксидентализм как нересентиментный ответ Западу в концепции Хасана Ханифи становится методологией и процессом обновления.

Простыми словами, оксидентализм означается «западничество», его отличие от вестернизма или европоцентризма в том, что это западничество – «глазами Востока». Впервые этот термин вводят интеллектуалы, занимавшиеся постколониальным дискурсом Центральной, Латинской Америки, Востока (как Ближнего, так и Среднего).

Оксидентализм во многом теперь формирует образ Запада, давая интерпретацию западных ценностей, западного фреймирования разных проблем.

Ориентализм, введённый в научный оборот Эдвардом Саидом, провёл демаркацию между востоковедением и востоковедческим дискурсом аля Запад, по меткому выражению известного германского исламоведа произошло «избиение востоковедов», несмотря на имевшиеся объективные исследования. Тем не менее, ориентализм и оксидентализм – это актуальная тема, находящаяся в русле понимания Востоком Запада и Западом Востока, в которой существуют проблемы как феноменологического, так и аксиологического характера.

Попытки осмыслить Восток с позиций Запада имеют древнюю, очень давнюю историю, достаточно вспомнить труды Геродота, Марко Поло и многих других, но это была форма ориентализма несколько иная, в которой не проводилось жесткое противостояние западных и восточных парадигм, не было попытки деконструкции восточного контента, «Ориент» выступал как Иной, эта инаковость не понималась как угроза идентитету Запада, он понимался как огромный многообразный культурный мир, который необходимо было узнать, заимствовать какие-то традиции науки, техники, философии.

В XX столетии ориентализм становится не просто дискурсом научным, но конструкцией западными специалистами Востока. Критика ориентализма осуществлялась по таким пунктам: как несоответствие теории эмпирическим данным, как слишком абстрактное, выхолощенное знание о Востоке, как знание о Востоке, основанное на предрассудках Запада [1].

Ориентализм, по определению И. Валлерстайна, стал «дискурсом доминирования Запада по отношению к Востоку [1].

После тотальной критики ориентализма начинается новый поворот в изучении Востока, вне апплицировании западных стандартов и методов. Возможно говорить о посториентализме, пересмотревшим свои методологии и подходы и выстраивающим методологию постнеклассических дискурсов.

За последние годы появилось множество работ, посвященных исламской философии, культуре, разным исламским течениям и направлениям, которые занимаются интерпретацией и переинтерпретацией.

В этих работах имеется самое важное – интенциальность диалога и понимание Востока с позиций генерирования знания Востока с целью понимание как собственно Востока, так и самого Запада.

Относительно оксидентализма. Не следует его понимать как альтернативу ориентализму. Оксидентализм – это научный, философский, культурологический дискурс о Западе с позиции Востока.

Если под этой позиций понимать ресентимент Западу, мы не поймем ни его смысла, ни направленности.

Трактовка оксидентализма как локального восточного метода понимания Запада, скажет нам не больше первого. Наиболее актуальное понимание, релевантное понимание, мы находим у Хасана Ханафи. Если его в начале критикуют за оксидентализацию Востока, то позднее приходит понимание, что его концепция направлена на взаимодополнение как в понимании традиций Востока и Запада, а также их встроенности в общее культурное пространство. Ханафи говорит о различиях Востока и Запада, о различиях способов мышления, но не о превосходстве одного над другим, он говорит о культурных различиях, но не о противостоянии, только о диалоге.

Интенция на диалог и конструирование современной исламской философии формирует направление диалогической философии.

Диалогическое направление в постпривычные времена связано с необходимостью коммуницировать в глобальном пространстве, этот прагматизм становится перспективным и для такой области знания как философия, более того, философия и сама сущность диалога.

Проблематизация диалога в современной исламской философии выявила онтологические аспекты коммуникации человека с миром. Посредством методологии герменевтики выявлялись не только интертекстуальные смыслы философских произведений Востока и Запада, но и их различия в способах понимания мира. Жизнестойкость исламской традиции, инклюзивно встроенной в исламскую философию, демонстрирует уже в постпривычные времена связь с философским прошлым и культурным наследием. Поскольку философия сконцентрировала в себе интеллектуальный опыт для коммуникации, его необходимо реализовывать. Ещё Гегель говорил о том, что философия только тогда станет необходимой, когда она сможет дать ответы на происходящее в мире, на значение жизни отдельного человека.

Исламская философия, которая освободилась от колониальной зависимости и принуждения конструировать навязанные философские образцы в схемы или модели, чуждые мировоззренческим и ценностным ориентирам, в настоящее время обладает

суверенитетом моделировать и методологию, и свой собственный философский способ мысли. Именно поэтому направления современной исламской философии связаны с трендами гуманитарной науки мирового масштаба.

Современная исламская философия сегодня – уникальный способ философской рефлексии над проблемами онтологии, гносеологии, который удерживает в своих предельных смыслах нравственный контекст. Исламские философы в качестве основного ресурса для философских изысканий используют:

1. Исламскую традицию;
2. Историю философию
3. Научное знание.

Обращение исламских современных мыслителей к классическому наследию необходимо в качестве опоры и удержания того истока духовной мысли, в котором была сконцентрирована интеллектуальная традиция единства веры и знания. Вне опоры на эту традицию терялся метафизический смысл философии.

Кроме того, понять современные вопросы философии, ее задачи и проблемы возможно только в целостном рассмотрении единого философского процесса Исламского Мира. Да, и вообще, всего мирового философского процесса, ибо понять развитие современной философской мысли вне исламской философии, не представляется возможным, поскольку в этом случае будет утрачена целостность.

Исламская философия уникальна, поскольку решенная ею проблема соотношения веры и разума еще в Средние века, оказалась актуальной в постнеклассическом дискурсе современности.

Методология ее изучения, конечно должна быть междисциплинарной, поскольку конструирование феномена «современная исламская философия» возможно только как развертывание философской рефлексии во всех формах исламского культурного бытия. Именно поэтому в настоящей статье использованы методологические установки и принципы философии, культурологи и религиоведения.

Множество исследований исламской философии основывается на вопросе об ее истоках, и в качестве этого истока берется

античное философское наследие, но в этом случае, мы получаем не подлинную исламскую философию, а интерпретационную, фрагментарную, утратившую свою самобытность и уникальность. Античная философия, несомненно, явилась основанием для раскрытия философских проблем в Исламском Мире, но в большей степени, она была внешним фактором, профессионализирующим, как если бы мы говорили об узкой специализации того или иного направления в науке. Глубина же и сущность исламской философии «кроется» в исламе, как традиции духовной мысли, позволившей развернуть содержание и сохранить ее уникальность.

Исламская концепция знания, встроившая, вобравшая опыт античного философствования, стала самостоятельной новой культурой мысли, благодаря постановке и решению проблем исламского общества и исламского мышления. Разработанные в фальсафа – классической исламской философии – методы: исламский рационализм, исламская герменевтика, исламская компаративистика позволили развернуть содержательный дискурс исламской философии в XX и XXI столетиях.

Основные идеи классической исламской философии о единстве разума и веры, философии и религии, интеллектуальном озарении (ас-Сухраварди), органичной методологии апоретического и экзегетического для решения трансцендентальных проблем в современной философии репрезентируют новые возможности фальсафа и форсайтные исследования сегодня.

Исламская философия – понятие многоаспектное и феномен многогранный. Как рассматривать ее, чтобы раскрыть целостно и системно? Предлагаются обычно варианты, связанные с периодизацией, проблематизацией, персонализацией и географизацией.

Все эти варианты вполне уместны. Мы можем разделить на определенные отрезки времени содержание исламской философии, включая в них известных персоналий, раскрывая хронотоп времени и личностный контекст философских изысканий. Можем пойти по пути проблематизирования философского дискурса, выявив наиболее сложные, но решенные проблемы исламской философии. И наконец, в исламской философии выделить направле-

ния мысли всего Исламского Мира, связывая их с регионами, что позволит избежать, кстати, излишней универсализации проблем, сосредоточиться на особенностях регионального контекста, например, арабский философский дискурс, иранский философский дискурс, турецкий философский дискурс, исламский дискурс философии в странах Европы и т.д. Продуктивным будет рассмотрение исламской философии во всех вариантах, главное – избежать фрагментарности и представить наиболее комплексное се изложение. Обойтись без историко-философского наследия исламской интеллектуальной мысли не представляется возможным, потому что история исламской философии – это не просто интерпретативный ресурс для современных ученых, это квинтэссенциальный исток всех направлений мысли сегодня. Сами представители исламской современной гуманитарной науки указывают на необходимость обращения к наследию аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Кинди, ар-Рази и других.

Множество тем современности связаны с постановкой их в классической исламской философии: гендерное равенство, исламский феминизм,свобода, ответственность, солидарность, исламская идентичность, экология культуры и экология знания, синтез науки и религии.

Так, в работах современного интеллектуала – С.-Х. Насратема синтеза науки и религии находит свое рассмотрение в экологическом философском направлении, утверждающим необходимость соотношения ценностей науки и ценностей религии. Еще, как известно, Абу Наср аль-Фараби в своих работах, посвященных вопросу о соотношении религии и философии, утверждая приоритет философии только в случае ее нравственного содержания, обосновывал идею публичности религии в добродетельном обществе. Исламские философы обнаруживают необходимость диалогического конструирования взаимоотношений философии и религии. Концепт «исламская идентичность», развернутый в философских системах неклассического и постнеклассического периодов развития исламской философии основывается на универсальности понимания исламской идентичности, с одной стороны, но с другой,

на необходимости включенности в нее этнического компонента, что в классической философии аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Рушда и других, не являлось даже предметом рассмотрения. Дискурс идентичности в современных исламских исследованиях включает в себя множество аспектов и рассматривается через призму религиозного и светского, религиозных и либеральных ценностей, соотношения науки и религии, веры и знания, идеологической и политической компоненты религиозной (исламской) традиции. Так, например, в настоящее время вновь актуальна проблема исламской толерантности, возникшая еще в Средневековье, в связи с научным исламским дискурсом, проецировавшим толерантность знания и веры, «илм» и «иман». Понимая роль ученого как выполняющего знаковые «задания» Бога – открывать идеи, создавать научные теории, подтверждать их во имя великого замысла, исламские ученые не искали и не ищут противостояния науки и религии. Толерантность в исламском научном дискурсе Средних веков была ценностью общества и человека, и, разумеется, она впоследствии и стала основой религиозной веротерпимости, свободы вероисповедания, как впрочем, и в Христианском мире.

Понимая свободу как ценность для формирования культуры мышления, исламские философы считали, что именно свобода формирует толерантное сознание, в котором приоритетом выступает мораль, и уже она позволяет состояться современной исламской философии как нравственной. В последнее время тема толерантности подвергается критике за неспособность стать реальной идеологией современных обществ. Толерантность все еще превентивная мера в коммуникации, смысл же ее в том, чтобы стать естественной моделью коммуникации. Исламская толерантность, появившаяся в процессе и для процесса коммуникативных практик с христианским и иудейским обществами в пространстве средневекового Исламского Мира, стала практикой повседневности и практикой взаимного обогащения культурными, философскими, научными традициями. В исламском философском наследии тема толерантности рассматривается у аль- Кинди, например, как тема диалога наук, диалога Я и Другого. Интерпретация античной

философии и науки исламскими учеными репрезентирует философию толерантности: объективность, историцизм. На это обращают внимание современные исламские философы, считая, что философия современности опирается в своих исследованиях на идеи толерантности в трактатах аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Массары, Ибн Халдуна и многих других. Тема исламской толерантности в работах современных исследователей рассматривается как историческая, имеющая традицию и как современная, имеющая проблему контекстов.

Живой академической интерес к понятию религиозной толерантности диктуется обостряющимися политическими реалиями современности – как Западного, так и Исламского мира. Особенно четко тенденция роста взаимных претензий просматривается в Великобритании, где, с одной стороны, длительная историческая традиция политического регулирования межрелигиозных (да и социальных вообще) отношений обеспечивает стабильный фон для изъявления политических ориентиров (и желаний); с другой стороны, политическая культура этой страны характеризуется аксиологизацией демократизации. В этой связи, понимание ситуации межконфессионального взаимодействия в Великобритании облегчается наличием транспарентного диалога в медийно-политической сфере.

Согласно статистическим данным, в Великобритании на сегодняшний день остро стоит вопрос исламофобии и антиисламской дискриминации (или, как ее определяет Сайида Варси, одна из проминентных политиков из числа мусульман, «анти-мусульманский расизм»). Данная тенденция подкрепляется неоднократными заявлениями Мусульманского совета Великобританании в адрес Комиссии по равноправию и правам человека об актах исламофобии со стороны действующего правительства страны [2].

Несмотря на широкую численную и длительную историческую представленность мусульманского населения в стране – 3,4 млн. человек (или 5 % от всего населения) различной этнической принадлежности, проживающих здесь с 16 века, дискурс толерантности свидетельствует о восприятии мусульман как культур-

ного «Другого». Толерантность по отношению к этому Другому постоянно подвергается проверке и трансформации. Кроме того, наблюдается развитие этого дискурса в ключе перемежения этно-конфессиональных категорий (и практической синонимизации) «араб» и «мусульманин» [2].

Особенно часто это происходит по причине политической истории Исламского Средневековья, характеризующейся стремительным зарождением и ростом Исламской государственности в рамках Арабских халифатов. Отмечается особый характер исламской модели толерантности, традиция которой сформировалась в период Исламского Средневековья. Как констатируют исследователи, особой чертой арабо-исламского мира выступает религиозно-демографическая политика, весьма отличающаяся от таковой в христианской Европе. Так, в то время как модель религиозной толерантности в средневековой Европе формировалась в условиях численного доминирования христианского населения, мусульманские лидеры эпохи классического средневековья объединяли народы различной этно-конфессиональной принадлежности. Лишь по прошествии нескольких веков население, исповедующее ислам, стало представлять большинство на землях Халифата. Не касаясь причин последующего масштабного обращения населения в ислам, коими выступали, по большей части (большой подушный налог с иноверцев), следует констатировать присвоение сообществам иноверцев статуса «зимми» – людей, находящихся под протекцией мусульман. Несмотря на общую направленность этой практики, заключающейся в предоставлении свободы вероисповедания и гарантии безопасности жизни и бизнеса иноверцев при условии соблюдения ими исламского законодательства, подушный налог и частота инцидентов преследования различались в зависимости от города. Дискриминация не-мусульманского населения, можно сказать, имела место в связи с социальным статусом, при котором религиозная принадлежность не играла ключевой роли, по крайней мере, формально. Христианским, иудейским и другим религиозным сообществам предоставлялось право применять свои правовые традиции в семейно-бытовых делах и вопросах жизни сообщества.

Как демонстрирует сравнительный анализ, условия этноконфессионального взаимодействия на европейских территориях были отличны от таковых на землях средневекового мусульманского государства. Относительно однородный конфессиональный состав европейского населения предопределил иной характер и направленность религиозной толерантности. «Объектом» толерантности здесь выступало протестантское меньшинство; иными словами, еретические толки внутри христианского сообщества вызывали в Европе большую обеспокоенность, нежели взаимодействие с населением, исповедующим ислам, доктрина которого была знакома европейцам ввиду исторического периода мусульманского господства в Андалусии. Хабитуализация практики религиозной толерантности, выработанной в Европе в связи с необходимостью урегулирования сосуществования католической и протестантской церквей, была актуализирована здесь в XX столетии и продолжает быть актуальной сегодня из-за миграционных потоков из стран Исламского Мира [3, с. 1-3].

Понимание концепта религиозной толерантности предполагает два момента. Во-первых, это вертикальная модель взаимоотношений между толерующим и толеруемым, когда первый обладает властью не терпеть образ жизни и мысли второго, одновременно свободно и осознанно выбирая для себя толерантную линию поведения. Во-вторых, толерующий, несмотря на свое несогласие с взглядами толеруемого, все же признает за ними право на существование.

Как отмечают исследователи, существует разница между интенциями религиозной толерантности в исламском и западном сознании: в то время как арабо-исламская доктрина исходит из «коллективного подхода» и толерантности, христианско-европейская признает приоритет индивидуального поиска Бога. Последнее подкрепляется предоставлением индивидам со стороны государства, отделенного от церкви, права на религиозное самоопределение. Можно отметить преемственность этого подхода к религиозной толерантности в Европе идеям об аксиологизации личных прав и свобод, ставшим «визитной карточкой» западного

либерализма. Между тем, как коллективный подход к религиозной толерантности, распространившийся в социально-политической практике Исламского мира (например, упраздненные группы иноверцев «зимми» в Османской Империи в середине XIX века), предполагает одинаковую ответственность всех граждан перед законом вне зависимости от вероисповедания [3, с. 4]. Между тем, традиция «зимми», предполагающая структурную автономность религиозных сообществ христиан и иудеев, сохраняется в том или ином виде в некоторых странах Исламского Мира. Кроме того, коллективный подход к практике религиозной толерантности подразумевает предоставление права на религиозное самоопределение с акцентом на сообщества, а не на индивида. Более того, государство может не вмешиваться в дела (в основном, семейные), регулируемые аспектами других религиозных традиций, иногда, даже при противоречии этих аспектов государственным законам [4]. Такой подход, способствующий сосуществованию нескольких различных религиозных традиций – как между собой, так и с доминирующей исламской доктриной, в свою очередь, отражает практическое воплощение мультирелигиозного общества в реалиях Исламского мира. Речь, иными словами, идет о юридических границах достаточно автономных религиозных сообществ, за которыми было признано право на «инаковость».

Вопрос религиозной толерантности перемежается с вопросом религиозной идентичности, подходы к решению которого различны в Западном и Исламском мире. В данном случае религия касается права личностного выбора религиозной идентичности: в отличие от западной модели, исламская предполагает принадлежность индивида к религиозной традиции, а также предопределенность в этой связи его социальной роли. Между тем, в центр дискурса толерантности ставится не ограничение таким образом свободы личности, но наличие у нее права относить себя к определенному сообществу и действовать под его покровительством.

Иначе в этом контексте обстоят дела в Европе, правительства стремятся выстраивать свою линию поведения с мусульманами как с религиозным сообществом, коими они не являются. Отсутствие

этнической и культурной монолитности жителей Европы, исповедующих ислам, усложняет вертикальную (сверху вниз) модель взаимодействия правительств с мусульманскими группами населения. Несмотря на важность разделяемой ими исламской идентичности, эти группы имеют этно-лингвистические, исторические, национальные и культурные различия, не позволяющие рассматривать их однородно [3, с. 4]. Речь идет об отсутствии монолитности в самовосприятии европейских мусульман, что не позволяет рассматривать их как сообщество. Безусловно, такой подход со стороны правительств стран Европы обусловлено их стремлением регулировать поведение мигрантов из исламских стран, воспринимаемых принимающей стороной неоднозначно.

Несмотря на наличие групп европейских мусульман, характеризуемых как сообщество, переоценивание роли религиозной идентичности как структурообразующей черты мигрантов, вызывает сложности концептуализации и категоризации аспектов религиозной толерантности. Упрощение, редукция всего разнообразия проблем мигрантов – социально-экономических и культурно-политических – к религиозной идентичности, несмотря на их явную масштабность, чревато формированием и маргинализацией мусульманских меньшинств в Европе и характеризуется сложностью ее концептуализации ввиду подмены понятий и переоценивания роли религиозной принадлежности в проблемах чисто социального характера. Это, как отмечают исследователи, уникально для европейской политики [3, с. 5].

Разговор о толерантности подразумевает разговор о различиях. Дифференциация религиозных групп, выделение их различий ведет к линии разлома между «Я» и «Другим» и их поляризации.

В качестве рекомендаций для преодоления сложившегося положения вещей, можно отметить смещение акцента в дискурсе о религиозной толерантности в Европе в сторону гражданских прав и свобод, что поспособствовало бы к «высвечиванию» социальных проблем мигрантов, нежели их религиозной принадлежности. Собственно, последнее чревато распространением исламофобских настроений у принимающего общества. Смещение фокуса с рели-

гиозной толерантности к гражданским свободам позволяет перенести внимание с различий на равноправие вне зависимости от пола, цвета кожи, и в частности, вероисповедания [3, с. 7]. Так или иначе, дискурс об исламской толерантности имеет корни в средневековом исламском опыте, представленном в работах философов.

Сардар видит проблему ислама в современности именно как соотношения/взаимоотношений ислама и современности. При этом, философ сетует на констатируемую им незыблемость средневековых интерпретаций ислама, пошатнуть которую в свое время пытались Афгани, Абдо, Инбал, Малик бин Набби и другие интеллектуалы [5, с. 27].

Потеря связи религии с реальностью, «средневековость» ислама, проявляющаяся в неизменности интерпретаций Священного Писания со времен формирования основных мазхабов ислама чревата стагнацией интеллектуальной мысли, поскольку недостаток критического осмысления религиозных истин и, соответственно, непонимание идентичностных аксиологических ориентиров ислама самими мусульманами делает ислам удобным политическим и идеологическим инструментом. Если ислам не отвечает вызовам современности, если он «жив» лишь как часть средневековой истории, то он становится нежизнеспособным набором социальных регуляторов, который не соответствует богатейшему духовно-интеллектуальному потенциалу ислама.

Текст Священного Писания – вечной во времени основы мировосприятия, поведения, взаимоотношений человека с миром – неразрывно связан с контекстом, в котором осуществляется интерпретация Текста. Контекст же диктуется временем, эпохой и ее историческими событиями. Имея это ввиду, Сардар объясняет необходимость реинтерпретации и, следовательно, реактуализации Корана, который, будучи вечным во времени, несомненно имеет потенциал отвечать вызовам каждой эпохи, в том числе – современной. Постоянное обращение к истории, к интерпретациям Писания, созданным ‘улама прошлого, неизбежно ведут к романтизации этого прошлого и, в какой-то мере, фундаментализации духовно-интеллектуальных воззрений средних веков. Иными сло-

вами, исламская этика рискует стать лишь историческим явлением, существовавшим лишь в прошлом; и релевантность ее в современном мире будет сомнительной, что, следовательно, чревато редукцией ислама до ритуальности и правового комплекса шари'а. Последний, между тем, создавался фукаха' (прововедами, юристами фикха) Аббасидского халифата и, по большей части, отражает политические воззрения средних веков: империалистические амбиции, категоричность в восприятии единоверцев как союзников и представителей других религий как врагов, и объектов для завоеваний [5, с. 28]. Основной корпус фикха оформился именно в то время, называемое также «золотым веком ислама», и с тех пор не подвергался значительным изменениям. В сегодняшних реалиях это не позволяет исламскому образу жизни и мысли быть актуальными и адекватными требованиям настоящего времени. Сложившееся положение вещей отвечает амбициям лиц, заинтересованных в удержании власти – как политической, так и интеллектуальной.

Ислам, как справедливо отмечает Сардар, выступает не столько религией, сколько мировоззрением, определяющим этическое наполнение человеческой повседневности и подсказывающим решения насущных тревог во всем их многообразии [4, с. 29]. Между тем, такое разворачивание ислама становится невозможным при параллельном отождествлении корпуса шари'а, поскольку вся духовная глубина ислама редуцируется до правового его аспекта, предполагающего механическое следование указаниям, сочиненным в средние века. Это, в свою очередь, превращает ислам в политический инструмент, поскольку чрезмерная романтизация эпохи первых мусульман чревата идеологизацией и тоталитаризацией ислама. На этой основе функционирует «исламское государство» с оговоркой на наличие в системе политического ислама идеи нации-государства. В этом случае морально-этический компонент ислама отходит на второй план, а доисламский период истории мусульманских народов грозит обесцениванием; ностальгия же по «золотому расцвету» исламской цивилизации отводит внимание от настоящего и будущего.

Еще одним полем, проблематизируемым Сардаром, выступает намеренное упрощение смыслов основополагающих концептов критического мышления в пользу уже найденных ответов за авторством средневековых ‘улама’. При этом практика поиска решений насущных проблем, исходящая из аксиологических ориентиров, артикулируемых Кораном, давно заменена на подвергающиеся сомнению высказывания авторитетных ‘улама’ [5, с. 30].

К слову, смысл самого концепта ‘алим подвергся редуцированию. Трехконсонантный корень этого слова «‘-л-м» соответствует значениям «знать, быть сведущим, понимать»; производное от этого глагола ‘ильм означает «знание, наука»; имя действователя же – ‘алим (единственное число слова ‘улама’) означает как «знаток мусульманского права», так и «знающий, сведущий». Ученые мужи Исламского Средневековья, получившие образование в какой-либо сфере, доступной эпохе – идет ли речь о философии, астрономии, адабе, теологии или другой – носили звание ‘алим. Однако закрытие врат иджтихада обусловило сужение смысла понятия ‘улама’ до теологов и специалистов права.

Подобным же образом редуцировался концепт иджма’, предполагающий совместное решение общины. Сардар напоминает, что пророк Мухаммад, будучи лидером первой мусульманской уммы (тогда еще небольшой по своей численности), проводил обсуждение значимых вопросов со всеми членами уммы. Свободные демократические дебаты равных участников завершались поиском консенсуса – иджма’. Однако сегодня этот концепт предполагает консенсус теологов на основе избранности, из-за чего ислам ассоциируется с авторитарными решениями, принимаемыми без учета мнения рядовых мусульман. Происходит монополизация власти – как в социально-политической, так и в духовной сферах, чреватая насаждением религиозного фанатизма.

Та же самая участь постигла концепт «джихад», означающий сегодня «священную войну» в смысле, близком по значению к терроризму. При этом всякое интеллектуальное, духовное и этическое наполнение этого понятия было нивелировано. Больше всего Сардар сокрушается по поводу намеренного переиначивания смыслов

айатов Корана в оправдание террористических действий: «Поистине, те из вас, которые отвернулись, в тот день, когда встретились два отряда, – их заставил споткнуться сатана чем-то, что они приобрели. Аллах уже простил их, – ведь Аллах – прощающий, кроткий!» [6]. Адресованный пророку Мухаммаду накануне битвы при Ухуде и относящийся конкретно к той исторической ситуации, этот стих был вырван из контекста.

Упрощение символов и ценностей ислама коснулось, как отмечает Сардар, и личности самого пророка; хадисы, служащие инструментом регулирования социального поведения, стали выступать основанием для стандартизации внешних проявлений мусульман: даже такие вопросы как форма и длина бороды должны соответствовать «общепринятым» меркам. Интеллектуал сокрушается тому, что это происходит в ущерб пониманию истинного смысла изучения хадисов – знакомству с этическими ценностными ориентирами, продемонстрированными пророком при жизни [5, с. 32].

Вообще, игнорирование исторического фрейма наряду со слепым следованием за авторитетами, свойственное современным представителям (крайних взглядов) ислама – одна из главных тем, поднимаемых Сардаром. Проблематизация им критического мышления имеет практическую важность в повседневной жизни членов мусульманской уммы, в их выборе поведенческих стратегий и степени погруженности в исповедуемые ими ценности.

Единственным выходом из сложившегося положения вещей Сардар видит реконструкцию исламской цивилизации посредством тщательного переосмысления каждого концепта, каждой идеи. Для понимания и активной позиции в изменении современной реальности мусульманской умме предстоит пропустить все представления о справедливости, истине, разуме и другие через жесткий фильтр критического мышления. Редуцирование смыслов глубочайших когда-то концептов должно быть преодолено с помощью возвращения главенствующей роли разума и знания в жизни. Давно назрела необходимость реинтерпретации и актуализации концептов шари'а и фикха, преодоления процесса политизации ислама, зацикленного на создании исламского государства.

Ислам должен стать достоянием широкой общественности, а не быть монополизированным инструментом в руках теологов, чья квалификация и связь с реальностью подчас вызывает сомнения. Это и называется живой религией – когда ее концепты порождают живую дискуссию о насущных проблемах, когда ее ценности способны противостоять вызовам современности, когда расширяется контекст ее концептов.

Так, например, концепту иджма' должен быть возвращен принцип демократии посредством включения в обсуждение важных вопросов всех граждан. Несложно заметить, что в таком случае ислам не противоречит, а, напротив, органично вписывается в ценности современного гражданского общества и демократического государства. Джихад должен пониматься духовно – как борьба за справедливость и мир, которые станут новой реальностью для всего человечества.

Таким образом, этическое наполнение, в котором мусульмане берут силы для моделирования собственной реальности – миролюбивой культуры поведения, активной включенности в общественные процессы, холистичного способа знания, действия – должно стать основным посылом ислама [5, с. 33-34].

«Подходы к изучению ислама: модернизм и традиционализм»

Сардар констатирует наличие двух основных подходов к изучению ислама: модернизм и традиционализм. В виденье модернистов ислам определяется как религиозное мировоззрение, детерминирующее духовную работу над собой, личностный поиск веры, ритуальность. В то время как традиционалисты, подчеркивает Сардар, понимают ислам как образ жизни, поскольку он определяет поведение человека во всех сферах жизни.

Несмотря на справедливость обоих подходов, Сардар отмечает их некоторую иррелевантность, поскольку ни один из них не касается животрепещущих вопросов эпистемологии и науки, окружающей среды и технологии, урбанизации и устойчивого развития. Критика Сардара также касается изолированности, разобщен-

ности в изучении аспектов «исламского образа жизни»; отсутствия холичной междисциплинарной методологии в изучении исламского мировоззрения в сферах политического поведения, развития образования и науки, экономической деятельности и прочих [5, с. 35].

Понимание ислама как системы этических ориентиров, с одной стороны, позволяет понимать ислам более целостно и интегративно, поскольку они касаются всех сфер жизнедеятельности мусульманских обществ; а с другой, было бы упрощением сводить ислам только к этике, которая видится Сардаром лишь как базовая, вводная часть ислама, но никак не конечная точка развития исламской цивилизации. Этика, нравственность, мораль – это исходная интенция мусульманина в его повседневной деятельности, однако ислам – гораздо шире и глубже, нежели эта исходная точка. В этой связи актуальным выступает цивилизационный подход к исламу, позволяющий моделировать будущее мусульманских народов – такое же аутентичное, как и их прошлое [5, с. 36]. Важно учитывать цивилизационный аспект ислама, так как цивилизация жива, динамична, аутентична, обладает потенциалом отвечать культурным вызовам извне.

Между тем, составляющие исламской цивилизации нуждаются, во-первых, в возвращении из небытия, а во-вторых, в скрупулезной реактуализации. При этом, речь идет не о возвращении интеллектуального наследия Исламского Средневековья: современные проблемы требуют современных решений, а не средневековых. Речь о созидательной, творческой деятельности по построению теоретических основ решения практических задач сегодняшних реалий во всем их многообразии. Коран и Сунна располагают достаточным потенциалом, чтобы отвечать вызовам современности. В то же время недопустимо поддаваться соблазну чрезмерной теоретизации, не имеющей практического воплощения: реконструкция исламской цивилизации предполагает процесс взаимовлияния теории и практики.

Исламское мышление в этом смысле должно быть, как полагает Сардар, цивилизационным. Это означает, что все члены мусульманской уммы могут и должны мыслить, как единая цивилизация

несмотря на этнические, культурные, политические различия. Последние должны восприниматься и воспроизводиться в поведении как временное явление, которое в будущем будет преодолено, поскольку застревание в прошлом чревато потерей будущего [5, с. 38]. Исламское цивилизационное мышление способно найти ответы во вневременном Коране; это обусловит трансформацию привязанности к конкретной исторической эпохе или определенным географическим границам, позволяя исламской цивилизации самой быть вне времени и пространства. Основной задачей здесь становится совершенствование мировоззрения мусульман, которое должно быть инклюзивным, отвечать динамичному принципу «иджтихад» (внутренней интенции и осознанного прилежания).

Сардар объясняет, что в процессе реконструкции исламской цивилизации центральную роль играет мировоззренческая составляющая, которая является основой для будущего развития. Исламское мировоззрение воплощается в эпистемологии и корпусе шари'а, которые, в свою очередь, детерминируют социальную, политическую, экономическую, научную, технологическую и экологическую составляющие жизни. Разработка теоретических основ, методологического инструментария и практических моделей обусловливает успешность совершенствования исламской цивилизации. Миропонимание ислама диктуется принципами, закрепленными в Коране и Сунне, которые, в свою очередь, разграничивают общие черты «исламскости» в поведении [5, с. 39].

На следующем уровне (после мировоззрения) по важности Сардар выделяет исламскую эпистемологию, которая, по сути, является отражением, проявлением мировоззрения. Значимость теории познания – 'ильм – понимали ученые Исламского Средневековья, которые видели ее интегрированность во все уровни жизни: личностный, социальный, цивилизационный. Будущее ислама как цивилизации невозможно без этого базового элемента, ответственного за совершенствование исламского мировоззрения и, соответственно, за способность исламской цивилизации противостоять вызовам современности. Воплощение мировоззренческой компоненты ислама в практику социальной, политической, куль-

турной жизни без качественной проработки исламской эпистемологии невозможно, поскольку устройство общества (социальные ожидания, надежды, потребности, восприятие социумом себя) исходит из целостной картины мира, формируемой эпистемологией. Сардар замечает, что как раз светила Исламского Средневековья – аль-Газали, аль-Фараби, аль-Бируни, аль-Хорезми – заложили основы исламской эпистемологии, практической по своей сути. Перед мусульманскими интеллектуалами современности Сардар очерчивает задачу реактуализации, оживления, динамизации этого эпистемологического наследия [5, с. 41].

Следующим уровнем исламской цивилизации Сардар называет шари'а, являющийся практико-ориентированным комплексом права и этики. Шари'а является самой сутью ислама: быть мусульманином – значит подчинять свою жизнь шари'а – мультиаспектному, многогранному прагматическому выражению духовного наполнения Священного Писания.

Сардар выказывает солидарность с известным мусульманским интеллектуалом Парвезом Манзуром, что шари'а представляет собой экстернальное (правовое) выражение интернальной этики, которое является одновременно доктриной и путем, выражением Божественной воли и человеческого ее исполнения. Шари'а обладает характеристиками вечного (закрепленного в Откровении) и временного (истории рода человеческого), статичного (основанного на принципах Корана) и динамичного (предполагающего активность человеческой мысли в формах иджма' и иджтихад); он является самим проявлением «исламскости» в человеческом поведении [7, с. 157].

В этой связи Сардар сокрушается из-за бесцеремонного сужения смысла шари'а до свода правил поведения, диктующего разрешенное и запретное. Разрешение имеющихся локальных и межнациональных проблем мусульманской уммы немыслимо без глубокого и детального понимания шари'а. Это, в свою очередь, требует не механического воспроизведения классических работ Исламского Средневековья на темы ритуальности, социального взаимодействия, пищевых табу и другие, а расширения компетентности шари'а на современные аспекты жизни уммы: защита

окружающей среды, урбанизация, политика, оценка технологий, инклюзивность общин, развитие инфраструктуры сельской местности, использование водных ресурсов и прочее. Более того, шари'а должен стать не только правом, но и методологией, включающей опору как на традиционные источники (Коран, корпус хадисов), так и такие инструменты, как иджма', кийас, иджтихад, истихсан, истислах, 'урф.

Следующим уровнем или «слоем» исламской цивилизации выступает комплекс сфер современной жизни человеческого общества: наука и технологии, политическая теория, экономическое развитие, окружающая среда. Сардар подчеркивает экстернальность этих сфер и их производность от мировоззрения, эпистемологии и шари'а, составляющих внутреннее (духовное, интеллектуальное, этическое) наполнение исламской цивилизации. Эти сферы требуют интегративного практико-ориентированного изучения, а не просто описательных работ, не берущих в расчет взаимосвязь каждой из этих сфер с остальными.

Сардар отмечает, что большинство существующих работ мусульманских авторов на политическую тему проблематизируют взаимоотношения и взаимовлияние ислама с одной стороны и такими концепциями западной политической мысли как демократия, национализм, социализм и иные – с другой. В сфере социальных исследований Сардар отмечает необходимость разработки мусульманскими авторами таких тем как эксплуатация женщин, урбанизация, проблемы общественного развития и прочих [5, с. 43-44]. Кроме того, интеллектуал констатирует малочисленность исследований экологических проблем. Между тем, существующие качественные и обстоятельные работы демонстрируют принципиальную возможность концептуализации исламского мировоззрения в целях анализа современной экологической инфраструктуры.

Сардар критически замечает, что в сфере науки и технологий исламские исследования опираются на западную эпистемологию и социальные модели. Между тем, ценности научного познания, предполагающие продуцирование знаний вместо их открытия, идут вразрез с представлениями мусульманских авторов.

Таким образом, будущее исламской цивилизации зависит от планомерной, прагматичной, критической реконструкции исламского мировоззрения, построения новой эпистемологии, реактуализации методологии шари'а, а также всех сфер общественной жизни: политической, экономической, социальной, научно-технической – на основе принципа междисциплинарности. Это связано с тем, что каждый из перечисленных элементов – как концептуальные, так и прикладные – системно увязаны с остальными.

«Постмодернизм»

Конец XX столетия, согласно взглядам Сардара, завершил эпоху современности (modernity), берущей свое начало от открытия новых земель и философского движения «Просвещения». Великие географические открытия и рационализм ознаменовали собой наступление культурного облика современности, где доминирует образ жизни и цивилизация Запада. Последнее наблюдение имеет ключевое значение, поскольку с тех пор культурный Другой подвергался изучению через стандарты, установленные западной цивилизации. Визитной карточкой современности выступает линейное представление истории как движения от капитализма и либерального секуляризма к единому, глобальному миру западной цивилизации. Старое и традиционное этой мировоззренческой парадигмой безжалостно отбрасывается и обесценивается в пользу нового, «развития», «прогресса», «современности» [5, с. 122].

Последняя, в противовес постмодернизму, ставит разум выше истины, новое над традиционным. В то время как постмодернизм уравновешивает рациональное и магическое, истину с относительностью; сомнение предстает постоянным элементом действительности. Постмодернизм дал новое звучание маргинализованным не-западным культурам, вернул многоголосье и плюральность этнических культур миру, уравновесил все культуры, их истории и аксиологические ориентиры. Западное больше не представляется венцом развития, образцом, по которому следует жить. Постмодернизм, в отличие от модернизма (или современности – modernity), дал громкое звучание «Другому».

Сардар отмечает, что предпосылки к постмодернизму возникли задолго до его реализации в настоящем, добавляя, что это далеко не первая глава истории возвращения голоса традиционным культурам. Интеллектуал подчеркивает поверхностный характер постмодернизма, подменяющего доминирование рынка над полицией, банковской системы над армией, поверхностно понимаемой герменевтики над глубокой эпистемологией. Более того, Сардар видит постмодернизм как переходную ступень, где человечество может переждать, которая обязательно должна смениться конфликтом в процессе формирования образа будущего – нас как более чистого и безопасного общества [5, с. 123].

Переход от модернизма к постмодернизму и последствия этого сдвига видятся Сардаром как раскачивание маятника от одной крайней точки к другой. Амплитуда этого маятника показывает интенсивность попыток общества обнаружить собственную идентичность и вернуть нашу целостность. Понимание это возможно лишь через опыт, который откроет в конце концов человечеству «срединный путь» между этими крайностями – политическими, экономическими, социальными, культурными. Согласно прогнозам Сардара, понимание невозможности как абсолютной истины, так и множества относительных истин; бессмысленности как полного отказа от традиции, так и размывание во множестве традиций достигнет нас в течение еще 20-30 лет. В итоге мир будет выглядеть как многообразие цивилизаций: западной, исламской, индийской, китайской – а не только как доминирование западной – как видят мир модернизм и постмодернизм. Каждой цивилизации предстоит заново открыть и обновить себя в соответствии с собственными ценностями, комфортной скоростью, образом жизни и мысли. Ключевым элементом (причиной и результатом) этого многоступенчатого процесса должно стать определение собственной культурной идентичности: тогда и будет отрегулирована степень гражданского участия, демократичности государственного управления, образ позитивного взаимодействия и плодотворного сотрудничества с другими цивилизациями [5, с. 124].

В масштабном процессе формирования полицивилизационного мира главную роль Сардар отдает личности, в которой сосре-

доточен весь когнитивный потенциал к позитивным изменениям. Личность является носителем идентичности; последняя значима, когда проявляется в действиях личности, в существующих отношениях и истории этих отношений. Фон, формируемый совокупностью истории, культуры, ее традиции, детерминирует поиск индивидуальной идентичности, определяющей, в свою очередь, артикулируемые личностью ценности, повседневный выбор личностью действий экономического, политического, социального характера. Если на уровне личности будет преодолено равнодушие к Другому, если оно сменится искренним интересом, то полицивилизационный мир станет достижимым [5, с. 125].

Реалии современного мира диктуют нам необходимость межкультурного и межконфессионального диалога, в частности, диалога между исламом и христианством. Сардар констатирует трудности во взаимодействии между названными мировыми реалиями несмотря на множество сфер, требующих конструктивного диалога: ядерное оружие, генетическая модификация, экономическая эксплуатация, экологические катастрофы, а также несмотря на внутреннюю интенцию, морально-этический императив и общую историю ислама и христианства относительно диалога с культурным «Другим». Кроме того, Сардар приводит наблюдение, как свое, так и Сайида З.Абедина (Syed Z.Abedin) о том, что участниками такого диалога чаще всего являются люди религии, чьи религиозные обязанности диктуются не только требованиями ритуальности, но и их профессиональной деятельностью. Как следствие результатом такого диалога каждый из его участников чаще всего видит обращение собеседника в свою веру – «да'уа» [5, с. 157-158].

Говоря об еще одной причине сложности диалога между исламом и христианством, Сардар приводит мнение того же Сайида З. Абедина о том, что инициатором диалога с начала периода современной истории являются христиане – более развитые экономически, образованные и амбициозные, и, следовательно, желавшие распространить свою религию на последователей «более слабых» (меньших) религий [8, с. 51]. Сардар к этому предположению добавляет свое наблюдение о том, что в природе этого диалога лежит

страх перед исламом. Этот страх берет свое начало в Средние века, когда было сформировано искаженное представление об исламе, препятствующее налаживанию мостов между исламом и Западом. Ориентализм выступает в этом контексте одним из побочных продуктов этого искажения. В эпоху же постмодернизма этот страх достигает своего апогея, о чем свидетельствует инициирование этого диалога Западом после Иранской революции, а также после так называемой исламизации Пакистана, Судана и Малайзии. Сардар отмечает, что в основе этого возрождения интереса к исламу лежит не столько взаимоуважение и попытка взаимопонимания, сколько страх, и здесь раскрывается не столько христианская интенция «возлюби врага своего», сколько секулярный призыв «узнай врага своего». В этой связи неудивительно, что Исламский Мир неохотно идет на подобный диалог. Сардар весьма скептичен также в отношении форм межконфессионального взаимодействия: конференции и круглые столы, которые не ведут дальше деклараций, в то время как для эффективного взаимодействия необходимы действия [5, с. 159]. Под действиями подразумевается активное преодоление верующими обеих названных религий стереотипов и «тупиков» своих истории и традиции, которое может привести их к пониманию того простого факта, что обе эти религиозные традиции заслуживают понимания, исходящего из знания второй стороной аутентичных концептов и внутренних интенций изучаемой традиции.

Осознание губительности империалистических амбиций и конформизма представителей ислама и христианства и последовательный отказ от них способно принести пользу этим религиозным традициям, сделав их, с одной стороны, более жизнеспособными без привязки к конкретной исторической эпохе и местности [5, с. 174], а с другой, выдвинуть на первый план их духовное аксиологическое наполнение. Само существование веры и верующих требует мультикультурной среды и глобального плюрализма, поскольку налицо доминирование в мире западной цивилизации – светской по своей сути. Именно она выступает в качестве мерила окружающего мира. И поиск исламской и христианской цивилиза-

циями альтернативного ответа вызовам современности представляется важной попыткой проверки сложившего положения вещей на прочность, и, следовательно, еще одним шагом на пути к построению мультицивилизационного мира.

Сардар подмечает, что общепринятым является представление о светскости как основном условии плюрализма. Между тем, последний предполагает предоставление власти другим для того, чтобы они имели желаемую всеми свободу. Это понимание плюрализма исходит как раз из религиозного мировоззрения, которое признает различность, многоликость, множественность духовного опыта и, вместе с тем, обнаруживает потенциал сочетать свободу с социальной ответственностью – потенциал, которым светскость (по замечанию интеллектуала) не обладает.

Сардар говорит об отсутствии истинного плюрализма в светском обществе в связи с требованием маргинализации или ассимиляции с ним как с доминирующей цивилизацией не-светских обществ. В то время как сама суть плюрализма – сохранение религиозной идентичности различных культурных групп с одновременным равным доступом к власти, экономическим и интеллектуальным ресурсам, а также межкультурному взаимодействию [5, с. 175-176].

Еще одним замечанием Сардара относительно взаимоотношений между западной цивилизацией и исламской является искаженное представление о культурном Другом. Это искажение служит призмой, через которую Запад видит и знает Другого. Само признание существования этого искажения уже является первым шагом к межкультурному диалогу, поскольку искажение выступает частью контекста западной истории, конструрирующей отношение к Другому (в данном случае – к исламу), детерминированное также степенью развития Запада и его геополитическими интересами.

Корни этого искажения в восприятии Западом Другого Сардар видит в тенденции к этноцентризму в представлении истории. Это выражается в игнорировании темпа и направления разворачивания исторического процесса других народов (и цивилизаций) и универсализации исторических событий Запада, декларирующих их обще-

мировой историей. Между тем, история не-западных цивилизаций, в частности, исламской, представляется как придаток великой (и единой) истории европейской цивилизации. Это чревато навязыванием (и ограничением) ценности свободы личности, равенства, демократии, справедливости, толерантности, свободы слова [5, с. 232]. Сами по себе эти ценности непреходящи, однако, привычный смысл, вкладываемый в них Западом, и соответствующие ему действия заставляют говорить о западном империализме и интервенции.

Искаженное представление западной цивилизации об истории и характеристиках Другого, конечно, не имеет ничего общего с действительностью. Это лишь дискурс, создаваемый вокруг властных амбиций Запада. Ни история, ни понимание собственной религии и культуры Другим часто не соответствуют представлениям Запада. Единственной целью и результатом этого искажения является репрезентация культурного Другого пассивным реципиентом навязываемой реальности, когда мировые стереотипы лишают его голоса. Нарочно артикулируемое искажение представлений о Другом в итоге приводит к колонизации сознания представителей традиционных культур, и, как следствие, к утере ими собственной идентичности и ценности своей культуры. В качестве примера Сардар приводит понятие «коричневый сахиб» (brown sahib), возникшее в эпоху колонизации территорий Южной Азии [5, с. 233]. Отрицание ими аутентичной традиции, к которой они принадлежат, в пользу западных ценностей и образа жизни ведет к деконструкции идентичности. Модернизация в западной манере видится ими как единственно возможный путь развития.

Между тем, не-запад сопротивляется навязываемому таким образом варианту взаимодействия с современной действительностью, и все более утверждается в идее восстановления культурной целостности и традиционной цивилизационной идентичности. Этот путь Сардар видит как способ преодоления искаженного представления не-запада (или культурного Другого) о себе в глазах мировой общественности.

В то же самое время Сардар предостерегает от впадания в противоположную крайность – чрезмерную ностальгию по прошлому

и его романтизацию. Здесь существует риск стагнации, поскольку, во-первых, прошлое и традиции не располагают опытом, достаточным для решения задач настоящего времени, ведь восприятие прошлого как аксиомы чревато утерей критического, трезвого осмысления ответов традиции на вызовы современности и того ресурса, который она в себе несет. Во-вторых, как свидетельствует история, ностальгия по прошлому не предполагает какой-то активной деятельности в настоящем и для будущего [5, с. 234].

Сардар констатирует наличие в научном и политическом дискурсе Исламского мира богатое разнообразие идей, игнорируемых Западом и не озвучиваемых им, ввиду того, что это было бы признанием релевантности не-западной цивилизации и традиции вместо превалирующей универсальной западной. Плюрализм мнений, таким образом, не инициирует межкультурной коммуникации.

Сардар в качестве примера категориальных искажений приводит демонизацию в западном дискурсе понятия фундаментализма в исламе, между тем, как присущий мусульманину фундаментализм в виде идейной верности Слову в ежедневной этике жизни характеризуется Западом исключительно в негативном ключе – как варварство, интолерантность и иррационализм. Целью такой атрибутивности интеллектуал видит, как было сказано выше, политическое и культурное доминирование и параллельная маргинализация цивилизаций Другого. Между тем, напоминает Сардар, Другой имеет свою версию истории и зачастую свои корни присвоенных Западом концепций. В частности, исламская культура в числе таких концепций располагает историческим опытом реализации аутентичного варианта демократии, свободы, равенства, справедливости, неприкосновенности личности, светскости, мультикультурализма, основанных на аксиологических ориентирах Корана и Сунны Пророка [5, с. 235]. Это означает возможность, целесообразность и экологичность методологических основ для решения возникающих проблем современности на основе исламской интеллектуальной традиции, которая способна предоставить естественные для исламской культуры и, вместе с тем, действенные меры и инструменты.

Мир постмодернизма трактуется Сардаром как мир множества цивилизаций: исламской, китайской, индийской и других – которые находятся на перепутье трансформаций и переоткрытия. Качественное взаимодействие и взаимоуважение этих цивилизаций детерминирует их взаимообогащение и развитие. Культурный расцвет не-западных обществ зависит от преодоления закостенения традиции наряду со способностью к критическому мышлению. Важность переоценки культурной идентичности мусульманской уммой заключается в сохранении активной позиции в процессе построения окружающей реальности и избегании вестернизации как единственно возможного пути. Более того, поиск и переоткрытие каждой культурной традицией своей аутентичной идентичности означает для них возможность быть понятыми без вестернизации своего образа жизни как обязательного условия бытия. Возможность быть понятым и принятым – темпа и направления развития, само-ощущения, интерпретации своих Священных Писаний – является ключевым исходным пунктом для преодоления не-западными цивилизациями искаженного представления о них.

Сардар напоминает о последствиях культурного доминирования той или иной концепции в мировом масштабе, предупреждая, что светскость, навязываемая западным мировоззрением и хабитуализируемая им в не-западных культурах, может характеризоваться фанатизмом, фундаментализмом, интолерантностью к Другому – чертами, приписываемыми религиозному сознанию. Чем сильнее это культурное давление светского мировоззрения в укреплении им права считаться нормой, тем меньше шанс построить плюралистический мир и мультикультурные общества [5, с. 241]. Цивилизации, которым свойственно миропонимание, отличное от «общепринятых» норм светскости, рискуют, в случае принятия этих норм своей идентичностью, сформировать искаженное представление как о самих себе, так и о Западе. Формирование идентичности мусульманской уммы в современных реалиях предполагает возрождение духовных ценностей, создававших атмосферу средневекового Мединского государства, а не романтизацию того исторического периода и его контекста. Важно в этой

связи не допустить обесценивания духовного и интеллектуального исламского наследия, не вписывающегося в западное понимание светскости. Ведь последнее, занявшее положение господствующей концепции в глобальных масштабах, распространяется шире политической плоскости на сферы литературы, искусства и сакрального не-западных культур [5, с. 242].

«Футуристика»

Еще одним немаловажным полем исследований Сардара выступает изучение образов будущего не-западных цивилизаций, в частности, исламской. Проблематизация этой исследовательской сферы объясняется важностью событий современности и формирующейся сегодня культурной идентичности маргинализованных мировоззрений не-западных народов. Одним из инструментов формирования образа будущего Сардар называет прогнозирование, опирающееся на (нередко мифологизированное) прошлое и (часто выборочное) настоящее. Среди инструментов прогнозирования будущего львиную долю составляют технологические тренды, опора на которые уже показала себя не с лучшей стороны, поскольку согласно им, прогноз на будущее часто выглядел более оптимистичным и многообещающим, нежели случалось в реальности. Причиной этого Сардар видит представление о развитии общества как о линейном процессе, формируемое западными маркетологами. Культурная среда современного человека уже трансформировалась посредством безостановочно производимых и модифицируемых гаджетов и продукции цифровой индустрии, что не могло не сказаться на поведении человека и его понимании собственной природы. Главная роль в созидательном процессе будущего отдана западными экспертами высоким технологиям. Эту идею Сардар понимает со следующим подтекстом: «технологии будущего представляют собой ресурсы Запада, которые позволяют не-западу иметь будущее; это будущее будет просто клоном западного будущего». Как видно, такое понимание будущего не оставляет места культурной аутентичности и идентичности, поскольку

внешняя атрибутика культуры не может заменить базовые ценности этой самой культуры.

Беглый анализ Сардаром бизнес-литературы – общедоступной и широко распространенной – привел его к выводу, что в будущем мир будет так же управляться корпорациями, как и сегодня. Общая идея бизнес-литературы и телевидения, транслируемая в общество, состоит в том, что человечество движется от эпохи индустриализации к эпохе цифровизации, к глобальной экономике (вместо национальных экономик), и неизменно – к расширяющейся демократии.

Подобная беспрестанная артикуляция какой-либо идеи заставляет в нее поверить и делает ее в итоге правдой завтрашнего дня. У нашего современника даже нет необходимости думать об образе будущего: рецепт готов и красиво упакован; большинство людей говорит о будущем заготовленными и повторяемыми клише и воспроизводят идеи, составленные корпоративными участниками сегодняшнего дискурса [5, с. 247-248].

Окружающая действительность «подтягивается» к этой идее о цифровом будущем: информационная революция стала возможной благодаря коммуникационным технологиям; биоинженерия в скором времени сделает возможным клонирование человека (ведь клонирование животного уже стало историческим фактом); репродуктивные технологии вскоре позволят выбирать количество, пол и характер детей (поскольку уже есть технологии экстракорпорального оплодотворения) и т.д. Несмотря на всеобщую эйфорию от шагнувших вперед технологий и плюсы, которые они несут, не следует списывать со счетов и риски – как генетические, так и психологические. К последним относится масштабный императив для не-западных цивилизаций интегрировать детей в процесс цифровизации, обучая их с малых лет компьютерной грамотности для обеспечения будущего потребительского рынка бизнес-корпораций. Помимо экономической стороны имеется еще и культурная, поскольку основным контентом цифровой продукции является вестернизированный образ жизни, принятый в качестве стандарта, мировоззрение подрастающего поколения подвергается воздействию прозападной культурной

пропаганды. Будущее, таким образом, унифицируется в глобальном масштабе, а настоящее обнаруживает тенденцию к технологизации, когда для решения проблем, вызванных технологиями, привлекаются другие технологии [5, с. 249].

Критическому осмыслению на предмет достижения счастья подвергаются Сардаром современные тенденции: биотехнологические и цифровые, а также связанные с ними тренды в глобальной экономической и политической жизни, которые изменяют как этические нормы социального взаимодействия, так и понимание природы человека. Не углубляясь в критику социально-этической стороны мирового технологического прорыва, ускорившего течение времени и по сути не облегчившего восприятие человеком действительности, Сардар предупреждает об отождествлении понятий «вестернизация» и «глобализация» в дискурсе будущего мировых цивилизаций, которые рискуют подвергнуться унификации в процессе трансформации мира и сжимания времени и пространства, вызванных развитием технологий. Между тем, экономическим воплощением глобализации становится клиентоориентированный либеральный рынок, свободный от государственных границ [5, с. 250], политически же имеет место глобально навязываемая демократия. Нетрудно заметить, что оба явления нацелены на универсализацию западной культуры, претендующей на мировое господство и поддерживаемую гигантами международного бизнеса – Голливудом, шоу-индустрией и мировыми СМИ.

Экономическое, политическое и культурное доминирование Запада подкрепляется, как отмечает Сардар, стандартизацией исследований о будущем мировых цивилизаций рамками дисциплины, которая должна иметь свои область исследования, методологическую базу, структурную организацию, библиографию и методические рекомендации по ее изучению. Институционализация исследований о будущем (Futures Studies) от интеллектуального движения к дисциплине инициируется американскими и европейскими корпорациями, что чревато нивелированием основной идеи этого поля исследований – множественности вариантов будущего в связи с разнообразием мировых цивилизаций [5, с. 251].

Целью этого процесса выступает утверждение Запада как локомотива наступления технологического будущего, представляемого как наиболее желательный и, более того, единственно приемлемый вариант. Сардар замечает, что подавляющее большинство изданий и исследовательских центров, публикующих исследования о будущем (Futures Studies), имеют западное происхождение, а потому – обслуживают геополитические амбиции США и Европы (здесь Сардар проводит параллель с такими дисциплинами как антропология и ориенталистика). По этой причине в стороне остается критический компонент осмысления вопросов власти, истории, культуры. Более того, однобокое видение будущего, предлагаемое американскими изданиями, как отмечает Сардар, чревато распространением в обществе ксенофобии в отношении не-западных культур. Проанализировав издания, проблематизирующие будущее как поле для исследований, - «Энциклопедия будущего» [George Thomas Kurian, Graham T.T. Molitor (eds.) Encyclopedia of the Future, Macmillan, New York, 1996 (2 vols)], “The Futurist”, “Future Survey”, “Futures Research Quarterly”, “Изучение будущего” [Edward Cornish, The Study of the Future, World Future Society, Bethesda, Maryland, 1977], Сардар констатирует демонизацию образа культурного Другого, отсутствие объективного изложения исторических событий, игнорирование аутентичных способов знания, бытия и восприятия времени не-западными обществами. Интеллектуал приходит к выводу, что будущее уже колонизировано западной культурой; в знакомом широким массам виде будущее не имеет места для не-запада.

Сардар делится, что несмотря на обращение футуристов (исследователей будущего) к не-западным философским системам, их исследования апеллируют к европейской традиции гуманизма – светской по своей сути. В итоге не-западные философские системы, исследуемые такими интеллектуалами, транслируют нерелигиозные формы духовности и соответствующие ценности. В этой связи широкую популярность получило учение дзен-буддизма. Не-западные (религиозные) традиции в большинстве своем игнорируются и служат в исследованиях либо «декорацией», либо объ-

яснением сложившегося неудовлетворительного положения вещей [5, с. 252-253].

Сардар предостерегает, что активное моделирование будущего Западом несомненно обусловит культурную колонизацию времени, которое еще не наступило. Прогноз для не-западных цивилизаций в этой связи неутешителен. В качестве выхода из ситуации и превентивного избежания растворения, ассимиляции аутентичных не-западных (в частности исламской) цивилизаций Сардар предлагает более ответственное и серьезное отношение к вопросам будущего, которое уже превратилось в поле битвы и, стало быть, требует альтернативного видения и формирования в мире множественных цивилизаций, а не единственной [5, с. 254]. Изменить будущее возможно лишь задаваясь вопросами об истинных ценностях, подвергая критическому осмыслению мифы, ставшие привычными и колонизировавшие будущее. Только так – через сферы политики, знаний и культуры – возможно формирование альтернативного дискурса будущего. Вообще говоря, в качестве цели теории будущего Сардар предлагает не столько прогнозирование образов будущего, сколько разработку альтернативных версий будущего в соответствии с мироощущением не-западных обществ. Практическое же воплощение этого проекта в жизнь предполагает развитие дискурса социальной вовлеченности: осознанное отношение к будущему (в первую очередь – в академической и интеллектуальной среде), конкретизация видения обществ, инклюзивное участие граждан в формировании собственного будущего.

Сардар признает необходимость колоссальной работы, которую ждет не-западные цивилизации, для де-колонизации собственного будущего. На сегодняшний день важное значение имеет реабилитация исторического прошлого с целью переоценки созидательного потенциала традиции и духовного наследия не-западных обществ [5, с. 255].

Касательно исследований о будущем Сардар настаивает на реконцептуализации ее как научной дисциплины, чтобы в ней появился взгляд с перспективы не-западных культур. Каждая культура имеет свое видение и интерпретацию будущего, а значит, должна

разрабатывать собственную дисциплину о будущем, как это уже имеет место с историческими исследованиями о прошлом. Категориальный аппарат, инструментарий, методология, терминология этой дисциплины, конечно, будут разниться от культуры к культуре, но эта плюральность даст толчок альтернативным, множественным путям развития событий будущего, поможет преодолеть вероятность наступления будущего в единственном его варианте доминирующего дискурса с некоторыми поправками на местность.

Сардар призывает интеллектуалов-представителей не-западных культур к ответственному и активному осмыслению и формированию будущего, чтобы эти культуры не стали впоследствии участниками, а то и заложниками, чужих вариантов будущего. Чем выше сознательность общества в вопросе о будущем, тем больше у него шанс влиять на свое будущее, формировать его в соответствии с собственными приоритетами, ценностями, нормами и опытом [5, с. 257].

Понятие постнормального времени

Приблизительно декаду назад Сардар начал разработку концепта постнормального времени, понимаемого им как промежуточный период между нестабильностью дня сегодняшнего и тревогами завтрашнего. Постнормальное время, современниками которого мы оказались, характеризуется отсутствием уверенности и доверия – как к прошлому, так и к будущему, поразительной скоростью трансформаций, катастрофами и глобальным хаосом. Наряду с этим наблюдается нивелирование старых ортодоксий и отсутствие новых. Этот переходный период важен для того, чтобы наметить курс на устойчивое будущее. Это представляется тем более сложным в связи с ощущением небезопасности настоящего, решения в котором принять так трудно и рискованно. Из-за нестабильности настоящего человек чувствует постоянную нерешительность несмотря на постоянную суету и движение, и по этой же причине находится в некотором страхе перед будущем.

Сама нормальность изменила свой вид: многое из того, что считалось нормальным и каноническим, сегодня больше таковым

не является. Более того, нормальность стала причиной кризисов: экономических, политических, социальных. Касательно экономического кризиса Сардар отмечает крах рыночного капитализма, существовавшей бизнес-модели, самой интеллектуальной базы современной экономики. Беспорядочное движение рынков, деятельность которых основана на постоянной погоне за прибылью, привело к концентрации основных ресурсов в руках меньшинства, опустыниванию месторождений, экологическим бедствиям. Падающее доверие к политическим кругам обусловило соответствующее соблюдение законности.

XXI столетие с самого начала характеризуется катастрофами и тревожными событиями: энергетические, продовольственные, экологические, политические и экономические кризисы дополнились историей последний лет – пандемией и войной. Уникальность этих кризисов заключается в их глобальной одновременности. Ситуация, таким образом, далека от нормы: сейчас мы проживаем время постнормальности. Понятие «постнормальное» впервые было введено Равецем (Ravetz), знаменитым британским философом науки, и аргентинским математиком Фунтовичем (Funtowicz). Исследуя математику риска, они заметили, что научный метод, приводивший ранее к верным результатам, более не работает, возникает неопределенность, которая наряду с проблемами финансирования и коммерциализации отразила «ненормальное» функционирование научного знания. Их новые изыскания были описаны ими как «постнормальная наука» [9, с. 1-2].

Литература

1. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. С. 104.

2. Zaheer M. Defining Islamophobia Is the First Step Toward Addressing It. JANUARY 29, 2021, 12:23 PM https://foreignpolicy.com/2021/01/29/islamophobia-united-kingdom-anti-racist-definitions/

3. Berger M. Islam in Europe: A clash of tolerances // Clingendael diplomatic studies programme, May 2007, Netherlands Institute for international relations Clingendael.

4. Berger M.S. Public Policy and Islamic law: the modern dhimmi in contemporary Egyptian family law // Islamic Law Society, 2001, Vol. 8, No. 1, pp. 88-136.

5. Sardar Z. Islam, Postmodernism and other Futures: a Ziauddin Sardar Reader. – London, Pluto Press, 2003. – 379 p.

6. Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Издание 2-е. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 727 с. (3:149).

7. S. Parvez Manzoor, in Sardar Z. The Touch of Midas: Scientific Values and the Environment in Islam and the West. Manchester Univ Pr, 1984. – 253 P.

8. Abedin S.Z. 'Dawa and Dialoque; Believers and Promotion of Mutual Trust', in Merryl Wyn Davies and Adnan Khalil Pasha (eds.), Beyond Frontiers; Islam and Contemporary Needs, Mansell, London, 1989, p. 51.

9. Sardar Z. (2009) Welcome to postnormal times // Futures, doi:10.1016/j.futures.2009.11.028. P. 1-2. Эл. достп: www.elsevier.com/locate/futures0016-3287/$

5 ИСЛАМСКИЙ ПОСТМОДЕРН В ФОРМИРОВАНИИ ИСЛАМСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Мадина Бектенова

Задача построения идентичности сегодня осложняется характером эпохи, в которой мы живем. Многие социальные комментаторы охарактеризовали нынешнюю культурную среду как «постмодернистскую». Философы, архитекторы, социологи, литературоведы, психологи и другие используют этот термин в наши дни с разными оттенками значения. Но отсутствие точного согласия относительно того, что описывает этот термин, отражает существенный аспект постмодерна – его двусмысленность. Акбар С. Ахмед писал об этом явлении в своей работе ««Постмодернизм и ислам: затруднения и обещание»: «Приблизиться к пониманию постмодернистской эпохи означает поставить под сомнение проект модерна, потерять веру в него; дух плюрализма; повышенный скептицизм традиционных ортодоксий; и, наконец, отказ от взгляда на мир как на всеобщую тотальность, от ожидания окончательных решений и полных ответов. Чтобы открыть постмодернизм, нужно искать богатство смысла, а не ясность смысла; избегать выбора между черным и белым, «или-или» и принимать «и то, и другое»; вызвать много уровней смысла и комбинаций фокуса; и попытка открытия себя через самопознание. Постмодернистское состояние соответствует коллажу образов и идей, которые его представляют - ироничным, иконоборческим и свободно плавающим. Он заявляет о своем размахе как об универсальном, он с одинаковым рвением охватывает высокомерных и незнатных, серьезных и легкомысленных" [1, с. 10]. Постмодернистское состояние многогранно. Эпистемологическая критика теоретиков постмодернизма бросает радикальный вызов фундаментальному пониманию самой истины.

Сложность нахождения универсальногоподхода для раскрытия смыслового содержания религиозной идентичности связана с формированием плюрализма и неолиберализма, свойственных эпохе

постмодерна. Неолиберальная личность в обществе с идеологией плюрализма представляется как личность с разноликой, «коллажной» религиозной идентичностью. Более того, нетрадиционные религиозные организации, которые имеют не только своих последователей, но и доктрины, формируют собственную идентичность, религиозное самосознание. Де-идентификация есть самоидентификация, поскольку процесс деконструкции идентичности начинается с разрушения унификации, массовости и переходом к подлинной идентичности. Вообще, проблема идентичности в постмодернизме – наиболее сложная и очень противоречивая, поскольку, с одной стороны, человек имеет право на собственную идентификацию и это есть одно из демократических прав человека, с другой стороны, ведь идентичность есть самоотождествление с чем-либо, кем-либо, и тогда, согласно постмодернизму, идентичность уже стирает личностное содержание. Мишель Фуко говорит о множественной идентичности, другие ученые – о ризомной, клиповой идентичности. Я иДругой в контексте вопроса о постмодернистской идентичности представляется проектом нерепрессивной встречи, взаимодействия культур, религий, культурно-религиозных идентичностей.

Эпоха постмодерна не имеет ничего общего в своей философии, науках, социологии, религии, политике и т.д. с эпохой модерна. На самом деле, период постмодернизма отличается от модернизма, поскольку модернизм полагает, что с помощью разума и рационального мышления человек имеет возможность приобрести знание абсолютной истины. Представители модернизма рассматривают разум как высшую способность человека познавать объективную реальность и универсальное знание. Модернист твердо верил в объективную и безличную истину и добился значительных успехов в области знания вообще и в науке в частности. Но после разрушительных последствий Второй мировой войны и негативного воздействия колонизации, претензии на прогресс модернизма стали тщетными. Современный человек эпохи постмодерна не верит в объективную истину. Для него любые разговоры об идеологии или этическом кодексе – нонсенс. Но, будучи существом с духом и социальными инстинктами, он не может обойтись без них.

Неотъемлемыми характеристиками перехода к постмодерну становятся: рост личной свободы в неразрывной взаимосвязи с ростом неопределённости и незащищённости; неукоренённость, неспособность контролировать внешние обстоятельства, прогнозировать будущее; отсутствие глобальных смысложизненных целей, как у человека, так и у человечества; превалирование краткосрочных и среднесрочных планов над долговременными; разрушение аутентичности и идентичности личности, выбор в качестве стиля жизни ускользающего бытия, существования «здесь и сейчас» [2].

