




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-263-279>
EDN: HUVQCT

Научная статья / Research Article

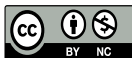
Мәлик Бин Набй (1905—1973): цивилизационный подход к проблемам мусульманского мира в контексте *нахды*

Л.Ф. Меликова  

Институт востоковедения имени академика Зии Буниятова НАН Азербайджана,
Азербайджанская Республика, AZ1073, Баку, пр. Г. Джавида, д. 115
 leyla_melikova2004@yahoo.com

Аннотация. Статья посвящена исследованию взглядов алжирского философа и мусульманского интеллектуала Мәлика Бин Набй (1905—1973), обзору его социологических, культурологических, историко-философских воззрений. Мәлик Бин Набй писал о человеческом обществе, уделяя особое внимание причинам упадка мусульманской цивилизации и поднимая вопрос о степени необходимости, путях и формах восприятия ее достижений. Автор указывает на комплексный подход мыслителя к проблемам цивилизационного возрождения мусульманского мира в контексте феномена *нахды* (*ан-нахда*), основной проблемой которой была и по сей день остается проблема взаимодействия с западной цивилизацией. В философском подходе М. Бин Набй *нахда* концептуально взаимосвязана с процессом поиска мусульманами собственной идентичности, с попыткой преодоления мусульманским миром кризиса как результата долгих веков колонизации. М. Бин Набй представляет *нахду* в широком социокультурном контексте, рассматривая ее как аутентичный способ встречи арабов с современностью и важнейшую концепцию, способную направить весь мусульманский мир на правильный путь выхода из кризиса и подлинного возрождения. Пути решения этой задачи он видит через выражение социальных ценностей ислама, вытекающих из нравственно-этических основ исламской религии, которые влияют, по его мнению, на восстановление мусульманской идентичности во всех сферах бытия глобального универсума. Мыслитель предлагает способ продуктивного возрождения мусульманского мира на основе гармоничного синтеза в русле слияния достижений философского западного рационализма и исламского религиозного наследия. Также в целях, направленных на объединение усилий афро-азиатских народов перед лицом колониализма, культурной и экономической экспансии Запада и подлинное возрождение, в конечном счете, всех народов Востока, М. Бин Набй разработал концепцию «афро-азиатства», в которой он выдвигает задачи глобалистского масштаба, преследуя те же возрожденческие цели. Согласно М. Бин Набй, онтологической дифференциации, присутствующей в соотношении человек, время, пространство, присуща исламская основа. Этот аспект может играть важную роль

© Меликова Л.Ф., 2023



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

как в позитивном, так и в негативном переустройстве мира человеком. Эта ситуация напрямую связана с вопросом о том, какой смысл люди придают миру, а также уровне их ответственности за это.

Ключевые слова: цивилизационный процесс, ан-нахда, ал-хадāра, исламский реформизм, исламская мысль, социальная реформа, синтез идей, дихотомия Восток-Запад

История статьи:


Статья поступила 27.02.2023

Статья принята к публикации 27.03.2023

Для цитирования: Меликова Л.Ф. Мāлик Бин Набī (1905—1973): цивилизационный подход к проблемам мусульманского мира в контексте нахды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 263—279. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-263-279>

Mālik Bin Nabī (1905—1973): Civilizational Approach to Problems of Muslim World in Context of al-Nahda

L.F. Melikova  

Institute of Oriental Studies named after academician Z.M. Buniyatov
of Azerbaijan National Academy of Science,
115, H. Javid Av., AZ1073, Baku, Azerbaijan Republic
leyla_melikova2004@yahoo.com

