Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 36–47
УДК 1(091)

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 36–47
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-36-47

Вс.В. Золотухин

(*доктор теологии, ведущий научный сотрудник, Институт Китая и современной Азии РАН; Российская Федерация, 117218, Москва, Нахимовский пр-т, д. 32; профессор кафедры религиоведения, Казанский федеральный университет; Российская Федерация, 420111, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 35; e-mail: vakis2011@gmail.com*)

ФИЛОСОФСКАЯ АПОЛОГЕТИКА ФРАНСЙСА АЛ-МАРРĀША

Аннотация. Статья, выдержанная в стиле *case study*, посвящена обзору апологетических аргументов греко-католического писателя из Алеппо, деятеля литературного Арабского Возрождения Франсйса Фатх̣уллāха ал-Марраша (1836–1874), изложенных в его посмертно изданной работе *Шахāдат аṭ-ṭабīʻа фī вуджӯд Аллāх ва аш-шарīʻа* («Свидетельство природы о существовании Бога и Закона»). Аргументы, подбираемые ал-Марраш, демонстрируют методологическую калейдоскопичность — стремление сопрягать традиционно-богословские ходы не только с рациональной теологией просвещенческого типа, отсылающей к античной философии религии, но также с новейшими достижениями западного естествознания. Ал-Марраш, пусть и кратко, говорит о религиозном чувстве (*ғарīзат ад-дийāна*), и это важное свидетельство синхронной точечной рецепции западного религиозного сентиментализма в незападном мире. Доводы, приводимые им в пользу истинности религиозного чувства, не совпадают с тезисами немецко-, франко- и русскоязычных сентименталистов. Рамки арабского языка принуждают ал-Марраша использовать традиционную арабо-мусульманскую категориальную систему — заимствованные западные идеи, таким образом, подлежат неминуемому переосмыслению в рамках самобытного развития ближневосточных христианских теологий. Демонстрируя умеренный эксклюзивизм, аргументы ал-Марраша более похожи на сегодняшнюю конфессионально окрашенную апологетику, нежели на современные ему либеральные построения последователей Шлейермахера. Текст ал-Марраша заслуживает внимания, поскольку тема теоретической апологии религии малохарактерна для литературы Арабского Возрождения и, следовательно, недоизучена.

Ключевые слова: Франсйс ал-Марраш, апологетика, физико-теологический аргумент, религиозное чувство, Арабское Возрождение.

Vsevolod V. Zolotukhin

(*DSc in Theology, leading research fellow, Institute of China and Contemporary Asia, RAS;*
32, Nakhimovskiy Ave., Moscow, 117218, Russian Federation;
professor, chair of religious studies, Kazan Federal University;
35, Kremlevskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420111, Russian Federation;
e-mail: vakis2011@gmail.com)

Francis al-Marrāš's Philosophical Apology of Religion

Abstract. This article, written in the style of a case study, is devoted to an overview of the apologetic arguments of a Greek Catholic writer from Aleppo, a figure in the literary Arab Renaissance, Francis Fatḥallah al-Marrāš (1836–1874), in his posthumously published work *Šahādat al-ṭabīʻah fī wuǧūd Allāh wa al-šarīʻah* ("The Testimony of Nature on the Existence of God and the Testament"). The arguments selected by al-Marrāš demonstrate methodological kaleidoscopism — an effort to combine traditional theological approaches not only with rational Enlightenment-style theology, which refers to ancient philosophy of religion, but also with the latest achievements of Western natural science. Al-Marrāš, albeit briefly, speaks of religious sentiment (*ġarīzat al-diyānah*), and this is important evidence of the synchronous, selective reception of Western religious sentimentalism in the non-Western world. The arguments he puts forward in favour of the truth of religious sentiment do not coincide with the theses of German, French and Russian-speaking sentimentalists. The constraints of the Arabic language force al-Marrāš to use the traditional Arab-Muslim categorical system, meaning that ideas borrowed from the West were inevitably subject to reinterpretation within the Middle Eastern Christian theologies. Demonstrating moderate exclusivism, al-Marrāš's arguments are more akin to today's confessional apologetics than to the liberal constructs of his contemporaries. Al-Marrāš's text deserves attention because the theme of theoretical apology for religion is uncharacteristic of Arab Renaissance literature and, consequently, understudied.

Keywords: Francis al-Marrāš, Apology, Physical-Theological Argument, Religious Sentiment, Arab Renaissance.

