

Олександр Корнієнко

У ПОШУКАХ ІДЕНТИЧНОСТІ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ АРАБСЬКОЇ ДУМКИ).

Georges Corm. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.

Аналіз думки певної національної чи культурної спільноти зводиться до вивчення способів, в які інтелектуали уявляють світ і розуміють свої місце й роль у ньому. Він також передбачає аналіз впливу на цю думку ідей, поведінки та способів мислення інших народів і культур. Книга «Арабська політична думка: минуле та теперішнє» Жоржа Корма, ліванського історика, політика, економіста, професора Інституту політичних наук Університету Святого Йосипа в Бейруті, дає такий аналіз і являє собою огляд різноманітності арабської думки. Усупереч назві, сам автор вказує, що «книга задумана як подорож численними аспектами арабської думки», зокрема політичним, філософським, антропологічним і релігійним (р. 4)¹. Тож назва її французького оригіналу «Думка й політика в арабському світі: історичні контексти та проблеми, XIX–XXI століття» [Corm 2015] точніше відображає проблематику, про яку йдеться. Автор розмірковує не стільки про політичну думку, скільки про арабську думку взагалі в її історичному контексті. У книзі здійснюється й істотна історико-філософська рефлексія щодо суспільної арабської думки за весь період її існування.

Головна складність опису цієї інтелектуальної подорожі, за визнанням самого автора, полягала в дотриманні золоті середини між академічною працею, що цікавить обмежене коло читачів, і працею, покликаною інформувати широку аудиторію про різноманітні інтелектуальні реалії арабських спільнот, зважаючи на соціально-економічний контекст останніх. Тож автор вибрав стиль есе як єдиний, з його точки зору, спосіб зробити арабську думку зрозумілою широкій публіці й належно оціненою.

Книга є справді цікавою і дає можливість зрозуміти ті процеси, які відбуваються в арабському світі протягом останніх десятиліть, а також руйнує стереотипи щодо останнього, які складаються в зовнішніх спостерігачів. Такі стереотипи зводять арабську думку до явища, що є винятково релігійним і за самою своєю суттю протистоїть світській, глобалізованій сучасності світу, в якому ми живемо. Справа виглядає так, начебто думки арабських мислителів цілковито застрягли на стадії теологічно-політичного підходу до світу. Автор вважає, що було б корисним, якби «ми працювали над руйнуванням спотворювальних дзеркал, через які кожен дивиться на себе й на

© О. Корнієнко, 2021

¹ Тут і надалі посилання на сторінки цієї книги Жоржа Корма подаються в круглих дужках із зазначенням лише номеру сторінки після символу р., без прізвища автора і року видання.

іншого» (р. XVI). Дана книга є практичним кроком такого руйнування, тому її мета – показати, що арабська думка, усупереч наявним стереотипам, є складною, різноманітною та яскравою, а арабська культура – життєздатною. Також автор ставить собі за мету познайомити читача з творцями цієї думки, провідними арабськими мислителями, імена і твори яких мало відомі, практично не вивчаються й не є предметом академічних досліджень. У книзі широко репрезентовані праці арабських інтелектуалів, які дають свій аналіз арабської думки. Не вступаючи з ними в дискусію, автор запрошує їх до слова і, згідно з принципом об'єктивності, знайомить читача також із позиціями їхніх опонентів. «Мій намір у цій праці – відновити велике багатство арабської культури в усіх її способах бачення світу. Ці способи сприйняття неминуче знаходилися під впливом філософії й тих європейських доктрин, які продовжують формувати наш світ» (р. 50). Безперечно, ця книга буде цікавою не лише для політологів, істориків чи арабістів, але й передовсім для тих істориків філософії, які вивчають мисленнєві процеси «великої тривалості», намагаючись реконструювати історично сформовані аспекти й контексти сучасних мисленнєвих реалій.

Автор досліджує арабську думку періоду до ісламської цивілізації, періоду Золотої доби ісламу й періоду від початку дев'ятнадцятого століття і до наших днів, вважаючи, що з п'ятнадцятого по дев'ятнадцяте століття вона була неактивною (р. 17). Але для вдумливого історика філософії, на мій погляд, важливими будуть не лише ці «відверто» історико-філософські розділи, але й ті, що описують сучасний стан справ. Адже цей опис залишається в межах історико-філософської оптики, причому потрібної: ідеться про референції до історії арабської філософії «золотої доби», до історії західної філософії модерного й сучасного періодів і до історії осмислення проблеми цивілізаційної модернізації арабською думкою від XIX століття.

Книга складається із чотирнадцяти розділів. У першому автор досліджує витоки арабської культури, демонструє багатство та різноманітність форм культурного самовираження в арабській цивілізації. Розділ другий присвячений складній проблемі релігійної і національної ідентичності. У третьому розглядаються епістемологічні складнощі розуміння сучасної арабської думки; у четвертому – політичні й соціально-економічні умови, що вплинули на арабський світ з початку дев'ятнадцятого століття; у п'ятому визначені основні джерела розбіжностей стосовно арабської думки й політичних еліт. У шостому розділі описані чинники, що зумовили арабський ренесанс (Нахда) у середині XIX століття; у сьомому автор характеризує розквіт цього ренесансу, який тривав майже століття (приблизно 1850–1950). У восьмому і дев'ятому розділах досліджуються різноманітні форми арабського націоналізму; у десятому аналізується вплив низки політичних поразок на арабську політичну думку. В одинадцятому розділі описується піднесення антинаціоналістичних ісламських ідеологій як альтернатив арабській націоналістичній думці. У дванадцятому розділі детально відтворюється жорстока битва ідей між модерністами, прибічниками світської концепції суспільства, і релігійними консерваторами, що вважають секуляризм головним інструментом знеособлення арабської мусульманської ідентичності; у тринадцятому розглядаються спроби ідеологічного примирення між ісламською ідентичністю і модерністськими та ліберальними рухами світсько-націоналістичної спрямованості. Останній розділ містить огляд арабської думки в різноманітних гуманітарних і соціальних науках.

В огляді даного тому свою увагу я концентрую на світоглядних, філософських, історико-філософських аспектах авторського аналізу арабської думки, передовсім на методології даного аналізу.

Однією із ключових тем дослідження, якої автор у тій чи іншій мірі торкається майже в кожному розділі, є тема ідентичності, яка й сьогодні залишається актуальною для арабського світу з його тисячолітньою історією.²

Автор формує три основні питання арабської думки: Чому ми слабкі й колонізовані? У чому наша ідентичність? Чому ми не єдині? (р. 90). Насправді, на думку автора, це одне й те саме питання, сформульоване в трьох різних аспектах. Адже слабка або погано визначена ідентичність призводить до значного послаблення соціального тіла, що дозволяє згуртованішим і, відповідно, сильнішим спільнотам брати гору над слабшими. У свою чергу, це стоїть на заваді об'єднанню останніх з іншими подібними спільнотами задля подолання відсталості й залежності.

Ключовим аспектом теми ідентичності є дилема між ісламською й арабською ідентичністю, яка залишається досі не розв'язаною. Стереотипним нарративом, який домінує в сучасній арабській і неарабській думці, є теза про тотожність цих ідентичностей, що по суті, на думку автора, веде до розчинення арабської культури в ісламі. Це змішування матеріалізувалося в сучасному використанні терміна «арабо-ісламська цивілізація», який створює, на думку автора, штучну історичну спадкоємність між арабською культурою і класичною ісламською цивілізацією (р. 30).

Таке отождолення етнонаціональної і релігійної ідентичностей становить, на думку автора, одну з найбільших інтелектуальних плутанин, яка заважає арабській думці. Корені сум'яття останньої можуть бути знайденими в рамках цієї епістемологічної проблеми.

Як зазначає автор, такий підхід не враховує різноманітність і динамізм арабської культури, не віддає належного її генію, генію арабської мови, а також генію мов і культур тих численних спільнот, які прийняли іслам як свою релігію, але зберегли власні мови й культури. Різноманітність арабської культури не можна просто звести до ісламської релігійної думки. Хоча б тому, що араби складають лише близько 320 мільйонів із 1,6 мільярда мусульман світу, до того ж десятки мільйонів арабів – християни, які зробили вагомий внесок у розвиток арабської культури.

