

Е.А. Фролова

*(доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН;
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;
e-mail: ea-frol@yandex.ru)*

**ПРИРОДА, ОБЩЕСТВО, БОГ:
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ
КАМĀЛА ЙЎСУФА АЛ-ҲĀДЖА**

Аннотация. Статья посвящена изучению религиозно-философских взглядов ливанского лингвиста и писателя Камāла Йўсуфа ал-Ҳāджа (1917–1976). Автор анализирует зависимость концепции ал-Ҳāджа от бергсонских и экзистенциалистских теорий, а также реконструирует ее социально-политическое измерение. Как показано в работе, философ диалектически исследует взаимосвязь рационального и иррационального в природе человека, а также подчиненность разума «бытийной» вере. Отдельно рассматривается учение ал-Ҳāджа о роли личности в истории — фигуре политического вождя, сохраняющего за собой, в том числе, и традиционный религиозный статус.

Ключевые слова: Камāl Йўсуф ал-Ҳāдж, экзистенциализм, марксизм, феноменология, арабский национализм, современная арабская философия.

Evgeniya A. Frolova

*(DSc. in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, RAS;
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;
e-mail: ea-frol@yandex.ru)*

**Nature, Society, God:
The Religious and Philosophical Concept of Kamāl Yūsuf al-Ḥāğ**

Abstract. The article deals with the study of the religious and philosophical views of the Lebanese linguist and writer Kamāl Yūsuf al-Ḥāğ (1917–1976). The author analyzes the dependence of the concept of al-Ḥāğ on Bergsonian and existentialist theories, and also reconstructs its social dimension. As shown in the work, the philosopher

dialectically explores the relationship between the rational and the irrational in human nature, as well as their subordination to existential faith. Separately, the teaching of al-Ḥāğ about the role of the individual in history is considered — the figure of a political leader who retains, among other things, a traditional religious status.

Keywords: Kamāl Yūsuf al-Ḥāğ, Existentialism, Marxism, Phenomenology, Arab Nationalism, Modern Arab Philosophy.

Середина XX в. стала для арабской интеллигенции поворотной вехой в процессе разработки качественно нового идеологического и философского обоснования социально-экономических преобразований. Ливанский лингвист и писатель Камāl Йўсуф ал-Ḥāдж (1917–1976), создатель своеобразной «экзистенциальной онтологии» языка, в соответствующем своем проекте обратился к инструментарию западной мысли — единственно чтобы успешно преодолеть «методологический тупик», затормозивший развитие национал-социалистической мысли Ближнего Востока на целых два десятилетия. Наша статья отведена под экспликацию как упомянутой выше «методологии», так и идеологического проекта ал-Ḥāджа, незаслуженно забытого в отечественной философской арабистике.

Свою философскую концепцию ал-Ḥāдж определяет как «опыт решения в чисто теоретической сфере» проблем ливанской «национальной жизни», как «философский анализ великих политических проблем», стоящих перед ливанским обществом [ал-Хадж, 1957, 7]. Как следствие, вполне понятно, что ал-Ḥāдж высоко характеризует значение философии в жизни современного социума. «Я не сомневаюсь, — пишет он, — что философия — такое явление цивилизации, которое наиболее верно свидетельствует о подъеме нации» [Там же, 10]. «Всякая деятельность, которой занимается человек, <...> нуждается в философии, чтобы постичь ход времени. Народ, который не философствует, — водоем без воды» [ал-Хадж, 1963, 10]. Философия, согласно ал-Ḥāджу (как, впрочем, и по мнению других его современников), есть теория, тесно связанная с отвечающей ее запросам жизнью, объективными требованиями исторического процесса.

Человек ответствен перед обществом и за общество. Философ не может теперь удалиться от общества. <...> Мы живем в тревожную эпоху <...> и философ, который не стремится активно участвовать в созидании своего общества, находится вне великой истории. Поэтому он не может быть философом, если не задумывается над тем, что происходит в окружающей его среде [Там же, 173].

Свой «философский анализ великих политических проблем национальной жизни» ал-Ḥāдж открывает антропологической справкой. Философ уверен:

обращение к человеку как к «источнику всякой философии» [ал-Хадж, 1957, 10] служит выражением характерной для арабской философии конца XIX–XX вв. гуманистической тенденции — реакции на засилье религиозного традиционализма. Гуманистический пафос связан и со стремлением арабских идеологов перенести решение всех проблем человеческого существования в сферу идеального; последнее позволило ряду мыслителей в значительной степени реформировать не только философский, но и типично теологический дискурс — в том числе в качестве ответа на усиливающиеся позиции арабских изводов марксизма и позитивизма. Гуманизм ал-Хаджа принимает форму экзистенциализма, адаптированного идеями картезианства, персонализма, бергсонизма и гуссерлианства¹.

Профессор ал-Хадж — идеологический преемник тех современных арабских философов, которые, учитывая дух времени, направляли свои усилия на «примирение» науки и религии, разума и веры. Для обоснования своей концепции ал-Хадж привлекает некоторые положения из работ шейха Мухаммада ‘Абдо (1849–1905)² и произведений египетского публициста ‘Аббаса Махмуда ал-‘Аққāда (1889–1964)³. Те же взгляды, что и ал-Хадж, по сути дела, исповедует томист Шарль Малик (1906–1987)⁴. Много общего в концепции ал-Хаджа и с построениями ливанского персоналиста Рене Хабаш (1915–2003). Разумеется, их политические идеалы, под которые они пытаются подвести идеологическую базу, различны; вместе с тем их философские позиции весьма близки. Хабаш отстаивал как экзистенциалистские, так и персоналистические идеологии. Ал-Хадж же, считающий себя экзистенциалистом, по отношению к целому ряду проблем ближе к персонализму, чем к экзистенциализму, в оболочку которого он подчас вкладывает собственные идеи.