Введение

Применительно к арабо-мусульманскому миру внимание историков философии чаще всего направляется на средневековый период[1], а точнее, VIII–XIV вв. — условно, на период от мутазилитов до Ибн Ḫалдӯна (об этом материале см.: [Смирнов и др., 2020, 81–259]). Это отчасти оправданно:

[1] В данной статье мы оставляем за скобками вопрос о том, насколько к незападному миру применим термин «Средние века».

доктринальная система координат формировалась именно в Средние века, и последние столетия не породили на Ближнем Востоке кардинально новых картин мира.

Процесс капиталистической модернизации на Ближнем Востоке не вызрел самостоятельно, а был привнесен западными колониалистами извне. Он вынудил арабские общества в несвойственном для них темпе мчаться вперед и проходить за десятилетия те социальные преобразования, на которые в Западной Европе уходили столетия (то же, пожалуй, можно сказать и о России, и о любых других частях Незапада, в которых капитализм не зарождался).

На полях этой модернизации в XIX–XX вв. возникали философские учения нового типа, — оперирующие глобализированным знанием европейского происхождения, оглядывающиеся на Запад и стремящиеся идти с ногу со временем, — и при этом не только неспособные, но и не желающие окончательно отбрасывать наследие родной культуры. Отбросить его, как мы увидим, не дает сам язык, на котором создается текст: если в категориальной системе отечественной культуры отсутствуют опции для трансформации картины мира, взять их оказывается просто неоткуда. Инерция традиционного воспитания и образования, сопряженная с жаждой поскорее пройти модернизационный путь, став субъектом мировой политики и культуры, составляет одну из важнейших особенностей незападной мысли — вчера, сегодня и завтра.

Арабское Возрождение, в значительной мере инициированное христианами (Дж. Зайдāн, Ф. Шидйāқ, Джубрāн Ҳалīл Джубрāн, Л. Шейхо, и др.), имело яркий литературно-художественный характер. Христианские религиозно-философские трактаты, столь популярные на Западе в эпоху Просвещения и после нее, для Ближнего Востока XIX — начала XX в. — редкость. Однако в данной статье мы рассмотрим образец именно такого творчества. Речь идет о работе Франсīса Фатхуллāха ал-Маррāша (1836–1874) *Шахāдат аṭ-ṭабīʻа фī вуджӯд Аллāх ва аш-шарīʻа* («Свидетельство природы о существовании Бога и Закона»).

Сочинение было опубликовано посмертно, в 1891–1892 гг., однако создано оно было, скорее всего, либо в 1860-х гг., либо в начале 1870-х [Abu ʻUksa, 2020, 4] — т.е. синхронно с первыми проектами научного религиоведения в Великобритании и Нидерландах.

Франсис — выходец из знаменитой в то время греко-католической алеппской семьи ал-Маррāшей, западноориентированных и высокообразованных капиталистов, связанных с Англией. Семья была известна в городе с XVIII в. Отец Франсīса Фатхуллāх, как указывает Л. Шейхо, в 1849 г. выпустил богословское сочинение, отрицавшее филиокве, однако на него вскоре последовала авторитетная критика маронитского патриарха Павла I Петра (Масʻада; 1806–1890), заставившая Фатхуллāха отступить [Шайху, 1908, 41]. Наш герой родился 29 июня 1836 г.; в юности он четыре года учился медицине

у английского врача, жившего в Османской Сирии. В 1866 г. он направился учиться в Париж далее, однако скоро вернулся на родину, где безвременно почил в 1873 или 1874 г.

Маррāш, как и другие его соратники по «цеху» Арабского Возрождения, не был ни профилированным религиоведом, ни профессиональным теологом. Тем не менее проблематика этих дисциплин волновала его так же, как и его ученых современников на Западе. В 1871 г. на страницах литературного журнала *ал-Джинāн* («Сады») ал-Маррāшем был опубликован короткий текст в жанре притчи под названием «Путешествие Разума» (*Сийāḥат ал-ʻаḳл*). Сюжет этого повествования таков: увидев высокую гору и яркий свет на ее вершине, Разум (у ал-Маррāша символизирующий человека) устремляется к ней. Приблизившись, он слышит глас, призывающий взойти на нее (здесь вероятна отсылка к явлению Бога Моисею в Ветхом Завете). Взойдя, Разум зрит царя в «белых одеждах доброты и бесхитростности» — царя, не стяжающего драгоценностей. Далее появляется, видимо, аллюзия на Иисуса Христа — проводник Разума, именуемый «мужем истинным» (*раджул ал-Ḥаḳḳ*) или просто *ал-Ḥаḳḳ* — «Истиной» (ср. слова Иисуса «Азъ есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6)) [Джинан, 1871[a], 269].