Починаючи з першого розділу, автор прагне відтворити сутність арабської культури, яка не лише не була закритою, але тривалий час демонструвала відкритість і цікавила інші цивілізації. На прикладі арабських поезії, риторики, прози, музики, мови автор показує, чому доречно запровадити відмінність між великими творіннями класичної ісламської цивілізації, в якій самі араби й арабська мова відігравали важливе, але в жодному випадку не виняткове значення, і арабською культурою. Остання існувала як до ісламу, так і в епоху ісламської цивілізації.

Поряд із мистецтвом автор показує значущість арабської філософії. Хоча, на його думку, сьогодні можна спостерігати применшення внеску арабів у загальні знання людства, багато європейських фахівців з середньовічної філософії детально описали вплив теологічної, містичної і філософської думки арабського походження чи написаної арабською мовою, особливо персами, на розвиток європейської думки. Зокрема, автор наводить авторитетну працю відомого італійського сходознавця Гофредо Куадрі «Арабська філософія в розквіті» 1939 року. Для Куадрі, як і для більш сучасних

² Дана тема вже висвітлювалася на сторінках журналу *Sententiae* [див.: Йосипенко 2014; Корнієнко 2020; Лисий 2015], інших вітчизняних авторитетних журналів [див.: Верлока 2018; Йосипенко 2019; Зимовець 2020], видання іноземних авторів останніх років також свідчать про її актуальність [див.: Boukala 2019; Chimakonam et al. 2019; Coulmas 2019; Mohamed, Fahmy 2020; Mohr et al. 2020]. Ця моя стаття є продовженням даної теми через призму її бачення арабською суспільною думкою в минулому й нині.

дослідників, таких як французький історик філософії Ален де Лібера, арабська думка не обмежувалася простим коментарем до грецької філософії, а, швидше за все, використовувала її для виправдання необхідності примирення віри й розуму, і для того, щоб вписати феномен Одкровення у процес розвитку людського духу. Автор, посилаючись на книгу Алена де Лібера «Середньовічне мислення» [Libera 1991], стверджує, що арабська філософія намагалася раціонально мислити існування Бога, його прояви і його іманентну справедливість, не зважаючи на існування зла, страждань і несправедливості. У ній також розглядалися питання єдності Бога, його передування природі й космосу, божественної причиновості, а також фаталізму і свободи волі. Усі ці теми були підхоплені християнською схоластиком, а потім і модерною філософією, починаючи з Декарта.

Історія перших століть ісламу, як і перших століть християнства, була відзначена розбіжностями й полемікою. Арабські мислителі того часу були знайомі з християнськими дискусіями, а також із дискусіями між юдеями і християнами. Ці мислителі намагалися вийти за межі зазначених дискусій, як це пропонує саме коранічне Одкровення у своїй етичній і моральній інтерпретації історії попередніх двох монотеїзмів. Воно вважає себе кінцевою точкою або завершенням. Мухаммад – це «Печатка пророків», або той, хто завершує і закриває низку божественних одкровень, починаючи з Авраама.

Ідучи цим шляхом, теологи й філософи порушили нові й важливі питання, що призвели до розквіту шкіл тлумачення самого Корану. Автор говорить про «Книгу релігійних і філософських сект» перського філософа і богослова початку XII ст. аль-Шахрастані (1086–1153), в якій мова йде про існуючі в той час немусульманські релігії, а також школи тлумачення ісламу, яких тоді було значно більше, ніж сьогодні, що є свідченням панівної тоді свободи думки.

Надалі розгорнулася суперечка між прихильниками філософії як більш широкої основи віри, що дає їй основу в розумі, і прихильниками виключення розуму, здатного, на їхню думку, поставити під загрозу віру в Бога та Його всемогутність. Із числа прихильників філософії автор наводить таких мислителів, як аль-Кінді (IX ст.), аль-Фарабі (872–950), Ібн Сіна (Авіценна, 980–1037), Ібн Рушд (Аверроес, 1126–1198), аль-Газалі (1058–1111) та ін.

У класичну епоху розквіт багатьох творів, створених або арабською, або мусульманською думкою, або їх комбінацією, завершився видатною працею Ібн Хальдуна (1332–1406). Автор називає його творцем філософії історії, а також соціології, політології й антропології. Зокрема, на думку автора, він був першим, хто розробив теорію впливу клімату на різні типи цивілізації, яку декілька століть по тому озвучив Монтеск'є. Його твір «Мукаддіма» (Вступ), який був блискучим попередником філософії історії й соціології за декілька століть до того, як ці питання були порушені в європейських культурах, дає великий огляд арабських знань чотирнадцятого століття, а також описує стан єдності морального та інтелектуального початків у арабському світі того часу.

У дев'ятнадцятому столітті арабська думка пробуджується завдяки контакту з прогресуючою європейською цивілізацією, передовсім із Францією, яка домінувала в басейні Середземного моря. В арабську культуру почали проникати праці філософів епохи Просвітництва й ліберальних британських мислителів. Позитивізм, еволюціонізм, соціалізм, марксизм, конституційний лібералізм, релігійний консерватизм, модерний націоналізм викликали хвилю есе з політичної, соціальної та моральної філософії, завдяки яким арабська думка стала відомою з другої половини XIX ст. Серед філософів цього часу автор особливу увагу звертає на Ахмада Лутфі ас Сайїда (1872–

1963), який був першим ректором Каїрського університету, заснованого в 1925 році. Цей мислитель відіграв важливу роль у розповсюдженні ідей Д. С. Міла, Ж.-Ж. Русо, О. Конта і Г. Спенсера, а також переклав арабською «Нікомахову етику» Аристотеля.

В останньому розділі тому автор розглядає праці тих філософів, які, на його погляд, найбільше вплинули на арабський світ і сприяли розширенню сучасної арабської філософської спадщини.

Першим із цих філософів є єгипетський мислитель Абдель Рахман Бадаві (1917–2002). Будучи екзистенціалістом він виявив інтерес до широкого кола філософських питань. Вони простягалися від давньогрецької філософії (особливо платонізму) до арабської філософії, яка розвивалася на її основі; а також суфізму і різноманітних ісламських сект. Він також вивчав німецьку філософію і переклав декілька філософських праць з німецької. Ним було написано біля 120 праць, включаючи переклади німецьких філософів. Його творчість, на думку автора, це швидше міст між сучасною європейською й арабською філософіями, а не основа для арабської філософської системи; вона створює нові імперативи для розуміння світу, що відповідають складним контекстам, притаманним арабській думці від XIX ст.

Зовсім іншою була діяльність ліванського мислителя Нассіфа Нассара, мета якої полягала у розробленні філософської концепції, що дозволила би зрозуміти ті процеси, які відбуваються в арабських спільнотах, і проаналізувати їх у межах плинного контексту сучасного світу. Автор знайомить читача з основними філософськими працями Нассара «Брама свободи» (2013), «Самість і присутність» (2008), які свідчать, що його філософія ніколи не буває абстрактною і споглядальною, бо вона займається питаннями актуальними з часів Нахди, а саме: «як розвивати здатність адаптуватися до торжества європейської сучасності таким чином, щоб це було позитивно та інноваційно» (р. 270). Нассар прагне до філософської незалежності й бачить у ній єдиний вихід до арабського культурного оновлення.

Окрім зазначених персоналій, автор знайомить читача з такими мислителями, як Закі Нагіб Махмуд (1905–1993), Фауд Закарія, Пол Хурі, Субхі аль-Махмассані (1909–1986), Малек Беннабі (1905–1973), Абделькебір Хатібі (1938–2009) та ін.

Як зазначає сам автор, щоб надати повний огляд опублікованих праць арабських філософів і їхніх поглядів знадобиться цілий том, і в рамках даної книги це зробити неможливо. Але цей короткий огляд показує, що арабська філософія є різноманітною і сучасною.