Учение ал-Хаджа, как и концепции большинства современных арабских философов, отмечены влиянием европейской философии. Что не удивительно: ал-Хадж, подобно многим своим современникам, окончил и Американский университет в Бейруте, и докторантуру Парижского университета (1950). Естественно поэтому, что мыслитель приобщился к «континентальной» идейной жизни. Философские школы Европы середины — второй половины XX в.

¹ См. подробнее: [Фролова, 2016, 62–65].

² См. ярчайший образчик популярного изложения теологических идей ‘Абдо: [‘Абдо, 2021].

³ Отдельные философско-критические работы ал-‘Аққāда приведены в: [Антология, 2017, 64–76]; см. также: [Нофал, 2017; Khan, 2016].

⁴ Об арабском персонализме — в т.ч. и в связи с работами ал-Хаджа — мы писали в соответствующей главе «Дискурса арабской философии»: [Фролова, 2016, 199–203].

стали для арабских философов значимой частью их собственной культуры. Они усвоили многие из европейских теорий и попытались с их позиций решить актуальные национальные проблемы.

Издатель книги ал-Хаджа «Между сущностью и существованием» (*Байна ал-джавхар ва ал-вуджуд*) в предисловии к ней писал: «Доктор Камāl Йūsuf ал-Хадж — первый ливанец, положивший в основу своей философии факт существования человека» [ал-Хадж, 1958, 11]. Однако философская концепция ал-Хаджа — не точное, эпигоническое воспроизводство взглядов европейских экзистенциалистов. Ливанского философа не может удовлетворить исходный тезис экзистенциалистов о сугубо иррациональной природе существования, в котором он пытается отыскать разумный, конструктивный смысл. Философия экзистенциализма представляет своим адептам критическую позицию по отношению к положению человека в мире вернакулярности, порождает нигилизм в отношении к буржуазной культуре — но не дает действенного оружия в борьбе с этим миром, не предлагает положительных идеалов. Поэтому ни философия Ясперса или Хайдеггера, ни взгляды Сартра или Камю не могут служить основой для философии буржуазии стран, ступивших на путь независимого развития. В этом смысле ал-Хаджа нельзя назвать последователем европейских экзистенциалистов. В его концепции мало общего и со взглядами египетского экзистенциалиста ‘Абд ар-Рахмāна Бадавй (1917–2002), перенесшего «философию существования» на арабскую почву, — во многом механистически, с использованием сартровского терминологического инструментария⁵. Ал-Хадж заимствует из западного экзистенциализма те концепты, что помогают ему развить собственные идеи, предложить новые доводы в пользу своего понимания общественных проблем и путей их решения. Более других его интересует экзистенциалистская адаптация картезианства.

Обращение ал-Хаджа за обоснованием некоторых своих позиций к работам Декарта объясняется тем, что задачи, которые современные ему идеологи арабских стран ставили перед философией, схожи в ряде моментов с задачами, стоявшими перед ней во времена Декарта. Борьба с «религиозным Средневековьем», защита рационализма, науки в ее союзе с религией, «рационализация» религии, обоснование бытия Бога — вот некоторые из тех тем, что волновали и по сей день занимают ближневосточных мыслителей. Картезианство в силу своего дуализма допускает компромисс, используемый близкими ал-Хаджу идеологами, сторонящимися современного сциентизма. Вместе с тем ал-Хадж использует в своих рассуждениях идеи представителей других близких экзистенциализму направлений идеалистической философии.

⁵ См. русский перевод избранных работ философа в: [Антология, 2017, 17–63].

Ал-Х̣адж резонно замечает: главный методологический порок в рассуждениях экзистенциалистов состоит в отграничении существования от сущности, в том, что они предпочитают экзистенцию эссенции. Усмотрение экзистенциалистами «сущности» существования в самом существовании определяет специфику проблематики, подхода к решению философских проблем, конечную направленность их философии, ее пессимистический во многом характер — что, безусловно, не отвечает взглядам самого ал-Х̣аджа. Это приводит нашего мыслителя к попытке соединения экзистенциализма с эссенциализмом Декарта, к синтезу «существования и сущности», к попытке преодоления «пороков» картезианства и экзистенциализма.

Ал-Х̣адж исходит из факта человеческого существования, в основание рассмотрения которого полагает принцип единства сущности и существования. «Ведь существование есть в то же время сущность» [ал-Хадж, 1958, 13], — пишет он в книге «Между сущностью и существованием». «Нельзя проводить различие между сущностью и существованием», — настаивает он несколько ниже [Там же, 14]. Однако нельзя довольствоваться одним лишь раскрытием смысла человеческой экзистенции. Наряду с последней существуют другие предметы, другие сущие, без которых человеческое существование остается неполноценным. Обособленные вещи объединяет нечто общее — их сущность. Мир представляет собой единый «всеобъемлющий сосуд» — «сущностное существование» [Там же]. Необходимо, считает философ, раскрыть сущность этого всеобщего существования, в которое вписано существование человеческого. В этом смысле позиция ал-Х̣аджа вряд ли принципиально отличается от рационалистического идеализма, хотя сам ал-Х̣адж не считает себя представителем этого направления и пытается преодолеть разрыв между сущностью и существованием. Философ обращает внимание на односторонний характер решения апорий сущности и существования у Платона и Ибн Сйны, в разработанной арабскими перипатетиками теории эманации, в которой существование выводилось из сущности. В тезисе Декарта *cogito ergo sum* ал-Х̣адж усматривает предтечу зарождения качественно новой философской идеологии — хотя и отдающей предпочтение сущности, но тем не менее связывающей последнюю воедино с человеческой экзистенцией. Учение Декарта, согласно ал-Х̣аджу, знаменует поворот философии к человеку. Дальнейшее развитие философии есть, как следствие, уточнение тезиса Декарта, еще большее приближение к человеку. Такова, полагает ал-Х̣адж, философия Мена де Бирана, основным принципом которой служит следующий тезис: «Желаю — следовательно, существую». Такова и философия Бергсона с ее исходным положением: «Я длюсь — следовательно, я существую». Завершение процесса развития этой ветви философии — экзистенциализм. Однако экзистенциализм, отмечает ал-Х̣адж, впадает в другую крайность, делая упор на существовании, утверждая его в качестве первоосновного. Результатом

указанного рассмотрения становится отрицание рационалистической сущности существования.

