

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-400-414>

EDN: EPCRGF

Научная статья / Research Article

«Описание без редукций»: феноменолого-герменевтический проект Хасана Ханафи

Ф.О. Нофал  

Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация

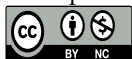
 faresnofal@mail.ru

Аннотация. К феноменологической герменевтике египетского философа и публициста Хасана Ханафи (ум. 2021) специалисты, увы, обращаются редко: многочисленные критики отдают предпочтение поздним его цивилизационным и культурологическим проектам, содержащим методологическую и содержательную критику классического арабо-мусульманского правового и теологического дискурса. В этой работе, используя ресурс философской компаративистики, автор пытается эксплицировать основания феноменологии Ханафи, приняв во внимание его двухтомное диссертационное исследование — «Экзегезу феноменологии» и «Феноменологию экзегезы», — успешно защищенное в Сорбонне в 1966 г. Демонстрируется, что в обозначенный выше период творчества Ханафи находился под несомненным влиянием герменевтической модели Поля Рикера и в значительной степени порвал с традиционной, «академической» феноменологией — на его взгляд, излишне «теоретической» и «неподвижной». Взамен ей египетский ученый разработал собственную «динамическую» теорию, реализуя ее на типично религиозном поле: отбрасывая означаемое и означающее, Ханафи сосредотачивается на анализе чувства — восприятия, конституирующего религиозное мировоззрение. Последнее распадается в концепции коллеги на три ветви (историческую, теоретическую и практическую), задающие границы интерпретации религиозных текстов и их имплементации в повседневных практиках, — которые, в свою очередь, ориентированы против какой-либо «теологической» институализации. Результатом феноменологической «ревизии» сакральных текстов, по Ханафи, должно стать упразднение «внешних» религиозных авторитетов, богословия как терминологической системы и возникновение «светской» ее формы, интерпретирующей привычные символы в «идеальном», общечеловеческом ключе.

Ключевые слова: герменевтика, феноменология, арабо-мусульманская философия, современная арабская философия, экзистенциализм

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Нофал Ф.О., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

История статьи:

Статья поступила 20.01.2026

Статья принята к публикации 10.04.2026

Для цитирования: Нофал Ф.О. «Описание без редукций»: феноменолого-герменевтический проект Хасана Ханафи // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 400–414. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-400-414> EDN EPCRGF

“A Description without Reductions”: Hassan Hanafi's Phenomenological and Hermeneutical Project

Faris O. Nofal  

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

 faresnofal@mail.ru

Abstract. The phenomenological hermeneutics of the Egyptian philosopher and publicist Hassan Hanafi (d. 2021) is, unfortunately, rarely discussed: many critics prefer his later civilizational and cultural projects, which contain a methodological and substantive critique of classical Arab-Muslim discourse. In this study, the author will attempt to explain the foundations of Hanafi's phenomenology using the methodological tool of philosophical comparativism, taking into account his two-volume dissertation study, “The Exegesis of Phenomenology” and “The Phenomenology of Exegesis”, successfully defended at the Sorbonne in 1966. It has been shown that in this period of his work, Hanafi was undoubtedly influenced by Paul Ricoeur's hermeneutic model and criticized all types of traditional, “academic” phenomenology, which he considered merely “theoretical” and “immobile”. The Egyptian scholar develops his own “dynamic” theory, which he realizes in a typically religious field: abandoning the signified and the signifier, Hanafi concentrates on the analysis of “feeling” — the perception that constitutes the religious worldview. This worldview, according to our colleague, is divided into three branches (historical, theoretical and practical), which set all hermeneutical limits for the interpretation of religious texts and their implementation in everyday practices, which in turn are oriented against any “theological” institutionalization. According to Hanafi, the result of the phenomenological “revision” of sacred texts should be the abolition of external religious authorities, theology as a terminological system and the emergence of its secular form, which interprets familiar symbols in an ideal, universal way.

Keywords: hermeneutics, phenomenology, Arab-Muslim philosophy, Modern Arab philosophy, existentialism

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the published article.

Article history:

The article was submitted on 20.01.2026

The article was accepted on 10.04.2026

For citation: Nofal FO. “A Description without Reductions”: Hassan Hanafi’s Phenomenological and Hermeneutical Project. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(2):400–414. (in Russian) <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-400-414> EDN EPCRGF

Введение

В час пополудни 18 июня 1966 г. в Сорбонне состоялась защита двухтомной докторской диссертации молодого египтянина Хасана Ханафи (1935–2021). За каких-нибудь два года тридцатидесятилетний мыслитель обнародовал важнейшие работы, заслужившие осторожную похвалу самого Поля Рикера; первая из них, «Методы экзегезы» (*Les Methodes d’Exegese*) — пожалуй, один из самых необычных трактатов Ханафи, представляющих новый взгляд вольнодумца на сложившуюся, историческую философскую традицию. В ней Хасан попытался найти теоретически слабые положения феноменологического проекта и предложить собственный вариант его деконструкции. Свободно оперирующий франкоязычной терминологией и еще не заключивший о необходимости создания антиколониального «окцидентализма» (*‘ilm al-istiḡrab*), Ханафи длительное время вдохновлялся успехом своего первого европейского триумфа: спустя год свет увидел увесистый том «Экзегеза феноменологии» (*L’Exégèse de la phénoménologie*), содержащий основательное приложение метода ученого к «религии Нового Завета». Обе части докторской диссертации, отпечатанные в Каире в 1965 и 1966 гг., были републикованы в 1976–1977 и 1987 гг., а в 2013 г. Ханафи самостоятельно перевел их на арабский язык, снабдив подробным библиографическим и сравнительно-лингвистическим комментарием, интересным, в том числе, как оригинальная философско-компаративистская работа, попытка передать средствами арабского языка громоздкий язык «гуссерлианы» [1; 2]¹.