Жизнь в эпоху постмодерна предполагаеттакже легитимность альтернативных способов мышления и переживания мира (интуитивное, эмоциональное и конструктивистское понимание реальности и смысла жизни); ресакрализацию современного общества и крах дихотомий священного и светского, философии и теологии [3] рост религиозного фундаментализма, наряду с либеральным толкованием религий; вера в то, что «конструкция идентичности подвижна и открыта для изменений и двусмысленностей, аппозиции ценностей субъективны и спорны» [4, с. 44]; признание «культурно воплощенного характера религиозности и властной природы религиозного дискурса» [5, с. 54]; значение саморефлексии и существование различных форм духовности и поклонения; акцент на индивидуализме, плюрализме и терпимости к различным способам познания и бытия.

Все эти процессы постмодернизма отражают одну из важных проблем постмодернистского человека, заключающуюся в том, что он потерял веру в то самое, что является его абсолютной экзистенциальной необходимостью. Вследствие этого он впадает в тяжелый кризис – кризис бессмысленности. В этой ситуации крайне важно определить, как относиться к религиозной (исламской вере), признающей некоторые вещи абсолютными и осмысленными.

Поставленные проблемы в постмодернизме относительно вопроса о культурной и религиозной идентичности находятся в русле религиозного постмодернизма, который в XXI столетии становится весьма популярным.

Поскольку постколониальные теории развивались в контексте постструктурализма и постмодернизма, то вполне логично, что

многие положения относительно проблемы идентичности – частичной утраты идентичности, полной деконструкции идентичности и др. формировались в созвучии концептам Жака Деррида, Жиля Делеза, Мишеля Фуко, Жана Бодрийара, и методами, определившими развертывание смыслового значения понятия «идентичность», «религиозная идентичность» были методы постструктурализма.

Особым значением обладаю т постколониальные дискурсы, так как в них поднимаются вопросы о национальной, культурной и религиозной идентичности. Так, например, Хоми Бхабха в своих работах [6, 7], раскрывая теории ориентализма, космополитизма, конверсии, выводит понятия мимикрии [7, с. 120-121], гибридности, амбивалентности, проецируя их на проблему идентичности в контексте постколониализма [7, с. 113-114]. Другой известный исследователь – Гаятри Чакроварти Спивак, занимаясь деконструкцией западно-философско-культурологического наследия, определяет проблему идентичности как проблему утраченной идентичности в процессе западной экспансии. Ее известный концепт «подчиненный субъект» лишен идентичности, поскольку он является маргиналом между Востоком и Западом, а отождествление его как самого себя маркируется культурными различиями, в которых «подчиненный субъект» «молчит» от имени своей культуры [8].

Методы постструктурализма, которые используются в постколониальном дискурсе, являются весьма продуктивными. Постструктуралистские методы играют значимую роль в выявлении языкового смысла понятия идентичности, которые впоследствии будут позиционироваться как методы постмодернизма (деконструкция, депарадигмальность и др.). Проблема идентичности в постмодернизме как проблема освобождения от тоталитарной идеологии, от власти, социальности, имеет амбивалентное значение для объяснения религиозной идентичности, поскольку она центрируется посредством Абсолюта, Бога.

Постмодернизм определяется отношением скептицизма или недоверия к метанарративам, идеологиям, существованию объек-

тивной реальности и абсолютной истины. Это способно разрушить все эти элементы в нынешних интеллектуальных, художественных и культурных процессах. Постмодернизм допускает множественность взглядов, тем самым расширяя возможность узнать и понять друг друга. Ислам является универсальной религией, которая признает некоторые предписания абсолютными и вечными. Он поощряет использование разума для понимания откровения, но, как и постмодернизм, не признает разум верховным авторитетом. Как законченный кодекс жизни ислам является не просто религией в том смысле, в каком индуизм или христианство являются религиями, но и идеологией, которая может служить всем во все времена. Но все еще есть люди, которые думают старым и устаревшим способом, так как они даже не полностью осознают большие изменения, которые произошли в различных областях знания. Сегодня важно понять как универсальная религия ислам, мировоззрение, может общаться с обществом, взращенным скептическим и нигилистическим мышлением. Чтобы преодолеть этот недостаток, мы должны заново понять и интерпретировать ислам – в свете новых условий жизни, новых реалий и новой философской мысли, так как ислам может быть понят некоторыми аспектами постмодернизма, которые не противоречат исламской вере. Хоть становление исламской идентичности, ее формирование происходило в традиционном обществе, ислам формировал мировоззренческие ценностные ориентиры для исламской идентичности, не слишком подвергая изменению уже сложившуюся культурную идентичность, если ее этические императивы выступали в единстве с исламскими этическими принципами.

Для религиозной традиции неприемлемо «размывание», растождественность, она является устойчивым маркером религии и религиозной самоидентификации. Религиозная идентичность в условиях плюрализма конструируется:

1 Культурно-исторической традицией;

2 Социальной средой;

3 Отдельным индивидом, потому выявить ее содержание возможно только посредством многих методологических подходов.

Разумеется, религиозный постмодернизм не является направлением, который деконструирует религию как социально-культурный феномен, но, однако, он подвергает критике ее конфессионально-традиционную приверженность. В этом контексте религиозная идентичность представляется множественной, парадигма которой – синтез религиозных традиций и религиозных идентичностей. Утрата религиозной идентичности и попытки конструирования новой религиозной идентичности – основные положения религиозного постмодернизма.

Развернувшиеся в последнее время в социогуманитарном дискурсе дискуссии о сущности и специфике религиозной идентичности в орбиту проблемности вовлекают традиционные маркеры: религиозную символику, обрядность и др. В этой связи появляются предложения по активному вовлечению методов диалектики для решения таких вопросов, связанных с религиозной идентичностью как достижение гармонии веры и разума, науки и религии, баланса светских и религиозных ценностей, более того, при классификации типов религиозной идентичности: этнорелигиозная идентичность, православная, католическая, протестантская, исламская и др., неодиалектический подход можно использовать в качестве коммуникативно объединяющего в культурном пространстве.

Становление исламской идентичности – проблема культурно-историческая, которую раскрыть можно в контексте традиционно-культурной идентичности.

В целом феномен исламской идентичности – сложен, многозначен и даже его семантическое значение определяемо только в совокупности множественных концептуальных смыслов, заключенных в нем. Плюрализм или плюральная методология становится вполне эффективным подходом в определении сущности идентичности, особенно для объяснения типов идентичности. Кстати, заметить, что плюрализм как методологическая концепция, развилась в таких философских направлениях, как прагматизм, позитивизм, критический рационализм, религиозный персонализм. Впрочем, методология плюрализма в эпоху постмодерна является достаточно убедительной в прояснении феноменологического значения религиозной идентичности.

Феномен исламской идентичности возникает в процессе формирования социокультурной реальности исламского мира, исламской культурной традиции. Именно поэтому его невозможно рассматривать вне культурных процессов, творившихся и творящихся в культурных реалиях ислама. Вот почему при его рассмотрении необходимы разработки антропологических школ, например, Л. Уайта, К. Гирца и других, благодаря которым раскрывается коммуникативное содержание исламской культуры, формирующее межкультурное коммуникативное мышление в процессе идентификации человека. Определить рамки и значение коммуникативного культурного пространства, влияющего на процесс самоидентификации, очень важно для объяснения таких проблем как «размывание идентичности», «аккультурация идентичности», «обезличивание идентичности» и др.

Культурно-историческая методология позволяет выявить глубинные структуры процесса исламской идентичности и определить влияние культурной и религиозной традиций в его формировании. Кроме того, данная методология успешна для объяснения динамики и трансформации исламской идентичности в различных культурных обществах. Плодотворным является и метод религиозной компаративистики, позволяющий раскрыть содержание исламской идентичности в процессе сопоставительного анализа религиозных идентичностей с целью не перекрестного, дихотомичного противопоставления, но с целью взаимодополнительного «достраивания» культурных мостов для нахождения общего и индивидуального в идентичностях, сформировавшихся культурно-религиозными традициями.

Сложность постановки проблемы исламской идентичности связана с рядом вопросов, относящихся к религиозной теме современности: формированием новой религиозности, продвижением идей религиозного радикализма, политизацией исламского вопроса, неоднозначностью религиозной политики светских государств, религиозной конверсией и т.д.

Более того, постсекулярное общество XXI столетия представлено разнородными теориями и неоднозначными истолкованиями

процесса постсекулярности. Десакрализация мира четко выражена в том, что традиционные религии пытаются не сакрализировать его, а встроиться в него, вот почему реформы в сфере религизации общества находят как поддержку, так и сопротивление. Религия сегодня является важным рычагом в формировании общественного сознания. На примере ислама мы можем подтвердить эту мысль. Теории о смерти религии, бывшие популярными в начале XX столетия, которые утверждали, что религии лишены перспективы развития, их влияние будет уменьшаться и т.д., в современном мире не оправдались. Теории базировались на позитивистских, фрейдистских и марксистских подходах.

Вопрос о религиозной идентичности в них вообще представлялся как неимеющий онтологического основания. Однако, историческая реальность такова: произошло в конце XX столетия и в начале XXI столетия – религиозное возрождение.

Исламская идентичность как проблема проходила следующие этапы своего развития:

1 Классический период, когда формировались базовые ее характеристики (начало VII в. по XII вв.);

2 Трансформационный период, когда происходили в исламском мире национально-освободительные движения (XII – XVIII вв.);

3 Реформаторский период – время полномасштабного антиколониального освобождения исламского мира (XIX-XX вв.);

4 Постсекулярный период, настоящий период, связанный с религиозными и светскими процессами, миграцией мусульман в европейские страны, глобализацией культурно-социальных, экономических и политических процессов.

Все эти периоды оказали и продолжают оказывать влияние на специфику, универсальность, индивидуальность феномена исламской идентичности. Так, например, на волне возрождения ислама появились такие течения как исламский фундаментализм, связанный с продвижением идеи возврата к первоначальному исламу, вернее, к первоначальному исламскому образу жизни, поскольку именно в тот период, согласно фундаменталистской идеологии, были созданы парадигмы «верного», «чистого» исламского веро-

исповедания, исламского правового обеспечения и верной исламской уммы. Исламский фундаментализм сегодня ассоциируется терминологически с «салафийа», который восходит к концепции «ас-салаф ас-салихун» – благочестивые предки – сподвижники пророка, их ученики и ученики учеников. Исламский опыт – «ахль ас-салаф» предполагает не только возвращение к «истокам, но всячески отрицает модернизационные, реформаторские движение внутри исламской уммы. Исламская идентичность в этой доктрине представляется идентичностью, основанной на ахль ас-салаф и является радикализированной в контексте онтологического неприятия плюрализма, иджтихада и т.д. Наиболее агрессивно выглядит логика монополизации исламского понимания жизни, установка на обвинении в неверии и призывы к совершению джихада против тех, кто не придерживается данной идеологии [9, с. 425].

В рамках исламского фундаментализма выявилось множество течений радикального характера, которые сегодня называются исламистскими. Кстати, исламистские движения возникают именно в традиционных обществах, постепенно обретая трансграничный характер.

В настоящее время исламистские радикальные течения формируют и новую идентичность – исламистскую радикальную идентичность, которая носит нетолерантный и более того, деструктивный характер.

Проблема исламской идентичности связана в целом с проблемами исламского мира, в котором формируются идеологии не без участия внешних политических сил, которые на фоне экономических и геополитических факторов, разворачивают процессы трансформации исламской идентичности, придавая ей исключительно политический характер.

Три основных движения в исламском мире: исламское возрождение, панисламизм, исламский национализм создают доктрины об исламском пути развития, об уникальности исламской идентичности, о необходимости противостояния западным, секулярным ценностям. Однако в последние годы под теорией исламского пути развития начинается понимание необходимости диалога культур

Востока и Запада, толерантизации межконфессиональных отношений.

Отдельным блоком исследовательских дискурсов постмодерна выступает проблема исламской идентичности мигрантов в Европейских странах и на Западе.

Обсуждая корни терроризма, Ахмед Акбар в своей книге «Путешествие в Европу: ислам, иммиграция и идентичность» [10] делит мусульман в Европе на три разные категории. Одна категория состоит из иммигрантов племенного происхождения, преданных защите своего происхождения и религиозной идентичности. Другая категория включает мусульман, воспитанных родителями модернистского ислама. Третью категорию составляют новообращенные в ислам европейцы, подвергшиеся воздействию жестких фундаменталистских форм и имеющие поверхностное исламское образование. В книге Ахмед пытается отразить проблемы мусульманских меньшинств в Европе, а также мнения европейцев относительно мусульманского присутствия в Европе. Несмотря на то, что большинство европейцев желают плюралистического общества и принимают мусульманское присутствие, громкое меньшинство выражает признаки явной исламофобии. При этом, по мнению Ахмеда, саму Европу можно понимать как совокупность многообразных стран, сформированных на основе племенной или первобытной идентичности, языков, родословных и почвы. С другой стороны, европейская идентичность включает в себя плюралистическую историю «la Convivencia», что означает «сосуществование», относящееся к историческому периоду, в течение которого евреи, христиане и мусульмане сосуществовали и вместе стремились к знаниям, науке и гуманистическим усилиям. Ахмед старается не романтизировать сосуществование, сложившееся в Испании, но считает его идеальной парадигмой межконфессионального мира и сотрудничествадля европейцев двадцать первого века, своего рода путем к вновь синтезированной идентичности [11].

Вопросы об особенностях исламского пути развития – это вопрос об исламской идентичности, вопрос о роли традиции, цивилизационной преемственности в становлении исламской иден-

тичности и, наиболее важный вопрос – о сохранении исламской идентичности в условиях глобализации и трансформации религиозных (исламских процессов).

Такое идейно-политическое движение в исламе как реформатство (аль-Афгани, М. Абдо) сыграло существенную роль для диалога религий и для доктрины «нестолкновения цивилизаций». Идея реформированного, «обновленного» ислама была связана с интеграцией в образовательное и научно-технологическое пространство Запада. Многие современные исламские ученые, политики заимствовали реформаторские идеи Афгани и Абдо. В частности, можно отметить некоторую близость идей в евроисламе Тиби и Рамадана. Исламская идентичность уже в их доктринах представлена как толерантная идентичность. «Евроислам предполагает распространение исламских ценностей не как демонстрацию и навязывание чуждых Европе культурных образцов, а как традицию, которая укоренена в мусульманском мировоззрении, мироотношении, но которая привнесена в европейский мир, и с ней необходимо коммуницировать в пространстве европейского общества… Евроисламская идентичность – исламская идентичность в контексте интеграции в европейские общества, а евроислам – образовательная стратегия для интеграции Мусульманского Востока и Запада, это жизненная межконфессиональная стратегия, которая может продуктивно использоваться для формирования толерантного религиозного сознания…» [12, с. 82].

По мнению Ахмеда Акбара, в мусульманском обществе постмодернизм означает сдвиг в сторону этнической или исламской идентичности (не обязательно одинаковой и подчас противоположной друг другу) в противовес привнесенной иностранной или западной…

«Дискуссии о постмодернизме на Западе относят его к интеллектуальному периоду со специфическими культурными характеристиками и интеллектуальным содержанием. На писателей легко навешивать ярлыки: Джеймс Джойс узнаваемо современен, а Жан Бодрийяр – постмодернист. В мусульманском мире другой акцент, другие маркеры, другое понимание. Мусульмане свяжут

постмодернистскую фазу с политической историей своих стран. Если постмодернизму на Западе способствовала среда, поощрявшая рост безопасности и уверенности после Второй мировой войны, то среди мусульман действовали противоположные силы. Катализатором вполне могли послужить политические и военные катастрофы после первой волны независимости от колониальных держав (хотя не все мусульманские страны были формально колонизированы)» [1. с. 32].

Тем не менее, для мусульманских сообществ, как и для других не западных культур, сложно избежать в условиях все большей глобализации именно западного влияния постмодернизма, его ценностей.

В этой связи, Зияуддин Сардар рассматривает постмодернизм как продвинутую стадию господства западной культуры. Запад доминирует над другими культурными системами, присваивая идеи и культурные формы других культур, отрывая их от их истории и систем верований, что в свою очередь не может не повлиять на идентичность. Конечным результатом этого процесса, по словам Сардара, является распространение ценностей либерализма по всему миру. Этот последний аспект кажется несколько проблематичным в правильном теоретизировании отношений между постмодернизмом и остальным миром, включая мусульманский мир, по мнению Сардара, причина в том, что сам либерализм предположительно является метанарративом, который постмодернизм стремится деконструировать. Было бы более уместно предположить, что то, что остается в конце этого процесса присвоения идей и культурных форм и отделения их от их истории и систем верований, представляет собой своего рода нигилизм, который представлен в поощрении индивидуализма, прославлении тела и распространение потребительства. Тот же самый нигилизм подпитывает двигатель западной культуры и способствует ее глобализации [13, с. 40].

Разные проекты диалогизации ислама с западным обществом сегодня вновь актуализированы, поскольку они связаны с вопросами сохранения исламской идентичности в пространстве Западного мира. Миграция мусульман за последние десятилетия приобрела

огромный масштаб и в этих условиях исламская идентичность подвергается трансформации, становясь либо слишком радикализированной, либо – смешанной.

Миграционные процессы меняют идентичность Европы, она тоже трансформируется, если до XX столетия в ней четко выявлялась христианская идентичность, то с XX начинается смешение культурных идентичностей, в том числе, и религиозных. Европейские ученые также озабочены проблемой сохранения европейской идентичности, ее кодов и возможной конверсией.

«Заселение Европы пришельцами из других частей мира существенно меняет ее общественную атмосферу, возникают национальные и религиозные конфликты, стычки, демонстрации и контрдемонстрации, терпит ущерб национальная идентичность страны. Титульный народ перестает быть полным хозяином в своем доме. Откликаясь на ситуацию, поднимают голову правоэкстремистские группировки и партии… Идет процесс «колонизации наоборот», как бы это странно не звучало» [14].

Но происходит ли в этих условиях деконструкция исламской идентичности? Нет, однозначно, но происходят процессы, которые меняют установки на образование, технологии, коммуникативные связи. Исламская идентичность становится либо радикализованной, либо толерантной.

В эпоху постмодернизма вопрос о постсекулярности становится одним из основополагающих в проблеме идентичностей, если точнее, речь идет о свойственных модернизму, а затем и постмодернизму, процессов глобализации, повсеместному утверждению идей плюрализма и мультикультурализма, которые в последнее время подвергаются резкой критике со стороны ученых и общественных деятелей за то, что они зачастую ведут к расслоению, размыванию, а иногда и вовсе, к потере своей культурной, религиозной, традиционной идентичности.

Исламская идентичность в постсекулярном обществе подвергается изменению. Это – объективный процесс. Однако, культурный исламский мир озабочен двумя основными проблемами: как сохранить исламскую идентичность и как интегрироваться в

мировое культурное пространство. Вопросы исламской идентичности, исламского феминизма, исламского меньшинства в Европе и США, исламского образования, исламской модернизации, проблемы исламофобии, связанные со стремительным развертыванием стереотипов и негативного образа ислама (война с террором), радикализация некоторых групп верующих-мусульман и т.д., все это основные объекты современного поля исследований в сфере гуманитарного знания.

Процессы секуляризации в современном глобальном мире развиваются в сложном взаимодействии с традиционными и новыми формами воздействия религии на индивидуальное и общественное и сознание, на социально-политические процессы и институты. Между тем, остро встает вопрос о трансформации религиозной идентичности в секулярном и постсекулярном обществах. Как мы уже отмечали, в рамках различных подходов, «постсекулярное» понимается, с одной стороны как новая стадия развития культуры после секуляризма, с другой стороны как механизм внутри секулярной идеологии, помогающий понять место религии в современном обществе. Вместе с тем, в постсекулярном мире, ориентированный на светскость Запад, сталкивается с далеко не светскими режимами и культурами. И вот здесь, как раз, возникает вопрос о культурном плюрализме, об инаковости других, об этнической и религиозной идентичностях.

Опираясь на исследования последних лет, можно констатировать, что о постсекулярном стали говорить именно в связи с исламской темой. Для европейского секулярного пространства миграционные процессы, преимущественно из мусульманских стран, появление так называемого политического ислама, или исламизма, который в самом мусульманском мире пришел на смену импортированным западным (европейским) идеологиям — светскому национализму и разного рода «социализмам». И все это совпало с третьим фактором – глобализацией.

Анализируя данную ситуацию, А. Кырлежев утверждает, что катализатором постсекуляризма стал глобальный ислам, точнее, его политический подъем [15].

Исламская идентичность в эпоху постсекулярностименятся, она становится либо локальной, либо этно-социальной, либо слишком политизированной. Изменение исламской идентичности связано с курсом светскости в том или ином обществе: жестким, мягким, размытым.

Речь, возможно, должна идти о пластическом характере идентичности.

По мнению английского ученого Мустафы Кемаля Паши к таким мерам можно отнести Исламские культурные зоны (ICZ), районы мусульманского большинства, свободно связывающие различные исламские общества вокруг символической общности, памяти и исторического опыта. В этом отношении, Паша определяет «постсекулярное» – не просто как момент самосознания в западных пониманиях религии, но высоко дифференцированное глобализованное пространственно-временное состояние, показывающее локализованные культурные маркеры [16, с. 1041-1043].

Как для мусульман, так и для немусульман расширение отношений приводит к приобретению множественных и несоизмеримых потенциалов бытия.

Каждая культура дает человеку определенное мировоззрение, которое формируется общими философскими и научными условиями того времени. Для мусульманина ислам – это мировоззрение, одинаково применимое ко всем и во все времена. Но ислам сегодня сталкивается с некоторыми противоречиями. Теперь основная задача исламского мыслителя состоит в том, чтобы указать на внутренние противоречия и несоответствия, которым подвергается чуждое мировоззрение его времени, и дать исламские решения, способные преодолеть эти противоречия и несоответствия. Скептицизм, нигилизм и релятивизм – три основных компонента постмодернистского мышления. Существует абсолютное и всепроникающее сомнение, которое беспокоит каждую часть общества и каждый аспект человеческой жизни. Существует неизбежное вторжение субъективного элемента во все познавательные процессы, что сужает возможность того, что они будут полностью объективными, безличными. Когда человек воспринимает реальность, это всегда

происходит через определенную перспективу, которая включает в себя познавательный аппарат воспринимающего, его социально-историческую среду, язык, на котором он говорит, его основу, предрассудки и интересы. Человек никоим образом не может отказаться от этих перспектив. Как Слово Божие универсальное послание Корана не может просто существовать само по себе, но должно осмысленно относиться к собственному опыту, знаниям и окружению толкователя. Для Ф. Рахмана это подчеркивает круговорот смысла: между предыдущим пониманием читателя и собственным нормативным содержанием текста, которое возвращает смысл читателю и для него. Это движение «от настоящего положения коранических времен, а затем обратно к настоящему» является основой любой живой интеллектуальной традиции [17, с. 5].

Вопрос в том, какие отношения ислам имеет с этим постмодернистским состоянием? Как постмодернистское мышление влияет на понимание Ислама? Постмодернистское сознание отчасти применимо к исламу. Это новое сознание предлагает несколько новых методов в исламской юриспруденции, особенно на эпистемологическом уровне. Он приобрел сильную привлекательность в некоторых частях мусульманского общества, поскольку продвигает новые идеи, такие как поощрение равенства прав между гражданами и мужчинами и женщинами и защита прав групп меньшинств, уважение спектра мнений в обществе. В современном глобальном мире эти идеи весьма приемлемы и также имеют отношение к исламской вере. В этом отношении постмодернистская мысль дополняет понимание ислама.

Постмодернизм также освободил человека от оков авторитета разума. Постмодернистское отношение к превосходству разума почти такое же, как в исламе. Ислам не признает авторитет разума как высшую силу, вместо этого он поощряет использование разума для понимания исламских основ, провозглашая их в Коране в различных стихах. В исламе разум не противоречит откровению, но не может действовать должным образом без направляющей силы откровения. Следовательно, через разум мы должны понимать откровение. Это не означает, что разум является последней инстанцией, что признается и постмодернистом. Разум не может опре-

делить, что хорошо, а что плохо, без откровения. Тем не менее, с помощью разума люди могут определить, что они должны делать или не должны делать, и только откровение может показать им, почему они должны это делать. По мнению ученого Малколма Керра, разум может обнаружить существование Бога и определить Его наиболее важные качества, но не может определить правильные формы поклонения [18, с. 110-116].

Есть определенные области знания, которые нельзя приобрести одним разумом, нужно нечто большее, что за пределами разума. В связи с этим постмодернисты утверждают, что не существует абсолютного или истинного знания, в то время как мусульмане верят, что истинно откровение, которым является Слово Божье, следовательно, оно абсолютно. В Коране есть некоторые фундаментальные принципы, которые неизменны и абсолютны для всех и везде. Это отход постмодернистской мысли об исламе, и неприятие постмодернистами автора как конструктора значения относительно уместно в понимании Корана. Но есть некоторые предписания и рекомендации, связанные с культурными, социальными и экологическими факторами, которые должны быть привязаны ко времени. Эти вопросы субъективны и должны рассматриваться в свете постмодернистской мысли, например герменевтики. Для настоящего понимания универсального послания Корана переводчик должен понимать «лингвистическую кодировку» Корана в конкретном социальном и историческом контексте. «Поскольку послание ислама считается действительным для всех людей, независимо от времени и пространства», Наср Абу Зайд утверждает, что Коран требует «бесконечного процесса интерпретации и переинтерпретации, которые не могут не различаться во времени» [19, с. 39].

Опять же нельзя понимать это буквально и считать, что сущностный смысл текста может изменяться в зависимости от его применения к различным обстоятельствам. Для понимания учения ислама и правильного толкования Корана необходимо отделить нормативный аспект от исторического содержания священного текста. Так, индийский профессор Джалалул Хак утверждает, что ислам выступает против скептического и нигилистического этоса

нового мира постмодернизма. Скептицизм сводится к полному отрицанию знания – знания мира и знания самого себя; а нигилизм – это состояние быть полностью дезориентированным в вопросах истины и ценности [20, с. 55].

Ислам, напротив, позитивистская и мироутверждающая религия. Он принимает как должное существование физической вселенной и побуждает людей верить в Бога, провозглашая это в Коране. (Аяты 9-12 из суры «Фуссылят»). Ислам подтверждает знание, которое человек получает через чувства, интеллект или интуицию, провозглашая в Коране: «Мы создали человека из смешанной капли, подвергая его испытанию, и сделали его слышащим и зрячим» (Коран, Сура «аль-Инсан»). Кроме того, существует особое знание, Ильм, которое Бог сообщает человеку, открывая его Своему избранному народу, Пророкам, через некое ангельское посредство (Коран, Сура «аш-Шура»).

Одним словом, ислам, в отличие от нового духа неверия и безответственности, является религией абсолютной веры и полной приверженности. Ислам глубоко противостоит релятивизму знаний и ценностей, который отстаивает постмодернизм. Мусульманские общества сталкиваются с угрозами распространения вкусов и образов жизни, связанных с потребительством и глобализацией, являющейся результатом постмодернизма, которые угрожают религиозной идентичности и приверженности [21, с. 72]. Более того, релятивистское отношение к истинам и ценностям и их практическому применению может привести к полному возврату к варварству и социальной анархии. Дело в том, что если релятивизм верен, то всем людям должна быть предоставлена равная возможность прожить свою жизнь в соответствии со своими прихотями и желаниями. Это немыслимо, так как никогда не бывает, чтобы все общество или хотя бы большинство его членов сознательно соглашались на это. Это также вызовет беспорядки в обществе, следовательно, социальная целостность окажется под угрозой.

Но ислам не может занять такую позицию, не уважая его независимый характер. Это религия с полной объективностью, как в метафизической, так и в этико-политической сферах. Настаивание ислама на идеологической объективности вполне разумно. Человек

не может обойтись без него, поскольку он является членом системы отсчета, в которой разные индивиды посредством своего поведенческого взаимодействия выстраивают объективную социально-политическую структуру. Политическая организация каждой нации предполагает объективное мировоззрение, на котором она основывает свои представления о правах и обязанностях, преступлениях и наказаниях и т. д. Ни одно общество не может отказаться от формулирования этих понятий, если оно не готово подвергнуть себя опасности полного уничтожения [20, с. 58]. Но для постмодернистов нет притязаний на истину, которые были бы объективны, каждая идея находится в деконструированной форме. Если предположить, что эта точка зрения верна, то истина Корана также оказывается деконструированной, а значит, необъективной. Это совершенно противоречит исламской вере. В Коране есть некоторые принципы, относящиеся к акыде и ибадату, а также четкие предписания, относящиеся к практической жизни, которые объективны и верны независимо от времени и места. В то же время есть и другие вопросы, которые можно реконструировать с изменением времени и места. Ислам признает и поощряет эту реконструкцию, но не деконструкцию. Однако ислам не полностью противостоит релятивизму. На самом деле релятивизм может удовлетвориться в том контексте, что все человеческие интерпретации реальности содержат определенные человеческие элементы. Очевидно, что человек не может избежать своих предрассудков и интересов. Он также не может понять реальность во всем ее сложном многообразии аспектов. Следовательно, релятивизм является подлинной доктриной, поскольку подчеркивает этот фундаментальный факт. Но ошибкой является его мнение о том, что все истины относительны. В исламе есть определенные истины, которые являются абсолютными. Сам ислам имеет свои истоки в Существе, полностью свободном от человеческих ограничений и недостатков, а значит, абсолютном. Его нельзя поставить в скобки с человеческими идеологиями, относительность которых не вызывает сомнений [22, с. 224].

В самом деле, будь то релятивизм или нигилизм, источник всех зол лежит в ограниченности человеческих возможностей и скепти-

цизме в отношении возможности познания. Таким образом, самая фундаментальная задача для исламского интеллектуала состоит в том, чтобы дать знаниям новую основу с новой точки зрения. Оказывается, это возможно только одним путем, а именно путем реконструкции знания. Реконструируя знание, можно восстановить и реабилитировать веру человека в истину, в объективность истины и, наконец, в сам Ислам.

Постмодернизм доминирует во всех сферах жизни современных обществ. Он отмечен как отход от модернизма, который подтвердил способность людей создавать, улучшать и изменять свою среду с помощью рациональности, практических экспериментов, научных знаний или технологий. Но, в конечном счете, она принесла человечеству огромные страдания плохим воздействием двух мировых войн и колонизации. Следовательно, сложилось новое мировоззрение, отвергающее высший авторитет рационализма, реализма, а также господство метанарративов и абсолютной истины, которые являются отличительной чертой постмодернизма. Это мировоззрение проникает в ислам в новое измерение, чтобы обеспечить его актуальность при изменении времени, места и условий. Мы должны понимать ислам с этой новой точки зрения. Хотя есть некоторые принципы и предписания, которые являются абсолютными и неизменяемыми, но многие предписания исторически связаны и привязаны ко времени, поэтому открыты для интерпретации. Мы должны понимать эти привязанные ко времени проблемы с критическим подходом постмодернистских перспектив, которые уважают открытость, множественность мнений и альтернативные взгляды. Однако не все аспекты постмодернизма применимы к исламу, поскольку существует абсолютное Существо, являющееся конечной реальностью, и как Слово этого абсолютного Бога Коран верен для мусульман. Это не означает, что Коран в целом не подлежит толкованию, тем не менее, остается простор для независимых рассуждений для понимания и толкования изменчивых вопросов. Эти толкования могут варьироваться от одного к другому из-за различий в понимании, и разнообразие толкований принимается до тех пор, пока они не противоречат основной вере ислама.

В этом отношении интересна концепция возрождения кораничесого гуманизма, затронутая известными учеными Насром Абу Зайдом, Тауфиком Ибрагимом и другими, которыезаявляют, что данное возрождение возможно путем переосмысления всего классического наследия, путем реконтекстуализации фикха и богословской мысли [23].

В религиозной плоскости постмодернистские тенденции вызваны неосекуляризацией, религиозной деконструкцией, десакрализацией и индивидуализацией религии. Религия, а в частности ислам, выступает важным фактором культурной проблематики современного общества. Она играет определённую роль в возникших дифференциациях в обществе, однако, обусловливает скорее политический, нежели культурный характер противостояния.

Исламская идентичность как концентрированное выражение мусульманского мировоззрения приобретается не только в ходе личностного духовного самоопределения, но и под влиянием значимых внешних факторов, к которым относятся состояние религиозной жизни окружающего социума, политические, социокультурные изменения.

Исламская идентичность, испытывая различные внешние и внутренние воздействия, может радикально менять свою конфигурацию и иметь разные потенциалы: от интеграции до дезинтеграции. Учитывая такие реалии современного общества, как религиозный (исламский) радикализм, следует подчеркнуть, что ислам в определенных условиях может быть, с одной стороны, конструктивным, а с другой – деструктивным явлением. Таким образом, его конструктивность и деструктивность определяется спецификой исламской идентичности, которая может быть как позитивной, так и деформированной, опасной с точки зрения радикализации.

Политическая риторика в таких контекстах может быть сведена к упрощенной бинарности «я/другой», «за/анти» или «хороший/злой», увековечивающей конфликт и препятствующей социальной сплоченности за пределами религиозной идентичности.

По мнению Р. Рахматулина, ложная интерпретация содержания этого понятия в немусульманской среде, а также в случае самоидентификации мусульман является одной из причин конфликтов,

возникающих на конфессиональной почве и зачастую имеющих политический характер последствия. Проблемы определения маркеров мусульманской идентичности связаны с различиями в трактовке исламских норм, возникающими в основном в переводах Корана; при незнании этих норм или их вольная интерпретация со стороны людей, идентифицирующих себя как мусульмане; с существованием Сунны как источника ислама, содержащей множество недостоверных хадисов, возникших в результате фальсификации; с «творчеством» отдельных священнослужителей, придумывающих в своих интересах новые нормы мусульманской идентичности [24].

Одним из непредсказуемых феноменов влияния постмодернизма на мусульманскую культуру стало появление так называемого постисламизма. Это термин, отстаиваемый Азеф Байят и разработанный в политической сфере Оливье Руа, и он включает в себя выход за пределы исламизма в политической, культурной и социальной сферах. Руа видит в этом воплощение провала политического ислама, поскольку исламистские группы больше обращают свой взор на социокультурное в ущерб политическому. Причина, по мнению Руа, в том, что исламская идеология оказалась неспособной составить основу для нового общества или предложить жизнеспособную альтернативу либеральной демократии [25].

Асеф Баят также видит появление постисламизма в результате угасания исламистского проекта, поскольку исламисты приходят к признанию неадекватности и противоречивости своих стратегий и программ. Постиламизм, согласно Баяту, менее строг, более инклюзивен и открыт для экспериментов. Он представляет собой «попытку соединить религиозность и права, веру и свободу, ислам и свободу. Это попытка перевернуть основные принципы исламизма с ног на голову, подчеркивая права вместо обязанностей, множественность вместо единственного авторитетного голоса, историчность вместо фиксированного писания и будущее вместо прошлого» [26]. Несмотря на это, Баят утверждает, что эта тенденция не является ни антиисламской, ни светской.

Сам исламизм как одновременно идеология, культурная среда, образ действий и жизни ощутимой части населения земли имеет

достаточно обширную историю своего развития и преобразований. Его исследованию посвящены многие работы ученых. Исламизм приобрел столь пристальное внимание также в связи с его дихотомической природой умеренного и радикального исламизма. В лоне последнего, как известно, зарождаются радикальные движения и течения. Российский исследователь Гринин Л.Е. в своих трудах пытается раскрыть противоречивый характер и многоликость данного явления, в том числе указывая на эволюционные процессы исламизма в современных реалиях [27].

Исламизму с его зачастую агрессивным и радикальным посылом все труднее становится в современном политическом устройстве. Для ряда стран мусульманского мира, таких как Иран, Пакистан или Бангладеш постисламизм становится новым витком развития в сторону политических и религиозных реформ. Это также актуально в условиях формирования исламской идентичности нового поколения, молодежи.

В этой связи Т. Осман предупреждает о проблеме, которая стоит перед исламистами. Те из них, которые возвращаются к строгим нормам ислама, консерватизму, могут не найти понимания у молодежи, которая начинает мыслить и жить по-другому. По мнению Османа, исламская молодежь уже не готова к слепому подчинению, как раньше. Напротив, большие группы молодежи склонны к инновационному пониманию ислама. И для сохранения [28, с. 244–248].

Мусульманские власти в различных регионах мира отреагировали на политическую и религиозную нестабильность и экстремизм, а также глобальную исламофобию, сформулировав и применив более космополитическую, экуменическую теологию, чтобы избавить ислам от негативных ассоциаций, порожденных экстремистскими движениями.

Современная мусульманская идентичность и мысль включают удивительное разнообразие траекторий, направлений и дискуссий. Глобальная взаимосвязь, создаваемая традиционными и социальными медиа, миграцией и путешествиями, означает, что современные выражения ислама не только учитывают особенности местного и национального контекста, но во многих случаях также реагируют

на глобальные события. Таким образом, мы видим, что мусульмане вовлечены в различные переформулировки традиции, которые выдвигают на первый план идентичность и деятельность в ответ на политическую нестабильность, социальные изменения и межконфессиональную напряженность последних десятилетий, что привело к различным формулировкам аутентичности, а также космополитизма.

В этом отношении постмодернистские теории, такие как постструктурализм, постсекуляризм и постколониализм, разделяют с другими критическими теориями стремление к достижению большей справедливости в обществе, но имеют очень сложное понимание идентичностей, сопротивления и власти. Например, власть доминирующих групп против недостаточно представленных групп в обществе может действовать не только сверху вниз, но и как дискурсивная практика. Кроме того, социальные категории, используемые в критике критических теорий, таких как раса, национальность, религия и класс, не являются фиксированными или идеологизированными, но они более динамичны, амбивалентны и контекстны (связаны с местом и временем).

Воспитание «аутентичной» и фундаментальной исламской идентичности основано на дихотомии между исламом и Западом и ведет к идеологии исламизации Европы. Это приведет к усилению напряженности между мусульманами и немусульманами и представляет редукционистское, эмоциональное, интровертное и репрессивное понимание ислама и его цивилизации [29].

Напротив, мусульманам необходимо работать над европеизацией ислама «так же, как другие мусульмане делали раньше на протяжении всей истории в других географических и культурных контекстах» [30, с. 210]. Это не означает, что мусульманам нужно идти на компромисс со своей верой, чтобы соответствовать своему обществу, но это двойное усилие, когда мусульманам необходимо перечитывать и заново интерпретировать традиционные источники и концепции ислама и создавать посредством иджтихада (рационального мышления) свое собственное видение Европейский ислам.

Жизнь в постмодернистском и постсекулярном обществе требует, чтобы мусульмане мыслили за эпистемологическими грани-

цами своей религии [31] и умели переводить свои этические взгляды в понятные, разумные и убедительные аргументы, подходящие для демократического обсуждения в светской среде.

Подводя итог, можно сказать, что мусульманские общества и мусульмане как меньшинства претерпевают драматические преобразования, подвергаясь разнообразным обстоятельствам и действиям многочисленных сил. В зависимости от того, какой тип формирования идентичности они принимают (редукционистский или приспосабливающийся), сколько усилий они прилагают (активный основатель или пассивный реципиент), как они включают религию в реагирование на изменения или инициирование изменений (стойкость или фанатизм), можно предсказать направление формирования идентичности для некоторых мусульманских общин, групп и отдельных лиц. Тем не менее, предсказать исход всегда невозможно, поскольку у каждого есть уникальные обстоятельства, и каждый процесс формирования идентичности отличается от другого. Действительно, подверженность человека космополитическому и постоянно меняющемуся кругу условий усложняет процедуру формирования и запускает ее для современных людей глобальной эпохи. Одно можно сказать наверняка: идентичность никогда не бывает постоянной, она формируется и реформируется в любое время и в любом месте [32].

Тем не менее, сложность и текучесть идентичности в глобальную эпоху не является признаком случайности затерянности в многочисленных переменных. Можно по-прежнему предположить, что, если быть мусульманином является важной идентичностью для большинства мусульман, универсальные ценности ислама могут быть приняты во внимание, чтобы приспособиться к другим возникающим идентичностям.

Литература

1. Ahmad, Akbar S. 1992. Postmodernism and Islam: Predicament and Promise. London and New York: Routledge. 297 p.

2. Волков В.Н. Постмодерн и его основные характеристики // Культурное наследие России. 2014. №2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/postmodern-i-ego-osnovnye-harakteristiki (дата обращения: 12.09.2022)

3. См. Turner, B. (2010). Religion in a post-secular society. In B. S. Turner. (Ed.), The new Blackwell companion to the sociology of religion (pp. 649–667). New York, NY: Routledge; Wexler, P., &Hotam, Y. (2015). Introduction: New social foundations: Education in post secular society. In P. Wexler & Y. Hotam (Eds.), New social foundations for education: Education in post secular society (pp. 1–15). New York, NY: Peter Lang Publishing.

4. Erricker, C. (2010). Religious education: A conceptual and interdisciplinary approach for secondary level. London/New York, NY: Routledge.

5. Sahin, A. (2013). New directions in Islamic education: Pedagogy and identity formation. Markfield: KubePublishing.

6. Bhabha H.K. Nation and Narration. – London: Routledge, 1990. – 333 p.

7. Bhabha H.K. The Location of Culture. – London: Routledge, 1994. – 307 p.

8. Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / под ред. С. В. Жеребкина. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 649-670.

9. Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.

10. Ahmed, Akbar. (2018) Journey into Europe: Islam, Immigration, and Identity. Brookings Institution Press. p. 591.

11. Scupin, Raymond Ph.D. (2019) “Ahmed, Akbar. Journey into Europe: Islam, Immigration, and Identity. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2018. Book Review” Journal of International and Global Studies: Vol. 10 : No. 2 , Article 18.

12. Евроислам как диалогическая стратегия современности: к философскому вопросу о диалоге культур. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 164 с.

13. Sardar Z. Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture (London: Pluto Press, 2003). 336 p.

14. Федоров В. Крушение Европы // Вестник Европы. – 2008. – № 22. http://magazines.russ.ru/vestnik/2008/22/fe5.html. 22.06.2017.

15. Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. Кризис рациональности. – 2013. – №1 (52) – С. 161–175. с. 168.

16. Pasha M.K. Islam and the postsecular // Review of International Studies. – 2012. – №38. – P. 1041-1056.

17. Rahman, Fazlur. Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition. Vol. 15. University of Chicago Press, 1984.

18. Kerr, Malcolm Hooper. Islamic reform. University of California Press, 1966.

19. Nasr, Abu-Zayd, “The Dilemma of the Literary Approach to the Quran”, Alif: Journal of Comparative Poetics, 23, American University Press, American University, Cairo, 2003.

20. Jalalul Haq, “Islam and the post-modern Consciousness”, Iqbal Review (April 1977), ed. Muhammad Moizuddin, published by Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.

21. Emad Bazzi, “Islam and the Postmodernist Deconstruction of Metanarratives: Epistemological and Sociological Implications”, Asian Journal of Humanities and Social Studies (ISSN: 2321 – 2799), ed. Dr. Aleksandra Nikcevic Batricevic, Volume 03 – Issue 01, February 2015.

22. Shirin Akter. Postmodernism and its Reflection on Understanding Islam. Journal of the Punjab University Historical Society. –Volume No. 31, Issue No. 2, 2018.

23. См. Nasr, Abu-Zayd. Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic. Hermeneutics. Kindle Edition. SW Ppublishing, 2017; Ибрагим, Тауфик Камель. Коранический гуманизм. Толерантно-плюлистические установки. — Москва: ИД «Медина», 2015. — 576 с.; Мухетдинов В.М. Ислам в XXIвеке: программа обновления (сборник докладов) / Дамир Мухетдинов. – Москва: ИД «Медина», 2016. – 196 с.).

24. R.Yu. Rakhmatulin, Muslim identity issues, Herald of the VEGU, 2, 72-82 (2018).

25. Olivier Roy “There Will be no Islamic Revolution”, Journal of Democracy, January 2013, Vol. 24, No.1, pp. 14-18.

26. A. Bayat Ed. Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam. (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 8.

27. Гринин Л.Е., Коротаев А. В. Исламизм и его роль в современном исламском обществе. – М.: Московская редакция издательства «Учитель», 2019. – 144 с.

28. Osman T. Islamism: What it Means for the Middle East and the World. New Haven, CT: Yale University Press. 2016.

29. Malik, I. H. Islam and modernity: Muslims in Europe and the United States. London: Pluto Press. 2004.

30. Ramadan, T. Europeanization of Islam or Islamization of Europe. In S. Hunter (Ed.), Islam: Europe’s second religion (pp. 207–219). Westport, CT/ London: Praeger. 2002.

31. Saada, N. The theology of Islamic education from Salafi and liberal perspectives. Religious Education, 2018, 113(4), 406–418.

32. DeryaIner, Salih Yucel, eds. Muslim Identity Formation in Religiously Diverse Societies / Introduction: Identifying “Identity”. – Cambridge Scholars Publishing, 2015. P. 8-13.

6 ДИСКУРС ФИЛОСОФИИ ЗИАУДДИНА САРДАРА (Интерпретативный перевод текстов З. Сардара и авторов постпривычного времени)

Елизавета Шаронова, Шынар Бидахмет, Наталья Сейтахметова

Этот раздел посвящен теории постнормальных времен (в некоторых переводах постпривычных времен), разработанной профессором Зиауддином Сардаром. Профессор – британо-пакистанский ученый и писатель. Зиауддин Сардар был отмечен наградами как культурный критик и интеллектуал, специализирующийся на мусульманской мысли, как футуролог, и как специалист по культурным отношениям. Он автор более 50 книг. В этом году профессор опубликовал еще одну книгу под названием «*Новые эпистемологии: меняющаяся ткань времени*» (Emerging epistemologies: the changing fabric of time) [1]. В начале своей карьеры, в 70-е годы, он пять лет проработал в университете Абдул Азиза. В 1932 году он присоединился к лондонскому телевидению в качестве репортера и помог запустить программу «*Взгляд Востока*» (Eastern Eye) [2]. Он идеолог проекта «спасения» исламской гносеологии и человек, формирующий интеллектуальную мысль Возрождения в мировоззрении ислама.

Теория постнормальных времен Зиауддина Сардара является продуктом сил, формирующих наш глобализированный сетевой мир, мир ускоряющихся изменений, неопределенности и невежества. В целом, постнормальные времена определяются как эпоха, в которой старые ортодоксии умирают, появляются новые, и очень немногие вещи, кажется, имеют смысл. Вердикты постнормальных времен, таких как глобальное изменение климата или Covid-19, призывают к новым многообещающим способам переосмысления реальности, основанным на критическом понимании сложности, противоречий и потенциального хаоса современного мира.

Более десяти лет назад, в 2010 году, Зиауддин Сардар опубликовал свою знаменитую статью под названием «*Добро пожаловать в постнормальные времена*» (Welcome to postnormal times), в которой он предложил новый теоретический подход для понимания происходящих в мире изменений, таких как антропоцен или Covid-19, а также то, как изменилась природа самих изменений [3].

Нельзя сказать, что все и сразу приняли теорию постнормальных времен. Более того на протяжении многих лет теория постнормальных времен подверглась критике. Однако следует заметить, что в соответствии с теорией профессора Сардара, человеку, живущему в век постнормальных времен для того, чтобы выжить необходимо критически мыслить и пересматривать всевозможные догмы и самому не быть догматичным человеком. Зиауддин Сардар следует своим принципам и полностью разделяет критику своей теории. Более того на основе этой критики он пересмотрел и переработал свою теорию. Критика была воспринята профессором весьма положительно и вылилась в новые работы, одна из которых это «*Откорректированные постнормальные времена*» (Postnormal times revised) [4], которая была опубликована в 2015 году. В 2019 году вышла книга под названием «*Читающий постнормальные времена*» (Postnormal times reader) [5]. В своих работах Зиауддин Сардар представил хронологию того, как такие понятия как смысл, истина, знание, мировой порядок, управление и другие понятия трансформировались из классических в современные, и из постмодернистских в постнормальные.

Теория постнормальных времен предполагает возникновение в наше время все более и более комплексных и масштабных проблем для решения которых нужен междисциплинарный подход, плюрализм мнений и большое количество критически мыслящих индивидов вовлеченных в анализ происходящих изменений. В идеале, конечно, каждый из нас должен осознать реальность и особенности постнормальных времен и начать критически относится к настоящему и осознанно строить то будущее, в котором мы хотели бы жить.

Зиауддин Сардар начал собирать команду единомышленников из разных стран и самых различных областей знаний. Это сообще-

ство объединилось в международную исследовательскую и консультационную сеть – Центр изучения постнормальной политики и будущего (Center for Postnormal Policyand Future Studies). Центр занимается распространением информации о будущем с особым акцентом на маргинализированные народы и мусульманские общества. Сообщество ученых поддерживающие теорию постнормальных времен продолжает расти, к нему присоединились ученые из центральной Азии такие как Умидахон Нариманова из Узбекистана и Елена Музыкина из Казахстана [6].

Центр работает с общественными, благотворительными организациями, исследовательскими фондами, образовательными и художественными учреждениями. Цель центраспособствовать критическому исследованию, обучению этическому воображению для формирования не колонизированного, альтернативного и предпочтительного будущего. Центр прежде всего является творческим пространствам для обучения и разучивания. Центр является площадкой не только и не столько для диалогов сколько для полилогов. Основная цель центра способствовать пониманию и изучению новых способов навигации в постнормальных временах. Авторы раздела искренне надеются, что эта работа побудит читателя к критической рефлексии реальности, которую мы все вместе разделяем и приблизит к пониманию сути теории постнормальных времен [6].

В данном разделе рассмотрена теория постнормальных времен на основе анализа двух работ профессора Сардара. Первая работа, это одна из последних статей, изданных под руководством профессора его коллегами под названием “Три завтра постнормальных времен”. Эта работа представляет из себя серию статей посвящённых анализу проблем, связанных с Covid-19, и хорошо подходит для ознакомления с терминологией теории постнормальных времён и анализа того, как теория была применена практике для осмысления пост ковидного будущего. Вторая работа это одна из самых первых книг, написанных профессором в 1979 году под названием «Будущее Исламской Цивилизации» (The future of Muslim civilization) [7]. В этой книге Зиауддин Сардар рассуждает о будущем ислама. Учитывая, что книга была написана несколь-

ко десятков лет назад, книгу можно использовать в качестве доказательства корректности анализа событий, которые были предугаданы в книге и произошли много лет спустя с ошеломляющей точностью. Этот факт, по мнению авторов Раздела, говорит о правильности выбранного профессором метода для анализа будущего Исламской Цивилизации. По мнению авторов раздела по средствам анализа одной из последних работ профессора и его коллег и одной из первых его работ можно приблизительно наметить контур теории постнормальных времен, её зарождение и применение на практике анализа современных явлений. Мы попробуем соединить и проанализировать эти две точки в нелинейном уравнении развития теории постнормальных времен.

Covid-19 как объект исследования теории постнормальных времен

Что же это за теория такая – теория постнормальных времен? Профессор Зияуддин Сардар и его коллеги считают, что наилучший способ понять теорию, это увидеть, как она разворачивается на практике. Более того, профессор считает, что при разработке теории очень важна её связь с тем, что происходит здесь и сейчас, теория должна быть связана с реалиями современного человека. Таким образом профессор и его соратники хотят продемонстрировать, что теория постнормальных времен – это не просто набор идей, но теория, прежде всего построенная на реалиях современного человека и ориентирована в будущее. Эта теория построена на критическом взгляде на мир и задается вопросами, которые актуальны для каждого современного человека. Одним из таких вопросов или лучше сказать спектр вопросов связан с таким явлением в жизни современного человека как Covid-19.

В качестве реакции на то, что происходило в начале пандемии в 2020 году у Зияуддина Сардара и его коллег родилась идея написать серию статей, описывающих возможные сценарии постковидного будущего. Эти статьи-сценарии были объединены и опубликованы в 2021 году под названием Идеальный постнормальный шторм: Хроники Covid-19 (The postnormal storm: COVID-19 chronicles) [8].

В этой работе пандемия рассматривается как самый яркий пример, который наиболее доступно иллюстрирует постнормальные времена. В эссе вводятся основные понятия постнормального анализа и приводятся примеры ускорения происходящих изменений, а также размаха, масштаба и одновременности изменений в ряде человеческих и природных систем. В эссе приводятся примеры сложности, хаотичности, противоречивости современности, что является характерными признаками наступающих постнормальных времен. В эссе дается анализ концепции слоев неведения и неопределенности, что тоже характеризует постнормальное состояние бытия современного человека. Рассматриваются идеи искусственно созданных полей нормальности и устойчивости. Основная цель работы была помочь читателям лучше понять постнормальный ландшафт происходящего. Например, плюсы и минусы потенциального возврата к "нормальному состоянию" которое было до пандемии, что поднимает фундаментальные вопросы о логике и мудрости доминирующей экономической парадигмы роста [8]. Анализируя данные исследователями прогнозы, мы попытаемся понять, насколько был эффективен выбранный авторами подход, и как теория постнормальных времен развернулась по средством анализа пандемии за период с 2019 по 2020 годы.

В работе предполагается, или даже утверждается, что различные сценарии ковидного или постковидного будущего имеют характерные элементы постнормальных времен. Первым и самым очевидным признаком постнормальных времен наиболее ярко проявленным во время начала пандемии стала скорость, с которой изменялись события и предполагаемые сценарии грядущего будущего.

Вначале пандемии, в 2019 году людям говорили, что коронавирус – это просто агрессивная инфекция. Предполагалось, что эта инфекция, как и другие не заставит особо волноваться ни врачей, ни людей. Однако, очень скоро люди поняли, что все намного серьезнее сезонного гриппа. Пандемия распространялась по миру невероятно быстро: после нескольких случаев заболевания в Китае она охватила весь мир за два-три месяца. Поэтому особенно

следует выделить скорость изменения событий, так как это характерный признак постнормальности времен.

Перейдем к следующему признаку постнормальности рассмотрев характер молниеносно происходящих изменений. Covid-19 ознаменовался не только проблемами со здоровьем, но и влиянием почти на все аспекты жизнедеятельности. Пандемия затронула всех, все страны и во всех мыслимых и немыслимых аспектах жизни людей, животных и планете. Например, в декабре 2019 года большинство представителей правительств говорили, что беспокоиться не о чем, что все под контролем, что все подготовлено к тому, что предстоит, что смертных случаев будет очень мало. Однако, позже стало совершенно очевидно, что правительство во многих странах мира не было готово и не могло справиться с ситуацией.

Еще один аспект – это изоляция. Во время пандемии люди были вынуждены оставаться дома, что доставляло много проблем, люди теряли работу или пытались перейти на онлайн режим и работали из дома. Многие впервые не смогли выполнить свой религиозный долг перед умершими родственниками, люди не отмечали религиозные и общественные праздники, социальная коммуникация ушла в онлайн и показала все свои минусы и плюсы подобного рода общения. Самоизоляция породила множество случаев бытового насилия и проблем, связанных с психикой [8].

Следовательно, изменения происходили не только быстро, но и охватывали всевозможные сферы деятельности человека. Более того, авторы эссе отмечают, что еще одним характерным аспектом происходящих изменений стала одновременность этих изменений. Если раньше кризисы были финансовые, политические или другого рода кризисы, то в период пандемии все кризисы наступили разом одновременно. Изменения происходили в одно и то же время, так что тот факт, что это было постнормальное явление, был совершенно ясен авторам статьи с самого начала. Чем больше людей изучают характер происходивших и происходящих изменений, тем больше появляется подтверждений тому, что Covid-19 – это очень хороший пример постнормальных времен.

Еще один характерный признак постнормальности времен, это комплексность проблем. Например, сложность проблем, возникших в результате распространения Covid-19 со временем, только возрастала. И это было связано не только с тем, что сегодняшний мир является взаимозависимым, соединённым различными глобальными связями, но и потому, что пандемия повлияла почти на все аспекты нашей жизни, превратив привычный порядок вещей и ценностей в хаос. Нелинейность поведения этого явления, хаос, вызывали изменения в самой общественной структуре [8].

Кроме хаоса следует отметить и еще один аспект постнормальности времен как противоречия. Конечно, список противоречий и парадоксов, с которыми люди сталкивались в период пандемии бесконечен, поэтому будут приведены наиболее яркие случаи. Одно из таких противоречий связано с процессами глобализации. Человечество не может отказаться от идеи прогресса и не может позволить себе его в силу конечности природных ресурсов, изменения климата и ряда других факторов. Глобализация – это противоречия, и людям нужно переосмыслить его, и в то же время в данный момент люди так зависят от этой идеи, что радикальных изменений нам не стоит ожидать даже после пандемии [8].

Противоречия на локальном или бытовом уровне могут отразится в предпочтениях людей. Если раньше было престижно жить в центре города, то в период пандемии мегаполисы потеряли свою привлекательность и больше не воспринимались как наиболее комфортным местом для жизни. Люди переосмысливают устоявшиеся ценности. Дилеммы бытового уровня являются интересным материалом для анализа постнормальных времен. Анализ пандемии в ее разгар дал исследователям возможность в режиме реального времени увидеть, как в разных местах, в разных организациях люди справлялись с неопределенностями, связанными с пандемией. Неопределенность – это еще одна характерная черта постнормальных времен.

В период пандемии все человечество столкнулось с неопределенностью. Сначала люди думали, что знают, к чему приведет пандемия, и верили, что правительство сможет справиться с разгу-

лявшимся ковидом. Люди верили в прогресс и науку. Многие были убеждены, что ученые смогут подойти к этой проблем с помощью простых слаженных действий по уже опробованным схемам. Как известно позже дискурс изменился. Многие начали говорить о недостаточности сведений о вирусе и появилась неопределенность.

С точки зрения исследователя постнормальных времен авторам статьи было очень интересно наблюдать характер происходивших изменений, который прошел все стадии неопределенности от неуверенности к полному признанию невежества по отношению к происходящему. Мир авторитетов науки уступил миру советов в интернете, таких, например, как советы, связанные с повышением иммунитета или как спастись от коронавируса. Стоит только вспомнить, во сколько раз возросла цена на имбирь и весь ажиотаж, связанный с ним. Авторы статьи утверждают, что в западных странах неправительственные организации, занимающиеся чрезвычайными ситуациями, стали вдруг ведущими экспертами [8].

Следует сказать и о таком аспекте постнормальных времен как немыслимое, то что и в голову раньше не могло прийти, например какова ценность туалетной бумаги. Люди начали осознавать глубину своей неопределенности. Появилась необходимость переосмысления и само рефлексии. Появилось осознание того, что людям нужно начать меняться. И возникающие по очереди социальные и экономические кризисы стали весьма явными. Коронавирус как лакмусовая бумажка выделил все неосмысленные проблемы и поставил их решение в ранг жизненной необходимости. Но отличие постнормальных времен в том, что проблемы этих времен нельзя решить на основе накопленного опыта, так как подобного в истории человечества еще не было.

Это первый глобальный кризис такого масштаба, с которым люди всей планеты столкнулись впервые со времен Второй мировой войны. Конечно, это событие станет важной вехой для грядущих поколений, однако особенность постнормальных времен в том, что к ним невозможно подготовится. Применения набора готовых инструкций без критического осмысления ждет провал. Пандемия сама по себе безусловно не первое постнормальное яв-

ление, она лишь одна из многих. Однако, этот постнормальный шторм, как выразились авторы, весьма характерен, показателен, и глобален. Пандемия повлияла на международную систему, повлекла глобальные экономические изменения, повлияла на улучшения климата на планете. Следует заметить, что, глобальное изменения климата, в конечном счете, является частью постнормального дискурсе.

С одной стороны, существует тенденция видеть негативную сторону пандемии. Причины этому смерть, разрушения жизней, страдание. Однако, в глобальном масштабе существуют и позитивные моменты. Например, спад в мировой экономике, затишье на фабриках Китая и других мировых гигантов успели повлиять на состояния воздуха, воды, флоры и фауны планеты. В результате этих изменений можно увидеть ряд положительных, непредвиденных последствий. Например, животные стали вольготно чувствовать себя в городских садах и на улицах. У людей появилось больше времени для общения с близкими. Мы стали осознавать скоротечность жизни. Для многих людей, как выразились авторы, пандемия дала ощущение тишины, и покоя в прямом и переносном смыслах. Вместо жужжания машин и городского транспорта стало слышно пение птиц. Во многих крупных корпорациях сотрудникам было разрешено работать удаленно. Следовательно, еще одним признаком постнормальных времен можно считать то, что плохие вещи могут стать хорошими в определенном контексте и наоборот [8].

Во время пандемии социальные сети вышли из из-под контроля. Производимая дезинформация сама по себе не уступала масштабам пандемии. И одна из причин этого невежественность людей по отношению к пониманию своего будущего.

Что же предсказывали наши авторы, какие сценарии будущего они описали? По мнению авторов, глубоких структурных изменений пандемия не могла дать. Была высказана идея, что одна из вещей, которая, возможно, может возникнуть в результате пандемии – это гораздо большее внимание к универсальному глобальному здравоохранению. Так же может изменится отношения к тому, кого

считать людьми в зоне риска. Очевидно, что это не только медработники, но и люди, получающие низкую заработную плату или маргинальные элементы общества. Кроме того, ставится под сомнение возвращение капитализма в привычное русло прогресса. Даже основные нормы международной дипломатии и территориальной целостности могут оказаться под угрозой.

Мы еще не до конца понимаем, как может мутировать вирус, какие последствия он может иметь, как он влияет на детей, будет ли это пандемия приходить волна за волной в обозримом будущем. С точностью можно сказать только одно что, сценарии будущего накладываются друг на друга, сначала кажется, что сценарии идут друг за другом, но, по мнению авторов все сценарии будущего развиваются одновременно. Люди должны быть осторожны с выводами и не допускать мировоззренческих допущений, которые делаются, например на основании опыта прошлых эпидемий.

Наконец, основной вопрос был связан с пандемией как катализатором коллапса или массовой трансформации. По мнению авторов в любом случае произойдут изменения, однако, ставится под вопрос масштабность этих изменений. К примеру, авторы предполагали, что в связи с экономическим давлением произойдут послабления карантина и вирус обретет циклический характер. Авторы предсказывают периоды от ухода в карантинные меры к периодам активности и наоборот.

Также предполагалась, что наука может найти очень успешную вакцину в ближайшее время. В этом случае могут возникнуть проблемы, связанные с подорвавшимся авторитетом науки и веры в эффективность вакцинации. Также авторы рассуждают о необходимости создания системы, которая даст шанс каждому человеку вне зависимости от его положения в обществе шанс быть привитым и этот сценарий называется – «обычные игры» [8].

Транснормальный сценарий – это сценарий, в котором авторы пытаются бросить вызов некоторым парадигмам, системам, структурам, которые привели людей к весьма тупиковой ситуации. Следовательно, капитализм, патриархат, эти системы могут быть изменены таким образом, чтобы люди могли построить новый

нормальный или транснормальный мир. Авторы выражали надежду на то, что идея нового нормального мира может стать вызовом и может привести к чему-то, что может быть лучше и справедливее для всех. Авторы также предполагали, что существует вероятность того, что наше обычное время никогда не вернется, и, возможно, людям вообще не следует возвращаться к тому, что было до пандемии.

Была особенно выделена тема социальной изоляции, которая во многих странах мира воспринималась как экзистенциальная угроза. В частности, в Австралии кризис, связанный с Covid-19, разразился во время рождественских каникул. В целом рождественские каникулы – это время перемещения больших масс людей по всему миру. Более того, в Австралии учится много китайских студентов, которые, как и другие китайцы, проживающие в Австралии, уехали в Китай или возвращались из Китая. Поэтому в разгар пандемии в Австралии было много иностранных путешественников, студентов и многие из них прибывали из Китая. Отмечается, что иностранные студенты, большинство из которых китайцы, составляют третий по величине сектор экономики Австралии. Когда возникла угроза массового заражения, австралийское правительство приняло решение остановить возвращение этих студентов в Австралию. Поэтому время пандемии – это время нарастающей тревоги. Это связано и с экономическими вопросами, например, запрет на возвращение китайских студентов в Австралию ударил по бюджетам университетов и страны в целом, но эта ситуация также связана и с чувствами тех людей, которые остались в Китае или чувства их родственников в Австралии. Многие семьи разделились, у кого-то в Китае остались друзья или члены семьи, которые не смогли вернуться в Австралию. Решение правительства о закрытии границ, принятое в самом начале, оказало значительное влияние на то, что произошло в самой Австралии, потому что большинство зарегистрированных случаев заболевания в Австралии приходилось на иностранных путешественников. Поэтому решение правительства о закрытии границ оказало большее влияние на сдерживание распространения вируса. И следует отметить, что

в Австралии относительно других стран уровень заболеваемости был низким [8].

Авторы утверждают, что, теория постнормальных времен особенно применима для понимания значительных общественных изменений в контексте экзистенциальных кризисов, с которыми человечество столкнулось в период пандемии. Если упомянуть конкретную область применения теории, то это может быть, например, воздействие на постнормальное состояние на индивида. В частности, о том, как угроза заражения влияет на то, как личности справляются с этой угрозой путем коррекции и формирования новых ценностных и личностных ориентиров или, наоборот, не справляются с ситуацией.

Один из аргументов, которые авторы приводят, заключается в том, что постнормальное состояние складывается из двух важных характеристик – невежества и неуверенности. Очевидно, что это крайне неопределенное время для всех и, очевидно, что пандемия – это ещё и время отсутствия информации. Люди не знают, что будет дальше, они не знают, что будет завтра, как будут развиваться события, что произойдет через шесть месяцев. Невежество или незнание и неуверенность еще больше усложняют ситуацию, приводя ранее организованные и привычные социальные системы к полному хаосу [8].

Невежество или незнание и неуверенность могут быть преодолены посредством обретения информации. И это имеет первостепенное значение в постнормальное время. Конечно, люди должны были попытаться преодолеть свое невежество и неуверенность и делились информацией, что и происходило на локальном уровне, но, не на уровне межгосударственного общения, что вызывало недоверие как к своим правительствам, так и иностранным.

Более того, на локальном уровне полигоном общения стали социальные сети, противоречивость информации, которые тоже не вызывали доверия у критически настроенных граждан. Люди сомневались в правдивости информации, поступающей от правительств и в достоверности информации в социальных сетях, что еще больше углубляло общественное невежество. В связи с выше-

изложенным можно предположить, что постнормальное состояние – это замкнутый цикл обратной связи, в котором люди продолжают совершать одни и те же ошибки снова и снова и оказываются в ловушке этой неопределенности и невежества.

Было также упомянуто, что постнормальное состояние в нынешнюю эпоху постнормальных времен в значительной степени зависит от цифровых технологий, а именно цифровых медиа. Другие вещи, которые были упомянуты – это личное состояние. У людей есть бессмысленное желание, вернуть все на круги своя, повернуть время вспять, остановить изменения несмотря на то, что люди хотят все вернуть как было до пандемии, они так же осознают невозможность своего желания. Несмотря на понимания того, что время или изменения нельзя остановить или повернуть течение событий вспять, люди все же строят планы вернуть все как было до пандемии. И это, по сути, неверно и опасно. Потому, что мы строим свое будущие в настоящем и должны быть критичны к оценке настоящего и построению будущего [8].

То, как будут развиваться события для людей в будущем, зависит от того, как они мыслят в настоящем. Поэтому существует необходимость в модернизации общественного сознания. В связи с этим возникает вопрос как в соответствии с теорией постнормальных времен определяются такие понятия как истина, и знание. И это то, что людям нужно прояснить так как эти ответы, позволили бы смягчить некоторые проблемы, с которыми люди сталкиваются из-за неуверенности и невежества. Люди общаются в разных странах, на разных континентах, в разных часовых поясах довольно легко и непринужденно, что оказывает значительное влияние на человечество. Существует абстракция самости с помощью цифровых технологий, размытая в социальных сетях. И конечно возникает вопрос самости, что значит быть человеком?

Конечно, это не новый вопрос. Тем не менее, это важный вопрос, который люди должны задать сейчас снова, когда люди сталкиваются с хрупкостью человечества. Пандемия расширила определение уязвимости человеческого существования. Люди всех социальных слоев во всех странах попали в категории потенци-

ально подверженных заражению вирусом Covid-19. В этом случае положение особо нуждающихся в защите слоев населения как бы нивелировалось и поэтому стало мене читаемым. Тогда как в реальности положение таких уязвимых групп как пожилые, дети, и инвалиды в период пандемии стало еще более затруднительным, и они оказались в большей опасности перед лицом пандемии. Социальные условия и различия между людьми становятся непредсказуемыми. Что вызывает вопрос о будущем социальной защиты? Каково будущее обездоленных и маргинализированных групп?