Разумеется, суть исторического развития философии, изображенная ал-Хаджем, далека от классической, «школьной». Он тенденциозно полагает проблему сущности и существования в качестве основной проблемы философии, да и ее решение ограничивает только некоторыми направлениями, исключая из них такие учения, как философия Гегеля и диалектический материализм. Объясняется это тем, что ал-Хадж ставит перед собой задачу выведения совершенно определенного ответа. Нечего и говорить о том, чтобы его мог удовлетворить, например, марксистский анализ человеческого существования. Марксизм, по ал-Хаджу, — до крайности революционная, радикальная идеологема. В силу этого ал-Хадж ополчается против диалектического материализма, который он, как, впрочем, почти все его идейные сподвижники, знает только понаслышке и потому представляет в совершенно искаженном виде⁶.

В чем же состоит анализ существования человека, которым ал-Хадж открывает свое сочинение? Первый пункт этого анализа представляет не «бытийный опыт» экзистенциалистов, а довольно традиционное рассмотрение природы человека с выделением в нем материальной и идеальной сторон. Первый вывод, к которому приходит ал-Хадж в результате такого рассмотрения человека, состоит в следующем: сущность человека сокрыта в его «разуме, разумеющем, что он разумеет». Именно разум образует человека «со всем лучшим, что есть в нем. <...> Благодаря ему человек персонифицировался, стал во главе творений, стал сущностью» [ал-Хадж, 1957, 14]. Ал-Хадж не только не интересуется источником человеческого *ratio*, материальными основами его развития, но и выступает против материалистического подхода к этой проблеме, усматривая в материи «угрозу», «опасность» [Там же, 15].

И все же ал-Хадж не в силах игнорировать «материальный фактор» в жизни человека. Постулирование ал-Хаджем ценности материальной стороны жизни человека связано с определением его природы. «Человек, — пишет он, — состоит из духа и тела», между которыми существует «диалектическая связь», «единство» [Там же, 178].

Человек связан со своим телом глубокой связью. Ведь благодаря своему телу он является частью окружающей природы, ибо тело есть материя, подобно природе, в которой оно пребывает [Там же, 178–179].

И поэтому ал-Хадж вынужден признать материализм как *философскую* теорию, замечая, что «человек всегда нуждается в том, чтобы ему напоминали,

⁶ О современной нашему автору арабской марксистской идеологии см.: [Bardawil, 2020].

что тело его — из праха, что материя — действенный фактор в развитии цивилизации и освобождении наций от рабства голода» [ал-Хадж, 1957, 15].

Из приведенной выше характеристики природы человека вытекает и решение ал-Хаджем других теоретических вопросов. Веру в силы человеческого разума ал-Хадж считает краеугольным камнем философии. «Если бы не скрытая вера философа в могущество разума, погибла бы всякая философия» [Там же, 22], — пишет он, ссылаясь на высказывание Декарта о роли разума в постижении сущего.

Два вопроса, о боге и душе, — писал Декарт в «Метафизических размышлениях», — всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия. Ибо <...> неверующим, конечно, невозможно внушить ни религию, ни даже нравственную добродетель, если предварительно не доказать им этих двух истин естественным разумом» [Декарт, 1950, 321].

«Поистине, каждый философ, — развивает эту мысль ал-Хадж, — даже если он верующий, в глубине души — неверующий, который не удовлетворяется ничем, кроме природного разума. <...> И когда философ говорит, что вера выше разума, он должен раскрыть источник этой веры и объяснить ее происхождение» [ал-Хадж, 1957, 23]. «Само понимание веры есть вера в разум», — заключает мыслитель [Там же, 22].

С этих позиций ал-Хадж критикует и интуитивизм: «Интуитивисты стремятся унижить достоинство разума и ставят его на более низкую ступень, чем интуиция, совсем не замечая того, что атака на разум не удастся без помощи разума» [Там же].

С верой в могущество разума, согласно ал-Хаджу, связана и вера в науку. Наука оперирует существованием второй стороны человеческого естества — стороны материальной:

Связь человека со своим телом — вещь очевидная. И следовательно, стремление его к материальной цели, существующей в природе, — одно из данных взаимосвязи. <...> Всякая попытка преуменьшить значимость связи человека с материей, ведет нас к противоположному результату, т.е. к материи [Там же, 179].

Коль скоро человек представляет собой единство духа и материи, коль скоро он связан с материей самой своей природой, он устремляется к материи. Человеку необходимо жить; это привело к возникновению и развитию техники. Но человеку «нужно также постичь, в чем он нуждается, чтобы жить, — для этого возникла наука» [Там же]. Наука и техника суть два модуса воздействия материи на жизнь человека, два ответа на потребности человека, предложенных материальной стороной его природы. «Науки в различных своих отраслях

рассматривают различные стороны, которые наблюдает сознание в природе» [ал-Хадж, 1957, 181, 182].

Ал-Хадж силится избавить от упреков современную ему науку, которой приписывают только разрушение и опустошение. Философ рассуждает: значение науки для человека несомненно, оно вытекает из самой его природы, которая не есть зло [Там же, 181]. Конечно, это объяснение не раскрывает причин той или иной роли науки и техники в обществе; оно выражает только позитивное отношение к ним.

Какой бы положительной ни была оценка ал-Хаджем науки и техники, последние, по его мысли, постольку конституируют единый аспект человеческой деятельности, поскольку связаны с материальной сферой. Однако наука, будучи направлена на отыскание и объяснение причин жизни человека, сталкивается с метафизическими вопросами, которые позволяют ей преодолеть ограниченность материи.

Несомненно, наука стремится прежде всего к тому, чтобы направить человека на удержание связи с материей, чтобы откликнуться на зов жизненных потребностей человека. Однако материализм науки не останавливает ее у границы материи в ее узком смысле, не мешает ей переступить эту видимую границу и направиться к тому, что находится за сокровенным, чтобы показать нам духовную цель, к которой способна устремиться мысль [Там же, 180].