Истина сообщает Разуму о том, что «Царь цивилизованности» (*малик ат-тамаддун*), восседающий на «троне гуманизма» (*ʻарш ал-инсāниййа*), вовсе не властен над своим «царством» (*мамлака*). Вместо него правит другой, темный «Царь дикости» (*малик ат-таваḥḥуш*), и величайший обман человечества состоит в том, что оно принимает второго за первого. Над миром нависла черная туча стенаний тех, кто жаждет истины и не находит ее. Затем Истина показывает удивленному Разуму сцены того, как злонамеренные вожди гонят невежественные массы на истребление друг друга, а прислужники Царя дикости грабят и убивают тех, кто не согласен служить ему. Нашлось место и описанию алчности в виде «идола из чистого золота» (*ṣанам мин ẓахаб ибрīз*) — недвусмысленная аллюзия на Золотого тельца. На его голове — венец с изображениями всевозможного летального оружия. Одесную идола лежит «Книга» — Священное Писание, в котором нет слов, а лишь изображения денег, древних и современных [Там же, 271].

Под конец ал-Маррāш живописует самого Царя дикости, — того, чьей бутафорией оказывается свет и белые одежды: «…лицо его подобно морде гиены, шея — как у быка, глаза и когти — тигриные, макушка — как у бегемота, волосы — свиная щетина, рога — как у дикого козла, у него львиные клыки, крокодилья шкура и драконий хвост» [Там же, 273]. Разум вопрошает Истину: неужто Царю цивилизованности не суждено появиться? И получает ответ: дикость одряхлела и скоро сойдет в могилу, и приход цивилизованности скор.

Маррāшево противопоставление цивилизованности и дикости восходит к классической средневековой арабо-мусульманской мысли, а в конечном

счете — к античному полису (опять-таки, «граду») и противостоящему ему варварству. Изучение истории этих двух понятий — особый вопрос, который мы планируем рассмотреть в дальнейшем. Заметим лишь, что несколькими десятилетиями ранее этой дихотомией оперировал Рифāʻа аṭ-Ṭахṭāвī, применяя ее для характеристики, соответственно, продвинутых культур типа европейской или ближневосточной и архаических сообществ типа народностей Южного Судана [ʻИмара, 2010, 178–179; Тахтави, 2010, 14]. Но если ат-Ṭахṭāвī скорее следует логике Ибн Ḫалдӯна [см., например: Ибн Халдун, 2004, 146–149] и в целом логике средневекового противопоставления благотворных климатов Средиземноморья / Ближнего Востока экстремальным условиям Африки и иной мировой периферии, то ал-Маррāш трактует цивилизованность и дикость в коннотациях ближе к современным: *тавaḫḫуш* для него — порок и свирепое зло (сегодня этот термин нередко применяется в арабском языке при характеристике терроризма).

Интересно, что указанная притча тотчас вызвала негативную реакцию: так, некто Ризḳаллāх Илйāс Ḫиджжī, учитель алеппской католической же школы «Терра Санта», опубликовал в одном из ближайших выпусков *ал-Джинāн* письмо, в котором призвал ал-Маррāша к ответу: что тот имел в виду и не является ли «Путешествие Разума» манифестом «неверия и бунта» (*куфрāн ва ʻиṣйāн*)? [Джинан, 1871[б], 398]. К нему с тем же требованием присоединился сиро-католический викарный архиепископ Алеппо ал-Ḫӯрī Анṭӯн Ḳандалафт, видимо, таким образом публично осуществивший функцию надзора за единоверцем. Ответ ал-Маррāша обозначил, что он — не ниспровергатель старых иерархий и критиком религии его назвать нельзя: дикость, рядящаяся в цивилизованные одежды, — это милитаризм и насилие, вероломные жены и дети-бунтари, поджигающие дома. Ал-Маррāш опасается, что именно подобные безнравственные европейцы придут с «бусами и стеклами» на Восток, как уже сделали это в Африке, и их тлетворному влиянию придется сопротивляться [Джинан, 1871[в], 619].