Авторы считают, что людям следует поставить под вопрос неолиберальную демократию и критически задуматься о росте капитализма. Потому, что это две характеристики современности, два способа бытия и восприятия ценностей в значительной степени построены на социальных иерархиях. Поэтому, если люди не поймут, как решить эти две проблемы, похоже, что у людей нет никакой надежды справиться с предстоящими проблемами постнормальных времен. Следует критически проанализировать настоящее, а затем планировать какое-либо будущее. Будущее, в котором можно решить проблему социального неравенства.

В частности, люди много говорят о росте влияния цифровых технологий в жизни современного общества в связи с чем появляются такие идеи как всеобщий базовый доход, или переход к полностью удаленной форме работы и обучения. Конечно, развитие цифровых технологий облегчает достижения многих задач в современном мире. Развитие технологий позволяет людям обменивается информацией, быть вездесущими, быть везде и всем одновременно, и это уже неотъемлемая часть жизни современного человека. Тем не менее, следует осознавать, что не все профессии можно перевести в онлайн режим в настоящее время. Должны быть люди, которые будут заниматься выращиванием сельскохозяйственной продукции, занимается производством товаров даже если большинство операций будут автоматизированы. Другими словами, должны быть рабочие которые должны быть в поле или на производстве, чтобы создавать продукты общественного потребления.

Люди сейчас очень обеспокоены и сосредоточены на Ковиде, но многие ученые утверждают, что изменение климата является основным движущим фактором угроз капитализму. Ковид, конечно, привлек к себе много внимания. Поэтому озабоченность по поводу масштабов распространения Covid-19 беспокоит многих людей в настоящем, что мешает нам критический смотреть в будущее. Более того, в некоторых исследованиях приводятся очень убедительные аргументы в пользу того, что рост иммиграции по всей планете обусловлен повышением температуры на планете в целом и повышением уровня моря. Это то, о чем люди не должны забывать даже в такой ситуации как пандемия. Следовательно, в контексте критического анализа капитализма возникают вопросы, связанные с культурой потребительского общества. Из-за пандемии были остановлены множество производств и пострадали предприятия. Однако, это может быть рассмотрено и с положительной стороны, как уже отмечалось выше. К примеру, предметы роскоши и другие предметы потребления высшего класса, которые не являются необходимыми и быстро оказываются на свалке были заменены предметами первой необходимости.

Есть много предложений по поводу того, что нужно усвоить урок, преподанный Covid-19 и кризисами, и изменить определенные вещи. Прошлый кризис ничему не научил людей, и вот мы здесь. И дело не в том, что люди могут делать вид, что нет необходимости что-либо менять. Люди будут вынуждены изменить многие аспекты, очень фундаментальные аспекты своей повседневной жизни. И один из вопросов, вызывающих беспокойство связан конечно с наиболее уязвимыми слоями населения. И прежде всего это важно даже не с этической или моральной стороны, но с практической стороны.

Люди, относящиеся к наиболее уязвимым слоям общества, чаще всего становятся жертвами пандемии и являются основными распространителями вируса. В основном, это люди либо без постоянного дохода, либо занятые на низко оплачиваемых работах, связанных, к примеру с уборкой улиц или общественных помещений, кассиры, курьеры, все они относятся к наиболее уязви-

мым категориям в период пандемии. Однако без них, обществу не обойтись, именно они поддерживают все в рабочем состоянии. Да, врачи, медсестры и весь медицинский персонал подвергаются более высокому риску, но эти люди зарабатывают много денег. Более того, медработники получают субсидии, надбавки к заработной плате в период пандемии. Врачи также пользуются уважением и всеми привилегиями по сравнению с уборщиками улиц, более того, уборщики улиц меньше всего зарабатывают, и подвергаются ежедневному риску заразится так же, как и медработники.

Поэтому необходимо пересмотреть представление о том, кто нуждается в дополнительных денежных надбавках. Так же, следует пересмотреть представления о том, кто находится в наибольшей зоне риска. Потому что нужно включать в оценку риска все факторы, финансовые возможности человека, его социальный статус, все это нужно иметь в виду, рассматривая, кто нуждается в поддержке. Люди, которые идут на фабрику, рискуя своей жизнью, или доставляют товары, рискуя своим здоровьем, подвергаются риску заражения не меньше тех, кто общается с больными пациентами, пользуясь новейшими средствами защиты от вируса. И в этом отношении этот кризис дает много поводов для более глубокого рассмотрения и переосмысления нашего будущего.

Поскольку всеобщего базового дохода еще нет, люди много дискутируют о базовом доходе, но не всеобщем. Несмотря на масштабы экономического кризиса, с которым сталкиваются люди, базовый всеобщий доход, безусловно, является идеей, которую люди должны учитывать. Нынешняя экономическая структура сдерживала рассмотрение такой идеи.

Есть необходимость переосмысления современной экономической структуры. Одним из решающих факторов являются обширные межправительственные займы. И никто на самом деле не спрашивает, откуда все эти триллионы возьмутся в будущем. Правительства просто обременяют будущие поколения этой проблемой. Следует определится, каковы могут быть последствия этого, к чему это может привести, и каковы потенциальные угрозы. Что может произойти, если отвернуться от потребностей других стран

мира, которые становятся заложниками долгов и нередко банкротами. Люди действительно обеспокоены ситуацией с долгами.

Итак, как же это все связанно с теорией постнормальных времен? Теория постнормальных времен, по сути, является теорией изменений. И так, то, что рассматривается теорией – это явления и момент, когда они возникают, как люди ориентируются в этих явлениях. Профессор в своей ранней статье «постнормальные времена» классифицировал явления по хаотичности, сложности, и противоречивости. В течение последних десяти лет исследователи работали над тем, чтобы разобраться в этом и разработать теорию изменений вокруг этих категорий. Понятно, что есть определенный порядок, одни явления влияют на другие явления в системе. Поэтому некоторые ученые рассматривают всеобщий базовый доход как помощь, как способ сохранения капитализма в том виде, в каком он есть сегодня, как реформированную идею, а не как трансформационную. Поэтому один из интересных вопросов для ученых постнормальных времен заключается в том, будет ли существовать новый режим, который пытается спасти либеральную демократию и промышленный капитализм, используя такие вещи, как всеобщее здравоохранение или какие-то субсидии, как способ сохранить все как есть.

И здесь мы должны понимать, что Covid-19 – это очень важное событие, а также очень постнормальное событие, но идея о том, что это приведет к полной трансформации, к этой идее люди должны относиться с осторожностью. Например, просто вернемся к анализу Арабской весны. Арабская весна была очень важным постнормальным событием в регионе, и мы все были уверены, что после Арабской весны ситуация полностью изменится. Но те же самые люди, которые вышли на улицы, чтобы бороться за преобразования, например, в Египте, проголосовали за возвращение армии [8].

Здесь есть две вещи: во-первых, укоренившиеся парадигмы имеют огромное влияние на сознание людей и, возможно, даже это глобальное событие не сможет на самом деле отбросить доминирующие парадигмы. У доминирующей парадигмы будут способы

вернуться к привычной ситуации, и это первый момент. Второй момент заключается в том, что люди не должны упускать из виду эмоциональную привлекательность нормального. Когда происходит немедленная трансформация, неуверенность и невежество становятся доминирующими факторами возврата к старому, как это можно было наблюдать в случае с Арабской весной. Потому что подавляющее большинство населения предпочло вернуться к привычным устоявшимся нормам жизни, даже несмотря на то, что они были гораздо более угнетающими [8].

Поэтому трансформация для того, чтобы она была доведена до конца, она должна быть сверх нормы. Это означает, что трансформированные понятия не могут выглядеть как что-то, что люди воспринимают как нормальное, это должно быть совершенно другим, постнормальным. Однако это не означает, что в новом понятии не может быть сохранено, все то хорошее что накопили традиции и культура на протяжении веков. Однако, такие идеи как технологический прогресс или базовый всеобщий доход, они, конечно, новые, но они не постнормальные. Постнормальное будущее будет чем-то совершенно новым, будет другим. Да, это будет синтез хорошего, этически и критически переосмысленных ценностей, и чего-то очень нового, то, что мы пока не можем себе представить, как не могли, например представить себе пандемию 2019 года. И только тогда люди могут сказать, что происходит трансформация. Исследователи теории постнормальных времен предположили, что даже после пандемии трансформация не наступит. Исследователи высказали опасения, что через пару лет все вернется на свои места. Конечно, будут внесены определенные поправки, например, уделять больше внимания бедным и нуждающимся людям, уделять больше внимания работникам по уходу за инвалидами или работникам сферы обслуживания и другие меры, которые могут быть введены, и тогда люди вернутся к тому, что было всегда, и для этого есть большой потенциал.

Поэтому будучи оптимистами и, надеясь на трансформацию общества, следует учитывать всевозможные факторы и предлагать реалистические сценарии развития событий в постковидный пе-

риод. Это одна из идей, которую теоретик постнормальных времен хотел подчеркнуть с помощью трех сценариев, что это может произойти одновременно, и первый сценарий действительно пытается уловить эту идею, толчок к возвращению к старой норме. И одним из показателей этого является модель поведения - свобода людей дает им право вернуться к старой норме, даже если это означает, что погибнут тысячи людей.

Конечно, рассматривая варианты возможных перспектив развития настоящего, которые накладываются друг на друга, переплетаются, следует учитывать всевозможные аспекты, которые могут повлиять на конечную модель, и это сделать почти невозможно. Например, к обсуждаемым аспектам, авторы также добавляют анализ систем образования. Поэтому, когда анализируются 2019-2020 годы и положение маргинальных групп, мы не должны забывать и о системе образования. Исследование основано на анализе того, что происходило в Европе и Австралии, кроме этого, следует учитывать и гендерные, этнические, расовые, классовые аспекты.

Например, по отношению к анализу системы образования на момент пандемии эти аспекты позволяют понять более полную картину происходящего. Например, в школах ввели удаленную форму обучения, которая своего рода форма домашнего обучения. При этой форме обучения все заходят на занятия со своих ноутбуков или смартфонов. И что произошло, группы населения с низким уровнем достатка больше не имели доступа к образованию, потому что у них не было никаких устройств в их доме как смартфоны или ноутбуки, которые они могли бы использовать, чтобы заходить в класс или если в семье несколько детей и один компьютер, то эти дети могли одновременно посещать онлайн занятия. Если у детей нет доступа к базовому образованию, то в основном к каким социальным группам или этносам принадлежат эти семьи.

Еще одним аспектам может быть гендер. Если посмотреть на это с точки зрения гендерного неравенства и особенно женщин в ортодоксальных мусульманских семьях, и если рассмотреть с этой точки зрения доступность образования в период пандемии, то можно понять, что ответственность за образование как бы пере-

шла из школьной системы на плечи родителей. Многие женщины иммигрантки сами необразованные, у них нет цифровой грамотности или у них даже нет грамотности или языковых навыков, чтобы помочь своим детям войти в класс через приложения, например.

Поэтому, предстоит проделать большую работу для того, чтобы покрыть как можно больше аспектов, влияющих на формирование общей картины происходящего на основе анализа которой можно предположить, во что выльется пандемия. То, что исследователи постнормальных времён пытаются сделать в своей работе, это обеспечить основу для навигации в ковидный период перемен. Конечно, будущее не существует и поэтому его нельзя исследовать или предсказать, но можно попытаться понять, в каком направлении оно разворачивается и предпринять меры, спроектировать возможные варианты будущего в настоящем. Авторы предлагают теорию, с помощью которой можно «распаковать» некоторые из аспектов, происходящих в период пандемии вещей, а затем исследовать, как они могут разворачиваться в будущем. Может люди предпримут попытку коллективно выработать новую договоренность, которая поставит определенные ценности на первое место. Однако, следует понимать, что подобное решение может быть прочитано в определенном контексте как положительном, так и отрицательном. Люди должны знать и понимать, что множественность постнормальных времен может раскрываться по-разному. То, что может казаться положительным в одной части мира, может быть очень отрицательным в другой. Если люди, неспособные понять и преодолеть эти противоречия, они рано или поздно снова окажутся в подобной ситуации. Covid-19 можно воспринимать как возможность осознать, что все может быть по-другому.

Однако даже решение о том, насколько эти вещи могут отличаться, также нуждается в переосмыслении. Люди не могут полагаться на старую структуру существующих системных парадигм, потому что они также являются частью проблемы. Неспособность людей правильно решать сложные и хаотичные проблемы также играет определенную роль в ситуации, с которой люди столкнулись во время пандемии. Наша настойчивость в упрощении пони-

мания происходящего и поиск линейного подхода также привела нас к тому, в какой ситуации оказались люди в период пандемии. Следовательно, людям нужно подумать, какое будущее они хотят для себя и как его лучшим образом начать воплощать в настоящем времени. Однако во время разгара пандемии, конечно, противоречия, хаос, незнание порождают неуверенность, что бы ни придумали люди они не будут до конца в этом уверены. К тому же, у хороших идей всегда будет какая-то плохая сторона, которая может показаться плохой на первый взгляд, но может иметь и что-то положительное.

В хаотичной, сложной и противоречивой ситуации постнормального времени лучшее, что можно сделать, это перестать пытаться понять мир в одном измерении, которое требуют фиксированных ответов типа да / нет, черное / белое. Для того чтобы попытается сориентироваться в ситуации, следует просто больше уделять внимания заботе о нуждающихся в поддержке людях, социальной справедливости, вместо того, чтобы сосредоточиться на постоянном росте, на самом деле двигаться к росту.

Мифология прогресса и роста, одна из самых больших проблем, может быть, именно она приведёт нас к полному хаосу. Будущее конфликтов основано на растущей сложности бытия, внедрении новых технологий и одержимость добычей полезных ископаемых и выкачивание энергии из земли, контрпродуктивны в долгосрочной перспективе. Одна из вещей, о которых должно задуматься человечество, это то, что люди не могут предсказать, каким будет будущее, более того, о том, что может иметь самые большие последствия в будущем, люди еще даже не догадываются. Одна из задач постнормальных времен, это выработка инструментов и индикаторов, которые могут помочь нам ориентироваться в сложных ситуациях [8].

Одна из причин, по которой исследователи решили написать эту статью, заключается в том, чтобы доказать, что пандемия – это постнормальное явление, следовательно, есть только один вариант, это действовать постнормальным образом. Люди должны понимать, что, если они будут подходить к этому обычным спо-

собом, пытаясь получить данные, обработать, проанализировать, выработать решения ничего не получится. По той причине, что накопленная информация приведёт к решениям, которые могли быть применены к первоначальным данным, на основе которых вырабатывалось это решение, они не могут быть применены к пониманию или регуляции совершенно новой ситуации, в которую люди попали в период пандемии просто потому, что на тот момент отсутствовала о Covid-19 информация.

Конечно, в век цифровых технологий люди могут опираться на искусственный интеллект или на моделирование ситуации, но все равно будет не хватать данных для анализа проблемы, поэтому людям нужно делать что-то другое. Нужно прежде всего обратиться к этике, к нашим культурным ценностям. Конечно, сами ценности тоже должны быть подвергнуты критической оценке. Нужно будет решить, что из всего этого, скажем, культурного наследия достойно быть сохраненным и культивированным, а что нужно выбросить или улучшить или построить совершенно новое, поэтому люди должны быть готовы к трем действиям одновременно [8].

Если нет возможности полагаться на опыт, если нет возможности устанавливать связи и аналогии с подобным, изучая и строя предположения на известном материале, ученые могут двигаться вперед только двигаясь назад. Привлекательность теории постнормальных времен будет только расти, и чем более неопределенней будет ситуация, с которой столкнутся люди, тем более привлекательней будет выглядеть теория.

Концепция добра не обязательно фиксирована, благо само по себе является динамичной сущностью, то, что может быть хорошим сегодня, может не быть хорошим завтра. Так что есть некоторые ценности, которые людям необходимо пересмотреть. Являются ли эти ценности по-прежнему ценностями и хороши ли они по-прежнему в данных обстоятельствах и контексте, которые изменились довольно радикально. И так, люди должны в некотором смысле думать о том, что хорошо в современном контексте, что поднимает классический вопрос, например, что такое добродетель. В конце концов, людям действительно нужно спросить, что значит

быть человеком, в век искусственного интеллекта, в век биоинженерии, в век пандемии, людям действительно нужно спросить, что значит быть человеком [8].

Другой вопрос заключается в том, как люди могут использовать подход постнормальных времен и применять его к экономике. Covid-19 может дать нам возможность по-настоящему взглянуть на капитализм. За последние 20 лет было много кризисов, в ходе которых капитализм подвергался тщательному изучению, и каждый раз он возвращался к нормальному состоянию с некоторыми незначительными изменениями.

Что людям сделать, чтобы на самом деле перейти к качественным улучшениям. К примеру, достигнуто признание постнормальности ковида, признано, что критическая рефлексия – это важная работа, и поэтому людям нужно приложить определенные усилия в этом направлении, так как же людям перейти к использованию инструментов постнормальных времен после инструментов привычного времени для внесения изменений, которые люди хотят видеть?

Например, есть идеи о всеобщем базовом доходе или минимальной заработной плате или новой системе налогообложения, которая действительно перераспределит доходы. В постнормальное время позволят ли нам эти идеи внести улучшения? Однако на самом деле это не то, о чем говорит теория постнормальных времен. Люди полагаются на исследования будущего, особенно на видение предпочтительного будущего и другие подходы к разработке конкретного сценария будущего. Однако можно сказать, что мы очень далеки от капитализма Адама Смита, и каждый раз, когда капитализм переживал кризис, капитализм мутирует. Пандемия выявила множество парадоксов, связанных с капитализмом. Люди привыкли говорить, что капитализм силен, потому что он продолжает существовать, даже несмотря на то, что глобальный кризис растет. Дело не в том, что исследователи постнормального времени хотят выбросить все, что было раньше, они хотят взглянуть на все сквозь призму фундаментальных традиций, истин и добродетелей.

Адам Смит написал вещи, над которыми людям действительно нужно поразмыслить. Но если это одержимость движением вперед и продолжением нормализации вещей, которая затуманивает нашу способность по-настоящему рационализировать и рассуждать о том, что люди хотят делать? Если люди понимают постнормальность ситуации, люди должны понимать, что перемены произойдут не только по воле, скажем, многих людей, что есть и другие факторы, и люди должны это понимать, потому что одна из характерных черт постнормальных времен – это сложность происходящих событий.

Идея теории постнормальных времен – это идея навигации. Навигация подразумевает, что люди должны постоянно корректировать свой курс, что они не имеют общего представления о том, куда вы направляетесь, но в зависимости от контекста и условий им может потребоватся отклониться или замедлиться, чтобы ехать быстрее, и это, по сути, то, что теория пытается передать. Кроме того, теоретик постнормальных времен пытается понять, как люди могут добиться перемен в это постнормальное время [8].

Пандемия не была большим сюрпризом, многие эпидемиологи, ученые предсказывали что произойдет нечто подобное. В вакцинах нет ничего нового, одна из первых вакцин была разработана ар-Рази в 12 веке против оспы. Что необычно, так это то, что это первая пандемия, которая была полностью глобальной. Она оказала влияние почти на все аспекты нашей жизни. По сути, это остановило мир во времени, даже несмотря на то, что наши часы продолжали показывать ход времени, почти все остановилось [8].

Люди перестали путешествовать, люди перестали даже выходить из дома, люди перестали ходить по магазинам, многие не смогли отправится в хадж во время пандемии. По сути, это был очень новый опыт – это своего рода пандемия, с которой люди никогда раньше не сталкивались.

Мир стал очень сложным и очень взаимосвязанным. Почти все, с чем люди сталкиваются сейчас, все проблемы, с которыми сталкиваются люди, – это сложные проблемы. Пандемия продемонстрировала, насколько взаимосвязаны люди и как каждая про-

блема, с которой сталкиваются люди, связана со всеми другими проблемами.

Пандемия была не просто проблемой для здоровья, это была также экономическая проблема, это была религиозная проблема, это была также психическая проблема, это была также проблема занятости, потому что многие предприятия закрылись, многие люди стали безработными, это была проблема путешествий, никто на самом деле не путешествовал, и не мог выйти из дома. Это было связано с таким количеством различных проблем, потому что Covid-19 – это постнормальное явление.

Во взаимосвязанном мире, где коммуникация оказывает мгновенное воздействие; глобализация, события развиваются очень-очень быстро проблемы сложны, и поэтому они постнормальны. Пандемия не была обычной пандемией, это была своего рода постнормальная пандемия [8].

Нет ничего плохого в альтернативном мнении, но что неправильно, так это изменение фактов. Если бы у людей не было вакцин, вирус продолжал бы разрушать общества. Нам нужно различать, что хорошо и необходимо, а что используется в качестве предлога для навязывания чего-то. В наибольшем выигрыше остались конечно фармацевтические компании, поэтому следует подвергнуть сомнению прозрачность и альтруизм глобальных фармацевтических компаний, но не сами вакцины.

Была ли пандемия, подобная той, с которой столкнулись люди, нет, мы ничего не знали об этом, было полное отсутствие информации по этому поводу. И до тех пор, пока человечество не смогло бы преодолеть это незнание с помощью исследований, ученые не могли сказать ничего конкретного или чего-либо объективного. Поэтому за этот период появилось много разных мнений. И только когда люди продолжали проводить исследования, все больше и больше исследований, тогда все стало более систематичным и стало более объективным. Вопрос в том, как вам выбраться из этого тумана незнания, и это становится очень-очень сложной проблемой. И еще более важно, чтобы люди действительно проверяли факты и не принимали все, что появляется в социальных сетях на веру.

Если пандемия случилась совсем недавно и её последствия, и как развернется история, нам только предстоит увидеть, а значит и на сколько были правы авторы «постнормальных времен» определить весьма затруднительно, то анализ одной из первых книг профессора Зияуддина Сардара в полной мере может продемонстрировать эффективность использования теории постнормальных времен на примере анализа «Будущего Исламской Цивилизации» [7].

Будущее Исламской Цивилизации в постнормальное время

Зияуддина Сардар, будучи активным студентом мусульманином, вырос на классической литературе мусульманского общества, которая сформировала его первоначальные идеи. Как пишет Зияуддин Сардар, в молодости он был идеалистом во всем и в отношении религии в том числе. Ислам был совершенной системой, и чтобы испытать эту систему, эту совершенную систему, нужно было отправиться в место, которое было совершенным с точки зрения ислама, поэтому он отправился в Саудовскую Аравию. В этой стране он провел пять лет. И тот тип ислама, который он там нашел, очень встревожил его.

Исламская традиция всегда оглядывалась назад в историю, поэтому Зияуддин Сардар задался вопросом будущего ислама. Прежде чем написать свою книгу «Будущее мусульманской цивилизации», он провел большое исследование, чтобы выяснить, написал ли кто-нибудь что-нибудь о будущем исламе, и он ничего не смог найти. Единственное, что он нашел, была книга Бланта под названием «Будущее ислама», которая была опубликована в конце 19 века. Автор книги был колониальным администратором в Каире, он хотел реформировать ислам. Конечно, он также хотел, чтобы британское колониальное предприятие продолжалось. Он изучал мусульманское общество, прирост населения, образование и разработал определенные планы, которые затем направил в министерство иностранных дел. Его рекомендации были приняты, а затем, в конце концов, он опубликовал их в статьях в лондонском журнале, а затем превратил в книгу. Книга в основном состояла из рекомендаций о том, как контролировать численность населения, какое образование вводить в Египте [7].

Зияуддин Сардар хотел совершенно альтернативного видения. Книга «Будущее мусульманской цивилизации» представляет альтернативное видение того, каким может быть ислам. В ней задаются некоторые фундаментальные вопросы об исламе, и в ней представлено личностное видение ислама, так что в некотором смысле, это довольно субъективная книга. Книга посвящена определенному видению ислама, которое является тем видом ислама, который бы понравился самому Зияуддину Сардару. Итак, под исламским будущим он просто подразумевает будущее, которое определяется этикой ислама и мировоззрением ислама.

Начав свое исследование, профессор нашел много идей: идею исламского государства, идею исламской экономики, которые он также критически осмыслил, и предположил к какому будущему они приведут. Некоторые из прогнозов, которые он сделал в книге в форме идей о возможном будущем, оказались очень точными. Одним из самых смелых предсказаний был сценарий событий, связанных с преоброзованием Мекки. Профессор предсказал, что Мекка превратится в торговый центр и его прогноз получился потрясающе точным. Кроме того, в книге профессор утверждает, что то, как устроены исламские государства, где религия и политика едины, приведет к своего рода авторитаризму, что по большей части является правдой [7].

И его критика исламизации, например исламизации знания, заключалась в том, что структура образования построена на традиционном знании. Основной аргумент заключался в том, что дисциплины не возникают из воздуха, вы знаете, что мир имеет определенную структуру, которую можно понять посредством изучения различных предметов, это социология, это антропология, это физика, это химия, это социальные науки, это дисциплины, которые возникают из особой потребности общества. И людям нужны дисциплины, которые удовлетворяют их потребности.

Невозможно просто проигнорировать консервативных мусульман. Они очень консервативны и с ними нужно будет договариваться. Однако они являются частью общества, и невозможно запереть их всех и сказать, что их не существует. Невозможно

обойтись без приверженцев современного образа жизни, которые так же глубоко укоренились и, следовательно, являются частью общества. Модернисты не могут критически относиться к Западу точно так же, как консерваторы не могут критически относиться к исламу.

Нужно много полилогов. Общество должно быть открытым, чтобы можно было разрешить противоречия. И эта ситуация также является постнормальным явлением. Почему так, одним из показателей постнормальных времен является комплексность проблемы [7].

Сложность, различия во мнениях проявляются гораздо быстрее и быстрее, чем в простой системе поэтому возникают противоречия. Большинство из противоречий в основном логические. Логические противоречия не могут быть решены, они должны быть преодолены. Существует потребность в системе, в которой люди могли бы согласовывать кусочки и фрагменты различных сегментов в систему, а затем выходить за ее пределы и создавать что-то новое, новый синтез.

Зияуддин Сардар считает, что, если бы саудовцы действительно смогли преодолеть свои разногласия между крайним консерватизмом и ультра-современностью, они создали бы новый синтез, который был бы действительно глубоким и преобразующим. Вопрос в том, как они будут делать это, и это вопрос на много миллиардов долларов. И очевидно, что это невозможно сделать сверху и невозможно сделать снизу, это должно быть сочетанием того и другого. Голоса граждан должны быть услышаны.

Если рассмотреть работу с кем-то, кто придерживается экстремистских взглядов, и начать с ним разговаривать, у них в ходе диалога появится много умеренных взглядов, экстремистская точка зрения может скорректироваться. Таким образом, консервативные люди могут придерживаться некоторых умеренных позиций, и тогда люди смогут продвинуться вперед в преодолении противоречий в структуре современного общества Саудовской Аравии [7].

Однако, если иметь дело с ситуацией, когда только две крайности «кричат» друг на друга, в результате раскол в обществе будет только

углубляется и это то, что происходит сейчас в Саудовской Аравии. Потому, что Саудовская Аравия пытается перейти от ультраконсерватизма к ультрасовременности без промежуточного периода.

Более того, подавляя ультраконсерваторов, общество на самом деле делает их сильнее, потому что они получат гораздо больше поддержки, и будет много сдерживаемого негодования, много раздоров по этому поводу и так далее. Невозможно просто запереть радикально настроенных людей в резервации. Просто потому, что они могут взорваться. Это именно то, что произошло, например, с талибами в Пакистане и Афганистане.

Талибан, по сути, является реакцией против современности. Исламская революция в Иране была реакцией против ультрасовременности шаха. Саудовская Аравия делает что-то очень похожее на то, что делала правящая элита в Иране в 70-х и 80-х годах. Революция в Иране была направлена против такого рода ультра-современности, которую пытался навязать шах. Это то, что может произойти, если у вас есть одна крайность: маятник не находится посередине, ручка всегда качается от одной крайности к другой крайности. Ультра-современность, сталкивающаяся с ультра-консерватизмом, радикализмом или фанатизмом, приводит к тому, что люди видели, например, в случае с ИГИЛ или до этого с Аль-Каидой. Ирония заключается в том, что талибы им подобные являются реакцией против современности, и в тоже время, они также являются продуктами современности. Более того, это касается не только мусульманских обществ, это произошло и на Западе. Философы и мыслители говорили, что современность накопила в себе множество проблем. Это разрушает общество, современность не позволяет звучать незападным голосам, она не позволяет женщинам говорить [7].

Необходимо уточнить, что подразумевается под постмодернизмом. Постмодернизм на самом деле был разработан как реакция на современность. Понимание постмодернизма следует начать с эпистемологического анализа. Другими словами, постмодернизм начинается как теория познания, и одним из его основных предположений было то, что великие нарративы рухнули. То, что наделя-

ло смыслом и давало ощущение направленности, потеряло всякое значение. Следовательно, дело не только в том, что современность не имеет смысла, но и в том, что религия не имеет смысла, история не имеет смысла, традиция не имеет смысла. Другими словами, все, что называется великим повествованием, которое формирует общую картину, не имеет смысла. Это было первое заявление постмодернизма. И второе касалось относительности истины. И в-третьих, постмодернисты хотели дать свободу тем, кто не имел права голоса [7].

Сам постмодернизм был западной либеральной философией в своей основе, поэтому не имеющие права голоса, могли говорить, но только в определенных рамках постмодернизма. Когда они говорили голосом постмодернизма, который был либеральным секуляризмом, люди были услышаны. Если вы – либеральный секулярист, ваш голос был частью постмодернизма, а значит, услышанным. Ирония заключается в том, что постмодернизм, который начался как реакция против современности, в конечном итоге, усилил современность, он стал продуктом современности. Одна из книг Зияуддина Сардара называется «Постмодернизм и другие: новый империализм западной культуры» (Postmodernism and the other: New imperialism of western culture), в которой отражены эти рассуждения.

Несмотря на то, что постмодерн утверждает, что нет никаких грандиозных повествований, он сам по себе стал основным повествованием. Например, людям из “других” незападных культур в рамках постмодернизма предоставляется право на голос, на то, чтобы быть услышанным, осмысленным, признанным. Однако это право появляется постольку, поскольку вы говорите на языке либерального секуляризма, но вы не признаны, не замечены если вы говорите, например, на языке консервативного ислама. Итак, чтобы быть включенным в систему, вы должны отражать доминирующие западные постмодернистские идеи и только при выполнении этого условия, будете восприняты [7].

Мир, в котором мы находимся сегодня, отчасти является продуктом постмодернизма. И в этом смысле мы имеем дело с такими идеями, как, например, постправда. Потому что, если стоять

на позиции, что вся истина относительна, в конечном итоге истины вообще нет и в конечном итоге получаете постправду. Более того, если все субъективно, то в итоге мы получаем альтернативные факты, и, конечно, социальные сети полны так называемых альтернативных фактов, даже если по определению, факт должен оставаться фактом в единственном числе.

Необходимо сказать, что постмодернизм усилил потребительство. Так как единственное, что придавало смысл, было потребление, речь шла не только об архитектуре и искусстве, но и о торговых центрах. Произошла глобализация, и сегодня Запад в некотором роде охотится за духовностью и хочет захватить духовность везде, где только может, посредством восточной мысли, восточной философии, восточного мистицизма. Все эти мысли и идеи перерабатываются на новом фундаменте и дают возможность Западу, выходить на мировой рынок и продавать свой интеллектуальный продукт. Итак, мы говорим о товарах, что в основном продаем продукт, а продуктом является духовность. Есть много мусульманских проповедников, которые продают ислам как майку, или мыло, под рекламной вывеской – оно моет белее белого.

Более ранние исламские мыслители, находились в определенном историческом контексте, утверждали, что является исламом, а что исламом не является, противопоставляя себя, другому, как, например, западу. Но в 21 веке, других нет. В этом смысле, в мусульманских странах больше запада, чем иногда в западных странах, и наоборот. И это применимо не только к населению, но главным образом к идеям, концепциям и так далее [7].

Но более того, люди сейчас оказываются в ситуации, когда все происходит очень быстро. Таким образом, если люди испытывают изменение климата, то нет никакой разницы, являетесь ли вы мусульманином или принадлежите к какой-либо другой конфессии или традиции, это касается всех. Люди живут в очень взаимозависимом мире, поэтому нам необходимо иметь гораздо более универсальный взгляд на самих себя.

Более того, это связано не только с изменением климата, практически все, что происходит, имеет глобальные последствия. На-

пример, то, что происходит в Украине, оказывает влияние на весь мир, и каждый человек чувствует влияние происходящего посредством увеличения стоимости на многие товары и жизнь в целом, это также связано с проблемами большего числа мигрантов.

Люди больше не существуют изолированно, поэтому люди должны мыслить универсально, и если вы мыслите универсально, тогда нет другого. Мы разные, но все они – это мы. Это трансформация, в которой нуждаются люди.

Исламские мыслители, разделяющие мир на ислам и не-ислам, писали в определенном историческом контексте. Их работа сама по себе является продуктом того, через что они проходят через их собственный экзистенциальный опыт, поэтому эту мысль нужно рассматривать в её собственном историческом контексте, и люди должны ценить их в этом контексте.

Нам нужно извлечь, как можно больше уроков из их ошибок, а также из их успехов, а затем двигаться дальше. Более того, мы не можем давать оценку автору, основываясь на том, как их книги были интерпретированы тем или иным поколением читателей. Один из аргументов постмодернизма заключается в том, что как только автор заканчивает писать книгу, и ее начинают читать и интерпретировать у книги появляется независимая сущность. То, как книгу интерпретируют читатели, может не иметь никакого отношения к задумке автора. Одна из западных идей состоит в том, чтобы вовлечь людей в эти абсурдные дебаты, которые ведут в никуда.

Люди должны смотреть вперед и думать о том, какого будущего хотят достичь, и что люди должны сделать, чтобы сформировать будущее, которого они хотят. И это послание, которое автор пытался донести несколько десятков лет назад в книге «Будущее мусульманской цивилизации». Интересно посмотреть, что, изменилось, где сейчас находятся цивилизация ислама, в каком мире живут люди и как люди формируют будущее, основанное на определенных представлениях, которые люди ценят, обсудить проблемы единства и доверия. И в современной ситуации большая надежда на молодых людей, молодых ученых и журналистов.

Одним из признаков постнормальности времен, в которых мы живем, является то, что они полны противоречий. У молодых мыслителей и ученых Исламского Мира появляется большая надежда на изменения к лучшему, но в то же время наблюдается постоянный упадок, и это происходит потому, что люди все еще находятся в ловушке истории. Другими словами, люди оказались в ловушке воображаемой истории с некой чистотой в прошлом, которую люди хотят вернуть, а это невозможно. Люди стараются от всего сердца следовать нормам, и если в хадисе сказано то-то и то-то, человек должен сделать это, потому что он дорожит этим, но не стоит забывать что контекст изменился, мир изменился.

За последние 10-20 лет произошли некоторые очень серьезные события, и одним из них является изменение климата, которое серьезно влияет на весь мир. Тот факт, что люди живут в мире ограниченных ресурсов, был обнародован в 1972 году в знаменитой книге «Пределы роста». Современная экономическая система основана на росте, но она не может продолжать расти вечно, поэтому людям нужна совершенно другая философия. Стало совершенно очевидно, что с экологией и вопросами с ней, связанными с устойчивыми развитием, необходимо что-то решать.

Если раньше Запад воспринимался как высшая сила, и люди принимали это как должное, то теперь это уже не так Запад определенно приходит в упадок во многих отношениях, например, политическое и экономическое положение смещается на Восток, Китай, Россию, Индию, даже в такие места, как Турция, Индонезия. Мы наблюдаем геополитический сдвиг, геополитическую перестройку и это серьезная перестройка, которая происходит после почти двухсотлетнего европейского западного колониального империализма [9].

Это очень серьезные изменения, но в Европе происходит нечто еще более глубокое, и это возрождение «крайних» партий. После второй мировой войны Запад основывался на очень простой идее: никогда больше фашизма. Появление крайне правых – довольно пугающее явление. Что-то очень неоднозначное происходит в западных обществах.

Еще одним важным условием современной жизни является курс на технологические революции. За последние 30 лет Интернет, искусственный интеллект, социальные сети изменили мир. Чего только не было в истории человечества, однако, впервые в истории человечества миллионы людей мгновенно смогли общаться с кем-то другим, такого уровня общения никогда не существовало.

Происходят очень глубокие изменения. Геологи предупреждают о том, что люди вступили в новую геологическую эпоху – антропоцен. Эпоху, когда чрезмерная деятельность человека может изменить геологию и экологию планеты в целом. Таким образом, люди живут в совсем в другом мире, нет аналогий для антропоцена, нет аналогий для социальных сетей. Люди живут в совершенно другом мире. Есть необходимость переосмыслить и найти варианты выхода из сложившихся проблем [9].

За последние 10 лет мир стал очень сложным и очень противоречивым. Если у вас сложная система, у вас есть положительная обратная связь, а противоречия умножают положительную обратную связь, в результате этого уравнения происходят хаотичные события. Люди будут видеть все больше и больше таких хаотичных событий. Постнормальные времена сформированы этими тремя факторами: хаосом, сложностью и противоречиями.

Почему люди видят сложность, хаос, и противоречия, потому что сейчас люди все измеряют скоростью, мир движется все быстрее, быстрее и быстрее. Скорость стала сутью, и мир меняется очень-очень быстро. Сейчас все происходит быстро, но также все очень быстро становится глобальным. Есть очень известный пример: в 2013 году Джастин Сакко написала в твиттере «Еду в Африку. Надеюсь, я не заболею СПИДом», и этот комментарий подвергся резкой критике со стороны миллионов людей, и фактически к тому времени, когда она прибыла в аэропорт, она потеряла работу. События развиваются быстро, и они очень быстро становятся глобальными, и они, конечно, оказывают влияние на отдельного человека, и это не просто глобальное явление [10].

Более того, помимо изменений скорости, и масштаба, есть еще одна вещь, которая заключается в том факте, что события, как пра-

вило, происходят одновременно. Если раньше люди сталкивались с одним кризисом, то в настоящее время кризисы наступают одновременно.

Сейчас люди живут в совершенно другом мире. В этом мире то, что люди привыкли считать само собой разумеющимся, больше не имеет смысла. И то, что люди считали само собой разумеющимся, было современностью. То, что люди считали само собой разумеющимся, был постмодернизмом. То, что люди считали само собой разумеющимся, – это парадигмы, основанные на современности. В рамках этой парадигмы мы можем найти такие идеи, как: идея роста, о том, что прогресс должен быть линейным, идея о том, что люди должны потреблять все больше и больше. Идеи, на которых основана современная экономика капитализма. Идеи, связанные с медициной, идея о том, что человеческое ДНК можно изменить, и даже представление о том, что смерть можно победить.

Это, по сути, западные парадигмы. Западные парадигмы рухнули или рушатся, они просто не работают. Тогда у людей появляется возможность создавать парадигмы, основанные на другой этике и ценностях. Эти ценности должны были стать универсально новыми. Формирование новой парадигмы требует, чтобы люди задумались, какая новая экономика могла бы быть устойчивой, какое управление нужно людям, такое, которое не разделяет людей, а объединяет людей. Так много нужно подумать и сделать.

Когда парадигма умирает, она не умирает мгновенно, она сохраняется очень долго, и поэтому разные парадигмы накладываются друг на друга. Мы живем в мире, который одновременно является современным и постмодернистским. Более того появляется новая парадигма постнормальных времен. Другими словами, нормальность, которую принесли современность и постмодернизм, больше не решают проблем, и мы живем в эпоху транзита [10].

Литература

1. Ziauddin Sardar (2022). Emerging epistemologies: the changing fabric of time. International Institute of Islamic Thought, and Center for Postnormal Policy and Future Studies. Wordzworth Books, p.177.

2. Взгляд Востока (1982–1985) Eastern Eye TV-Series Eastern Eye (TV Series 1982–1985) – IMDb

3. Sardar, Ziauddin. “Welcome to postnormal times.” *Futures 4*2, no. 5 (2010): 435-444.

4. Sardar, Z. (2015). Postnormal times revisited. *Futures*, *67*, 26-39.

5. Sardar, Z. (Ed.). (2019). *The postnormal times reader*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).

6. Center for Postnormal Policyand Future Studies https://www.cppfs.org/

7. Sardar, Z. (1979). *The Future of Muslim Civilization*. London Croom Helm.

8. Jones, C., Serra del Pino, J., & Mayo, L. (2021). The Perfect Postnormal Storm: COVID-19 Chronicles (2020 Edition). *World Futures Review*, *13*(2), 71-85.

9. Sardar, Z. (1998). *Postmodernism and the other: New imperialism of western culture*. Pluto Press.

10. BBC News. (22 декабря 2013), Американка уволена за расистскую шутку в Twitterhttps: //www.bbc.com/ russian/rolling_news/2013 /12/131222_rn_twitter_africa_scandal

7 ТҮРКИЯДАҒЫ ҚАЗІРГІ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ДИСКУРСЫ

Лаура Тоқтарбекова

Қазіргі ислам философиясы әртүрлі бағыттар мен ғылыми мектептермен ұсынылған. Түркияның гуманитарлық ой өкілдері осы өзекті мәселелерді шешуде ерекше орын алады. Түрік ойшылдары білім философиясының, мәдениет пен ойлау экологиясының мәселелерімен, жаһандық экологиялық проблемалар контекстінде өзекті болып табылатын теориялық және қолданбалы сипаттағы мәселелермен айналысады. Олардың ілімдерінде философиялық ислам мұрасы мен ислам мәдени дәстүріне үлкен рөл беріледі. Түрік ғалымдары ислам әлемінің тарихи-философиялық процесін жаңғыртып, классикалық және классикалық емес дискурстарда сабақтастықты ашып көрсетеді. Қазіргі түрік философиясының өкілдері исламдық таным дәстүрлеріне сүйене отырып, ұстамдылық, өлшем, ынтымақ, бірлік, ғылым мен діннің, иман мен білімнің синтезі, зайырлы және діни құндылықтардың тепе-теңдігі сияқты ұғымдардың мәнін ашады. Ғалымдар көтерген мәселелер ауқымды және заманауи мәселелер мен тақырыптарға сай келеді. Олар үшін өзекті тақырыптар экологиялық ойлау және экологиялық мәдениет, пост(гипер)модернизм дәуіріндегі дін мен діни құндылықтардың рөлі, ислам этикасы және оның қазіргі заманғы әлеуметтік-саяси және мәдени шындық интеграциясы тақырыптары болып табылады. Түрік ғалымдарының пәнаралық тәсілдерді қолдануы философиялық мәселелерді жан-жақты, әртүрлі позициялардан ашуға мүмкіндік береді. Сондай-ақ ғалымдар өз еңбектерінде классикалық ислам мұрасын насихаттап, оның қазіргі ислам философиясының дамуындағы рөлін атап өткенін айта кеткен жөн.

Исламдағы экология мәселелері

Ибрахим Өздемир 1960 жылы Түркияда дүниеге келген. PhD, гуманитарлық және әлеуметтану ғылымдары факультетінің

профессоры, Ускюдар университеті, Гуманитарлық және әлеуметтанулық ғылымдары факультетінің деканы, Хасан Калёнжу университетінің негізін қалаушы президенті. Профессор Өздемир жалпы экология философиясы, әсіресе ислам экологиясы саласындағы зерттеулерімен танымал ғалым. «The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature» атты диссертациясын аяқтағаннан кейін дін мен экология оның басты зерттеу тақырыбына айналды. Сонымен қатар Анкара университетінде Дін және экология факультатив курсын ашқан алғашқы ғалым, кейінірек бұл факультатив курсын Түркияның көптеген университеттері қабылдаған.

Оның негізгі ғылыми бағыты экологиялық этика және экологиялық философия болса да, ол қоршаған орта философиясы, мұсылмандардың экологиялық ойы, тұрақты даму, дін және қоршаған орта, дінаралық және мәдениетаралық диалог, бейбітшілік туралы білім және жоғары білім берудегі көшбасшылық сияқты тақырыптарға қатысты ғылыми еңбектерімен танымал.

Экология адамның табиғатқа қатынасы әрқашанда қоғамдық қатынастар мен құрылымдармен, ең алдымен саяси жүйемен және өндірістік қатынастармен байланысты. Демек, философиялық ой қоғам мен табиғаттың өзара әрекеттесуінің, экологиялық проблемалардың мәнін айшықтай отырып, өзінің бағдарлы, идеологиялық ықпалын жеке тұлғаларға ғана емес, сонымен бірге қоғамдағы пікірлерді, құндылықтарды, нормаларды, көзқарастарды қабылдау. Кез-келген қоғамдық жүйе табиғи ортамен үйлесім тауып, оның еңбек құралдары мен табиғатты пайдалану әдістері, өндірісі мен тұтынуы табиғи жағдайларға бейімделуі тиіс. Ол өзінің өмір сүру салтын да, халқын да, оның ішінде халық санын да табиғи жағдайларға икемдеу керек. Қазіргі уақытта қоршаған ортаға қауіп жаһандық сипатқа ие болып қана қоймай, дағдарысқа дейінгі жағдайды тудырды, ол белгілі бір кезеңдерде дағдарыс жағдайына айналып, адам мен әлем үшін қауіпті болуы мүмкін. Сондықтан осы қалыптасқан жағдайды түбегейлі өзгерту керек. Ал философия бұл мәселені шешуде маңызды рөл атқара алады.

Көптеген ойшылдардың пайымдауынша, экологиялық апаттардың себебін адамның өзінен, оның табиғаттағы тіршілікті бұзатын технологияларды жасап, тұтынушылық пен табиғат есебінен баюға деген шектен тыс ұмтылысқа, табиғаттың иесі, қожайыны деген дәстүрлі ұстанымды шамадан тысқолдану қабілетінен басталады. Адам бойындағы осы ойлау мен мінез-құлық стереотиптерін өзгерту керек.

Қазіргі таңда әлемде экология мәселелері бірінші орынға шыққан. Экологиялық мәселелердің шиеленісуінің басты себебі – табиғи апаттарды тудыратын адамдардың техногендік қызметі. Адам мен қоғамның табиғат пен ресурстарға деген дәстүрлі тұтынушылық қатынасы әлемдегі экологиялық жағдайға кері әсерін тигізеді. Осы ретте, философиялық ой экологиялық проблемалар мен қиындықтарға қандай жауап береді? Экологиялық мәселелерді шешуде философияның рөлі қандай? деген сауалдар туындайды. Адам, қоғам және табиғаттың өзара әрекеттесу мәселелері философия үшін өзінің өмір сүруі мен дамуының бүкіл тарихында дәстүрлі болып табылады. Философия әрқашан адамның өзін және табиғат әлемін рухани түсінуі және сәйкесінше табиғатты өзгертуге бағытталған руханиландырылған қызметі негізінде олардың өзара әрекеттестігіне белгілі бір үйлесімділік беруге ұмтыла отырып, адам мен табиғаттың өмір сүру сипатын теңдестіру.

Исламдағы қазіргі экологиялық дискурсты белгілі түрік ғалымы Ибрахим Өздемир қарастырады, ол жаһандық экологиялық проблемаларды шешуді исламның табиғи ресурстарды сақтау дәстүріне қайта оралумен, васатия ұғымымен байланыстырады. Ғалым өз еңбектерінде ислам этикасының экологиялық өлшемі тақырыбын көтереді. «The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature: A Muslim Perspective» атты алғашқы үлкен еңбегінде экологиялық мәселелердің философиялық және этикалық өлшемдері бар деген тұжырымға келеді. Сонымен қатар, экологиялық проблемалар мен табиғатты түсіну арасында тікелей және берік байланыс бар екендігін де айтады. Басқаша айтқанда, біздің табиғи нысандарға деген көзқарасымыз және

оларға деген қарым қатынасымыз көбінесе табиғат әлемін қалай түсінетінімізге және тұжырымдайтынымызға байланысты. Ол экология мәселелерін Құранның сүре, аяттарымен ұтымды байланыстырып, ислами көзқараста мәселенің қаншалықты маңызды екенін дәлелдейді.

Сондай-ақ, «Экологиялық этика» атты мақаласында «Құранды экологиялық тұрғыдан оқығанда, біз Құранның қоршаған орта үшін қасиетті кітаптардағы ең маңызды кітап екенін көреміз» деп, экологиялық мәселелерді ислами көзқарасты қарастырып, оның шешімін құран аяттарынан іздейді. Автордың пайымдауынша, «Ислам діні жалпы қоршаған ортаны сақтауға аса мән береді. Қоршаған орта және оның ішіндегі барлық тірі жандарды Құдай жаратқан. Адам баласы ретінде оны сақтау және дамыту бізге аманат. Сондықтан қоршаған ортаны сақтау адамның міндеті ғана емес, сонымен қатар діни міндеті де болып табылады. Шынында да, діндарлар бұл жауапкершілікті кез келген адамнан артық өз мойнына алуы тиіс»[1].

Ислами экологиялық моральдың негізгі тіректерінің біріншісі – таухид. «Бұл патшалықты кейіннен Алла тағала жаратқан. Бұл жаратылыс кездейсоқ емес. Әр нәрсе даналықпен жаралған. Содан кейін біз жаратылдық және осы патшалыққа тартылдық. Бізге таулар мен көктер көтерген сенімді қызмет берілді. Пайғамбар бізге міндет жүктеген. Біз бұл дүниеде жасаған барлық істерімізге жауапты боламыз. Аятта, кімде-кім аз болса да жақсылық жасаса, сол үшін сауап алады, ал аз да болса зұлымдық жасаған адам да сауап алады» [1], екіншісі, біз әрбір әрекетімізге жауапты екенімізге сену және осы сенімді тудырған санамен әрекет жасау керектігін көрсетеді.

Таухид ұғымы – Исламның негізі мен мәні. Жаратушы бірлік адамзат пен табиғаттың бірлігінде көрінеді. Демек, Алланың жер бетіндегі уәзірлері, аманатын арқалаушылары болмыстың бірлігін, дүниенің тұтас біртұтастығын, өсімдіктер мен жануарлар дүниесін, жануарлар дүниесі мен табиғи ортаны сақтау басты жауапкершілікті мойнына алады. Сонымен, «бірлік», «сенім» және «жауапкершілік» Исламның негізгі үш ұғымы болып табылады.

Бұл қағидалар сонымен бірге исламдық экологиялық этиканың негізгі тіректері болып табылады. Олар сондай-ақ Құран үйрететін негізгі құндылықтарды құрайды. Жер туралы Құран аяттарын оқығанда, олар бұл жердің адам тыңдайтын бейбіт жер екеніне қатты нұсқайтынын көреміз.

Ислам діні адам мен адам, адам мен қоғам және мемлекет арасындағы қарым-қатынасты ғана емес, адам мен табиғат пен адам мен қоршаған орта арасындағы қарым-қатынасты да қалыптастырады. «Осының нәтижесінде адам да табиғат пен жануарларға деген көзқарасы мен әрекеті үшін Алланың алдында жауап берді» [1]. Ислам діні мұсылмандарға қоршаған ортаны күтуге үйретеді. Мұсылман адамдар планетаның қамқоршысы немесе халифасы ретінде әрекет етуі керек және олардың әрекеттері үшін Алла алдында жауап береді [2].

Адам табиғаттың қожайыны емес, ол табиғи ресурстарға, биосфераның жағдайына тәуелді. Табиғат ресурстары шексіз емес, олардың көпшілігі таусылуға жақын. Табиғатқа деген көзқарасты өзгерту – барлық тіршілік иелеріне, табиғатқа, адамға да қамқорлық жасау. Табиғи ресурстарды үнемдеу, қалдықтарды кәдеге жарату – бүгінгі күннің алдында тұрған міндеттері. Табиғатты сақтау – адамзаттың тіршілік етуінің қажетті шарты. Экологиялық тұрақты адам дамуы – бұл болашақ ұрпақтың өз қажеттіліктерін қанағаттандыру мүмкіндігіне нұқсан келтірмей, қазіргі уақытта адамдардың қажеттіліктерін қанағаттандыратын даму. Қазір біз адамзаттың қауіпсіздігін қамтамасыз ету одан әрі технологиялық прогреске қарағанда маңыздырақ болатын даму кезеңін өткерудеміз. Басты бағыт – өндірісті одан әрі ұлғайту емес, оның экологиялық тазалығын қамтамасыз ету, оны жүзеге асырудың экологиялық салдарын ескере отырып, қайта құру. Табиғи, аз тұтынушылық өмір салтына және табиғатты қалпына келтіру мен сақтау қажеттілігін ескеретін экономиканың экотехникалық түріне көшу қажет. Бұл философтардың жауапкершілігін және адам, қоғам және табиғат арасындағы өзара әрекеттесу мәселелерін рухани түсінуде, оларды шешудің белгілі бір стратегиясында олардың алдында тұрған жаңа міндеттерді

білдіреді. «Ислам діні бойынша ғаламдағы барлық нәрсені Алла жаратқан. Аспанды күнмен, аймен, жұлдыздармен, жер бетін гүлдермен, ағаштармен, бау-бақшалармен, жан-жануарлардың түр-түрімен жаратқан Алла. Жердің үстінен өзендер мен бұлақтар ағызатын, аспанды тірейтін (қолдаусыз), жаңбыр жаудыратын, түн мен күндіздің арасын белгілейтін де Алла. Ғалам өзінің бар байлығымен, өміршеңдігімен бірге Алланың, яғни Жаратушының ісі мен өнері. Барлық өсімдіктер мен жануарларды жұп етіп жаратқан, осылайша олардың жалғасуына себепші болған да Алла. Алла осының бәрі үшін адамды кейін жаратқан» [3]. Адамзат Алланың жердегі уәзірлері; ол бізге сеніммен берілді. Табиғат пен дүниенің иесі болмағанымыздай, дүние де өз меншігіміз емес, оны өз қалауымызша немесе қолымыздан келгенше билей аламыз. Табиғатты Құдай жаратқан және Құдайға тиесілі. Табиғаттағы барлық нәрсе Құдайдың бар екендігінің белгісі, яғни белгі немесе хабарлама.

Сонымен бірге философ-эколог ғалым өзінің экология мәселелері туралы зерттеулерінде «Ислам тазалықты иман негіздерінің бірі санайды. Осылайша, ол сенім мен тазалықтың арасында тікелей байланысты орнатады» [3] деп исламда дене тазалығымен қоса қоршаған ортаның таза ұстау мен оған қамқор болу оның негізгі ұстанымы екенін дәлелдеп көрсеткен. Сондықтан «барлығы бір-біріне жерді сақтауды мен қорғауды ескерту керек» деген ислам дінінің қоршаған ортаға қатысты көзқарасына таңданудың қажеті жоқ. Адамзат тазалық пен физикалық, моральдық және рухани тазалыққа үлкен мән беруі керек. Адам рухани таза болса, ол өзін қоршаған ортасына да сәйкесінше таза, адал болатыны рас. «Ислам жалпы қоршаған ортаны сақтауға үлкен мән береді. Өйткені қоршаған орта мен ондағы барлық тіршілік иелерін Алла жаратқан. Оны сақтау, дамыту бізге, адамдарға жүктелген. Ендеше, қоршаған ортаны сақтау – адамдық парыз ғана емес, діни міндет. Расында да, Құдайға сенетіндер басқаларға қарағанда бұл жауапкершілікті артығырақ түсіну керек» [3].

Қазіргі уақытта адамзат алдында тұрған негізгі міндет – қоршаған табиғи ортамен қарым-қатынастарды үйлестіруге

қабілетті экологиялық-ақпараттық өркениет ретінде қоғамның болашақ ұйымының моделін түсіну. Бұл философиялық ойдың алдында тұрған болашақтың стратегиялық міндеті. Экологиялық мәселелердің негізгі себебі адамның өзінен туындайтындықтан, адамның өзі де, ең алдымен рухани дүниесі де өзгеру керек. Әлемдегі күрделі экологиялық мәселелерді шешуде адам мен қоғамның рухани мүмкіндіктерін зерттеу, анықтау және пайдалану қажет. Ақырында, адамның табиғаты да қорғауды қажет етеді. Қазіргі заманғы ең қауіпті апаттардың бірі – адамның генетикалық негізіндегі жағымсыз өзгерістердің, оның ішінде қолайсыз табиғи жағдайлардың әсерінен, сондай-ақ осы өзгерістерді тудыратын әртүрлі зиянды заттарды қолдану нәтижесінде көбеюі. Осы мәселелерді шешудің тәсілдерін әзірлеуде философтар адам мен адамзат игілігі үшін белсенді түрде қатыса алады және қатысуы керек. «Әлем бәрімізге тиесілі. Біз барлығымыз оны қорғауға және сақтауға міндеттіміз. Біз жақсы өмір, жақсы болашақ және жақсы қоршаған орта үшін ынтымақтасуымыз және бірлесе жұмыс істеуіміз керек. Біз қоршаған ортамызды және ондағы барлық тіршілік иелерін, оларды жаратқан және бізге аманат еткен Жаратушының атымен сүюіміз және сақтауымыз керек. Ендеше, XXI ғасыр татулық, бақыт, төзімділік пен бауырмалдық ғасыры болмақ. Адамдар үшін ғана емес, жанды-жансыз барлық тіршілік иелері үшін де маңызды» [3].

Тарихи эпистомология

Альпараслан Ачикгенч 1952 жылы Түркияның Эрзурум қаласындағы Сенкая қаласында дүниеге келген. 1977 жылы Висконсин-Милуоки университетінде магистрлік және 1983 жылы Чикаго университетінде докторлық диссертациясын қорғаған. Түрік Ислам академиялық ойшылы, Стамбулдағы сенім университетінің философия факультетінің президенті. Профессор Ачикгенч бірқатар кітаптар мен мақалалардың авторы, олардың кейбіреулері ислам мен ғылым, дін және ғылыми көзқарастармен тікелей байланысты.

Тарихи эпистомология – XX ғасырдың ортасында пайда болған француз ғылымының тарихы мен философиясы мектебіне және

ғылымның постпозитивистік философиясына негізделген жаңа пән. Тарихи эпистемология басқа классикалық емес эпистемологиялармен білімнің дамуына және осы даму ерекше сипатқа ие болатын контекстке, сондай-ақ осы дамудан қандай эпистемологиялық тұжырымдар алуға болатындығына қызығушылық танытады. Құрандағы ислами дүниетаным мен ғылымға көптеген сілтемелер жасау негізінде «ислам ғылымының» тұжырымдамасын зерттеп, ислам дәстүрін тарихи эпистомологиялық бағытта зерттеп жүрген философ Альпараслан Ачикгенч тарихи эпистомологияға мынадай анықтама береді: «Тарихи гносеология білім салаларында тарихи және әлеуметтік өзгермелі жағдайлар біртұтас болатын гносеологиялық жағдайлармен айналысуы керек. Тарихи гносеологияны осы мағынада жаңа пәнді құрайтын жаңа зерттеу саласы ретінде алатын болсақ, онда оның пәні мен талқылануы қажет негізгі мәселелерін анықтауымыз керек» [4].

Жалпы «тарихи эпистемология» ұғымын американдық философ Маркс Вартофский енгізген. Бұл ұғым ғылым мен өнерге тән таным тәсілдеріндегі әр түрлі теориялық тұжырымдамалардың рөлін және осы тұжырымдамалар адам қызметінің тарихи өзгеретін контекстімен қалай байланысты екенін зерттеуді білдіреді. «Білім – тарихи эволюцияның пәні» [5], - деп санаған Маркс Вартофский. Яғни, тарихи эпистемология тарих барысында білімді қоғам қалай құратынын және бұл танымның тарихи түрде қалай өзгеретінін зерттейді.

Американдық тарихшы Аллан Мегиллан «Мен жүгініп отырған «тарихи гносеология» қателіктерді анықтауға және алдын алуға арналған ережелерді зерттеумен айналысады. Бірақ тарихи зерттеудің дәлелді жағын және онымен байланысты басқа тақырыптарды түсінбестен тарихи сипаттаманы ешкім түсіне алмайды» [6, 102 б.] деп тұжырымдама жасайды.

Бұл тарихи эпистемологияның міндеті: тарихи талдау арқылы ғылым шындықтарының артында уақыттан тыс мәндердің жоқ екенін көрсету. «Бұл тарихи гносеология тарихи және әлеуметтік өзгермелі жағдайлар білім салаларында біріктірілген гносеологиялық жағдайлармен байланысты болуы керек. Егер біз

тарихи гносеологияны осы мағынада жаңа пән болып табылатын жаңа зерттеу саласы ретінде қарастыратын болсақ, онда біз оның тақырыбын және талқыланатын негізгі мәселелерді анықтауымыз керек» [4, 192 б.].

Профессор Ачикгенч «бұл тарихи гносеология өркениет ішінде жаңа «дәстүрдің», дәлірек айтсақ, ғылыми дәстүрдің, сондай-ақ білім дәстүрінің қалай пайда болатынын түсіндіре алады. Бірақ бұл дәстүр мен осы дәстүрге әкелетін тарихи процесті «адам гносеологиясы» басқарады, оны адам табиғатына тән «адам білімі жүйесі» деп атауға болады. Сондықтан адам табиғатын қысқаша талдау қажет, өйткені бұл қоғамда дәстүрлердің қалай пайда болатынын түсінуге көмектеседі. Бұл талдау қайтадан социологиялық емес, гносеологиялық тұрғыдан жүзеге асырылады. Сонымен қатар, бұл перспектива ғылыми дәстүрлердің пайда болуы үшін де маңызды деп санаймыз. Бұл құбылыс біздің тарихи гносеологияны талқылауымызға сәйкес келеді» [4, 193 б.] – деп мәлімдейді.

Альпарслан Ачикгенч «Islamic Scientific Tradition in History» атты ғылыми-зерттеу еңбегінің басты мақсаты – ғылым мен философия тарихын ислам өркениетіне тиісті тарихи тұрғыдан орналастыру. «Тиісті тарихи перспектива деп нені білдіретінімізді түсіндіру үшін біз тарихтың өз аясында қалай мағыналы болатынын қысқаша сипаттауға болады. Шындығында, аясыз тарих іс жүзінде мағынасыз болады. Қаңқа (каркас) – уақыт тізбегінің ағымындағы кезеңнің немесе дәуірдің контуры. Демек, бұл бір ұлттың немесе өркениеттің тарихындағы оқиғаның немесе оқиғалар тізбегінің контуры. Біз тарихи оқиғаға өте тар көзқараспен қарай аламыз, бұл жағдайда бір нәрсе болып жатқанын түсінуге болады. Бірақ біз оның жалпы тарихтағы маңызын түсіне алмауымыз мүмкін. Сондай-ақ біз нақты оқиғаның қатысы бар адамдарға бере алатын нақты тұлғаны анықтай алмаймыз» [7, 574 б.].

Ол тарихтағы исламдық ғылыми дәстүрді тарихи эпистомологиялық бағытта зерттеудің маңыздылығын көркем портретті мысал ретінде келтіріп, ұтымды теңеу жасап жеткізеді. Алайды бұл теңеумен бөліспеу мүмкін емес. Егер біз бөлмедегі адам портретіне

өте жақын тұрып қарасақ, ондағы адам бейнесі тым үлкен көрініп, тіпті оның адамның портреті екенін де аңғармаймыз. Егер біз портреттен кішкене алысырақ тұрып қарайтын болсақ, онда суретте адам денесінің бір мүшесін байқаймыз, тағы да жылжысақ портреттегі адамның ер немесе айел адам екенін көреміз, ал қажетті қашықтықта тұрып қарайтын болсақ, бұл портреттегі адамның кім екенін қол жеткіземіз. Портреттегі адамның кім екенін білдік, енді бөлменің ортасына тұрып қарайтын болсақ, бұл бөлмеде осы портреттен басқа да бірнеше өнер туындыларының бар екенін көреміз. «Тарихи зерттеу тақырыбында «жақындату» немесе «алыстату» – бұл біз тарихты зерттеуде қарастыратын шеңбер. Демек, исламдағы ғылым мен философия тарихына қатысты «дұрыс тарихи көрініс» біз бұл тарихты қарастыруға тырысып жатқан жерден өте алыс болар еді» [7, 275 б.]. Сондықтан тарихтағы ислами ғылым дәстүрін зерттеуде ең алдымен тарихи эпистомологияға баса назар аударған жөн. Яғни оның даму, таралу тарихын кең көлемде алып қарастырған дұрыс. Біздің ойымызша, кезкелген оқиға немесе кезкелген зерттеу нысанына тарихи эпистомологиялық бағытты пайдаланған тиімді. Өйткені профессор Ачикгенч қолданылған зерттеу әдісін пайдалана отырып, көзден таса қалған, көру шеңберінің сыртында қалып қойған талай зерттелмеген мәселелер мен ашылмаған жаңалықтарды ашуға болады.

Этика, құндылық және адам құқықтары

Танымал философ, философия ғылымдарының профессоры, академик, жазушы Иоанна Кучуради 1936 жылы 4 қазанда Стамбул қаласында дүниеге келген. Ионна бастауыш білімін Стамбул орталық грек орта мектебінде, орта білімін Запейон грек қыздар орта мектебінде аяқтады. Стамбул университетінің философия факультетін 1954 жылы 1959 жылы бітірген. 1965 жылы «Шопенгауэр мен Ницшедегі адам мәселесі» атты докторлық жұмысымен PhD дәрежесін қорғады.

1965-68 жылдары Ататүрік университетінің әдебиет факультетінде философия және латын тілінен дәріс берді. 1968 жылы Хаджеттепе университетінің әлеуметтік және әкімшілік

ғылымдар факультетінің білім бөліміне ауысып, Хаджеттепе университетінде философия кафедрасының негізін қалаған. Кейінірек Түрік философия институты, қолданбалы зерттеулер мен адам құқықтары бойынша зерттеулер және философия орталығын құруға қатысты. 1970 жылы «Адам философиясы тұрғысынан құндылық мәселесі» еңбегімен доцент, 1978 жылы «Aristotle's Ousia and the Concept of Substance» атты зерттеуімен профессор атағына ие болды. «Құндылық философиясына» негізделген көзқарасты алға тартқан философ-ғалым.

Иоанна Кучурадидің «құндылық» пен «құндылықтарға» деген қызығушылығы ұстазы Менгушоглудың Ницше туралы оқыған лекцияларынан басталған. Өзінің «Max Scheler ve Nietzsche'de Trajik» (Макс Шеллер мен Ницшедегі трагедия) атты еңбегінде трагедияның «мәнін» «адамдық құбылыс», «өмір құбылысы» ретінде Шелерге сілтеме жасай отырып, анықтауға тырысады, оның «әрқашан құндылықтар немесе құндылық салыстырулары-мен байланысты» екенін атап өтіп, «механикалық әлемде трагедия» туындауы мүмкін емес және күнделікті өмірмен ажырамас байланыста екенін дәйектейді.

Өнер мен философия өмірде болып жатқан нәрсеге біріктірілген бұл мақалада ол адамның қайғылы жағдайын құбылыс ретінде негіздеуге тырысады. Сонымен қатар ол философиялық антропологияға негізделген Менгушоглу тәсілін жалғастырады және де Шопенгауэр мен Ницшедегі адам проблемасын зерттейді. Шопенгауер Кучуради философиясында ерекше орынға ие, өйткені ол «мораль» және «этика» бір-бірінен бөлек зерттеу туралы мәселені алғаш рет қозғаған ғалым.

Философиялық антропологиядан этикаға дейін созылатын Иоанна Кучурадидің ой-өрісін дамытудағы маңызды қадамдардың бірі оның «Адам және оның құндылықтары» атты еңбегі болып табылады. Дипломдық жұмыстың тақырыбы «Адам философиясы тұрғысынан құндылық мәселесі» болғанымен, философиялық антропология қазір көзқарастың бір түрі ғана. Басты мәселе адам мәселесін оның бұрынғы еңбектеріндегідей құбылыс ретінде зерттеу емес, құндылық мәселесінде құбылыс ретінде ашу. Осылай-

ша, философиялық этика жолындағы маңызды мәселені нақтылау көзделеді.