Разумеется, упомянутый двухтомник — не что иное как фиксация одного из ранних проектов Ханафи, менявшихся «в тон» общественно-политическим потрясениям 60–90-х гг. непростого XX в. Симпатия ученого к феноменологическому методу довольно скоро обернулась безразличием: уже в 1977 г. он создает набросок «революционной» теологии, призванной реформировать исламскую религию ее собственными средствами [3], а в 1989 г. приступает к написанию монументального пятитомника «От вероучения к революции» (*Min al-‘aqida ‘ila as-sawra*), раз и навсегда отдалившего автора от интеллектуалов-консерваторов, стремившихся к компромиссу с консервативной же мусульманской средой. Однако, как я уже отмечал ранее [4. С. 167–169], гер-

¹ Далее я буду ссылаться лишь на арабоязычную версию двухтомника — последнюю из проработанных Ханафи. Об истории опубликования франкоязычного оригинала «Экзегезы феноменологии» (*Ta’wil az-zaḥiriyat*) и «Феноменологии экзегезы» (*Zaḥiriyat at-ta’wil*; именно под такими заглавиями книги коллеги известного интеллектуала Леванта и Египта) см.: [1. С. 7–8].

меневтическая феноменология Ханафи 1966 г., без принципиальных дополнений изложенная им в 2013 г., интересна одновременно и в историческом, и в идеолого-парадигмальном отношениях: рассматривая метод египетского публициста, устанавливая возможные его источники, мы обнаруживаем ту дискурсивную рамку, которую его мысль (и, в частности, мысль об арабо-мусульманском наследии) никогда окончательно не преодолевала. Экспликация этой рамки, равно как и реконструкция феноменологического понятийного аппарата Ханафи, — цель моей статьи, продолжающей серию работ [4; 5] о «религиозном критицизме» классика арабской философии XX–XXI вв.

«Динамическая феноменология»

По мнению Ханафи, любой феноменологический философский проект зиждется на четырех «столпах», которые аналитик не вправе не учитывать, а именно — на выявлении границ редукции (*радд*), референции (*далала*), определении чтойности (*махиййа*) и поля интенциональности (*касдиййа*) [1. С. 160]. Любую «данность», уверен ученый, допустимо описывать с использованием этих основополагающих для «гуссерлианы» терминов, ключевых для современного европейского тезауруса. К слову, последний объявляется Ханафи вершиной западной цивилизации: «Философский язык Европы открыт, гуманистичен и универсален», — заключал коллега, еще не поднявшийся на борьбу с ненавистным «окцидентализмом» [2. С. 10]².

Вместе с тем Ханафи ожесточенно критикует верных последователей Гуссерля — «академических» феноменологов, раз за разом обходящих, согласно ему, «живую» область действительности, чувство (*шу'ур*). В поисках новой версии идеализма (*мисалиййа*), не замечая хайдеггерианского противоборства реальности и воли [1. С. 46], феноменологи середины XX в. предпочитают описанию «плодородного» чувства «мертвые», рационалистически упорядоченные дескрипции сущностей вещей. Взамен им Ханафи предлагает «динамическую» (*харакиййа*) модель феноменологии, фундированную важнейшими экзистенциалистскими (*ваджданиййа*) интуициями [1. С. 47–48].

Феноменологический анализ, впрочем, далек от привычной для философов-позитивистов и марксистов «объективности»; как справедливо отмечает Ханафи, любая выкладка, оперирующая облюбованным им методом, сохраняет глубоко личностный характер [1. С. 113]. Как бы ни силились феноменологи осуществить «теоретическую редукцию» (*радд назарийй*), как бы ни пытались избавиться от ненавистного психологизма (*иттиджях нафсийй*), они лишь демонстрируют зависимость от субъективистской оценки предмета [1. С. 53, 56]. Более того, преодолевая естественную установку сознания, тре-

² Само по себе это утверждение Ханафи достаточно показательно и должно быть принято во внимание идеологами цивилизационного подхода к анализу инаковости культур, — разумеется, в том случае, если они стремятся к объективности, а не методологической аддикции.

буя «удаления» из умозрительной картины мира живого чувственного компонента, феноменологи обнаруживают поистине религиозную потребность в «трансцендировании» (*муфарака*) [1. С. 135] — пускай и методологическом, рационалистическом. Многочисленные противоречия «исторической» феноменологии, считает Ханафи, обесмысливают ее изначальные цели, претензию на «онтологичность»: «теоретическое» (*назариййа*) ее крыло должно, наконец, уступить «прикладному» (*табьикиййа*), единственным представителем которого коллега называет Макса Шелера [1. С. 58–59]³.