Повертаючись до теми ідентичності, слід звернути увагу на зауваження автора, що для арабів і сьогодні предметом гордості є той факт, що пророк – засновник ісламу був арабом, а сама релігія народилася в самому серці Аравійського півострова. Але цей історичний факт не повинен вести до плутанини між арабською ідентичністю і прихильністю до ісламу, який протягом тривалого часу розповсюдився на п'ять континентів світу серед людей з різними звичаями й етнічним походженням.

«Регресивний внутрішній поворот останніх десятиліть до релігійної ідентичності на шкоду багатшій і ширшій культурній ідентичності є головною перешкодою на шляху до процвітання арабських спільнот», – вважає автор (р. 31).

На думку автора, причина суспільного запиту на це явище – потреба арабських спільнот у хоча би психологічній компенсації за всі політичні, військові, економічні й наукові невдачі, яких вони зазнали після отримання незалежності їхніми країнами. Тобто славне ісламське минуле повинне компенсувати непривабливе теперішнє й надихати на будівництво майбутнього. Але автор задає цілком логічне питання, яке

є актуальним і для української думки: як можна будувати майбутнє, озираючись на минуле? До того ж, це минуле ще й навмисно ідеалізується. Ідеалізуються навіть конфлікти і громадянські війни минулого, які відбувалися в контексті банальної, нещадної боротьби за владу (р. 32).

Автор відсилає читача до книги блискучого йорданського історика Фахмі Гедаана «Основи прогресу мусульманських мислителів сучасного арабського світу» (1979), в якій змальовано безвихідну ситуацію, коли арабська думка прагнула повернутися до минулого як засобу надолужити відставання у розвитку щодо сучасної індустріальної цивілізації. У той час, коли Європа жила в науково і економічно обмеженому «середньовіччі», блискучі досягнення арабо-мусульманської цивілізації були настільки великими, що здається цілком логічним шукати причини цього занепаду, повертаючись до слави минулого. Це була неподоланно приваблива пастка, в яку потрапили багато мислителів і яка призвела до паралічу арабської думки. Як наслідок, констатує автор, критична та відкрита універсалиям сучасності арабська думка виявилася повністю маргіналізованою на тлі провідних арабських мисленневих тенденцій.

Серед епістемологічних джерел і причин цього явища, автор називає антропологічний підхід, який намагається визначити структури й константи «арабського» чи «мусульманського» мислення, щоб краще виявити інакшість цього «менталітету», його способу бачення світу в порівнянні з європейською свідомістю. Джерелом цього підходу є європейська антропологія XIX ст., одним із фундаторів якої є французький філософ і семітолог Ернест Ренан і яку автор називає расистською (р. 44).

Автор вважає, що небезпечність антропологічних підходів, навіть розроблених антиколоніальними мислителями, веде до догматичного закріплення, абсолютизації формальних відмінностей між народами або релігійними й етнічними спільнотами; до перебільшення цих відмінностей.

Однією з вад такого підходу, на думку автора, є спроба класифікувати народ, релігійну чи етнічну спільноту за декількома простими інваріантами характеру цих людських сутностей.

Причиною цієї вади є те, що зокрема арабська думка розглядається поза історичним, соціально-економічним, соціокультурним контекстом (тема такого контексту для автора є провідною і їй навіть присвячено окремі, четвертий, розділ). Така «контекстуалізація арабської думки необхідна для розуміння її струсів, її невдач і навіть того факту, що цілі галузі в межах цієї думки були забутими» (р. 41). Водночас це пояснює, чому написане протягом останніх десятиліть про арабів заражене жахливим «презентизмом».

Тому й ідентичність ніколи не буває незмінною. Це стосується як ідентичності, яка включає в себе колективні цінності й поведінку, так і ідентичності людей, які розглядаються в рамках їх різноманітності. Антропологічна ідентичність, а вона, на думку автора, справді існує, знаходиться під впливом того географічного й соціально-економічного середовища, в якому люди знаходяться. Поведінка і структура мислення арабів різноманітні. Залежно від того, мешкають вони в місті чи в селі, в пустелі чи на високогірному плато, вони відрізняються від домінуючої ідеології, політичного режиму, освітніх програм у школах й університетах і від багатьох інших чинників.

Тим не менше, констатує автор, існує дивовижна кількість праць, які намагаються, попри очевидну різноманітність думок, поведінки і прагнень у цих розмаїтих суспільствах, точно визначити унікальні й незмінні характеристики арабів, зрозуміти сутність арабського розуму через якусь одну домінуючу рису.

Проблема ідентичності виникла тоді, коли араби, під час експедиції Наполеона в Єгипет у 1798 році, відкрили для себе європейську цивілізацію. Це було вперше після хрестових походів, коли європейська армія перетнула Середземне море й окупувала таку важливу країну Османської імперії, як Єгипет.

Ця зустріч породила в арабській думці проблему її автентичності й сучасності. «Ми стикаємося з проблемою, коли аналіз інтелектуального виробництва арабів, як і раніше, зосереджений на двох супротивних один одному критеріях. З одного боку, вірність культурній спадщині, яка є критерієм автентичності, з іншого, адаптація й оволодіння тим, що вважається критерієм сучасності» (р. 48). А абсолютним і винятковим критерієм сучасності для оцінки інтелектуального виробництва за межами Європи є європейська модель. Тобто синонімом сучасності є європейськість; і щодо арабського інтелектуального виробництва ця тенденція стає ще більш доміантною, ніж щодо пам'ятників культури інших регіонів, наприклад Латинської Америки, Японії чи Китаю.

На думку автора, дихотомія між автентичністю і сучасністю арабської думки є штучною, експортованою із європейської культури, вона «впливає зі специфіки європейської історії. При експорті в інший світ [вона] часто ... породжує інтелектуальний хаос» (р. 48). Автор звертає увагу, що поняття «автентичність» (асала) порівняно недавно стало використовуватися в арабській мові й не зустрічається у великих текстах, що складають арабську культурну спадщину. Інтелектуали класичної епохи і навіть останній із великих арабських інтелектуалів ХVст., Ібн Хальдун, не зрозуміли би значення цього терміна, корінь якого «асл», що переважно означає «походження», передовсім племінне чи родинне. Фактично арабські інтелектуали прийшли до проблеми автентичності під впливом європейської філософії, особливо німецького романтизму й націоналізму. Тому замість автентичності й сучасності, автор вважає за доречне вести мову про протистояння авторитарної, фундаменталістської, релігійної і відкритої, світської, модерністської думок. А головним критерієм вартості модерністської думки слід вважати її значущість і актуальність, а не вірність стародавній культурній спадщині, яка давно зникла і яку неможливо повернути до життя (р. 47). Стосовно «європейськості», автор вважає, що при аналізі творів великих романістів, поетів, есеїстів, написаних арабською мовою, важливим є те, як сприймають їх в арабських суспільствах. Оцінка європейських фахівців, які досліджують арабський світ згідно зі своїми сумнівними критеріями, не є важливою. Не може бути так, «начебто доля арабського світу в кінцевому підсумку залежить від того, як його оцінюють погляди з Заходу» (р. 46). Водночас це зовсім не заперечує існування проблем, пов'язаних зі здатністю арабського світу оволодіти елементами сучасного світу, і про це автор веде розмову в останньому розділі книги.

Для автора ідентичність пов'язана з націоналізмом, тому питання ідентичності тож саме питання «який націоналізм слід обстоювати»? Це повинен бути панісламський націоналізм, який не визнає жодної специфіки етнічного чи культурного характеру і чий головний інститут був втілений у халіфаті? Чи арабський націоналізм, спрямований на відродження забутої слави великих предків, які побудували імперії Аббасидів і Омеядів? Чи «провінційний» націоналізм, який би враховував географічні особливості? (р. 90). Окрім цих трьох типів націоналізму, які, як показує автор, є дуже різними, суперечливими й насправді несумісними, він розглядає й інші, засновані на ідентичності, типи націоналізму в арабському світі.