Ғалым этика мен моральды бір-бірінен ажырату үшін өте маңызды қадам жасады. Екінші жағынан, оның «құндылық мәселесімен» айналысуы енді таза философиялық алаңдаушылық емес, өмірдегі «құндылық мәселелерін» «сәулелендіру» болса, бүгінгі құбылыстарды түсіну, «дәуірді» шеңберде ашумен айналысады. Кучуради абстракцияға негізделген дәстүрлі этикадағы концепциялық талдаудан гөрі бүгінгі этикадағы феномен талдауының құндылық мәселесін ашу тұрғысынан дұрысырақ көзқарас екенін айтып, әсіресе этика мен антропологияның арақатынасын ерекше атап көрсетеді.

Кучуради үшін басты мақсат – жеке адамдардың құқықтары мен құндылықтарын ашатын этиканы қалыптастыру. Осы мақсат үшін құрылатын құндылық философиясы қандай нәтижеге қол жеткізе алатыны да өте маңызды. Бұл тұрғыда ол лайықты еместерді қорғауға болмайды деген пікір айтады.

Оның шығармаларында кездесетін адам-құндылық-дәуір трилогиясы оның философиялық саяхатындағы өте маңызды ұғымдар. Оның тексерулерінде философия тарихын білуден гөрі «жасқа» қатысты мәселелерді көрсетуге тырысатыны және философия тарихын түсіну үшін жалпы алғанда философия тарихының біліміне жүгінетіні байқалады. қазіргі. Шындығында, Хаджеттепе философия кафедрасының бакалавриат бағдарламасындағы жүйелік курстардың барлығын дерлік анықтауда тарихтағы байланысты философиялық мәселелердің дамуы, сондай-ақ «қазіргі жағдай» атап өтіледі. Шынында да, Кучурадиде философия таза теориялық көзқарас ретінде қарастырылмайды. Философиялық білімге сүйене отырып, «өмір сүрген өмірдегі» «істелген немесе болып жатқан іс пен құндылықтарды білу арасындағы қайшылықты» көру мағынасында алынатын «мәселені түсіну» арқылы «заман оқиғаларын» түсіну.

Кучурадидің шығармаларында кездесетін «адам-құндылық-дәуір» трилогиясы оның философиялық сапарында өте маңызды ұғым болып табылады. Ол өзінің зерттеулерінде философия тари-

хын білуге емес, «дәуірге» қатысты мәселелерді тұжырымдауға тырысқаны соншалық, ол қазіргі уақытты түсіну үшін философия тарихын білуге жиі жүгінеді. Профессор философияны тек теориялық тәсілмен немесе ойлауайласымен қарастырмайды. Осылайша, оның ой-пікірінде философияны осы мақсат жолында қолдану мақсаты кездеседі. Бұл мақсат оның философияны өнер философиясынан бастап, философиялық антропологиямен жалғасқаннан кейін этика туралы шешіміне маңызды әсер етеді. Кучурадидің философиялық білім туралы түсінігі де философияны осындай түсінуге негізделген. Бұл түсінікте «философиялық таным» арқылы «философиялық көзқарас» алу, сол арқылы «дәуір оқиғалары» мен күнделікті құбылыстарды, әсіресе бағалауларды түсіну басты мақсат болып табылады [8].

Қазіргі кезде адам құқығы дискурсында экология мен адам құқықтарының арақатынасы тақырыбы тез өзектілікке ие болуда. Экология мен адам құқықтарының бір-бірімен байланысты екендігі қазір анық болды: зиянды ортада өмір сүру адам құқықтарының бұзылуына әкелуі мүмкін және керісінше: адам құқықтарын құрметтеу қоршаған ортаны қорғауда шешуші рөл атқарады. Қоршаған ортаның нашарлауы мен адамдардың қасірет шегуі –тиынның екі бетіндей. Ғалымдар адам құқығын үш бағытқа бөледі, жеке тұлға құқығы, әлеуметтік-экономикалық құқық және қалыпты қоршаған ортада өмір сүру құқығы. Сондықтан адам құқықтарын қорғауға бағытталған күш-жігер қоршаған ортаны қорғаумен қатар жүруі керек.

Этика, адам құқықтарының теориясы мен тәжірибесі бойынша зерттеулерімен кеңінен философ Кучурадидың ойынша, адам бойында еркіндік сезімі кейінірек қалыптасады. Сонымен қатар ол тек кейбір адамдар ғана еркіндік жағдайына қол жеткізе алады деп санайды. Еркіндік адамның қасиеті және оның өмір сүру құралы ретінде қарастырған Сартрдың ойын сынап, оған қарсы пікір ретінде, кез-келген адам құндылықпен әрекет ете бермейтінін және оны өз өмірінде көрсете алмайдыдеп тұжырымдайды.

Иоанна Кучуради адамдардың ең басты проблемасы басқа адамды тыңдамауында: «Адамдар бір сағат отырып сөйлеседі,

бірақ әркім өз монологында жалғастырады. Мен бүгінгі сөйлеген сөздерді саңыраулар диалогымен салыстырамын. Олар сіз түсінуге тырысқаннан гөрі сіз түсінетін нәрсеге жауап береді». И.Кучурадидің пікірінше, егер адамның құнды жаратылыс екенін мойындамасақ, этиканы немесе адам құқығын осы негізге бағыттай алмаймыз. Адам құнды жаратылыс, өйткені ол құндылықтарды туындатады. Ғылым, философия, технология, құқық, әдебиет және т.б. бұлардың барлығы құндылықтар. Адам мәні бойынша құндылықтарды өндіретін субъект болғандықтан, осы құндылықтарды өндіруге мүмкіндік беретін қалыпты ортаны қамтамасыз ету қажет. Құндылық жүйемізді құруда біздің біліміміз, тәжірибеміз, өмір сүру ортамыз белгілі рөл атқарады. Этикалық құндылықтар адамның қадір-қасиетін құрайды. «Адамның қадір-қасиеті ең алдымен адам баласының этикалық жетістігі мен саналылығын білдіреді. Кәсіби нормаларды, күнделікті өмірде адамның мінез-құлқында қолданылатын іс-әрекеттерді, тек соларды орындауға ғана мән беретін іс-әрекеттерді, қоғам немесе дәстүр арқылы келген әрекеттерді жалпыадамзаттық этикалық құндылықтар деп санауға болмайды» [8] деген тұжырым жасайды.

Кучурадидің тағы бір маңызды зерттеу нысанына айналған адам құқығына мынадай анықтама береді: «Адам құқықтары адамның қадір-қасиетіне қатысты – адам құқықтарының нормаларын шығарудың негізгі алғышарттарын құрайтын адамның кейбір мүмкіндіктерінің құндылығын білу». Яғни адам құқықтары оның белгілі бір мүмкіндіктерінің құндылығын білумен байланысты.

Адам құқықтары адамның белгілі бір мүмкіндіктерін жүзеге асыру үшін қажетті болып көрінетін күнделікті жағдайда үнемі іске асыруды талап етеді. Бұл құндылық ұғымына негізделген адам құқықтарына антропологиялық көзқарас, яғни адам құндылығы «адамның басқа тіршілік иелері арасындағы ерекше орны» ретінде түсіндіріледі. Кучуради ерекше тіршілік иесі адамның адам болып қалыптасуы туралы мынадай қызық пікірімен бөліседі: «Адам әр түрлі жағдайда дүниеге келеді. Оның онтологиялық байланыстарының бір бөлігі табиғи және тарихи жағдайларға, ал екінші бөлігі адамның табиғи құрылымының негізін құрайтын

басқа адамдармен қарым-қатынасқа негізделген, басқа қарым-қатынастардың кейбіреулері тікелей немесе жанама түрде өз қалауымен орныққан, ал кейбіреулері кездейсоқ пайда болады. Сонымен, біреуі орныққан болса, екіншісі күтпеген жерден пайда болады» [9].

Сонымен қатар профессор Кучуради адам құқығы, ең алдымен, жеке адамдармен қарым-қатынас жасаудың тек пассивті түрі ғана емес, сонымен бірге белсенді мағынадағы этикалық принциптерінен құралатынын жеткізеді. Яғни адам құқығы біріншіден этикалық мен әмбебап нормалар жиынтығы және оларды мәдени-әлеуметтік нормалардан ажырату білу керек. Тұлға және құндылықтар бір адамдардың, бір іс-әрекеттің, бір оқиғаның, бір жағдаяттың әртүрлі бағалануы адам әлемінің құбылысы. Бұл құбылыс кейбір ойшылдарды «құндылықтар салыстырмалы» деп болжауға және әрекет туралы қорытынды жасауға итермеледі. «Әрбір индивид басқа адамдармен қарым-қатынасты тұлға ретінде сезінеді; қарым-қатынастың қандай түрі болса да, ол белгілі бір топқа жататын тұлға ретінде әрекет етеді» [9]. Адамдар арасындағы қарым-қатынас деп те сипаттауға болатын этикалық қатынастар әрқашан белгілі бір оқиға аясында жүзеге асады. Адам мұндай қарым-қатынастармен басқа адамдар немесе басқа факторлармен қалыптасқан белгілі бір оқиғалар мен мақсаттар болған кезде кездеседі. Ал «этикалық қатынастар-бұл адамдар арасындағы қатынастардың бір түрі, оның негізгі түрлерінің бірі – бір топтағы адамдардың басқа топтағы адамдармен, кеңірек алғанда адамдарменбетпе-бет немесе жанама қарым-қатынасы. Қарым қатынастың бұл түрі іс әрекетте жүзеге асырылады» [9]. Философ Кучурадидің адам құқығы туралы зерттеулеріне қорытынды жасайтын болсақ, ғалым әрбір адамның жеке тұлға болып қалыптасуына біріншіден оның этикалық құндылықтары, екінші этикалық қатынастар бірінші кезекте әсер етеді, ал оның құқықтары жаратылыс иесі ретіндегі құндылығын құрайтын мүмкіндіктерді іске асырудың объективті шарттарын білдіреді. Ол шарттар бізге кез-келген және әрбір адамның басқа адамдармен қалай қарым-қатынас жасауы керек екенін және оның өз мүмкіндіктерін жүзеге асыра алуы үшін онымен қалай қарым-

қатынас жасау керектігін көрсетеді. Сондай-ақ адамның жеке құқықтары адам қадір-қасиетінің практикалық көрсеткіші. Тек «айқын түсінілген адам құқықтары «әмбебап» (жалпылық) нормалар болып табылады» (Вопросы философии). Адам құқықтарының бұл әмбебаптығы оларды бір қоғамның аясында өзгеретін мәдени нормалардан ерекшелендіреді. Демек, адам құқығы дегеніміз – адамзатқа ғана берілген құқықтар. Ол жеке тұлғаның өзін-өзі көрсетуінің маңызды қажеттілігін білдіреді.

Философ соңғы кездері өзінің ғылыми мақалалары мен сұхбаттарына қазіргі кездегі философияның орны жайлы мәселелерді көбірек қозғауда. Философия қазіргі жастар үшін қызықсыз әрі түсініксіз пән саналатынын алға тартады. Ол философияның біздің күнделікті өмірімізде өте пайдалы және біздің өмірімізде болуы керектігін шегелеп айтады. «Философия адамдар арасындағы қарым-қатынаста жақсы жұмыс істейді. Біз адамдармен қарым-қатынас жасай отырып, біз әрқашан табысқа жете алмасақ та, нақты баға беруге тырысуымыз керек. Тек дұрыс бағалау жеткіліксіз екенін сол кезде көреміз. Сондай-ақ оның құны туралы ақпарат қажет. Дұрыс бағалаудан басқа, қосымша ақпарат қажет» [10].

Гендер мәселесі

Зейнеп Дирек 1966 жылы Стамбул қаласында дүниеге келген. Галатасарай орта мектебін тәмәмдап, Богазичи университетінің философия факультетін бітірген. 1998 жылы Мемфис университетінде PhD дәрежесін алған. Профессор Дирек өзінің Деррида, Левинас, Хайдеггер, Мерло-Понти және Сартр жайлы жазылған мақалаларымен танымал. Сондай-ақ феминизм, континентальды философия, саяси философия және этика бойынша түрік, ағылшын және француз тілдерінде көптеген мақалалар жариялаған. «Гендерлік болу» (2004), «Әлемнің терісі» (2003), «Қазіргі француз ойы» (2004), «Платон дәріханасы» (2011) және т.б. кітаптардың авторы.

Зейнеп Дирек 1998-2014 жылдар аралығында Галатасарай университетінің философия факультетінде жұмыс істеді. 2002 жылы доцент, 2010 жылы профессор ғылыми атағын алған. 2014

жылдан бастап Коч университетінің философия факультетінің оқытушысы. Қазіргі кезде гендерлік философия, гендерлік теңсіздік және Түркиядағы гендерлік мәселелерді батыл зерттеп жүрген білікті ғалым.

Зейнеп Директің «Гендер болу» атты кітабы Батыс ойы тұрғысынан гендерлік мәселені қалай түсінуге болатынын ашық талдайтын зерттеулерден тұрады. Бұл зерттеу жұмысында тарихтың, философияның, бірегейліктің және гендерлік мәселелердің өзекті мәселелеріне назар аудара отырып, ол осы әлемнен толығымен тыс осы шеңберде бар адам проблемаларын бағалайтын ақыл-ойдың ықтимал салдарына сілтеме жасамайды.

Әйел болу немесе гендер болу туралы мәселелердің баржоғын зерттегенде, атап айтқанда, Түркиядағы адамның біліктілігіне қатысты және гендерлік проблемалар шеңберінде, дискурс деңгейінде де, мінез-құлық деңгейінде де мәдениеттің әйел болу үшін бірқатар жағымсыз алғышарттары бар сияқты. Бұл мәселенің түбінде теңсіздік парадоксы жоқ. Әйелдер проблемасын және жалпы жыныстық қатынас мәселесін тудыратын фактор – бұл нәсілшілдік пен діни оқшаулану жағдайындағы айырмашылық. Зейнеп Директің еңбегі осы сәтті ашатын мағынада өте маңызды.

Түркиядан гендерлік айырмашылықтарға негізделген проблемалар туралы, әсіресе консервативті қалаларымызда кездесетін мәселе. Барлық ер балаларда олардың гендерлік біліміне қатысты мәселе бар деп болжануда.

Сайып келгенде, феминизм қазіргі өмірдің мәселелерін түсіну тәсілі екенін айту қажет. Түрік феминизмі 1980 жылдардан кейін сахнаға шықты және тез дамып келе жатқан үрдіс. Профессор Директің «Гендер болу» кітабын Түркиядағы әлеуметтік ғылымдарға осы сыни мектепті қолданудың мысалы ретінде түсіну керек. Бұл тұрғыда кітаптың түрік тілінде жариялануы Түркиядағы феминистік теорияның дамып келе жатқанының дәлелі болып табылады.

Қазіргі кезде Түркияда жүргізілген реформалар нәтижесінде түрік қоғамындағы әйелдердің үлесі айтарлықтай өскен. 1930 жылы түрік әйелдеріне жергілікті өзін-өзі басқару органдарына

сайлауға, 1934 жылы сайлау және ел парламентіне саулану құқығы берілген. Сондай-ақ Түрік Республикасының Конституциясының 10 бабында «әйелдер мен ерлерге тең құқықтар берілген...» делінген. Тағы бір маңызды қадам 2002 жылы бүрын тек ерлерге ғана берілген отбағасы мәртебесіне ерлер мен әйелдердің тең құқтарын мойындайтын заң қабылданды.

Алайда, Зейнеп Дирек «Гендерлік әділеттілік немесе гендерлік теңсіздік?» деген мақаласында: «Гендерлік әділеттілік» – бұл гендерлік теңдіктің болмауы. Әйел ер адам үшін «сыйлы әйел» ретінде анықталады, әйелдің еректермен бірдей құқықтары бар; бұл оның этикалық және саяси әлеуметтік мәртебесі жоқ тәртіп»деп анықтама жасайды [11]. Оның ойынша, әділеттілік әйелдерді еркектерге бағындыру арқылы әйел мен ер адам арасында иерархия орнатады. Метафизикалық негізге сүйенсек, әйелдер мен ерлердің табиғаты әртүрлі. Әлбетте ерлер мен әйелдер бірдей құқыққа ие болмайды, олардың әртүрлі құқықтары мен міндеттері бар. Өйткені Құдай ерлер мен әйелдерді әртүрлі жолдармен жаратқандықтан, ерлер мен әйелдердің құқықтары бірдей бола алмайды және ерлер мен әйелдердің міндеттері мен құқықтары әртүрлі екенін түсіну бүгінде феминистік тілде «гендерлік әділеттілік» деп аталады.

Профессор Дирек «Қазіргі заман барлық ерлер мен әйелдерге шынайы теңдік әкелді ме?» деген сауал қояды. Расымен біз гендердік теңсіздікті қалай түсінеміз? Гендер, феминизм деген ұғымдарды естігенде адамның ойына ең алдымен әйел мен ер адамның құқықтарының тең болуы немесе белгілі бір жұмыс орынында олардың саны жағынан тең болуы керек деген сияқты шаблонды ойлар келеді. Зейнеп Дирек қазіргі заман бізге шынайы ерлер мен әйелдер арасындағы теңсіздіктің жоқ екенін алға тартады. Өйткені барлық адамдардың теңдігі туралы айтылғанда, барлық ақ нәсілді адамдардың теңдігі жайлы түсініледі. Дегенмен, қазір барлық адамзатты қамту, оны жетілдіру, сыни тұрғыдан ойлау арқылы бекіту идеясын қайта анықтауға мүмкіндік туды. Әйелдердің тең құқықтар үшін күресі барлық адамдардың теңдігі туралы осы заманауи идеяның логикалық салдарының бірі бо-

лып табылады. Әрине, әйелдердің ұйымдасқан күш-жігерінің арқасында бұл қоғамдық өмірде жүзеге асуы мүмкін, іске асырып та жатыр. «Сонымен гендерлік теңдік дегеніміз не? Бұл әр түрлі айырмашылықтар мен ерекшеліктерге қарамастан, барлық адамдардың құқықтары тең болуы керек деген идея» [11]. Гендерлік теңдіктің маңыздысы табиғи теңдік емес, этикалық және саяси теңдік. Зейнеп Дирек гендерлік теңдікті түсіндіру барысында мынадай мысалмен ұтымды түсіндіреді «100 метрлік ұзақтықты әйел ер адамға қарағанда ұзағырақ; ақ нәсілді спортшыға қарағанда қара нәсілді спортшыаз уақытта жүгіре алады; мүгедек адам бұл қашықтыққадені сау адамға қарағанда ұзағырақ еңсереді. Бірақ бұл айырмашылықтар оларға әртүрлі міндеттер мен құқықтар беруді немесе әртүрлі әлеуметтік мәртебе беруді талап етпейді» [12]. Ғалымның бұл ойымен келісуге болады, өйткені бір адамның қолынан келетін нәрсені екінші адам жасамауы мүмкін. Адамдар не істей алатынына және не істей алмайтынына байланысты әртүрлі құқықтарға ие болуы керек деп тұжырымдау әбестік. Бұлай адасудың себебі – заңды және этикалық нормаларға қатысты табиғи фактілерден жасалған тұжырымдарды философиялық тұрғыдан түсіндіру мүмкін емес. Маңыздысы табиғи теңдік емес, этикалық және саяси теңдік.

Қазіргі заман, яғни адам өзінің ақыл-ой қабілеттерін пайдалана отырып, өз өмірін қалыптастырып, әлемді өзгерте алатын болмыс деген түсінік қазір қай мәдениетте туылғанына қарамастан бүкіл адамзаттың игілігіне айналған. Гендерлік теңдік, феминистік идея Батыстан келді ме, әлде басқа жерден шықты ма, оның қандай айырмашылығы бар? Идеяның құндылығы оны тудырған мәдениетпен емес, оның бақытты, әділ, еркін бейбітшілік туралы уәдесімен, сондай-ақ оны бағалауымызбен және қабылдауымызбен өлшенеді.

«Гендерлік теңдік талабын біздің айырмашылықтарымыз бұза алмайды және де мәдени мұра туралы тарихи қалыптасқан талаптарды тоқтатпайды, өйткені біз оны қабылдадық және оны жүзеге асыру үшін соңына дейін күресуді жалғастырамыз» [13].

Қорыта келе, біз түрік философтарының гуманитарлық зерттеулерінде экологиялық ойлау мәселелерін, адам өмірі мен

қоғамының діни-саяси, этикалық және құқықтық аспектілерін, гендерлік теңік мәселелері, мәдени және діни мұраның шығармашылық мүмкіндіктерін көрсететін қазіргі философиялық дискурстарды байқаймыз. Философиялық жүйелер немесе модерндік дискурстар өткеннің мәдени мұрасына, соның ішінде діни негіздерге сүйенбей тұра алмайды. Ислам мұрасы адамгершілік рухының ізденіс пен іргелі сипатын, гуманистік және этикалық қағидалар мен қағидаларды қамтиды, олар қазіргі жағдайда дұрыс оқылып, түсіндірілсе, шындықтың, сонымен бірге әлеуметтік болмыстың экологиялық, диалогтық құрылысына ықпал ете алады. Философиялық гносеология тарихи гносеология сияқты белгілі бір процестер мен шындықтарды сыни тұрғыдан ойлауға және қайта қарауға мүмкіндік береді. Бұл әсіресе ислам дәстүрінде іргелі негіздермен қатар, белгілі бір тарихи және әлеуметтік-саяси шындықтарда адам игілігіне айналдыруға болатын динамикалық күштің де бар екенін түсіну үшін өте маңызды. Өйткені, ислам-ды тек ақыретте ғана емес, жердегі өмірде де сенушінің өмірін жақсартуға бағытталған әлеуметтік дін деп атайды.

Әдебиеттер

1 Özdemir İ. Bütüncül bir bakış açısı ve bütüncül bir anlayış // Electronic resource URL: https://ecologyandislam.wordpress. com/2010/01/03/doc-dr-ibrahim-ozdemir- ile-“cevre-ahlaki”-uzerine/ (date of access 23.02.2022)

2 Özdemir İ. What does Islam say about climate change and climate action? // Electronic resource URL: https://www. aljazeera.com/opinions/2020/8/12/what- does-islam-say-about-climate-change- and-climate-action (date of access 04.02.2022)

3 Özdemir İ. An Islamic approach to the environment // Electronic resource URL: https://ecologyandislam.wordpress. com/2010/01/03/an-islamic-approach-to-the-environment-ibrahim-ozdemir-ph-d/

4 Acikgenc A. Historical epistemology foundation of social network across generations for building knowledge // Sociol Int J. 2018; 2(3): 191-194.

5 Wartofsky M. Readings in Historical Epistemology (unpublished manuscript: course lectures notes. 1990. – 205 p.

6 Металл А. Историческая эпистемология: Научная монография (перевод Кукарцевой М., Катаева В., Тимонина В.). – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 480 с

7 Açıkgenç A. Islamic: scientific tradition in history. - Kuala Lumpur, Penerbit IKIM, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2012. – 607 p.

8 Кучуради И. Понятия человеческого достоинства и прав человека // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 28

9 Кучуради И. Этика: учебник и практикум для вузов. – М., Издательство ЮРАЙТ, 2016. – 147 с.

10 Bir ömür felsefe: İoanna Kuçuradi // https://sarkac.org/2022/05/bir-omur-felsefe-ioanna-kucuradi/

11 Toplumsal Cinsiyet Adaleti mi Toplumsal Cinsiyet Eşitliği mi? // https://www.gazetekadikoy.com.tr/yazarlar/zeynep-direk/toplumsal-cinsiyet-adaleti-mi-toplumsal-cinsiyet-esitligi-mi

12 Zeynep Direk'le Cinsel Fark Üzerine Söyleşi// https://terrabayt.com/dusunce/zeynep-direkle-cinsel-fark-uzerine-soylesi/

13 Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar // Derleyen: Zeynep Direk, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Baskı, 2009, 156 s.

8 МУРТАЗА МУТАХХАРИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ СҰХБАТТЫҚ КОНТЕКСТІ

Еңлік Қасабекова

Ирандағы ислам философиясы. Жалпы алғанда, біз исламның адамзат баласына соның ішінде, ирандықтарға да бөтен емес екенін білдік, яғни бұл исламның ұлттық белгілері жоқ және бүкіл адамзатқа тиесілі екенін білдіреді. Сондай-ақ, біз исламның ауқымы жергілікті емес, жалпыадамзаттық екенін ұғындық, яғни олар бір ұлттың немесе бір нәсілдің шегімен шектелмейді. Олай болса, жоғарыда айтылған сөздерімізге дәйектеме бере кетейік. Ислам философиясы ешқашан өзін ұлттық және нәсілдік шеңбермен шектемеді, керісінше, ол үнемі осындай шектеулерге қарсы күресті. Осы орайда исламның Иранда жалпыұлттық мақұлдау объектісіне айналды ма, басқаша айтқанда, ирандықтар исламды өзінің жоғары идеялары, адамгершілігі және жалпыадамзаттық сипаты арқылы өз еркімен қабылданды ма, әлде кейбіреулер айтқандай, бұл дін оларға жүктелді ме деген ауқымдыда негізгі сұрақтарға жауап іздеп көрейік. Әрине, біз араб емес халықтардың исламды қабылдауына ықпал еткен жалғыз фактор осы діннің бүкіләлемдік және жалпыадамзаттық сипаты болды деп айтуға тырыспаймыз. Басқаша айтқанда, біз бұл жағдайды Ислам теңдігінің негізгі қағидаты ретінде көрсетуге ниет білдірмейміз. Исламға деген ұмтылыстың себебі осы діннің бірқатар артықшылықтарынан тұрады, олардың бір бөлігі идеялар мен нанымдар саласына, екіншісі моральдық, әлеуметтік және саяси салаларға жатады. Ислам ілімі бір жағынан ұтымды, екінші жағынан табиғи және түсінікті. Оның ерекше тартымды күші бар, оның арқасында оның әсері әртүрлі халықтарға таралды. Исламның бүкіләлемдік және жалпыадамзаттық ауқымы – артықшылықтардың бірі, бұл дінге күш пен тартымдылық беретін қасиеттердің бірі. Біз қазір ислам философиясының барлық басқа артықшылықтары туралы талқыламаймыз. Ұлт ұғымына қатысты мәселелерді талқылай

отырып, біз осы бір факторды қарастырумен шектелеміз. Шамамен XIV ғасыр бұрын ирандықтар бұрынғы дінін тастап, исламның ізбасарлары болды. Осы ғасырларда жүздеген миллион ирандықтар мұсылман болып туылды және мұсылмандар бұл дүниеден кетіп, Алланың алдына барды. Мұсылмандардың жалпы халыққа сандық қатынасы бойынша Иран Сауд Арабиясынан басқа барлық ислам елдерінен асып түседі. Тіпті өзін ислам әлемінің тәлімгері деп санайтын Египет сияқты елде де мұсылмандар саны көп емес. Соған қарамастан, Ислам ирандықтарға XIY ғасыр бойы мәжбүрлеп кіргізілді ме ма, әлде олар оны өз еркімен және шын жүректен қабылдады ма деген мәселені нақтылау орынды. Біз құрметті оқырмандарды нақты жағдаймен жақсырақ таныстыру үшін сізге Иранның тарихын аралап, осы елдегі исламның ену процесін басынан бастап қадағалау қажет деп санаймыз.

Ирандағы Ислам философиясы дәуірінің басталуы. Тарихи сенімді дереккөздерге сәйкес, Құрметті Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») хижрадан бірнеше жыл өткен соң (Меккеден Мединаға қоныс аудару) сол кездегі мемлекет басшыларына жолдаған хаттарын жазды, онда ол өзінің пайғамбарлығын жариялады және оларды Исламды қабылдауға шақырды. Осындай хаттардың бірі Иран шахы Хосроу Парвизге (591-628) жіберілді. Онда Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») Патшаны Исламды қабылдауға шақырды. Бірақ мұндай хаттарды алған барлық елдердің басшыларының арасында Хосроу Парвиз Пайғамбардың хатын менсінбей қабылдап, оны бұзған жалғыз адам болды. Бұл фактінің өзі Иран монархының сотында билік еткен моральдық ыдырау туралы айтады. Билеушілердің, императорлардың және басқа мемлекеттердің басшыларының ешқайсысы да осылай жасаған жоқ. Олардың кейбіреулері құрметпен жауап хаттар жазып, оларды сыйлықтармен жіберді. Хосроу Парвиз Иранның билеушісі Йемен билеушісіне пайғамбарлықты талап ететін және оған Иран шахының өзінен бұрын өз атын көрсететін хат жазуға мүмкіндік берген адамға қатысты барлық жағдайларды тергеуді тапсырды және қажет болған жағдайда бұл адамды Хосроуға жіберуді тап-

сырды. Қасиетті Құранда айтылғандай, "олар Жаратқан Иенің жарығын аузымен үрлегісі келеді, бірақ оның жарығы мінсіз". Йемен билеушісінің елшілері әлі де Мединада болған, сол кезде Хосроудың билігі аяқталды, ал оның ұлы Хосроудың ішін жайып жіберді. Құрметті Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») сол сағат бұл туралы Йемен елшілеріне хабарлады. Олар таңданып, осы жаңалықпен өз билеушісіне оралды. Біраз уақыттан кейін Ислам пайғамбарының («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») шынында да, дұрыс болды. Осы оқиғадан кейін билеуші және Йемен тұрғындарының едәуір бөлігі, атап айтқанда осы елде тұратын ирандықтардың үлкен тобы мұсылман болды. Ол кезде Йеменде көптеген ирандықтар өмір сүрді және елді Иран шахтары тағайындаған орынбасарлар басқарды. Сондай-ақ, құрметті Пайғамбардың көзі тірісінде («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») мұсылман миссионерлерінің уағызының нәтижесінде ирандықтар, зороастрлықтар да, басқа діндердің ізбасарлары да өмір сүрген Бахрейн тұрғындарының көп бөлігі исламға мойнсына бастады. Исламды тіпті Бахрейн билеушісі де қабылдады, сонымен қатар ирандық қорғаушы. Басқаша айтқанда, ирандықтардың исламды ұжымдық қабылдауы алғаш рет Йемен мен Бахрейнде байқалды. Әрине, жеке-жеке исламды қабылдаған алғашқы ирандық Салман Фарси болды. Өздеріңіз білетіндей, оның діни сезімдері осы уақытқа дейін шынайы және асқақ болған, оны пайғамбардың өзі "Менің отбасымның мүшелерінен шыққан Салман" деп мақтаған. Ол шейдтер арасында да, сунниттер арасында да үлкен құрметке ие, Салманды Пайғамбарға («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») ең жақын деп санайды сахабалар. Мединаға бару бақытына ие болғандар Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») мешітінің айналасында пайғамбардың ұлы сахабаларының есімдері жазылғанын біледі және исламның әртүрлі санасындағы имамдар. Әрине, Салман парызшыл Пайғамбарға («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») жақын адамдардың бірі осы тізімде аты аталған адамдар. Құрметті Пайғамбардың («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») өмірімен сәйкес келетін кезең, кейбір ирандықтардың

исламның шындықтарымен танысуы үшін жеткілікті болды. Әрине, бұл жағдай ислам туралы хабардың Иранға жетуіне ықпал етті және бүкіл елде ирандықтар белгілі бір дәрежеде Ислам ілімдерімен таныса алды. Ал Ирандағы мемлекеттік және діни жағдай (және бұл туралы біз одан әрі мұқият талқылайтын боламыз) халық жаңа жаңалықтарды күтіп, құтқарылуды күтіп өмір сүрді және осындай сипаттағы жаңалықтар адамдар арасында найзағай жылдамдығымен таралды. Көптеген адамдар бұл жаңа діннің негізгі принциптері қандай деп сұрады. Ислам Әбу Бәкір мен Омар халифаларының билігінің уақыты келді. Халифа Әбу Бәкірдің билік ету кезеңінің соңында және Омардың бүкіл кезеңінде мұсылмандардың Иранға қарсы соғыс қимылдарының нәтижесінде елдің барлық дерлік аумағын мұсылмандар жаулап алды және миллиондаған ирандықтарға олармен тікелей байланыс орнатуға мүмкіндік берілді, нәтижесінде олар үлкен топтарда ислам дінінің қатарына өтті.

Ирандықтардың исламға келуі. Ирандықтардың исламға деген жанашырлығы осы қасиетті дін пайда болғаннан бастап көрінді. Біздің елде қасиетті ислам заңы таралмай тұрып-ақ, Йеменде тұратын ирандықтар мұсылман мужаһидтері осы діннің ізбасарлары болды және Құранның нұсқауларын шынайы ниетпен және ыждаһаттылықпен ұстанды. Олар ислам Заңын таратуға көп күш жұмсады және құрметті Пайғамбардың жауларына қарсы жанқиярлықпен күресті. Ирандықтардың исламды таратудағы еңбегі егжей-тегжейлі зерттеуді қажет етеді және ислам ғылымдарының мамандары осы салада тиісті зерттеулер жүргізуі керек. Шығыс пен Батыстағы исламдық жаулап алулардың тарихы кейбір ирандықтардың адалдығымен, сенімділігімен және шынайылығымен исліктің мысалдарын көрсетіп, исламның ішкі және сыртқы жауларын басуға көп күш жұмсаған жанқиярлық күресін көрсетеді. Шығыс және Оңтүстік елдердің, әсіресе Үндістан түбегінің, Пәкістанның, Шығыс Түркістанның, Қытайдың, Малайзияның, Индонезияның және Үнді мұхитының аралдарының мұсылмандары Исламды Азияның ең шалғай жерлеріне дейін таратуға көп күш жұмсаған теңізшілер мен саудагерлер

арасынан шыққан ирандық мұсылмандарға өте көп қарыз. Осы кеңістіктерде барлық жерде түсініктемелер мен нұсқаулар арқылы олар адамдарды исламның қасиетті ілімдерімен таныстырды. Ирандықтар исламның батыс елдерінде, Солтүстік Африка мен Кіші Азияда таралуына үлкен үлес қосты. Хорасан мен иранның шығыс жерлерінің тұрғындары Омайядтардың исламға қарсы халифатына қарсы көтеріліс жасап, осы әулетті құлатқаннан кейін Ислам мемлекетінің Аббасидтер әулетін басқаруына әкеліп соқтырғаннан кейін, барлық ислам елдеріндегі әскери және әкімшілік басшылық ирандықтарға, әсіресе Хорасаннан келгендерге өтті. Олар Ислам мемлекетінің шығыстан батысқа дейінгі барлық саяси билігін өз қолдарына алды. Аббасид халифасы Ма' Мун (809-813) Хорасаннан Иракқа Хорасан дворяндарының көпшілігі қоныс аударды. Кейбір туыстарының диверсиясына алаңдаған Ма' мун барлық маңызды мемлекеттік лауазымдарды ирандықтарға сеніп тапсыруға шешім қабылдады. Сондықтан ол оппозицияның ықпалының күшеюіне жол бермеу үшін Египетке және Солтүстік Африканың басқа аймақтарына өзінің вице-президенттері мен өкілдері ретінде бірнеше асыл ирандықтарды жіберді. Солтүстік Африкадағы жағдайға байланысты аббасидтердің алаңдаушылығы күшейе түсті, өйткені осы уақытта Андалусияда (Испания) Омайядтар әулетінің өкілдері әлі де билік жүргізді, олар өз ықпалын аталған аумаққа таратуға тырысуы мүмкін. Нишапур, Герат, Балха, Бұхара және Ферғанадан шыққан осы қоныс аударушылар отбасыларының тарихын зерттеу бірнеше үлкен томдарды құрауы мүмкін. Солтүстік африкалық ирандықтардың еңбегі белгілі бір дәрежеде осы аймақтың ғалымдары мен жазушыларына арналған көптеген тарихи және өмірбаяндық дереккөздерде көрінеді. Төменде біз Иранда исламның таралуына дейінгі және одан кейінгі кезеңдердегі ирандықтардың қызметіне қысқаша сипаттама береміз.

Йемендегі ирандықтар. Құрметті пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») дүниеге келген кезде Ирандықтардың топтары Йеменде, Аденде, Хадрамаутта және Қызыл теңіз жағасында өмір сүрді, олардың қолында Йемен-

де Саяси билік болды. Осы тақырыпты қарастырмас бұрын, түсінікті болу үшін біз ирандықтардың белгілі бір санының Йеменге қоныс аударуының және осы елде өмір сүруінің себептерін сипаттауға мәжбүрміз. Ануширванның кезінде Абиссиния Қызыл теңіз арқылы Йеменге шабуыл жасап, сол елдің үкіметін құлатты. Йемен патшасы Сайф Ибн Зи Йазан ануширванның сотына абиссиндіктерді шығарып салуға көмек сұрау үшін келді. Тарихшылар Сайф Ануширваннан аудитория алғанға дейін Ктесифонда жеті жыл өткізген деп жазады. Сайф Ануширванға: "Маған абиссиндіктерге қарсы соғыста көмектес, өз елімді босату үшін әскерлеріңді жібер", - деді. Бұған жауап ретінде Ануширван: "менің дінім менің жауынгерлерімді алдап, оларды менің сенушім емес адамға көмекке жіберуге жол бермейді", - деді. Содан кейін Ануширван өзінің көршілерімен кеңесіп, Абиссиндіктерді Йеменнен шығару үшін Сайф ибн Зи Йазанмен бірге өлім жазасына кесілген тұтқындар тобын жіберуге шешім қабылдады. Бұл шешім мақұлданды және біраз уақыттан кейін жүзеге асырылды. Тарихшылардың айтуынша, топ мың адамнан құралған. Бірақ олардың саны аз болғанына қарамастан, олар 30 мыңнан асатын абиссиндіктерді жеңіп, толығымен жойып жіберді. Йемендегі ирандықтарды Вахрез есімді адам басқарды. Абиссиндіктер құлағаннан кейін және көп ұзамай Сайф ибн Зи Йазан қайтыс болғаннан кейін, аталған Вахрез (оның шын аты Хорзад) Йеменде билікке келді және ол Иран билігіне бағынышты болды.

Йемендегі Базан мен басқа ирандықтардың Исламды қабылдауы мен ислам философиясы. Исламның пайда болу кезеңінде, Құрметті Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») адамдарды қасиетті дінге шақыра бастады, Йемендегі билік Ирандық Базан ибн Сасанның қолында болды. Пайғамбардың («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») араб тайпалары мен құрайш пұтқа табынушыларына қарсы дәл осы Базан Йемен басқарған кезеңде болды. Ол Йемендегі Хосроу Парвиздің вице-министрі болып саналды және Хиджаз бен Тахаманың бір бөлігін де басқарды. Базан Хосроу парвизді Ислам пайғамбарының әрекеттері туралы үнемі хабардар етіп отырды.

628 жылы құрметті Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») Хосроуды Исламды қабылдауға арнайы хатпен шақырды. Ол ашуланып хабарламаны бұзып, Йемендегі вице-президенті Базанға осы хаттың авторын тауып, оған жіберуге бұйрық берді. Базан, өз кезегінде, Мединаға екі ирандықты – Бабуя мен Хосроуды жіберіп, олар арқылы Иран патшасының бұйрығын Оның рақымына жеткізді. Бұл ирандықтардың исламның Құрметті пайғамбарымен («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») алғашқы ресми байланысы болды. Бұл туралы хабар меккелік пұтқа табынушыларға жеткенде, олар қуанды: Мұхаммедтің құтқарылу жолы жоқ, өйткені Патшалардың Патшасы Хосроу Парвиз оған қарсы шықты! Мединаға келген Базанның елшілері Пайғамбарға келіп, оған келу мақсаты туралы айтты. Пайғамбар оларға келесі күні жауап алу үшін келуді бұйырды. Таңертең олар Пайғамбарға («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») қайта пайда болған кезд, Оның мырзалығы оларға: "кеше түнде Шируйе әкесі Хосроу Парвиздің ішін жайып, оны өлтірді", – деді. Содан кейін Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын»): «Құдай маған сенің патшаңның өлтірілгенін және сенің еліңді жақын арада мұсылмандар жаулап алатынын хабарлады. Йеменге оралып, базанға исламды қабылдасын деп айтыңыз. Егер ол мұсылман болса, Йеменнің билігі әлі де оның қолында болады». Құрметті Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») елшілерге әр түрлі сыйлықтар берді және олар Йеменге оралғаннан кейін Базанға не болғанын хабарлады. Базан: "Бірнеше күн күтейік. Егер олардың айтқандары расталса, онда ол шынымен де пайғамбар және Құдайдың атынан сөйлейді. Содан кейін біз түпкілікті шешім қабылдаймыз". Бірнеше күннен кейін Ктесифоннан Елші Шируядан хатпен келді. Хатта ол Базанға әкесінің ка-зни себептері туралы ресми түрде хабарлады. Содан кейін ол Базанға Йемен тұрғындарын оны қолдауға шақыруды, сондай-ақ пайғамбарлықты талап ететін Хиджаз адамына еркіндік беруді және оны ешнәрсемен мазаламауды бұйырды. Осы оқиғадан кейін Базан мұсылман болды, ал Йеменде абна («ұлдар») және ахрар («асыл») деп аталатын ирандықтар болды – М. м.), оның соңынан

еріп, исламды да қабылдады. Олар қасиетті исламның ізбасарлары болған алғашқы ирандықтар болды. Құрметті Пайғамбар («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») Базанды Йеменнің губернаторы етіп тағайындады және ол пайғамбардың атынан исламды уағыздаумен және таратумен айналысып, дін жауларына қарсы күресті. Базан Құрметті Пайғамбардың («Оған Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын») көзі тірісінде қайтыс болды және оның ұлы Шахр Ибн Базан орынбасар болып тағайындалды. Ол әкесінің жолын қуып, исламның жауларымен бітіспес күрес жүргізді.

Ирандағы Шиизм философиясы. Ирандықтардың көпшілігі Сефевилер кезеңнің басында шейдтерге айналды. Ираннның шиизм тұқымын өсіру үшін ең қолайлы топырақ болғанына күмән жоқ. Әлемнің ешбір жерінде шиизм Ирандағыдай қарқынмен таралмады немесе дамымады. Уақыт өте келе Ираннның шиизмді қабылдауға дайындығы арта түсті. Мұндай дайындықсыз Сефевилер елдегі саяси билікті жаулап алу арқылы ғана бүкіл Иранды шейтдерге еліне, ал оның халқын пайғамбардың отбасы мүшелерінің ізбасарларына айналдыра алмас еді. Негізгі шындық мынада: ирандықтардың исламды қабылдау фактісі және олардың шейдтікті ұстану фактісі бір себеппен туындайды: ирандық өзінің рухының исламмен үйлесімділігін сезініп, соңғысынан көксеген-іздегенін тапты. Ирандықтар ежелгі мәдени дәстүрлерді сақтайтын ақылды халық болғандықтан, исламға көбірек қызығушылық танытып, оған басқа халықтарға қарағанда көбірек қызмет көрсетті. Ирандықтар басқа халықтарға қарағанда Исламның рухы мен мағынасына көбірек қызығушылық танытты, сондықтан олар Пайғамбардың отбасына көбірек көңіл бөле бастады, сондықтан ирандықтар арасындағы шиизм философиясы басқа халықтарға қарағанда үлкен ықпалға ие болды, яғни ирандықтар Ислам рухын және оның мағынасын пайғамбардың отбасы мүшелері арқылы түсінді. Иран руханиятының сұрауларына тек пайғамбар отбасының мүшелері ғана жауап бере алды. Ираннның ізденімпаз ақыл-ойы исламға әділеттілік пен теңдіктің осы ілімдегі принциптерін қатты тартты. Дәл осы ирандықтар көптеген ғасырлар бойы айырылды. Пайғамбар отбасы мүшелерінің атынан олар әділеттілік пен

теңдік қағидаттарын ешбір бейімділік пен фанатизмсіз жүзеге асыратын, басқаларға үлкен құрметпен қарайтын адамдармен кездесті. Пайғамбардың отбасы, әсіресе араб емес мұсылмандар тұрғысынан, исламдық әділеттіліктің тірегі мен панасына айналды. Егер біз кейбір халифалардың араб ұлттық тәуелділіктерінің көріну фактілеріне және ‹ Али Ибн Әби Талибтің Ислам теңдігін қорғауға және арабтар мен исламды қабылдаған басқа халықтар арасындағы қарым-қатынастағы кез келген кемсітушілікті жоюға бағытталған бұл шындық бізге түсінікті болады.

Исламға дейін Иран философиясы

Зороастризм. Өздерінің мемлекеттік саясатын діни негізде құрған және зороастризмді мемлекеттік дін деп жариялаған Сасанидтер зороастрлық діни қызметкерлерге үлкен өкілеттіктер берді. Олар басқа діндердің ізбасарларына шағымданбады, кейде мубадтардың әсерінен оларды зороастризмнің пайдасына діни көзқарастарынан бас тартуға мәжбүр етті, бұл дінді қылышпен отырғызды. Кристенсен бұл туралы: «Зороастрлық діни қызметкерлер өте фанатикалық болды және басқа конфессиялардың еркіндігін мүмкіндігінше шектеді. Бірақ бұл фанатизмнің саяси мотивациясы болды. Зороастризм миссионерлік қызметтің қажеттілігін талап етпеді, оның басшылары бүкіл адамзатты құтқаруды талап етпеді, бірақ ел ішінде олар сөзсіз бағынуды талап етті. Олар басқа діндердің ізбасарларына, сондай-ақ Иранның бұрынғы субъектілеріне, әсіресе басқа елдердегі діндарларға үлкен әсер еткендерге сенбеді»,- деп айтады. Бұл тұрғыда Саид Нафиши: Сасанидтер дәуіріндегі қоғамдық толқулардың басты себебі олардың билігі басталғанға дейін барлық ирандықтар зороастризмнің ізбасарлары болған жоқ. Ардашир Папакан мубада отбасынан шыққан және мубадалардың қолдауымен билікке келген, барлық жолмен ата-бабаларының дінін Иранға таратуға және таратуға тырысты. Мубадалар тақтың тірегі болғандықтан, олар үлкен ықпалға ие болды және Иранның ең артықшылықты мүлкі болып саналды. Әсер ету дәрежесі бойынша олар тіпті падишахтардан да асып түсті және әр монарх қайтыс болғаннан кейін оның орнына мубадалардың өздері сайлаған және тәж киген адам

ғана мұрагер бола алады. Сондықтан Сасанидтер арасында тек Ардашир Папакан өзінің ұлы Шапурды мұрагер деп атай алды, қалған патшалар өздерінің мұрагерін тағайындай алмады: оларда ресми мұрагер болған жоқ. Өйткені мубадан мубадтың (бас діни қызметкердің) мақұлдауынсыз билікке келу мүлдем мүмкін емес еді. Сасанидтердің бүкіл кезеңінде падишахтар іс жүзінде мубадан мубадтың қорғаушылары болды, ал егер олардың кез-келгені бағынбайтын болса, онда мубадтардың қарсылығына тап болып ,омпаға келер еді. Мысалы, мәсіхшілерді қудалауға келіспеген және мубадтардың оларды жоюға көндіргеніне және нұсқауына қарамастан бас тартқан Йаздигирд II (439-457) мубадтар «күнәһар» деп жариялады. Нәтижесінде, сегіз жылдық биліктен кейін ол христиандарға қарсы репрессиялық шараларға келісуге мәжбүр болды. Сасанидтер Арменияға қатысты қатаң саясат жүргізді, ол Мидия патшалығынан бастап (б.з. д. 670-550 ж. ж.), содан кейін Ахеменидтер, Аршакидтер және сол Сасанидтер кезінде Аршакид князьдері ұзақ уақыт басқарған Ираннның провинцияларының бірі болды. Олар зороастризмді осы жерге қылышпен отырғызуға тырысты. Армяндар ғасырлар бойы оларға қатты қарсылық көрсетіп, ұзақ уақыт бойы буддистік нанымдарын сақтау үшін күресіп келді, содан кейін б.з. 302 жылдан бастап біртіндеп өз жерінде христиандықтың негізін қалап, осы діннің бір мағынасын таңдады (Армян-Григориан шіркеуі). Бұл діни келіспеушіліктің салдары Сасанидтер билігінің бүкіл кезеңінде римдіктермен (және кейінірек византиялықтармен) Арменияға иелік ету құқығы үшін ұзаққа созылған қақтығыс болды, бұл орасан зор адамдық және материалдық шығындарға, Иран мен Византияның әлсіреуіне әкелді және нәтижесінде арабтардың Иран жерлерін жаулап алу міндетін жеңілдетті.

Әрі қарай, Саид Нафиси: «Жылы Накш-и Раджаб, Ка ‹ ба-и Зартушт және Сар-и Машхад Картирге, сасанилік Шах Шапур I заманындағы мубадан мубадуға тиесілі жазулар сақталған, олар елдің әртүрлі аймақтарында зороастризмді күштеп отырғызуға және таратуға бағытталған кейбір шаралардың егжей-тегжейлі сипаттамасын береді»,-дейді. «Иран өркениеті» ұжымдық моно-

графиясының бесінші бөлімінде аталған мубадан мубадқа тиесілі жазулар туралы айтылады: 1939 жылы тарихи ғимараттың батыс жағындағы Чикаго Шығыс орталығының археологтары Ка ‹ ба-и Зартушт («Қағба Заратуштра») деген атпен белгілі, мубад Картирдің б.з. 242 жылдан 293 жылға дейін зороастриялық бас діни қызметкер лауазымына қалай жеткені туралы әңгімесі бар айтарлықтай көлемді жазба тапты. Бұл жазба, атап айтқанда, Иранннан басқа діндердің кейбір миссионерлерін шығару туралы айтады; олардың арасында еврейлер, христиандар (несториандар мен монофизиттер), буддистер, индуизм мен зиндиканың ізбасарлары, яғни манихейлер болды. Әрине, діни төзімсіздікке келетін болсақ, Сасанидтер билігінің бүкіл кезеңі біркелкі болмады және діни қызметкерлер әрқашан шексіз ықпалға ие бола бермейді. Иран билеушілерінің барлығы бірдей мубадтардың ықпалында болған жоқ. Шапур I, Йаздегирд I және Хосрау I Анушырван өз билігінің белгілі бір кезеңдерінде басқа діндердің ізбасарларына азды-көпті төзімді болды. «Иран өркениеті» монографиясында «Сасанидтер дәуіріндегі Иранның батысындағы діни ұстаным» мақаласында Картир жазбасының мазмұны мен оның кезінде болған конфессиялық шектеулерді сипаттағаннан кейін: Екінші жағынан, армян шежірешісі Элиза Вардапет Шапурдың Иранның кез келген жерінде тұратын сиқыршыларды, еврейлерді, манихейлерді және басқа діндердің ізбасарларын жалғыз қалдыруға және оларға діни рәсімдерді өткізуге кедергі жасамауға бұйрық бергені туралы айтады. Жазбалардың бірі 277-293 жылдар аралығында Бахрам II билігі кезінде конфессиялық ашылықтардың қысымына ұшырағанын сипаттайды. басқа жазбада Шапур I (242-273) жариялаған діни бостандықтар туралы бұйрық бар. Кристенсен кітабының алтыншы бөлімінде сол дәуірдегі ирандық христиандардың жағдайы туралы айтады: IV және V ғасырлардағы христиандық пен ресми Иран діні арасындағы қатынастарды сипаттау үшін. Сасанидтер кезіндегі христиандық әрқашан, тіпті ол үшін ең қиын кезеңдерде де рұқсат етілген дін болды. Осылайша, кейде қалалар мен ауылдардағы христиан қауымдастықтары Иран билігі өкілдерінің қысымына ұшырады. 410 және 420 жылдары Иранда шақырылған

және Византия империясының билік құрылымдары өкілдерінің қатысуымен өткен екі шіркеу кеңесінде христиандар өздерінің көптеген діни қағидаларын қалпына келтіріп, бекітті. Афраат өзінің уағыздары мен жарлықтарының көпшілігін Шапур II билігі кезінде, христиандар барлық қысымға ұшыраған кезде жазды. Соған қарамастан, оның жазбаларында христиандық діни рәсімдер мен рәсімдерге тыйым салуды көрсететін фактілерге сілтеме мүлдем жоқ. Қысым негізінен христиандық діни біз слительдерге әсер етті, бірақ қарапайым христиандарды өздерінің діни сенімдерінен бас тартуға мәжбүрлеу туралы ештеңе айтылмаған. Шамасы, Иранда да, Шығыс Рим империясында да христиандар өздерінің қауымдық құқықтық мәселелерін олардың тұрғылықты жерінің нақты жағдайларына бейімделген римдік және сириялық заңдарға сәйкес шешкен. Христиандық погромдар өте сирек кездесетін құбылыс болды және христиандар өздерінің епископтарының рухани басшылығымен тыныш және қауіпсіз өмір сүре алды.

Философия және даналық. Ирандағы философия ғылымы мен оның дамуы, оның танымал мағынасында, VIII ғасырда ерекше дамуға бет алды. Кітаптарды басқа тілдерден, яғни грек және кейде Үнді тілдерінен аударудан бастау алды. Медицина, математика және философияны қоса алғанда, басқа халықтардың ғылыми білімін берудің бастапқы кезеңі туралы әртүрлі пікірлер бар. Кейбіреулер мұсылмандардың бұл бағыттағы қызметі ислам тарихының бірінші ғасырында басталып, оны Халид ибн Йазид ибн Му ‹ авия (683-684) бастаған деп санайды. Халид грек тілін жетік білетін Александрия ғалымдарының тобын бірінші болып жалдады және олар грек және копт тілдерінен араб тілдеріне алхимия туралы бірнеше кітап аударды деп мәлімдейді. Философиялық кітаптарды, сондай-ақ көптеген басқа ғылымдар, этика және мінезқұлық ережелері туралы әдебиеттерді аудару Аббасидтер билігі кезеңінде басталды.

Парсы тілінен және Иранда ешқандай философиялық кітаптарды аудару жүзеге асырылған жоқ. Парсы тілінен аударылған барлық кітаптар әдебиетке, тарихқа, астрологияға және кейде физикаға қатысты болды. Ибн әл-Надим «әл-Фихристте» кейбір

жағдайларда араб тіліне аударылған парсы шығармаларының атауларын келтіреді, олардың арасында философиялық кітаптардың атаулары жоқ. Парсы тілінен аударылған Жалғыз философиялық кітап (пехлеви) Аристотельдің «логикасының» бір бөлігі болды. Бұрын Пехлевиге аударылған, содан кейін ислам кезеңінде оны араб тіліне ‹Абд аллах Ибн Мукаффа› немесе оның ұлы Мұхаммед ибн ‹Абд аллах Мукаффа›аударған.

Жалпы философия ғылымы христиандыққа дейін Греция мен Римдегі философия кең таралған ғылым болды. Оның келуімен оған тыйым салынды. Философия туралы кітаптардың бір бөлігі өртеніп, басқалары жасырылды. Адамдарға философиялық дауларға қатысуға тыйым салынды, өйткені философия діни заңдарға сәйкес келмейді деп есептелді. Кейінірек Византияда христиандық тыйымдарға қарсы философияға деген қызығушылық қайта пайда болды. Бұл Аристотельдің еңбектерінің көрнекті комментаторы Джон Дамаскиннің заманынан басталды.

Содан кейін Ибн ан-Надим Шапурдың Византия императорына қарсы әскери әрекеттері туралы ертегіні жеткізеді және Шапурдың византиялықтарға қалай тұтқынға түскені туралы жазады, ал біраз уақыттан кейін зынданнан қашып, Рим императорын өлтіргеннен кейін барлық византиялықтарды Иранна қуып жіберді. Осыдан кейін Константин Шапурдың мақұлдауымен Византия императоры болады. Осы уақыт ішінде Византия христиан дініне қайта бет бұрды және философия тыйым салынған ғылым деп жарияланды. Содан кейін автор атап өтеді: Ежелгі уақытта ирандықтар парсы тіліне логика мен медицинаның кейбір бөліктерін ғана аударған. Аль ‹Абд Аллах ибн Мукаффа› және басқа авторлар бұл үзінділерді араб тіліне аударды . Жалпы, әдетте, парсы тілінен философия туралы кітаптар аударылмаған, ал ирандықтардың логикасы мен философиясы туралы кітаптардың аудармашылары арасында жоқ сияқты. Бірақ кітаптардың аудармасы ирандықтардың ислам өркениеті көрсеткен қызметтерінің бірі екенін ескере отырып, біз ибн ан-Надимге сілтеме жасай отырып, парсы тілінен араб тіліне әртүрлі әдебиеттердің аудармашыларының есімдерін атаймыз, дегенмен бұл тілден араб тіліне аудармашылардың барлығы бірдей

ирандық емес екенін мойындау керек. Иранннан шыққан ислам философтары туралы бірнеше сөз. Ирандықтар басқа ғылымдарға қарағанда ислам философиясына көбірек үлес қосты. Мұнда біз осы уақытқа дейін бірде-бір автор қолға алмаған жұмысты жүргізуге ниеттіміз, яғни біз Ислам философтарын басынан бастап бүгінгі күнге дейін ұрпақ ретімен жіктейтін боламыз, әйтпесе ұры, біз шейд факихтеріне қатысты жасағанымызды жасаймыз. Бұл оңай жұмыс болмаса да, ислам философиясының эволюциясы мәселесіне ерекше бейімділігіне байланысты автор осы бағытта бастаған (бірақ әлі аяқталмаған) жұмысын аяқтағысы келеді. Ислам философиясының эволюциясын философтардың ұрпақтарының хронологиялық тізбегінде білместен қарастыру мүмкін емес сияқты. Мұнда біз мұғалімдер мен оқушылар арасындағы байланыс принципін ескере отырып, осы ұрпақтардың қысқаша тізімін береміз, яғни әр ұрпақтың өкілдері алдыңғы және кейінгі ұрпақтың мұғалімдері немесе олардың замандастары. Ұрпақтар бойынша жүзеге асырылған бұл жіктеу кезінде біз негізінен қызметі исламдық ортада өткен философтарды есте сақтаймыз. Әрине, олардың арасында (әсіресе исламның алғашқы кезеңінде) кейде мұсылман емес адамдар – иудаизмнің, христиандықтың ізбасарлары немесе тіпті (кейбір зерттеушілердің пікірінше) атеистер де кездеседі.

9 ҚҰРАНДАҒЫ СЕМАНТИКАЛЫҚ МАҒЫНАЛАРДЫҢ ГЕРМЕНЕВТИКАСЫ (ТОШИХИКО ИЗУТСУДЫҢ ИНТЕРПРЕТАЦИЯСЫ НЕГІЗІНДЕ)

Нұрбол Қалдыбеков

Тошихико Изутсу жапон ұлтынан шыққан Ислам зерттеушісі. Жапонияға Ислам әлемін алғаш боп ашқан ғалым. 1914 жылдың 4-мамырында Токиода дүниеге келген. Филология саласында бакалавр және магистратура дәрежесін Кеіо университетінде оқыды. Біршама уақыт грек және латын философиясы бойынша лингвистикадан дәріс берген. Осы кезеңдерде Жапонияға жолы түскен Мұса Жаруллаһ Бигиевпен танысып, Ислам діні мен мәдениетіне қызығушылығы оянады; одан Сибауайхтың «әл-Китаб» және Муслимнің «әл-Жамиғ әс-Сахих» еңбегін оқып үйренеді. Француз, неміс, италиян, испан, парсы, түрік, санскрит, ескі және жаңа қытай тілдерін меңгереді. 1951 жылы бастаған Құран аудармасын 1958 жылы аяқтайды. Ливанда алты ай, Мысырда бір жыл болып, Ибраһим Мәдкур, Ахмад Фуад әл-Ахуани және Камил Хусейн секілді ғалымдармен танысады. Каирдегі «Мәжмағул луғат әл-Арабия» атты лингвистикалық ұйымның мүшесі болады.

1961 жылы Канадаға барып, ол жерде он сегіз жыл өмір сүрген Изутсу Макгил (McGill University) университетінің Ислам зерттеулері институнда Әбул Хасан әл-Ашғари, Ибн Сина, Ғазали, Шиһабуддин әс-Суһрауарди әл-Мактул және Мухиддин ибн әл-Араби секілді ғалымдар мен ойшылдар бойынша дәріс оқиды. 1969 жылы сол институттың (Ислам зерттеулері институты) бөлімшесін Тегераннан ашады. Жыл сайын осы жерде және Тегеранның философия қауымдастығында студенттерге дәріс оқыды. Бұл жерде дәріс алған студенттердің арасынанкейін William C. Chittick, Nasrullah Purcevadi, Gulam Mirza Aguani секілді

тұлғалар шықты. Бұл жерде Изутсу Ибнул Арабидің «Фужужул хикам» кітабы бойынша дәріс оқыды.

1979 жылы еліне оралып, Токиоға орналасады. Өмірінің бұдан кейінгі кезеңін ой еңбегіне арнады. Ислам философиясы, тасаууыф және таным мәселесіне, әсіресе Құран семантикасына қатысты түрлі еңбектер жазып жариялайды. Изутсу халықаралық ғылыми қауымдастықта үлкен беделге ие болды. Канаданың философиялық және ғылыми зерттеулер журналында (Montereal), Мажмағул луғат әл-Арабия (Каир), Халықаралық философия ұйымы (Париж), Ортағасыр философиясы журналы (Luvin) секілді ұйымдарға мүше болды және Иранның құрметті докторы атағын иеленді. 1993 жылдың 7-қаңтарында дүние салады.

Изуцуды көп қызықтырған семантикалық әдіс тіл мен дүниетаным өзара бірін-бірі айқындайды деген идеяға негізделген. Бұл әдіс бойынша белгілі бір дүниетаным өзінің айрықша сөздері мен ұғымдары арқылы тілдің белгілі бір алаңын қамтиды. Мұны «ұғымдық кеңістік» немесе «мағыналық кеңістік» дейді. Бұл кеңістікте сөздер өзара бір-бірімен соншалықты тығыз иерархиялық жүйені құрайды. Бұл иерархияның басында сөздердің арасындағы байланысты қуаттап тұратын «кілт сөздер» тұрады. Ал оның үстінде біріне-бірі жақын кеңістіктерді өзара жақындастыру арқылы белгілі бір дүниетанымды түзетін «фокус сөздер» болады. Саны шектеулі фокус сөздердің үстенде барлық мағыналық аймақтарды айқындайтын және әрбір сөздің жаңа мазмұнға ие болуын қамтамасыз ететін «ең жоғары фокус сөз» бар. Бұл семантикалық құрылым жаңа дүниетаным қалыптасып жатқанда тілге жаңа сөздерді енгізуден гөрі, қолданыстағы сөздерге ең жоғарғы фокус сөзге қатысты жаңа мағына жүктеу арқылы жүзеге асады. Осылайша жаңа дүниетаным бұрыннан бар сөздердің негізгі мағынасына жаңадан мағына қосады. Мәселен, дін, кітап, күн, сағат, періште, тақуалық, шүкір, дұға, күпірлік, надандық сөздерінің Құранға дейінгі кезеңдегі мағынасы мен Құрандағы мағыналары арасындағы айырмашылық осындай үрдістің нәтижесі. Сөздердің осылайша мағына тұрғысынан да-

муын түсіндіру үшін синхрондық және диахрондық талдау әдісін қолданатын Изутсу негізгі исламдық ұғымдарды бір-бірлеп қарастыра отырып, Құран келтірген мағыналық өзгерісті ашып берді. Оның «Құрандағы Құдай және адам» және «Құрандағы этикалық-діни концепциялар» атты еңбектері осы әдістің ең табысты өнімдерінің бірі саналады.

Изутсу Ислам философиясын «жоғары философия» ұғымымен сипатталатын құрылымдық алаң ішінде қарастырады. Бұл құрылым әрбір философия мектебі тудырған немесе дамытқан басты ұғымдардан және олардың семантикалық талдауынан тұрады. Бұл әдісті одан әрі жалғастыра отырып, Изутсу Исламнан даосизмге, буддизмнен ведантизмге дейінгі шығыстағы барлық діндер мен философияларды жоғары философияға біріктіруге тырысты. Оның Ислам діні мен ой-пікіріне қатысты еңбектері негізінен шығыстану үлгісінен тыс қалады. Бұл еңбектердің негізгі мақсаты қарастырылып отырған жүйенің ішкі динамикасын ашу болғандықтан, жүйенің негізін қалап тұрған метафизикалық шеңбер мен тілдік құрылым басқа элементтермен салыстырғанда алдыңғы орында тұрады. Изуцудың пікірінше, салыстырмалы философиялық зерттеулер тек осындай шеңберде ғана мағыналы бола алады.

Тошихико Изутсу Құран кәрімнің сөз қазынасын Құран призмасы/дүниетанымы бойынша зерттеп, мағына жүктеген. Оның айтуынша Құран сөздері түпкі мағынадан да терең мәнге ие. Изутсу араб сөздерінің тарихын үш кезеңге бөліп қарастырады: 1) Құранға дейінгі жаһилия кезеңі; 2) Құран дәуірі; 3) Құраннан кейінгі кезең, нақтырақ айтқанда Аббасилер дәуірі.

Изутсу Құранды дұрыс түсіну және жорамалдау үшін алдымен қандайда бір наным-сенімдерден ада, объективті санамен оқу қажет дейді. Сонымен қатар Құранды адамдар өз ақиқаттарын қуаттайтын нотариус ретінде қабылдамауы тиіс, керісінше Құранның ақиқатын қабылдауы керек.

Изутсу Құранды Құран арқылы түсінуге тырысты, сондықтан да «Құранды Құранмен тәпсірлеу» деп аталатын әдісті қолданды.

Изутсу Құранды түсіну һәм жорамалдау мәселесінде кейбір терминдерді қолданған: семантика, семантикалық талдау, синхроникалық семантика, диахрондық семантика, негізгі мағына мен қосалқы мағына, семантикалық алаң, фокус сөз, этимология.

Жапонияның Кеіо университетінің профессоры болған Тошихико Изутсу (1934-1993) Құран кәрім сөздерін мүлдем басқа қырынан қарастырады. Құран қолданған сөздер мен ұғымдардың Құран түскенге дейінгі негізгі мағынасы бар, оған Құран түскеннен кейін қосымша басқа мағына жүктелгенін алға тартады. Изутсудың айтуынша Құранда келетін сөздерге түсу тарихын білместен қандайда бір мағыны телуге болмайды. Себебі, Құрандағы адамзатқа ұсынылған жаңа жүйені түсіндіру үшін араб тілі грамматикасына сүйеніп, тұжырым жасау өрескел қате болады. Бұл сөздерді Құран мазмұнына қарай жіті зерттеп, контекст негізінде тұжырым шығару қажет.

1. Изутсудың семантикалық талдау әдісі және Құран сөздерін түсіндіруі

Осы кезге дейінгі кезеңдегі Құранды түсіну һәм тәпсірлеу талпыныстары ішінде Изутсуды ерекшелеп тұрған ол қолданған «Семантикалық талдау әдісі» деуге болады. Изутсу бұл туралы былай деп түйін жасайды: « ...Біздегі өзгешелік Құран ұғымдары мен сөздерін талдауда Құранның өз ұғымдарын өзі түсіндіруін, өз атынан сөйлеуін қамтамасыз ету. Басқаша айтқанда менің зерттеуімнің өзегі материалдан гөрі материалға қолданылған лингвистикалық талдау әдісі; бұл зерттеу мораль мен жеке тұлға мәселесіндегі тұжырымдарды қамтитын Құран сөздерінің семантикалық (мағыналық) құрылымын талдаудан тұрады» [1. 17-18 б].

Бұдан түсінетініміз Изутсу Құранда келген сөздер мен ұғымдарға «семантикалық талдау» әдісімен қарастырады. Алайда оның зерттеу жұмысында қолданған тәсілдеріне кірместен бұрын, жалпы араб сөздерінің тарихына қатысты тұжырымдарына тоқталып өткеніміз жөн болады. Себебі, Изутсудың айтуынша араб сөздерінің тарихи кезеңдерін білмей, Құран сөздерінің мағынасын толық түсіну мүмкін емес. Изутсу араб сөздерінің тарихын алғашқы дәуірлерден бастап үш кезеңге [2. 51 б.] бөліп қарастырады:

1. Құраннан бұрынғы, яғни жаһилия дәуірі,
2. Құран дәуірі,
3. Құраннан кейінгі дәуір, дәлірек айтқанда Аббасилер кезеңі.