Прикладная феноменология, продолжает Ханафи, отмечена тремя важнейшими методологическими характеристиками. Первая — реалистическая направленность, внимание к ноэматическому слою переживаний, которые египетский интеллектual понимал как «содержание чувства» (*мадмун аш-шу'ур*), его «материал» (*мадда*), свободный, впрочем, от всех ирреальных, «фантастических» (*хайалийй*) элементов. Вторая характеристика чувства — внимание лишь к означаемым предметам (*мавду'ат далла*). Третья же его характеристика — практическая ориентированность, осуществление «познания ради жизни», но не наоборот [1. С. 58–59]. Прикладная феноменология становится, таким образом, не абстрактным методом, а «перманентной возможностью продуцировать частные суждения, способствующие исправлению отношений между разными уровнями бытия» [1. С. 60]. Как следствие, феноменология не должна «оправдывать» реальность [1. С. 61]: отказываясь от эпохи и редукции, гуссерлевский метод должен «описывать» действительность, не «закавычивая» ее, репрезентовать и «обновлять» [1. С. 98].

Из изложенного выше манифеста Ханафи явствует, что ученый в значительной мере пренебрег и терминологией, и образом мысли основателя феноменологической школы, — что, впрочем, не ново и вполне оправдано континентальной философской традицией. Куда более примечательными мне представляются постулируемое им содержание классических категорий Гуссерля и их возможные истоки. Ноэму египетский ученый понимал как «живой предмет чувства» (*мадмун хайй ли-ш-шу'ур*) [1. С. 99], интеллигентный отпечаток действительности в том, что «составляет разумную часть переживания» — ноэзу (*сурат аш-шу'ур*) [1. С. 210]; в другом месте ноэза определяется им еще проще — как сам «разум» (*'акл*), то есть восприятие теоретического сознания (*фахм ал-ва'ийй ан-назарийй*) [1. С. 65]. «Ноэтические» дефиниции Ханафи реконструкции, по всей видимости, не подлежат; в то же время учение о ноэме писатель заимствует из герменевтики П. Рикера.

³ Конечно, идея Ханафи не нова и разрабатывалась многими его европейскими *vis-à-vis*. Достаточно вспомнить о таком философском направлении XX в. как реалистическая феноменология, основной задачей которой Й. Зайферт называл преодоление имманентизма, редукционизма и эссенциализма. Зайферт полагал, что именно реалистическая феноменология, в равной степени открывающая adeptам всех религий «доступ» к тем или иным «истинам», способна предложить философский базис для продуктивного межкультурного диалога [6. С. 34–52].

Ноэма, согласно Рикеру — основной компонент письменной речи, «смысл речевого события», его «пропозиция», «иллокутивная сила» и «перлокутивное действие» [7. С. 26–27]. Ханафи дорожит герменевтической моделью Рикера и ставит ее в центр собственной феноменологической концепции: несмотря на то, что основным предметом анализа он провозглашает «чувство» (*шу'ур*), изрядная часть «Феноменологии экзегезы» и «Экзегезы феноменологии» нацелена на поиск «смысла» дискурсивного — ноэматического измерения текстуального откровения (*вахий*) и ноэтического способа его деконструкции.

Чувство, по Ханафи, представляет собой реалистическую основу интерпретируемого текста, тот его элемент, что обуславливает живую связь воспринимаемого дискурса с живым материалом опыта как автора, так и читателя. Как отмечает М. 'Умм ал-Фида', *шу'ур*, распознанное египетским мыслителем в качестве экзистенциального «посредника» между субъектом и объектом, строго дихотомично: «историческое» чувство диалектически объединяет текст с социальной и эмоциональной действительностью, окружавшей писателя, вынудившей его создать памятник своих эпохи и переживаний, а чувство «индивидуалистическое» прорывается сквозь смысловое измерение текста к собственным переживаниям, «ревитализирует» первый за счет второго [8. С. 160–161]. Чувство, согласно самому Ханафи, «переживает одновременно прошлое и настоящее; описывая чувство, мы обращаемся к психологическому скарбу наследия в его взаимодействии с настоящим, — в виде проекции прошлого или взгляда на современность⁴» [9. С. 21]. Чувство, таким образом, есть тот аспект восприятия, что имеет дело непосредственно с вещью, аккумулируя культурно и личностно детерминированные механизмы разума; на него, уверен ученый, европейские философы обращали катастрофически мало внимания, всецело отдаваясь борьбе «означающего и означаемого» [2. С. 11].

Последнее утверждение Ханафи призвано, по всей видимости, «легализовать» в его теории культурологическую составляющую, которую не смогла бы «ассимилировать» традиционная феноменология. Чувство, продолжает коллега, имеет дело с двумя «данностями» (*бадахиййат*) — *cogito* как таковым⁵ и языком (*луга*) [1. С. 131]. Феноменолог не вправе обращаться к чему-либо, кроме этих двух предметов сознания, как к беспредпосылочной основе восприятия: даже Бог и переживания священного, «трансцендентные» миру, могут быть химерами, порожденными мыслью и средствами языкового творчества [1. С. 391, 468]. Следовательно, аналитик обязан учитывать три важнейших обстоятельства. Во-первых, универсальность *cogito* предполагает

⁴ Вероятно, именно поэтому Ханафи считал, что «вся история представлена в феноменологическом анализе», который, помимо прошлого и настоящего, нацелен на обнаружение значимых для будущего «прикладных» проектов, проектов «праксиса» [1. С. 362].