Abstract. Article is devoted to research of the views of the Algerian philosopher and Muslim intellectual Mālik Bin Nabī (1905—1973) and reviews his sociological, cultural, historical and philosophical ideas. In his works Mālik Bin Nabī was writing about human society, paying special attention to the reasons for the decline of Muslim civilization and raised the issue of the degree of necessity, ways and forms of perception of its achievements. The author points to the complex approach of the thinker to the problems of the civilizational revival of the Muslim world in the context of the phenomenon of nahda (*al-Nahda*), the main problem of which was and remains the problem of relationship with Western civilization. According to M. Bin Nabī, both in political and social aspects, *Nahda* is conceptually connected with the Muslims' search for their own identity and a way out of the crisis generated by long centuries of colonization. In its broad socio-cultural context *al-Nahda* implies an authentic way for Arabs to meet modernity and constitutes one of the main concepts aimed at achieving a way out of the crisis and a genuine revival of the Muslim world. He sees the ways of solving this problem through the expression of the social values of Islam, arising from the moral and ethical foundations of the Islamic religion, which, in his opinion, affect the restoration of Muslim identity in all realms of existence of the global universe. The thinker proposes a way for the productive revival of the Muslim world based on a harmonious synthesis in line with the merging of the achievements of Western philosophical rationalism and the Islamic religious heritage. In addition, in order to unite the efforts of the Afro-Asian peoples in the face of colonialism, the cultural and economic expansion of the West and the true revival, ultimately,

of all the peoples of the East, M. Bin Nabī developed the concept of *Afro-Asianism*, in which he puts forward the tasks of a globalist scale, pursuing again revival goals. According to the ontological differentiation of M. Bin Nabī, present in the ratio of man, time, space, it has an Islamic basis. This aspect can play an important role in both positive and negative reorganization of the world by man. This situation is directly related to the issue of what meaning people give to the world, as well as the level of their responsibility for that.

Keywords: civilizational process, al-nahda, al-hadāra, islamic reformism, islamic thought, social reform, synthesis of ideas, East-West dichotomy

Article history:

The article was submitted on 27.02.2023

The article was accepted on 27.03.2023

For citation: Melikova LF. Mālik Bin Nabī (1905—1973): Civilizational Approach to Problems of Muslim World in Context of al-Nahda. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):263—279. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-263-279>

Введение

Культурно-социальный феномен — *арабская нахда*¹ (*ан-нахда ал-‘арабийя*) — затрагивал целый комплекс проблем, однако главными в ее платформе были и по сей день остаются проблема взаимодействия с западной цивилизацией и вопрос о степени необходимости, путях и формах восприятия ее достижений. В контексте поисков ответа на этот вопрос можно рассматривать значимость взглядов выдающегося исламского интеллектуала, уроженца Алжира — *Мāлика Бин Набī* (1905—1973), заинтересованного «условиями возрождения»² подлинной мусульманской цивилизации посредством интеллектуального и духовного возрождения, чьи труды являются ведущими в рамках нахдийного религиозного дискурса.

С ранних лет Бин Набī читал произведения М.‘Абдуха (1849—1905), «Умм ал-Курā» Ал-Кауāкибī (1855—1902), «Мукаддима» Ибн Халдūна (1332—1406). Помимо традиционного религиозного образования, он посещал и французскую школу. Знакомство с двумя культурами оказало новаторское влияние на проблемы, которыми он впоследствии занимался. Мыслитель подчеркивал в своих мемуарах, что благодаря близким людям, давшим ему

¹ *Ан-нахда* (ар. «возрождение», «пробуждение», «Ренессанс») — период культурного подъема, интеллектуальной модернизации и реформирования арабского мира, начавшийся в Египте а затем распространившийся на все арабоязычные регионы Османской империи в конце XIX — начале XX века, связанный с влиянием европейского просвещения, научно-технического и экономического прогресса.

² Название одной из его книг, опубликованных на французском и арабском языках: Bennis Malek. *Les conditions de la renaissance: problème d’une civilisation*. En-Nahdha, Alger, 1949. / Мāлик Бин Набī. Шурūt ан-нахда. Дар ал-фикр, Димашк, Сўрийя, 1957. Перевод на арабский язык: ‘Абд ас-Сабūr Шāхйн и ‘Умар Кāмил Мискāуй под руководством Мāлика Бин Набī. (Первоначальное название и издание на французском языке: *Discours sur les conditions de la renaissance algérienne*. 1948.)