Арабська націоналістична думка починає процвітати разом із послабленням Османської імперії. У цей же час європейська колоніальна експансія призвела до появи політичного панісламізму: християнській Європі протистояв мусульманський Схід і останньою лінією захисту ісламу була імперія Османів; іслам, таким чином, у ті часи виконував консолідуючу роль у колективній ідентичності арабів і турків. Саме з цього часу в арабській думці запанувало суперництво між панісламізмом і панарабізмом.

Але зміст і панісламізму, і панарабізму в різні історичні періоди був різним. Одним із помітних періодів в новітній історії арабського світу був період арабського Відродження, про який ідеться в сьомому розділі.

Перші покоління інтелектуалів на початку XIX ст. не уявляли собі арабський світ зверненим до самого себе, бо османський світ, в якому вони жили, уже не був центром прогресу. У цей період головним комунікатором з європейською культурою був Єгипет. Один із відомих мислителів, Таха Хусейн, навіть вважав, що Єгипет настільки унікальний, що належить не до арабо-ісламського світу, а до європейського Середземномор'я. Каїр став потужним видавничим і просвітницьким центром. Місто поглинуло велику кількість мислителів, есеїстів, філософів, релігійних реформаторів і лінгвістів. Це покоління інтелектуалів виховувалося європейською думкою, яку вони передавали у своїх творах. Як зазначає автор, це був період виняткової відкритості європейській культурі без будь-якого ризику втрати арабської колективної свідомості.

У той час головну причину відсталості арабського суспільства бачили в слабкості ісламу. Винятково суворий релігійний консерватизм, який охопив ісламську цивілізацію протягом декількох століть, був джерелом занепаду арабського й мусульманського суспільств. Тобто занепад арабів, як і турків, розглядався як простий продукт релігійного консерватизму, а не зашкарублості соціально-економічних структур, відставання в освоєнні сучасної науки і техніки тощо. Тому головна увага цього покоління інтелектуалів спрямовувалася на підтримку широкого руху реформ у галузі читання і тлумачення арабської релігійної спадщини.

Піонери цієї своєрідної «епохи Відродження» по-арабськи – Ріфа ат-Тахтаві, Мухаммад Абдух, Ахмад Амін, Алі Абд ар-Разік, Таха Хусейн – вважали «релігійне питання» фундаментальним; однією з причин занепаду арабського суспільства, на їхню думку, було послаблення практик ісламу, погане розуміння духу ісламу. Вони обстоювали реформи мусульманських релігійних практик. Тому їхні новаторство й рух отримали назву «реформований іслам» або «іслам просвітництва».

Сьогодні релігійних реформаторів Нахди ототожнюють із сучасним ісламістським фундаменталізмом і навіть включають до ваххабітського руху «ісламської просвіти». Але автор зазначає, що панісламізм XIX – поч. XX ст. не має нічого спільного з панісламізмом кінця XX ст. Перший був відкритий щодо Європи, її наукових, економічних, соціальних досягнень. «Реформатори», навіть коли стверджували, що повертаються до чистоти вихідних ідей ісламу, були радикальними модерністами. Натомість другий відгородився від усього, що стосується західної культури, її моралі, суспільних свобод, способу життєдіяльності.

Автор робить висновок що праці реформаторів, які навчалися в Аль-Азхарі, бастіоні ісламського консерватизму, від Ат-Тахтаві до Тахи Хусейна, мали велике значення, вони сприяли тим змінам, що відбувалися в арабських суспільствах у міжвоєнний період і перші роки незалежності. Але сьогодні ці праці, констатує автор, ігноруються сучасним поколінням арабів, причиною чого є зміна контексту (р. 121).

Повертаючись до питання взаємовідношення арабської і європейської думки, автор констатує, що вони загрузли в «стосунку тет-а-тет» (р. 127). У арабів не було інших орієнтирів, окрім запропонованих європейською культурою. Європа була тим, чого можна боятися, чим можна захоплюватися, але рідко коли вона є тим, чим можна знехтувати. Її культура, філософія і модель розвитку були єдиним доступним довідковим матеріалом і єдиним дзеркалом, в якому арабська культура могла себе бачити й усвідомлювати ступінь своєї відсталості. Таке відношення призвело до відсутності альтернативних точок зору, адже не було інших орієнтирів, окрім запропонованих європейською культурою.

Якщо європейська модель спочатку (1830 по 1950) сприймалася дуже позитивно, то мірою суворішання колоніального режиму вона почала тьмяніти. У середовищі арабських інтелектуалів з'явилася партія «антизахідників», які виступили з критикою європейської цивілізації. У своїй критиці вони спиралися на праці розчарованих європейців, які вважали, що матеріальних прогрес ослабив основи їхніх традиційних спільнот. Європейська культура звинувачується в знеціненні арабів, і, загальніше, мусульман, зведенні їх до принизливих кліше. Це стало головним аргументом інтелектуалів, які виступають за повернення до єдиної ісламської ідентичності. Це повернення потрібне для порятунку арабського суспільства від руйнівного впливу європейських ідей і культурного відчуження, яке вони начебто викликають.

Автор проводить паралель між арабською елітою і російською інтелігенцією, яка була розколотою на «слов'янофілів» і «західників». Щоби проілюструвати стан арабської інтелігенції, автор цитує відому російську емігрантку Ніну Берберову: «Не розкол між інтелігенцією і народом, а розкол між двома частинами інтелігенції завжди здавався мені фатальним для російської культури. Розподіл між інтелігенцією і народом ... є всюди – у Швеції, США, Кенії. Усе це природньо. Та коли інтелігенція у своїй основі розділена на дві частини, зникає сама надія на щось на зразок сильної, неперервної, духовної цивілізації, а також на національний прогрес, бо немає цінностей, які могли би поважати всі» (р. 130). Подібні форми розділення стосовно європейської культури вкоренилися, зазначає автор, і в арабській думці.

Стосовно арабського націоналізму, то його ідеї на початку ХХ ст. вписувалися в загальні рамки націоналістичних рухів у Європі ХІХ ст. Усі вони підкреслювали взаємозв'язок між демократією і звільненням нації від автократичних режимів, які придушують надії людей і їхні прагнення до прогресу та змін. Хоча наприкінці ХІХ ст. колонізація запламувала позитивний образ Європи, захоплення європейськими ідеями й інститутами залишалася досить сильним серед інтелігенції. Вона вважала європейців-антиколоніалістів доказом того, що в Європі не все є поганим. На початку 1950 років арабська інтелігенція була добре знайомою зі всіма філософськими і політичними течіями європейської думки. Екзистенціалізм Сартра і персоналізм Мун'є були добре відомі франкомовним арабським інтелектуалам. Однак багата канва європейських політичних рухів викликала багато розбіжностей серед арабських інтелектуалів, особливо між тими, хто свого часу навчався в Західній Європі, і тими, хто навчався в Радянському Союзі, і, відповідно, приймав ту чи іншу ідеологію – ліберальну чи марксистську. Ці розбіжності перешкоджали формуванню націоналістичної думки, здатної об'єднати народ. Як зазначає автор, «легше було читати лекції про єднання і єдність, ніж на ділі її досягти» (р. 154).

Знайомлячи читача з нарративами націоналістичних мислителів, таких як Така Хусейн, Ахмад Лутфі аль-Сайїд, Амін аль-Ріхані, Анур Абдель-Малек, Саті аль-Хусрі,

Костянтин Зурайк, Абдаллахад ад-Дайм, Надим аль-Бігар, автор робить висновок, що структура ідентичності сучасних арабських спільнот є досить складною і включає в себе декілька «ярусів»: ідентичність провінційних держав, створених колоніальними поділами, які з часом посилювалися; ідентичність походження, в якій структури генеалогічної родини (племен) залишилися сильними; і, нарешті, ідентичність релігійної спільноти (християни різних церков і мусульмани різних напрямів – суніти, шиїти, друзи, алавіти, ісмаїліти тощо). До цього слід додати субідентичності етнічних спільнот, таких як бербери, курди, ассирійці, туркмени, вірмени тощо, які протягом століть мирно співіснували з арабами. І така складність ідентичності не залишилася поза увагою націоналістичних мислителів (р. 146-147).