⁵ При этом *cogito* Ханафи, очевидно, понимал «реалистически», подобно Д. фон Гильдебранду — как попытку вывести, наряду с «чистым содержанием» восприятия, существующую в действительности часть сознания [6. С. 200–203].

универсальность опыта, варианты которого указывают лишь на разницу в историко-культурном фоне одних и тех же «событий разума». Во-вторых, язык всякой «общины», любого народа, создает особую «логику» (*мантик*), нуждающуюся в феноменологической реконструкции; она начинается с «цивилизационной экзегезы» и непременно заканчивается «экзегезой религиозной» [1. С. 381, 383, 385]. Наконец, в-третьих, предметом философии религии должно стать откровение — конституированный средствами языка текст (*насс*), коль скоро «откровение есть речь, а речь есть язык» [1. С. 546].

«Критика откровения» или Крестовый поход против богословия

Ханафи сознательно вымарывает из своего феноменологического проекта любой намек на *живую* религиозность; напротив, он настаивает на том, что истинная философия религии призвана стать «интегральной дисциплиной для всего религиозного знания» [1. С. 472]. Выделяя три типа понятой таким образом философии религии, он отвергает ее варианты, «оправдывающие» (*табрир*) исторические догматические системы или «ищущие» (*бахс*) новые, умозрительные формы религиозности; вместо них мыслитель отдает предпочтение «транзиту» (*накл*) философии в религию, распространению «феноменологической герменевтики» на сакральные тексты [1. С. 435]. Для этого следует провести «новую», качественную дистинкцию между «текстом и опытом, откровением и историей» [1. С. 453].

Тематически откровение есть «знаки природы» (*‘аламат ат-таби‘а*), отличные от опыта читателя; последний «встречается» с ними в повседневной жизни — точнее, в те ее моменты, когда «означающее личного опыта соответствует смыслам текстов откровения, выявленным по итогам языковедческого анализа» [1. С. 458]. Здесь читатель впервые сталкивается со значимой теоретической лакуной в концепции Ханафи, а именно с умолчанием о генезисе религии. Провозглашая необходимость деконструкции «религиозного языка» [1. С. 463], производимой постольку, поскольку субъект силится «проникнуть» в концептуальную и семантическую сферы откровения, ученый уверенно отказывает самому откровению в статусе религии [2. С. 11]; при этом сакральный текст якобы «содержит экзистенциальное богословие (*лахут вуджудийй*) и событие (*ваки‘а*)» [2. С. 41]. Текст есть «центр культуры» *par excellence* [2. С. 92], дающий начало трем «религиям откровения» — иудаизму, христианству и исламу; они, в отличие от исторических религий, стали не «средством приспособления (*такйиф*)» к окружающей среде [2. С. 87], но эволюцией от обнаружения Закона и Любви к их исламскому синтезу [2. С. 91]. Увы, ни определения религии, ни описания формирующих ее механизмов Ханафи не приводит⁶; впрочем, как следует из логики рассуждений

⁶ Возможно, критик возразит нам следующей цитатой: «Религия (*дин*) есть мифологический (*‘устуриййа*), прикладной, символический взгляд на мир, располагающийся ниже теоретического его познания» [1. С. 387]. Увы, ни один компонент этого определения Ханафи

коллеги, следование откровению, то есть «освобождение от любого внешнего — человеческого ли, природного ли — гнета» [2. С. 25], принципиально арелигиозно и может быть достигнуто вне собственно религиозного пространства, каким бы оно ни представлялось адепту.

Итак, откровение, согласно Ханафи, есть текст. Текст, в свою очередь, являет особую связь между субъектом и объектом, читателем и означаемым. Означаемое же недостижимо без своего рода эпохе — отказа от «догматических формулировок» [2. С. 53] и всех памятников, не имеющих отношения к основателю религии [2. С. 15]. На этом повороте мысли коллега вновь впадает в серьезное противоречие и, вместе с тем, выдает исламский, «догматический» базис своей теории. В самом деле, если текст — всего лишь означающее, избавляемое феноменологом-аналитиком от «фантастического» содержания [1. С. 58–59], если он призван «освободить» индивида от любого «гнета», в том числе и гнета авторитета, если откровение воздействует на человеческий опыт лишь семантическим «пересечением», параллелизмом между его нарративными элементами и экзистенциальными переживаниями индивида, — каким герменевтическим значением располагает происхождение самого текста? Ответа на этот вопрос в «Феноменологии экзегезы» и «Экзегезе феноменологии» мы не находим. Впрочем, и задать его в классической исламской парадигме мы не имеем права: уже ранние богословы уммы пришли к выводу о достоверности лишь тех преданий, знание о которых получено через посредство цепочек передатчиков (числом более четырех), восходящих к непосредственным свидетелям событий [10. С. 328]. Только в этом случае изначальное сообщение может «считаться верным» и подлежать «правильной интерпретации» [2. С. 25].