Изутсудың айтуынша аталмыш үш кезеңнен бөлек, Исламға дейінгі кезеңде үш сөз жүйесі бар. Олардың астарында әртүрлі дүниетаным бар: 1. Саф бәдәуи сөздері. Бұл жүйе ең ескі көшпелі дүниетанымды білдіреді. 2. Біріншісімен тығыз байланысты әрі соның негізінде құрылған, алайда одан өзгеше бір рухы бар, Меккедегі экономикалық өмірдің нәтижесі ретінде пайда болғандықтан, Мекке саудагерлерінің лексиконындағы сөздер мен ұғымдар жүйесі. 3. Арабстанда өмір сүретін яһудилер мен христиандардың сөздері. Сол кезеңдегі таласты мәселе болған ханифтік сенім де осы пунктің аясына кіреді. Міне, Исламға дейінгі араб тілі осы үш кезеңнен құралады [2. 51-52 б].

Құранда келетін кілт сөздерді зерттеу барысында Изутсудың сызып берген осы тәсілін қаперде ұстау тиімді деп бағалауға болады. Себебі, Құран VII ғасырда шамамен 23 жылдық тарихи кезеңде түсірілген иләһи уахи болғандықтан, ең алдымен дәл осы кезеңде өмір сүрген араб қоғамына тіл қатқанын, солардың таным-түсінігіне шақтап түсіндіргенін қаперде ұстау қажет. Негізінде, Құранда бұл мәселе «арабша Құран» деп нақты айтылады [Юсуф, 2]. Бұл Құранды түсіну мәселесінде араб тілінің қағидаларын негізге алу қажеттігін білдіреді [3. 21 б]. Түсіну, бір нәрсенің негізін толыққанды танудың жолы – Құранды дұрыс түсіну тәсілдерінің басында оның өзін, беретін басты меседжін, араб тілін және араб тілі мен Құран арасындағы тығыз байланысты білу. Құранды түсініп оқудың алғашқы баспалдағы ретінде араб тілінің кейбір ерекшеліктерін және оның Құранмен байланысын ашып түсіндіру қажет. Әсіресе, мына мәселені естен шығармау керек, араб тіліндегі кейбір сөздер бұған дейін санада қалай қабылданып келген болса, дәл солай өзгеріссіз қалады, ал кейбірі Құрандағы контекст (сияқ) пен «семантикалық алаң» себебінен өзінің негізгі мағынасынан асып, баи түседі. Бірқатар филолог мамандар атап өткендей Құран арқылы араб сөздері Құран түскенге дейін болмаған жаңа мағыналар енген. Бұған «шариғи мағына»

деп атайды [4. 22-23 б]. Сөздердің бастапқы негізгі мағынасын білу қаншалықты маңызды болса, Құран контекстіндегі мағынасын білу де соншалықты маңызды. P. Guiraud айтқандай «Сөздердің мағынасы жоқ, қолданысы бар» [5. 26-27 б]. Оның айтуынша кез келген дискурста бізге берілген мағына сөздің сол контексте басқа сөздермен орнататын қатынастарына байланысты. Әрбір сөздің мағынасы оның қандай да бір болжамды бейнесі арқылы емес, осы қатынастар арқылы толық анықталады [5. 26-27 б].

Изутсуның Құрандың тәпсірлеуде қолданған «семантикалық талдау әдісінде» астын сызып айтатын мәселенің бірі – Құранда келетін сөздердің бәріне талдау жасау емес. Мұнда маңыздысы Құранның айтқысы келген меседжін ашып беретін маңызды сөздерге талдау жасау. Тұтас Құранның мазмұнын құрап тұрған кілт сөздерді жіті зерттеу. Алайда маңызды сөздерді маңызсыздарынан ажырату үшін тақырыпты жалпылама білу керек. Әйтпесе шатасуға болады [2. 91-92 б]. Изутсудың «сөз қазынасы (vocabulary)» мәселесіне мұншалықты көп тоқталуының себебі, әр сөз немесе белгілер жүйесі белгілі бір «дүниетанымды (weltanschauung)» білдіреді. Демек, барлық ұғымдар белгілі бір қоғамның белгілі бір дәуірінде ғана тіл тұрғысынан тұрақты, берік және жалғасты түрде болады. Осыдан кейін ғана ұғымдарды сөздің тура мағынасында қоғамның ортақ, әлеуметтік байлығы мен құндылығы ретінде қарастыруға болады. Түйіндей айтқанда Құранның бүкіл интеллектуалдық жүйесі Құрандық ойлау жүйесін исламдық және исламдық емес барлық басқа ойлау жүйелерінен ерекшелендіретін тек қана Құрандық ойлау үлгісіне құрылға [2. 45 б]. Міне, сондықтан семантикалық пән мәдениет туралы ғылым болып есептеледі. Зияткерлік қарым-қатынастар желісінің күрделілігі тілдік қыры болып есептелетін сөздікте және концептуалды жағы саналатын дүниетанымда. Құрандық дүниетаным философиялық көзқарас тұрғысынан қарағанда Құранның онтологиясы деуге болады [2. 45-46 б].

Изутсу Құранды түсіну мен тәпсірлеуде ең алдымен мынадай принцпитерді есте ұстауымыз керек.

«Құранның интеллектуалдық құрылымының қаңқасын алу үшін алдымен Құранды ешқандай өзге ой араластырмастан,

объективті түрде оқу қажет. Яғни, Құранды кейінгі ислам ойшылдары өз саласы немесе дүниетанымы шеңберінде тәпсірлейді. Біз мұндайдан тәуелсіз түрде Құранды өз аясында түсінуіміз керек. Біз оны пайғамбар және сахабалары түсінгендей түсінуіміз керек. Не болмаса ол біз қолжетімсіз деңгейде қалуы керек. Дәл сол дәрежеге жетпесек те, бірте-бірте сол мақсатқа қарай жүруіміз керек» [2. 92 б].

Бұл жағдайда Изуцу Құранды дұрыс түсініп, түсіндіру үшін ең алдымен деректерден бұрын, ең алдымен Құранның өз сөзі оның сөздік қоры, ол жеткізгісі келген негізгі мағынаны жақсы ашатын кілт сөздерді объективті талдау керектігін алға тартады. Мұны жүзеге асыру үшін әр қоғамның өзі қолданған ұғымдар мен сөздері қалайша олардың дүниетанымын (weltanschauung) айшықтайтын болса, дәл сол секілді Құран алып келген әрі барша адамзатқа ұсынған жаңа дүниетанымды да жіті зерттеу қажеттігін тілге тиек етеді.

Изутсу ұсынған семантикалық талдау әдісін түсіндіруден бұрын, оның бұл әдісті қалыптастырғанда қолданған терминдерді айқындап алған дұрыс. Себебі, Құрандағы маңызды ұғымдарды талдағанда бірқатар терминдерді қолданған. Терминдерді түсінбей бұл әдісті ұғыну мүмкін емес.

1. Изутсудың семантикалық талдау әдістемесінде қолданылған терминдер

Изутсу аталмыш әдістемесінде мынадай терминдерді қолданған: семантика, семантикалық талдау, синхроникалық және диахроникалық семантика, «Негізгі» мағына, «қосалқы» мағына, семантикалық алаң, фокус сөз, этимология. Енді осы терминдерді семантикаға қатысты әдебиеттер және Изутсудың біз жоғарыда атап өткен екі еңбегі негізінде түсіндіріп көрейік.

1.1. Семантика

«Семантика» сөзі sema «белгі» түбірінен туады. Ол гректің sema деген түбір сөзінен туған semaino (қандайда бір мағына беру) сөзімен тығыз байланысты. Семантика мағынаның сипаты дегенді білдіреді. Түйіндеп айтар болсақ, семантика лингвистиканың бір бөлігін сипаттау арқылы мағынаны зерттейтін техникалық термин.

Бреалдың заманынан бері семантикаға тілдік мағына теориясы деп анықтама беріліп келді. Шын мәнінде бірінші сақтық шарасы ретінде барлық семантикалық зерттеулерді семантикалық деп атау қаупіне назар аудару керек. Мысалы, бұлттың болжалды биіктігі, пациенттің температуралық кестесі т.б [6. 8-9 б].

Джорж Мунинның пікірінше семантиканы семиологиямен шатастырмау керек [6. 10 б]. Семиология – коммуникация жүйесі және мінез-құлық туралы ғылым. Болмысты көрсететін кез келген суретті қарастыра отырып, бұл суреттің семантикасын атап өтуге болады. Дегенмен, семантикалық талдауда сурет, суреттегі мағына бірлігі зерттеледі. Сызықтар, қылқалам штрихтары т.б. Англо-саксон тілдерінде семиотика ұғымы әдетте семиология ұғымына жатады. Ол ұғымдарды зерттеу сөзден басталады [6. 10 б].

Семиотика (немесе кей ғалымдардың айтуынша семиология) әдетте белгілер туралы ғылымды, белгілер арқылы сөйлейтін тілді білдіреді [7. 348 б]. «Таңба» семиотика бірлігі болса, сөйлем де семантика бірлігі. Бұл бірліктер әртүрлі модальдіктерге жататындықтан, семиотикалық және семантикалық әртүрлі аренада айналымда болып, шектеулі мағыналармен айналысады [8. 69 б].

Семантика – мағынаны зерттейтін техникалық термин, сондықтан «мағына тілдің бір бөлігі болса, семантика тіл білімінің бір бөлігі» [9. 1 б].

Сондай-ақ, семантика ғылыми пән ретінде былайша сипатталған: «Бұл сөздер мен сөйлемдердің арақатынасын және олардың білдіретін мағынасын зерттейтін ғылым саласы» [10. 7, 18 б]. Семантиканың тағы бір анықтамасы: «Тілмен мағыналық жағынан айналысатын белгінің (sema) бөлігі немесе мазмұны. Бұл тіл білімінің синхронды және диахронды аспектісін зерттейтін бөлімі» [11. 21 б].

Қысқаша түйіндейтін болсақ, семантика дегеніміз қайсыбір тілдің негізін қалыптастыратын сөздерді арнайы нысанаға алып, зерттеу арқылы дұрыс мағына шығару. Семантикадағы басты бағдар сөздердің бұзылмаған, түбір мағынасын назарға алу. Түбір мағынаны зерттеу үшін асығыстыққа ұрынбай, байыппен талдау жасау қажет.

1.2 Семантикалық талдау

Семантикалық талдау жекелеген сөздерге берілген мағыналарды жиыстыра келе, тұтас сөйлемнен дұрыс мағына шығару кезеңі [12. 109 б]. Басқаша айтқанда мағынаның түп төркініне қол жеткізу үшін жасалатын зерттеу [13. 193].

Қайсыбір тілді алсақ та, оның өзегі де, болмысы да – сөз. Егер жекелеген сөздердің мағыналары ашылмаса, сөйлемді түсіне алмаймыз. Ал сөйлем түсінілмесе, тұтас мәтіннен мағына шығару қиын. «Сөздер адам санасындағы ой-пікірге кигізілген киім іспетті. Оның мағынасын айқындайтын мынадай факторлар бар: тілдің қай мәдениетке жататындығы, туыстас сөздердің семантикасы, сөйлеушінің сөзді қолданудағы түпкі ниеті, сөзді тыңдаған адамның оған дейінгі қалыптасқан дүниетанымы т.б. Екінші жағынан лингвистер тілді құрайтын жекелеген сөздерді оның сөйлемдегі орны мен қолдану формасына қарай белгілі бір топқа бөледі. Соның бірі – термин. Контекстер мен семантикалық астарға қарамастан, белгілі әрі тұрақты мағынаны беретін сөздерді «термин» деп атаймыз. Енді осы терминнің ишарат еткен белгілі мағына ұғым болады [14. 33 б].

«Семантика деген сөздің мағынасын білдіріп тұрған түбір сөзді анықтау ғана емес, сонымен қатар осы түбір сөзде тарих бойы қалыптасқан мағына жиытығына талдау жасау және осы мағынада болсын, осы сөзден шыққан туынды сөздердің мағынасында болсын түбір сөздің мағынасы бар ма, жоқ па деген мәселені айқындау» [15. 116 б].

Сонымен қатар семантикалық талдау жасайтын адам қайсыбір сөздің мағынасы тарих бойы қаншалықты тарылды немесе кеңейді деген мәселені де білуге тиіс. Әйтпесе талдау жасаған сөзі қандай мағына тобына кіретінін, техникалық жағынан айтсақ, қай «семантикалық алаңға» жататынын анықтай алмайды. Өйткені, сөздер етістіктерді, заттарды, ұғымдарды түсіндіру үшін жасалады. Егер қайсыбір ұғымды сипаттайтын немесе соны білдіріп тұратын сөз сол ұғымды толық әрі айқын көрсете алмаса, шатасу болады. Ондай нәрсе болмауы үшін сөздің этимологиялық мағынасын негізге ала отырып, ол сөздің тарих бойы тағы қандай

мағына жүктеп алғанын қаперге алып семантикалық талдау жасалуы керек. Мұндай талдау бізге ұғымдарды пайымдап, сөздердің негізгі мағынасын ұғынуымызға жағдай жасайды [16. 193 б].

«Семантикалық талдау тілдің құрылымдық тұтастығын назарға алады. Осылайша ол логикалық формализация үшін тілдің әлеуетті (потенциалды) жағдайының шектелгендігін көрсетеді. Семантикалық талдау шын мәнінде кішкентай болсын сөйлемнің ешқандай құрамдас бөлігін (сөз) назардан тыс қалдырмайды. Әр сөзді жеке дара қарастырады» [17. 83 б]. Осылайша сөздің негізгі мағынасын, дұрыс түсінілуін қамтамасыз етуге болады.

Жалпы семантикалық талдау шыдамдылықты, сабырды талап ететін зерттеу тәсілі. Себебі, мағынаны дұрыс шығару үшін сөздің бұрынғы еңбектерде қалай берлігенін, оған адамдар қандай мағына жүктегенін нақтылау қажет. Кейде бір сөздің мағынасын анықтаудың өзі біраз уақытты алып қояды. Өйткені, бұл зерттеу тәсілі концептуалды шатасулардың алдын алу һәм дұрыс мағынаны табу секілді қиын да ауыр міндет арқалайды. Семантикалық талдау кристалдану арқылы сөзге айналған көзқарас, дүниетанымдарды қайта зерттеп, пысықтап алу [1. 26 б].

1.3. Синхроникалық және диахроникалық семантика

Лингвистикалық зерттеулерде әдетте екі түрлі тәсіл қолданылады: а) синхронды (synchronique) тәсіл [13. 37 б]; б) диахронды (diachronique) тәсіл [13. 37 б]. Осы екі ұғым арқылы тілді зерттеуде жаңа көзқарас алып келген Фердинанд де Соссюр (1857-1913) болатын [13. 37 б].

Мәселен, сөздің жекеше және көпше түрі арасындағы байланыс горизонталды осьте (А-В синхронды ось) орналасуы мүмкін [2. 49 б]. Алайда қайсыбір сөздің бір формадан екінші формаға өту үрдісі белгілі бір уақыт аралығында зерттеліп, айқындалатын дүние. Өзгеріс пен даму вертикалды осьте орналасқан жағдай.

Диахроникалық семантиканы тарихи деп те атайды [13. 37 б]. Сол себепті, диахроника тілге қатысты барлық нәрседе уақыт элементінің рөлін қарастырады. Бұл қоғамның белгілі бір бөлігі, кейде көп уақытқа тоқтап, жарамсыз болып қалады, кейбірі ұзақ уақыт қолданылады, жаңа сөздер тарихта белгілі бір кезеңде пайда болады және олардың тарихы пайда болған кезден басталады.

Сөздердің тарихи жолын көлденеңінен қиып, сол арқылы сөздердің статикалық жүйесін алуға мүмкіндік беретін көзқарас (әдіс) «синхрондық» деп аталады [2. 49 б].

Изутсу тілдегі барлық сөздердің тарихи ағымын бір штрихпен тоқтату арқылы жасанды статикалық күйге қол жеткізілетінін және бұл профиль статикалық, үлкен және қозғалыссыз болып көрінгенімен, бұл шын мәнінде мүлде олай емес, тек макроскопиялық және микроскопиялық тұрғыдан, беті тіршілік пен қозғалысқа толы, тіршілік пен белсенділіктің бірден байқалатынын көрсетеді. Оның айтуынша бұл соңғы көзқарас тілдің сыни кезеңдерінде, революциялық кезеңдерінде өте айқын көрінеді [2. 49 б]. Изутсу осыған байланысты мынадай мысал береді:

«Қазіргі түрік тілдеріндегідей ескі элементтер жойылып, жаңа элементтер пайда болады. Жаңа сөздердің кейбірі жаңа жүйені ұстайды, бірақ көбісі тез жоғалады, басқа сөздер өз орнын басады. Аз уақыттың ішінде бүкіл сөздік құрамы өзгереді. Мұндай тіл егер ол ауысу және өзгеріс фазасында болса, оның тұтас, статикалық бөлімін алу өте қиын» [2. 49 б].

Бұл турасында Гиро былай дейді:

«Әрине, синхрондық деңгейді диахрондық деңгеймен шатастырып, сөздерді шығу тегіне қарай анықтау мүмкін емес. Бұл екі осьтің автономиясына ендігі жерде қабылдана қоймайды. Синхрондылық пен диахрония бір-бірімен сәйкес келетін сияқты және бінеше туынды ережелері бар бүкіл сөздікті «шығаратын» қарапайым, мүмкін болған әмбебап құрылымдардың шектеулі саны қалыптасады» [5. 135 б].

Сонымен қатар әр сөзде әлеуметтік құндылық бар. Бұл құнылықты бағамдау үшін элементтер контемпораникалық (синхрондық) шеңберде өңделуі керек [18. 34 б]. Бұл жерде Маторенің зерттеуін қайта тілге тиек ету артық болмайды. Маторе өзінің зерттеуінде әрбір сөздің әр отыз жылда жаңару мен өзгеру болатындығын анықтаған [18. 34 б].

Сөздің дұрыс мағынасын анықтауда әсіресе, «диахрондық семантиканың» яғни, тарихи семантиканың деректері қолданылады. «Тарихи семантика (диахрондық семантика)» жеке сөздердің тарих

барысында өз мағыналарын қалай өзгертетінін түсінуге талпыну ғана емес [2. 50 б]. Бүгінгі күні түсініп отырғанымыздай, нағыз тарихи семантика өзі қатысты болған статикалық жүйе ішінде сөздердің тарихын зерттей бастаған кезде басталады. Мәселен, араб тілінің екі немесе одан да көп бөлімдерін кез келген бөліммен салыстыратын болсақ, тарихи семантика сол сәттен басталып, тілдің басқа кезеңдерден кейінгі күйі мен айырмашылығын көрсетеді. Бұл тарихи үзіліс біз талдап жатқан нәрсеге байланысты ұзақ немесе қысқа болуы мүмкін. Мысалы, Құран тілін де Мекке және Мәдина деп екі кезеңге бөлуге болады. Құрандағы исламдық ой-пікірдің тарихи дамуын зерттегіміз келсе, осы екі тармақтан Құран тілінің екі көлденең бөлімін алып, оларды бір-бірімен салыстыра аламыз [2. 50 б].

Семантикалық талдаудың ең негізгі элементтерінің бірі сөз [9. 32 б] болғандықтан семантикалық тәсілдің талабы бойынша сөздің тарих бойы жинаған мағыналарын анықтау қажет [16. 17 б]. Осы процесс барысында синхрондық және диахрондық семантика да қолданылады.

1.4 «Негізгі» (әсас) мағына және «қосалқы» (идафи) бағына

Негізгі мағына – қоғамда белгілі бір мағынамен қабылданған сөздің қандай жүйеге кірсе де, мағынасын жоғалтпауы [2. 31 б]. Бұл негізгі мағына реалда әдістемелік ұғым. Қашан қайсыбір сөздің мағынасын айқындайтын болсақ, біздің қажетімізге жарайды. Шынтуайтында сөздер әлеуметтік және мәдени қабаттармен қатқабат араласып кеткен. Барлық сөздер дерлік өздері өмір сүрген мәдениеттің әсеріне азды-көпті түскен [2. 31-32]. Профессор Изутсу қосалқы (идафи) мағынаға: «Сөздің түбірінен келмейтін, тек өзі байланысқа түскен қатынас жүйесінің әсерінен туған мағына» деп анықтама берген [2. 27-28 б].

«Әсас» мағына мен «идафи» мағына арасындағы айырманы жақсы білу қажеттігін алға тартқан Изутсу, бұл айырмашылықтың семантикалық талдауда ең маңызды мәселенің бірі екендігін былай деп нақтылайды: «Қазір біз Құранды алып, ішіндегі сөздерді өзіміздің дүниетаным шеңберінде түсінуге тырыссақ, назарымызға екі нәрсе түседі. Біріншісі түсіндіруді қажет етпейтіндей анық,

айқын, ал екіншісі оншалықты анық емес, бір қарағанда түсіну мүмкін емес. Әрбір сөздің негізгі мағынасы бар. Біз ол сөзді сол қолданылып отырған қатынас жүйесінен алып шығып, басқа жерде қолдансақ та сол мағына сақталады. Мәселен, «кітап» сөзі Құранда да, Құраннан тыс қолданылса да бір мағынаны береді. Ауыз-екі тілде де «кітап» делінсе, бәріміз бір нәрсені түсініп тұрамыз. Міне, сөздің осындай мағынасын «әсас» мағына дейміз. Бірақ сөздің мағынасы мұнымен бітпейді. Осы жерде біз жоғарыда атап өткен екінші мағына басталады. Құранда «кітап» сөзі діни қасиеттілікпен астасып, маңызды мәнге ие болады. Не болмаса иләһи уахимен тығыз байланысты сөз ретінде қолданылады. Ал «кітап» сөзі басқа әлеуметтік ортаға кіргенде, жүйедегі басқа ойлармен, пікірлермен байланысады. Көп жағдайда жаңа элементтер сөзге өзінің бастапқы мағынасын түбегейлі өзгертетіндей әсер етеді. Исламдық ойлау жүйесінде «кітап» сөзі «Алла», «уахи», «тәнзил», «пайғамбар», «әһлі кітап» (христиандар мен еврейлер т.б. секілді қасиетті кітабы бар дін өкілдері) ұғымдарымен тығыз байланысты. Сол үшін де бұл сөз Құранда келсе, оны қай контексте айтып тұрғанына міндетті түрде қарау қажет. Бұл міндеттеме «кітап» сөзіне ерекше және күрделі семантикалық мағына береді. Ал егер де осы «кітап» сөзі ислам ойлау жүйесінен тыс қарастырылса, мұншалықты мәнге ие болмайды. Сөз Құранда тұрғанда сол кітап мағынасының бір бөлігі және бұл мағына сөздің «әсас» мағынасынан да маңызды болады. Міне, түбір мағынадан келмеген, өзі ішінде тұрған қатынас жүйесінен туған мағына. Міне, осыны «идафи» мағына дейді.

1.5 Семантикалық алаң

Құрандағы кілт сөздер бірінен-бірі тәуелсіз түрде, еркін орналастырған емес. Керісінше, сөздер біршама қырынан бірінебірі байланады және қабаттасатын аймақтарды құрайды. Изутсу айтқандай әртүрлі сөздердің қатынасынан туындайтын және бірбірінен тәуелсіз аймақтар «семантикалық алаң» [2. 35-46 б] деп аталады. Изутсу «семантикалық алаң» мен «vokabulari»-ді (сөздер) былайша салыстырады:

«Әрбір семантикалық алаң мазмұны жағынан «vokabulari»-ға ұқсас дербес мағына алаңын білдіреді. «Vokabulari» мен

семантикалық алаң арасындағы айырмашылық идафи. Негізінде екеуінің арасында айырмашылық болмауы мүмкін. Семантикалық алаң «vokabulari»-ға қарағанда ұйымдасқан емес. Себебі, мағына негізінде ұйымдасқан және жасалған ұғымдар жүйесі көрсетіп тұрған мағына үлгісіндегі сөздердің жиынтығы. Негізінде «Vokabulari» бірнеше саланы қамтиды. Сондықтан концептуалды алаң ретінде «vokabulari» әртүрлі арнайы алаңдарға бөлінеді. «Vokabulari»-дің ұйымдасқан бөлігі саналатын осы арнайы алаңдардың әрбірі егер ол дербес бірлік құра алатын болса, оны «vokabulari» деп атауға болады. Алайда мұны біз бүтіннің арнайы бір бөлігі деп есептесек, бұл бөлікті негізгі бүтіннен ажырату үшін оны «семантикалық алаң» деп атаймыз. Осы тұрғыдан қарағанда «vokabulari» жүйе ішіндегі жүйе, ал семантика болса, соның ішіндегі бір жүйе [2. 36 б].

Изутсу семантикалық алаңға қатысты осы ақпараттарды бергеннен кейін, Құранның негізгі концептуалды салаларын бөліп, көршілері арқылы шектелген ірілі-ұсақты көптеген семантикалық алаңдарды, олардың бір-бірімен байланысын, олардың ішкі құрылымын және оның үлкен бір жүйеге (ол жүйе Құран) қалай орналастырып, ол жүйені қалай кәміл еткенні табуға талпынды [2. 38 б]. Изутсу «күпір» семантикалық алаңындағы «даләл» ضلال сөзін мысал етеді. «Даләл» ضلال адасуды, тура жолдан таюды білдіреді. Алла адамдарға құтылатын жолды көрсеткендігін, алайда кей адамдар бұл жолдан тайып, көбінің адасқандығын айтады. Семантикалық алаң әдістемесі бойынша күпірлік (Аллаға иман етпеу) адамның дұрыс жолды емес, теріс жолды таңдап алуының – немесе теріс жолды қандайда бір себеппен таңдауға мәжбүрі болып қалуының – нәтижесі. Басқаша айтқанда «иман етпеу», «дұрыс жолдан таю» екі қырынан айтылған сөз болғанымен бір нәрсені айтып тұр. Демек, «даләл» ضلال сөзінің негізгі орны «күпір» семантика алаңы болып шығады. Алайда ең қызығы Құран тілінде «даләл» сөзі орын алатын семантикалық алаң тек күпірдің семантикалық алаңы емес [2. 41-42 б].

1.6 Фокус сөз

Қандайда бір сөздің мағынасын ашу барысында, сол сөздің мағынасымен байланысы бар бірқатар сөздермен ұшырасамыз.

Алайда бұл сөздердің барлығының жиынтығын қамтитын бір сөз болады, оны «фокус сөз» (focus word) [2. 41-42 б] делінеді. Изутсу негізінде, фокус сөз деп әдеттегі кілт сөздерді меңзеп отыр. Оның айтуынша сөздер қазынасының ішінде семантикалық алаңның маңызы қандай болса, фокус сөздердің өзге сөздермен салыстырғандағы маңызы сондай үлкен. Сонымен қатар фокус сөз бір алаң ішіндегі арнайы бір топ кілт сөздерді бір-бірінен ерекшелейтін сөз [2. 38 б]. Фокус сөз – эластикалық сөз. Егер бір сөз бір семантикалық алаңда қабылданса, бұл сөздің басқа алаңдарда қалыпты сөз ретінде қабылдануына кедергі болмайды [2. 39 б]. «Фокус сөз» турасында мынадай мысал келтіруге болады. «ج-ن-ن» ж-н-н түбірінен шығатын бірнеше сөз бар. Жәнин, жәннат, жын, мәжнүн екілді сөздер. Бұл сөздерге ортақ мағына, басқаша айтқанда фокус сөз «жабу».

Ж-н-н түбірі сөздікте «ستر» «сәтр» яғни, «жабу, жасыру» [19. 2093-2094 б] деген мағынаға келеді. «ج-ن-ن» ж-н-н түбірі «ستر/с-т-р» түбірінің семантика алаңына кіреді. Демек, бұл жерде «ستر/с-т-р» (жасыру) сөзі бұл жерде фокус сөз болып тұр. «ستر/с-т-р» фокус сөз болғандықтан ж-н-н түбірінен, ортақ сөздердің семантикалық анықтама мынадай:

Жәннат сөзі:

а) ағаштары тығыз, бұтақтары бірімен-бірі жықпылдасып кеткендіктен топырағын қою көлеңке ЖАПҚАН бақша;

ә) мына дүниеде адамдардан ұятты жерін жасырып, ЖАПҚАН адамның, ақыретте кіретін жері.

Жәнин:

а) ана жатырына ЖАБЫЛҒАН, көзден таса нәрсте,

ә) барлық сезім мүшелеріне ЖАБЫЛҒАН жаратылыс.

Жуннә:

а) әйелдердің бастарына жабатын ЖАПҚАН жабуы,

ә) дұшпанға қарсы кісіні қорғайтын һәм ЖАПҚАН қалқан.

Жоғарыда семантикалық анықтамасы жасалған сөздер «ЖАБУ» деген фокус сөз арқылы ортақ сөзбен біріккен.

Семантикалық талдаумен тығыз байланысты саланың бірі этимология.

1.7 Этимология

Этимология қайсыбір тілдегі сөздердің бастапқы мағыналарын анықтауды [9. 2 б] мақсат еткен ілім саласы. Кеңірек тарқатып айтар болсақ, этимология сөздердің морфологиясын (пішінді құрылымдарын) және олардың мағыналарын зерттей отырып, бұл сөздердің құрылымы мен мағынасын, алғаш рет қай түбірге негізделгенін, қандай ұғымдарды бейнелейтінін және нені көрсететінін зерттейді. Бұл білімді және басқа да пәндерді зерттейтін тіл білімінің саласы [20. 587 б].

«Семантикалық талдауда» этимология өте маңызды орын алады. Әсіресе, Құран тілі саналатын араб тілінде бұл сөздің әр бағытта әртүрлі мағынаға ие болуы әдеттегі көрініс. Араб лингвистері мұндай тіркесімді жиі жасайды. Бұл жерде бастапқы нүкте солардан. Олар бір түпнұсқаны алып, екіншісін соған салады. Адамдардың алғашқы кезеңдерде қолданған сөздерін материалдық дүниелерге беруі қалыпты құбылыс. Өйткені, адамның алғашқы кезектегі қажеттіліктері осылар. Содан кейін барып, сол сөздер мен атауларды материалдық дүниеден тыс нәрселерге қолданып, бірақ бастапқы мағынамен байланыстыра дамытып қолданды [21. 15 б].

Қайсыбір сөздің негізгі мағынасын анықтау кезінде, ол сөздің этимологиясын жақсы білу шарт. Сөздердің этимологиясында соған қатысты болған ұлттың мәдениетіне қатысты элементтер болатындықтан, дұрыс мағынаға қол жеткізу мәселесінде бұл элементтердің көмегі көп болады. Міне, осы тұрғыдан этимология семантикалық талдауда алғашқы баспалдақ деуге болады. Тіпті, этимология мен семантикалық талдауды араластыру қажет. Өйткені семантикалық талдау сөз құрамын қарапайым түрде талдау болмағандықтан, сөз формасына, яғни этимологияға жатқызылған бастапқы мағынаны зерттеу де емес. Дегенмен, этимология бізге сөздің негізгі мағынасы турасында жіптің бір ұшын шығарып береді және бірқатар жағдайларда этимология сөздік болжамнан арыға бармайды, көбіне шешілмеген жұмбақ болып қалады. Ал семантикалық талдау болса, мәселеге тереңірек кіреді [2. 32 б].

Этимология мен семантикалық талдаудың өзара байланысы сөздің түбірін зерттеуде бір нүктеден басталатынына қарамастан, семантикалық талдау айтарлықтай ілгері кете отырып, сөздің мағынасын, оның тарих бойы қандай мағыналарды жинағанын анықтау арқылы сөздің дұрыс мағынасын шығаруға тырысады.

II. Изутсуның Құранды түсіну семантикалық талдау әдістемесінің басты принциптері

Изутсудың айтуынша Құранды дұрыс түсіну үшін ең алдымен, Құран ішіндегі кілт сөздеріне талдау жасау қажет. Себебі, ғимараттың негізгі тіректерін білмей, тұтас ғимаратты түсіне алмайтынымыз секілді, Құранды құрап тұрған негізгі сөздердің мағынасын білмейінше, Құранды тұтас түсіне алмаймыз. Құрандағы бір сөздің мағынасын дұрыс анықтау және мағынасы анық емес сөздің мағынасын нақтылау үшін; осы сөздерді синонимдерімен біріктіру; бір-бірімен салыстыру; олар бірінебірі ұқсайды ма, жоқ ұқсамайды ма, соны тексере отырып, белгілі бір тәптіппен бағаланып, егер бар болса, антонимдері анықталып, соңында осы сөздерге сәйкес келетін басқа сөздер ашылады. Құран кәрімде мағынасы анық емес сөз кездескенде, сол сөз кездескен жеріндегі контекст толыққанды қарастыру қажет [1. 62 б]. Мұны профессор Изутсу былай түсіндіреді:

«Фатыр» сүресі, 39-аятта «كفر» Кә-фә-ра сөзі арты-артынан алты рет қайта келді:

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا

«Ол сендерді жер бетінде халифа етті. Ендеше, бұдан былай кімде-кім Құдайын танымай күпірлік қылса, оның күпірлігі өзіне. Кәпірлердің күпірлігі Раббымыздың құзырында өздерніе деген ашу-ызаны ғана арттырады. Кәпірлердің күпірлігі олардың заяны мен өкінішін ғана арттырады» (Фатыр, 39).

Бұл мәтінде «كفر» Кә-фә-ра түбірі оның «жабу, жақсылық істегенді білмейтін» [22. 714 б] деген негізгі мағынасынан мүлдем басқа, діни мағынаға ие болғанын көреміз. Бұл иман етудің антонимі – имансыздық, иман етпеу деген мағына. Құрандағы Кә-

фә-ра түбірінен шыққан туынды сөздердің ешқайсы бұл сөздің негізгі мағынасында қолданылмаған [1. 63 б]. «Имансыздық» деген мағына толығымен контекстен (context of situation) шығарылады.

Изутсудың айтуынша Құран Кәрімдегі қандайда бір сөздің мағынасын анықтауда семантикалық талдау тұрғысынан бірқатар қағидалар бар [1. 63 б]:

1) Қайсыбір сөзді қолданылып тұрған жеріне қарай анықтау, басқаша айтқанда сөздің мағынасын, басқа сөздермен сипаттап, ол сөздің бұрынғы мағынасын түсіндіру [1. 63 б].

Изутсу «Бақара» сүресі 177-аятындағы «البر» сөзін мысал ретінде береді:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

«Шынайы ізгілік жүздеріңді шығысқа немесе батысқа қаратуда емес. Шынайы ізгілік – Аллаға, ақырет күніне, періштелерге, иләһи Кітапқа және пайғамбарларға сенген жандардың, сондай-ақ (адал жолмен тапқан) мал-мүлкінен – оны қанша жерден жақсы көрсе де – (Алла разылығы үшін) жақын туыстарына, жетімдерге, міскіндерге, елінен жырақта жүрген яки жолда қалған ғаріп жолаушыға, тарыққаннан (қарыз немесе қайыр-садақа) сұрағандарға және азаттыққа қауышқысы келген құлдар мен тұтқындарға берген, намазды кемеліне жеткізіп, үзбей әрі уақытылы оқыған, зекетті толық беген, уәделескенде уәдеде тұратын, сондай-ақ таршылық көргенде, дертке шалдыққанда әрі соғыс жағдайында (шариғат жүктеген міндеттерді мейлінше толқы орындауға тырысып) сабырлылық һәм табандылық танытқан жандардың ісі. Туралықтан айнымай (сөздерінде, істерінде, құлшылықтарында һәм сенімдерінде) шынайылық танытқан жандар, міне, солар. Олар – Аллаға тиісінше тағзым ететін һәм күнә атаулыдан барынша сақтанатын нағыз тақуалар».

Изутсудың айтуынша аяттағы «البر» / бирр-дің шынайы мағынасы діннің формасын білдірмейді, оның шынайы мағынасы Аллаға серік қоспау мен терең иманның табиғи нәтижесі ретінде әлеуметтік моральға қол жеткізген шынайы мұсылман дегенді білдіреді және аяттағы «البر» / бирр сөзі сабыр, сыдық және тақуалық секілді сөздермен байланысы бар ұғым екендігі анық [1. 64 б].

2) Изутсу семантикалық талдауда синонимдер сөздің дұрыс мағынасын шығаруда көп көмегі тиетінін алға тартады және мына аятты дәлел ретінде келтіреді [1. 64 б]:

وما أَرْسَلْنا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ والضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ثُمَّ بَدَّلْنا مَكانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وقالُوا قَدْ مَسَّ آباءَنَا الضَّرَّاءُ والسَّرَّاءُ فَأَخَذْناهُمْ بَغْتَةً وهُمْ لا يَشْعُرُونَ

«Біз қандай да бір елді мекенге пайғамбар жіберер болсақ, алдымен сол жердің халқы ғапылдықтан арылып, Аллаға бар ықыласымен бет бұрып, шын көңілден жалынып-жалбарынсын оларға таршылық тауқыметін тартқызып, түрлі бәле-жала душар қыламыз. Оларды осылайша таршылықта біраз уақыт тәрбиеге салғаннан кейін, бастарына түскен тауқыметті кеңшілікке алмастырамыз. Сөйтіп қаралары көбейіп, байлықтары тасып, күш-қуаттары арта түскенде, «Кезінде ата-бабаларымыз да бірде қайғырып, бірде қуанған еді» деп, болған оқиғалардан, бастарына түскен тауқыметтен бәрібір сабақ алмайды. Нәтижеде, оларды сол ғапыл һәм бейжай күйлерінде аяқ астынан азапқа душар қылып жазалаймыз» (7/94, 95).

Изутсуның айтуынша алғашқы аятта келген «الباساء» әл-Бәсә мен «الضراء» әд-Дарра сөздері екінші аяттағы «السيئة» әс-Сәйи-ә сөзімен алмастырылады. Оның айтуынша «жамандық» сөзінің синонимі саналатын «السيئة» сөзі кей жағдайдалда «қиындық», «проблема», «бәле» секілді ұғымдардың орнына қолданыла беретінін осыдан түсінеміз. Дәл сол секілді аятта келетін «الحسنة» «әл-Хасана» сөзі арқылы өзгертілген «السراء» әс-Сәрра сөзі және бұл сөздердің «السيئة» әс-Сәйи-ә сөзіне антоним ретінде қолданылғанын көреміз [1. 65 б].

3) Изутсу анықтаған тағы бір мәселе, семантикалық талдауда сөздің мағынасын дұрыс анықтау және оны қарама-қайшылықтарды (contrast) көрсету арқылы салыстыру көмекші элемент болып есептеледі [1. 65 б]. Бәлкім «الخير» әл-Хайр сөзі моральдық тұрғыдан ағылшын тіліндегі «good» сөзінің ең жақын синонимі. Изутсудың айтуынша «хасана» секілді көп сөздер бар араб тіліндегі «жақсылық» ұғымымен бөле жарып қарауға болмайтын. «Хайр» мен «хасана» арасындағы айырмашылық; «хайр»-дың жалпы «шәрр»-ға, ал «хасана»-ның «сәйиә»-ға антоним ретіндегі қолданылғаны анықталса, онда бұл сөздердің мағынасын жан-жақты түсінуге болады. Мәселен, «хасана, сәйиә, хайр, шәрр» сөздерінің қайсыбірінің мағынасы толық ашылса, қалған үшеуі өздігінен ашылады [1. 66 б].

4) Қайсыбір сөздің мағынасының дұрыстығын қуаттау да, ол сөздің «не емес екендігін» астын сызып айту да семантикалық талдаудың аясына кіретінін айта отырып Изутсу мәселен, А сөзін «А емес» деп түсіндірудің қисын бойынша «А»-ның тысындағы барлық нәрсе немесе қандайда бір нәрсе болу ықтималдығы үшін, бұл қағиданың дұрыс мағына шығару мәселесінде қиындық туғызатынын алға тартқандар кездесетінін, алайда бұл тәсіл ауқымы тар сөздерге жүрмейтінін, гүл түсінің не қызыл не көк болса, қолдағы үлгінің қызыл екенін айтудың өзі гүл турасында тыңдаушыға жеткілікті деңгейде ақпарат беру болып саналатынын айтады [1. 68 б].

5) «Қандайда бір тілдің кей сөздері арасындағы қайсыбір стереотиптік семантикалық қатынасты «семантикалық алаң» деп атайды» [1. 65 б] дейтін Изутсу бұл турасында мынадай мысал береді: «Ағылшын тіліндегі «wind» (жел) және «to blow» (есу) сөздері арасында айрықша байланыс бар [1. 65 б]. Семантикалық талдауда осы айрықша байланыс маңызды. Сөздердің арасында семантикалық байланыстың болуы сөздің дұрыс мағынасын анықтау үшін қажет.

Тошихико Изутсудың «Құрандағы Алла және адам» құрандық дүниетаным семантикасы кітабының Dr. M. Kürşad Atalar аударған түрікше нұсқасынан қазақ тіліне аударылған мәтін:

«Құранда Алла және адам» деп аталатын бұл кітабымды «Құранның семантикасы» деп те атауға болады. Егер де бұл еңбектің негізгі тақырыбы Құран призмасы бойынша Алла мен адам арасындағы байланыс мәселесіне толыққанды арналып, осы бір спецификалық тақырыпқа қайта-қайта орала бермегенде, сөз жоқ осы атауды берер едім. Кітапқа балама атау ретінде қарастырып отырған осы атауым бұл кітаптың ең негізгі екі ерекшелігін көрсетіп тұрар еді: бір жағынан семантиканы, екінші жағынан Құранды.

Негізінде оның екеуі де бұл зерттеудің түпкі мақсаты тұрғысынан бірдей дәрежеде өзекті. Егер де екі ұғымның бірін екіншісінің көлеңкесіне ысырып, екінші орынға қойсақ, тұтас еңбектің маңызын азайтар еді. Өйткені, екі ұғымды жеке қарастыру мәселенің маңызын азайтады, екеуін бірге тұтас қарастыру тақырыпты ашады. Жалпы Құранға теология, пәлсапа, социология, тіл білімі, жорамал жасау т.б. осындай бірқатар тараптан қарауға болады. Шын мәнінде Құранның сантүрлі әрі маңызды аспектілері бар. Сол үшін біз мынадай талпыныс жасадық: біріншіден, Құран зерттеулерінде семантикалық тәсілді қолдануға болады деген тұжырымымызды нақты әрі ашық білдіру, екіншіден, Исламның қасиетті кітабын зерттеуде қандайда бір ерекше артықшылық бар екенін айқындау.

«Құранның семантикасы» тақырыбы Құран сөздерінен тұратын материалға семантикалық талдау немесе концепциялық талдау әдісін қолданатынымызды меңзейді. Біз жоғарыда атап өткен екі маңызды тақырыптың бірі семантика – бұл зерттеуіміздің әдістемелік қырын, ал екіншісі Құран – бұл зерттеу нысаны болып отырған материал екендігін көрсетеді. Жоғарыда айтқанымыздай екеуі де бірдеу дәрежеде маңызды. Ал практикада яғни, бұл зерттеу жұмысының мақсаты тұрғысынан алғашқысы екіншісінен маңыздырақ; өйткені, бұл кітап, ең алдымен, олардың семантика және оның әдісі туралы сараптамалық білімі бар-жоғы туралы болжам жасамайды, алайда о баста Ислам турасында жақсы білетіндер Құранның өзі жасаған зерттеулерде туындайтын тұжырымдамалық мәселелермен айналысуы керек. Осылайша

Исламшылардың ескі проблемаларға жаңа көзқараспен қараудың пайдасы мен маңыздылығын ұғынуы үшін, бұл кітаптың алғашқы бөлімінде көтерілген мәселенің материал жағына әдістемелік қырынан азырақ жүгіндік.

Өкінішке орай, бүгінгі таңда семантика деп аталатын сала күрделі сала. Тақырыпты білмейтін бір адам үшін оның неге ұқсайтыны турасында қандайда бір түсінікке ие болу өте қиын (Семантикаға қатысты мәселелерді кең көлемде қарастырған дереккөз ретінде профессор Stephen Ullman-ның еңбегін қарауға болады).

Оның себебі мынау: Семантика – мағына феноменін сөздің кең ұғымы аясында зерттейтін ғылым саласы. Бұған сөздің этимологиясы да нұсқау береді. Жалпы сөз мағынасының кеңдігі соншалық, біздің ойымызға келген дүниенің бәрінде белгілі бір мағына бар. мұны семантиканың пәні ретінде қарастыруға болады. Шын мәнінде «мағына» осы тұрғыдан қарағанда – лингвистика, социология, антропология, психология, неврология, физиология, биология, сараптамалық философия, символикалық логика, математика, соңғы кезде электронды инженерлік, тіпті өзге де инженерлік ғылым салаларында жұмыс жасайтын адамдар мен ойшылдарды бүгінгі таңда маңызды сұрақтармен бетпе-бет қалдырып отыр. Дәстүрлі ғылымдардың (толық интеграция идеалынан әлі де алыс) алуан түрлі саласын қоспағанда, мағынаны зерттейтін семантика жаңа бір болмыс пен өмір түсінігіне негізделген философияның жаңа түрі бола алмайды.

Мұндай жағдайларда семантика деп аталатын нәрседе үндестік пен біркелкіліктің ізі де қалмауы заңды. Басқаша айтқанда бізде әлі толыққанды, біркелкі семантикалық ғылым жоқ; бізде тек бірнеше түрлі мағыналық теориялар бар. оны әсірелеп айтсақ, жағдайды былайша сипаттауға болады: семантика туралы айтатын кез келген адам сөзді өз қалауынша анықтауға және түсінуге құқылы деп санайды (осылай ойлауға толық негіз бар екендігіне сенімді болуыңызға болады). Дегенмен, осы кітапты жазу барысында менің бірінші міндетім семантика туралы өзімнің түсінігімді нақтылауға тырысу және менің ойымды мүмкіндігінше толық сипаттау және

осының барлығынан туындайтын әдістемелік принциптерді түсіндіру болуы керек, семантиктің басты мәселесі, түпкі мақсаты және әсіресе оның негізгі көзқарасы болуы. Келесі беттерде мен мұны абстрактілі түрде емес, оларды Құран тілі қойған кейбір нақты әрі күрделі мәселелермен байланыстыру арқылы жасауға тырысамын.

Менің түсінігім бойынша семантика деген қайсыбір тілді тек сөйлесу мен түсінісу құралы деп қана емес, одан да маңыздысы, өзін қоршаған әлемді түсіну және түсіндіру құралы ретінде пайдаланатын адамдардың weltanschauug'уны немесе дүниетанымын концептуалды түрде түсіну мақсатында сол тілдің басты терминдеріне жасалған талдау жұмысы. Егер осылай түсінетін болсақ, семантика – бұл ұлттың өзі үшін өндіретін негізгі мәдени концепцияларды әдістемелік талдау арқылы жүргізілетін және оларды аудару арқылы нақтылайтын ұлт тарихындағы кез келген маңызды кезеңнің мәні болып есептелетін weltanschauugslehre (дүниетанымның табиғаты) түрі.

Енді біз қолданып отырған «Құран семантикасы» деген ұғымдағы Құран сөзін тек Құран weltanschauug-ы немесе Құран дүниетанымы (яғни, Құран танымы) мағынасында түсінілуі керек екендігін көру қиын емес. Құран семантикасы негізінен мусхафтың алдында әлем қалай құрылған, дүниені құрап тұрған басты элементтер қандай және олар бір-бірімен қалай байланысады деген мәселелермен айналысады. Осы тұрғыда Құран семантикасы абстрактілі деңгейдегі метафизикалық ой ретінде философ құрастырған жүйелі онтологияның статикалық түрі емес, нақты, жанды және динамикалық онтологияның бір түрі болмақ. Ол Құран аяттарында көрсетілген нақты болмыс пен өмір деңгейінде онтологияны орнатады. Белгілі бір ұғымдар атап айтқанда Құран мына әлемге деген танымды қалыптастыруда шешуші рөл атқаратын ұғымдарды аналитикалық және әдістемелік тұрғыдан зерттеу арқылы, Құраннан осындай динамикалық онтологияна алу біздің мақсатымыз.

II Сингулярлық ұғымдардың біріктірілген құрылымы

Бір қарағанда біздің қолға алған зерттеуіміз тым қарапайым боп көрінеді. Біз мақсатымыз Құранның сөз қазынасынан *Алла, Ислам, нәби, иман, кәпір* т.б. маңызды ұғымдарды білдіретін барлық сөздерді бөліп алып, бұлардың Құранда қандай мағынада қолданылғанын анықтау. Алайда бұл мәселе біз ойлағандай жеңіл емес; себебі бұл сөздер мен ұғымдар Құранда жеке дара бөлек-бөлек тұрған жоқ; керісінше бұлар бірімен-бірі өте тығыз байланыста және өзінің нақты мағынасын бүкіл қарым-қатынас жүйесінен тұтастай алады. Басқа сөзбен айтқанда олар үлкенді-кішілі әртүрлі топтарды құрайды, олар да бір-бірімен әртүрлі тәсілдермен байланысып, мінсіз реттелген тұтастықты, концептуалдық қатынастардың өте күрделі желісін құрайды. Біздің нақты мақсатымыз тұрғысынан шын мәнінде маңызды болғаны да жалпы құрылымнан жұлып алған жекелеген сөздер мен бөлімдер емес, Құранда қандай мағынада қолданылып тұрғаны еді. Бұл өзінше бір концептуалды жүйе. Құранда кездесетін кілт сөздер мен негізгі ұғымдарды жеке-жеке талдау барысында, бұлардың тұтас жүйе ішіндегі бірімен-бірі арасындағы байланысты назардан тыс қалдырмауымыз қажет.

Тіпті кездейсоқ таңдап бірнеше мысалды қарастырсақ та, құрани дүниетанымның негізін қалыптастыратын осындай концептуалды жүйенің немесе Gestalt-тың қаншалықты маңызды екені түсінікті болады. Gestalt – объектіні тұтастай қабылдауды білдіретін ұғым. Құрани дүниетанымды қалыптастыратын кілт сөздердің ешбірі (бұған «Аллаh» сөзі де кіреді) жаңадан түзілген емес. Бұл сөздердің бәрі де Исламға дейінгі кезеңде әртүрлі мағынада қолданылып келген. Құран бұл сөздерді қолдана бастаған кезде меккелік пұтқатабынушылардың көбіне бұл таңсық, бөтен болып көрінді. Оларға жекелеген сөздер мен ұғымдар емес, жалпы контекст, жаңа жүйені қабылдай алмады.

Бұл сөздердің өзі VII ғасырда меккелік сауда қауымдастығының тар шеңберінде болмаса да, Арабстандағы кейбір діни топтар тарапынан қолданылған; айырмашылығы олардың әртүрлі концептуалды жүйелерге қатыстылығында ғана болды. Ислам бұларды

бір нүктеге түйістірді; бәрін сол кезеңге дейін болмаған, түбірімен жаңа бір концептуалды жүйеге келтірді. Арабтардың дүниеге және өмірге деген көзқарасын түбегейлі өзгерткен нәрсе – жалғыз себеп осы демеймін, өйткені басқа да факторлардың болуы ықтимал – ұғымдардың осылайша өзгеріске ұшырап, содан кейін ахлақи және діни құндылықтарға негізделе отырып, қайта түзілуі. Ақыл-ой тарихын зерттеп жүрген семантик зерттеушінің көзімен қарағанда, Құранның әлемге деген дүниетанымын белгілі бір дәрежеде өзекті еткен де осы дүние.

Жалпы алғанда, сөздер өздерінің дәстүрлі тұрақты тіркестерінен үзіліп, мүлде басқа және жаңа контексте орналастырылған кезде, мұндай өзгеріс оның мағынасына әсер ететіні бәріне белгілі. Кейде бұл әсер екпіннің нәзік ауысуын және егжей тегжейлі және эмоционалдық ассоциациялардағы нәзік айырмашылықтарды ғана тудырады. Бірақ көбінесе сөздердің семантикалық құрылылымында үлкен өзгерістер орын алады. Жаңа жүйеде қарастырылып отырған сөз бұрынғы жүйедегі негзігі мағынасын сақтап қала берсе де, бұл жағдай өзгермейді.

Енді Құраннан бірнеше мысал келтіруге болады. Мысалы, «Алла» тағала жаһилия дәуіріндегі арабтар мүлде білмейтін есім емес еді. Бұл есімнің тек жаһилия дәуірі шайырларының өлеңдерінде және жекелеген тұлғалардың есімі ретінде емес, ескі жазбаларда да кездесуі, аталмыш сөзімізді растай түседі. Ең кемі Арабстандағы кейбір адамдар мен базбір тайпалар кейбір Құран аяттарында баяндалғанындай «Аллаһ» деп аталатын бір құдайға сенгендігі, тіпті Оны көктер мен жердің жаратушысы деп танығанын байқаймыз. Мұндай адамдардың әрекетінен біз олардың Алла тағалаға тәңірлер иерархиясындағы ең биік мақам берілгенін, яғни «Қағбаның Раббы» деген сипат бергенін аңғарамыз; ал өзге құдайлар болса осы ұлы Құдай мен адамдар арасында дәнекерлік міндет атқарғанын түсінеміз. Құранда құдайлар иерархиясына қатысты осы екінші түсінік нақты айтылған. «Зумәр» сүресінде кейбір пұтқа табынушылардың мынадай сөзді айтқаны баяндалады:

مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ

Біз оларға тек бізді Аллаға жақындатсын деген ниетпен ғана табынып жүрміз.

Бұл түсініктің астарындағы таным көне жаһилия дәуірінен Орта ғасырларға дейін (мұсылман кәләмшыларының көп талқысына себеп бола бастаған) арабтар мен мұсылмандар арасында діни ақыл-ой тарихында өте маңызды рөлі бар *шапағат* (дәнекерлік) мәселесі.

«Ахқаф» сүресінде де Алладан басқа құдайлар *құрбан* ретінде қарастырылған, бұл сөздің негізгі мағынасы жақындау құралы, яғни дәнекерлік жасау құралы. Аллаға сенуден бас тартқандығы үшін құрдымға кетіп, қирап қалған антикалық қалаларды тілге тиек ете отырып, сарказммен былай деп сұрайды:

فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً

Өздерін (Хақ тағалаға) жақындатады деп, Алланы былай қалдырып, тәңір тұтқан құдайлары оларға медет берсе болмас па еді?! (Сенген құдайлары) қолұшын бермек түгіл, оларды тәрк етіп, көзден ғайып болды. Міне, бұл – олардың ойдан шығарған өтіріктері мен (Аллаға) жапқан жалаларының нәтижесі. (Ахқаф, 28)

Осы және басқа да көптеген аяттардан жаһилия дәуірінде Алла деп аталатын құдайдың болғаны, тіпті құдайлар арасында ең биік дәрежеде деп қарастырылғанын көреміз. Олардың танымындағы Алла құдайлардың ең үлкені болды дегенмен, ол көп құдайдың бірі деп танылды. Бұл жоғары құдайды Ислам пайғамбары иерархияның ең үстіндегі құдай ғана емес, *абсолютті дәрежеде* ең ұлы, ұқсасы жоқ екендігі, яғни өздігінен бар жалғыз Құдай екендігін жариялаған кезде, осылайша барлық өзге құдайлар қатары ақиқат (хақ) құдайдың алдында жалғандығы (батыл) әшекере болады. Осы кезде діни

құндылықтар жүйесі әбден ескірген Меккедегі жүйеге бұл айтарлықтай соққы болды. Егер де арабтар бұл жаңа ілімді қабылдайтын болса, жалпы жағдайға бұл сөзсіз кері әсерін тигізер еді және бұл келеңсіздіктер салыстырмалы түрде шектеулі діни идеялар саласында ғана емес, өмірдің барлық қырында және әлеумет те, жекелеген өмірлер де бұдан өз үлесін алар еді. Мұхаммедтің көшбасшылығымен басталған бұл қозғалысқа ерекше қарсылықтың көрініс табу сыры осы болатын.

Бір нәрсені айта кету керек, бұл арабтардың құдайдың сипаттары турасындағы қарапайым өзгерісті ғана білдірмейді, сонымен қатар бүкіл концептуалды жүйенің түбегейлі өзгеруін аңғартады. Ең ұлы Құдайға қатысты исламдық түсінік дүниеге деген көзқарастың барлық құрылымына терең әсер етті. Арабтардың тарихында алғаш рет монотеистік және дінге негізделген жүйе құрылды, оның орталығында адам әрекетінің және шын мәнінде бүкіл болмыс пен тіршіліктің бірден-бір бастауы ретінде жалғыз Құдай болды. Барлық жаратылыс пен құндылықтар тегісімен қайта қалыпталды. Барлық нәрсе түгелімен ескі орнынан алынып, жаңа орынға жайғастырылды; әрқайсына жаңа орын беріліп, араларында жаңа байланыс құрылды. Бұрын біріне-бірі бөтен болып келген ұғымдар енді тығыз байланысқа түсті; ескі жүйеде біріменбірі тығыз байланыста болған ұғымдарды жаңа жүйе екіге бөлді.

Табиғаттан тыс жаратылыстар саласында Алланы әлемдердің жалғыз Раббысы деп тану, жоғарыда айтылғандай, барлық басқа жалған құдайлардың (әәлиһә) шындығын жоққа шығарды. Олар жәй ғана «қарапайым есім беру» еді және тілден тыс нақты аналогтары бар ешбір нақты нәрсемен сәйкес келмеді. Модерн семантиканың терминологиясын қолдансақ, бұл түсінікте иләһ (әәлиһә) ұғымы терминнен басқа кез келген нәрсеге қолданылғанда ешбір шығу тегі (негізгі мағынасы) жоқ тек ассоциативті мағынаға ие сөзден басқа ештеңе емес екенін айтуымыз керек.

«Жүсіп» сүресінен біз мынаны оқимыз:

مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ

Сендердің Алладан өзге табынып жүргендерің өздерің әрі ата-бабаларың ойдан шығарған атаулар (яғни, құр аты бар меңіреу пұттар) ғана. Алла тағала олардың құдай екеніне қатысты ешқандай дәлел түсірген емес. (Юсуф, 40)

Жәһилия кезеңінде құдайлардан бөлек адамдар құлшылық ететін, именетін, дұға ететін періште, шайтан және жындар секілді тылсым күштер болды. Бұлардың бәрі дүниетанымның жаңа исламдық жүйесінде ескеріліп, жүйеге кіргізілді, бірақ бұл бірігу жалпы жүйені түбегейлі өзгерте бастады.

Маңызды категория саналатын *жын* турасында, уахи мен ақындық шабыт жайлы кейінірек кең қозғайтын боламыз. Бұл жерде әзірше, әдеттегі мысал ретінде ежелгі Арабиядағы періштелерге табынуды алуға болады. Бізге хадистерден жеткен мәліметке қарағанда, періштеге құлшылық ету надандық дәуіріндегі арабтарда жиі болған. Періштелерді Алланың қыздары деп сенген және сол сенімін ашық түрде қорғаштаған адамдардың болғанын Құранда айтылады. Періште мағынасына келетін *мәләикә* немесе *мелек* сөздері тек яһудиліктен және парсылардың діни түсінігінен әсер алу жағдайында болған қала тұрғындары арасында ғана емес, сонымен қатар бәдәуилер арасында да таныс сөз болатын. Мысалы, жәһилия дәуірінің әйгілі жауынгер шайыры Антере ибн Шәддадтың мынадай өлеңі бар:

فَسَيُنْبِئُكَ أَنَّ في حَدِّ سَيْفِي مَلَكَ الْمَوْتِ حَاضِرٌ لَا يَغِيبُ

(Біздің тайпадағы мықты жауынгерлердің кез келгенінен сұраңыз) Өлім періштесі менің қылышымның ұшында өмір сүретінін, Әрдайым сол жерде тұрғанын, ешқашан жоғалып кетпейтінін айтады.

Арабтардың түсінігінде періште деген құрметке, тіпті құлдық ұруға лайық, бірақ тылсым күштер иерархиясындағы дәрежесі

бұлыңғыр, бір көзқарас бойынша құдай немесе *жын* саналатын көзге көрінбейтін жаратылыс. Кейде періште жоғары мәртебелі құдай мен адам арасындағы дәнекер немесе шапағатшы ретінде бағаланады, бірақ көп жағдайда ол культ немесе табыну объектісі. Ислам бұл түсінікті арабтардың weltanschauunh'ын мүлдем басқа арнаға ауыстыратындай дәрежеде өзгертті. Толығымен жаңа дінге негізделген жүйенің құрылуымен бірге, болмыстар иерархиясында періштелерге белгілі бір орын берілді. Дәлірек айтқанд, періштелердің өзі атқаратын қызметтеріне, функцияларына қарай бірнеше категорияларға бөлінді, осылайша жалпы болмыс иерархиясында періштелер иерархиясы қалыптасты. Жаратушының бұйрықтарын жүзеге асыру барысында әсіресе кейбір маңызды қызметтерді атқарғанына қарай кей періштелер маңыздырақ саналды. Бұған мысал ретінде Құдайдың елшісі – Жәбірейілді (арабтар жибрил немесе жебрил деп атайды) айтуға болады. Бұл періштенің міндеті – уахиды жер бетіндегі пайғамбарларға жеткізу.

Бірақ маңыздысы періштелердің шамадан тыс құрмет пен табыну объектісі болудың шығуы. Олар енді Алланың жаратқан өзге де жаратылыстары секілді; осы тұрғыдан адамдардан еш айырмасы жоқ, бейне бір адамдар секілді жаратылыс. Құдайға құлшылық ету үшін, Құдайдың әлсіз әрі мойынсұнғыш құлдары боп жаралған. «Ниса» сүресінде бізге мынадай мәселе баяндалады:

لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا

Мейлі Иса Мәсіх болсын, мейлі Аллаға ең жақын періштелер болсын, Аллаға құл болуды ар көріп, құлшылық етуден қашпайды. Кімде кім Оған құл болуы ар көріп, құлшылық етуден қашса әрі тәкаппарланса, біліп қойсын, жақында Алла олардың барлығын (жауапқа тарту үшін) дәргейіне жинайды. (Ниса, 172)

Осылайша, болмыстың онтологиялық тәртібі бойынша адамдардан жоғары тұратын аспан жаратылысы болудан қалған

періштелердің міндет-функциялары тұрғысынан адамдар секілді Құдайдың қарапайым құлдары мен қызметкерлері дәрежесіне дейін түскенін көреміз. Періштелердің өзі осындай жағдайда болса, онда *жындардың* жағдайы да осыдан артық емес. олар да о баста Аллаға құлшылық ету үшін жаратылған; бұл жағынан жындар мен адамдар арасында ешқандай айырма жоқ. «Зәрият» сүресінде Алла тағала былай дейді:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Мен жындар мен адамзатты тек қана (Мені танысын һәм) Маған құлшылық етсін деп жараттым. (Зәрият, 56)

Әсіресе, Аллаға қарсы келіп, Оған құлшылық жасаудан бас тартқан жындардың кәпірлерден ешқандай бөле жармастан есеп күні Жәһаннамға тасталатынын ашық айтқан аят баршамызға белгілі (Сәжде, 13).

Айта кету керек, мұның бәрі арабтардың дүниетаным табиғатын түбегейлі өзгерткен Ислам ілімі әкелген құндылықтарды қайта бөлу және тұжырымдамаларды қайта құрудың шағын бөлігі ғана. Дегенмен, бұл үрдісте біз сөздердің бастапқы негізгі мағыналарының өзгермегенін есте ұстауымыз керек; өзгерген нәрсе – жалпы жоспар, жалпы жүйе және осы жаңа жүйеде әрбір сөз өзіне жаңа орын тапты. Мысалы, періште сөзі бұрынғы мағынасын сақтап қалды, бірақ бұл жаңа жүйеде мағына бұрынғыдай емес; бұл сөз жаңа жүйеде жаңа орынға орналастырылғандықтан бірақ терең ішкі мағыналық трансформацияға ұшырады.

Моральдық, этикалық және діни құндылықтарды білдіретін сөздерге жүгінсек, әрбір ұғымның мағыналық құрылымына жаңа концептуалды негіздің әсерін түсіну оңайырақ болады. Құранда бұл салада көптеген тамаша мысалдар бар. Ең типтік мысал ретінде тақуалықты алуға болады. Кейінірек көретініміздей, жәһилия дәуірінде жиі қолданылатын сөздердің бірі болған тақуалықтың негізгі семантикалық мәні – «жануар болсын, адам болсын, қайсыбір тіршілік иесінің сырттан келген қауіпті шабуылға қарсы

тұрып, өзін қорғауы» еді. Бұл сөз ислами ұғымдар жүйесіне осы негізгі мағынасын бірге ала кірді. Алайда тақуалық тұтас бір жүйенің әсеріне түсіп, әсіресе ислами бір құдайлыққа негіз болған иманға қатысты бір топ ұғымдардан құралған бір семантикалық алаңға орналастырылғанда, ол жерде маңызды бір діни мағынаға ие болды. Яғни, ақыр соңында бұл сөз «Есеп күнінде құдайдың азабына ұшыраудан шынайы қорқу» сатысынан өтіп, саф діндарлық мағына алды.

Семантикалық түрлендірудің дәл сондай үрдісін әртүрлі қырынан көрсету үшін көптеген мысалдарды келтіруге болады. Бірақ бұл кезеңде осы да жеткілікті; өйткені, түптеп келгенде бұл тақырып тұтастай алғанда осы жұмыстың ең маңызды тақырыбы болатыны сөзсіз, сондықтан ол кітаптың басынан аяғына дейін біздің қызмет саласы болып қала бермек. Сонымен, осы бағытта қозғалуды жалғастырудың орнына, мен осы жерде бір сәтке тоқтап, жалпы концептуалды жүйе немесе желі деп атайтын нәрсе туралы біршама техникалық тұрғыдан қарастырғым келеді.

III. «Негізгі» мағына және «қосалқы» мағына

Мен жаңа ғана қысқаша және ерекшелеп берген түсіндірмем арқылы жалпы құрылымдағы әрбір сөздің семантикалық мәніне әсер етуде тұтас концептуалды негіздің немесе жалпы Gestalt'тың қаншалықты маңызды екенін жеткілікті түрде түсіндіре алдым деп үміттенемін. Көріп отырғанымыздай сөздер өз алдына жеке дара немесе жалаң түрде келмейді, керісінше әрдайым белгілі бір жүйе (немесе жүйелер) құра отырып, үлкен ұйымдасқан құрылымды құрайды.

Дәл осы кезеңде әрі қарайғы аналитикалық жұмысымызды жеңілдету үшін «негізгі» мағына мен семантиканың жетекші әдіснамалық концепцияларының бірі ретінде реляциялық мәннің арасындағы техникалық айырмашылықты талқылаудан бастағым келіп отыр.

Қазір Құранды қолға алып, ол жерде кездесетін кілт сөздерді өз көзқарасымыз тұрғысынан зерттесек, дереу екі түрлі нәрсені аңғарамыз; алғашқысы – біріншісі өте түсінікті және ашығын айтқанда оған арнайы тоқталуды қажет етпейтіндей өте қарапайым

нәрсе; екіншісі – бір қарағанда түсінікті болмайтын нәрсе. Мәселенің айқын жағы мынау: әрбір сөзді жеке алып қарағанда оны Құран контекстінен бөліп қарасақ та оның өзіне тән негізгі мағынасы немесе ұғымы бар екенін көреміз. Мысалы, *кіман* сөзі Құранда болсын, Құраннан тыс болсын бір мағынаны білдіреді. Егер бұл сөз (бұл жерде «кітап» сөзі тым жалпы нақтыланбаған мағынада қолданылып тұр) жеке сөз ретінде қолданылса, қай жерде қолданылса да белгілі бір ұғымдар жүйесіндегі кілт сөз ретінде болсын, сол жүйенің тысындағы кілт сөз ретінде болсын, ол негізгі мағынасын сақтайды.

Алайда сөздің барлық мағынасы осы элементтерден тұрмайды. Бұл жерде сөздің жаңа біз айтқан екінші қыры іске қосылады. Құран контекстінде *кіман* сөзі қасиетті деген сипат алған ерекше діни ұғым ретінде ерекше мәнге ие.

Әдебиеттер

1. Toshıhıko lzutsu. Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar. – İstanbul: Pınar yayınları. – 2019. – 398 s.

2. Toshıhıko lzutsu. Kur'an'da Allah ve Insan. (çev. Süleyman Ateş) – Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. – 1975. – 231 s.