Ученый верит: разум человека также имеет двоякую природу. Так, помимо осмысления вещей, непосредственно воспринимаемых человеком, вещей видимых, разум постигает свое духовное начало и «стремится к сокровенным вещам» [Там же, 15]. Он ориентирован не только горизонтально, но и вертикально. Человека отличает от других существ не просто способность мыслить, но и нечто большее — способность мысли стремиться к цели. Разум есть «разумеющий, что он разумеет», — иначе говоря, интенциональный конструкт. «Современные философы едины во мнении, что человек наделен свойством интенциональности, которое отличает его от прочих существ. Под интенциональностью имеется в виду постоянное устремление сознания к чему-либо, находящемуся вне его» [Там же]. Разум человека не пассивен, а активен. И эта активность требует цели. Такое понимание разума ал-Хадж заимствует у Декарта, Гуссерля и теоретиков экзистенциализма. Подобное определение разума пригодится ал-Хаджу для того, чтобы перенести главные причины, стимулы развития человека и человеческого общества из материальной плоскости в плоскость идеальную. Цели же науки ал-Хадж называет причиной развития общества.

Человек, продолжает ал-Хадж, связан не только с природой, но и антропологическим Иным. Его бытие в обществе образует второе измерение человеческого существования. Человек по своей природе — существо политическое.

Это значит, что общественный человек — независимо от того, изолирован он от людей или находится среди них, — всегда стоит в отношении к другому. <...> Общество в его социальном понимании всегда охватывает человека, где бы он ни был. <...> Изолированность становится голой идеей, которой нет места в действительности. Человек находится в постоянном диалоге с другим, будь это кто-то помимо него или же он сам [ал-Хадж, 1957, 184].

И хотя эта характеристика социальной природы человека полностью совпадает с экзистенциалистской, отношение к обществу у ал-Хаджа иное, чем у «философов бытия». Ал-Хадж выступает против экзистенциалистского понимания общества как силы, противостоящей в современных условиях человеку, подавляющей его, обедняющей, нивелирующей, «овеществляющей». Он подходит к проблеме общественного существования в другом плане; оно не интересует его как проблема *Man* — и потому философ не принимает для себя негативных выводов экзистенциалистов.

Ал-Хадж выступает и против аскетизма, стремления обособиться от общества, что следует из разрешения им вопроса о связи части и целого и объясняет его интерпретацию понятия «свобода». Общество, «Иной», считает ливанский философ, не уничтожают свободы человека. Порождаемый обществом раскол между человеком и его индивидуальностью завершается «бракосочетанием» человека с его личностью. «Личность — это человек, после того как он вернулся к своей высшей самости через другого. Индивидуализм представляет одно из значений эгоизма, а персонализм является понятием, символизирующим “я”» [Там же, 185]. Манифестируя общность с «Иными», человек приходит к пониманию своей сущности, к осознанию свободы. «Человек персонифицируется, по мере того как он социализируется» [Там же], — пишет ал-Хадж. В данной трактовке общества прослеживается несомненное влияние на ал-Хаджа теории персонализма, — в частности, Эммануэля Мунье.

Следствием взаимодействия различных «я» в обществе «становится демократическое “мы”, без которого не может быть ни “я”, ни “ты”» [Там же], *общечеловеческое равенство*. «Люди — братья по крови», — утверждает ал-Хадж [Там же]. Хотя ал-Хадж и ссылается на достижения современной ему социальной науки, его рассуждения довольно близки религиозным и околорелигиозным выкладкам. «Научным» фундаментом утверждений ал-Хаджа служит вера в изоморфность законов природы, которые уравнивают посредством причинности все вещи, законам общественным. «Существует сходство между детерминизмом в природе и равенством в обществе. Закон природы как раз и является той сущностью, которая объединяет вещи; а “мы” — это сущность, объединяющая людей. Отношение закона к вещи в природе подобно отношению закона к человеку в обществе» [Там же].

Исследуя развитие общества, ал-Хадж в книге «Философские размышления» (*Фалсафиййāt*) отмечает, что это развитие «не происходит случайно», но соотносится с определенными закономерностями прогресса. Такой взгляд на социум дает возможность истолковывать деятельность класса, интересы которого в нем выражены, как закономерную, имеющую «научное» оправдание историческую миссию. Однако далее эти закономерности рассматриваются ал-Хаджем сквозь оптику «целевой» причины, движение к которой, как уже говорилось выше, составляет основу развития общества — совокупности индивидов. Поскольку стремление к цели составляет сущность человека, постольку оно, в силу логики теории ал-Хаджа, образует природу человеческого общества.

Опираясь на понятие темпоральности, длительности у Бергсона и Хайдеггера, ал-Хадж как телеолог развивает идею времени, историчности. «Мы привыкли, — пишет он, — в силу неверной логики, располагать временные координаты, начиная с прошлого и двигаясь вперед последовательно от одного к другому: сначала прошлое, затем настоящее и будущее» [ал-Хадж, 1957, 200; ал-Хадж, 1958, 225]. В этой концепции прошлое определяет настоящее, а настоящее — будущее. Логика человека, считает ал-Хадж, не признает такого взгляда. Прогресс имеет место благодаря стремлению к цели, а цель, в свою очередь, определяет будущее. Поэтому ключевым, первичным для ал-Хаджа элементом исторической и личностной эволюции становится будущее. Прошлое принадлежит воспоминаниям, оно никогда не повторится; настоящее, прежде чем стать действительностью, было ожиданием будущего. Поэтому будущее предшествует настоящему, как ожидание предшествует действительности.

Вследствие этого эволюция общества объясняется ал-Хаджем не с учетом материальных, движущих сил, не уровнем предшествующего развития, не экономической и социальной необходимостью, но под углом субъективного действия, исторической роли идеального — цели, результата осмысления исторического процесса, вырастающим из настоящего.