Коль скоро Ханафи поднимает на знамена принцип *sola scriptura* (и даже не скрывает своих симпатий к протестантизму — «исследованию откровения, обретшего полноту в исламе» [2. С. 41]), он с неизбежностью приходит к заключению о феноменальной ничтожности церкви (*каниса*) и ее главного преимущества, богословия (*лахут*). Первая вызывает у автора «Феноменологии экзегезы» чуть ли не личный протест: церковь, считает ученый, была и остается «окаменевшей формой коллективного опыта, никак не фундированного Писанием» [2. С. 337], а ее история — хроника «осуждения опыта личного» [2. С. 347]. Богословие же объявляется Ханафи «попыткой схватить смыслы» откровения «без применения к нему языковедческих процедур» [2. С. 68], «формалистическим пониманием веры» [1. С. 440]. Догмы религии не только не должны считаться «частью» ее структуры или «онтологической мерой» [1. С. 448], но и не обладают «ни святостью, ни религиозным статусом, ни статусом откровения» [1. С. 477]. Подобно другому «врагу» феноменологии, «диалектическому материализму» [1. С. 144], богословие и церковь посредствуют между индивидом и некоей трансцендентной действительностью —

не «дешифрует» и не объясняет, чем религия отличается, например, от религиозной идеологии или проводимого в жизнь литературного утопического вымысла.

однако посредствуют «поверхностно» и избыточно. Только человек, верит Ханафи, достоин быть единственным религиозным и ревелативным актором, посредником между сакральным текстом и другими его читателями [1. С. 423].

Таков третий «узел» внутренних противоречий системы Ханафи, похоже, не замеченный ее творцом: чем способны помочь претендующая на объективность деконструкция священного текста, формулирование «всеобъемлющей его логики» [1. С. 528, 541], если они имеют все ту же, человеческую природу, неизбежно «застывающую» в ходе развития религиозной экзегезы? Чем положение о «пересмотре догматов» отличается от построения новой догматической системы [1. С. 492–493], истинность которой зависит, по всей видимости, исключительно от оппозиции «официальной» церкви? Как на деле адепту религии «избавиться от вероучения», заменить его «экзистенциальными толкованиями» [1. С. 525], если любое толкование дискурсивно, а значит, возникает на том же пространстве, что и «ветхий» опыт изучения Писания? Как, наконец, оставить в качестве нормативного лишь «отрицательное богословие» [1. С. 477–478], если оно, во-первых, «канонизировано» все той же церковью и, во-вторых, принципиально непригодно для построения полноценного интеллектуального проекта, которому Ханафи посвятил почти тысячу страниц печатного текста?.. Эти вопросы ученый оставил без ответа, «отяготив» читателя еще одной загадкой. Признав церковные теологию и институты формами коллективной нормативности, порвавшими с Писанием и живым опытом [1. С. 450], Ханафи призывает вывести откровение из «догматического пленения» в «эпоху гуманизма» [2. С. 54], на новый, общечеловеческий уровень. Однако и этот уровень объявляется коллегой типично социальным (*иджтима'ийй*): трансформация религиозности призвана «вернуть человека от поклонений, чудес, воплощений, обрядов, учений, власти и волшебства... к основе его существования — действию-в-чувстве» [11. С. 44]. Псевдоконтовская «позитивная религия» у Ханафи замещает традиционную религию во все той же коллективно-исторической форме, ограниченной собственным набором «запретов» и «установлений».

Между делом отмечу, насколько далеко отошел Ханафи от мысли своего учителя, П. Рикера, именно в «антиклерикальной», наиболее непоследовательной части диссертационного проекта. Вопреки египетскому писателю, Рикер не считал целесообразным пренебрегать институтом церкви — носителем авторитета и хранителем откровения, выразителем важнейшего герменевтического опыта, упорядочивающего проповедь. «Теология — писал философ — взаимодействует с культурой не только благодаря свойственному ей способу понимания, но и благодаря ее авторитету. Авторитет не является в ней неким случайным социальным привеском; он — фундаментальный аспект откровения и истины, которую за ним признает верующий. События откровения способны изменить мою жизнь; они же в равной мере являются творцами нового совместного существования людей, и в этом отношении они руководят моей жизнью и нашим сообществом» [12. С. 201]. Социальный

институт для Рикера — одна из конституент речи, часть дискурса, описанием и анализом которой нельзя пренебрегать; Ханафи же видит в нем лишь репрессивный аппарат, прибегающий к авторитету как к основному своему орудю подавления и принуждения.

«История в феноменологическом анализе»: три уровня религиозного чувства

Но обратимся, тем не менее, к двухтомнику египетского коллеги, возвращающему нас к типологизации чувства. Воспринимая откровение, индивид распознает его, во-первых, как располагающий историей текст — а значит, задействует исторический (*тарихий*) аспект сознания. Попытка вскрыть смысл священного памятника знаменует обращение к теоретическому (*назарий*) чувству. Наконец, этические и идеологические импликации текста «возвращают» его через человеческое действие в интересующую реальность — посредством прикладного (*амалий*) чувства [1. С. 422, 429; 2. С. 67]. *Homo religiosus*, следовательно, вовлекается текстом в историческую реконструкцию откровения, в имеющую место здесь и сейчас его экзегетическую деконструкцию и проецирование результатов последней в будущее [2. С. 73]. Разумеется, Ханафи рассуждает об идеальном процессе интерпретации *revelatio*, свободном от диктата какой-либо традиции; его перспективы он умышленно демонстрирует на материале Нового Завета — достаточно «простом» [2. С. 51], чтобы выявить его «несовместимость» с институциональным «христианством — религии, смешавшей древнееврейские, восточные, греческие и римские учения» [2. С. 389].