3. Yakıt Ismall. Dogru Bır Kur'an Tercemesinde Semantik Metod'un Önemi. – Sparta: S.O.Ü.İ.F._Dergisi, – 1995. 1-sayı,

4. Ebu Ude, Ude Halil. et-Tatavvuru'd-Delali beyne Lugatiş-Şi›ri ve›I-Lugati'I-Kur'an. – Urdun: – 1985. – 557 s.

5. Guiraud Pierre. La Semantique (Anlambilim). (çev. Berke Vardar) – İstanbul: Gelişim Yayınlan, Hilai Matbaacılık. 1. Baskı. – 1975. – 143 s.

6. Mownin Georges. La Semantique, Collection «Clefs» Seghers. – Paris: Quatrieme edition. – 1975. – 197 p.

7. Kalish Donald. «Semantics» The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing Co. Inc. – New York: the Free Press. ts., c. VII, – 1996. – 4000 p.

8. Ricoeur, Paul, La Metaphore vive, The Rule of Metaphor, Multi disdplinary Studies of Creation of Meaning in Language, Tran.slated by Robert Czemy with Kathleen Mc. Laughlin and John Costello. – Tôronto: S. J. University of Toronto Press. – 1997, – 348 p.

9. Palmer, F. R. Semantics. – Cambridge: Cambridge University Pres 5. – 1991, 232 p.

10. Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözl\1110. – Ankara: Savaş Yayınlan. – 1975. – 247 s.

11. Vardar Berke. DUbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlügü. T.D.K. Y Ankara: Sevinç Basunevı. – 1980, – 232 s.

12. Abyah M. Hani. Quranic Text; Toward a Retrieval System. International lnstitue of Islamic Thought, Pırst Edition. Vırginia: Hemdon. – 1996.

13. Aksan Doğan. Her Yönüyle Dil. Ana Çizgileriyle Dilbilim. – Ankara: A.K.D.T.Y.K., T.D.K., Yayını. – 1995. c. III, – 244 s.

14. Özsoy Ömer. Sünnetullah Bir Kur'an-Ifadesinin Kavramlaşması. Ankara: Fecr Yayınevi. 1. Baskı. – 1994. – 206 s.

15. Gezgin A.G. Tefsirde Sernantık Metod. Ankara: Rağbet basımevi. – 2015. – 864 s.

16. Yakıt, İ. Sadreddin Konevi'nin Düşüncesinde ldrak ve Hakikat Bilgisi. Felsefe Arkivi. Ayrı Basım, sy. 28, İstanbul: Edebiyat Fak. Basunevi. – 1991.

17. Gadamer Hans-Georg. Philosophical Hermeneubcs, Semanlics and Hermeneutics, Translated and Edited by David E Unge, Uriiversity of Califomia Press, Berkeley los Angeles London – 1977. – 243 p.

18. Göksel Sert. Anlam alanı ve Anlam ezgisi Açısından eş anlamlı durum sıfatları: «Muhtemel» ve «olası» örneği. 2019 yıl. Cilt 8, sayı 1.

19. Cevheri lsmail b. Hammad. Es-Sihah Tacu'l-luga ve Sihahu'l Arabiyya. (Tahk. Ahmed Abdulgafur Atar). – Beyrut: Daru'l-'ilm. 4. Baskı. 1404/1984, – T 5, 2093-2094 б.

20. The New Encyclopedia Brittanica, "Etymology" ·Maddesi, c. IV, s. 587.

21. Atay Hüseyin. İslam'ın Inanç Esaslan. – Ankara: A.Ü.I.F.Y. 194, A.O.B., – 1992, 249 s.

22. Ragib lsfahani. Müfredat Kuran Kavramları sözlüğü. – Ankara: Çira yayınları. – 2022. 1064 s.

10 МӘШҺҮР ЖҮСІП ІЛІМІНІҢ ИСЛАМДЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ РӨЛІ

Алмасбек Шағырбай

Қазақтың дін ғұламасы, ақын әрі ағартушы, этнограф әрі тарихшы, фольклортанушы әрі әдебиеттанушы, публицист әрі ойшыл Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни дүниетанымдық көзқарасының ерекшеліктерін ғылыми тұрғыда ашу үшін, алдымен, дүниетаным түсінігінің өзін анықтап алып, содан кейін діни дүниетаным ұғымының концептуалдық мазмұнын беру керек болады. Содан кейін, Мәшһүрдің көрнекті мұсылман ойшылы екендігін ескере отырып, оның дінтанулық еңбектеріндегі ислам дінінің ақидалық негіздеріне (тәуһид, усул-ад-Дин), оның ішінде сопылық ілімге (тасаууф), сондай-ақ кәлам мен ислам философиясына тән негізгі дүниетанымдық әмбебап ұғымдарға талдау жасау керек болады. Сонымен дүниетаным деген ұғымның өзінің басын ашып алайық.

Жалпы қабылданған философиялық түсінік бойынша, дүниетаным – адамның *санасы* мен *танымының* құрамдас бөлігі. *Дүниетаным* – бұл шынайы болмысқа және ондағы адамның алар орнына, оны қоршаған әлемге және өз-өзіне қатынасына деген *көзқарастар* жүйесі, сонымен қатар, адамдардың осы көзқарастары арқылы қалыптасқан негізгі өмірлік ұстанымдары, наным-сенімдері, мақсат-мұраттары, таным мен қызмет принциптері, құндылықтық бағыт-бағдарлары. Дүниетаным *қоғамдық* және *жеке адам санасының* ұйтқысы болып табылады. Дүниетанымды қалыптастыру – тек жеке тұлғаның ғана емес, сонымен қатар белгілі бір әлеуметтік немесе этномәдени топтың жетілуінің маңызды көрсеткіші [1, 23 б.]. Бұл диалектикалық заңдылық біздің еңбегіміздің жағдайында дәстүрлі қазақ қоғамындағы басым құндылықтарды құрайтын *діни дүниетаным* және осы қоғамдағы ескі мен жаңаның қақтығысы тудырған тұлға – Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни (исламдық) көзқарастарының бірлігінен көрінеді.

Жалпы, дүниетаным қоғамдық сананың жалпы және жоғарғы түрі болып табылады. Ол өз түрлеріне тән бірнеше элементтерден қалыптасады. Олардың ішінде діни, философиялық, ғылыми, саяси, адамгершілік және эстетикалық көзқарастар үлкен рөл атқарады. Дүниетанымға мынадай анықтама беруге болады: ол – адам мен қоғамның тұтастай алғанда әлемге және жекелей алғанда ондағы алатын өзінің орнына, өз өмірінің мәніне және адамзаттың тағдырына деген қорытылған көзқарастардың жүйесі; адамдардың байыпты ғылыми, философиялық, әлеуметтік-саяси, құқықтық, моральдық, эстетикалық және діни құндылықтық бағдарларының, көзқарастарының, наным-сенімдерінің және мұраттарының жиынтығы.

Дүниетаным – құрылымы жағынан күрделі жүйе. Оның бастапқы және өзекті элементі – білім. Ол қарапайым және ғылыми болып бөлінеді. Білім – керемет күш, оның көмегімен белгісіз құбылысты ашып, игеруге болады. Бұл процесс тереңдеген сайын дүниетаным да екшеленіп, жүйеленіп, тұрақтылық сипатқа ие болады. Білімнің маңыздылығы мұсылмандардың қасиетті кітабы – Құран кәрімде де, Сүннетте де атап көрсетіледі және ол Мәшһүр Жүсіптің көсемсөздік еңбектерінде де өзектілікпен айтылады. Мысалы, мал жиюдан басқа өнерге құлықсыздық таныта бастаған қазақты мұсылманша болсын, орысша болсын, ғылым үйренуге шақырып, өз мақаласында былай деп жазады: «Мал жиып бай болуды ойлама. Ғылым үйреніп, білгіш болуды талап қыл. Неге десең, ғылым – пайғамбардан қалған мұра. Мал қарау – байдан қалған мұра. Малды кісінің дұшпаны көп болады, ғылымды кісінің досы көп болады. Мал жұмсай бастасаң, таусыла бастайды, ғылым жұмсай бастасаң, артылып, үсті-үстіне көбейе береді... Мал біткен кісі мұрнын көтеріп, тәкаппарлық қыла бастайды. Ғылымды болған кісілер өзін өзі төменшікке алып, кішік көңіл болады» [2, 329 б.].

Дүниетаным сеніммен, нанымен және біліммен арақатынасы күрделі, сондай-ақ ислам дін ретінде тікелей сеніммен байланысты. Білім адамның көкірегіне еніп, санасына ұялап, оның өмір тәжірибесінің елегінен өтіп барып, сенімге айналады. *Сенім* дегеніміз – дүниеге көзқарастың түп қазығы, бағыттаушысы,

адамның өз позициясына, тоқыған ойына, істеген ісіне деген беріктігі. Сенімі берік адамның көзқарасы, дүниетанымы нақты, ісі қонымды, бағыты қашан да айқын. Бұл сенім Жаратушыға деген таухидтік сезіммен, метафизикалық ғайып дүниеге деген сеніммен қуатталғанда еселене, күшейе түседі.

Ортағасырларда арабша *фәлсәфа* деп аталатын пәнді одан ертеректе, антикалық заманда гректің ұлы ғұламасы Сократ философия терминімен «даналыққа, ақиқатқа құштарлық» деп анықтағаны белгілі. Ал болмыстың фундаменталды негіздерін іздеумен айналысатын «бастапқы философияны» Аристотель *«метафизика»* деп атаған. Оның ұғындыруынша, физика нәрселер мен құбылыстардың сыртқы бейнесінен көрініс табатын табиғи формаларды білдірсе, ал метафизика бұл нәрселердің арғы жағындағы болмыстың әмбебап заңдылықтарын білдіретін *мәнді* аңғартады [3, 6 б.].

Осылайша, заттар мен нәрселердің арғы жағына үңілу *ақылмен ойлаудың* күш-жігерін қажет етеді, шынайы мәнді іздеумен, оны табуға ұмтылумен сипатталатын *ақиқатты тану* үрдісін байқатады. Мұны XX ғасырдағы немістің көрнекті ойшылы М. Хайдеггер былай түсіндіреді: «Метафизика – мәнділікті жекелей және тұтастай алғанда түбегейлі тану. Бірақ бұл «анықтаманы» мынадай сұрақпен сипатталатын мәселені төтесінен қою ретінде ғана бағалауға болады: мағына болмысын танудың мәні неде?» [4, 5 б.].

Әсіресе, діни дүниетанымда көрнекілікпен қатар көмеске, физикалықпен қатар метафизикалыққа сену құпталады. Бұл оны философиялық дүниетанымнан айрықшаландырып тұрады. Алайда бүгінгі күні «философия» дегенде кейінгі екі-үш ғасырда Батыста үстемдік еткен материалистік философия ұғынылады. Бұл бағыттың философтары тек көз алдындағыға ғана сенді, өздері білмегенге жау болды, немесе Шәкәрімнің тілімен айтқанда, «көкірек көзбен емес, тек бас көзбен ғана» көре алды. Дегенмен, адамзаттық философияның бірнеше мың жылдық тарихына көз салсақ, онда «даналыққа құштарлықты» білдіретін идеалистік философияның материализмнен үнемі үстем болғанын аңғаруға

болады. Сенім діни дүниетанымда, оның ішінде ислам дінінде басты орын алады, оның қаншалықты маңыздылығын Жаратушы Алла Тағаланың сөзі – қасиетті Құраннан байқауға болады. Бүкіл Құранның анасы саналатын «Фатиха» сүресінен кейін орын алған ең үлкен әрі «шоқтығы биік» деп бағаланған сүре – «Бақара» сүресі былай басталады: «Әлиф-Ләм-Мим. Міне, осы Кітапта күдік жоқ, тақуалар үшін тура жол көрсетуші. Сондай-ақ олар көмеске иман келтіреді, намазды толық орындайды, өздеріне берген несібемізден пайдаландырады. Мұхаммед с.ғ.с. олар саған түсірілгенге әрі сенен бұрынғы түсірілгенге сенеді және ақиретке анық нанады» (Құран Кәрім. «Бақара» сүресі, 1-3 аяттар). Бұл аз ғана аяттардың өзінде-ақ иман шарт пен ислам шарттың негізгі ұғымдары (мысалы, көзге көрінбейтін періштелер әлеміне сену, намазды, зекетті орындау, қасиетті кітаптарға және ақиретке нану), яғни ислам дүниетанымының негізгі түсініктері баян етіледі. Бұл дүниетанымдық ұғымдар Мәшһүр Жүсіптің *діни көзқарасының* өзегін құрайтыны сөзсіз.

Адам сенімсіз өмір сүре алмайды. Тек сенім арқылы адам өзінің кім екенін және жарық дүниеде не үшін өмір сүретінін біле алады. Адамның алдына қойған мақсатының айқын болуы, дүниетанымның өмірімен байланыстылығы берік сенімнен туады. Сенім мен дүниетаным қатарласып жүрсе ғана адам санасы нұрлана түседі. Сенімі күшті адамның өмірі де мықты, мәнді, мағыналы болады. Берік сенім жоқ жерде тыңғылықты дүниетаным да, тұрақты мінез-құлық та болмайды. Сенімі қалыптаспаған адамның шындықтың жай-жапсарын дұрыстап айыруға, өмірден өз орнын дұрыс табуға шамасы жете бермейді.

Сенім дегеніміз адамның білімдеріне, айналадағы қоршаған ортадағы іс-әрекеттерінің дұрыстығына деген батылдығын білдіреді. Адамда өзіне-өзінің терең сенімі болуы – оның әлеуметтік өсуінің дәрежесін көрсетеді. Наным – адамның қиялдағы шындықтың болатынына сенім білдіретін ерекше жағдайы, психологиялық ұстанымы.

Дүниетаным сеніммен де, наныммен де тығыз байланысты. Ғылымда қалыптасқан түсінік бойынша, бұл тұста сенімнің орыс

тіліндегі «вера», нанымның «убеждение» ұғымдарына сәйкес келетінін ескертейік. Жанның терең адамгершілік мұқтаждығына негізделген сенім адамның рухани әлемінің түбірлі өзегін құрайды. Сенім бұл – белгілі бір деңгейде әрбір адамға тән ішкі «көріпкелдік» санадан тыс иланууға сүйенген сезім. *Наным* адамның өзінің құндылықтық бағдарына сәйкес әрекет етуге деген саналы қажеттілігі.

Сенімді көбіне тек діни дүниетанымммен байланыстырады, алайда сенім ұғымының шекарасы одан әлдеқайда кең. Тек Құдайға, сондай-ақ тылсым күштерге ғана емес, адам өзінің күшіне де, реформалардың жүзеге асуына т.б. да кәміл сенуі мүмкін. Кешегі кеңестік дәуірде адамдардың коммунизмнің орнайтынына да имандай сенгені белгілі.

Нанымға келер болсақ, оның сенімнен гөрі, білімге және танымға көбірек негізделетінін байқауға болады. Таным (философияда таным туралы ілім гносеология деп аталады) *сезімдік танымға* (сенсуализм) және *ақылмен тануға* (рационализм) иек артады. Білім қордаланған біліммен қатар, күннің шығыстан шығып, батыстан бататынын күнделікті байқағанымыз тәрізді практикалық және өмірлік тәжірибеден алынады. Наным-білім тексерілген ақпаратқа, логикалық қисын мен аргументациялық дәлелге көбірек сүйенсе, сенім-білімде санадан тыс сезімдер мен эмоциялар, ішкі интуиция басымырақ болады. Дүниетанымның қалыптасуына сондай-ақ, адамдардың ұстанымы, біреулердің пікірі, тіпті күдік пен күмән әсер ете алады. Дегенмен, қазіргі заманда адамдардың көзқарасына ғылым мен теориямен қатар, өнер мен көркем әдебиет те зор ықпал етеді.

Сенім – адам мен адамзаттың рухани әлемінің жанды өзегі. Сенім сананың тұрақтылықтың зор күшіне ие және орасан өмірлік маңыздылыққа ие феномені болып табылады. Адам сенімсіз өмір сүре алмайды. Сенім жеткілікті қисынды және айғақты негіздемелердің жоқ немесе мүмкін емес жағдайларында шынайы, құнды және әділ нәрсені қабылдауды білдіреді. Бірақ оның шынайылығы немесе жалғандығы адам санасында ұзақ уақыт бойы анықтала қоймайды.

Батыс пен Шығыстың мәдени-тарихи концептілеріне салыстырмалы талдау жасаумен айналысқан философ Г.Г. Соловьеваның пікірінше, «білім мен сенім арақатынасуының алуан түрінде өркениеттік бірегейліктердің, құндылықтар жүйесі мен дүниетанымның өзегі көрініс табады» [5, 14 б.]. Мұсылмандық философия мен кәламда да *ақыл* (ақыл) мен *нақыл* (нақыл), білім мен сенім арақатынасы мейлінше кең талқыланған. А. Әділбаев пен Ш. Әділбаеваның еңбегінде Имам Ағзам Әбу Ханифаның «рай» мен «қыяс» әдістеріне сүйене отырып, фикһ саласында дұрыс шешім шығарғандығы айтылса [6, 38 б.], Қ.Ержан Имам Матуридидің көзқарасын былайша келтіреді: «Имам Матуриди Ислам шариғатын дұрыс түсіну үшін ақыл-ойға сүйену керектігін алға тартты. Алайда мұның екінші жағы бар. Егер кімде-кім аят пен хадистерге сүйенуді теріске шығарып, адамның ақылы жетпейтін дүниелерді, Алла Тағаланың бүкіл иләһи хикметтерін өзінің шектеулі ақылымен қамтуды қаласа, өз ақылына қиянат жасап, көтере алмас шоқпарды беліне байлағандық болады. Демек, имам Матуридидің ұстанымы ақылға сүйенгенде де шариғат шеңберінен шығып кетпеу болған» [7, 26 б.]

Адамның «дүниетанымы – оның білімі мен сенімнің бірлігі. Ол әйтеуір бір қуанышты оқиғаны немесе нәтижені білдіретін үмітсіз болмайды. Үміт – адамды болашаққа жетелейді, өмірге деген сенімді одан әрі арттырып, оған ғашық етеді. Үміт – белгілі бір істің, ойдың жүзеге асуына білдірілген сенім, дәме. Адам үмітпен өмір сүреді. Үміт бар жерде өмір де бар. Ол – адам өміріндегі ең маңызды адамгершілік тірегі» [8, 14 б.]. Бүгінгі технологиялық қоғамға сәйкес гуманизация (табиғат пен әлеумет әлемдерінің «адамдануын») мәселесін көтерген неміс ойшылы Эрих Фромм өзінің 1969 жылы жарық көрген еңбегін «Үміт революциясы» деп атауы да тегін емес.

Қазақстандық зерттеуші А. Сағықызы осы гуманизмді дүниетанымның ерекше типі ретінде айқындап, оның екі түріне көңіл аударады: «XXI ғасырдың басында зайырлы гуманизм мен діни гуманизм ерекше форма ретінде көзге түседі. Зайырлы гуманизм ғылымның жетістіктеріне аса үлкен мән беріп, адамның өмірін

өзгертуші күш ретінде мойындайды. Ал теистік немесе діни гуманизм адамгершілік идеяларын діни санаға, белгілі бір доктринаға интеграциялау арқылы іске асырылады, бірақ онда трансценденттік бастау басымды рөл атқарады» [9, 24 б.].

Қазіргі уақытта осы кезге дейін батыстық сциентизмде антогонистік сипатта қарастырылып келген ақыл мен сенімнің, дін мен ғылымның жақындасу үрдісі байқалады. Қазіргі қоғамда діннің жаңғыру үрдісі мейлінше көзге айқын аңғарылып келеді. Діннің қазіргі әлемге ықпалын ескере отырып, біз де өз зерттеуімізде діни дүниетанымды тарих пен логикалықтың бірлігі әдісіне сүйене отырып, өткен мен қазіргі заман арақатынасы аясында қарастырамыз.

Зайырлы ғылыми әдебиеттердегі тұжырымдарға сәйкес, діни дүниетаным тарихи тұрғыда мифологиялық сананың қойнауында пайда болады және әуел баста оның бойында политеизм мен пантеизмнің белгілері болады. Бұл белгілер кейінірек әлемдік діндердің қалыптасуы барысында біртіндеп игеріледі. Бастапқыда «мифтер сол заман адамдарының рухани мұқтаждығын, зерделі жанның күнделікті өмірден туындайтын практикалық сұраныстарына ғана жауап беріп қоймай, трансценденттіктен де кет әрі емес болды» [10, 52 б.]. Мифтердің рационалдануы мен құндылықтық тұрғыда ыдырауы барысында тайпалық құдайларға табынудың орнына барлығына үстемдік жүргізетін қажеттілік – тағдырға орын бере бастайды. Мифологиядағы бұл монистік үрдіс ақыр аяғында космогониялық (әлемнің жаратылуы) және онтологиялық (оның болмысын қамту) басты функцияларымен ерекшеленетін үстемдік иесінің бар екенін мойындауға әкеледі. Осылайша, діни ілімнің идеялық-дүниетанымдық алғышарттары біртіндеп қалыптасып, нәтижесінде монотеистік (иудаизм, христиандық және ислам) және соған жақын (индуизм, буддизм, конфуцийшілдік және т.б.) діндер қалыптасады.

Танымал румын ғалымы Мирча Элиаде тарихтың өзін теофания ретінде қарастырады. «Мәңгі айналым туралы миф», «Миф пен шынайылық», «Қасиеттілік пен кәдуілгілік» тәрізді еңбектерінде М. Элиаде мифологиялық уақыттың қайталанбалылығы мен кәдуілгі уақыттың бірбағыттылығы туралы қағиданы негіздейді.

Зерттеушінің бұл жұмыстары алғашқы қауымдық адамдардың және «тарихи» деп аталып кеткен кейінгі адамдардың уақытты қабылдауының дүниетанымдық мәселесіне арналған. Осы жерде, «тарихи қоғамдар» терминінің батыстық әдебиетте Леви-Стростан кейін кең қолданылып кеткенін айта кету керек. Оның еңбектерінде алғашқы қауымдық (мифологиялық) қоғамдар өркениетті (тарихи) қоғамдарға қарсы қойылады. Бұлардың біріншісі «салқын қоғамдар» деп аталса, екіншісі «қызу қоғамдар» деп аталады. Біріншісі бір ғана архаикалық құрылымдарды қайта жаңғырта берсе, екіншілері қимыл-қозғалысқа, прогреске бейім келеді деп саналады. Элиаде еңбектерінде бұл қоғамдардың арасындағы айырмашылық уақытты қабылдаудағы сананың мифологиялық және тарихи типтерін қарама-қарсы қоюдан байқалады: циклдік (қайталанбалы) уақытқа немесе линиялық (бірбағытты) уақытқа мәдениеттің белгілі бір тарихи типі сәйкес келеді. Ғалымның пікірінше, тарихи адамның қалыптасуы Ыбырайым пайғамбардың үмбетіндегі иудей-христиан-ислам діни кешенінің орнығуымен жүзеге асады. Ортағасырлық халықтық өмірде циклдік уақыттың жұмақ бағына жабысып айрылмау үрдісі сақталып қалғанымен, сананың тарихи типі басымдылық танытып, адамдар тарихилықтың (историзмнің) жүгін арқалай бастады [11, 38 б.].

Ыбырайымдық (Авраамдық) дәстүрдегі діндердің қасиетті кітаптарындағы (Тәурат, Зәбур, Інжіл және Құрандағы) айтылғандардың қазіргі ғылымда дәлелденуін, гуманитарлық ойдағы «тарихтың ақыры» туралы пікірлер мен жаратылыстанудағы «үлкен жарылыс» теориясын, жұлдыздардың, оның ішінде біздің Күннің өмір сүру мерзімдерін ғалымдардың есептеп шығаруын, біздің жербесікті адамның өзінің әрекетімен жою мүмкіндігін ескерер болсақ, осыдан үш мың жыл бұрын аян болған бұл ақиқатқа таңданбасқа шараңыз қалмайды.

Ыбырайым дінінде (ханиф дін, дұрыс дін деп те айтылады) бекітілген тарихтың бірбағытты тұжырымдамасының қайтымсыздығы адамзаттың іс-әрекетіне біртұтас өлшем береді: әлемдегі барлық нәрсе жаңа және іс-әрекет пен қылықтардың әрбір жағдай мен әрбір адам үшін жағымды және жағымсыз екендігінің түпкі мәнін ашып беретін ақырзаманға қарай бағытталады.

Мирча Элиаденің пікірінше, мифологиялық дүниетанымнан діни дүниетанымға өту діни тәжірибемен келген сенімнің нақты тарихи ғұрыптық іс-әрекеті – Ыбырайым пайғамбардың өз ұлы Ысқақты Құдайға құрбан етуінен басталады. Осы оқиғаның арқасында Ыбырайым архетипті әрекетті қайталаудың дәстүрлі тұжырымдамасын бұзып, жаңа діни тәжірибе – бір құдайға деген сенімнің (тәухидтің) негізін қалайды. Алайда Элиаденің ойынша, бұл сенім бірден қалыптасқан жоқ, қалыптасу көптеген ғасырларды қамтыды, бастапқыда элитарлық, индивидуалдық қалыпта болды. Сондай-ақ иудейлік элитаның тарихты қабылдауы мен оның құндылығын мойындауы дәстүрлі архаикалық онтологияны толығымен күйрете алған жоқ. Дүниенің ақырғы қайта жаңғыруына деген мессиандық сенімнің өзі антитарихи ұстанымды білдіреді. Уақыт пен тарихи оқиғалардың қайтымсыздығы уақыт ағымындағы тарихтың шектелуімен алмастырылады, әлемді қабылдаудың мессиандық нұсқасында тарихқа төзе тұруға тура келеді, өйткені ол болашақтың бір сәтінде бәрін жоққа шығарып, циклді қайта жаңғыртатын эсхатологиялық қызметті атқарады [12, 102 б.].

Осылайша, адамзат тегінің тағдырларының қалыптасуына да, оның тарихи санасына да ықпал етіп келген және оны одан ары жалғастырып келе жатқан факторлардың арасындағы анағұрлым күштісі біз дін деп атаған әсер болып табылады. Діни фактор барлық әлеуметтік институттардың негізінде жатыр және ол – адамдарды біріктіретін аса күшті импульс. Өте көптеген жағдайларда діни байланыстар нәсілдік, территориялық немесе тіпті отбасылық байланыстардан да мықты болып шығады. Бір құдайға табынатын, бір сенімді ұстанатын адамдардың бір-бірімен қатынасы бір отбасының мүшелерімен салыстырғанда, тіпті туған бауырларға қарағанда мығым әрі орнықты келеді. Діннің шығу тегін ашуға тырысу көп болды. Қазірге дейін өмір сүріп отырған көне діндер өзінің жаратылыстан тыс бастауын түйіндейді, өзінің шығу тегін адамның миымен емес, қандай да бір тыс тылсым дүниемен байланыстырады.

Сонымен, дін дегеніміз түпкі мәнін ақырына дейін адамның танып-білуі мүмкін емес, дүниенің бір, абсолютті және қасиетті

бастауы – Құдайға деген сенімге негізделген дүниетанымның ерекше типін білдіреді. Универсуммен адамның негізгі қатынасы ретінде ол Құдайға деген сүйіспеншілікке, шексіз сенімге және қадірге сүйенген тылсым да иррационалды қатынасты бекітеді.

Құдайдың жалғыздығы мен абсолюттілігі туралы қағида монотеизммен қатар, діннің келесі бір ерекшелігі – теоцентризмді тудырады. Нәтижесінде универсумдағы адам мен қоғамның орны мен мәртебесі жайлы түсініктердің бүкіл жүйесі түбірімен өзгеретіндей дүниенің кескіні пайда болады. Әлемнің діни кескінінде құдай дүниедегі барлық алуан түрліліктің, барлық күштің қайнар көзі, барлығын қамтушы, ештеңеге мұқтаж емес абсолют ретінде көрінеді. Ол трансцендентті Абсолют ретінде табиғи болмыстан үнемі биік тұрады, онымен сіңіп кетпегенімен, жер бетіндегінің бәріне нұрлы шуағын төгіп тұрады. «Жаратылыс» ретіндегі әлем құндылықтық тұрғыда да, субстанционалдық тұрғыда да Жаратушыдан шексіз төмен тұрады, уақыт пен кеңістікте шектеулі және қашанда Оның еркіне бағынышты болады.

Құдай мен Әлем арақатынасының бұл сипаттамалары адам мен Құдай арасындағы байланысты түсінуге де қатысты қолданылады. Сүйіспеншілікпен жаратылған адам басқа жаны барлардан түбегейлі ерекшеленеді және әлемде айрықша орын алады. Оның өзгелерден артықшылығы – оған ерікпен қоса ақыл берілген. Оның мақсаты өз бойындағы нәпсіні жеңе отырып, рухани кемелдік арқылы Алланы тану.

Діни дүниетанымның тағы бір ерекшелігі оның құрылымында сенімнің ерекше рөл ойнауында болып табылады. Болмысты рухани-практикалық игерудің айқын формасын білдіре отырып, діни дүниетаным адамның өмірқамын діни идеялар мен көзқарастарға сай келтірудің қатаң ережесін алға тартады. Діннің негізі ретіндегі сенім немесе иман ойдың амалмен, ғибадаттың қағидамен сәйкестігін білдіреді. Сондықтан діни дүниетаным міндетті түрде діни өмір салтын және ғибадат практикасын қатаң сақтауды тудырады.

Дегенмен, діннің авторитарлық, догматтық, дәстүрлік сипаты болуымен қатар, мифологиямен салыстырғанда, рационалдылық

элементке де қомақты орын беріледі. Бұл оны көп жағдайда философиямен жақындатады. Дінде мифологиялық ойлаудың синкретизмі, сондай-ақ құдіреттілік пен табиғилық өзара бір-біріне сіңіп кетеді деген пантеизм толығымен игеріледі. Діни дүниетанымның осындай ерекшеліктері оны тарихи түрде философиялық дүниетаныммен қатар дамуына сеп болды, тығыз өзара әсердің нәтижесінде олар рухани мәдениеттің қос қанатын құрады.

Осыған ұқсас ойды тәуелсіз Қазақстандағы Құранның алғашқы тәпсіршілерінің бірі Мұхиддин Исаұлынан да оқимыз: «Мәдениет – жеке тұлға мен қоғамның ар азаттылығы мен бақыттылығының айнасы. Бұған адамзат дін арқылы ғана қол жеткізе алады. Дін жоқ жерде көркем мінез бен парасаттылық жайында сөз қозғау мүмкін болмауымен қатар, ақиқи бақыттылық туралы пікір таластыру да қиын. Өйткені, көркем мінез бен мәдениеттің қайнары – ар-ождан. Сол ар-ожданды басқаратын жалғыз нәрсе бар. Ол – Ұлы Жаратушымен байланыста тұратын дін» [13, 98 б.]. Демек, дүниетаным, оның ішінде діни дүниетаным, Жаратушыға деген сеніммен бекітілген, діни және дінтанулық ғылыми біліммен қуатталған діни дүниетаным адамның барлық практикалық және теориялық әрекеті үшін үйлесімді бағдар бере алады, өз әрекеті барысында қол жеткізуі тиіс мақсаттарды қоя білуге мүмкіндік береді. Өз дүниетанымындағы құндылықтық бағдарлардың негізінде адам өмір мен мәдениеттегі шынайы құндылықтарды таба алады [14, 272 б.].

Сонымен, жоғарыдағы талдаудан әлем мен ондағы адамның орны, өмір мен өлім, өмірдің мәні туралы әрбір адамның ой-толғамы, бұл мәселелердің шешімі туралы әрбір әлеуметтік топтың және әр тарихи дәуірдің өзіне тән көзқарасы дүниетанымды құрайтыны белгілі болды. Ал осы белгілі бір дәуірдің көрнекті тұлғасының өмірге деген көзқарасы жалпы дүниетанымнан, діни көзқарасы діни дүниетанымнан туындайды. Ендігі кезекте Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының дінтанулық еңбектерінде көрініс тапқан ислам дініндегі негізгі дүниетанымдық ұғымдарға қатысты оның діни көзқарастары талданады.

«Исламның бес парызы біреуі – иман, Таппайды бұл бесеуін дүние жиған. Ықтият, шын ниетпен жұмыс қылып, Ерлерді айт Құдай үшін жанын қиған» [15, 136 б.]., – деп жырлаған Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы «Алла жолына берік, Құранда көрсетілген парыздарға адал, ислам діні мен ілімінің білгірі, дін мен сенім тазалығын насихаттаған, көзі тірісінде әулие атанған қасиетті адам болған» [16, 51 б.]. Иә, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы өмірі мен шығармашылығынан оның тек қарапайым мұсылман немесе ақын екендігін ғана емес, дін ғұламасы, әулие екендігі айқын аңғарылады. «Мәшһүр болсаң айт, құдай қайда?», деп сұраған Абайға «Құдай жүректе!» деп оң қолымен кеудесін ұрған Мәшһүр Жүсіп таза жүрегімен, таза ақылымен амал еткен, «өз шығармаларында білім мен дінді ұштастырып, шариғат негіздері жайлы құнды мұралар жазды. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының өлеңдерінің басым бөлігі дерлік дінге қатысты болды десек қателеспейміз. Ол өз шығармаларында Құран сөздерін жиі пайдаланды. Пайдаланып қана қоймай, Алланың барлығын, кереметін, күштілігін, хақтығын танытуға тырысады. Мәшһүр Жүсіп – діни ағартушылық бағытты ұстанған жан. Кеңестік жүйенің дін мен тілге қарсы жүргізген саясатын сынай отыра, ислам құндылықтарын уағыздап, білімге шақырды. Ислам, шариғат тақырыбында көптеген қисса-дастандар мен өлеңдер жазды... Мәшһүр Жүсіптің діни мұралары дінтану саласының шамшырағы болмақ» [16, 8 б.].

«Көзі тірісінде әулие атанды» дегеннен шығады, әсіресе, жергілікті халықтың аузында осы күнге дейін айтылып келе жатқан Мәшһүр туралы аңыз-әпсаналар мен әңгімелер, оның көрсеткен «кереметтері» оны бірден «әулие» санатына жатқызуға жетелейді. «Мәшһүр Жүсіп және «әулие» болмысы» деген мақала жазған Баба мұражайының қызметкері, «асылдың сынығы» А. Пазылов әулие ұғымын былайша түсіндіреді: «Әулие деген сөз араб тіліндегі «уәли» деген сөздің көпше түрі. Демек, қазақша «Алланың досы», «Аллаға жақын тұрушы адам», «Алланың қамқорлығындағы адам», «Алланың мейірімі түскен адам» деген мағынаны білдіреді» [17, 232 б.], дей отырып, Мәшһүрдің өмірде көрсеткен, жұрттың жадында қалған кереметтерін сипаттап

береді. Керемет – Алла Тағаланың әулиеге берген «пайғамбарларға мұғжиза бергені секілді) ихсаны мен сыйы екендігі баршаға мәлім. Дәлірек айтқанда, «…керемет – Алла Тағаланың сыйы ретінде, кәміл иман, мағрифат және тақуалықтың нәтижесінде әулие құлдарда байқалатын және табиғат заңдарымен түсіндірілмейтін, метафизикалық таңғажайып оқиғалар... хақ достары қол жеткізген осы рухани билік, көзқарас, ойлау, тіпті іс-қимыл тұрғысынан басқа адамдардан өзгеше болады» [18, 440 б.].

Мәшһүр Жүсіптің діни көзқарасы қазақ халқының арғы ата-бабасынан бері ұстанып келе жатқан ислам аясында қалыптасқаны даусыз. Әрине, бұл тұста қазақтар арасында ханафилік мәзһабтағы суннилік ислам арнасындағы сопылық бағдардың да (йасауилік және нақшбандилік тариқаттардың) үлкен орын алғанын ескеру керек. Әсіресе, Самарқанд қаласындағы «Көкілташ» медресесінде оқып жүрген кезінде Қожа Мұхаммед Баһауддин Нақшбандидің күшті ықпалын сезінген. Сондағы «кереметтердің» бірінде Мәшһүрді осы атақты пірдің өзі «моншаға түсірген». Басқаша айтқанда, «пірге қол беру» рәсімі осындай метафизикалық күйде жүзеге асқан. Егер, Йасауи «Мен жиырма жеті жасымда пірді таптым...» деп жырласа, Мәшһүр Жүсіп:

Келеді шығып жаңа ащы терім,
Шабуға бүктетіліп жетпей жерім.
Күндіз-түні басыма пана (фана А.Ш.) болған
Қожа Баһауддин – кәміл пірім [19, 124 б.] – дейді.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни көзқарасы осы дәстүрді діни арналарда қалыптасты. Мәшһүр дүниетанымының қайнар бастаулары мен рухани нәрлерін ұлттық рухани дәстүрлер, шығыс мәдениеттері мен мұсылмандық философиясы құрайды. Қорқыт ата, Асан Қайғы, Сыпыра Жырау, Қазтуған, Досмамбет, Шалкіиз, Ақтамберді, Үмбетей, Тәтіқара және т.б. дала данышпандарымен қатар, Фирдоуси, Саади, Хафиз, Низами, Руми, Аттар, Омар Хаям, Жами, Науаи, Йассауи, Сопы Аллажар тәрізді шығыс ғұламалары Мәшһүрдің рухани әлемін қалыптастыруға ықпал етті. Мәшһүр

Жүсіптің еңбектерінде ислам дінінің шығуы, құдайға сену, тануы, ислам тарихына қатысты пайғамбарлар мен тарихи тұлғалар жайлы пікірлер ислам қайнар көздері Құран-кәрім, хадис-шәріп, шариаттан бастау алады. Оның діни философиясында Алла, Нәпсі, инсани-қамил, ақиқат, фана, фәни дүние, бақи дүние, жұмақ, тозақ, күнә, пенде, періште, ғашықтық, махаббат, әулие, шариат, сопылық т.б. ұғымдар негізгі өзекті құрайды. Оның көптеген шығармалары, атап айтқанда, «Жер мен Көк», «Күн мен Ай», «жетпіс бап», «Хаятбақшы», «Миғраж», «Пайғамбардың дүниеден өтуі туралы», «Хазірет Нұхқа 370 жасында пайғамбарлық берілді», «Ақыреттің егіні», «Құдайым жексенбі күн жер жаратты», «Әдһам диуана және Ибраһим», «Жүсіп пайғамбар туралы», «Жаппардың пайғамбарды қонаққа шақырғаны», «Ібіліс шайтан хикаясы», Яһуда, Патрос әңгімесі», Ахтам қазірет һәм ғалы батыр», «Сараң бай мен Ғалы арыстан» және т.б. көптеген дастан, қиссалары, жыр-өлеңдері, ғибратты әңгімелері «сырт қарағанда түрлі тақырыпқа жазылған болып көрінсе де, Мәшһүр Жүсіп дастандарының барлығы дерлік ортақ бір идеяға, ізгілік, ақиқат көзін іздеу, Аллаға сыйыну идеясына бағындырылған» [20, 48 б.].

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни көзқарастары кертартпа консерватизммен сипатталмайды. Керісінше, оның діни ағартушылық жаңашылдығы өзінен бұрын және қатар өмір сүрген қазақтың ұлы ағартушылары Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, А. Құнанбаев сияқты демократиялық үрдіске, өркениетке жетуді насихаттаумен де сипатталады. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы ағартушы ретінде дүмшелікке, догматизм мен буквализмге қарсы болды. Абыз атасының мұрасын зерттеумен айналысушы ғалым Қуандық Мәшһүр Жүсіп өзінің «Дін және Мәшһүр Жүсіп» деген мақаласында мынадай мәлімет келтіреді: «Ал енді 1914 жылғы Мәшһүр-Жүсіп жазбасына үңілсек, Абайдың «мен», «менікі» дегенінің мәнісін сол кездің өзінде Мәшһүр-Жүсіптің дұрыс байқағанын көруге болады: «Үшбу 1914-жылының февраль ішінде «Қазақ» газетасының номерінде Ыбырай марқұмның бір өлеңі бар екен. «Ғақыл- мен, жан- мен өзім, тән- менікі» деген. Нөгербектің Әміресі – Күйеу молдадан оқып жүрген шәкірттерден

сұраса, білмейді. «Ендеше, осының мәнісін молдаларыңнан сұрап, үйреніңдер!» деп, сол номерді шәкірттерге беріпті. Шәкірттері барып молдасынан сұраған екен. Онда молдасы айтыпты: «Сендер мұндай газет-журналдағы сөзге жолаушы болмаңдар! Мұндай сөз сендерді бұзады. Өздерің оқу оқып жүрсіңдер ғой! Өздеріңдікінен басқа жаққа бұрылмаңдар!» депті. Кәне, Ыбырай сөзінде кісіні түземесе, бұзатұғын сөзді мен көре алмадым. Міне, молдалардың наданшылығы. Олардың ығына Ыбырай марқұмдардың сөзі – бір құрылған тез. Әркім өзін өзі сол тезге салса, түзелсе керек». «Шала игерілген білім нағыз надандықтан да жаман» деп антикалық заманның алыбы Платон айтпақшы, «бүгінгінің надан молдалары хакім атына дұшпан келеді» деп дана Абай айтқандай ағартушы Мәшһүр Жүсіп те дүмшелікке барынша қарсы болды.

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті қазақ әдебиеті кафедрасының оқытушысы филология ғылымдарының кандидаты Омар Жәлелұлы былай дейді: «Мәшһүр Жүсіп дінді жетік меңгеріп қана қоймай, шын діннің қазақ жерінде қанат жаюы үшін жан аямай күреседі. Оның мұрасы туған халқына мұсылмандықтың шынайы бейнесін айшықтап беруімен құнды. Ол көркем де кестелі тілмен бүкіл діни ұғымдарды (канондарды – О.Ж.) халыққа өз тілінде түсіндіріп берді. Сондықтан да бүгінгі қазақ халқына жасалып жатқан діни экспансияның кезінде оның мұрасы өте өзектілігімен көзге ұрады. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының философиясы – адамға айтылған ода, адамға көрсетілген сенім мен құрметке толы. Бір жағынан ол Құдайға құл боламын деп шарасыздыққа ұрынған адамды тізерлеген қалпынан тік тұрғызған Еуропа гуманистерімен үндес. «Бес жасынан бастап «Шар» кітабын жаттап көзге түскен», мұсылмандық тәрбие мен ілімді бойына сіңірген ол өз көзқарастарын дамытқанда дәстүрлі ислам дінінен алшақ кетпейді. Қандай ой-пікірді дамытса да, исламдық мәдени контекстен еш ауытқымайды. Тек ақиқаттан ауытқып, догма мен қасаңдықтың, білімсіздік пен надандықтың шаңына көмілген ұғымдарды өзінің алмастай өткір тілімен тазартады. Тазарта отырып, шын білімнің лайланбаған кәусарына қарай бізді жетелейді» [21, 34 б.]. Бұл пікірге біздің де алып-қосарымыз жоқ, жақсы берілген лайықты баға.

Осы орайда дана Мәшһүрдің жоғарыда біз пікірін келтіріп үлгерген ғалым ұрпақтарының бірінің аңғарған тағы бір маңызды мәселесі Мәшһүр Жүсіптің алдыңғы қатарлы Батыс Еуропа және орыс мәдениетін мойындай отырып, олардың озық ойларының түп-төркінінің ислам қайнаркөздерімен үндес келетіндігін тап көрсетуінде. «Иауропа (Еуропа) жұртының үлгі-өнеге алып, ғылым-білім алып жатқан үлгілері – осылардың сөзі. Біздің мұсылманды қорлықта қалдырып тұрған – Қал ғылымында жүрген, қалғандардың сөзі. Тоқсан ауыз сөздің түймедей түйінін ұстап, күллі Еуропа адамдыққа жетті. Онан біздің мұсылмандардың ғылым-білімге жетілгендері переводтап алып, бізге тәркі-тәржіме қылып түсіндіреді. Молда аттарына қанық болған: Лермонтов, Салтыков, Толстойлар біздің мұсылманнан шыққан, жұрттан озған ала аяқ жүйріктердің сөзінен үлгі-өнеге алып сөйлеген. Оны-сын өздері сөйлеген сөзінен білдіріп кеткен. Мұнан келіп біздің мұсылманның жүйріктері переводтап алып, бізге сөйлеп жатыр. Біздің бұған жылдам түсінетініміз: «Құраннан алған жерін – Құраннан көр!», – деп біліп тұрмыз. Хадис шарифтен алған жерін Хадис шарифтен көріп, біліп тұрмыз. Қай кітаптан алған болса, сол кітаптардың сөзі біздің қолымызда даяр. Сондықтан сөзге сөзі үйлес келген соң, олардың сөзіне: «Қылша мойным – мұнша!» – дейміз» [22, 61 б.]. Бұл тұста Мәшһүр Жүсіптің өзінің «Ғылым және дін» еңбегінде ғылымды екі түрге бөлетінін айта кету керек: ғылымхал (көңілден көңіл сабақ алатұғын) және ғылымқал (пен-деден пенде сабақ алып, көзбен көріп, тілмен оқылатұғын оқу). Осының «қал ғылымында қалғандарын Мәшһүр бір шындығы жоқ жалғандар» деп сипаттайды.

Ислам іліміндегі күрделі космогониялық мәселелерге арналған «Адам мен жұлдыздар арақатынасы» еңбегінің кіріспесінде Мәшһүр Жүсіп былай дейді: «...Мен Құдайды бір деп білемін, бар деп білемін, күшті деп білемін. Осы үшеуіне нанымым, сенімім күшті. Өзге нәрсеге – «Құлақпен естіген танық, көзбен көрген – анық». Көзім көрмей нанбаймын» [23, 24 б.]. Енді осы Мәшһүр Жүсіптегі ислам, иман және ихсан мәселелеріне келсек.

Басқа наным-сенімдермен салыстырғанда ислам діні өзінің атында да (араб тілінде бейбітшілік пен бағыныштылықты

білдіреді), затында да (яғни діни ілімінде) қандай да бір тұлғамен немесе халықпен байланысты емес, ол адами қиялдың жемісі емес. Ол жалпы адамзатқа түсірілген. Ол рухани-адамгершілік, ғылыми-философиялық, қоғамдық-саяси және экономикалық салалардың барлығын қамтитын әмбебап мазмұндағы Алла Тағаланың аянына негізделген тұтас дүниетаным болып саналады. Ол кез келген адамның танымдық мұқтаждықтарын қанағаттандырып, игілік пен бақытқа жетелей алады.

Ислам дінінде Бір және Бар Жаратушыға деген сенім негіз құраушы ұстын болғандықтан, абсолютті даралық пен еркіндіктің болуы мүмкін емес. Ислам – тұтас өмірсалты, ол адамнан Алладан басқаға тәуелді болмауды талап ете отырып, оның қажеттілік жағдайына қарай, отбасымен, қоғаммен, ұлтпен, мемлекетпен және, тіпті, бүкіл адамзатпен органикалық байланыста болу ұстынын ұстанады. Оған қоса, ислам басқа діни жүйелермен салыстырғанда, метафизикамен, тек жалбарынумен, медитациямен немесе құлшылықтың басқа да индивидуалды түрлерімен шектеліп қалмайды, ол адам өмірінің әлеуметтік, саяси, құқықтық, экономикалық және адамгершілік қырларында белсенділік танытуды құптайды. Ислам тек діни дүниетаным ғана емес, ол өмірдің тәртібі, белсенді өмір сүрудің мәдениеті. Исламды сыртқы формалды түрде ғана емес, ішкі мәнін түсіне ұстанған жағдайда, ол көркем мінезді тұлға, адал азамат, салауатты отбасы, ізгі қоғам қалыптастыруға оң әсерін тигізеді » [24, 23-26 б.].

Сонымен, ислам дүниетанымы біз жоғарыда қарастырған сеніммен тікелей байланысты. Ал діндегі сенімнің ең жоғарғы формасы иман деп аталады. Исламның өзіндік дүниетанымын алдымен діннің өзегін құрайтын иманшарт пен ислампшарты арқылы, иман негіздерін үйретететін ілім – ақида мен шариат арқылы, сондай-ақ кәлам мен ислам философиясы арқылы түсіндіруге болады.

Иман араб тілінен аударғанда сену, илану, қабылдау деген мағынаны білдіреді, яғни Алла Тағаланың өсиеті мен оның елшісі Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) айтқандарының барлығын күмәнға жол берместен, шын ықыласымен, жүрегімен

толық қабылдауды білдіреді. Бақара сүресінде былай айтылады: «Пайғамбар өзіне Раббы тарапынан түсірілгенге иман келтірді. Мүміндер де барлығы: Аллаға, періштелерге, кітаптарға және пайғамбарларға иман келтірді. «Елшілердің араларын айырмаймыз, естідік те бойұсындық. Раббымыз! Сенен жарылқау тілейміз, қайтып барар жеріміз де Сенің алдың» деді» («Бақара» сүресі, 285-аят).

Иманның мекені – жүрек. Сонымен бірге, адам жүрегімен иман еткенін тілімен дауыстап айтуы (икрар) керек. Адам иман етпей, мұсылман болмайды, яғни иман – мұсылмандардың бес парызының алғашқысы әрі негізгісі. Иманның алты шарты бар. Олар:

1) Алла Тағала хақтығына сену;
2) Періштелерге сену;
3) Алла Тағала тарапынан түсірілген кітаптарға сену;
4) Пайғамбарларға сену;
5) Ақыретке, қиямет-қайым күніне сену;
6) Тағдырға қалтқысыз сеніп, иман ету.

Бұл алты шарттың біріне күмән келтіргеннің сенімі толық болмайды. Иман – тәсілім етуді қажет етеді. Ақылдың шектеулі өлшемімен шешілмейтін кейбір тылсым, әрі тұңғиық түйінді мәселелерді талқыға салмай, таразыламай тәсілім ету (қалтқысыз сену) керек [25]. Иман – *тақлиди* иман және *тахкики* иман болып екіге бөлінеді. Тақлиди иман – қоршаған ортаның әсерімен немесе біреулерден естіп, соларға елітіп мақұлдау. Бұл иманның әлсіз түрі болып саналады. Абай мұндай иманды сақтауға қорықпас жүрек, айнымас көңіл, босамас буын керек деген. Тахкики иман – санамен саралап, сезіммен қуаттап, зерттеп іздену нәтижесінде толық көз жеткізу. Мызғымас бекем сенім болып табылатын мұндай иман «яқини иман» деп те аталады [26, 101 б.]. Сондай-ақ Әнәс (р.а.) сахабадан жеткен хадисте: «Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): Ешбірің өзіне қалағанын мұсылман бауырына да тілемейінше, толық иман еткен болып саналмайды – деп айтты» – деген. (Сахих хадистер. Бухари, Муслим).

Енді осы иманнның шарттарын тарқатып айтар болсақ, ең алдымен, ислам дінінің негізі – Аллаға деген сенім, ал Аллаға деген

сенімнің негізі – Алланың жалғыздығын мойындау болып табылады. Алла алдында біздің дініміздің қабыл болу шарттарының бірі – Алланың жалғыздығын біліммен бекітілген нақты сеніммен мойындау. Яғни, Алланы бәрінен Жоғары, Біреу және барлық ісінде және қасиетінде Жалғыз және Оның көмекшісі әрі Оған тең келетін ешкім жоқ екендігін мойындау, сондай-ақ, «Оның ұлы, әке-шешесі және қыздары жоқ» деп білу. Сондай-ақ, Алланың жалғыздығын ой-ниетпен және іс-әрекетпен мойындау да діннің қабыл болуының басты шарттарының бірі болып табылады. Яғни, барлық ой-ниетпен, сөзбен және денемен орындалатын ғибадатты тек қана Алла Тағалаға арнау иманға жүгініп орындау болып табылады.

Алланың үстемдікте жалғыздығы мен Алланың тәңірлік, яғни құлшылықтағы жалғыздығын бірге мойындамай, Алланың Жалғыздығына иман келтіру толық болмайды. Мінеки, Ислам дінінің басы, Ислам дінінің ортасы және Ислам дінінің соңы, былайша айтқанда бүкіл Ислам – Алла Тағаланың Жалғыздығын мойындау, яғни Алланың басқа Құдай жоқ екендігін мойындау болып табылады. Алла Тағала осы үшін бүкіл адамзатты жаратты, осы үшін бүкіл пайғамбарларды жіберді және осы үшін адамзатқа кітаптар түсірді [27].

Иманның осы негізгі постулаттары Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының негізгі діни көзқарастарын құрайды. Және де иман адамға қажет ең қымбаттылардың бірінен саналады:

«Ең әуелі керек нәрсе иман» – деген,
«Ақырет істеріне илан!» – деген.
«Құдай кешірер» дегенмен іс бітпейді,
«Иман шартын білмесе, ибан» – деген [28].

Жоғарыда айтылған иман шарттарын жүрегінде шынайы қабылдаған мұсылмандарға ең алдымен мына төмендегі бес шартты амал жүзінде орындау басты міндет болып саналады. Исламның шарттарының біріншісі «Калима-и шаһадат» айту. Калима-и шаһадат айту дегеніміз, «Әшһәду әллә илаһә иллаллаһ уә әшһәду әннә Мұхаммәдән абдуһу уә расулуһу» деп айту. Яғни ақыл есі дұрыс, балиғат жасына толған, сөйлей алатын әрбір адамның: «Ал-

ладан басқа тәңірі жоқ екеніне, Мұхаммед Оның құлы әрі елшісі екеніне куәлік етемін» деп тілмен айтуы.

Бұл орайда оның мысал жанрындағы ізденістері тапқыр да салмақты тұжырымдамаларымен ерекшеленеді. «Жарты нан хикаясында» ұлттық үлгіден гөрі «Мың бір түндегі» Сүлеймен патшаның жазасына ұшыраған дию мен балықшы әңгімесін еске түсіретін сәттер мол. «Сиқырлы тас» (Қазақ ертегілері. 2 т. Алматы, 1988. 27-31 бб.) ертегісінде бай баласының қанағатсыздығы, сандықтан шығатын жыланның шексіз жақсылығы суреттелетін. Ал мұнда керісінше сандықтан босаған жылан өсе келе айдаһарға айналады, өзіне рахым жасаушының өмірін қатерге салады. Бұл жағынан ол «Айдаһар қатын» ертегісімен үндеседі. Автор көркемдік шарттылық заңдылықтарын еркін пайдаланған.

Қолыңа алдың ойлап нені? – дейді,
Осынша әуре қылып мені, – дейді.
Ауызға ашылған соң қорек керек,
Жұтамын енді амалсыз сені! – дейді (Аталған кітап, 165-бет).

Құмырадан құтылатын дию бірде жауыздық танытқанмен, келесі жолы қателігін ұғып, уәдесін бұзбайтын. Әрине, диюдың да, айдаһардың да кішкене сандыққа сыйып жатуы, олардың тілге келіп, сөз таластыруы, әсіресе бірден іске көшпей, дау қуалап, тәжікелесуі – өзі де шартты шындық аясындағы әдеттегі көзбен қарағанда расынан өтірігі көп көріністер. Мәселен сұм тажал көмектесуге бет қойған отыз адамға тиіспейді, әлгілер амалсыз жөніне кетеді. Бұлардан кейінгі бес адам тіпті қайран қыла алмасы тағы түсінікті. Осы екі ортада жарты адам пайда болады. Ол қандай кейіпте екенін қиялмен болжайсыз.

Жарты адам ыңғайланып тұра қалған, Сөзіне мұның айтқан құлақ салған: Айдаһар, айтқаныңның бәрі өтірік, Нанбаймын мен орынсыз сөзге жалған! (166 б.). Жарты адамның айлалы лебізі аждаһаны ашуға міндіріп айтқанын дәлелдеу үшін бұрынғы мекені – сандық ішіне қайта түседі. Балықшы да диюды солай жерге отырғызған. Ендігі тұста мінез бен символ кеңістік шарттылығы жағдайында шаң береді.

Мәшһүр Жүсіп осы оқиғаның бәрін екінші деңгейдегі концептуалды емеурінге айналдыра отырып, әрекет-таңбалар легінен философиялық мән түйеді. Бұл көркемдік міндетті автор аясымен егіздес күйдегі жарты адам – жарты нан атқарады. Пәленің үлкені – ауыздан байқаусыз шыққан сөз екен. Айдahар – сол. Алыстағы отыз кісі де, жақындағы бес досың, туысың да лаулаған өртке араша түсе алмауы мүмкін.

Оразаң отыз күнгі – отыз кісің,
Бес кісі – бес намазың, білемісің.
Жоқ қылып жамандықты жойылтуға,
Бұлармен дәнемеге келмес күшің.
Қысылды, мен болмасам, шыбын жаның,
Дәрменің қалмап еді, құрып әлің.
Танып қой, танымасаң, мен боламын,
Дүниеде қылған қайыр – жарты наның! (167 б.).

Ақынға тән көркемдік ой қанатының топшысы мығым. Бір-екі ауыз нақылмен айтыла салатын ұждандық қағида өлең жолдары, әрекет, шешім, пәлсапа-ғақлиялық идея құдіреті, поэтикалық образ, характерлердің шартты қиял әлеміндегі нанымдылығы нәтижесінде өте зор имандылық тұжырымдаманы өрнектейді. ...Қолына қаламды мұсылман болып алып, көзін де сол мұсылман қалпында жұмған» (У.Қалижанұлы) Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы адамға адамның бауырластық, ортақтастық, мүдделестік сезімдерінің бүтіндігін бәрінен жоғары қояды. Сонымен қатар ақын жеке тұлға үшін қажет сапалар құрамында жан-жақты толымды, тұтас мінез үлгісінің сілемін кестелей біледі. Аңқаулық, көрсеқызарлық, пайдакүнемдік – ақылсыздыққа баланса, ұстамдылық, мінезге байлық, жомарттық исламдық инсаниятта хас бағалы қасиеттер саналады. Ақын философ барлық жанның қатесіз өмір сүре алмайтынын біледі. Сонда да ағаттықтан сақтандырып, зұлымдықпен күресудің қиындығын, ол үшін жүрек, қайрат, парасат, кісілік сапалардың, яғни Абай айтатын толық адам сипаттарының керектігін Мәшһүр Жүсіп терең астарлы символикалық нұсқа – белгілердің көмегімен ше-

бер мүсіндейді. «Жарты адам хикаясы» – әдеби, философиялық, эстетикалық тұрғыдан қазақ әдебиетіндегі құнды жәдігер.

Қазіргі әлемде, оның ішінде елімізде діни сананың жаңғыруы, сондай-ақ бүгінгі либералды-демократиялық қоғамның дамуы қазақстандық қоғам үшін де, әлемдік қауымдастық үшін де толерантты сұхбаттық дүниетаным қалыптастырудың маңыздылығын алға тартады. Қазіргі қазақстандық қоғам – мультимәдениетті. Тәуелсіздік кезеңі плюрализм және демократиялық идеология аясында заманауи қоғамдағы діннің рөлінің өсуімен байланысты болды, бұл құбылыстар посткеңестік мемлекеттердің барлығына тән жағдай. Қазіргі замандағы қазақстандықтардың діндарлығы көбіне діни дәстүрге деген қызығушылықтары мен діни бірегейлік жолындағы ізденістерден туындады, алайда, көптеген қазақстандықтар үшін діндарлық ресми-абстрактілі сипатта ғана, ал діни тәжірибе мен теорияның әлі де көмескі тұстары көп, себебі ежелгі, классикалық кезеңдердегі діни жүйенің дәстүрлі және дәстүрлі емес аясы туралы бұлыңғыр түсініктер бар. Осының барлығы діни дүниетанымды қалыптастыруға алып келетін діни сананың құрылымын анықтайтын факторлар болып табылады.

Сонымен қатар діни сананың қалыптасуы тұлға немесе қоғамның нақты дүниетанымдық бағыты мен діни құндылықтық жүйесі бар белгілі бір құндылықтық парадигмаға қатысты бірегейлігімен байланысты.

Қазақстан территориясында қоғамымызға жат көптеген діни ағымдар кеңінен таралған, ал оларды уағыздаушылар жат діни сананы ендіріп, қазіргі таңдағы діни үдерістерге ықпал етуге тырысады. Көп жағдайда мұндай діни әрекеттер қазақстандық қоғамға тән емес төзімсіздік пен фанатизммен ерекшеленеді. Сондықтан мұндай жат жерлік идеологияға ата-бабамыз сан ғасырлар бойы ұстанған дәстүрлі дінді насихаттаудың, сондай-ақ осы діннің өкілі ретінде Қазақстан территориясынан шыққан діни ойшылдардың мұрасын игерудің өзектілігі алдыңғы орынға шығып отыр.

Қазақ жерінде ханафи мазхабындағы дәстүрлі исламмен қатар буддизм, несториандық христиандық және т.б. түрлі рухани ілімдер бейбіт ортада дамыды, дінаралық шиеленіс орын алып көрген

емес. Мұның бірден-бір себебі, қазақ халқының толеранттылығы және толерантты сана мен толерантты мәдени-діни иммунитетті қалыптастырған ханафи мазһабының дүниетанымдық мәні.

Діни сана мәселесі төңірегіндегі өткір де, өзекті мәселелердің бірі – оның Қазақстан мәдениетіне, әсіресе қазақ халқының дәстүріне сай қалыптасуы. Бұл төзімділігімен ерекшеленетін және өзге діни сенімдермен сұхбатқа ұмтылатын ханафи мазһабының негізгі қағидаларын концептуалды деңгейде зерттеу қажеттігін білдіреді. Қазақи дәстүрге тән исламның рухани бастауын ғылыми тұрғыдан қарастыру қарапайым діни сана деңгейіне ықпал етіп, діни идеологияның радикалды элементтерімен қатар, фанатизм және экстремизмнің қатеріне қарсы тұруға ықпал етеді. Қоғамдағы діни мәселенің осындай өзектілігі ғылымдағы сұранысты туғызды. Қоғам мен заман тудырған талаптарға сай елімізде дінтану ғылымы қалыптасып келеді.

Қазақстанның тәуелсіздік алуы барысында рухани ахуалдың өзгеруі қазақтың діни ғұламаларының, оның ішінде Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының мұрасы сияқты мәдени құбылыстың сарқылмас кенін ұғынуға және мүлдем жаңа түсініктер мен парадигмаларды ашу мүмкіндігіне көмек береді. Дүниетанымдық бағдарлар мен қондырғылардың өзгеруі, маркстік догмалар мен, стереотиптермен қоштасу мұсылман мәдениеті феноменінің өзін қайта бағалауға, дәстүрлі мәдениеттің жаны мен жүрегі – ислам екендігін бекітетін айғақты түсінуге итермелейді. Кеңес дәуірінде біз қыңырлықпен теріске шығарған қазақ руханиятының көрнекті өкілі М.Ж. Көпейұлының дәл осы ислам мәдениеті мен руханилығы идеяларын жақтады, ақыл мен ғылым адам үшін Жаратушыны ұғынуға жол ашады деп есептеді. Қазіргі құбылмалы әлемде ислам мәдениеті мен философиясының негіздерін терең теориялық зерттеу, әлемдік діндердің бірінен саналатын исламның рухани-адамгершілік қуаты мен гуманистік бағытын айқындау ерекше маңызды мәселе екендігі анық. Тек осы арқылы ғана рухани жаңғыру, халықтардың өзара түсіністігі мен өзара келісімділігі басты нәрсе болып саналатын исламның ұстындарына надандық пен ластықтың, зұлымдық пен зорлықтың

қайшы келетінін дәлелдеуге болады. Бүгінгі күні қазақстандық ғалымдарға бұрынғы идеологиялық таңбалардан арылып, қазақ ойшылдарының шығармаларына және оның мәдениетке қосқан үлесіне жаңаша көзқараспен қараудың мүмкіндігі туды.

«Жалпы кезінде тоталитарлық жүйе Ақиқат әлемінен орын теппес деген тарихтың «ақ таңдақтары» бірте-бірте ғылыми кеңістікте мамандар үшін ізденістер ауқымы, нысаны ретінде күн санап ашылу үстінде. Сол рухани күштердің, тарихи деректердің еркіндікке шығу кереметін, яғни басқаша айтқанда халық рухының шабыттық асқақтауын қазіргі заманда өз көзімізбен көріп, оның куәсі болып отырмыз. Бұл құбылыстар шын мәнінде қазіргі тарихи кезеңнің дәуірлік, шынайы тарихи сипаттамасы болып табылады, этникалық жаңғыруымыздың бастамасы болары хақ» [29, 56 б.]. Кеңестік дәуірде халқымыздың ойлау мәдениеті таптық тұрғыдан, тоталитарлық идеологияның мақсат-мұраттарына қарай бұрмаланып, сыңаржақты бағаланып келгені белгілі. Сол заманда жеке басы мен шығармашылығына «ұлтшыл» және «діншіл» деген айдар тағылып, көпшіліктің назарынан тыс қалған қазақтың көрнекті ойшылы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы болатын.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының өмірі мен шығармашылығында діни дүниетаным эволюциясының қалай болғаны, оның діни ағартушылық көзқарастарының қалай қалыптасқаны, басқа да замандас ағартушылармен ұқсастығы мен ерекшелігі бар. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы қазақ руханияты тарихында алатын орны орасан зор. Ол ұлы діни ойшыл, фольклортанушы, этнограф, тарихшы, философ, ақын, көп тілді білген ғұлама, әулие. Жас кезінен мұсылмандық Шығыс әлемінің білімімен сусындап, кейіннен орыс тілін меңгеруі арқылы Батыс өркениетінің ғылыми жаңалықтарымен де танысқан, ол – тарих пен этнология (шежіре нұсқалары мен қазақтың қайдан шыққандығы), фольклористика (жинаған ауыз әдебиет үлгілері), әдебиет (ақындығы), тіл тарихы (ана тілі туралы пікірлері), этнография (қазақ халқының салт-дәстүрлері туралы шығармалары), философия (адам философиясы), космология (жаратылыс), медицина (емшілік, дәрілік өсімдіктер) және тағы басқа ғылым салаларына қатысты еңбектер

жазып қалдырды. Дінтанулық, исламтанулық шығармалары өз алдына бір төбе. Әсіресе, ислам құндылықтары туралы өлеңдерінде дін тарихы терең баяндалады. Публицистикалық шығармаларымен ірі қоғам қайраткері ретінде көзге түседі және мерзімдік баспасөз беттерінде діни тақырыптағы мәселелерді көтеріп, қоғамдық сана мен діни ахуалға өзіндік ықпалын тигізді. Оның мұрасының қазіргі қазақстандық діни дискурс үшін де әлеуетті маңыздылығы бар. Сондықтан Мәшһүр мұраларының тағдырына арнайы тоқталудың жөні бар.

«Ат аунаған жерде түк қалады» деп қазақ мақалында айтылғандай, Мәшһүр Жүсіп қайтыс болғаннан кейін оның игілікті ісін жалғастырған, діни дастандар мен ой-толғамдарды, ауыз әдебиетінің үлгілері мен шежіре деректерін жинаумен айналысқан шәкірттері де болды. Олардың қатарына өзінің жиені Қасенғали (Жолмұрат) Жүсіпұлын, атқосшысы болған Иманғали Мәненұлын, Қайыптың Мағзұмын, Айтмағамбет молданы, ЫБыраев Сәлменді және бертіндегі Алдабергенов Төлепбергенді жатқызуға болады. Әсіресе Жолмұрат Жүсіпұлы мен Иманғали Мәненұлы – Мәшһүрдің өз шығармаларын бүгінге жеткізуде көп еңбек сіңірген адамдар болды.

Иманғали Мәненұлы ойшылдың қасынан қалмаған атқосшысы болса, Қасенғали Жүсіпов ойшылдың Мәдина деген қарындасынан туған жиені екен. Ойшылдың өзінен мұсылманша білім алған оны жұрт ерекше сыйлап Қасен қари (Құранды жатқа білуші) атап кеткен екен. Яғни құйма құлақ, жадыға бірден тоқып алатын ерекше қабілеті болған. «Кейбір уақыттарда Мәшһүр Жүсіп Қасенғали мен Иманғалиді тексеру үшін өзі шығарған өлеңдерін оқып отырып, әдейі жаңылып қалады екен. Содан болар Мәшһүр Жүсіп: ұқпа құлағым деп ат қойып, шабыттанған уақытында пайда болған өлеңдерін ең әуелі Қасенғалиға айтып: «Кәріліктің белгісі болар ұмытшақтық пайда бола бастады» деп, сол ақпа құлағының айтуымен Иманғали мен Жолмұрат қағазға түсіреді екен» [30, 79 б.]