Такое толкование направленности исторического процесса помогает ал-Хаджу аргументировать соответствующее представление о творческом характере истории. Как и в других случаях, он заимствует из современных философских теорий отдельные, отвечающие его устремлениям идеи. Так, у Мен де Бирана и Бергсона он берет понятие «действие», якобы составляющего суть бытия. Из философии экзистенциализма переключивается в его философию понятие «проект». Согласно мыслителю, история — творческое развитие. Человек проектирует свое будущее, становясь его господином. «Что касается будущего, то это область свободы. Оно — возможность и решение. Человек — отец будущего, т.е. его властелин» [ал-Хадж, 1957, 202]. Ал-Хадж синтезирует идеи Бергсона и экзистенциалистов. У Бергсона побуждением к действию служит

неопределенное желание, а не цель. В экзистенциализме Сартра проектирование означает постановку определенной цели, которая открывает возможность для действия. Ал-Хадж умело комбинирует одно с другим: в обществе возникают неосознанные аффекты, стремления, образующие почву, на которую полагается «мудрый законодатель», осознающий желания масс и ставящий перед ними цель. Так воскресает экзистенциалистский «пророк», создатель нового мировоззрения, новой веры, который у ал-Хаджа получает имя «вождя». Этот «вождь» имеет прообраз и в «герое» Бергсона (с которым мы встречаемся также в работах арабского философа Закй ал-Арсӯзи (1900–1968) [Arsuzi-Elamir, 2010]⁷).

Вождь в теории ал-Хаджа — центральная фигура истории. Он объединяет массы, представляющие собой разобщенных индивидов, но никак не гармоничное целое, количество, но не качество. «Величественные цивилизации не возникают ни благодаря правительствам, ни благодаря законам. Каждая величественная цивилизация — глас вождя, глас личности — носителя исторической воли; именно вождь — герой истории» [ал-Хадж, 1957, 206]. Ал-Хадж усматривает связь между «вождем» и «мудрым законодателем» Декарта: «Мне думается, — пишет ал-Хадж, — [Декарт] нарисовал нам картину психологии народа и раскрыл философию “вождизма”» [Там же, 207]. Все хоть сколько-нибудь значимые цивилизации — результат необыкновенных деяний, «исходивших от одной личности, которую Декарт назвал “мудрым правителем” и которую мы называем “вождем”» [Там же]. Вождь остается началом истории, демиургом цивилизации, поскольку он концентрирует в себе суть самой истории, цивилизации. Он олицетворяет разум, цель, материальную силу и веру масс, эмоциональную сторону человеческой психики (в том числе коллективной). «Есть вождь — появляется и единая цель. Энтузиазм проникает в коллективы, и массы повинуются во всех своих помыслах» [Там же, 208].

В этом, типично экзистенциалистском, понимании роли разума и веры в творении истории явно обнаруживается предпочтение, отдаваемое ал-Хаджем вере. Похвала, ранее возглашенная им разуму, теперь, только с большей силой, обращена к вере. Оказывается, «миссия вождя состоит прежде всего в том, что он вкладывает веру в сердца людей, ибо только одна вера полновластно распоряжается общностями. <...> Вера усыпляет разум. Она прекращает полемику, отменяет сомнения, и жизнь мчится в творческом развитии» [Там же]. Далее мы узнаем от ал-Хаджа, что «массы не столько нуждаются в свободе, сколько в подчинении вождю, обладающему исключительной волей, приводящему их к покорности и пробуждающему в них веру» [Там же]. «Вера

⁷ О значении фигуры вождя сегодня пишет религиозный экзистенциалист ‘Абд ар-Раззāқ ал-Джубрāн [Нофал, 2020].

есть любовь, а повиновение в любви превращается в добрую волю», — заключает философ [ал-Хадж, 1957, 208]. И хотя в дальнейших рассуждениях ал-Хадж пытается продемонстрировать, что появление вождя не есть случайность, счастливая удача, что это явление имеет строгую логику и определяется обществом, — это решительным образом ничего не меняет в существе его концепции. Общественную основу появления вождя составляют «неосознанные чувства» коллектива. «Идея должна отвечать настоящей потребности, существующей в сердцах людей» [Там же, 209].

Историософия ал-Хаджа дает нам возможность ознакомиться с центральным понятием его философии — понятием «вера» (*'īmān*). Все предыдущие рассуждения ал-Хаджа были лишь пролегоменами к раскрытию понятия веры, в котором телеологизм нашего мыслителя находит свое высшее воплощение. Суть человеческого разума, отличающая его от животных, состоит, согласно ал-Хаджу, в интенциональности. Это понятие центрирует всю его философию, являясь выражением идеи единства сущности и существования. Разум человека *устремлен* к природе. Познавая ее с помощью науки и техники, он удовлетворяет свои «материальные» потребности и частично постигает себя. Человеческое *ratio* направлено также и на общество, на «Иного», чтобы затем вернуться к себе — личности, определившей себя через «Иного». Однако человеческое сознание не довольствуется этим: оно устремляется за пределы двух измерений (природы и общества), проникая в сферу третьего измерения — Бога.

Кроме природы и социума человеческое существование, согласно ал-Хаджу, определяется еще и Абсолютом. Если две первые координаты выводятся из природы человека, то проявление третьей — Бога — никак не связано с самим антропосом. Бог выступает как сама собой разумеющаяся предпосылка, нечто, данное человеку в восприятии *a priori*. «Сознание направлено на три цели: природу (или вещь), общество (или “Иного”) и Бога (или сокровенное)... Сознание устремляется внутрь, к сокровенному — я постигаю, что я постигаю. Это мир Бога» [Там же, 178]. Устремленность человека к Богу выражена в стремлении к сокровенному, в устремлении разума внутрь и вверх, что составляет его подлинную ценность. Природа и общество — видимые, наглядные цели восприятия и требуют объяснения своего происхождения из «невидимого». Только постижение того, что «сокрыто» за природой и обществом, придает последним ценность. Следовательно, постижение «сокровенного» становится целью человека, а религия — «наиболее четким выражением в душе человека этого сокровенного» [Там же, 186].