исламское образование, он был свободен от влияния колониальной идеологии. В начале 20-х гг. XX в. он присоединился к реформаторскому (*ислāхиййа*) движению. Тогда на него оказал глубокое влияние ‘Абд ал-Хамй̄д ибн Бādй̄с (1889—1940) — лидер реформаторского движения в Алжире [1. Р. 18]. Следы этого влияния прослеживаются в его интеллектуальном развитии и тематике трудов, от проблемы колониализма и до проблемы цивилизации [2. Р. 38].

С 1930 по 1954 гг. он жил во Франции, затем в Каире, а в 1962 г. вернулся в Алжир через год после обретения страной независимости, в 1964 г. был назначен директором по вопросам высшего образования Алжирского Университета. Он сыграл важную роль в создании движения «Кийам» («Ценности»), которое стремилось привить в стране исламские ценности. До конца жизни он продолжал призывать к социальной исламизации Алжира. По его словам, «исторически колонизация — это регресс в истории человечества», но у нее существует положительный аспект, который «высвобождает бездействующие, инертные потенции» [3. Р. 137]. Усилия мыслителя по продвижению интеллектуального дискурса в Алжире привели к проблемам с алжирскими властями, ему запретили покидать страну и его передвижения контролировались. В 1971 г. ему разрешили выехать из Алжира с семьей для совершения паломничества в Мекку. Он воспользовался этим, и посетил Египет, Сирию, Ливан, Ливию и Тунис, где выступил с докладами о «роли мусульман в последней трети двадцатого века». В 1973 г. он вернулся в Алжир, где заболел и скончался [4. Р. 132].

Бин Набй̄ написал более двадцати книг по вопросам ислама, культуры, общества и развития. Все важнейшие для понимания нынешнего состояния упадка мусульманских народов, труды он опубликовал в книжном цикле под общим заголовком «Мушкилāt ал-хадāра» («Проблемы цивилизации»). Их тематика охватывает почти все сферы социально-политических проблем человека и общества, включая религию, философию, историю, образование, экономику и политику. Идеи мыслителя повлияли на часть алжирской интеллигенции, которая впоследствии стала активным участником современного исламского движения.

Критика современного мусульманского общества у Мāлика Бин Набй̄ и проблема возрождения (*ан-нахда*)

Бин Набй̄ написал несколько работ по анализу современного состояния мусульманского общества, критикуя его за то, что когда его члены рассуждают о великой некогда цивилизации, созданной их предками, в них говорит чувство обиды и неполноценности за их нынешнее плачевное состояние колониально угнетенных народов. Истинный и полный упадок исламской цивилизации, согласно Бин Набй̄, произошел после периода *ал-Муваххидун*³ —

³ Ал-Муваххидун (ар.) — букв. «единобожники»; Almohades (исп.) — Альмохады; Альмохадский халифат — государство в Северной Африке и Мусульманской Испании (1121—1269).

североафриканской династии, которая пыталась сплотить и объединить раздробленную умму в конце своего цивилизационного цикла.

Концепция исламского возрождения берет начало в арабском возрождении (*ан-нахда ал-‘арабиййа*). С точки зрения Бин Набй, в политическом, социальном и культурном аспектах *нахда* концептуально связана с поисками мусульманами собственной идентичности и выхода из кризиса, порожденного долгими веками колонизации, предполагая аутентичный способ встречи арабов с современностью и составляя одну из основных концепций для последующей разработки любых теоретических рамок, направленных на достижение выхода из кризиса и возрождения мусульманского мира. Пути решения этой задачи Бин Набй видит через реформы (*ислах*) и выражение социальных ценностей ислама, вытекающих из нравственно-этических начал *салафитского*⁴ ислама и модернистских форм его проявлений, которые влияют на восстановление алжирской и мусульманской идентичности во всех областях.

Аль-Джаноби определяет реформаторскую мысль Бин Набй как «модель исламской реформации», которую он называет «культурным исламом» [5. С. 78], отмечая, что она ограничена и «содержанием традиционной исламской мысли», и «нормами светской национальной мысли», и поэтому не сумела явиться «имманентным продуктом эволюции исламской политической мысли», а лишь «отражает опыт революционно-освободительного подъема «третьего мира» в целом, и арабо-мусульманского мира в частности» [5. С. 95]. Бин Набй критиковал реформистское движение в мусульманском мире за его попытку реформировать среду, а не человеческий фактор. Реформировать человека — первичное условие для исправления окружающей его среды [6. Р. 65].