Ақылды қария ағып жатқан дария» демекші, молда Мәшһүрдің айдабол руынан шыққан атқосшысы Иманғали Мәненұлы

құлақпен естіп, көкірек көзге тоқығанының, жазғанының бәрін бүгінгі заманымызға дейін жеткізді. Ол 1903-1993 жылдар аралығында өмір сүрді. «Бітер істің басына, жақсы келер қасына» деп қазақтың тауып айтқанындай 1987 жылы ұзақ жылдар Баянауылда милиция қызметкері болып істеп, адал да әділ қызметімен жұртшылықтың ықыласына бөленіп жүрген Төлепберген Алдабергенов деген аптал азамат Торайғыр ауылында тұратын осы Иманғали Мәненовпен кездесіп, сұхбаттасып, көп ұзамай оның шәкірті болған. Көкірегі ояу, құйма құлақ, көзі тірі бұл ақсақал ойшылдың рухани мұрасын сақтаушылардың тізбегін одан ары жалғастырып, осы замандағы мәшһүртануға үлкен үлесін қосты және қосуда. Осы азаматтың жинаған деректерін пайдаланып, талай жандар аттарын шығарып, оқулықтар басып үлгерген. Осы кісімен жүздескен, сұхбаттасқан кездерін бақытты сәттеріне балайтын, филология ғылымдарының докторы, профессор Серік Негимов Төлепбергеннің мынадай сөзін келтіреді: «Мен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни ағымынан нәр алып, өз үйренгендерімді айналадағы барлық жанға баяндап, уағыз насихат айтқанды жөн көремін. Ал қолынан келген жан сол мөлдір мұхиттың толқынына шомылып, жол бастай берсін» [31, 82 б.]. Бұл кісі М.Ж. Көпейұлының 800 парақтай ұлағатты өсиеттерін, өлең жырларын араб қарпінен қазақ тіліне аударған, Мәшһүр атаның «Жетпіс бап», «Пайғамбардың дүниеден өтуі», Ахтам қазірет пен Ғалы батыр» т.б. дастандарын жатқа соғады екен.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шәкірттері, үзеңгілес жолдастары, Қоянды жәрмеңкесінде жиі кездесіп тұрған адамдарының тізімін, жастайынан атасының қасында болып, жұмсағанда қасынан табылып қолғабыс еткен үлкен ұлы Шәрәпиденнен туған немересі Төлеубай 1982 жылдың тамыз айында Жазушылар Одағына жазған хатында келтіреді:

«Әбәйділда қажы, Бектілеу диуана, Сағымбек диуана, Қозған Қабыш диуана, Әбжалап әулие, Мұсабаев машрап – ұста, Аязбаев Әбен – атқосшы, Мысықбайдың Қасымы – қасапшы, Сағынтай – ұста, Пятоков Яшка – ..., Ибраев Ахмет, Башанов Рақым – атқосшы, Б. Шөкі, Жүсіп – Жолмұраттың әкесі, Сүтжанов Қасен – бай баласы, Атқосшылары: Ш. Әйтім, С. Жани, Ж. Жолмұрат, Ж. Қасенғали,

М. Иманғали, Ы. Базаржан (балдызы), Б. Алиасқар, С. Құлсамет, И. Омар, Әжімғали, М. Ақыш, т.б. Ал, 1983-жылы 20 қаңтарда Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының өмір баяны туралы жазылған бір хатта, әулиенің жастық шағы туралы мағлұматтар сақталған. Онда жазушы Дихан Әбілев, Ұлы Отан соғысының ардагері Нағи Ахметов және Төлеубай Шарапиев, мәдениет қайраткері Амангелді Омаров, ғалым Нығман Баяндиннің қолдары қойылған» [30, 67 б.].

Тізімнен көріп отырғанымыздай, Мәшһүр Жүсіп жалғыз жүрмеген, қасында үнемі атқосшылары болған. Оның араласқан адамдарының ішінде ұста, қасапшы сияқты қарапайымдарынан бастап ғалымдарға дейін, белгілі ел ағаларынан бастап қари, қажы, әулие, диуана сынды дін адамдары көп болған. Әсіресе, өзінің жаназасын алдын ала шығартқан Әбәйділда қажымен қатар, Әбжалап әулие, Құлболды әулие, Исабек ишан, Бектілеу диуана, Сағымбек диуана сынды діни тұлғалардың әрқайсысы өз алдына арнайы дінтанулық зерттеулерді қажет ететін адамдар. Жалпы айта кету керек, бұрынғы қазақтың әр ауылында осындай әулие, диуаналар көп болған, бұл да болса, бұл халықтың пейілінің кеңдігінен, иманының күштілігінен болса керек.

Мәшһүр Жүсіп мұраларының шашылмай-төгілмей бүгінгі біздің заманымызға дейін жетуінде өзінің тікелей ұрпақтарының үлкен үлесі бар. Жазушы Зейтін Ақышевтің хабарлауынша, «Мәшһүрдің үш ұлы, бір қызы болған. Ұлының үлкені – Шарапи, ортаншысы – Әмен, ең кішісі – Пазыл. Шарапи үлкен ақын адам еді. Әмен арабша, парсыша, оның үстіне орысша оқып, жақсы білім алған адам екен. Мәшһүрдің ең кіші баласы Пазыл Совет өкіметінің алғашқы жылдарында ауылда мектеп ашып, қызыл мұғалім болды. Мұғалімдік стажы 30 жылға толғанда Пазекеңнің омырауына «Ленин» ордені тағылды» [32, 5 б.].

«Қан түсті 63-те аяғыма, оқ тиіп түзде жүрген саяғыма» М.Ж. Көпейұлының жүрегі қан жылайтыны 1921 жылы оның «өзінен өте туған» сүйікті ұлдарының бірі Әменнің (Мұхаметәменнің) қайтыс болуы еді. Ол 1916 жылғы көтерілістің басы-қасында болған, ұйымдастырушылардың бірі болған-ды. Бұл кездегі дүрбелеңді ақынның аталас туысы, Күліктен тарайтын Ж. Аймауытов «Қартқожа» романында өте жақсы сипаттап жазды.

Сол романның бір кейіпкері Мәшһүр Жүсіптің ортаншы ұлы Әмен екендігін айтуға тиістіміз. 1922 жылы М.Ж. Көпейұлы Ташкентте қайтыс болған баласы Әменге дұға оқып қайту үшін жолға шығады. М.Ж. Көпейұлының қасында ат қосшы болып барған Кененің Қанафиясы деген адамның 1982 жылы Мәшекеңнің ұрпақтарына хат жолдағанда жазғанына қарағанда, бұлар жолай Қоянды жәрмеңкесіне қатысады, өйткені оған арнайы шақырылған екен. Одан әрі Қарқаралыны басып өтіп, Семей барған. Сол кездегі шыт-шытырман жағдайларға байланысты одан әрі жүруге мүмкіндік болмады. «Өлі арыстанымды іздеймін деп тірі боздағымнан айрылармын» деп айтқаны әлі есімде. Өйткені үлкен баласы Шәрәпиден де бізбен бірге еді» – деп хатты аяқтайды [33].

Мәшһүртануға, Мәшһүрдің мұрасын сақтау мен насихаттауға өзіндік үлес қосқан оның үлкен ұлы Шәрәпиденнен туған ұлдары болды. Оның үлкен ұлы Төлеубай 1917 жылы дүниеге келіп, алты жасынан он төрт жасына дейін атасының қасында болған. «Немереңді неге ойнауға жібермейсің?» деп сұрағанға, атасы Мәшһүр «өзінің де, ұрпағының да ойынын қандыруға ғұмыры жетеді» (Төлеубай Шарапиденұлының 1979 жылы 29-маусымда Жазушылар Одағына жазған хатының түпңұсқасынан алынған, Әсет Пазыловтың жанұялық мұрағатынан), деп жауап қатқан. Айтса айтқандай, Төлеубай 1939-1946 жылдары аралығында әскер қатарында болып, сұрапыл соғыстан аман оралып, 1997 жылы өмірден өткен. «Ғұмырлы бол, таупықты бол, он екі мүшең аман болсын» деп атасынан бата алған оны жұрт «тілегі ақ, сөзі хақ жан» еді деп бағалаған екен.

1921 жылы Мәшһүр Жүсіп бір сапардан оралғанда, Шарапиденнен туған тағы бір немересін сүйіншілегенде, оның шала туғандығынан Олжабай деп қойған атын өзгертіп, сәл көз қиығын салып, бұл бала өмірге келген қонақ, аты Қонақ болсын деп өзгертеді. Атасының ықыласында болған сол Қонақ үш жасында сөйлеп, арабша хат таныған екен, бірақ 1942-жылы соғысқа өзі сұранып, Калинин майданында опат болған. Бұл немересінің өмірі қысқа болатынын сезген Мәшһүр Жүсіп: «Мен дүниеден өткен соң артымнан бір ұрпақ келеді. Ол жаңа заманның баласы, атын Жас Сүйіндік қойыңдар. Өлінің тілін тірі алмайды деп

жүрмеңдер, мен өлсем де тыныш жатпаймын», – деп өсиет еткен. Айтқанындай Мәшһүр Жүсіп атамыз дүние салған соң, жеті айдан кейін үлкен ұлы Шарафиденнен Сүйіндік Көпеев дүниеге келді» [34, 68 б.]. Сүйіндік Көпеев Екібастұз қалалық «Отарқа», облыстық «Сарыарқа самалы» басылымдарында тартымды мақалалар жазып қана қоймай, танымал атасынан қалған сөзді сары майдай сақтап, кейінгі ұрпаққа таратушы да болды. Иманғали, Қасенғали, Жолмұрат сынды жандардан естігендерін қазақстандық мұсылман қауымына паш етті. Әсіресе, атасының болжамдарын көпшілік жиналған жерде жиі айтады екен. «Халықты шығынға ұшыратып, бетімен болдыратын заман болады. Мен көрмеймін, сендер көресіңдер және соған көнесіңдер, деп 1932-33 жылдары болатын аштықты, қуғын-сүргін, Ұлы Отан соғысы, тың жерлердің игерілуін ұзақ өлеңмен халыққа жеткізген. Болжау соңында қазақ халқы армандаған жақсы өмірлеріне жетер деген жолдар да бар. Сүйіндік атасы туралы жазғандарын сүйсіне оқыған көзі қарақты қариялар Мәшһүр жөніндегі өз естіген-білгендерін, көзі көргендерін естелік қылып, хат жазып отыратын болған. Бұл да болса мәшһүртануға қосылған құнды дүниелер болды.

Білім мен баспасөзді жоғары қойған Сүйіндік «пайғамбардан қалған мұра» деп балаларының барлығын ұстаздыққа тәрбиелеген екен: «үлкен ұлы Жастілек – қазақ тілі мен әдебиетінің маманы, ортаншы Қонақпай – сурет сабағының мұғалімі, ал кенже баласы Ақжол – дене шынықтыру пәнінің белді мұғалімі. Амандасқан балаға молда бол, мұғалім бол деп алғыс пен бата айтатын қазақта бүгінгі күні осы мамандықтың беделінің түсіп бара жатқаны қынжылтады. «Ұстаздық еткен жалықпас, үйретуден балаға» деген Құнанбайұлы Абайдың өзінің де мектебі болған еді. Ал қазіргі кездері «оқушының оқығысы келмейтін, оқытушының оқытқысы келмейтін» (Х. Ортега-и Гассет) үрдісін аңғаруға болады.

Тағы бір айта кетерлігі Мәшһүр Жүсіптің келіндері, көзі тірісіндегі қос келіні – Ақзейнеп (Шарапиденнің әйелі) мен Ұмсынтай (Мұхаммедпазылдың әйелі) атасының атын ешқашан ауыздарына алмаған. «Әтиім» деп беттерін жасырып жүретұғын, үйге алдымен кіріп, артымен шегіншектеп шығатын еді. Атаның жүрген жерін баспайтын, қасиетінен қорқатын. Содан 1935 жылдан

1939 жылға дейін Пазаң салт басты болды. 1939 жылы тамыз айында Балқаштан Жұпайдың Қалиі немере қарындасы Тәштің қызы Нұриланы алды. Нұриланың туған жылы 1919 жыл, шешесінің аты Төлеу... Екеуінің арасынан Қуандық 1941 жылы туды [35]. Нұриланың ата-анасы Тәш пен Төлеу кезінде перзентке зар болып, Мәшһүр Жүсіптің алдына бата сұрап барғаннан кейін туылған қыз болатын. Міне, сол қыз тағдыр айдап 18 жасында туған еліне келгенде өмірден өтіп кеткен Мәшһүр атасын түсінде көріп, сәлем берген ырымын жақсылыққа балап, Пазылға тұрмысқа шығады да, киелі шаңыраққа келін болып түседі. Жан-жағына сезімталдықпен сергек қарайтын, өмірден көрген-түйгені көп Нұрилә Ескелдідегі М.Ж.Көпейұлы кесенесінің шырақшысы болды, үш ұл, екі қыз өсіріп, немере-шөбере сүйді.

Мәшһүр Жүсіптен қалған материалды мұраларға келсек, 1930 жылы Мәшһүр Жүсіп өзі жерленуге тиісті кесенені көзі тірісінде өзі салдырған. Бұл тұстағы әулиеге тән кереметтер туралы Дихан Әбілевтің естелігінде айтылды. Тек жаздың күні ғана ақыреті ауыстырылып тұрған әулиенің денесі 21 жыл бойы шірімей (өзінің айтуынша 41 жыл шірімейді) жатқан. Қуандық Мәшһүр Жүсіптің, «1952 жылы тамыз айында дінге қарсы күрес науқаны белең алды. Ауданнан келген 3 адам, біреуі НКВД қызметкері Малаев, аупартkomнан: Сағынаев және Акөшев бұрынғы Жаңажол колхозының бір топ ер адамдарын жүк мәшинесіне отырғызып, бабамыздың кесенесін бұздыруға алып барады. Сол жерде ауыз үйді ғана бұзып, төр үйге ешкім кірмеуі, сөйтіп аруаққа сыйынып, түнеу мүмкіндігін тоқтату үшін, оның есігін кірпішпен бекітумен шектелуді ұсынған Мәшһүр Жүсіптің кенже ұлы Жүсіпов Фазылдың ойы айтылады. Оны ауданнан келген 3 адамның екеуі ашық мақұлдауға қорқып, үнсіз қалса, олардың ішінде белсенділікпен жоғары жаққа жағынғысы келген Акөшев Қасымның: «Әйда бұзамыз!» – деген өктем бұйрығынан кейін бұрын басқа ауылда колхоз бастығы болып, кейін Бөлдей деген мекенде ферма меңгерушілігінде жүрген Жұмаділда атты азамат зиратқа бірінші болып қайла сілтеп, бата алмай тұрған басқаларға мұрындық болады. Сол жолы белсенділік танытқан Жұмаділданың жылға жетпей өлуіне байланысты: «Мәшһүр атамыздың аруағы атты оны!»– деп ауыл адамдарының,

оның ішінде, әсіресе келіні Нұрила Тәшқызының әуелі сыбырмен, кейін ашық айта бастағаны да есімде қалыпты» [36].

1954 жылы И.В. Сталин өлгеннен кейін Хрущевтің «жылымығы» тұсында «шаш ал десе бас алатын» мұндай сорақылықтар айыптала бастады. Белгілі ақын Дихан Әбілев 1956-жылдың 16 наурызында республикалық «Қазақ әдебиеті» газетінде жариялаған «Тағы да тарихи ескерткіштер туралы» мақаласында осы мәселені бірінші рет көтерді. Содан кейін Мәшһүр Жүсіптің ұрпақтарының жұмсаған күш-жігерінің нәтижесінде, бейітті қалпына келтіруге үкіметтен рұқсат алынады.

«Соның нәтижесінде екінші рет 1957 жылы қайта салынған кесененің жаңбыр шаюынан қайта құлау қаупі туғаннан кейін, 1970 жылы бабамыздың келіні Жүсіпова Нұрила сол кездегі Павлодар облыстық партия комитеті басшыларының бірі Махмет Қайырбаевтың тікелей көмегін пайдаланып, өз қаражатына Мәшһүр Жүсіп кесенесін үшінші рет қайта салдыртады» [36].

2006-жылы Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың басшылығымен жүзеге асып жатқан «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы бойынша, «бұрынғы Үкімет басшысы Д.К. Ахметовтың арнайы қаржы бөлгізуімен және бір топ саналы азаматтардың демеушілік білдіріп қолдауымен Мәшекеңнің зиратын бір рет дұрыстап тұрғызуға кірісу мүмкін болды. Осы орайда, Мәшһүр Жүсіп кесенесіне арналған екі жобаның бірінің, яғни үздігінің иесі С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университетінің ректоры, профессор Е.М. Арынның белсене кірісіп, ұйымдастыруымен, «Ремстрой» ЖШС директоры Бағдат Алаханов басқарған жұмысшылардың қажырлы еңбегімен бүкіл елге ұялмай көрсетерлік қалыпта ақын кесенесін төртінші рет салып бітірудің де куәсі болып отырмыз» [36], – дейді сәуегей әулиенің ғалым ұрпағы Қуандық Мәшһүр Жүсіп.

«Мәшһүр Жүсіп саналы өмірінде дәретсіз жер баспаған, отыз күн оразасын ұстап, бес уақыт намазын қаза қылмаған, аузынан дұғасын, қолынан құранын тастамаған. Өзінің айтуы бойынша, Алладан басқа тірі жаннан ештеме дәметпеген де, ешкімнен ешнәрсе сұрамаған» [37, 205 б.].

Ойшылдың өзі тіршілік еткен Жасыбай көліндей мөлдір ғұмыр кешіпті, қолындағы барын жетім-жесір, жоқ-жітіктен

аямаған, көзінің тірісінде Алланың сүйген құлы, әулие атанған аяулы жан жайында «ақын жеті күн ауырды, дәл жеті күн ауырып жатқанда бір айтқан сөзі: «ажал жүр жағалап қоймаймын деп, Шәрәпиден жүр бермеймін» деп мырс етіп күледі (Шәрәпиден үлкен баласы – А.Ш.). Өзі тірісінде айтушы еді: «жетпіс үшке жеткенше, балталасаң да өлмеймін, жетпіс үштен әрі қарай сүйресең де аспаймын» – деп. «Азырақ-азырақ тынышсызданып жатқан кісідей болып, жан тәсілім етті де пысылдап ұйықтаған кісідей болды [38, 22 б.]. 1958 жылы, қазаққа жағымды қоңыр мінез қой жылы, мұсылмандар үшін ерекше қасиетті ережеп айында, күндердің сұлтаны жұма күні дүние есігін ашып, 1931 жылы, яғни тағы да қой жылы, тағы да жұма күні жарық дүниемен бір жола қош айтысқан қазақтың аяулы ақыны, діндар ойшылы, арда азаматының рухын осы кесенелердегі және мұражайлардағы заттай ескерткіштерден сезінуге болады.

Өскелең ұрпақтың тәлім-тәрбиесіне, тарихи өзіндік санасы қалыптасуына ықпал ететін тарихи-ғылыми дерек ретіндегі ескерткіштерді, өнер туындыларын, мәдени құндылықтарды, т.б. мұраларды сақтап, жинақтап, ғылыми-танымдық қызмет атқаратын мекеме мұражай екені түсінікті. Мұражай заттық және рухани құндылықтарды танытуда, ғылыми тұрғыда зерттеп, оның нәтижелерін насихаттауда, осы негізде тәлім-тәрбие беруде маңызды рөл атқарады, ғылымның, білімнің, мәдениеттің қалыптасуына ықпал етеді. Осыған орай бүгінгі ұрпақтың діни санасының дұрыс қалыптасуына да Мәшһүр Жүсіп сияқты кемеңгердің мұражайы оң ықпалын тигізері сөзсіз.

Мәшһүр Жүсіп мұражайы 1972-жылы Павлодар облысы, Баянауыл ауданы «Жаңажол» ауылының орта мектебінде халықтық негізде ашылған. Мұражайдың ашылуын ұйымдастырғандар – ақынның немересі Төлеубай Шарапиұлы, Ұлы Отан соғысының ардагері Нағи Ахметов және белгілі ұстаз Амангелді Омаров. 1981 жылы мұражай Мәдениет үйіне көшіріледі. Мәшһүр Жүсіп атындағы мемориалдық мұражайдың директоры, ойшыл ақынның немересі Қажымұқан Пазылұлының айтуынша, «1989-жылы Баянауылға белгілі мемлекет және қоғам қайраткері Өзбекәлі Жәнібеков келді де, ақынның басына кесене орнатып, жеке

мұражай салуға тапсырма берді. Міне, сол кісінің мұрындық болуымен 1993-жылы «Жаңажол» ауылына мұражай салынды. Кесенесі де осында. Мұражайда 650-дей жәдігер бар. Мәшһүр Жүсіп қолданған бұйымдар мен киімдер, суреттері мен басқа да заттары сақтаулы. Ақын өмірінен алуан түрлі деректер беретін материалдар мен қолжазбаларының көшірмелері, әр жылдары жарық көрген кітаптары бар. Бұл тарихи-мәдени орынға жылына 3500-дей адам келеді» [39, 50 б.]. Сондай-ақ осы ауылдағы мектеп пен мешіт те ақынның атында. 2001-жылдың 5-қыркүйегінде Павлодар қаласының орталығында Мәшһүр Жүсіп атындағы ерекше Дешті қыпшақ үлгісіндегі зәулім мешіт салынды. Ойшылдың атында Екібастұзда орталық көше (Бұрынғы Ленин көшесі), мүсіні С.Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университетінің алдындағы алаңға орнатылған. Бұл көрнекі, тарихи ескерткіштер мен заттай құндылықтар діндар ойшылдың өмірінен естелік болып, оның діни дүниетанымы мен көзқарасынан хабар беріп, қазіргі еліміздегі діни жаңғырудың дұрыс бағытта жүріп, діни сананың сауығуына өзінің оң ықпалын тигізеді.

Дегенмен, еліміздегі діни жағдайдың дұрыс бағытта болуына бұл діни ойшылдың мұраларын рухани, ғылыми тұрғыда насихаттау анағұрлым тиімді әсерін тигізеді. Бұл тұрғыдан алғанда жоғарыда аталған университеттің жанынан ашылған М.Ж. Көпейұлы атындағы ғылыми-практикалық орталығы көптеген іс-шараларға мұрындық болып отыр. Мұнда жыл сайын дәстүрлі түрде «Мәшһүртану мен Мәшһүр Жүсіп оқулары», әр түрлі ғылыми конференциялар мен семинарлар өтіп тұрады. Мұндай шаралар ғылымда «мәшһүртану» бағытының қалыптасуына да, қоғамда ұлттық мәдениетке негізделген рухани ахуалдың орнығуына да қолайлы жағдай тудыруға септігін тигізеді.

Дана Мәшһүр Жүсіп артына мол рухани мұра қалдырды. Кейінгі ұрпақ үшін аса қымбатты өз қолымен жазып қалдырған қолжазбаларының өзі отыз бума (том), бұлар Орталық ғылыми кітапхана мен мұрағаттарда сақтаулы тұр. Олардың ішінде діни дастандар мен ой-толғамдар да, тарих пен этнография да, шежіре мен көсемсөз де бар. Бұл баға жетпес байлық әлі күнге дейін игеріліп біткен жоқ. Әсіресе, бүгінгі әлемде және елімізде қалыптасқан

діни дискурсқа қатысты төл мұраны пайдаланудың жағымды екендігі айқын.

Әдебиеттер

1. Введение в философию: учебник для вузов: в 2 ч. Ч. 1. / под общ. ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1989. – 367 с.

2. Мәшһүр Ж.К. Баянауылдан. Шығармалары: 13 томдық. – Павлодар: «Эко» ҒӨФ, 2008. – 385 б.

3. Философия: жоғары оқу орындары студенттеріне арналған оқулық / Құрастырған Т. Ғабитов. Аударған Б. Сатершинов. – Алматы: Раритет, 2004. – 392 б.

4. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Логос, 1997. – 143 с.

5. Соловьева Г.Г. Знание и вера в культурно-исторических концептах Востока и Запада. Колл. монография / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 254 с.

6. Қалмахан Е.С. Матуриди ақидасы – Әбу Ханифа ілімінің жалғасы. – Алматы: Дін істері агенттігі, 2014. – 62 б.

7. Ержан К.С. Матуриди ақидасы (Пайғамбарларға иман). – Алматы: Көкжиек – Б, 2011. – 176 б.

8. Сүлейменов Т. Философия оқулығы. Дәрістер курсы. – Шымкент, 2010. – 128 б.

9. Сағиқызы А. Гуманистік дүниетаным: әлеуметтік-мәдени негіздер / З.К. Шәукенова және С.Е. Нұрмұратовтың жалпы редакциясымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 292 б.

10. Сатершинов Б.М. Тарихи сана – тәуелсіздіктің рухани тұғыры. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2011. – 291 б.

11. Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.

12. Көпейұлы М.Ж. Иман. – Павлодар: «Эко» ҒӨФ, 2008. – 260 б.

13. Исаұлы М. Иман мен дәстүр хикметтері. – Алматы: Баспалар үйі, 2004. – 216 б.

14. Кенжетай Д. Дінтану. – Алматы: Арман ПБ, 2010. – 245 б.

15. Бейсенов Б.Қ. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының әлеуметтік философиясы. Философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін жазылған диссертация. – Алматы, 2002. – 151 б.

16. Пазылов А. Мәшһүр Жүсіп және «әулие» болмысы // «Мәшһүр Жүсіп – әлемдік ғаламат» атты халықаралық ғылыми практикалық

конференцияның материалдары. – Павлодар: С. Торайғыров атындағы ПМУ. – 310 б.

17. Топбаш Осман Нұри. Иманнан ихсанға тасаууф. – Алматы, 2009. – 441 б.

18. Көпеев М.Ж. «Мәшһүр» атты қалай алғандығы туралы. – Алматы, 1990. – 350 б.

19. Жүсіпова Г. Барлық дастандары ортақ бір идеяға бағындырылған // Аңыз адам. – 2013. – № 19 (79). – 34-35 б.

20. Жәлелұлы О. Басқа қазақ ойшылдарынан ерекшелігі – ол адам физиологиясына егжей-тегжейлі тоқталады // Аңыз адам. – 2013. – № 19 (79). – 25 б.

21. Көпеев М.Ж. Адам мен жұлдыздар арақатынасы // Қазақ тарихы. – 1995. – №6. – 15-17 б.

22. Иман // http://kk.wikipedia.org/wiki

23. Құнанбайұлы А. Шығармаларының: 2 томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы.– 2005. – Т.2. – 101 б.

24. Оразұлы Р. Иман шарт // http://www.al-hanifiya.kz/index.php/aqida-kitap/50-iman-shart

25. Көпеев М.Ж. Бес қымбат // http://mashhur.psu.kz/tvorchestvo-kaz.html

26. Исламның шарттары // http://islamdini.kz/articles/view/21

27. Алтынсарин Ы. Мұсылманшылықтың тұтқасы. – Алматы: Қазақстан, 1991. – 34 б.

28. Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық шарты. – Алматы: «Қазақстан», 1993. – 87 б.

29. Айқап. – 1914. – №13. – 89 б.

30. Абай. Қара сөздері. – Алматы: Өнер, 2010. – 124 б.

31. Солтанбайұлы З. «Көпеев». – Павлодар, 2004 ж. – 18-20 б.

32.Дербисали А. Ислам – религия мира и созидания. – Алматы: Дайк-пресс, 2010. – 516 с.

33. Мәшһүр Жүсіптің (Адам Жүсіптің) ғылыми ғұмырнамасы // http://kitaptar.com/node/1076

34. Пазылов Ә. Бабалар ғұмырнамасы және Мәшһүр-Жүсіп Көпеев. – Екібастұз, 2007. – 240 б.

35. Қуандық Мәшһүр Жүсіп. Мәшһүр Жүсіп мұралары. Ашып қалсаң бір тарих // http://om114kaz.narod.ru/MZHusip.htm

36. Көпеев М.Ж. Сапар өлеңдері. Ышқышбап сапары. Ереймен сапары. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2003. – 1-том. – 105-120 б.

37. Көпейұлы М.Ж. Таңдамалы. – Алматы: Ғылым, 1990. – Т. 1. – 274 б.

38. Көпейұлы М.Ж. Таңдамалы. – Алматы: Ғылым, 1990. – Т. 2. – 274 б.

39. Пазылұлы Қ. Баба мұражайында 650-дей жәдігер бар // Аңыз адам. – 2013. – № 19 (79). – 50 б.

11 ИНТЕРВЬЮ С СОВРЕМЕННЫМИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛАМИ ИСЛАМСКОГО МИРА О ЗНАЧЕНИИ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Интервью Н.Л. Сейтахметовой с профессором Зиауддином Сардаром (Лондон, Великобритания)

Уважаемый профессор, Вы, известный учёный, интеллектуал современности. Ваше имя и Ваш научный авторитет для нас – идеал, образец. Ваши мысли о существе и значении исламской философии и культуре исламской мысли очень важны для нас, Ваших современников. Хотелось бы задать Вам несколько вопросов, с Вашего разрешения

1. В чем по-Вашему, ценность исламской философии для современного мира, для человека, озабоченного проблемами повседневными?

Современный мир требует от нас критического отношения к нему. Так много всего – например, можно «узнать» все и обо всем в социальных сетях. Искажение информации происходит как с помощью средств массовой информации, так и институтов знаний. Современный человек окружён дезинформацией, гнусными идеологиями, коррупцией, кумовством, неконтролируемой корпоративной жадностью. Усиливается влияние на умы людей теорий заговоров, таких как «кью-анон» (QAnon), растет недоверие к науке и рациональности. Вышеперечисленное требует критического рассмотрения всеми уважающими себя людьми и сообществами. Нам нужно подвергать сомнению и анализировать все, что нам «бросают» в информационное пространство. Исламская философия предоставляет нам инструменты для постановки актуальных вопросов, а также дает критическое преимущество с исламской точки зрения и помогает нам решать некоторые сложные этические и моральные проблемы нашего времени. Я не верю, что философия должна быть привилегией немногих избранных – вопреки мнению

классических мусульманских философов. Каждый мусульманин должен соприкоснуться с нашим великим наследием исламской философии – знать, откуда она исходит, найти выход из нынешних дилемм и парадоксов и увидеть, куда направлена современная философия. Без исламской философии мы пропали. Действительно, я бы сказал, что мусульманская цивилизация была потеряна, когда она забыла философию и стала одержима теологией. Теперь нам нужно усвоить, что позитивное влияние на будущее является моральной потребностью нашего времени, и исламская философия является важным компонентом для выполнения этого императива.

2. Вы – сторонник традиционализма, но философия - процесс нон – финальный, должно ли быть в ней что-то неизменное, не подвластное времени и суете жизни. Когда-то Мартин Хайдеггер говорил о несвоевременности философии, а Вы, напротив, в своих работах утверждаете своевременность исламской философии ее непреходящий смысл. В чем же он?

Нам нужно проводить различие между традиционализмом и традицией. Я не сторонник традиционализма, но сторонник критической традиции. Традиционализм – это, по сути, закостенелая традиция; и, как и все «измы», это идеология – извращение истины. Традиционализм антиисторичен и лишает историю всего человеческого, экзистенциального содержания. Ислам, как религия, интерпретируемая в жизни и мыслях людей, называемых мусульманами, – это не то, что развернулось в истории со всеми ее человеческими сильными и слабыми сторонами, а утопия, существующая вне времени. В силу того, что в нем нет понятия прогресса, нравственного развития или человеческой эволюции. Более того, традиционализм монолитен. Он не признает, не понимает и не ценит противоположную точку зрения. Те, кто выражают альтернативное мнение, рассматриваются как отступники, коллаборационисты или еще хуже. И, наконец, традиционализм агрессивно самодоволен и настаивает на навязывании своего представления о праведности другим. Такая точка зрения узаконивает нетерпимость и насилие. Она не допускает возражений или противопо-

ложных взглядов. Трагедия мусульманского мира в том, что он по колено увяз в традиционализме.

Традиция, с другой стороны, динамична, она меняется и приспосабливается к потребностям и требованиям времени, сохраняя при этом свои основные принципы и ценности. Традиции остаются традициями, изобретая себя заново. Традиция служит опорой для нашего наследия, самобытности и истории, но традиция также направлена в будущее. Традиция трансформирует себя путем саморефлексии, критического взаимодействия с миром, а также путем формирования и преобразования мира. Традиция относится к истории как к живой культурной реальности, а не как к чему–то, что можно выставить в музее. Традиционализм – это сохранение статус-кво; критическая традиция – это изучение будущих перспектив при сохранении нашей идентичности и наследия. У каждой культуры есть темная сторона: традиционализм усиливает её, в то время как критическая традиция раскрывает её и пытается продвигаться вперед с улучшающими жизнь аспектами культуры. Это то, что я подразумеваю под критической традицией.

Вот тут-то в уравнение и вступает исламская философия. Что и превращает традицию в критическое, саморефлексирующее предприятие. Вот почему она неподвластна времени; она имеет непреходящую ценность. Это заставляет нас переосмыслить ислам и то, что значит быть мусульманином в меняющихся обстоятельствах.

3. Постпривычные времена – это приговор или просто реальность. Человек в постпривычные (постнормальные) времена – постнормален? И если да, то метафизичен он более или более прагматичен?

И то, и другое. Постнормальные времена – это реальность, и это становится все более очевидным. Мы можем стать свидетелями ускоряющихся перемен, перераспределения власти, социальных и культурных потрясений, в ходе которых события движутся и множатся в геометрической прогрессии. Мы понимаем, что наш мир весьма взаимозависим: интернет, твиттер, фейсбук и другие социальные сети, 24-часовые новостные каналы, где информация и дезинформация, ре-

альные и поддельные новости мгновенно распространяются по всему миру. Где мы постоянно находимся под наблюдением.

Но мир – это нечто большее, чем просто клубок информационных сетей, в нем все взаимосвязано и взаимозависимо, он чрезвычайно сложен. Все основные проблемы, с которыми мы сталкиваемся, от решения глобальных финансовых кризисов до изменения климата на планете, являются сложными. Сложность – это естественный побочный продукт того факта, что большинство наших проблем имеют глобальный характер. Глобализация сама по себе усиливает комплексность бытия. Объедините сложность бытия с глобальной взаимозависимостью, и вы получите обратную связь: все меняется быстро и часто одновременно и приводит к хаосу. Хаос повсюду. Так что, да, постнормальные времена реальны – очень реальны.

Но это также и наш приговор за то, что мы сделали и делаем с самими собой. Например, мы проигнорировали предупреждение, датируемое 1960 годом, о надвигающемся климатическом кризисе. Мы позволили разрабатывать все виды технологий, не задаваясь фундаментальным вопросом «необходимости»: просто потому, что что-то можно сделать, не означает, что это должно быть сделано. Это вердикт глобализации, превращенной в оружие. Это приговор неприкрытой жадности капитализма и неолиберальной экономики, которая разрушает планету. Это приговор тому, как мы вынуждены бежать все быстрее и быстрее, постоянно запыхавшись. Это вердикт о последствиях современности. Об абсолютной относительности истины, провозглашенной постмодернизмом. Это приговор западному потребительскому образу жизни, который все ускоряющимися темпами потреблял и продолжает потреблять ресурсы Земли. Это приговор западной культуре, которая полна решимости уничтожить все другие культуры и превратить все в банальное однообразие. Так что, да, постнормальные времена – это приговор эпохи противоречий, сложности и хаоса.

Является ли человек в постнормальные времена постнормальным? – Не обязательно. Можно жить вполне «нормальной» жизнью, не осознавая постнормального состояния мира. И, конечно, постнормальные времена не оказывают равного влияния во всех

уголках мира, хотя пространство, свободное от постнормальных явлений, сокращается. В какой-то части мира, где ситуация не сильно менялась десятилетиями, изменение климата не наступило, а социальные сети не проникли глубоко, осознание постнормальности будет ограниченным. Итак, что же делает человека постнормальным? Чтобы «быть постнормальным», нужно осознавать, что все, что мы видели или считали «нормальным», быстро испаряется, старые парадигмы умирают, новые не появились, и мы находимся в промежуточном переходном периоде; и что нам нужно найти пути и средства, позволяющие нам перейти в более экологически устойчивое, жизнеспособное, гуманное и справедливое будущее. Постнормальные времена – это также призыв к тому, чтобы быть подготовленным, быть в курсе того, что происходит на глобальном и местном уровнях, и подумать о радикально новых способах бытия, о новых способах того, что нам делать и знать.

4. Как Вы относитесь к классической философии? Ваши мысли напоминают учение Сократа, он ведь разрушил господствовавший образ мышления, принёс новую культуру мысли. Собственно, как и Вы. Не боитесь ли Вы, что и Вас могут обвинить в излишней устремленности к критической мысли, к деконструкции привычного, эмпирического мышления, обыденной, суетной практики? Ваш критический мусульманин-человек новой реальности, постнормальных времён, он – креативен, он – личность. Но как совместить в нем давление традиционной культуры мысли и культуры мысли постнормальных времён?

Исламская философия на самом деле в долгу перед классической греческой философией. В конце концов, аль-Фараби был известен как Второй Учитель после Аристотеля, который был Первым Учителем. Ибн Рушд был известен как Великий комментатор Аристотеля и Платона. Братья Чистоты (The Brethren of Purity) во многом полагались на неоплатоников. Так что классическая философия тоже является частью нашего наследия.

Что касается Сократа, то я даже отдаленно не похож на него. (Судя по всему, он не был особенно человеколюбцем. Лучшая био-

графия Сократа, которую я читал *«Суд над Сократом»* (Anchor Books, Нью-Йорк, 1989) известного американского прогрессивного журналиста И. Ф. Стоуна. Стоун представляет его как довольно высокомерного и подлого индивидуума!). Что у нас общего, так это то, что мы любим задавать вопросы, и, подобно Сократу, я хотел бы видеть культуру критического мышления в мусульманских обществах.

Однако я действительно считаю, что вопросы или критика не могут быть вечными. У обоих есть предел; за этим пределом они становятся бессмысленными и обреченными на провал. Мне также нравится подвергать сомнению сами вопросы. Некоторые вопросы – это не вопросы, а способ сформулировать угнетение.

Итак, когда вопрос не является вопросом? Когда ответ должен быть сформирован в заданных рамках, деспотичных рамках заданного вопроса. Когда вопрос основан на определенных неоспоримых предположениях и навязывает определенные предвзятые представления. Когда все возможные ответы на вопрос приводят к неизбежному выводу: что предрассудки, на которых основан вопрос, верны.

Я вырос и живу в Великобритании, где на протяжении десятилетий я боролся за мультикультурализм, самопрезентацию мусульман и участие мусульман в политике. Властьимущие систематически задавали определенные вопросы мусульманам и самим себе. Рассмотрим, например, вопрос: «Каковы последствия усиления мусульманской политической идентичности?» Этот вопрос определяет «мусульманскую политическую идентичность» – и, следовательно, само мусульманское сообщество – как «проблему». Эта проблема имеет «последствия», которые по самой природе вопроса могут быть только плохими. Итак, независимо от того, как вы ответите на вопрос, предположение о том, что мусульманская община и ее политическая идентичность являются «проблемой», подтверждается.

Этот вопрос также основан на нескольких глупых предположениях. Во-первых, объект «мусульманская политическая идентичность» берется как известный. Кроме того, известно, что эта идентичность является дискретной, специфичной для группы и однородной. Предполагается, что она неизменяема. И неявно то,

что считается известным, вызывает страх. Следовательно, у британского общества есть проблемы с мусульманами. Во-вторых, предполагается, что «мусульманская политическая идентичность» более проблематична, чем, скажем, политическая идентичность чернокожих, феминисток или геев. Это просто не тот случай. Будучи маргинализированным сообществом, мусульмане вряд ли представляют политическую угрозу для Британии. Они могут требовать соблюдения своих политических прав, но это не более опасно, чем любая другая маргинальная группа, требующая аналогичного доступа к общественному пространству. В-третьих, вопрос также предполагает, что «мусульманская политическая идентичность» «растет», хотя на самом деле этому нет подтверждений.

Таким образом, ответить на этот вопрос – значит укрепить широко распространенные предрассудки о том, что мусульмане представляют собой «проблему», а их «политическая идентичность» представляет угрозу для Великобритании. Вместо того чтобы прояснить ситуацию, этот вопрос еще больше маргинализирует мусульман. По сути, это акт насилия по отношению к и без того пострадавшему сообществу мусульман.

Задавание неправильных вопросов иногда может привести к летальному исходу. Распространенный вопрос, который поднимался в последние пару десятилетий, звучит так: «мультикультурализм потерпел неудачу, так что же мы можем поставить на его место?' Приравнивая мультикультурализм к неудаче, вопрос автоматически относит его к истории плохих идей. На самом деле мультикультурализм – отличная идея. То, что потерпело неудачу, – это не мультикультурализм, а вопросы, которые британское общество задавало мультикультурализму. И, следовательно, способы, которыми она стремилась его реализовать. Другой часто задаваемый, на первый взгляд невинный и благонамеренный вопрос: «Как мы можем воспевать различия?» Что ж, вы можете воспевать различия вечно, но это не увеличивает возможности неравных сообществ. Соответствующий вопрос звучит так: «Как мы можем усилить различия?». И все же еще один часто задаваемый вопрос: «Как мы можем представлять культуры меньшинств» вместо того

«Как культуры меньшинств могут представлять самих себя?». Мультикультурализм был и есть – вопрос власти. Убрав власть из уравнения, мы превратили мультикультурализм в пустой институт, занимающийся в основном празднованием этнических культур и еды. Если мы будем продолжать задавать одни и те же вопросы, которые игнорируют вопрос власти, независимо от того, чем мы заменим мультикультурализм, это все равно приведет к провалу.

Так что для меня важно не просто задавать вопросы – мы должны задавать правильные вопросы. И мы можем найти правильные вопросы, только подвергая сомнению вопросы, вопросы, значения которых заключаются в задавании вопроса. Это становится еще более важным в постнормальные времена, когда на сложные вопросы нет простых ответов. Нет смысла спрашивать: как мы собираемся разрешить это противоречие? Потому что противоречия не могут быть разрешены. Мы должны спросить: как нам преодолеть эти противоречия и создать новый синтез.

Теперь перейдем к критике. На самом деле мы остро нуждаемся в критике, но, как я уже сказал, критика тоже имеет свои пределы. Нам нужна критика, потому что современные мусульманские общества испытывают отвращение к критике. Многие мусульмане верят, что «их ислам», каким бы разнообразным он ни был, совершенен и не подлежит критике. Они верят, что на все важные вопросы уже были даны ответы великими знатоками и защитниками истории. Мусульмане просто должны верить и следовать тому, что имам говорит им, без критики и комментариев. Даже если то, что им говорят, явно нелепо или явно несправедливо и неэтично, пока это исходит от религиозного авторитета, это совершенно и правильно. Но если мы не критичны, то есть не обладаем критическим сознанием и не задаем соответствующих вопросов о нашей вере, мы не более чем слепые последователи, овцы, которых пасут религиозные лидеры-мракобесы, которые, нередко, вели в гнусном направлении. К сожалению, таково сегодняшнее состояние мусульманской уммы, причина наших нынешних затруднений.

Критика занимала центральное место в исламе с самого его зарождения. Коран говорит, что веру нельзя навязать силой, тот кто

слепо следует вере описывается в Коране как «скот», неспособный понимать, видеть или слышать. Коран неоднократно призывает мусульман думать и размышлять, наблюдать и измерять, путешествовать и писать, задавать вопросы и критиковать. Жизнь Пророка Мухаммеда показывает, что он постоянно подвергался сомнениям со стороны своих сподвижников и был вовлечен в постоянный диалог и обсуждение. В последующие годы наука, которая развивалась вокруг сбора традиций и высказываний Пророка, сама по себе основывалась на том, что сегодня мы бы назвали экспертной оценкой. Действительно, именно этот критический дух стал катализатором достижений в науке, искусстве, архитектуре, литературе и музыке. Эти достижения произошли потому, что практикующие ислам чувствовали себя комфортно, это было для них естественным состоянием, обсуждать и спорить, критиковать и принимать критику.

Существует множество причин, по которым этот критический настрой сейчас труднее обнаружить. В классический исламский период инакомыслие часто поощрялось, если не допускалось государством, открыто или молчаливо, что позволяло распространять противоположные взгляды, не опасаясь возмездия. Но в наше время государства часто навязывают своему народу определенную теологию. В классический период религиозные ученые активно занимались *иджтихадом (ijtihad)*, спорили друг с другом и принимали критику во внимание, прежде чем высказать свое мнение. Но на протяжении веков у религиозных ученых тоже выработалось отвращение к критике, и они активно подавляли всякое инакомыслие.

Это отсутствие поддержки права на критическое мышление на протяжении веков позволяло особым взглядам на ислам доминировать и оставаться неоспоримыми. Как следствие, мусульмане упрямо придерживаются мнений – например, о женщинах, меньшинствах, семейном праве, преступлении и наказании и философии, – которые давно прошли свой срок годности. Эти взгляды способствовали женоненавистничеству, фанатизму, экстремизму, сектантству и насилию, которые поражают так много мусульманских обществ. Более того, мусульмане превратились в шифровальщиков, неспособных генерировать новые и оригинальные идеи.

В настоящее время наше отвращение к критике проистекает из двух основных элементов нашего мировоззрения. Во-первых, у нас есть идеализированное представление об исламе. Ислам не только идеален и совершенен, но и дает ответы на все человеческие проблемы. Наши источники безупречны, наши знатоки и защитники классики безупречны, наша история безупречна. Нас, кажется, не волнует тот факт, что наши источники полны противоречий, классические знатоки и защитники истории – наши юристы так много серьезно ошибались, что большая часть нашей истории, как и всех человеческих историй, полна насилия и фанатизма. Даже трое из четырех «Праведных халифов» были убиты! Вопиющий факт, что мы даже не знаем, как задавать вопросы, не говоря уже о том, чтобы давать ответы на сложные современные проблемы, похоже, не имеет никакого значения.

Во-вторых, мы боимся ошибиться. Мы боимся совершить ошибки в вопросах веры и убеждений, которые считаются первостепенными. Но ошибаться свойственно человеку, и нет никакой защиты, никакого защитного одеяла, которое могло бы оградить нас от нашего естественного состояния – действительно, создание такого изолирующего устройства является самой разрушительной ошибкой из всех. Из-за того, что мы боимся, что можем что-то сделать неправильно, или знаем недостаточно, чтобы принять решение, мы никогда по-настоящему и не узнаем нечего. Вместо этого мы принимаем как исламское знание то, что нам говорят, то, что нам всегда говорили, даже если вековые толкования и приукрашивания теперь излишни, окаменели, мракобесны и не имеют никакого смысла в сложных реалиях современной жизни.

Существуют и другие способы познания основных источников и приближения к ним, которые не делают все традиционные знания неактуальными, но которые могут помочь нам оценить и отличить ценное и стоящее от устаревшего. Мы боимся бросить вызов авторитету, потому что это отдаляет нас от традиции. Это самая непристойная позиция из всех, поскольку она сводится к отсутствию веры в способность ислама вдохновлять нас и предлагать современные решения.

Итак, критическое мышление – это не постоянное разрушающее, привычное, эмпирическое мышление. Функция критики, насколько я понимаю, состоит не только в том, чтобы анализировать и деконструировать вещи, но и в том, чтобы улучшать их, улучшать, переводить с того места, где они есть, на более высокий уровень. Именно такую критику мы проводим в журнале, который я редактирую, *«Критический мусульманин»*. Теперь важно провести различие: мы не критикуем ислам как таковой, но мы смотрим на ислам критически. Мы стремимся привить образ мыслей, поощряемый Кораном, когда он побуждает нас думать, рассуждать и задавать вопросы. Наша ответственность перед Богом индивидуальна; и мы лично и индивидуально несем ответственность за свои мысли так же, как и за свои действия. Никакая власть не может выполнить нашу ответственность от нашего имени. В Судный день мы будем стоять одни перед Творцом. Поэтому мы должны взять на себя ответственность и подумать о том, что значит быть мусульманином в постнормальные времена для самих себя.

Проект основан на предпосылке, что более плюралистическое будущее ислама зависит от критического взгляда на его историю, традиции, наследие, теологию, общества и культуры. Другая цель состоит в том, чтобы превратить изолированных людей во всемирное содружество, работающее над созданием хоть чуточку критического мышления, которое послужит катализатором позитивных изменений.

Должно быть очевидно, что мы не признаем авторитет религиоведов, которые не в ладах с современным миром и слишком часто придают респектабельность предрассудкам, фанатизму, ксенофобии, социальным и культурным злоупотреблениям. Мы также не понимаем «ислам» как набор благочестия и табу. Мы не навешиваем ярлыки на мусульман, независимо от того, определяют ли они свою идентичность религиозно или культурно и считают ли себя благочестивыми, консерваторами, традиционалистами, светскими, либеральными или социалистами. Скорее, мы принимаем многообразие современного ислама во всей его ошеломляющей сложности. Тем не менее, мы бросаем вызов всем интерпретациям ислама: тра-

дициналистским, модернистским, фундаменталистским и апологетическим, чтобы разработать новые толкования, которые могут способствовать социальной, культурной и политической трансформации мусульманского мира. Для нас ислам – это мировоззрение, способ критически относиться к миру и формировать его.

Мы критичны в том смысле, что скептически относимся к полученным идеям. Знание носит предварительный характер и зависит от фактических данных. Но мы также критичны и в другом смысле: мы признаем, что знание и его интерпретация тоже имеют политическую подоплеку. Поэтому критически настроенный мусульманин одинаково критически относится к неконтролируемой власти и авторитету, откуда бы они ни исходили – от Ислама или Запада. Он критически относится к эпистемологической предвзятости в нашем производстве знаний. Он критически относится к желанию лидеров больших стран доминировать над меньшими, а также к тому, как глобальные средства массовой информации представляют народы и культуры извне. Но критически настроенный мусульманин не видит в Исламе и Западе двух разъяренных быков в посудной лавке. В постнормальные времена мы должны признать, что мы взаимосвязаны и взаимозависимы сложным и противоречивым образом. Функция нашей критики состоит в том, чтобы синтезировать то, что есть лучшего в обоих.

5. Разделяете ли Вы способы философствования исламского человека и западного? Это разные формы рефлексии или разные модели жизни?

Они отличаются друг от друга в том смысле, что исламская философия глубоко укоренена в моральных и этических заповедях ислама. Они оба являются рациональными предприятиями, но их мировоззрение и вопросы, которые они поднимают, несколько отличаются. Западная философия – это, по сути, светское предприятие, в то время как исламская философия основана на мировоззрении Корана. Стоит отметить, что Ибн Рушд заканчивает *«Непоследовательность непоследовательности»*, свою монументальную защиту разума, заявив: «Я не знаю – Бог знает лучше».

Таким образом, хотя и западная, и исламская философия являются философией, то есть исследованием и изучением природы, причины или принципа реальности, а также знаний, основанных на логических выводах и рассуждениях, а также систем мышления для содействия такому изучению, они представляют собой разные формы размышлений о том, что значит быть человеком и что такое модель хорошей жизни. Это, конечно, не означает, что они не могут прийти к тем же или схожим выводам! Но, что еще более важно, в то время как западная философия может привести вас к нигилизму и фашизму, исламская философия не может, потому что она в конечном счете основана на надежде на Божью Милость и фундаментальном исламском понятии о том, что мы все равны перед Богом. Чтобы увидеть разницу, посмотрите на работу Мартина Хайдеггера о Бытии и Времени и работу муллы Садра (Mulla Sadra) о Бытии и Существовании, что ведет нас к определению данному Садрой философии как шлифовке и совершенствованию души. Философия для муллы Садра – это преобразующий процесс, который излечивает невежество, а также больную душу и разум и приносит надежду на Милость Божью, а не ведет к нигилизму, беспокойству и бессмысленности. Большая часть постмодернистской философии сосредоточена вокруг бессмысленности, в то время как исламская философия конкретно направлена на обеспечение смысла. Для муллы Садра, Ибн Сины, аль-Фараби и других классических философов, а также для исламской философии в целом, здравое философское знание, полученное в результате размышлений, идентично метафизическому знанию пророков – это пророческая практика и наследие.

6. На Ваш взгляд, может ли исламская философия отвечать запросам современного человека, живущего в сетевом лабиринте, неиссякаемом мире информации?

Наверняка. Мы должны преодолеть этот сетевой лабиринт и неисчерпаемый мир информации с помощью этических предписаний ислама, а также со знанием и мудростью. Это означает, что мы должны возродить наше наследие исламской философии и сделать

его неотъемлемой частью нашей жизни и мышления; это должно быть нашим основным инструментом для этического поиска выхода из этого тупика, формирования и работы в направлении более позитивного, жизнеспособного и экологически устойчивого будущего для планеты и всего человечества. Но для того, чтобы это произошло, для того, чтобы «исламская философия отвечала потребностям современного человека», нам необходимо обновить исламскую философию, чтобы она отвечала вызовам постнормальных времен – главным из которых является то, как мы справляемся с противоречиями. Хороший пример того, как это можно сделать, приведен Ибрагимом Мусой в его книге «*Аль-Газали и поэтика воображения*» (Издательство Университета Северной Каролины, 2005). Муса предполагает, что аль-Газали не разрешил противоречия между различными системами мышления. Действительно, противоречия не могут быть разрешены, потому что они логически противоположны. Скорее, Муса показывает, что аль-Газали представлял себе новые знания, в которых можно было бы одновременно придерживаться противоречивых позиций. Теперь нам нужно сделать еще один шаг: нам нужно создать новые знания, которые позволят нам преодолеть противоречия и создать новый синтез, соответствующий постнормальным временам. В исламской философии познание – это процесс. Оно достигается и прогрессирует благодаря принятию разумных суждений. Суждение – важный термин в исламской мысли: оно включает в себя анализ, чтобы определить, является ли суждение истинным и описывает ли оно что-то существующее. Таким образом, суждение тесно связано с существованием, мудростью и тем, как мы проживаем свою жизнь. Задача исламской философии сейчас состоит в том, чтобы продемонстрировать, как можно выносить проницательные суждения в этом противоречивом, сложном и хаотичном мире; как мы создаем знания – и это также задача исламской эпистемологии – которые основаны на мудрых суждениях и одновременно позволяют нам выносить мудрые решения. Если мы сможем это сделать, то исламская философия не только возродится – оживет! – но стала бы неотъемлемой частью нашей жизни.

7. Поскольку тема Вашего исследования связана с будущим. Есть ли оно у человечества, или у каждого человека есть отдельное будущее? Связаны ли мы все единой судьбой, является ли наше будущее вообще судьбоносным?

У отдельных людей, конечно, будет свое собственное будущее точно так же, как у человечества в целом есть потенциальное будущее. Но в постнормальные времена будущее отдельных людей и человечества взаимосвязано. Индивидуальные действия определяют будущее всего человечества. Изменение климата, например, затронет всех; вся человеческая раса пострадает от последствий повышения температуры и уровня моря, возможно, некоторые больше, чем другие. Но мы не обречены на единственную, предопределенную судьбу. Я всегда подчеркивал, что тенденции – это не судьба; мы сами можем формировать свою судьбу. Все зависит от того, чего мы хотим, что мы ищем, чем дорожим и что мы готовы сделать и изменить.

Действительно, будущее – это лучшее место, где можно найти то, что вы ищете. Почему? Потому что вы не можете изменить прошлое. Вы можете интерпретировать его, заново открывать его, извлекать из него уроки, но вы не можете его изменить. Вы также не можете изменить настоящее. Несмотря на то, что в наши дни все меняется быстро, в целом изменения не происходят мгновенно; для этого требуется время, даже если оно сокращается. Итак, к тому времени, когда настоящее было изменено, это уже будущее. Будущее – это единственная арена, где возможны реальные перемены – позитивные или негативные. Но то, что мы считаем позитивным или негативным, какие изменения мы предполагаем или желаем, определяет, как мы смотрим в будущее. Будущее – это все и для всех людей.

Если мы настроены оптимистично, то склонны видеть будущее в радужных красках. Итак, типичное оптимистичное будущее может выглядеть примерно так. Технологические разработки решат все наши проблемы. Big Data и искусственный интеллект будут править миром и формировать все знания и развитие. Генная инженерия решит все наши медицинские проблемы. Наука сдела-

ла бы гигантские скачки вперед, и у нас была бы Теория всего. Не в слишком отдаленном будущем наступит Сингулярность, когда компьютеры, искусственный интеллект и люди объединятся и создадут постчеловеческое будущее. Оптимистами, как правило, являются ученые и технократы, работающие на корпорации или правительство. Они также, как правило, приезжают из промышленно развитых стран. Можно сказать, что они дают нам представление западного истеблишмента о будущем. Они видят изменения в основном в количественном выражении, и это будущее предусмотрено и разработано для стимулирования спроса на все больше и больше развивающиеся технологий, потребительских товаров и желаний.

Пессимисты используют те же методы, что и оптимисты, чтобы прийти к диаметрально противоположным выводам. За исключением того, что они концентрируются на недостатках технологий и фокусируются на разрушительных тенденциях. Люди с пессимистическими наклонностями, как правило, являются социологами, философами, художниками и довольно левыми. Все пессимистичные варианты будущего, по сути, сводятся к сценарию *«Бегущего по лезвию бритвы»* или *«Терминатора»*. Здесь безудержная технология порождает мрачное и унылое будущее. Мир контролируется корпорацией, страдающей манией величия, конфиденциальность исчезла, а киборги патрулируют улицы.

Между оптимистами-болельщиками и банальными пессимистами существует широкий спектр других представлений о будущем. Есть идеалисты, которые мечтают о более чистом и экологичном будущем и разрабатывают сложные видения утопических будущих миров. Они рисуют будущее полотно с любовью, гармонией и устойчивостью. Затем надеются на то, что у Вселенной хватит здравого смысла и доброй воли превратить их видения в будущие реальности. Именно здесь остатки мечтаний 1960-х годов встречаются с постмодернистской стилизацией. Хотя, надо сказать, что такие группы, как «Восстание против вымирания» и активисты движения за изменение климата, сейчас активно борются за более позитивное будущее.

Излишне говорить, что я не разделяю ни одного из этих взглядов на будущее. Я не верю в «будущее» – такого понятия не существует. Будущее есть всегда; и, как я уже сказал, оно не дано априори. Я рассматриваю поединок между оптимистами и пессимистами-футуристами как уловку доверия. Это имеет мало общего с будущим и очень много общего с бизнесом. Как оптимистичное, так и пессимистичное будущее – это продукты, которые продаются либо как технологические разработки, либо как культурные продукты (фильмы, романы, телесериалы), либо и то, и другое вместе. Вот почему несмотря на то, что предсказание – дело опасное – шансы получить чье-то предсказание в постнормальные времена чрезвычайно высоки, – бизнес предсказаний распространился подобно глобальному пожару. Но предсказание – это способ предвидеть будущее. Какими бы сложными ни были методы, в конечном итоге они просто проецируют (выбранное) прошлое и (часто привилегированное) настоящее на линейное будущее. Предсказание и экстраполяция из (меняющегося) настоящего – это другое название колонизации будущего.

Поэтому нам нужно отказаться от самореализующихся пророчеств, оптимистического и пессимистического взглядов на будущее. Будущее должно быть открыто для плюралистических и демократических возможностей. Это требует от нас, мусульман, – от всех нас: отдельных людей и общин – активного участия в будущем, борьбы за его деколонизацию и работы над его формированием в соответствии с нашими собственными ценностями и интересами. Мы должны делать упор и смотреть на будущее не как на товар, а как на область альтернативных возможностей. Именно здесь активная современная исламская философия оказала бы огромную помощь. Мы должны понимать, что осознание будущего может наделить нас силой, открыть возможности там, где их раньше не было, и предоставить нам возможности для формирования динамичного, процветающего исламского будущего.

Interview N.L. Seitakhmetova with professor Ziauddin Sardar (London, UK)

Dear professor, You are a famous scientist, an intellectual of our time. Your name and your scientific authority are an ideal for us., a sample. Your thoughts on the essence and meaning of Islamic philosophy and the culture of Islamic thought are very important to us, your contemporaries. I would like to ask you a few questions. with your permission.

1. In your opinion, what is the value of Islamic philosophy for the modern world, for a person concerned with everyday problems?

The modern world requires us to engage with it critically. There is so much out there – for example, on social media, misrepresentations not just in the main stream media but also in the form of knowledge, nefarious ideologies, corruption, cronyism, uncontrolled corporate greed, the rise of conspiracy theories such as QAnon, and an increasing mistrust in science, and rationality – that needs critical examination by all self-respecting individual and communities. We need to question and analyse everything that is thrown at us; and Islamic philosophy provides us with the tools for asking relevant questions as well as provides a critical edge from an Islamic perspective and helps us negotiate some of the complex ethical and moral problems of our time. I don't believe that philosophy should be the privilege of a select few – contrary to the view of classical Muslim philosophers. Every Muslim needs to connect with our great heritage of Islamic philosophy – to know where they are coming from, to find their way out of the current dilemmas and paradoxes and to see where they are going. Without Islamic philosophy we are lost. Indeed, I would argue, that Muslim civilization was lost when it forgot philosophy and became obsessed with theology. We now need to learn that positively influencing the future is a moral need of our time – and Islamic philosophy is an essential component for fulfilling this imperative.

2. You are a supporter of traditionalism, but philosophy is a non-final process, should there be something unchangeable in it, not subject to time and the hustle and bustle of life. Martin Heidegger once spoke about the untimeliness of philosophy, and you, on the contrary, assert the timeliness of Islamic philosophy in your works. its enduring meaning.

We need to distinguish between traditionalism and tradition. I am not a supporter of traditionalism, but an advocate of critical tradition. Traditionalism is essentially ossified tradition; and like all 'isms' it is an ideology – an inversion of the truth. It is ahistoric; it abhors history and drains it of all humanity and human content. Islam, as a religion interpreted in the lives and thoughts of people called Muslims, is not something that unfolded in history with all its human strengths and weaknesses, but is a utopia that exists outside time. Hence it has no notion of progress, moral development or human evolution. Moreover, traditionalism is monolithic. It does not recognise, understand or appreciate a contrary view. Those who express an alternative opinion are seen as apostates, collaborators or worse. And, finally, traditionalism is aggressively self-righteous; and insists on imposing its notion of righteousness on others. It legitimises intolerance and violence. It allows no opposition or contrary view. The tragedy of the Muslim world is that it is knee-deep in traditionalism.

Tradition, on the other hand, is dynamic, it changes and adjusts to the needs and requirement of changing times while retaining its core principles and values. Traditions remain traditions by reinventing themselves. Tradition provides an anchor for our heritage, identity and history, but it is also a forward-looking enterprise. It transforms itself by self-reflection, by critical engagement with the world, and by shaping and transforming the world. Tradition relates to history as a living cultural reality – not something to be put in a museum. Traditionalism is about preserving the status quo; critical tradition is about exploring future prospects while retaining our identities and heritage. Every culture has a dark side: traditionalism enhances this, while critical tradition exposes it and attempts to move forward with life enhancing aspects of the culture. This is what I mean by critical tradition.

That's where Islamic philosophy enters the equation. It transforms tradition into critical, self-reflective enterprise. That is why it is timeless; it has enduring value. It forces us to rethink Islam and what it means to be a Muslim in changing circumstances.

3. Postnormal times are a verdict or just reality. Is a person in Postnormal times postnormal? And if so, is he more metaphysical or more pragmatic?

Both. Postnormal times is, and as is increasingly becoming self-evident, reality. We can witness accelerating change, realignments of power, and social and cultural upheaval in which events move and multiply in geometric fashion. We can see that our world is deeply inter-connected, thanks to the internet, tweeter, Facebook, twitter, and other social media, 24-hour news channels, where information and misinformation, real and fake news, spread across the globe in an instant. Where we are perpetually under surveillance.

But the world is more than just a network of vast networks, all interconnected and interdependent, it is also complex. Everything major issue we face, from fixing global financial problems to climate change, is complex. Complexity is a natural by-product of the fact that most of our problems have a global scale. And globalisation itself enhances complexity. Combine complexity with networks and you get positive feedback: things change rapidly and often simultaneously leading to chaos. And chaotic behaviour is all around us. So, yes, postnormal times is real – very real.

But it is also a verdict on what we have done and doing to ourselves. For example, we have ignored the warning – dating back to the 1960 – of impending climate crisis. We have allowed all types of technologies to be developed without asking the fundamental 'ought' question: just because something can be done does not mean that it ought to be done. It is a verdict on how globalisation has been weaponised. It is a verdict on the naked greed of capitalism and neoliberal economics which is destroying the planet. It is a verdict on how we are forced to run faster and faster, constantly out of breath. It's a verdict on the consequences of modernity. On the absolute relativity of truth ushered

in by postmodernism. It a verdict on the western consumer lifestyle which has, and is, consuming the resources of Earth at an accelerating pace. It's a verdict on western culture which is determined to destroy all other cultures and turn everything into banal sameness. So, yes, postnormal times are also a verdict on how we find ourselves in an epoch of contradictions, complexity and chaos.

Is a person in postnormal times postnormal? Not necessarily. One can live quite a 'normal' life without being aware of the postnormal condition of the world. And, of course, postnormal times do not have an equal impact in every corner of the world; although the postnormal-free space is shrinking. In some part of the world, where things have not changed much for decades, climate change has not arrived, and social media has not penetrated deeply, the awareness of postnormality will be limited. So, what makes a person postnormal? To 'be postnormal' one has to be aware that whatever one saw or thought as 'normal' is evaporating fast, old paradigms are dying, new ones have not emerged, and we are in an in-between transitional period; and that we need to find ways and means to navigate this period towards more sustainable, viable, human and equitable futures. Postnormal times is also a call to arms: prepare yourself, be aware of what is happening globally and locally, and think of radically new ways to be, and new ways to do and know.

4. How do you feel about classical philosophy? Your thoughts resemble the teachings of Socrates, because he destroyed the prevailing way of thinking, brought a new culture of thought. Actually, just like you. Aren't you afraid that you, too, may be accused of excessive striving for critical thought, for deconstructing habitual, empirical thinking, everyday, vain practice? Your critical Muslim is a person of a new reality, Postnormal times, he is creative, he is a person. But how to combine in it the pressure of the traditional culture of thought and the culture of thought of Postnormal times?

Islamic philosophy is in fact indebted to classical Greek philosophy. After all, al-Farabi was known as the Second Teacher, after Aristotle, who was the First Teacher. Ibn Rushd was known as the Great

Commentator on Aristotle and Plato. The Brethren of Purity relied quite a lot on Neoplatonists. So classical philosophy is also a part of our heritage.

As for Socrates, I am not remotely like him. (By all accounts he was not a particularly amiably person. The best biography I have read of Socrates is *The Trial of Socrates* (Anchor Books, New York, 1989) by the noted American progressive journalist I F Stone. Stone presents him as pretty arrogant and mean individual!). The things we have in common is that we like to ask questions, and much like Socrates, I would like to see a culture of critical thought in Muslim societies.

However, I do believe that questioning or criticism cannot be perpetual. There is a limit to both; beyond the limit they become self-defeating and meaningless. I also like to question the questions themselves. Certain questions are not questions but a way of framing oppression. So, when is a question not a question? When the answer must be formed within a given, oppressive framework. When it is based on certain unquestionable assumptions and enforces certain prejudicial perceptions. When all the possible answers to the question lead to the inevitable conclusion: that the prejudices on which the question is based are correct.

I grow up and live in Britain, where for decades I have been fighting for multiculturalism, self-representation for Muslims, and Muslim participation in politics. The powers that be have systematically asked certain questions about and to Muslims. Consider, for example, the question: «what are the consequences of increasing Muslim political identity?». This question frames «Muslim political identity' – and by extension the Muslim community itself - as a «problem». This problem has «consequences» which, by the very nature of the question, can only be bad. So, no matter how you answer the question, the assumption that Muslim community and its political identity is a 'problem' is confirmed. The question is also based on a few daft assumptions. First, the object «Muslim political identity» is taken as known. Furthermore, what is known is that this identity is discrete, group specific and uniform. It is assumed to be unchangeable. And implicitly what is assumed to be known is feared. Hence, the British society has a problem with Muslims. Second, it assumes that «Muslim political identity» is more problematic

than say, black, feminist or gay political identity. This is simply not the case. As a marginalized community, Muslims are hardly a political threat to Britain. They may demand their political rights but this is no more threatening than any other marginalized group asking for similar access to public space. Third, the question also assumes that «Muslim political identity» is «increasing» when in fact no such evidence exists.