Пытаясь сохранить верность аксиоматическому принципу единства сущности и существования, ал-Хадж и Бога — и как цель, и как объект — не выносит за пределы существования, а изображает как пронизывающего все это существование. «Бог» философии ал-Хаджа — панентеистический синтез

«образов» божественного, сформированных в исламе и христианстве. Ал-Хадж предлагает даже новую, «христианско-исламскую» религию — «насламизм» (от араб. *насрāниййа*, «христианство», и «ислам»), в которой должна воплотиться экзистенциалистская идея Бога. Эта религия, по словам ал-Хаджа, должна отвечать «потребностям» народа Ливана, населенного как христианами, так и мусульманами. Ал-Хадж сознательно выступает против теологемы мусульманского Бога, как его представляло рационалистическое направление в арабской философии и теологии, и против христианского бога в изображении Фомы Аквинского и других схоластов. Словом, ал-Хадж выступает против идеи Бога как сущности, стоящей вне существования и над ним, против бога Платона, Аристотеля, Ибн Сйны и других адептов «философии сущности», против понимания Бога как «Перводвигателя». Бог «философии сущности» не чувствует любви, будучи чистой эссенцией. В свою очередь Бог ал-Хаджа — воплощение единства всех вещей, единства бытия, его вечности, воплощение мира, у которого нет ни «до», ни «после». Бог есть «сущность существования», Единое, существующее в разнообразном, «рассыпанном». Такой Бог, близкий существованию (а может, и тождественный ему), воплощенный в бытии, Бог любящий, познается человеком, стремящимся к цели существования через веру, которая затем объясняется и легитимируется *ratio*.

Ал-Хадж полагает веру в качестве фундамента отношения человека к миру и рассматривает ее как одно из основных средств постижения мира. Человек, постигая, объясняя бытие, принимает его как данность. Человек ищет истину, объясняет ее, заранее признавая ее существование. В человеке, независимо от разума, укоренено какое-то внутреннее отношение к вещам, определяющее всю его деятельность, его поведение в мире, отношение, позволяющее развивать способности разума, — вера, интуитивно постигающая экзистенцию и спасающая человека от деструктивного скептицизма. И хотя ал-Хадж в данном случае не ссылается на Декарта, он, развивая эту идею, отталкивается от картезианских положений [Декарт, 1950, 369]. Кроме того, прослеживается влияние на ал-Хадж гуссерлианства с его стремлением «придать ценность исконному, изначальному праву жизненных очевидностей» [Husserl, 1954, 131], — с его утверждением необходимости и истинности верования и возврата к «очевидности» жизни.

Ал-Хадж заключает: разум должен, таким образом, быть примирен с чувством, с миром существования, с верой. Панегирик ал-Хаджа вере в могущество человеческого разума, хотя и означает прославление разума, его в значительной мере нивелирует. Аналогично оценивает ал-Хадж и веру в космический порядок: «Главное условие философии и исходный пункт — это вера. Под верой я подразумеваю то, что философ не переходит к данной системе после исследования и изысканий, но исходит из нее и возвращается к ней»

[ал-Хадж, 1957, 28]. «Разум постоянно нуждается в верховной точке опоры, чтобы получить возможность осуществить свое право. При решении больших проблем разум нуждается в начале неразумном», — резюмирует он [Там же, 215]. Здесь, как и Мен де Биран или Бергсон, ал-Хадж отдает предпочтение мистицизму перед рационализмом. Он соглашается с Меном де Бираном в оценке интуиции, которая есть нечто большее, чем чувство, и большее, нежели мысль [ал-Хадж, 1958, 113].

Рационалистическая ориентированность философии ал-Хаджа оказывается нежизнеспособной, как бы ни утверждал он могущество разума. Последний у него превращается в такую ценность, которая существует наряду с верой, предполагает веру как предшествующую знанию и едва ли заменимую им. Он пишет об обосновании веры рационалистическим путем, но сама вера представляется ему иррационализмом — естественной предпосылкой разума в познании им сути бытия.

Все философские теории, раскрывающие понимание будущего и развития общества, связаны у многих арабских буржуазных философов с религиозными концепциями. С одной стороны, под давлением времени происходит «рационализация» религии, «примирение» ее с наукой; с другой стороны, необходимость религии обосновывается философскими теориями, опирающимися на иррационалистические учения Востока и Запада. Отсюда — увлечение ближневосточных мыслителей Меном де Бираном, Бергсоном, экзистенциалистами. Коль скоро вера лежит якобы в самом основании человеческого существования, абсолютный, последовательный атеизм невозможен. «Атеизм, погруженный в свое безбожие, есть также религиозное чувство, но действующее противоположным путем. Это вера» [ал-Хадж, 1957, 187]. «Сама наука базируется на аксиомах, которые невозможно доказать научно» [Там же]. Религия изображается ал-Хаджем как духовный дар, конституирующий существование человека в обществе. Человек не может удовлетвориться научным познанием и общественным воспитанием. Наука открывает причинность; социум делает *понятными* существующие между людьми отношения. Однако только религия, «устремленность вверх», в неведомое, есть то, что придает причинности и нравственности онтологическое значение. «Только одна религия учит нас любви и дает стимул в стремлении к настоящему человеку» [Там же, 187–188]. В этом плане делается более понятной и природа отношения масс, коллектива к вождю, которое у ал-Хаджа зиждется на вере и любви.

Итак, наука призвана ал-Хаджем оправдывать веру и религию. А значит, «всякое нападение на знание есть удар в сердце религии, ибо истинная религия никогда не чинит препятствия знанию. <...> Истинная наука и подлинная религия — братья по существу» [Там же, 182]. Таким образом, ал-Хадж силится укрепить позиции религии в соответствии с новыми условиями.