* * *

Рассмотрение «Свидетельства…» еще явственнее раскрывает позицию ал-Маррāша, которую в европейской системе координат того времени можно определить как религиозно-консервативную. Он категорически не принял Парижскую Коммуну. Во введении к работе он подверг атеизм резкой критике. Атеисты увлекают людей в «пропасть неверия» (*ваḫдат ал-куфр*). Коллективный и заочный оппонент ал-Маррāша — Вольтер и остальные философы-противники религии и церковности [Abu ʻUksa, 2020, 8].

Апологетика ал-Маррāша непохожа ни на одну из современных ему иных: ни на немецкую либерально-протестантскую, ни на французскую картезианскую католическую. Уникальность ее, как представляется, состоит в сочетании

классических, почтенных, античных аргументативных ходов с современными и в попытке иллюстрировать интеллектуальную подлинность старых аргументов при помощи новых данных.

В целом подобные контрасты вкупе с мировоззренческой мозаичностью исторически характерны для Ближнего Востока с его ускоренной модернизацией. Сирийский интеллектуал Ṣādiḳ Джалāл ал-ʻAẓм в своей книге «Критика религиозного разума» (*Наḳд ал-ʻаḳл ад-дīнийй*, 1969) отмечал, что большинство студентов впадали в неосознанное замешательство и интеллектуальную демотивацию от противоречий между исламской доктриной и современной наукой. На уроках религии им приходилось отвечать учителю то, чему он их учил, и ровно то же приходилось делать на уроках физики [ал-ʻАзм, 1970, 30–31].

Ключевым аргументом ал-Маррāша, как мы увидим, является аргумент физико-теологический или телеологический, о котором еще Кант в «Критике чистого разума» писал:

> Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы. Он вносит цели и намерения туда, где наше наблюдение само не обнаружило бы их, и расширяет наши знания о природе, руководствуясь особым единством, принцип которого находится вне природы. В свою очередь эти знания влияют на свою причину, а именно на вызвавшую их идею, и придают вере в высшего творца силу неодолимого убеждения» [Кант, 1994, 469; B652].

Ал-Маррāш, однако, начинает с аргумента космологического. Он вопрошает: что мешает нам так же заключить от свойств мира к его Создателю, как от наличия одеяния — к тому, кто одеяние изготовил? Некий путешественник, заброшенный на далекий остров в океане, заключил от наличия геометрически правильного рисунка на песке к присутствию жителей на острове, и это оказалось правдой. И так же точно Исаак Ньютон открыл закон тяготения — последовательное, логичное свойство бытия [Марраш, 1892, 9]. Всюду, где можно говорить о цели (*ḳаṣд, маḳṣӯд*), обнаруживаемой в природе, можно свидетельствовать и о Боге. Мир демонстрирует признаки того, что он есть *му'аṩṩар* (подвергнутое влиянию) и *маṣнӯʻ* (произведение). Как логика арабского языка, так и здравый смысл должны в этой ситуации указать читателю неизбежность наличия в этой ситуации воздействия (*'аṣар*) и производящей причины (*ṣāниʻ*, *сабаб дāʻин*). На наличие таковой указывают физическая, химическая и биологическая реальности (ал-Маррāш — современник Энгельса, потому нас не должны удивлять реминисценции на тему пяти форм движения материи; в данном случае перечислены вторая, третья и четвертая) [Там же, 10].

Таким образом, всё, что мы знаем о природе, отсылает нас, по ал-Маррāшу, к наличию Создателя, и позиция того, кто не принимает это всерьез, ничтожна. Ал-Маррāш намекает на известный аргумент, хотя и не развивает его эксплицитно: рано отрицать существование Бога, пока не осуществлено тотальное познание мира и того онтологического контекста, в котором он находится. Причем обычно этот аргумент используется в рассуждениях с обратным вектором: некорректно предполагать существование Бога, пока, в результате тотального познания мироздания, не доказано, что всё происходящее в мире не могло оказаться последствием случайностей. Заметим, что логически последняя формулировка корректнее, чем та, которую утверждает ал-Маррāш: ведь он заключает от известной части мира к миру как целому, делая ровно то, от чего предостерегал Кант в своей первой, уже упомянутой «Критике».