Принципиальным аспектом для него является осознание арабским и мусульманским народом себя как современной нации, наделенной фундаментальными составляющими любого социально-возрожденческого проекта: своим населением, территорией, историей, прошлым и будущим, пишет Ал-Мйсāvй, помещая книгу Бин Набй «Феномен Корана» (1947) в общий контекст интеллектуальной и культурной встречи между мусульманским миром и современной западной цивилизацией. Он видит в ней глубоко продуманный

⁴ *Салафитами* считаются все, кто в разные периоды истории ислама выступал с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, квалифицируя как *бид‘а* позднейшие нововведения, появившиеся в результате контактов с Западом. С появлением в XVIII веке учения Мухаммада ибн ‘Абд ал-Ваххāба ат-Тамйй (1703—1792) (последователя Ибн Таймийй (1263—1328)) зародилось новое религиозно-политическое движение *ал-ваххāбиййа*. В наши дни термин «салафизм» иногда взаимозаменяется термином «ваххабизм». Позднее, в контексте собственной идеи реформации ислама термин «салафиййа» впервые вводит в обиход М.‘Абдух (1849—1905), чем вносит путаницу и противоречие в саму религиозно-доктринальную основу своей (с Дж. ал-Афгāнй (1839—1907)) идеи, и в исламский религиозный дискурс в целом. По многим концептуальным аспектам взгляда на традицию, между этими двумя направлениями *салафизма* всегда существовала конфронтация.

ответ на все философские вызовы, брошенные этой цивилизацией религии вообще и исламу в частности [7. Р. 11].

Джаглүл пишет, что если говорить об определении «исламист», которым Бин Набй «награждали в последние десятилетия для того, чтобы обречь его на порицание одних, и восхваление другими», и «если под «исламизмом» мы подразумеваем смешение религии и политики, приверженность модели политической организации с теократическими целями во главе с *шайхами*, то позиция Бин Набй далека от таковой» [8. Р. 6]. По словам Фаида: «В чем мы можем быть уверены, так это в том, что Бин Набй имел сильное влияние на первых французских исламистов, которые учились в Алжирском университете в 1960-х и начале 1970-х гг. до своей кончины в 1973 г. ... Взгляды Бин Набй можно охарактеризовать как прогрессивные и ровные. Интеллектуальные воззрения, которые они репрезентуют, пожалуй, главная причина, по которой они не вызвали особого интереса у более радикальных исламистов» [9. Р. 851—852]. Позиция Бин Набй — позиция мусульманского интеллектуала, предлагающего продуктивное возрождение мусульманского мира на основе гармоничного синтеза в русле слияния достижений философского западного рационализма и исламского религиозного наследия. «Несомненно, что когда мы приближаемся к исламской цивилизации, в ее эволюции обязательно вмешиваются два фактора. Исламская идея, которая является основой этой эволюции, и мусульманин, который является конкретной опорой этой идеи» [8. Р. 73] пишет он. Согласно ему человек имеет две идентичности. Первая — это ценное творение Аллаха, почитаемое Им и не затронутое историей, олицетворяющее мир идей. Вторая идентичность, изменчивая и подверженная влиянию истории, — социальная единица. Именно социально-историческая структура превращает индивидуума (*фард*) в личность (*шахс*), в сложное существо, создающее «цивилизацию». Любое нарушение здорового взаимодействия между этими двумя уровнями идентичности влияет на процесс цивилизации. Интеллектуальный кризис мусульман в действительности является результатом такого возмущения на обоих уровнях [10. Р. 331].