Стремясь обосновать необходимость религии, ал-Хадж обращается к экзистенциализму Сартра и Камю, т.е. к «атеистическому» экзистенциализму. Сартр и Камю лишают человека религии, не давая ему ничего взамен, предоставляют человека самому себе. И это, согласно ал-Хаджу, губительно сказывается на человеке. Удалением Бога из жизни человека они якобы возвышают последнего, а «потом разрезают канат — и человек падает на камни небытия, тревоги, одиночества, отвращения» [ал-Хадж, 1958, 175–176].

Мы рассматриваем экзистенциализм, — пишет ал-Хадж, — как рождающий отчаяние, отвращение. <...> Согласно экзистенциализму, существование не имеет значения, в этом существовании нет смысла. У него нет цели. Оно бесполезно. И человек на поверхности земли — скитающийся чужестранец. <...> Легкое ли дело — устранить бога из жизни человека! Смерть бога уничтожает человека. Все лишается законной силы, существование лишается ценности» [Там же, 175].

Итогом всех предыдущих рассуждений ал-Хаджа становится анализ понятия «прогресс». Прогресс человечества есть, согласно ал-Хаджу, прогресс во всех трех сферах — в науке, обществе и религии. В религии он выражается в религиозном «делании», коль скоро идейная сторона религии, по сути дела, остается прежней. Современная цивилизация характеризуется прогрессом в науке. Но это влечет за собой и рост потребности в религии. Вместе с тем «от оков природы не освобождает ничто, кроме самой природы. Благодаря усилению опоры человека на земле становится все значительнее энергия, с которой он устремляется к небу» [ал-Хадж, 1957, 180].

Рассмотренные общефилософские установки ал-Хаджа — основание, исходя из которого он объясняет более частные вопросы социального развития. Его интерпретация единства сущности и существования, общего и частного, лежит в основе выведенного им объяснения истории человеческой цивилизации и развития отдельных народов. Все народы представляют собой единую общечеловеческую семью, и прогресс в истории состоит в еще большем слиянии существования и сущности, слиянии отдельных народов в единый человеческий род. Этот прогресс совершается и в настоящее время: «Исчезли очевидные барьеры между народами. Сблизились уголки земли... И человек сегодня, больше чем когда-либо в прошлом <...> при решении вопросов, касающихся его, имеет перед собой образ всего человечества» [Там же, 174]. «Это значит, что человек не принадлежит только своей семье или своей цивилизации. Каждый из нас стал активным членом этого большого мира», — признает философ [Там же, 175]. «Каждая личная проблема стала проблемой национальной, а каждая национальная проблема — проблемой международной» [Там же, 180]. Поэтому ал-Хадж считает нежизненной позицией, занятую крайними националистами, изоляционистами, воспевающими

только Восток, его самобытность и традиции. «Цивилизация Запада <...> хотим мы этого или нет <...> сосуществует с нами, движется вместе с нами. <...> Западная цивилизация является той, которая действует согласно логике жизни, смеющейся над нашей логикой» [ал-Хадж, 1957, 192]. Разумеется, ал-Хадж игнорирует объективные причины процесса сближения народов и взаимовлияния культур, выводя все из абстрактного тезиса о единстве сущности и существования. Он рассматривает современную цивилизацию Запада как воплощение единства трех модальностей человеческого существования — техники-науки, социальности (демократии) и религиозности. «Цивилизация этого века есть, несомненно, наиболее совершенная из цивилизаций, которые знал человек до сих пор. И Запад является наилучшей формой этой цивилизации <...> будучи предводителем народов в науке, обществе и религии» [Там же]. Это означает, считает ал-Хадж, что каждый народ, желающий участвовать в шествии современной цивилизации, должен руководствоваться мерилami, предоставленными ему нынешним Западом. «Истинная национальность не ограничивается только географической областью, она есть то, что открывает всем глаза на истины, существующие в других национальностях» [Там же, 205].

Однако в единстве общего и частного есть и другая сторона: универсальное, сущность существуют в партикулярном через особенное, сущее. Это значит, рассуждает ал-Хадж, что «в какое-то время человек совсем не требовал, чтобы существовали свободные народы, как требует он этого в наше время. Ведь свобода личности связана со свободой народа, а свобода всякого народа — со свободой других народов» [Там же, 189]. «Проявляется ли сущность общечеловечности где-либо еще, кроме существования национальности?.. Человечность ненародная есть человечность безрезультатная» [ал-Хадж, 1958, 46]. Ал-Хадж длительное время оставался одним из активных идеологов национализма, посвятивших непосредственно этой теме ряд своих работ и выступлений: «О нации и человечестве» (*Фй ал-қавмиййа ал-'инсāниййа*, 1957), «Философия национального договора» (*Фалсафат ал-мйсāқ ал-ватанийй*, 1961) и др. [ал-Хадж, 1961] С националистических позиций критикует он и «духовный пантеизм», или космополитизм, якобы представляющий для Ливана экзистенциальную опасность. По мнению мыслителя, в Ливане довольно значительную группу представляют «западники», очарованные европейской экономикой и рассматривающие все происходящее там как истинное и благое. Эта группа испытывает отвращение ко всему, что имеет «восточное» происхождение. Ал-Хадж уличает представителей этой группы в том, что они полностью пренебрегают прошлым, отказываются от наследия, которое в свое время было «бесценным яхонтом», вложенным Востоком в «ожерелье прошлых цивилизаций» [ал-Хадж, 1957, 197]. Западники, считает он, так же, как и изоляционисты, идеалистически смотрят

на настоящее, отсекая его от будущего. А «если мы хотим великого настоящего, мы должны стремиться к великому будущему. <...> Прошлое — грустные воспоминания, настоящее — труд, будущее — надежда, эликсир жизни» [ал-Хадж, 1957, 202–203]. Дело только за «вождем», который указал бы ливанскому народу путь к этому будущему. Таким «вождем» Ливана, в силу логики своей философии, и предстает ал-Хадж — автор единственно перспективной «лидерской» программы.