Попри існування супротивних один одному національних рухів, є одна константа, яку можна знайти на всіх рівнях вираження арабського націоналізму: це лінгвістичний націоналізм, який перетворив арабську мову на «національну» мову всіх держав регіону. Ця мова є предметом гордості також для провінційних націоналізмів, навіть у Лівані, який тривалий час не наважувався називати себе арабським. Автор звертається до праці палестинського лінгвіста Ясіра Сулеймана «Арабська мова і національна ідентичність» 2003 року, де той показує, що арабська мова відіграла центральну роль у націоналізмі багатьох вищезгаданих націоналістичних мислителів. Сулейман підкреслює опозицію в оцінюванні ролі мови між світськими націоналістами (як панарабськими, так і провінційними) і ісламськими націоналістами. Для останніх важливість арабської мови випливає з того факту, що це була мова коранічних пророцтв. Для перших арабська мова є багатим всесвітом і предметом гордості, який об'єднує всіх носіїв арабської мови. Хоча із книги Каролін Ерве Монтель «Літературне Відродження та національна свідомість. Перші романи французькою мовою в Лівані та Єгипті (1908–1933)» (2012) автор наводить ту думку, що й інші мови, зокрема французька, не обов'язково є для арабів «мовою Іншого», оскільки ідентичність виявляється передовсім у нарративній ідентичності (р. 60).

Розвиток арабської націоналістичної ідеології набирав обертів протягом всього двадцятого століття, аж до нищівної поразки від Ізраїлю в 1967 році. Із цього часу починається її занепад. Автор констатує, що на час написання даного тому, колективна арабська ідентичність, заснована на націоналістичних принципах, розпалася (р. 169).

У десятому розділі книги автор знайомить читача з арабською рефлексивною думкою про причини тих невдач, які переживав арабський світ в цілому, і, зокрема, націоналістична ідеологія.

Один із впливових мислителів Ясін аль-Хафіз у своїй праці «Поразка та ідеологія поразництва» 1979 року, гостро критикує метафізичні й антиісторичні концепції арабської нації. Метафізична концепція нації, як завжди існуючої сутності, веде до заперечення історії, еволюції та змін. «Вічна присутність нації в минулому може мати наслідки лише для майбутнього, яке також є стабільним і вічним», – вважає аль-Хафіз (р. 181). Він стверджує, що в характері нації не існує незмінних особливостей. Їхні риси не абсолютні, не позбавлені змін, і не відбуваються через якийсь вічний дух. Нація, у тому числі – арабська, є результатом тих труднощів, яких вона зазнала протягом певного історичного періоду, як і арабська думка. Для нього націоналістична ідеологія, яка не враховує взаємодії конфліктних соціально-економічних інтересів усередині суспільства, стає реакційною ідеологією та паралізує прогрес нації і її економічну та політичну незалежність. На думку автора, праця аль-Хафіза залишається актуальною,

бо дає розуміння того, чому араби були безсилим побудувати одну націю або хоча би побудувати різні, але узгоджувані й шановані арабські держави.

Марокканський мислитель Абдаллах Ларуї арабську кризу пояснює тим фактом, що арабські інтелектуали запізналися з інтеграцією різних етапів європейської сучасності у своє бачення. «Кожного разу, коли арабський письменник ставить діагноз своєму суспільству, проливаючи світло на його недоліки, у цьому діагнозі замішаний певний образ Заходу», – пише він у своїй книзі «Сучасна арабська ідеологія» 1967 року, тобто численні визначення арабського суспільства зумовлювалися тією чи іншою розповсюдженою ідеєю Заходу.

Для Ларуї є три головних фігури арабського інтелектуала. Перший – це священнослужитель, який знаходиться в бінарних опозиціях Сходу і Заходу та ісламу проти християнства. Другий – це політик, який змінив священнослужителя і зараз займає центральне місце й заявляє, що деспотизм різноманітних ісламських режимів насправді не арабський і навіть не ісламський. Третій тип – це технофіл, який вийшов за межі, окреслені клерикалом і політиком. Сила Заходу пов'язана з науковими і технічними успіхами, а не обов'язково зі свободою й демократією, вважає Ларуї. «Ці три людини, – додає Ларуї, – насправді представляють три моменти в арабській свідомості, яка намагалася з кінця минулого століття [дев'ятнадцятого] зрозуміти себе і зрозуміти Захід» (р. 185). Таким чином, ця важлива робота арабської думки концентрується на критичній деконструкції діалектичної взаємодії між свідомістю Заходу й арабською самосвідомістю, а також пошуку автентичності.

Продовжуючи свій тристоронній аналіз у тому ж напрямку, він виділив три типи історичної свідомості в сучасній арабській думці. Перший – це рефлексивна історія, яка приймає занепад як частину порядку речей і, отже, визнає, що в історії існують розриви. Другий – це гіпостазована історія, яка прагне знайти прихисток в арабській мові та культивуванні класичної спадщини. Третій – це позитивістська історія, яка продовжує залишатися в полоні наративів західних орієнталістів, а також проб і помилок сучасних арабських істориків. Ларуї обстоює об'єктивний марксизм, який може замінити позитивізм. Для нього марксизм – краща «система істини», бо це «система систем», «методичне викладання західної історії, в якому точність деталей майже не має значення». Потім він додає: «Захід може бути бергсонівським чи феноменологічним. Арабський Схід може дати лише позитивістське тлумачення того, що було інтегроване в гегелівський реєстр» (р. 186). Автор відзначає, що фактично головна турбота Ларуї – це інтеграція арабського суспільства в глобальну еволюцію людства під керівництвом Заходу і його цінностей, сформованих його сучасністю. Саме це змушує Ларуї стверджувати, що мова йде про поступове об'єднання «Я» (традиція) і «не-Я» (Захід), для чого слід припинити сприймати діалектику як ідеологію і «використовувати її як метод» (р. 186).

Серед арабських мислителів, які спиралися на засади марксизму й залишили свій слід в арабській культурі, автор називає Саміра Аміна, Хасана Хамдана, Тайеба Тізіні, Еліса Маркоса.

Ліванський інтелектуал Хасан Хамдан (1936–1987), більш відомий під псевдонімом Махді Аміл, критикував дихотомію «Схід-Захід» і засуджував всю ідеологію специфіки Сходу щодо Заходу як «оманливу» ідеологію, закладену в думці, що сама по собі є оманною. «Арабський розум не може відновити свій розвиток, якщо не припинить розвиватися на основі всього, пов'язаного з арабським розумом. То що ж робити? Або арабсь-

кий розум відновлює свій розвиток і, таким чином, стає неарабським, або він залишається арабським і продовжує гальмувати свій розвиток» (р. 191). На думку автора, важко знайти кращий спосіб описати кризу арабської думки в лещатах глибокого психозу, заснованого на ідентичності, коли ця думка або втрачає, або відмовляється від своєї спадщини, або залишається в полоні есенціалізації цієї спадщини. Аміль піддає критиці бінарну проблематику антропологічної й онтологічної природи, яка ділить світ на себе та інших, на переможців і переможених, на світ, що розвивається, і Захід.

Виходом із кризи національної ідентичності став арабський антинаціоналізм ісламського характеру. Прогресивні інтелектуали дедалі більше зверталися до різноманітних форм ісламської думки. Автор наводить слова Адель Хусейна, марксиста, арабського націоналіста насерівського спрямування, про причини прийняття останнім ісламської ідеології: «Насер підкреслював економічну інтеграцію і незалежність. Немає сумнівів у тому, що економічна інтеграція важлива, економічна незалежність також важлива, але до цього ще важливішою є культурна незалежність, і саме з цього ми повинні почати. Так у мене все почалося. Чим більше я вивчав, тим більше я відкривав джерела ісламської культури й тим більше я розумів, що це правда й що це реальна сила [...] Бо іслам – це сама ідентичність цієї нації» (р. 202).