Интуиции ал-Маррāша имеют давнюю историю; сравним с ними схожую аналогию десятой мандалы древнеиндийской «Ригведы»: «Брахманаспати [богов] выплавил, как кузнец. В первом поколении богов из небытия бытие родилось» (72:2), — или: «Имея повсюду глаза и повсюду лицо, повсюду — руки и повсюду — ноги, [Вишвакарман] сплавляет [все] вместе [своими] руками, [своими] крыльями, порождая небо и землю, единый бог» (81:3) [Ригведа, 1999, 208, 217].

Будучи догматически католиком, да еще и ближневосточным, ал-Маррāш не обращает внимания на то, что утверждение Первопричины само по себе не может быть доказательством подлинности конкретной религиозной традиции. Бытие Бога и религия (*дийāна*) для него неразделимы: утверждение первого необходимо доказывает истинность второго.

Линия космологических доказательств — центральная в апологетике ал-Маррāша. Тезис о равномерности круговращения небесных тел как подтверждении существования Бога заставляет вспомнить позицию раннего стоика Клеанфа в трансляции цицероновского героя, стоика Луцилия («О природе богов»):

> Четвертая причина и самая важная [наличия понятий о богах в душах людей. — *В.З.*] — равномерность движений и круговращений неба, Солнца, Луны, звезд, их различие и разнообразие, красота и порядок. Созерцание этих вещей само в достаточной мере указывает, что все это не случайно. Ведь если кто придет в какой-то дом, или в гимнасий, или на форум и увидит во всем разумность, соразмерность, порядок, тот, конечно, рассудит, что это не могло произойти без причины, и поймет, что есть некто, стоящий во главе всего этого, которому все повинуется. Тем более, наблюдая столь великие передвижения и столь великие изменения многих связанных между собой вещей, связи между которыми в течение безмерного и бесконечного времени никогда ни в чем не нарушаются, необходимо признать, что все великие передвижения в природе управляются неким умом [Цицерон, 1985, 105].

Следуя Аристотелю и его средневековым рецепциям, ал-Маррāш усматривает целеполагание во всяком рационально постижимом свойстве мира. Здесь он имплицитно отсылает к августинианскому аргументу в пользу бытия Божия Бонавентуры, согласно которому любая возможная относительная истина невозможна без Истины абсолютной, — так же, как сравнительная степень имманентно подразумевает превосходную[2]. Иначе говоря, если бы Бога не было, мир оказался бы невнятной бессмыслицей. Это — онтологическая рецепция платоновского учения о познании посредством постижения эйдосов, в соответствии с которым если бы люди не имели общего представления об умопостигаемых универсалиях, их взаимопонимание, общий язык, а следовательно, и логическое рассуждение оказались бы непредставимыми.

Потому ал-Маррāш усматривает свидетельство о существовании Бога также в реальности закона всеобщего тяготения, вращения Земли вокруг своей оси, существовании у небесных тел спутников и т.п. [Марраш, 1892, 12]. Ал-Маррāш умножает подобные примеры, называя их доводами от «законов природы» (*шарāʾиʿ аṃ-ṭабīʿа*), — интересно, что он использует для обозначения закона в данном случае не более привычный термин *ḳāнӯн* (закономерность), а термин *шарīʿа*, прямо отсылающий к божественному Закону ветхозаветного типа, Закону, дарованному Богом в Завете с общиной истинно верующих в Него.

Мир для ал-Маррāша, как и для его современников-философов XIX в., человекоцентричен. Позиция эта восходит как к Ветхому Завету («…и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт 1:26)), так и к религиозным антропологиям эпохи Вселенских соборов, которые не подвергали сомнению господство человека над природой в целом и другими живыми существами в частности.

Превосходство человека доказывает божественность замысла иерархии живых существ. По мнению ал-Маррāша, только человек обладает душой (*нафс*) — именно так замыслено Богом [Там же, 36]. Ал-Маррāш спорит с «безбожниками», которые объясняют отличия человека от других животных особенностями развития мозга. Типологические особенности мозга *homo sapiens*, делающие возможным то, что Энгельс именует социальной формой движения материи, по ал-Маррāшу, настолько разительно превосходят возможности

[2] Интересно, что схожий аргумент мы в свое время встретили у Фридриха Генриха Якоби — автора позднего Просвещения, апологета религиозного чувства, которому знакомство с «Критикой чистого разума» уже не давало возможности двигаться в направлении рациональной теологии (см.: [Jacobi, 1811, 38]). Это указывает на то, что апологетические аргументы могут приспосабливаться к изменению картины мира, если такое изменение не демонтирует эпистемологически саму структуру аргумента.