Таким образом, все социальные проблемы ал-Хадж де-факто свел к проблеме «вождизма», сгруппировав вокруг нее и подчинив ей все остальные проблемы, рассматриваемые им как второстепенные; решение этих проблем, хотя и необходимо для постижения природы человека и цивилизации, уже не находится в центре внимания философа. Рассмотрение философской концепции ал-Хаджа позволяет понять некоторые стороны идеологии Ливана середины XX в. Философская основа идеологии ливанской национальной буржуазии была и остается весьма разнородной: ею служили экзистенциализм, персонализм и другие идеалистические теории. Общие черты, роднящие ал-Хаджа с его современниками, — акцентирование роли разума, науки, техники, признание исторической значимости материального фактора, исторический оптимизм, вера в исторический прогресс и общественную направленность философии, а также попытки «рационализации» религии. Однако ал-Хаджа роднят с ними и враждебное отношение к марксистской философии, идеалистический характер его теории, ее непоследовательность, иррационалистическая ориентированность, призванная сохранить религию как неотъемлемое условие развития арабского общества.

Список использованных источников и литературы

- ‘Абдо, 2021 — ‘Абдо М. Трактат о единобожии / Пер. и отв. ред. Ф.О. Нофал; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2021. 268 с.
- Антология, 2017 — Арабский экзистенциализм. Антология / Сост., предисл., пер. и примеч. Ф.О. Нофала. Одесса: Фенікс, 2017. 208 с.
- Декарт, 1950 — Декарт Р. Избранные произведения / Ред. В.В. Соколова. М.: Политиздат, 1950. 712 с.
- Нофал, 2017 — Нофал Ф.О. Искусство и «гнозис»: философия творчества А. ал-Аккада // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 202–210.
- Нофал, 2020 — Нофал Ф.О. «Исламский экзистенциализм» ‘А. ал-Джубрāна как манифест современного арабского религиозно-философского «революционизма» // Революция и эволюция в исламской мысли и истории / Ред. Ю.Е. Федорова. М.: ООО «Садра», 2020. С. 23–38.
- Фролова, 2016 — Фролова Е.А. Дискурс арабской философии. М.: ООО «Садра»: ИД ЯСК, 2016. 312 с.

- Ал-Хадж, 1957 — *ал-Ḥādḡ K.* Фалсафиййāt. Бейрут: Дār ар-Рйḡāнй, 1957. 300 с.
- Ал-Хадж, 1958 — *ал-Ḥādḡ K.* Байна ал-джавхар ва ал-вуджūd. Бейрут: Дār ан-Наḡār, 1958. 228 с.
- Ал-Хадж, 1961 — *ал-Ḥādḡ K.* Фалсафат ал-мйсāḡ ал-ваḡанийй. Бейрут: Маḡба‘ат ар-рахбāниййа ал-лубнāниййа, 1961. 272 с.
- Arsuzi-Elamir, 2010 — *Arsuzi-Elamir D.* Nation, state, and democracy in the writings of Zaki al-Arsuzi // *Nationalism and Liberal Thought in the Arab East: Ideology and Practice*. L.: Routledge, 2010. P. 92–112.
- Bardawil, 2020 — *Bardawil F.A.* Revolution and Disenchantment. Arab Marxism and the Binds of Emancipation. Durham: Duke University Press, 2020. 280 p.
- Husserl, 1954 — *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Berlin: Springer, 1954. 582 s.
- Khan, 2016 — *Khan M.A.-Eu.* Al-‘Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature // *Journal of Language and Literature*. 2016. No. 24. P. 16–23.

References

- ‘Abdo, M. *Traktat o edinobozhii* [Treatise on the Oneness of God]. Moscow: “Medinah” publ., 2021, 268 pp. (Russian Translation)
- Arabskij ekzistencializm. Antologiya* [Arab Existentialism. An Anthology]. Odessa: Feniks, 2017, 208 pp.
- Arsuzi-Elamir, D. “Nation, State, and Democracy in the Writings of Zaki al-Arsuzi”. In: *Nationalism and Liberal Thought in the Arab East: Ideology and Practice*. L.: Routledge, 2010, pp. 92–112.
- Bardawil, F.A. *Revolution and Disenchantment. Arab Marxism and the Binds of Emancipation*. Durham: Duke University Press, 2020, 280 pp.
- Descartes, R. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Politizdat, 1950, 712 pp. (Russian Translation)
- Al-Ḥāḡ, K. *Falsafat al-mīḡāq al-waḡānī* [The Philosophy of National Agreement]. Beirut: Maḡba‘at al-Rahbānīyyah al-Lubnānīyyah, 1961, 272 pp. (In Arabic)
- Al-Ḥāḡ, K. *Falsafiyyāt* [Philosophical Meditations]. Beirut: Dār al-Rīḡānī, 1957, 300 pp. (In Arabic)
- Al-Ḥāḡ, K. *Bayna al-ḡawhar wa al-wuḡūd* [From Essence to Existence]. Beirut: Dār al-Nahār, 1958, 228 pp. (In Arabic)
- Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Berlin: Springer, 1954, 582 ss.
- Frolova, E.A. *Diskurs arabskoy filosofii* [The Discourse of Arab Philosophy]. Moscow: “Sadra” publ., YaSK publ., 2016, 312 pp. (In Russian)
- Khan, M.A.-Eu. “Al-‘Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature”. In: *Journal of Language and Literature*, 2016, No 24, pp. 16–23.

- Nofal, F.O. “‘Iskusstvo’ i ‘gnosis’: filosofiya tvorchestva A. al-Akkada” [“Art” and “Gnosis”: al-‘Aqqād and His Philosophy of the Creative Act]. In: *Voprosy filosofii*, 2017, No. 4, pp. 202–210. (In Russian)
- Nofal, F.O. “‘Islamskiy ekzistencializm’ ‘A. al-Dzhubrana kak manifest sovremennogo arabskogo religiozno-filosofskogo ‘revolucionizma’” [“Islamic Existentialism” of ‘A. al- Ġubrān as a Modern Arab Religious and Philosophical Manifesto]. In: *Revoluciya i evoluciya v islamskoy mysli i istorii* [Revolution and Evolution in Islamic Thought and History]. Moscow: “Sadra” publ., 2020, pp. 23–38. (In Russian)