Словами Адель Хусейна «Іслам – це сама ідентичність цієї нації» автор передає сутність розуміння арабської ідентичності ісламськими ідеологами. На їхню думку, лише потужне ісламське пробудження може виправити катастрофи, породжені світським арабським націоналізмом. Секуляризм і атеїстичний соціалізм привели до знеособлення арабів, до відмови останніх від власних релігійних традицій і вірувань, інтерпретованих як головна причина їхньої слабкості.

Теза про неможливість відокремлення мирського від духовного в ісламі, на думку автора, є міфом. Цей міф став для арабського світу аксіомою, несумісною з історичною реальністю ісламських спільнот.

Як гадає автор, таке проблемне узагальнення складного набору питань, напевне, виникає зі специфіки історії Європи під час об'єднання континенту під впливом християнства і папства. Але немає сенсу застосовувати це до ісламських спільнот, а також до буддистських, індуїстських та ін.

Ця дилема паралізувала арабську думку, завадила будь-якій національній єдності арабів, у тому числі на рівні фрагментарних державних структур, що виникли внаслідок колоніального розподілу, завадила побудові єдиної арабської нації навіть фрагментарного типу.

Укотре повертаючись до співвідношення національної і релігійної ідентичності, автор порушує цілком слушні питання: «Якщо іслам становить виняткову плоть і кров ідентичності арабів, як можна побудувати націю, що охоплювала б також усіх мусульман світу, незалежно від різноманітності їхніх мов, плину їхньої історії та цінностей? А їхні художні та культурні особливості? До того ж, якби політичний іслам став основою держави, суверенітету й суспільства, виник би великий ризик виключення чи формування меншин немусульман чи послідовників неортодоксальних мусульманських доктрин, відкинутих ваххабізмом» (р. 211).

Арабська ідентичність, зауважує автор, існувала до появи ісламу, араби завжди відігравали важливу роль у Леванті, створюючи там королівства. Ця доісламська історія – не лише історія племен, але також історія симбіозу з іншими культурами регіону. Переважно це сіро-арамейська культура, яка, після з'явлення пророка третього монотеїзму, заклала основу для арабської мови й розвитку власне арабо-ісламської

цивілізації. Отже, зведення арабської ідентичності до ісламу, його релігійних ритуалів і заповідей означало би неприйнятне спрощення стародавньої історії арабів.

Таким чином, критерієм, який відокремлює сучасну арабську національну свідомість від винятково ісламської ідентичності, є усвідомлення всієї сукупності арабської спадщини, як доісламської, так і ісламської, на додаток до спадщини сучасного арабського Відродження, започаткованого в XIX ст. під впливом ідей, які прийшли із Європи. Будь-який інший підхід до арабської ідентичності суттєво нашкодив би багатству її спадщини. Це звело б ідею багатого і складного арабського ідентичності до роботизованої моделі ймовірного *Homo Islamicus*, яка обмежується винятково практикою релігійних ритуалів і дотриманням дієтичних обмежень. Понад те, неможливе примирення між ідентичністю, яка зводиться лише до релігійного аспекту, і складною ідентичністю, яка є результатом численних взаємодій, здійснених арабами упродовж їхньої тривалої історії. Поглинання цих множинних ідентичностей однією, створеною винятково на основі релігійних приписів, є збідненням, трагічні наслідки якого можна побачити в насильстві з боку деяких послідовників теологічно-політичних рухів, що виникли в результаті цього вузького погляду на ідентичність. Від 1990-х років ці рухи переросли в агресивну й сектантську поведінку, що повністю забуває багатство мусульманської історії та її спадщину. Ось чому ідея абсолютного верховенства релігії над усіма іншими аспектами ідентичності – це глухий кут, який не може призвести до розквіту сучасної арабської культури.

У дванадцятому розділі автор знайомить читача з дискусією навколо питання про структуру арабського розуму, що тривала наприкінці XX ст. між Мохаммедом Абедом аль-Джабрі (1935–2010), професором Рабатського університету, і Жоржем Тарабічі, який був арабським перекладачем декількох творів європейської філософської традиції, а також істориком і гострим критиком арабо-ісламської культури. Ця дискусія розгорнулася у творах Тарабічі, який критикував різноманітні праці аль-Джабрі про структури арабського розуму. Ця дискусія виявила важливі проблеми арабської ідентичності.

Праця аль-Джабрі складається зі трьох послідовних книг про формування (таквін) і структуру (бунія) арабського розуму. Його головна ідея полягає в тому, що структури і способи функціонування арабського розуму були сформовані протягом одного унікального періоду, який він називає періодом кодифікації та формалізації ісламу (Хаср ат-тадвін). Ця епоха сформувала всі концепції і релігійні науки, що надалі залишалися без змін у мусульманській культурі.

Аль-Джабрі виокремив три головні структури знання. Перша – структура «декларативного», або «проголошувального» (баяні) ісламу, що зародилася за часів халіфату Аббасидів. Це період, протягом якого було вдосконалено мову і створено всесвітні концепції для осягнення й розуміння реальності фізичного світу. Це був всесвітній суннітський релігійний ортодокс.

Друга структура – структура «містичного» ісламу (ширфані), в якій важливу роль відігравала шіїтська традиція. Він закликав шукати глибоку істину про Бога і Всесвіт за межами буквального прочитання священного тексту, що вимагало бачення гностичного стилю, призначеного лише для тих, хто був обізнаний.

Третя структура – це структура «демонстративного» ісламу (бурхані), що репрезентує раціоналістичну тенденцію. Вона зберегла лише один елемент грецької філософії – раціоналізм аристотелізму. Ця структура, вироблена в Андалусії, передовсім завдяки працям Аверроеса (Ібн Рушда), дух якого до сих пір присутній в ісламі Магрибу.

На думку аль-Джабрі, «демонстративний» іслам, який досить пізно з'явився у мусульманській історії, прийшов на допомогу «проголошеному» ісламу, який був підданий руйнівному впливу «містичного» ісламу, що прийшов з Ірану і арабського Сходу. Іслам Сходу мав руйнівний вплив, що привело до нейтралізації розуму в усьому ісламі, паралізуючи його здатність до раціональності.

Тарабічі, критикуючи аль-Джабрі, стверджує, що його вчення є привабливим, але пронизане ворожістю до шиїзму, до різноманітних форм містицизму і гностицизму і спирається на штучну географічну дихотомію між арабськими Сходом і Заходом.

На думку Тарабічі, аль-Джабрі обмежив арабський розум розумом ісламським, залишивши поза увагою багаті культурні прояви цього «арабського розуму», як от поезія, філософія, архітектура і музика. Більше того, підхід аль-Джабрі ґрунтується на стилізованій історії, яка виключає із аналізу всі факти й нюанси, які можуть вплинути на чистоту історичної гіпотези її автора.

Тарабічі критикує позицію аль-Джабрі передовсім за те, що він арабський розум розглядає як замкнене ціле, поза будь-яким історичним контекстом і будь-яким дослідженням арабської культури описуваних часів. Демонстрація аль-Джабрі являє собою закриту конструкцію, в якій арабський розум виник *ex nihilo*, базуючись винятково на Корані й хадисах, що є неможливим і неправдоподібним. Вивчення ментальних структур арабів, що немовби жили в закритому світі й винайшли нову політичну систему і систему мислення з нуля, здається гіпотезою, навряд чи реалістичною з точки зору історичної істини.

Друга критика Тарабічі стосується місця філософії в мусульманській культурі, яку аль-Джабрі ототожнював із арабською культурою. Аль-Джабрі заперечував будь-який внесок філософії у розвиток арабської культури, на його думку християнська Європа змогла асимілювати філософську спадщину Давньої Греції, тоді як мусульмани були не здатні це зробити.

На думку автора, Тарабічі повністю спростував цю тезу у своїй книзі «Доля філософії в християнстві та ісламі» 1998 року. Він порівнює відношення до філософії з боку християнських і мусульманських теологів, де чітко видно, як протягом перших століть свого існування, християнство боролось з античною філософією, як язичницькою і несумісною з новою монотеїстичною вірою, тоді як адепти ісламу пристосовувалися до неї протягом декількох століть; філософія була центральним елементом ісламської культури і залишалася такою протягом століть, перш ніж була відхилена як така, що суперечить релігії, бо веде до атеїзму. У Європі, навпаки, елементи повернення до філософії, особливо філософії Аристотеля, з'явилися лише разом із перекладом великих арабських філософів на латину через контакти з Андалусією.