животных, что без привлечения религии этот скачок объяснить невозможно. Потому свидетельство Писания оказывается важнее всех дедукций и гипотез философской психологии [Марраш, 1892, 37]. Разум принимает на веру (*таṣдīḳ*) то, что он, согласно ал-Маррāшу, еще не может объяснить, — например, то, что мозг посредством нервной системы управляет конечностями. Но сколь же загадочнее и темнее связь сотворенной Богом бессмертной души и тленного тела!..

Ал-Маррāшу при этом принципиально важно обосновать, что душа, будучи нематериальной, не претерпевает воздействий со стороны материальной реальности — они лишь транслируются ей органами чувств. Мозг (*димāғ*) выступает для души в качестве зеркала (*мир'āт*). А всё потому, что постижение (*идрāк*) демонстрирует активную (*фā'ил*) природу души; раз она активна, она не может претерпевать так же, как живое не может принимать противоположное свойство умирания в четвертом аргументе бессмертия души в платоновском «Федоне». Душа подобна непереходному глаголу (*фи'л лāзим*), не могущему стать переходным (*мута'аддин*), т.е. оказаться в винительном падеже. Данная идея, восходя еще к Фалесу, пронизывает всю античную философию: душа — самодвижна, ведь мысли всегда приходят сами по себе, и для их появления ничто не востребуется. Чтобы обосновать этот ход, ал-Маррāш прибегает к терминологическому инструментарию уже собственно арабо-мусульманской мысли, указывая: способности к мышлению и воображению — коренная, первичная сила (*ḳувва 'аṣлиййа*) человеческого разума, в то время как у животных они вторичны, производны (*фар'иййа*). Действия животных акцидентальны (*'арад̣ий̆й*) и бессознательны (*ẖайавий̆й*), они не сопровождаются целеполаганием и намерением, они подобны действиям сновидца, в то время как человеческое действие субстанционально (*зāтий̆й*) и рационально (*'аḳлий̆й*) [Там же, 41]. Человек, в отличие от животного, сознает перспективу будущего.

Вслед за этими аргументами с солидной историей ал-Маррāш приводит несколько более современных и — тем самым — более интересных. Так, по ал-Маррāшу, человеку присуща «любовь к вечности» (*ẖубб ал-ẖулūд*), он не может смириться с тем, что может исчезнуть навсегда, ему присущи этические переживания как в части стремления сделаться лучше, так и в части раскаяния касательно прошлых грехов; кроме того, ему присуще восприятие высшей справедливости [Там же, 39]. Всё это возможно благодаря способности человека к самонаблюдению, к самосознанию. Ал-Маррāш подводит к тому, что Я не может представить свое онтологическое отсутствие, — и здесь осуществляется переход уже к аргументам собственно психологического свойства.

Их важнейшей составляющей оказывается (к сожалению, кратко) излагаемое ал-Маррāшем учение о религиозном чувстве/инстинкте (*ғарīза*).

XIX в. — век учений о религиозном чувстве, и эпицентром их была лютеранская Германия (Ф.Г. Якоби, Ф.Д. Шлейермахер и пр., подробнее см.: [Золотухин, 2025]). Самобытные «сентиментализмы», однако, зарождались и во Франции (Б. Констан и А. Ревиль), и в России (Ф.А. Голубинский и В.Д. Кудрявцев-Платонов) (см.: [Zolotukhin, 2019]). Об арабоязычных же сентиментализмах мы пока не имеем последовательного представления, и их реконструкция важна на пути изучения истории идей XIX в.

Начиная с аргумента от *consensus gentium* (ср.: «всем людям всех народов в общем известно, что есть боги, ибо это знание у всех врожденное и как бы запечатленное в душе» [Цицерон, 1985, 104]), ал-Маррāш переходит к утверждению, что человеческая природа (*ṭабīʿа ʾинсāнийа*) предполагает инстинктивную склонность (*майл ғарīзий*) к религии. Религиозное и этическое для ал-Маррāша неразделимо, как было неразделимо для всех авторов, работавших до и помимо Шлейермахера. Религиозное побуждение способствует самосохранению человека, и его зов столь же настойчив, как зов инстинкта к продолжению рода [Марраш, 1892, 44]. Откровение же нужно, чтобы человечество не деградировало.