Однако и здесь избранный метод сыграл с Ханафи злую, но предсказуемую шутку: отказавшись от помощи церковного предания, ученый закономерно обнаружил в новозаветном тексте следы деятельности первых христианских общин [2. С. 180]. Если «история религии есть история наследия — священного писания» [2. С. 89], или, иными словами, чистое «совпадение свидетельства и самого откровения» [2. С. 99], в котором нет места наследию общины [2. С. 333], большая часть Евангелий, Деяний, Посланий апостолов и Апокалипсиса справедливо провозглашается Ханафи вторичным материалом. Евангелия проходят в «Феноменологии экзегезы» сквозь двойное критическое сито, через которое едва ли просочились бы исламские легенды: ученый отвергает свидетельства евангелистов Луки и Иоанна на том основании, что они-де не были современниками Иисуса [2. С. 138], считает многочисленные указания «на места, погодные условия, театральные движения и аллегории» очевидным литературным вымыслом [2. С. 251], отмечает сообщения о «речах ангелов» как «невозможные» [2. С. 255], а рассказы о видениях — как необоснованные [2. С. 285]. В целом, добрая половина новозаветного нарратива характеризуется им как «по-детски сказочная»⁷ [2. С. 386],

⁷ Удивительным в связи с этим мне представляется упорство Ханафи, с которым он обходит любые религиозоведческие и этнографические попытки анализа фольклора, — упорство, непростительное современнику К. Леви-Стросса и М. Элиаде.

а значит, нуждающаяся «реструктуризации» (*и‘адат тартиб*) — иными словами, в выделении «литературных» элементов [2. С. 270].

Итак, чувства не раз подводили новозаветных авторов [2. С. 424], а сами они, созидавая «переводы» слов Христа и «комментарии» к его проповедям [2. С. 186–187], конституировали наследие «первой общины» — плод коллективного труда «индивидов и свидетелей» [2. С. 182], соборно (читай — волюнтаристски) «утвержденного» в IV в. [2. С. 109]. Риторически вопрошая о том, как ранняя, эсхатологически настроенная христианская община, «не преследовавшая исторических целей» [2. С. 181], могла сформировать исторические церковные институты, отвергая «литературные» и «мифологические» элементы евангельского повествования, Ханафи ни разу не обращается к кораническому материалу, довольно скоро, за каких-нибудь сорок лет, силой центральной власти, кодифицированному и упорядоченному в Писание, изобилующее, к тому же, разнообразными мифологическими сюжетами. Египетский коллега, ожесточенно критикующий «аисторичность» рассказов о чудесах и контактах с ангелами и демонами, никак не комментирует легенду о вознесении Пророка и даже замечает: откровение, сохраненное в первоизданном виде, в самом деле «передается» от Бога пророку [2. С. 99].

Таков, в общих чертах, внутренний строй исторического религиозного сознания, сообщающего адепту, согласно Ханафи, наглядное представление о *легитимности* откровения, его текстуальной *достоверности*. Разумеется, философ отказывает критериям пресловутой достоверности в вариативности и понимает ее в протестантско-исламском ключе: достойно веры лишь то, что воспроизведено без искажений многочисленными свидетелями сообщения, единогласие которых наглядно прослеживается от слушателя к нарративному первоисточнику. Следующий шаг анализа «Феноменологии экзегезы» — выявление границ теоретического сознания, переходящего от рассмотрения предмета веры к ее, веры, содержанию.

Теоретическое сознание, как уже было отмечено выше, озабочено «обратной реконструкцией» богооткровенного текста. Силясь его «воспринять», оно, считает Ханафи, выделяет значение первого речевого слоя — воображаемого знака (*рамз хайалийй*); именно он формирует богатый, эмоционально и семантически рельефный образ, «превращающий дискурс в нечто наглядное», убедительное и потому витальное [2. С. 376]. Воображаемый знак, в свою очередь, неизбежно «вырастает» в реалистический знак (*рамз ваки‘ийй*), на котором останавливается «чистое» мифологическое мышление. Очевидно, этот тип знака лишь фиксирует «материал» знака воображаемого по результатам его рефлексивного абстрагирования [2. С. 479]. Из реалистического знака выводится притча (*масал*), упорядочивающая знаки в чувственно переживаемый нарратив [2. С. 481], а последний — создает базу для сравнения (*мукарана*) притч [2. С. 487], продуцирования метафор (*исти‘арат*) и религиозного, «общеупотребительного» языка (*луга тадавулиййа*) [2. С. 492]. Зачастую теологический язык страдает от того, что адепт не различает его

уровни, отождествляет притчу, метафору с реалистическим знаком или буквальным значением отдельных концептов; его избавление от герменевтических контаминаций и искусственных конструкций-«хиазмов» — конечная цель проекта Ханафи, к осуществлению которого, увы, он ни на шаг не приблизился на протяжении последних пятидесяти лет жизни.