Спираючись на добре задокументовані історичні джерела, Тарабічі спростував властиве аль-Джабрі бачення ісламської ментальної структури як замкненої в собі і заперечив внесок філософії у створення і формалізацію релігійних наук.

Тарабічі виступав проти того, що аль-Джабрі обмежував арабську думку ісламською ортодоксією. На його погляд, таку позицію аль-Джабрі зумовили європейські дослідження ісламу. Ці дослідження постулювали структури арабського розуму як самодостатнього, замкненого в собі світу, що гарантують мусульманам усі елементи знань і правил поведінки, які їм необхідні. На думку Тарабічі, такий вплив мали ідеї Ернеста Ренана, який аналізував ісламські ментальні структури в межах розподілу світу між семітами й арійцями.

Тарабічі критикує аль-Джабрі за прийняття ним європейського етноцентризму, який прагне, на його думку, монополізувати філософський розум, поява якого приписується винятково Давній Греції і єдиним нащадком якого є Європа, що знайшло свій вияв у його вченні про «демонстративний» арабський розум.

Автор описує ту критику, якій Тарабічі піддав некоректність аль-Джабрі, що порівнював структури містичного і платоністського східного ісламського розуму, репрезентовані на філософській арені Авіценною, і структур «демонстративно» ісламського розуму, репрезентованого Аверроесовим аристотелізмом. Тарабічі в цьому протиставленні вбачає прояв внутрішньої симпатії з боку аль-Джабрі до сунітського розуму, на відміну від шийтського, зокрема до сунізму Північної Африки, який, унаслідок близькості до Європи, начебто, краще підходив для реформування, на відміну від ментальних структур східного ісламу, який вважався містичним і нерациональним. Аль-Джабрі виключає «Східну», найважливішу, з точки зору автора й Тарабічі, гілку високої ісламської культури й думки, розуміючи її як таку, що насправді не репрезентує мусульманську культуру, бо несе в собі занадто багато елементів перського маніхейства та інших містичних і гностичних елементів Сходу.

Урок із цієї дискусії, на думку автора, полягає в тому, що важливо вийти за межі інтелектуальної ізоляції в релігії, щоб уникнути безплідних дискусій, в яких арабська національна риса протиставляється ісламській. Арабська культура значно різноманітніша, ніж це можна пояснити різними теолого-політичними варіаціями, пов'язаними з роллю ісламу (р. 222).

На початку 80-х років минулого століття із дискусії про структури арабського мислення виникає інша дискусія, пов'язана із секуляризмом. Домінування цього питання в арабській думці контрастує зі ситуацією в інших постколоніальних середовищах, де дискусії про місце релігії в суспільстві стали маргінальними. Автор наводить погляди на секуляризм, притаманні відомим інтелектуалам, як от Насрі Хамід Абу Зайд, Абдель Ваххаб аль-Мессірі, Азіз аль-Азмех та ін.

Інтерпретація Абу Зайдом Корану збігається з інтерпретацією відомої філософсько-релігійної школи мутазилітів. Ця школа кинула виклик вірі в Коран, який нібито «не був створений», тому що він виходить безпосередньо від Бога і, отже, його формулювання існують з незапам'ятних часів. Таким чином, текст Корану не впливає з певного історичного контексту. Отже, його слід читати буквально і не можна піддавати інтерпретації, що враховує історичний контекст пророчої події.

На думку Абу Зайда, ця жорстка позиція паралізувала використання розуму мусульманами й зупинила прогрес їхніх суспільств, причому в усіх сферах. На продовження традиції великих арабських релігійних реформаторів, починаючи з ат-Тахтаві, Абу Зайд повторив, що послання Бога в Корані, навпаки, було закликом до розуму й роздумів.

Абу Зайд ясно вказує на те, що відокремлює раціоналістичну й освічену ісламську думку від вузької буквальної інтерпретації коранічного тексту. Перша намагається надати сучасну інтерпретацію ісламу, вільну від традиціоналізму, оскільки розуміє, що «іслам як історичний і соціальний процес продовжує жити й розвиватися завдяки своїй відкритості щодо значення і змісту оригінальних текстів». Друга ж вважає, що «Іслам є першою подією Одкровення і що будь-яке відкриття або перетворення – це лише знищення, відхилення й фальсифікація, від яких слід відмовитися» (р. 225).

Для Зайда секуляризм є думкою, орієнтованою на знання, і формою спротиву тоталітаризму в усіх його проявах, він стоїть на заваді «ув'язненню теперішнього лан-

цюгом минулого» (р. 227). Він вважає, що необхідно «обговорювати концепцію ісламу й концепцію секуляризму разом, оскільки можна зробити висновок, що іслам є світською релігією, якщо ми знаємо як міркувати і як одночасно розташувати тексти, історію і дійсність у правильному порядку» (р. 227).

Фараг Фода у своїй праці 1985 року «Діалог про секуляризм» показує, що останній ніяк не суперечить змістові ісламу. Головна турбота Фоди, яку він поділяв зі всіма арабськими мусульманськими реформаторами XIX ст., полягала в тому, щоби пробудити раціональність і нагадати про відкритість ісламської спадщини для інших культур, з одного боку, і європейських досягнень сучасності, з іншого (р. 230).

На думку аль-Мессірі, навіть європейський гуманізм світського характеру є лише поверховою доктриною, що приховує глибокий матеріалізм і індивідуалізм, в який занурилося західне суспільство. У книзі «Секуляризм під мікроскопом» (2000 року) він створює власний концептуальний світ і стверджує, що ми вступили в «постсекулярну» епоху, оскільки секуляризм втрачає свою привабливість через необхідність повернутися в органічне суспільство з колективними релігійними почуттями (р. 232).

Аль-Азмех у своїй праці «Секуляризм у сучасному арабському дискурсі» намагається показати, що сучасна арабська думка дуже добре підходить для «секуляризації» світу. Він засуджує позицію тих арабських інтелектуалів, які зробили мусульманську релігійну культуру вихідною точкою будь якого індивідуального чи колективного життя, немовби час зупинився серед досконалості божественного Одкровення. Для нього адаптація до історичного розвитку є природним явищем в усі епохи в усіх людських спільнотах, а сам секуляризм був подібний історії, відкритої для змін і соціального розвитку. Аль-Азмех пояснює, що поняття часу стало секуляризованим, поряд із поняттям простору, яке стало національним (р. 234).

Полеміка між вказаними мислителями підбиває підсумок тій суперечності, яка супроводжує арабську думку останні півстоліття. Одні звинувачували секуляризм у всіх бідах людства, інші вбачали в ньому розкриття розуму, одні демонізували західну цивілізацію, інші стверджували, що всі суспільства змінюються і розвиваються, і хоча сучасність спочатку була європейською, це не завадило іншим суспільствам стати модерними; виступають проти культурного есенціалізму, який перетворює арабську думку на сувору релігійну спадщину, неспроможну адаптуватися до вимог часу.

Але чи може бути подолано цю суперечність? У тринадцятому розділі автор наводить наративи мислителів, що прагнуть вивести арабську думку за межі її ніби нездоланих суперечностей.

Так Мухамамад Шахрур із Сирії, один із новаторів у тлумаченні ісламу, стверджує що таке подолання випливає з дуалізму самого Корану. На його переконання, Коран складається зі двох типів віршів, віднесених: до божественного Одкровення, пізнання Всесвіту та природи Бога; і до послань, які Бог дав пророку, щоби проповідувати це Одкровення. Для Шахрура лише вірші із Одкровення є позачасовими й абсолютними, а ті, що належать до послання, є опосередкованими, прив'язаними до історичного періоду життя Пророка й не мають абсолютної цінності.