После оригинального сравнения религии с сексуальным влечением ал-Маррāш приводит три основания к подтверждению мысли о природной склонности человека веровать. Во-первых, это принятие мученичества, во-вторых — сожаление о собственном прежнем неверии перед лицом кончины, в-третьих — гнев, ярость и желание мстить при поругании (*шатīма*) своей религии [Там же, 45]. Интересно, что ни один из этих аргументов не встречается у европейских (в т.ч. русских) сентименталистов. Очевидно, для ал-Маррāша религиозные чувства неотрывны от общинного сознания, от этноконфессиональной идентичности, и таким образом, его понимание религиозных чувств ближе к современному, нежели сугубо индивидуально центрированное переживание у Шлейермахера, Ревиля или Макса Мюллера.

Далее ал-Маррāш переходит к пророчествам и чудесам; раздел про пророчества, пожалуй, наименее интересен для исследования, поскольку типичен. Касательно же чудес стоит отметить: главнейшее чудо, подтверждающее истинность христианства, ал-Маррāш видит в распространении христианства в мире, невзирая на противостояние его учения типичным для человечества плотским страстям [Там же, 61–62]. В этом он сходится с некоторыми западными миссионерами, своими современниками.

В качестве краткого, промежуточного вывода, открывающего путь к дальнейшим исследованиям, можно выделить следующее: хотя ал-Маррāш жил в середине XIX в., его апологетика не похожа на европейские образцы. Она эклектична и стремится обосновать религиозную идентичность посредством привлечения самых разных аргументов — как традиционно-богословского, так и сугубо философского характера. И эта эмоционально окрашенная

эклектичность образует одну из важнейших отличительных черт мысли ал-Марра̄ша, место и роль которой на интеллектуальном небосклоне Арабского Возрождения еще предстоит уточнить.

Список использованных источников и литературы

Ал-ʻАзм, 1970 — *Ал-ʻАз̣м Ṣ.Дж.* Нақд ал-фикр ад-дӣнийй. Бейрут: Да̄р аṭ-ṭалӣʻа, 1970. 260 с.

Джинан, 1871[а] — *Ал-Марра̄ш Ф.Ф.* Сийа̄х̣ат ал-ʻақл // Ал-Джина̄н. 1871. Ч. 8. С. 269–273.

Джинан, 1871[б] — *Х̣иджжӣ Р.И.* Риса̄ла мин Х̣алаб // Ал-Джина̄н. 1871. Ч. 12. С. 397–398.

Джинан, 1871[в] — *Ал-Марра̄ш Ф.Ф.* [Без названия] // Ал-Джина̄н. 1871. Ч. 18. С. 616–619.

Ибн Халдун, 2004 — *Ибн Х̣алдӯн.* Ал-Муқаддима. Т. 1. Дамаск: Да̄р Йаʻруб, 2004. 569 с.

ʻИмара, 2010 — *ʻИма̄ра М.* Тамаддун ал-ʻараб ал-қадӣм ва йақ̣з̣атухум ал-х̣адӣṣа // Ал-Аʻма̄л ал-ка̄мила ли-Рифа̄ʻат Ра̄фиʻ аṭ-Ṭахṭа̄вӣ. Т. 1. Ат-Тамаддун ва ал-хада̄ра ва ал-ʻумра̄н. Каир: Мактабат ал-ʼусра, 2010. С. 171–188.

Марраш, 1892 — *Ал-Марра̄ш Ф.Ф.* Шаха̄дат аṭ-ṭабӣʻа фӣ вуджӯд Алла̄х ва аш-шарӣʻа. Бейрут: ал-Маṭбаʻа ал-ʼамирӣкиййа, 1892. 63 с.

Тахтави, 2010 — *Ṭахṭа̄вӣ Р.Р.* Тах̣лӣṣ ал-ибрӣз фӣ талх̣ӣṣ Ба̄рӣз. Виндзор: Хинда̄вӣ, 2010. 321 с.

Шайху, 1908 — *Шайх̣ӯ Л.* Ал-ʼА̄да̄б ал-ʻарабиййа фӣ ал-қарн ат-та̄сиʻ ʻашар. Т. 1. Бейрут: Маṭбаʻат ал-йасӯʻиййӣн, 1908. 204 с.