Thus, to answer the question is to reinforce the widespread prejudices that Muslims are a «problem» and their «political identity» is a threat to Britain. Instead of leading us towards enlightenment, the question marginalizes Muslims even further. It is, in fact, an act of violence towards an already beleaguered community.

Asking the wrong questions can sometimes be fatal. A common question that has been raised in the past couple of decades goes like this: 'multiculturalism has failed so what can we put in its place?' By equating multiculturalism with failure, the question automatically consigns it to the history of bad ideas. In fact, multiculturalism is a great idea. What has failed is not multiculturalism, but the questions British society asked of multiculturalism. And hence the ways it sought to implement it. Another frequently, apparently innocent and well-meaning, asked question: «how can we celebrate difference?». Well, you can celebrate difference forever but it does not empower different communities. The relevant question is: «how can we empower difference?». Yet, another frequently asked question: «how can we represent minority cultures» instead of «how can minority cultures represent themselves?». Multiculturalism was – is – all about power. By removing power from the equation, we turned multiculturalism into a hollow institution concerned largely with celebration of ethnic cultures and food. If we continue to ask the same questions, ones that ignore the question of power, no matter what we replace multiculturalism with, it will still lead to failure.

So, for me it not just important to ask questions – we have to ask the right questions. And we can only discover the right questions by interrogating the questions that are asked, by questioning the questions themselves. This becomes even more important in postnormal times where complex issues do not have simple answers. There is no point

in asking: how are we going to resolve this contradiction? Because contradictions cannot be resolved. We need to ask: how do we transcend these contradictions and create a new synthesis.

Now, to criticism. In fact, we are in dire need of criticism; but as I said, criticism too has its limits. We need criticism because contemporary Muslim societies have an aversion to criticism. Many Muslims believe that «their Islam», whatever variety it happens to be, is perfect and above criticism. They believe that all questions of importance have already have been answered by the great jurists of history. Muslims just have to believe and follow what the *ulama* tell them, without criticism and comment. Even if what they are being told is patently ridiculous, or clearly unjust and unethical, as long as it comes from a religious authority it is perfect and correct. But unless we are critical, that is have a critical consciousness, and asks relevant questions about our faith, we are little more than blind followers, sheep herded by obscurantist religious leaders. And, not infrequently, led into nefarious directions. This unfortunately is the condition of the Muslim ummah today, the nexus of our current predicaments.

Criticism has been central to Islam from its inception. The Qur'an says that belief cannot be forced and it describes those who follow faith blindly as 'cattle' unable to understand, see or hear. It repeatedly urges Muslims to think and reflect, observe and measure, travel and write, ask questions and criticise. The life of Prophet Muhammad reveals that he was constantly questioned by his companions, and engaged in constant dialogue and discussion. In later years, the scholarship that evolved around collecting the traditions and sayings of the Prophet was itself based on what today we would call peer-review. Indeed, it was this critical spirit that catalysed achievements in science, art and architecture, literature and music. These achievements happened because practitioners were at home debating and arguing, criticising and accepting criticism.

There are numerous reasons why this critical spirit is now harder to find. In the classical Islamic period, heterodoxy was often encouraged if not tolerated by the state, either openly or tacitly, which allowed contrarian views to be aired without fear of retribution. But in

contemporary times, states often impose a particular theology on its people. In the classical period, the religious scholars actively engaged in *ijtihad*, debated with each other, and took criticism on board before stating their opinions. But over the centuries, religious scholars too developed an aversion to criticism and actively suppressed all dissent.

This lack of support for the right to critical thought, over the centuries, has allowed singular views of Islam to dominate and go unchallenged. As a consequence, Muslims stubbornly hold on to opinions – for example, about women, minorities, family law, crime and punishment and philosophy – that have long passed their 'sell by' date. These views have contributed to misogyny, bigoted, extremism, sectarianism and violence that plagues so many Muslim societies. Moreover, Muslims have been reduced to ciphers – incapable of generating new and original ideas.

Nowadays, our aversion to criticism stems from two basic elements of our outlook. First, we have an idealised notion of Islam. Not just that Islam is ideal and perfect but it also has answers to all human problems. Our sources are flawless, our classical jurists are faultless, our history is impeccable. We seem to be unconcerned about the fact that our sources are riddled with contradictions, the classical jurists got so many things seriously wrong, and that so much of our history, like all human histories, is full of violence and bigotry. Even the three out of four 'Rightly Guided Caliphs' were murdered! The blatant fact that we don't even know how to ask questions, let alone provide answers to complex contemporary problems seems to make no difference.

Second, we fear getting things wrong. We fear making mistakes in matter of faith and belief, which are seen as paramount. But to err is human and there is no defence, no security blanket that can insulate us against our natural condition – indeed creating such an insulating device is the most devastating error of all. Because we fear we may get things wrong, or do not know enough to make a decision, we never actually get to know. Instead, we accept as Islamic knowledge what we are told, what we were always told, even if the age-old interpretations and glosses are now superfluous, fossilised, obscurantist, and make no sense whatsoever in the complex realities of modern lives.

There are other ways of knowing and approaching the basic sources – which do not render all traditional knowledge irrelevant – but which can help us to appreciate and discern what is valuable and worthwhile from what is outmoded. We fear challenging authority because that delinks us from tradition. This is the most scurrilous position of all since it amounts to a lack of faith in the capacity of Islam to inspire us and provide contemporary solutions.

Now, critical thought is not about perpetual deconstructing, habitual, empirical thinking. The function of criticism, as far as I am concerned, is not just to analyse and deconstruct things, but also to enhance them, improve them, take them from where they are to a higher plane. This is the kind of criticism we undertake in the journal I edit, *Critical Muslim*. Now, it is important to make the distinction: we are not critical of Islam per se but we look at Islam critically. We aim to inculcate a mindset encouraged by the Qur'an when it urges us to think, reason and ask questions. Our accountability before God is individual; and we are personally and individually responsible for our thoughts as much as our actions. No authority can fulfil our responsibility on our behalf. On the Day of Judgement, we shall stand alone in front of Creator. Therefore, we must shoulder the responsibility of thinking about what it means to be a Muslim in postnormal times for ourselves.

The project is based on the premise that a more pluralist future for Islam depends on looking at its history, tradition, legacy, theology, societies and cultures, critically. Another aim is to transform the isolated individuals into a worldwide network, working to produce a modicum of critical thought that serves as a catalyst for positive change.

It should be evident that we do not recognise the authority of religious scholars at a loss with the modern world and too often giving respectability to prejudice, bigotry, xenophobia, and social and cultural malpractices. Neither do we understand 'Islam' as a set of pieties and taboos. We do not label Muslims, whether they define their identity religiously or culturally and regard themselves as pious, conservatives, traditionalist, secular, liberal, or socialists. Rather, we embrace the diversity of contemporary Islam in all its mindboggling complexity. However, we challenge all interpretations of Islam: traditionalist,

modernist, fundamentalist and apologetic to develop new readings with the potential for social, cultural and political transformation of the Muslim world. For us Islam is a worldview, a way of critically engaging and shaping the world.

We are critical in the sense of being sceptical of received ideas. Knowledge is provisional and dependents on evidence. But we are also critical in another sense: we recognise that knowledge and its interpretation have a politics too. *Critical Muslim* is therefore equally critical of unchecked power and authority wherever it is coming from – Islam or the West. It is critical of the epistemological bias in our production of knowledge. It is critical of the desire of the leaders of larger nations to dominate smaller ones, and critical of the way in which global mass media represents peoples and cultures from outside. But Critical Muslim does not see Islam and the West as two fuming bulls in a china-shop. In postnormal times, we need to recognise that we are interconnected and interdependent in complex and contradictory ways. The function of our criticism is to produce a synthesise what is best in both.

5. Do you share the ways of philosophizing an Islamic person and a Western one? Are these different forms of reflection or different models of life?

They are different in the sense that Islamic philosophy is deeply rooted in the moral and ethical precepts of Islam. They are both rational enterprises but their worldviews and question they raise are somewhat different. Western philosophy is essentially a secular enterprise, while Islamic philosophy is based on the worldview of the Qur'an. It is worth noting that ibn Rushd ends *The Incoherence of Incoherence*, his monumental defence of reason, by stating I know not – God knows best. Thus, while both western and Islamic philosophy are philosophy – that is exploration and study of nature, cause, or principle of reality, and knowledge based on logical deductions and reasoning, as well as systems of thought for promoting such study – they constitute different forms of reflection on what it means to be human and what is a model good life. That, of course, does not mean they cannot reach

the same or similar conclusions! But, more importantly, while western philosophy can lead you to nihilism and fascism, Islamic philosophy cannot because it is ultimately based on hope in God's Grace, and the fundamental Islamic notion that we are all equal in front of God. To see the difference, look at Martin Heidegger 's work on Being and Time and Mulla Sadra's work on Being and Existence, which lead, as Mulla Sadra defines philosophy, to the polishing and perfection of the soul. Philosophy for Mulla Sadra is a transformative process that cures ignorance as well as sick soul and mind, and bring hope in the Grace of God – and does not lead to nihilism, anxiety and meaningless. Much of postmodern philosophy centres around meaningless; while Islamic philosophy is specifically about providing meaning. For Mulla Sadra, ibn Sina, al-Farabi and other classical philosophers, and in Islamic philosophy in general, sound philosophical knowledge, acquired from reflection and intellection, is identical to the metaphysical knowledge of the prophets – it is a prophetic practice and inheritance.

6. In your opinion, can Islamic philosophy meet the needs of a modern person living in a network maze, an inexhaustible world of information?

For sure. We have to negotiate this network maze, and the inexhaustible world of information through the ethical precepts of Islam and with knowledge and wisdom. That means we need to rekindle our inheritance of Islamic philosophy and make it an integral part of our lives and thought; it should be our main tools to ethically navigate our way out of this impasse, shape and work towards more positive, viable and sustainable futures for the planet and all humanity. But for that to happen, for 'Islamic philosophy to meet the needs of the modern person', we need to renovate Islamic philosophy to meet the challenges of postnormal times – a main one being how we cope with contradictions. A good example of how this can be done is provided by Ebrahim Moosa in his book, *Al-Ghazzali and the Poetics of Imagination* (University of North Carolina Press, 2005). Moosa suggests that al-Ghazzali did not reconcile contradictions between different systems of thought. Indeed, contradictions cannot be reconciled because they are logically

opposed. Rather, Moosa shows, al-Ghazzali imagined new verities of knowledge where contradictory positions could be simultaneously maintained. We now need to go a step further: we need to produce new knowledge that enables us to transcend contradictions and produces new synthesis relevant to postnormal times. In Islamic philosophy, knowledge is a process. It is gained and progresses through making judicious judgements. Now judgement is an important term in Islamic thought: it involves analysis of a proposition to determine whether it is true and describes something that exists. Thus, judgement is intimately connected to existence, wisdom and how we live our lives. The challenge for Islamic philosophy now is to demonstrate how discerning judgments can be made in this contradictory, complex and chaotic world; how do we produce knowledge – and this is also the challenge for Islamic epistemology - that is both based on wise judgements and that simultaneously enables us to make wise judgements. If we can do that, then Islamic philosophy would not only be revived – come alive! – but would become an integral part of our lives.

7. Since the topic of your research is related to the future? Does humanity have it, or is there a separate future for each person? Are we all connected by a single fate, is our future at all fateful?

Individuals, of course, will have their own futures, just as humanity as a whole has potential futures. But in postnormal times, futures of individuals and humanity are connected. Individual actions determine the futures of whole humanity. Climate change, for example, will affect everyone; the whole human race will suffer the consequences of rising temperature and sea levels, perhaps some more than others. But we are not doomed to a single, determined fate. I have always pointed out that trends are not destiny; we can shape our destiny. It all depends on what we want, what we are looking for, what we cherish and what we are willing to do and change.

Indeed, the future is the best place to find whatever you are looking for. Why? Because you can’t change the past. You can interpret it, rediscover it, draw lessons from it, but you can’t change it. Neither can you change the present. Even though things change rapidly nowadays,

in general change is not instantaneous; it takes time, even though it is shrinking. So, by the time the present has been changed, it is already the future. The future is the only arena where real change – positive or negative – is possible. But what we regard as positive or negative, the kind of change we envisage or desire, determines how we look at the future. The future is all things to all people.

If we are optimistic, we tend to see the future in bright colours. So, a typical optimistic future may look something like this. Technological developments will solve all our problems. Big Data and AI will rule the world and shape all knowledge and development. Genetic engineering will solve all our medical problems. Science would take giant leaps forward and we will have a Theory of Everything. Not in the too distant future, there will be Singularity, when computers, AI and human beings will merge and create a posthuman future. The optimists tend to be scientists and technocrats who work for corporations or the government. They also tend to come from the industrialised countries. One can say that they give us the western establishment view of the future. They see change in mainly quantitative terms, and these futures are envisioned and designed to stimulate demand for more and more technology, consumer goods, and desires.

The pessimists use the same methods as the optimists to reach diametrically opposite conclusions. Except they concentrate on the downside of technology and focus on destructive trends. People with pessimist inclinations tend to be social scientists, philosophers, artists and rather left wing. All pessimistic futures essentially boil down to the *Blade Runner* or *Terminator* scenario. Here, runaway technology produces a dark, dreary and dingy future. The world is controlled by a megalomaniac corporation, privacy has evaporated, and cyborgs police the streets.

In between the cheerleading optimists and banal pessimists, there is wide range of other perceptions of the future. There are idealists who wish for cleaner, greener futures and develop elaborate visions of utopian future worlds. They paint the future canvas with love, harmony and sustainability. Then, sit back and hope that the universe has the sense and the good will to transform their visions into future realities. This

is where the leftover dreams of the 1960s meet postmodern pastiche. Although, it has to be said, that groups like Extinction Rebellion and climate change activists are now actively fighting for more positive futures.

Needless to say, I do not subscribe to any of these views of the future. I don't believe in 'the future' – there is no such thing. There are always futures; and, as I said, they are not a priori given. I see the duel between optimistic and pessimistic futurists as a confidence trick. It has little to do with the future and a great deal to do with business. Both optimistic and pessimistic futures are products that are sold either as developments in technology or cultural products (films, novels, television series) or both. This is why, even though prediction is a hazardous business– the chances of getting one's prediction in postnormal times are extremely hight - the business of prediction has spread like a global fire. But prediction is a way of foreclosing the future. No matter how sophisticated the techniques, they simply end up by projecting the (selected) past and the (often-privileged) present on to a linear future. Prediction and extrapolating from the (changing) present, is another name for colonising the future.

We therefore need to break away from the self-fulfilling prophecies of the optimistic and pessimistic modes of future gazing. The future needs to be opened up to pluralistic and democratic possibilities. This requires us Muslims – all of us: individuals and communities – to actively engage with the future, fight to decolonise it, and work to shape it with our own values and concerns. We have to emphasise and look at the future not as a commodity but as a domain of alternative potentials and options. This is where an active contemporary Islamic philosophy would be of immense help. We need to appreciate that an awareness of the future can empower us, open up possibilities where none existed before, and provide us with opportunities for shaping dynamic, thriving Islamic futures.

ИНТЕРВЬЮ ФИЛОСОФА ГАСЕМ ПУР ХАСАН ДАРЗИ, АССОЦИИРОВАННОГО ПРОФЕССОРА УНИВЕРСИТЕТА АЛЛАМЕ ТАБАТАБАИ (Тегеран, Иран)

Уважаемый профессор, позвольте задать Вам несколько вопросов.

1. Какова ценность исламской философии для современной эпохи, для человека?

Я думаю, что исламские философы справедливо считали, что пока в обществе нет рационального мышления, как личность, так и общество, считается мертвым. Рациональное мышление, философия и разум поддерживают живую жизнь общества. Глупое общество – мертвое общество. Наука в современную эпоху возникла из контекста метафизики и философии. Если бы западные философы не задавались вопросом, что такое человек? Что такое жизнь? Что такое знание?, не было бы никаких научных разработок. Мы в исламской философии, поскольку мы не задавались такими вопросами, сейчас не имеем технологического знания. Решение такое же, какое Фараби, Абу Райхан аль-Бируни, Ибн Сина, Хорезми задавали на основе философии, сформированной науки и цивилизации. На мой взгляд, философия – это рациональное мышление, будь то исламское или греческое, латинское или александрийское, философия – это свободное рациональное мышление. В чем заключается достижение свободного интеллектуального мышления? Сознание общества и человека. Общество без мышления вообще не имеет сознания и не способно видеть будущее. Оно даже не в состоянии увидеть, что наука и техника сделали с человеком и каковы его отношения с ним. Наука подчинена? Доминирует ли он в науке? Может ли он связать науку с этикой? Или этика не может конкурировать с наукой?

Вы можете жить в современном мире, но знание не является человеческим и нравственным. Если в мире доминирует такая пандемия, как коронавирус, и у нас не будет философии, подобной

современной Америке и Западу, люди не будут иметь значения. Но в прежнем мире Аквинский, Суарес, Кант и Гегель считали важным и ценным именно человека. Мы видим ту же проблему в исламской философии. Фараби, Ибн Сина, Мулла Садра и Алламе Табатабаи считают сердцевиной философской мысли человека. Они спрашивают себя, что можно сделать для человека? Сколько стоит человеческая ценность? Важна ли и ценна ли человеческая жизнь? Таким образом, мы можем сказать, что мы думаем, что появление науки привело к тому, что все заменило в мире, и возникает вопрос, кто сделал замену науки? К сожалению, это социологи. Социологи, такие как Август Кент, Макс Вебер и другие, считали старость эпохой очарования. И новая эра известна как эра науки, и возникает представление о том, что все так, как должно быть, или что все правильно и правильно. Конечно, следует отметить, что наука истинна и правильна, но у нее есть конец. Наука может вызвать массовые убийства, войну и ничего против человека. Как известно, Запад развязал первую и вторую мировые войны. И это было тогда, когда он дистанцировался от разума. То же самое мы видим в Исламском мире и в новую эпоху.

Соответственно, необходимо задать вопрос, что следует определять как философию? Я определяю философию как рациональное мышление. И я не просто даю ему метафизическое определение. Что такое рациональное мышление? Включает ли это культуру, этику, власть? Поэтому власть должна быть рациональной и не должна основываться на силе и жестокости. Так что эта сила с помощью философии, особенно исламской философии. На Западе после XVI века и Макиавелли некоторые отошли от науки к новой эре и власти, основанной на морали, то есть морали человеческой, и приняли мораль утилитарную, далекую от человека и человечества. Соответственно, человек и его жизнь должны быть принесены в жертву. Ницше считал, что человек погиб. Мишель Фуко в свой третий интеллектуальный период считал, что новый период стал причиной гибели человека. Человеческая философия заставила человека обратить внимание на концепцию человека. Он создает идею, которая находится на пути нравственности и чело-

вечности, а человеческое страдание имеет большое значение. Конечно, я коснусь этого вопроса и в третьем вопросе.

Итак, вопрос: что является достижением исламской философии для современного человека? Если можно дать правильное определение философии, оно будет информировать и предостерегать человека. Другими словами, человек есть принцип, а не машина. Конечно, преимущества машины и науки не вызывают сомнений. Но эти инструменты должны быть определены на человеческой основе. Не то чтобы человек определялся на основе науки. Западная философия сбилась с пути и не могла этого понять. Исламская философия уделяла большое внимание этому вопросу, и последний представитель исламской философии, Алламе Табатабаи, в своих главных книгах и трактатах пишет о ценности, чести и ценности человека. Исламские философы, поэты и мыслители озабочены проблемой человека. В шести книгах Маснави Руми видит человека потерянным. Своим вниманием и вниманием к людям Руми обязан Шамсу.

Второй пункт касается вопроса о том, почему исламская философия ценна для современного мира. Потому что исламская философия предлагает всеобъемлющий взгляд, а не одномерный, а западная мысль сегодня движется в сторону одномерности. Не только Маркузе говорит, что человек одномерен, вообще западное мышление стало одномерным. Но сегодняшний человек, который должен был бы жить лучше, по Ницше, потерял всю свою жизнь. Что помогает человеку вернуть себе жизнь? Это вера и разум. Конечно, вера рассматривается в свете разума. Исламская философия поднимает вопрос отношений между человеком и жизнью. И возникает вопрос, какая жизнь подлинна? Разумная жизнь. Для западного мира и западных мыслителей сегодня естественная жизнь хороша, поскольку мы говорим: «Первый человек был жаден до хлеба, потому что хлеб был столпом силы»; но природная жизнь есть прелюдия для человека к осознанию себя и спасению своей жизни и к правильному пониманию жизни. Будущее человечества зависит от двух вещей: сначала понять человека, а затем понять отношения между человеком и жизнью. Таким образом, исламская философия может придать смысл этим двум принципам и дать им новую жизнь.

2. Являемся ли мы сторонниками традиционализма?

Я не только не традиционалист, но и критикую его. Защита исламской философии не означает, что я традиционалист. Традиционализм имеет особое определение. Те, кто верят, что у нас есть святое место, наследие и мудрость, что все обстоятельства являются лишь проявлениями. Я не согласен с этим определением. Хотя я считаю, что вопрос мудрости является продуктом человеческого интеллектуального усилия.

В связи с этим Бабаду уделялось особое внимание. Дело в том, что традиционалисты говорят, что у нас есть мудрость Халеда, это один из таких мыслителей, как доктор Сейед Хоссейн Наср, Генон и другие. Я не согласен с таким мнением. Поэтому не следует ошибаться в этом плане и сбиваться с пути. Те, кто защищает правильность исламской философии, конечно, не являются традиционалистами в этом смысле. Но если мы рассматриваем исламскую философию как интеллектуальное наследие и традицию, мы должны верить в традиционализм, и никто не использует этот термин для этого взгляда. Во-вторых, несвоевременное значение философии у Хайдеггера не означает быть случайным, оно означает случиться. То есть так оно появилось в греческой традиции и может появиться в других традициях.

Конечно, к сожалению, Хайдеггер верит в святость греческой философии, которую я критиковал в своей работе. И Гегель, и Хайдеггер отождествляют философию с грешностью. Между тем традиционалисты говорят, что мудрость Халеда и Хайдеггера говорит по-гречески. Между грешностью и мудростью Халеда нет большой разницы.

Но у меня другая точка зрения. Что же касается несвоевременного, то я верю, что философия не сошла с небес. Каждая страна, нация и человек должны стремиться к свободному интеллектуальному мышлению, я говорю, что это философское мышление. В результате я считаю, что философия – это функция времени и усилий. Философия есть свободная интеллектуальная мысль человека. Кроме того, во всех своих работах я объяснял, что исламская философия конкретна, то есть она способна ответить на вопрос о

времени и потребности времени. В новом прочтении философии Фараби я указал, почему Фараби не является продолжением Греции. Я уже говорил, что греческие философы стремятся ответить на вопросы, нужды и требования Греции. В этой стране есть вопросы о морали, справедливости, мужестве, добродетели и т. д., и философы ответили на эти вопросы. В Исламском Мире возникли новые вопросы и потребности, и Фараби ответил на них. Таким образом, вопросы, которые задает Фараби, – это не те вопросы, которые задавались в Греции, и ответ, который дает Фараби, не совпадает с ответом Платона, Аристотеля и т. д. Вот почему я подчеркиваю, что философия зависит от времени и контекста. Вот, что я имею в виду под конкретностью, поэтому я верю в эволюцию философской мысли. В «Фараби и письмах» я объясняю, как Фараби описывает эволюцию знания. В описании второй главы Фараби я указал, что Фараби считает, что такие фундаментальные науки, как ораторское искусство, возникли в первый период человеческой мысли. С расширением человеческого интеллекта мы наблюдаем появление философии. Ни в каком обществе, если оно находится в пределах простого и примитивного интеллекта, философия не возникнет. Философия есть самое сложное человеческое отражение. Соответственно и Фараби защищает ее.

В книге Фараби я представил пять точек зрения и включил Фараби в теорию постструктурализма с точки зрения языка, эволюционизма и применения. Фараби считает, что язык должен использоваться в любом обществе, переходя от сырого фонетико-двигательного языка к словам и фразам, а от ощущений к категориям. В связи с этим следует обратить особое внимание на то, что я считаю, что философия развивается потому, что развивается человеческий интеллект. Философия также возникает на основе потребностей и вопросов общества. В исламском мире в 1320 году разгорелся спор о том, что важнее – разум или религия? Аль-Фараби в своей книге «Аль-Хуруф» отнюдь не опирается на Аристотеля, Грецию, категории и метафизику. Вопреки описанию Мохсена Мехди, Фараби пытается ответить на вопрос, какова позиция разума? Какова связь между религией и разумом? Фараби

пытается придать характер разуму в тот период, когда мы наблюдаем подавление разума. И утверждает, что если в обществе погаснет свет разума, то общество погибнет. Таким образом, Фараби не верит, что священная заповедь мудрости Халеда была ниспослана с небес, и мы должны помещать ее в рамки традиционализма.

Я, единомышленник Фараби, считаю, что философия развивается в зависимости от обстоятельств, потребностей. Исламская философия не будет эффективной, если она будет стремиться удовлетворить потребности 1000-летней давности. Сегодня исламская философия должна отвечать этике, культуре, власти и обществу. Как можно контролировать власть? Могут ли правительство и власть быть подчинены рациональности? Я считаю, что вопреки тому, что думали Фуко и другие, система власти не должна преобладать над системой знания. Скорее, исламская философия говорит нам, что система знаний является основой. Если нет интеллекта, ничего не останется. Мы не в состоянии реагировать на нравственные, культурные и социальные потрясения, не можем сдерживать власть.

На мой взгляд, исламская философия должна ответить на вопрос времени. Исламская философия должна нести ответственность за справедливость и власть. И недаром я намерен поговорить о мудрости и силе во втором томе книги Ибн Сины и об иранской мудрости. Таким образом, можно найти путь от исламской традиции и философии к двойственности конфликта мудрости и силы. Я считаю, что на основе подхода Фараби и Ибн Сины можно найти путь, в котором мудрость является основой, власть должна быть рациональной, иначе это тирания и человечество не будет процветать. А знания, справедливости и духовности не возникнет. Я считаю, что исламская философия должна формироваться на основе вопросов и потребностей и уметь адаптироваться.

3. Может ли исламская философия отвечать запросам современного мира?

Здесь я хочу отметить три момента. Во-первых, я считаю, что именно исламская философия конкретна, то есть философия думает о жизни и человеке, о том, как выбрать правильный путь. И этот

вопрос не специфичен для Фараби и Ибн Сины, но Аристотель и другие тоже думали об этом. Образование ума Платона было важно. Сегодня образование не считается очень серьезным и важным. Особое значение имеет воспитание подрастающего поколения. Если меня спросят, каким я буду видеть будущее, я должен сказать, каково наше положение сейчас.

Исламская философия помогает нам развивать интеллектуальные способности и мышление наших детей, нас самих и следующего поколения. Исламская философия конкретна, а это означает, что она не является абстрактной мыслью и не имеет применения в жизни. Исламская философия утверждает, какие идеи мы должны собрать, чтобы иметь здоровое общество и правителя. Здоровой жизни добиться нелегко, но она требует фундамента, мышления и образования.

Фараби пишет в письмах, что если бы общество было нездоровым, кто бы за это отвечал? Я считаю, что в этом виновато образование. Но Фараби говорит, что это обязанность философа. Я упомянул в «Фараби» и «Письмах», почему философия и философы обязаны спасать общество, человека и жизнь. Согласно Фараби и Ибн Сине, философия имеет солидные источники, способные указать верный путь. Рациональное мышление никогда не ошибается, потому что оно имеет дело с уверенностью.

Где мы можем определить жизнь? Аль-Фараби, Мулла Садра и Ибн Сина говорят об определении жизни: жизнь подобна прохождению через нашу жизнь или мы принимаем жизнь? И смотреть на жизнь страстно и любовно? А это возможно только при правильном определении жизни. Если мы не знаем, мы не можем знать, какой путь правильный. С точки зрения исламских философов, самым важным плодом исламской философии является формирование общества, человека и здоровой жизни. На мой взгляд, наши жизни потеряны, и, как выразился Камю, наши жизни больны. Ибн Сина говорит, что если общество не достигнет мудрости, у него не может быть внутреннего мира. Фараби говорит, что если не будет мудрого правителя и власти, люди не станут мудрыми. Мудрость означает любить себя и других, уважать людей.

Исламская философия говорит, какая жизнь? Какой жизнью стоит жить? Это важный вопрос. Не только Шопенгауэр говорит, что жить не стоит, даже Ницше отвечает, что Шопенгауэру стоит жить, потому что у нас нет другого выбора. Но ответ исламской философии состоит в том, что суть жизни стоит того, чтобы жить. Человек – самое важное существо во Вселенной, и его жизнь важна, поэтому, когда мы говорим, какая жизнь? Мы только в начале пути и первого вопроса. Исламская философия помогает нам понять, что такое изначальная жизнь и разумная жизнь.

Я считаю, что нас можно ввести в заблуждение, если мы сможем переопределить жизнь с помощью исламской философии. Путь является важным вопросом в восточной мудрости, такой как Дао, и в исламском мистицизме. Вот почему Хайдеггер говорит, что мы потерялись на Западе. Он начинает интересоваться даосизмом, потому что важен путь, образ жизни. Люди думают, что знают дорогу. Но исламская философия предупреждает нас, что правильно, а что неправильно. Итак, с помощью исламской философии мы узнаем, какое определение жизни я могу дать. Где в жизни мы действительно находимся?

Исламская философия говорит нам, что на небеса, интеллект и Бога можно положиться. Жизнь должна быть организована соответствующим образом. Если человек теряет все ценности, ему не для чего жить. И именно философское мышление говорит нам, что такое ценность. Исламская философия, ориентированная на ценности, обращает внимание на человека, небо и связь человека с божественным источником, и ее достижение состоит в том, чтобы обеспечить основу ценности для человека, чтобы он мог положиться на нее.

Сегодня человек стал абсурдным, и для него уже нет ничего ценного. Исламская философия напоминает нам, что есть еще важные основы, и эти основы должны формироваться в связи человека с первоначалом. Именно поэтому истоки ценностей можно увидеть в исламской философии, и определить жизнь соответственно. И с этим определением жизнь найдет свой путь. И это то, что исламская философия может сделать для людей.

(перевод Е. Касабековой).

Интервью на персидском языке

۱.اولین سوال این است که فلسفه اسلامی برای دوران نوین برای یک انسان چه ارزشی دارد؟ من معتقد هستم فیلسوفان اسلامی، درست اندیشیده اند تا زمانی که در جامعه- اعم از فرد و جامعه- تفکر عقلی نباشد، جامعه مرده است. تفکر عقلی، فلسفه و عقل پشتیبان حیات زنده جامعه است. جامعه بی عقل، جامعه مرده است. علم در دوره مدرن از بسترهای متافیزیک و فلسفه سر برآورده است. اگر فیلسوفان غرب پرسش نمی کردند انسان چیست؟ زندگی چیست؟ دانش چیست؟ تحولات علمی بوجود نمی آمد. ما در فلسفه اسلامی چون چنین پرسش هایی مطرح نکرده ایم الان واجد علم نیستیم. راه حل آن، همان راهی است که فارابی، ابوریحان بیرونی، ابن سینا، خوارزمی براساس فلسفه پرسش کردند علم و تمدن را شکل دادند. از دیدگاه من فلسفه، تفکر عقلی است خواه اسلامی باشد خواه یونانی باشد چه حوزه لاتین باشد و چه حوزه اسکندریه باشد، فلسفه، تفکر آزاد عقلی است. تفکر آزاد عقلی چه دستاوردی دارد؟ به جامعه و انسان آگاهی می بخشد. جامعه بدون تفکر اصلا فاقد آگاهی است که توانایی دیدن آینده را ندارد. حتی قادر نیست ببیند علم و تکنولوژی چه بر سر انسان آورده و چه نسبتی با او دارد. آیا مقهور علم است؟ آیا بر علم تسلط دارد؟ آیا می تواند علم را با اخلاق مرتبط داند؟ یا اخلاق قادر به رقابت با علم نیست؟

شما ممکن است در دنیای مدرن زیست کنید اما دانش ها، انسانی و اخلاقی نباشد. اگر پاندمی مثل کرونا بر جهان مستولی شود و واجد فلسفه نباشیم مثل دنیای مدرن الان آمریکا و غرب، انسان ها از اهمیت برخوردار نمی باشند. اما در دنیای پیشین، آکوئیناس، سوارس، کانت و هگل معتقدند این انسان است که از اهمیت برخوردار بوده و ارزشمند است. همین مساله را در فلسفه اسلامی نیز شاهد هستیم. فارابی، ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی، قلب محور بنیان تفکر فلسفی را از آنِ انسان می دانند. از خود می پرسند برای انسان چه می توان کرد؟ انسان چه مقدار دارای ارزش است؟ آیا زندگی و حیات انسان دارای اهمیت و ارزش است؟ پس می توان گفت ما فکر می کنیم ظهور علم سبب شده تا جایگزین همه چیز در عالم شود و این پرسش مطرح می شود که چه کسی جایگزین شدن علم را گفت؟ متاسفانه جامعه شناسان آن را مطرح کردند. جامعه شناسان همچون آگوست کنت، ماکس وبر و دیگران، دوره قدیم را دوره افسون می دانستند بر ما این باور تحمیل شد که عقل نبوده است. و دوره جدید را دوره علم می دانند و این تلقی بوجود می آید که همه چیز بر وفق مراد است یا همه چیز درست و صحیح است. البته لازم به ذکر است علم، درست و صحیح است اما غایت دارد. علم می تواند سبب قتل انسان کشتارجمعی شود، جنگ صورت گیرد، و هیچ چیز حریف انسان نگردد. همانطور که واقف هستید دو جنگ جهانی اول و دوم را غرب راه انداخت. و آن زمانی بود که از عقل فاصله گرفت. مشابه این مساله را در دنیای اسلام و دوره جدید نیز شاهد هستیم.

براین اساس باید این پرسش مطرح شود که فلسفه را چه باید تعریف کرد؟ من فلسفه را تفکر عقلی تعریف می کنم. و صرفا تعریف متافیزیکی از آن ارائه نمی دهم. تفکر عقلی

چیست؟ آیا مشتمل بر فرهنگ، اخلاق، قدرت است؟ پس قدرت بایستی عقلانی باشد و نبایستی بر مبنای زور و وحشیگری باشد. بطوریکه قدرت با کمک و همیاری فلسفه، علی الخصوص فلسفه اسلامی باشد. در غرب، بعد از سده شانزدهم و ماکیاولی، مقداری از اینکه علم، دوره جدید و قدرت را بر اخلاق استوار بکنند یعنی اخلاق انسانی، دور شدند و حایز اخلاق منفعت گرایانه شدند که از انسان و انسانیت بدور است. و تنها ثروت می شناسد. بر همین مبنا، انسان و حیاتش باید قربانی شود همانطور که نیچه نیز این پرسش برایش مطرح بودو نیچه براین اعتقاد بود که انسان از بین رفت. میشل فوکو، در دوره سوم فکری خویش براین اعتقاد بود که دوره جدید سبب شده انسان از بین برود. فلسفه انسانی، سبب التفات بشر به مفهوم انسان شد. اندیشه ای را بوجود می آود که در مسیر اخلاق و انسانیت است و درد و رنج بشر از اهمیت فراوانی برخوردار است. البته در سوال سوم نیز بدان خواهم پرداخت.

پس نکته اول این است که فلسفه اسلامی برای انسان مدرن چه دستاوردی دارد؟ اگر بتوان تعریف درستی از فلسفه ارائه داد به انسان آگاهی و هشدار می دهد. به عبارتی، انسان، اصل است نه ماشین. البته هیچ تردید و شکی در مزیت ماشین و علم نیست. اما بنا است این ابزارها براساس انسان تعریف شود. نه اینکه انسان برمبنای علم تعریف شود. فلسفه غرب به بیراهه رفت و نتوانست این مساله را درک نماید. فلسفه اسلامی به این مساله به خوبی توجه نشان داد و آخرین نماینده فسلفه اسلامی که علامه طباطبایی باشد عمده کتب و رساله هایش در باب قدر، شرافت و ارزش انسان است. فیلسوف، شاعر و متفکر اسلامی، جملگی دغدغه انسان دارند. مولوی در شش دفتر مثنوی، به بازتعریف انسان اقدام می کند و انسان را از دست رفته می بیند. مولوی، توجه و التفات به انسان را مدیون شمس می داند.

نکته دوم به این مساله توجه دارد که چرا فلسفه اسلامی برای دنیای امروز دارای ارزش است؟ برای اینکه فلسفه اسلامی، دیدگاه جامع و نه تک ساحتی و تک بعدی ارائه می دهد و تفکر امروزه غرب، به سمت و سوی تک بعدی پیش رفته است. فقط این سخن مارکوزه نیست که انسان تک ساحتی را مطرح می کند کلا تفکر غرب، تک بعدی شده است. البته مراد و مقصود من این نیست که این مساله چندان قابل استفاده نیست حتی می توان گفت خیلی هم خوب هست. اما انسان امروز که بایستی زندگی بهتری را زیست نماید به گفته نیچه تمام زندگی اش را از دست داده است. چه چیزی انسان را یاری می کند تا زندگی اش را دوباره بدست آورد؟ و آن ایمان و عقل است البته ایمان در پرتو عقل مدنظر است. فلسفه اسلامی یکی از مباحثی که مطرح می کند نسبت انسان با زندگی است. و این پرسش را مطرح می کند کدام زندگی از اصالت برخوردار است؟ حیات معقول. برای دنیای غرب و متفکران غربی امروزه، زندگی طبیعی خوب است همانطور که می گوییم "آدمی اول حریص نان بود چون که نان قوت و ستون جان بود"؛ ولی زندگی طبیعی مقدمه است برای اینکه انسان خودش را دریابد و حیاتش را نجات دهد و به فهم درست و صحیحی از زندگی برسد. آینده بشر در گرو دو چیز است: نخست انسان را بفهمد و سپس نسبت میان انسان و زندگی را دریابد. پس فلسفه اسلامی می تواند این دو اصل را معنا بخشد و دوباره زندگی دهد.

۲.آیا ما سنت گرا هستیم؟

نه تنها سنت گرا نیستم، بلکه آن را مورد نقد قرار می دهم. اینکه من از فلسفه اسلامی دفاع می کنم به معنای سنت گرا بودن من نیست. سنت گرایی از تعریف خاصی برخوردار است. کسانی که براین اعتقاد هستند که ما یک خمیره مقدسه، یک میراث و حکمت خالده ای داریم که تمام احوالات تنها ظهورات آن هستند. من قایل به تعریف مذکور نیستم. علارغم اینکه معتقد هستم مساله حکمت، محصول کوشش عقلی بشر است.

در این باب بابد التفات ویژه ای داشت. اینکه سنت گراها می گویند حکمت خالده ای داریم از آنِ متفکرانی همچون دکتر سید حسین نصر، گنون و غیره هست. من قایل به چنین دیدگاهی نیستم. لذا نباید در این باب دچار خطا شد و به بیراهه رفت. کسانی که مدافع درستی فلسفه اسلامی هستند حتما سنت گرا به این معنا نیستند. اما اگر فلسفه اسلامی را میراث عقلی بدانیم و سنت بدانیم باید قایل به سنت گرایی باشیم و کسی این اصطلاح را برای این دیدگاه بکار نمی برد. ثانیا معنای نابهنگام در هایدگر، به معنای اتفاقی بودن نیست، به معنای رخداد است. یعنی، اینگونه است که در سنت یونانی ظهور کرد و در سایر سنت ها بتواند ظهور کند.

البته متاسفانه هایدگر، قایل به قداست یونانیت فلسفه است که من در آثارم این دیدگاه را مورد نقد قرار داده ام. هم هگل و هم هایدگر، فلسفه را مساوی با یونانیت می دانند. در این بین سنت گراها می گویند حکمت خالده و هایدگر یونانیت می گوید. چندان تفاوتی بین یونانیت و حکمت خالده نیست. درست است که در یونانیت زمان، مکان و شرایط هست کمی نسبت به سنت گراها با تخفیف روبرو هستیم. اما باز از قداست برخوردار است و چیزی را مورد پرستش قرار می دهد که متعلق به یک دوره، تاریخ و نژاد است.

اما من دیدگاه متفاوتی دارم. در باب نابهنگام براین باور هستم که فلسفه از آسمان به زمین نیامده است. هر سرزمین، ملت و انسانی دست به کوشش در باب تفکر آزاد عقلی بزند من می گویم آن تفکر فلسفی است. درنتیجه دیدگاه من این است که فلسفه تابع زمان و کوشش ها است. فلسفه همان تفکر آزاد عقلی انسان ها است. همچنین، من در تمام آثارم شرح داده ام که فلسفه اسلامی انضمامی است یعنی در مقام پاسخ به پرسش زمان و نیازهای زمان است. من در کتاب خوانشی نو از فلسفه فارابی عنوان کرده ام که چرا فارابی ادامه یونان نیست. بیان نموده ام که فیلسوف های یونان درصدد پاسخ به پرسش ها، نیازها و اقتضائات یونان هستند. آن سرزمین در باب اخلاق، تئو، عدالت، شجاعت، فضیلت و غیره با سوالاتی مواجه است و فلاسفه بدان سوالات پاسخ داده اند. در دنیای اسلام پرسش ها و نیازهای جدیدی ظهور کرد و فارابی بدان پاسخ داد. پس سوالاتی که از فارابی پرسیده می شود همان سوالاتی نیست که در یونان شکل گرفته است و پاسخی که فارابی می دهد نیز همان پاسخ افلاطون، ارسطو و غیره به دنیای اسلام نیست. زیرا پاسخ فارابی است. به همین دلیل تاکید می کنم که فلسفه منوط به زمان، و زمینه ها است. انضمامی بودنی که بدان تاکید دارم همین است لذا قایل به تطور فکر فلسفی هستم. در کتاب فارابی و الحروف، توضیح داده ام که فارابی عنوان می کند که چگونه دانش ها تکامل می یابند. من در شرح باب دوم کتاب فارابی

و الحروف بیان کرده ام که فارابی قایل به این مساله است که دانش های ابتدایی مثل خطابه در دوره اول فکر بشر ظهور نموده است با گسترش عقل بشر، شاهد ظهور فلسفه هستیم. در هر جامعه ای اگر درون عقل بسیط و اولیه باشد فلسفه ظهور پیدا نخواهد کرد فلسفه پیچیده ترین تامل بشر است بر این اساس فارابی نیز از آن دفاع می کند .

من در کتاب فارابی و الحروف پیرامون زبان، پنج دیدگاه را مطرح نموده ام و فارابی را در نظریه قراردادگرایی در باب زبان، تکامل گرایی و کاربردی قرار داده ام. فارابی براین اعتقاد است زبان در هر جامعه ای کاربرد پیدا کند از زبان خام آوایی – حرکتی به سمت الفاظ و واژگان می رود و از محسوسات به سمت مقولات گرایش پیدا می کند. در این باب باید التفات ویژه ای داشت که من براین اعتقادم که فلسفه تکامل پیدا می کند زیرا عقل بشر تکامل پیدا می کند. همچنین فلسفه براساس نیازها و پرسش های یک جامعه ظهور پیدا می کند . در دنیای اسلام، سال ۰۲۳۱، مناقشه ای صورت گرفت که عقل مقدم است یا دین؟ فارابی در کتاب الحروف به هیچ وجه به دنیال شرح ارسطو، یونان، مقولات و متافیزیک نیست. برخلاف توصیف محسن مهدی، فارابی درصدد پاسخ به این مساله است که جایگاه عقل چیست؟ دین و عقل چه نسبتی باهم دارند؟ فارابی در دوره ای که شاهد سرکوب عقل هستیم می کوشد به عقل شخصیت ببخشد. و بیان می کند اگر چراغ عقل در جامعه ای خاموش شود جامعه می میرد. پس فارابی قایل به این مساله نیست که یک امر مقدسِ حکمتِ خالده ای از آسمان نازل شده است و آن را در درون سنت گرایی قرار دهیم.

من همداستان با فارابی براین اعتقادم که فلسفه براساس شرایط، نیازها تحول پیدا می کند. فلسفه اسلامی اگر بخواهد مطابق با ۰۰۰۱ سال پیش در پی پاسخگویی به نیازها باشد هیچ کارآمدی ای نخواهد داشت. امروز فلسفه اسلامی باید به اخلاق، فرهنگ، قدرت و اجتماع پاسخ دهد که راه مهار و کنترل قدرت چیست؟ آیا می توان حکومت و قدرت را ذیل عقلانیت قرار داد؟ من براین اعتقادم که برخلاف تصور فوکو و دیگران نباید نظام قدرت بر نظام دانایی چیرگی پیدا کند. بلکه فلسفه اسلامی به ما می گوید که نظام دانایی بنیاد است . اگر عقل نباشد دیگر چیزی باقی نمی ماند. نه قادر هستیم به کج تابی های اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی پاسخ داد و نه می توان قدرت را مهار کرد.

بنابر دیدگاه من، فلسفه اسلامی باید براساس پرسش زمانه پاسخ دهد. باید فلسفه اسلامی در باب عدالت و قدرت پاسخگو باشد. و بی دلیل نیست که قصد دارم در جلد دوم کتاب ابن سینا و خرد ایرانی، بحث خرد و قدرت را مطرح خواهم کرد. بدین شرح که می شود از سنت و فلسفه اسلامی راهی برای دوالیته مناقشه خرد و قدرت پیدا کرد. من معتقدم که با ابتناء به رهیافت فارابی و ابن سینا می توان راهی پیدا کرد بدین صورت که خرد شالوده است قدرت بایستی عقلانی باشد وگرنه استبداد است و انسانها شکوفا نخواهند شد. و دانش، عدالت و معنویت ظهور پیدا نخواهد کرد . من معتقد هستم که باید فلسفه اسلامی براساس پرسش و نیازها شکل گیرد و بتواند خودش را تطبیق دهد.

۳. ضمامی است یعنی فلسفه به زندگی و انسان می اندیشد که چگونه راه درست را انتخاب کند. و این مساله مختص فارابی و ابن سینا نیست بلکه ارسطو و غیره نیز در باب آن اندیشیده اند. افلاطون مساله تربیت برایش از اهمیت برخوردار بود. امروزه، تربیت چندان جدی و مهم تلقی نمی شود. تربیت نسل اینده از اهمیت ویژه ای برخوردار است. اگر از من پرسیده شود آینده را چگونه خواهم دید باید بگویم اکنون در چه وضعی هستیم؟

فلسفه اسلامی به ما کمک می کند قوای عقلی و تفکر فرزندانمان، خود و نسل آینده رشد پیدا کند. فلسفه اسلامی، انضمامی است یعنی اینگونه نیست که یک تفکر انتزاعی باشد و کاربردی برای زندگی نداشته باشد. فلسفه اسلامی بیان می کند کدامیک از اندیشه ها را باید برای داشتن جامعه و حاکم سالم گردآوری کنیم. زندگی سالم به آسانی به دست نمی آید بلکه بنیان، تفکر و تربیت می خواهد.

فارابی در الحروف بیان می کند اگر جامعه ناسالم بود چه کسی مسئول آن است؟ من معتقد هستم آموزش و پرورش و تعلیم و تربیت مسئول آن است. اما فارابی می گوید برعهده فیلسوف است. من در کتاب فارابی و الحروف متذکر شده ام که چرا فلسفه و فیلسوف موظف هستند جامعه، انسان و زندگی را نجات دهند. به دیدگاه فارابی و ابن سینا، فلسفه سرچشمه های استواری دارد که قادر است راه درست را نشان دهد. تفکر عقلی هرگز دچار اشتباه نمی شود چون با برهان یقینی سروکار دارد.

ما از کجا می توانیم تعریفی از زندگی ارائه دهیم؟ فارابی، ملاصدرا و ابن سینا در باب تعریفی از زندگی می گویند آیا زندگی به مثابه این است که ما در حال گذار از حیاتمان باشیم یا ما حیات را در آغوش بگیریم؟ و شورمندانه و عاشقانه به زندگی بنگریم؟ و این ممکن نیست جز با تعریف صحیح از زندگی. اگر اگاهی نداشته باشیم نمی توانیم دریابیم کدام راه صحیح است. از دیدگاه فیلسوفان اسلامی مهمترین ثمره فلسفه اسلامی این است که جامعه، انسان و زندگی سالم را شکل دهیم. از نظر من، زندگی هایمان از دست رفته است و به قول کامو، زندگی هایمان بیمار است. ابن سینا می گوید اگر جامعه به فرزانگی نرسد نمی تواند آرامش درونی داشته باشد. فارابی می گوید اگر حاکم و قدرت فرزانه نباشد انسان ها فرزانه نخواهند شد. فرزانگی یعنی دلدادگی به خویشتن و دیگران، احترام به انسان ها.

فلسفه اسلامی می گوید کدام زندگی؟ چه زندگی ارزش زیستن دارد؟ این مساله مهمی است. تنها شوپنهاور نیست که می گوید زندگی ارزش زیستن ندارد حتی نیچه که به شوپنهاور جواب می دهد ارزش زیستن دارد چون راه دیگری غیر از آن نداریم. اما پاسخ فلسفه اسلامی این است که ذات زندگی ارزش زیستن دارد. انسان مهمترین مرتبه وجودی عالم است و زندگی اش از اهمیت برخوردار است.لذا وقتی می گوییم کدام زندگی؟ تازه در ابتدای راه و اول مساله هستیم. فلسفه اسلامی به ما کمک می کند تا دریابیم زندگی اصیل و حیات معقول چیست؟

من معتقد هستم اگر به کمک فلسفه اسلامی می توانیم تعریف دوباره ای از زندگی ارائه دهیم ما گمراه شده ایم. راه مساله مهمی است در حکمت مشرق زمین، مثلا تائو و در عرفان اسلامی، سیروسلوک از مطلوبیت برخوردار بوده و اصل است. به همین خاطر

هایدگر می گوید در غرب راه را گم کرده ایم. وی به تائوئیسم علاقمند می شود چون راه، سیرو سلوک مهم هست. انسان ها فکر می کنند راه را می دانند. اما فلسفه اسلامی به ما گوشزد می کند راه درست و نادرست کدام است. پس با کمک فلسفه اسلامی درمی یابیم چه تعریفی از زندگی به دست دهسم. درواقع کجای زندگی ایستاده ایم.

فلسفه اسلامی نسبت انسان با عالم را شکل می دهد. در فلسفه غرب انقطاعی رخ داد و رابطه انسان با آسمان قطع شد و به قول نیچه دچار مرگ خدا و آسمان شدیم. همانطور که می دانید مارک راتال در تفسیری که از هایدگر در این باب به دست می دهد می گوید اگر انسان بنیان های اصیل را از دست دهد دیگر چیزی برایش ارزش نخواهد داشت. زیرا هیچ سنگینی ای وجود ندارد که بدان متکی بود.

فلسفه اسلامی به ما می گوید آسمان، عقل و خدا قابل تکیه کردن هستند. براساس آن باید زندگی را سامان داد. اگر انسان همه ارزش ها را از دست دهد دیگر چیزی وجود ندارد که به خاطر آن زندگی کرد. و تفکر فلسفی است که به ما می گوید ارزش چیست. فلسفه اسلامی که ارزش مدار است به انسان، آسمان و پیوند انسان با سرچشمه الهی توجه دارد و دستاوردش این است که برای انسان شالوده ارزش را به ارمغان آورد تا بتوان به آن تکیه داد.

انسان امروز دچار پوچ گرایی شده و دیگر هیچ چیز برایش ارزشمند نیست. فلسفه اسلامی به ما گوشزد می کند هنوز بنیان هایی وجود دارند که دارای اهمیت هستند و این بنیان ها در پیوند انسان با مبدا بایستی شکل بگیرند. به همین دلیل است که سرچشمه های ارزشها را در فلسفه اسلامی می توان دید. و براساس آن زندگی را تعریف کرد. و با این تعریف از زندگی راه را پیدا کرد. و این کاری است که فلسفه اسلامی می تواند برای انسان انجام دهد.

1. What is the value of Islamic philosophy for the modern era for a person?

I believe that Islamic philosophers rightly believed that as long as there is no rational thinking in society, both in the individual and in society, society is considered a dead society. Rational thinking, philosophy and reason keep society alive. A stupid society is a dead society. Science in the modern age has emerged from the context of metaphysics and philosophy. If Western philosophers did not ask the question, what is a person? what is life? What is knowledge? There were no scientific developments. We in Islamic philosophy, because we have not asked such questions, now we do not have knowledge. The decision is the same as what Farabi, Abu Rayhan al-Biruni, Ibn Sina, Kharezmi asked

on the basis of philosophy formed by science and civilization. In my opinion, philosophy is rational thinking, be it Islamic or Greek, Latin or Alexandrian, philosophy is free rational thinking. What is the achievement of free intellectual thinking? Consciousness of society and man. A society without thought has no consciousness at all and is unable to see the future. He is not even able to see what science and technology have done to man and what is his relationship with him. Is science subordinate? Does it dominate science? Can he link science to ethics? Or ethics cannot compete with science.

You can live in the modern world, but knowledge is not human and moral. If the world is dominated by a pandemic like the Corona virus and we don't have a philosophy like today's America and the West, people won't matter. But in the former world, Aquinas, Suarez, Kant and Hegel considered man to be important and valuable. We see the same problem in Islamic philosophy. Farabi, Ibn Sina, Mulla Sadr and Allameh Tabataba consider it to be the core of human philosophical thought. They ask themselves what can be done for a person? How much is human value worth? Is human life important and valuable? Thus, we can say that we think that the advent of science has led to everything replacing everything in the world, and the question arises, who said the replacement of science? Unfortunately, it was raised by sociologists. Sociologists such as August Kent, Max Weber and others considered old age to be an age of charm. And the new era is known as the era of science, and the idea is emerging that everything is as it should be, or that everything is right and right. Of course, it should be noted that science is true and correct, but it has an end. Science can cause massacres, war and nothing against man. As you know, the West unleashed the first and second world wars. And that was when he distanced himself from reason. We see the same thing in the Islamic world and in the new era.

Accordingly, it is necessary to ask the question, what should be defined as philosophy? I define philosophy as rational thinking. And I don't just give it a metaphysical definition. What is rational thinking? Does it include culture, ethics, power? Therefore, power should be rational and should not be based on force and cruelty. So this power is with the help and help of philosophy, especially Islamic philosophy. In the West, after

the 16th century and Machiavelli, some moved away from science to a new era and power based on morality, that is, human morality, and adopted a utilitarian morality, far from man and humanity. And knows only wealth. Accordingly, the man and his life must be sacrificed, as Nietzsche asked him this question, and Nietzsche believed that the man was lost. Michel Foucault, in his third intellectual period, believed that the new period was the cause of the death of man. Human philosophy has forced man to pay attention to the concept of man. He creates an idea that is on the path of morality and humanity, and human suffering is of great importance. Of course, I will touch on this issue in the third question.

So, the question is: what is the achievement of Islamic philosophy for modern man? If a correct definition of philosophy can be given, it will inform and warn man. In other words, man is a principle, not a machine. Of course, the advantages of machine and science are beyond doubt. But these tools must be defined on a human basis. Not that a person is defined on the basis of science. Western philosophy has gone astray and could not understand it. Islamic philosophy has paid great attention to this issue, and the last representative of Islamic philosophy, Allame Tabatabai, is one of his main books and treatises on the value, honor and worth of a person. Islamic philosophers, poets and thinkers are concerned with people. In the six books of the Masnavi, Rumi redefines man and sees man as lost. Rumi owes his attention and attention to people to Shams.

The second point concerns the question of why Islamic philosophy is valuable to the modern world. Because Islamic philosophy offers a comprehensive view, not one-dimensional and one-dimensional, and Western thought today is moving towards one-dimensionality. Not only Marcuse says that man is one-dimensional, Western thinking has become one-dimensional in general. Of course, I don't mean that this set is not very rich, you can even say that it is very good. But today's man, who should have lived better, according to Nietzsche, has lost his whole life. What helps a person to regain his life? And this is faith and reason. Of course, faith is considered in the light of reason. Islamic philosophy is one of the issues that raises the relationship between man and life. And the question arises, what kind of life is true? Intelligent life. For the

Western world and Western thinkers today, natural life is good, because we say: "The first man was greedy for bread, because bread was a pillar of strength"; But natural life is a prelude for man to realize himself and save his life and to a correct understanding of life. The future of mankind depends on two things: first to understand man, and then to understand the relationship between man and life. Thus, Islamic philosophy can give meaning to these two principles and give them new life.

2. Are we supporters of traditionalism in philosophi?

Not only am I not a traditionalist, but I criticize it. Defending Islamic philosophy does not mean that I am a traditionalist. Traditionalism has a special definition. Those who believe that we have holy dough, heritage and wisdom, that all circumstances are only manifestations. I do not agree with this definition. Although I believe that the question of wisdom is the product of human intellectual effort.

In this regard, Babad was given special attention. The fact is that traditionalists say that we have the wisdom of Khaleda, this is one of such thinkers as Dr. Seyyed Hossein Nasr, Guenon and others. I do not agree with this opinion. Therefore, one should not make mistakes in this regard and go astray. Those who defend the correctness of Islamic philosophy are certainly not traditionalists in this sense. But if we view Islamic philosophy as an intellectual heritage and tradition, we must believe in traditionalism, and no one uses that term for this view. Secondly, Heidegger's untimely meaning does not mean to be accidental, it means to happen. That is how it appeared in the Greek tradition and may appear in other traditions.

Of course, unfortunately, Heidegger believes in the sanctity of Greek philosophy, which I criticized in my work. Both Hegel and Heidegger identify philosophy with sin. Meanwhile, traditionalists say that the wisdom of Khaleda and Heidegger are spoken in Greek. There is not much difference between the sinfulness and the wisdom of Khaleda. It is true that in Greece there is a time, a place and a situation where we are faced with a small discount compared to the traditionalists. But he is still sacred and worships something that belongs to the period, history and race.

But I have a different point of view. As for the untimely, I believe that philosophy has not descended from heaven. Every country, nation and person should strive for free intellectual thinking, I say that this is philosophical thinking. As a result, I believe that philosophy is a function of time and effort. Philosophy is the free intellectual thought of man. In addition, in all my writings, I explained that Islamic philosophy is concrete, that is, it is able to answer the question of time and the need of time. In a new reading of Farabi's philosophy, I pointed out why Farabi is not a continuation of Greece. I have already said that Greek philosophers seek to answer the questions, needs and demands of Greece. In this country there are questions about morality, theo, justice, courage, virtue, etc., and philosophers have answered these questions. New questions and needs arose in the Islamic world, and Farabi answered them. Thus, the questions that Farabi asks are not the questions that were asked in Greece, and the answer that Farabi gives does not match the answer of Plato, Aristotle, etc. to the Islamic world. Because the answer is Farabi. That is why I emphasize that philosophy is time and context dependent. That's what I mean by concreteness, which is why I believe in the evolution of philosophical thought. In Farabi and Letters, I explain how Farabi describes the evolution of knowledge. In the description of the second chapter of Farabi and Al-Kharuf, I indicated that Farabi believes that such fundamental sciences as oratory arose in the first period of human thought. With the expansion of the human intellect, we are seeing the emergence of philosophy. Philosophy will not arise in any society, if it is within the limits of a simple and primitive intellect. Philosophy is the most complex human reflection. Accordingly, Farabi also defends it.

In Farabi's book and Letters on Language, I presented five points of view and included Farabi in the theory of contractualism in terms of language, evolutionism, and application. Farabi believes that language should be used in any society, moving from raw phonetic-motor language to words and phrases, and from sensations to categories. In this regard, it should be emphasized that I believe that philosophy develops because the human intellect develops.

Philosophy also emerges from the needs and questions of society.

In the Islamic world in 1320, a dispute broke out about what is more important - reason or religion? Al-Farabi in his book "Al-Khuruf" does not rely on Aristotle, Greece, categories and metaphysics. Contrary to the description of Mohsen Mehdi, Farabi tries to answer the question, what is the position of the mind? What is the relationship between religion and reason? Farabi is trying to give character to the mind at a time when we are witnessing the suppression of the mind. And he claims that if the light of reason goes out in society, society will perish. Thus, Farabi does not believe that the sacred commandment of the wisdom of Khaleda was sent down from heaven, and we must place it in the framework of traditionalism.

I, an associate of Farabi, believe that philosophy develops depending on the circumstances and needs. Islamic philosophy will not be effective if it seeks to meet the needs of 1000 years ago. Today, Islamic philosophy must meet ethics, culture, government and society. How can power be controlled? Can government and power be subject to rationality? I believe that, contrary to what Foucault and others have thought, the system of power should not take precedence over the system of knowledge. Rather, Islamic philosophy tells us that the system of knowledge is the foundation. If there is no intelligence, nothing will remain. We are unable to respond to moral, cultural and social upheavals, we cannot restrain the authorities.

In my opinion, Islamic philosophy must answer the question of time. Islamic philosophy must be responsible for justice and authority. And not without reason I intend to talk about wisdom and strength in the second volume of the book of Ibn Sina and about Iranian wisdom. Thus, one can find a way from Islamic tradition and philosophy to the duality of the conflict of wisdom and power. I believe that based on the approach of Farabi and Ibn Sina, one can find a path in which wisdom is the basis, power must be rational, otherwise it is tyranny and humanity will not prosper. And knowledge, justice and spirituality will not arise. I believe that Islamic philosophy should be formed on the basis of questions and needs and be able to adapt.

3. Can Islamic philosophy meet the needs of the modern world?

Here I want to make three points. Firstly, I believe that it is Islamic philosophy that is concrete, that is, philosophy thinks about life and man, about how to choose the right path. And this question is not specific to Farabi and Ibn Sina, but Aristotle and others thought about it too. Plato's education was important to him. Today, education is not considered very serious and important. Of particular importance is the education of the younger generation. If I am asked how I will see the future, I must say what is our position now?

Islamic philosophy helps us develop the intellectual abilities and thinking of our children, ourselves and the next generation. Islamic philosophy is concrete, which means that it is not an abstract thought and has no application in life. Islamic philosophy states what ideas we must collect in order to have a healthy society and ruler. A healthy life is not easy to achieve, but it requires a foundation, thinking and education.

Farabi writes in letters that if society were unhealthy, who would be responsible for it? I think education is to blame. But Farabi says that this is the duty of a philosopher. I mentioned in "Farabi" and "Letters" why philosophy and philosophers are obliged to save society, man and life. According to Farabi and Ibn Sina, philosophy has solid sources that can show the right path. Rational thinking is never wrong because it deals with certainty.

Where can we define life? Al-Farabi, Mulla Sadr and Ibn Sina talk about the definition of life: is life like going through our life or do we accept life? And look at life passionately and lovingly? And this is possible only with the correct definition of life. If we don't know, we can't know which way is right. From the point of view of Islamic philosophers, the most important fruit of Islamic philosophy is the formation of society, man and a healthy life. In my opinion, our lives are lost and, as Camus put it, our lives are sick. Ibn Sina says that if a society does not achieve wisdom, it cannot have inner peace. Farabi says that if there is no wise ruler and power, people will not become wise. Wisdom means loving yourself and others, respecting people.

Islamic philosophy says what kind of life? What kind of life is worth living? This is an important question. Not only does Schopenhau-

er say that life is not worth living, even Nietzsche replies that Schopenhauer is worth living because we have no other choice. But the answer of Islamic philosophy is that the essence of life is worth living. Man is the most important being in the universe and his life is important, so when we say what life? We are only at the beginning of the journey and the first question. Islamic philosophy helps us to understand what is the original life and intelligent life?

I believe that we can be misled if we can redefine life through Islamic philosophy. The path is an important issue in Eastern wisdom such as the Tao, and in Islamic mysticism, Surukur is desirable and a principle. That is why Heidegger says that we are lost in the West. He becomes interested in Taoism, because the path, the way of life is important. People think they know the way. But Islamic philosophy warns us what is right and what is wrong. So, with the help of Islamic philosophy, we will know how I can define life. Where in life are we really?

Islamic philosophy tells us that heaven, the intellect and God can be relied upon. Life must be organized accordingly. If a person loses all values, he has nothing to live for. And it is philosophical thinking that tells us what value is. Value-oriented Islamic philosophy pays attention to man, heaven and man's connection to the divine source, and its achievement is to provide a basis of value for man to rely on.

Today man has become absurd, and for him there is no longer anything of value. Islamic philosophy reminds us that there are still important foundations, and these foundations must be formed in the connection of man with the beginning. That is why the origins of values can be seen in Islamic philosophy. And defined life accordingly. And with that definition, life found its way. And this is what Islamic philosophy can do for people.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Не люблю слово «заключение», оно предполагает поставить точку и заключить исследование в некую завершенную готовую форму с окончательным содержанием. Для философии это невозможно, потому что философское знание является нонфинальным, оно всегда будет незавершенным, поскольку мысль нельзя остановить, как нельзя остановить идею философского знания – раскрывать смысл жизни и смыслы мира. Утраченные надежды в философских системах очень часто становились причиной недоверия к философскому знанию, отторгая его значение для повседневной эмпирической жизни. Поворот к постнеклассическим дискурсам философии заставил задуматься о значении классических образцов философии, подвергая их критике за нерелевантность дню сегодняшнему.

Начавшаяся новая критическая интерпретация философского наследия, как это ни печально для интерпретаторов, выявила глубину и соизмеримость философских проблем прошлого нашему теперешнему состоянию. Процесс интерпретации коснулся и фальсафа, в котором можно выделить два течения: первое связано с оправданием фальсафа в контексте хронотопа времени, второе – с обвинением ее в излишней консервации идей прошлого, а значит и неспособности быть современной и своевременной. Но нуждается ли фальсафа в обвинении или защите? Нет, конечно. Вопреки всему, несмотря на новые альтернативные точки зрения на философское наследие Исламского Мира, которые очень амбивалентно трактуют ценность философского знания прошлого, фальсафа не стала каким-то тоталитарным «консервантом» прошлого, напротив, она стала истоком, из которого развился современный исламский философский дискурс. Можно ли считать исламскую философию свершившимся знанием?

Нет. Это постоянный, генерирующий мысль, процесс, да и вообще, сама философия представляет собой размышление о способах мысли в том числе. И когда сегодня мы говорим о том, что со-

временная исламская философия наследует фальсафа, это верно, потому что без философского прошлого, невозможно будущее.

Поворот от спекулятивных философских систем к практическому осуществлению философских идей уже в учении аль-Фараби показывает востребованность фальсафа, а в наше время постановка вопросов о существе человека и судьбах человечества через призму фальсафа, открывает простор для философских размышлений. Сохраняя традиции фальсафа, современные исламские мыслители создают уникальный способ рефлексии над фундаментальными и повседневными вопросами.

В настоящей монографии представлен современный дискурс исламской философии, многогранный, одновременно уникальный и универсальный не утративший уникальность своего истока – исламскую традицию – питавший философию с времен своего становления и обретший универсальность, благодаря идее постоянного духовного соучастия в жизненном пространстве.

Философские идеи интеллектуалов Исламского Мира позволяют раскрывать и продумывать проблемы человека, преодолевать фрагментарность своего бытия, стремясь состояться свободной личностью.

Отстаивая свою уникальность, современная исламская философия предлагает познавать мир, исходя из уникальности индивидуума, человека, только тогда и может состояться личность, а философия должна содержать в себе это личностное начало, в чем, нелишне заметить, было и отказано в концепции ориентализма.

Главной характеристикой современной исламской философии является нравственность. Какие бы направления, течения не возникали в современной исламской философии, они основываются на идее морали, этике, что, собственно, и делает ее уникальной.

Авторы монографии не претендуют на уникальность своей репрезентации философского исламского дискурса, они просто реактуализируют его этический компонент, в котором нуждается современное гуманитарное знание.

Для заметок

Для заметок

Научное издание

ДИСКУРС СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПРОБЛЕМНЫЕ РАКУРСЫ

Дизайн и верстка: Ж. Рахметова
РГП на ПХВ «Институт философии, политологии и религиоведения» КН МНВО РК

Подписано в печать 20.10.2022.
Тираж 330 экз. Формат 60x84 1/16
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 24,37.

Отпечатано в типографии ТОО «378»
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1