Моххамед Джабер аль-Ансарі у праці «Арабська думка й боротьба між протилежностями» (1996), даючи вичерпний огляд різних течій арабської думки, які він систематизує за їхніми спробами з'єднати протилежні точки зору, дійшов висновку, що дух примирення паралізував еволюцію діалектики історії. Для нього спроби примирення до цих пір були неадекватними, бо його висновок є безкомпромісним: «Сучасні араби або живуть минулим і є в'язнями своєї власної спадщини, або вони – секуляристи під

впливом Заходу, або, найчастіше, вони є примирителями, що намагаються створити практично неможливий баланс між їхньою спадщиною і Заходом. У всіх трьох випадках вони – бранці чогось зовнішнього щодо їх глибшого суб'єктивного існування в сьогоденні. Вони є бранцями цього зовнішнього вигляду за місцем і часом, бо Захід є чужим для них через свою географічну віддаленість, а їх минуле так само чуже їм через віддаленість у часі» (р. 253).

Щоби позбутися цього відчуження, сучасні араби повинні вирватися з лещат цих двох виснажливих позицій, із пастки примирення через повернення до «невинності вільної істоти та її природного образу життя» (р. 253).

«Ми не можемо заперечувати ні те, ні те, і не можемо відмовитися від них, бо тоді нічого не залишиться від арабської ідентичності... Тому краще знайти екзистенційну порожнечу всередині кожного із нас [арабів] і заповнити її за допомогою дійсної творчості, ніж постійно розриватися між двома суперечностями. При цьому нам нема чого втрачати й нема чого боятися, враховуючи низку “провалів”, яким дух примирення не міг запобігти протягом останніх 150 років» (р. 254). Таким чином, аль-Ансарі, демонструючи несумісність традиціоналістських і модерністських позицій, закликає до індивідуальної свободи, як способу розв'язання проблеми розколу арабської особистості між першими і другими.

Позиція ліванського мислителя Мухаммеда Дахіра, на відміну від аль-Ансарі, більш схожа на захист секуляризму й викриття релігійного фундаменталізму і, на думку автора, є витонченішою. За Дахіром, проблема ідентичності, породжена суперництвом між двома течіями (світською, модерністською та традиціоналістською, фундаменталістською), може знайти своє розв'язання в межах відкритого арабського націоналізму, який визнає, що арабське суспільство є плюралістичним і включає християн і євреїв, амазигів і курдів (р. 287). Прообразом такого націоналізму Дахір вважає націоналізм Насера: «Якби насерівський експеримент міг продовжитися, він, без сумніву, розв'язав би суперечку раз і назавжди на користь світської течії за одночасного збереження раціоналістичних і просвітницьких якостей релігії та її постулатів як джерела етичних цінностей та життєвих ідеалів, а також її підтримки в питаннях прогресу, звільнення, розвитку й модернізації» (р. 257).

Позиція Дахіра близька автору, який, підсумовуючи свій аналіз арабської думки, її минулого й теперішнього, вважає, що головна мета має полягати в тому, щоб жити з гідністю в сучасних продуктивних суспільствах. Тому автор закликає до «відродження почуття людської гідності в арабських суспільствах і до формування активного «колективного розуму», як це було під час нині забутого Відродження (1850–1950)» (р. 296). *Déjà vu*: замість Золотого віку ісламу (ісламського ренесансу) автор пропонує ренесанс арабський. Хоча, судячи із захвату, з яким автор змальовує цей період у шостому і сьомому розділах книги, висновок є цілком прогнозованим.

Читаючи дану книгу, звертаєш увагу на різочу схожість проблем арабського й українського суспільств, арабської та української думки. Автор часто застосовує метафору дзеркала. Вдавшись до неї, можна було би сказати, що в розгляді арабської думки перед нами постає думка українська: її становлення, стан, проблеми, перспективи тощо. Місцями в тексті сміливо замість «арабська» можна ставити «українська» і висловлений зміст цілком відповідатиме українським реаліям. Напевне, ця схожість детермінована схожим історичним контекстом. Як зазначалося раніше, цьому контекстові автор приділяє важливе значення, вважаючи, що однією із ключових переваг

методології його дослідження арабської суспільної думки є саме врахування зазначеного контексту, що дає можливість уникати багатьох оманливих проблем, про які йшлося в даному огляді. Така схожість дає можливість українським історикам філософії збагатити й універсалізувати свою методологію, використавши досвід відповідних арабських дискусій, присвячених пошукові філософської незалежності.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Верлока, В. (2018). Соціальні контексти особистісної ідентичності. *Філософська думка*, (5), 45-60.
- Зимовець, Р. (2020). Нації як різновид символічних універсумів. До питання методології дослідження модерних націоналізмів: Актуальні проблеми сучасної політичної філософії та етнонаціональних студій. *Філософська думка*, (3), 79-91. <https://doi.org/10.15407/fd2020.03.079>
- Йосипенко, О. (2019). Парадокси концепту ідентичності: минуле та сучасність. *Філософська думка*, (5), 90-102. <https://doi.org/10.15407/fd2019.05.090>
- Йосипенко, С. (2014). Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>
- Корнієнко, О. (2020). Філософія індійського відродження. Bhusan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. *Sententiae*, 39(1), 160-175. <https://doi.org/10.31649/sent39.01.160>
- Лисий, І. (2015). Проблемність національно-культурної ідентифікації української філософії (за матеріалами XXX тому *Sententiae*). *Sententiae*, 32(1), 160-167. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.160>
- Boukala, S. (2019). *European Identity and the Representation of Islam in the Mainstream Press*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-93314-6>
- Chimakonam, J. O., et al. (2019). *New Conversations on the Problems of Identity, Consciousness and Mind*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-14262-9>
- Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe: Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. Paris: La Découverte.
- Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.
- Coulmas, F. (2019). *Identity: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, USA. <https://doi.org/10.1093/acrade/9780198828549.001.0001>
- Libera, A. (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- Mohamed, E., & Fahmy, D. (2020). *Arab Spring: Modernity, Identity and Change*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-24758-4>
- Mohr, J. W., et al. (2020). *Measuring Culture: Universality and Identity Politics*. New York: Columbia University Press.

Одержано 11.02.2021

REFERENCES

- Boukala, S. (2019). *European Identity and the Representation of Islam in the Mainstream Press*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-93314-6>
- Chimakonam, J. O., et al. (2019). *New Conversations on the Problems of Identity, Consciousness and Mind*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-14262-9>
- Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe: Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. La Découverte.
- Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.
- Coulmas, F. (2019). *Identity: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrade/9780198828549.001.0001>

- Kornienko, O. (2020). Philosophy of the Indian Renaissance. Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 39(1), 160-175. <https://doi.org/10.31649/sent39.01.160>
- Libera, A. (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- Lysyi, I. (2015). Problematicity of the National Cultural Identification of Ukrainian Philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 32(1), 160-167. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.160>
- Mohamed, E., & Fahmy, D. (2020). *Arab Spring: Modernity, Identity and Change*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-24758-4>
- Mohr, J. W., et al. (2020). *Measuring Culture: Universality and Identity Politics*. New York: Columbia University Press.
- Verloka, V. (2018). Social contexts of personal identity. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (5), 45-60.
- Yosypenko, O. (2019). Paradoxes of identity: the past and the present. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (5), 90-102. <https://doi.org/10.15407/fd2019.05.090>
- Yosypenko, S. (2014). National philosophic traditions as an object of reflection in the field of the history of philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>
- Zymovets, R. (2020). Nations as a form of symbolic universes. To the question of the methodology of the study of modern nationalisms: Current issues of modern political philosophy and ethno-national studies. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (3), 79-91. <https://doi.org/10.15407/fd2020.03.079>

Received 11.02.2021

Olexandr Kornienko

In search of identity (Historical and philosophical analysis of Arab thought)

Review of Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.

Олександр Корнієнко

У пошуках ідентичності (Історико-філософський аналіз арабської думки)

Огляд книги Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.

Olexandr Kornienko, PhD, as.prof, Sumy National University, Ukraine.

Олександр Корнієнко, к.філос.н., доцент, Сумський національний аграрний університет.

e-mail: korns_1966@ukr.net