Золотухин, 2025 — *Золотухин В.В.* Религиозное чувство: у истоков континентального религиоведения. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2025. 384 с.

Кант, 1994 — *Кант И.* Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.

Ригведа, 1999 — Ригведа. Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999. 559 с.

Смирнов и др., 2020 — *Смирнов А.В.* (ред.) История арабо-мусульманской философии: учебник и антология. М.: ООО «Садра», 2020. 623 с.

Цицерон, 1985 — *Цицерон.* Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 382 с.

Abu ʻUksa, 2020 — *Abu ʻUksa W.* Fransis al-Marrash on Religion and Cultural Revival // The European Legacy. 2020. P. 1–14.

Jacobi, 1811 — *Jacobi F. H.* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811. 222 s.

Zolotukhin, 2019 — *Zolotukhin V.V.* Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts // Theologie und Philosophie. 2019. Bd. 94. Heft. 2. S. 251–261.

References

Abu ʻUksa, W. “Fransis al-Marrash on Religion and Cultural Revival”. In: *The European Legacy*, 2020, pp. 1–14.

Al-ʻAẓm, Ṣ.J. *Naqd al-fikr dīnī* [Critique of the Religious Reason]. Beirut: Dār al-Ṭalīʻah, 1970, 260 pp. (In Arabic)

Cicero. *Filosofskie traktaty* [Treatises on Philosophy]. Moscow: “Nauka” publ., 1985, 382 pp. (Russian Translation)

Ḥiğğī, R.I. “Risālah min Ḥalab” [A Letter from Aleppo]. In: *al-Ǧinān*, pt. 12, pp. 397–398. (In Arabic)

Ibn Ḫaldūn. *Al-Muqaddimah* [An Introduction]. Part 1. Damascus: Dār Yaʻrub, 2004, 569 pp. (In Arabic)

ʻImārah, M. “Tamaddun al-ʻarab al-qadīm wa yaqẓatuhum al-ḥadīṯah” [The Arabic Old Civilisation and Their Present-Day Awakening]. In: Al-Ṭahṭāwī, R.R. *Al-Aʻmāl al-kāmilah. Al-Ǧuz’ al-’awwal: al-Ḥaḍārah wa al-ʻumrān*. Cairo: Maktabat al-’Usrah, 2010, pp. 171–188. (In Arabic)

Jacobi, F. H. *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811, 222 ss.

Kant, I. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 3. Moscow: “Choro” publ., 1994, 741 pp. (Russian Translation)

Marrāš, F.F. “Siyāḥat al-ʻaql” [A Journey of the Reason], in: *al-Ǧinān*, pt. 8, pp. 269–273. (In Arabic)

Marrāš, F.F. [The Text Without Title]. In: *al-Ǧinān*, pt. 18, pp. 616–619. (In Arabic)

Marrāš, F.F. *Šahādat al-ṭabīʻah fī wuǧūd Allāh wa al-šarīʻah* [The Testimony of Nature on the Existence of God and the Testament]. Beirut: American Publishing House, 1892, 63 pp. (In Arabic)

Rigveda. Mandalas IX–X. Moscow: “Nauka” publ., 1999, 559 pp. (Russian Translation)

Smirnov, A.V. (Ed.). *Istoriya arabo-musul’manskoy filosofii: uchebnik i antologiya* [History of the Islamic Philosophy: Handbook and Anthology of Texts]. Moscow: “Sadra” publ., 2020, 623 pp. (In Russian)

Šayḫō, L. *Al-Ādāb al-ʻarbiyyah fī al-qarn al-tāsiʻ ʻašar. Al-Ǧuz’al-’awwal* [Arabic Literature of the 19th Century. Part 1]. Beirut: Jesuits’ Publishing House, 1908, 204 pp. (In Arabic)

Al-Ṭahṭāwī, R.R. *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ al-Barīz* [Washing of Pure Gold in Short Description of Paris]. Windsor: Hindāwī, 2010, 321 pp. (In Arabic)

Zolotukhin, V.V. “Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts”. In: *Theologie und Philosophie*, 2019, bd. 94, heft. 2, ss. 251–261.

Zolotukhin, V.V. *Religioznoe chuvstvo: u istokov kontinental’nogo religiovedeniya* [Religious Feeling and the Birth of Continental Religious Studies]. Moscow: HSE University Publishing House, 2025, 384 pp. (In Russian)