Уверен, причины этого станут понятнее читателю из нижеследующего анализа, примененного автором «Феноменологии экзегезы» к ключевым концептам христианского теологического дискурса. Например, тринитарный догмат египетский интеллектуал толкует «метафизически»: в то время как Отец олицетворяет «высший идеал» и выведен за пределы «реального мира», «Сын», подобно человеческому индивиду, объединяет в себе универсумы идеального и реального [2. С. 506]. Воскресение же, согласно египтянину, — не «материальное событие», но «внеисторическая истина», экзистенциальные «просветления», испытываемые человеком в продолжение его жизненного пути [2. С. 509]. Наконец, крест — не орудие казни, а символическое отображение двух «измерений» бытия (*кайан*): первое, «вертикальное», указывает на идеи вечного блаженства, высшего идеала, царствия небесного и земного благоденствия; второе, горизонтальное, задает движение от прошлого к будущему, от ожидания к осуществлению. Следовательно, само «распятие есть не что иное, как цель человека, направляющегося к вечности» [2. С. 509–510].

Вероятно, Ханафи вполне осознавал религиозную нежизнеспособность своего деконструктивистского проекта. Этим, по крайней мере, логично объяснить два важнейших его теоретических пробела — на сей раз, последних в целой череде внутренних противоречий его феноменологической системы. Первый из них очевиден: если критика исторического сознания занимает большую часть «Феноменологии экзегезы», то под экспликацию структуры сознания практического отведено лишь несколько десятков страниц. Определив то, как именно следует интерпретировать превратности истории религий, наш писатель оставил за адептами религии искусственной, герменевтически «препарированной», пространство «богочеловеческой интенциональности — обращения от человека к человеку» [2. С. 519]. Словом, Ханафи не знает, каким образом «вовне осуществляются данные откровения», спроецированные в повседневность практическим разумом [2. С. 72]. Второй просчет следует из первого: коль скоро *способ* реализации «теологической ревизии» автором не определен, его целеполагание остается не вполне оформленным даже на уровне программном. Выходит, искомый Ханафи праксис уступает освященному историческими институтами власти образу действия, де-факто определившему и облик современной Европы, и цивилизационный выбор средневекового Халифата?..

Герменевтическая «комедия» vs методологическая «трагедия»: вместо заключения

Увы, ответа на наши риторические (и не только) вопросы автору мы не получим. Со смертью Хасана Ханафи в 2021 г. подошла к концу «золотая

эпоха» современной арабской философии, объединившая в одном большом полилоге М. ‘А. ал-Джабири и Дж. Тарабиши, Н.Х. ‘Абу Зайда и М. Аркуна, ‘А. ал-Джубрана и Т. Ибрагима. Споры об отношении к наследию (прежде всего, наследию религиозному) не утихают до сих пор; тем не менее их тезаурус на десятилетия был определен знаковыми для Новейшего времени фигурами, введенными в философский и публицистический оборот такие термины как «арабский разум» и «исламский разум», «фикх» и «храм». В ряду этих фигур Ханафи нашел свое место, заняв позицию, которую я выше уже не раз назвал *деконструктивистской*.

Действительно, Ханафи — яркий идеолог деконструкции, проводимой в социально-интеллектуальном ключе. Признавая историческую ценность арабо-мусульманской культуры, египетский интеллектуал отказывался относиться к ней как к «мемориальному», «музейному» пространству, искусственно заполняемому «инородным», колониальным содержанием. Напротив, в пылу борьбы с ориентализмом Ханафи объявлял об универсальной ценности именно арабской цивилизации, аккумулировавшей лучшие ресурсы исторического разума в поисках экзистенциальной свободы и гносеологического эксперимента. Отдавая ей должное, коллега стремился очистить творческий импульс исламского откровения от поздних наслоений; его критика фикха или калама ни в чем не уступает критике христианского догматического богословия. Религия, уверен Ханафи, остается центром культуры, превратившимся в ее периферию; ее возвращению на авансцену постмодерна должна сопутствовать определенного рода «меонизация» — редукция институциональных форм и культивация бесформенного, но неизменно «плодородного» творческого импульса.

Проект Ханафи — мечта арабского интеллектуала о судьбе собственной культуры, теоретическое «плацебо», изготовленное средствами западной философии для излечения беспокойного, социально, религиозно и экономически неоднородного общества. «Религия» египтянина, вымаравшая ритуал и «мистический реализм» чуда, едва ли способна встать на место религии исторической, семантически многомерной, предоставляющей адепту самые разнообразные орудия истолкования действительности. Но наш мыслитель, по-видимому, в этом замещении не нуждался: ему было достаточно осуществить попытку поиска оснований актуальных проблем мусульманского общества, которые он, вслед за реформаторами начала XX в., распознавал в обрядоверии, фидеизме и буквализме радикалов и представителей «народного» ислама. Последнее, пожалуй, оправдывает и автора этих строк, дерзнувшего обратиться к неоднозначным построениям Ханафи для того, чтобы вывести контур интеллектуальной географии египетской Нахды, «протянувшейся» от М. ‘Абдо⁸ до его соотечественника — выпускника парижской Сорбонны.

⁸ Примечательно, что мысль и ‘Абдо, и Ханафи развивается одинаково: от заключения о ценности ислама для построения современной культуры к построению прогрессивной модели религиозной апологетики. См. подробнее о соответствующих работах ‘Абдо в [13].

Список литературы

- [1] حسن حنفي. تأويل الظاهريات. الحالة الراهنة للمنهج وتطبيقه في ظاهرة الدين. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2013.
- [2] حسن حنفي. ظاهريات التأويل. محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد. القاهرة: مكتبة مدبولي: 2013.
- [3] Hanafi H. *Religious Dialogue & Revolution: Essays on Judaism, Christianity, & Islam*. Cairo : Angelo publishers, 1977.
- [4] Нoфaл Ф.О. Религия и метод. Манифест феноменолога-символиста. Москва : ООО «Садрa», 2022.
- [5] فارس عثمان نوفل. إشكالية العقل وواقعية التراث. محاولة تفكيك ظاهراتية. القاهرة: دار الفجر، 2021.
- [6] Антология реалистической феноменологии / под. ред. Й. Зайферта. М. : Институт святого Фомы, 2006.
- [7] Рикер П. Модель текста: осмысленное действие как текст / пер. с англ. А. Борисенковой // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43. EDN: JWUSCX
- [8] مالك أم الفداء. النص المقدس بين إشكالية التأويل وتطبيق المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي \\ المصطلح. 2018. ج 1. ع 2. ص 155–173.
- [9] حسن حنفي. التراث والتجديد. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019.
- [10] القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل. التنبؤات. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.
- [11] إدريس الإدريسي، محمد عبد اللطيف عبد العاطي. الوحي في ضوء المنهج الفينومينولوجي عبد حسن حنفي \\ أنساقي. 2022. ج 6. ع 1. ص 33–56.
- [12] Рикер П. История и истина / пер. с фр. И. Вдовиной и А. Мачульской. Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. EDN: WJOQYJ
- [13] Нoфaл Ф.О. Апологетика М. ‘Абдо: классика теологии или современность философии? // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. №4’2019. Москва : Медина, 2020. С. 29–58.

References

- [1] Hanafi H. *The Exegesis of Phenomenology. Current Issues of Phenomenology Methods and Its Implications in Religious Studies*. Cairo: Maktabat Madbuli; 2013. (In Arabic).
- [2] Hanafi H. *The Phenomenology of Exegesis. An Attempt of Existential Analysis of New Testament*. Cairo: Maktabat Madbuli; 2013. (In Arabic).
- [3] Hanafi H. *Religious Dialogue & Revolution: Essays on Judaism, Christianity, & Islam*. Cairo: Angelo publishers; 1977.
- [4] Nofal F. *Religion and Method: a Manifesto of Phenomenologist and Symbolist*. Moscow: “Sadra” publishers; 2022. (In Russian).
- [5] Nofal F. *The Problem of Reason and the Reality of Legacy. An Attempt of Phenomenological Deconstruction*. Cairo: al-Fajr publishers; 2021. (In Arabic).
- [6] Zeifert J, ed. *An Anthology of Realistic Phenomenology*. Moscow: Institute of St. Thomas; 2006. (In Russian).
- [7] Ricœur P. The Model of the Text: Meaningful Act Considered. Borisenkova A, transl. *Sociological Review*. 2008;7(1):25–43. (In Russian). EDN: JWUSCX
- [8] ‘Umm al-Fida’ M. Religious Text between the Problem of Interpretation and a Phenomenological Method by Hassan Hanafi. *al-Mustalah*. 2018;1(2):155–173. (In Arabic).
- [9] Hanafi H. *The Legacy and Innovations*. Cairo: Mu’assasat Hindawi; 2019. (In Arabic).
- [10] ‘Abd al-Jabbar. *The Salvation in God’s Oneness and Justice Problems. The Prophecies*. Beirut: Dar al-kutub al-’ilmiyyah; 2012. (In Arabic).
- [11] ‘Abd al-’Ati M, al-Idrisi I. Revelation in the Light of Hassan Hanafi’s Phenomenological Approach. *Ansaq*. 2022;6(1):33–56. (In Arabic). DOI: 10.29117/Ansaq.2022.0151

- [12] Ricœur P. *History and Truth*. Vdovina I, Machulskaya A. transl. Saint Petersburg: Aleteiya; 2002. (In Russian). EDN: WJOQYJ
- [13] Nofal F. Apologetics of M. ‘Abdo: the Theology Classics or the Present of Philosophy. In: *The Islamic Thought: Religious and Philosophical Yearbook №4’2019*. Moscow: Medina publ.; 2020: 29–58. (In Russian).

Сведения об авторе:

Нофал Фарис Османович — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира, Институт философии РАН, Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12/1. ORCID: 0000-0002-3163-4722. SPIN-код: 9054-3224. E-mail: faresnofal@mail.ru

About the author:

Nofal Faris O. — PhD in Philosophy, Research Fellow of the Department of Islamicate World Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-3163-4722. SPIN-code: 9054-3224. E-mail: faresnofal@mail.ru