По исламу, человечество обладает превосходством над всеми другими существами, будучи наместником (*халифа*) Аллаха на земле. Этот пункт мыслитель «считает важным для утверждения гуманизма, для перевода духовных ценностей ислама в социальные...» [11. С. 34] указывает Фролова. Он утверждает, что следует обновлять человека, сообразуясь с истинной исламской традицией и научной методологией, но, прежде чем успешно изменить общество или цивилизацию мусульмане должны изменить свое духовное состояние. Это отражено в кораническом *айате* суры «ар-Ра‘д» (13:11): «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они сами не изменят свои помыслы» [6. Р. 65; 12. Р. 161].

По Бин Набй, человек эпохи «пост-ал-Муваххидүн» в результате сбоя во взаимодействии уровней вышеозначенной двухуровневой структуры не только находится «вне цивилизации» подобно доцивилизированному человеку

(*раджул ал-фитра*), но, в отличие от последнего, не может вернуться в ее основное русло для выполнения цивилизаторской работы (*oeuvre civilistrice*). Такой человек неспособен отказаться от привычного образа действий, двигаться вперед, создавать и усваивать новые смыслы. Он живет в завершающей стадии жизненного цикла своего города, имеет ограниченные устремления, поврежденный разум и побежденный дух, удовлетворяется посредственностью и всегда находится «на полпути»: «на полпути к идее» и «прогрессу». Такие человек и общество не сумели эффективно применить свою веру на практике, указывает Бариун [10. Р. 331—332].

Бин Набй говорит о комплексной теории возрождения в мусульманском мире и задается целью обнаружить корни кризиса, предложить систематическую ориентацию усилий и деятельности этого движения, с опорой на диагностику различных этапов развития мусульманского общества на протяжении всей истории [13. С. 26].

Нынешнее мусульманское общество представляет собой смесь остаточного наследия эпохи «пост-ал-Муваххидун» и новых культурных наслоений, привнесенных реформистами и модернистами, что является не результатом рефлексивного процесса или планирования, а смесью различных пережитков прошлого и спонтанно воспринятых нововведений. Присутствие синкретизма при отсутствии диалектики на протяжении определенного времени подвергало мусульманское общество опасности утери идентичности. В попытках, направленных на возрождение собственной цивилизации, мусульмане переняли многое извне, но вместо понятий и средств они усвоили вещи и потребности. Исламские страны импортируют множество западных технологий, в их обществах функционируют школы, призванные вернуть им былое процветание, в действительности же, дублирующие образцы, основанные колонизаторами [14. Р. 69], приложившими все усилия, чтобы закрыть доступ к образованию для колонизированных, а получившие образование мусульмане, не использовали это в качестве элементарного средства борьбы со всеобщей неграмотностью. Хотя, миф о невежестве опасен, потому что становится маскировкой для колонизации на более глубоком уровне, под вывеской борьбы с неграмотностью. В действительности, в мусульманском обществе всегда существовали богатые буржуа, однако социальная эффективность их финансовых средств ниже, чем у бедного класса. Следовательно, проблема заключается не в финансовой, а в психолого-технической направленности капитала. Другой миф — когда колонизацию обвиняют во всех неудачах и считают оправданием моральной и политической лжи. Бин Набй утверждал, что колонизация душила мысль, интеллектуальные усилия и предполагаемое моральное и экономическое возрождение, но основная причина заключалась не во внешних, а во внутренних факторах. На фундаментальную ценность индивидуума, влияет не колонизация, а то, что Бин Набй обозначил посредством введенного им термина *фр. Colonisabilitè* (колонизируемость), для описания состояния внутренней слабости и восприимчивости к колонизации в

мусульманском обществе, и это универсальный закон, применимый к каждому обществу и цивилизации [14. Р. 73]. Мыслитель писал о природе колониализма: «Колониализм пытается прежде всего сделать из индивидуума предателя, действующего против общества, в котором он развивается. Если его попытка потерпит неудачу, он попытается поменяться ролями, на этот раз настаивая на том, чтобы рассматриваемый индивидуум был предан своим обществом, беспринципными, противоборствующими людьми» [15. Р. 135].

Для объединения усилий афро-азиатских народов перед лицом колониализма, культурной и экономической экспансии Запада Бин Набй разработал и концепцию «афро-азиатства», которую изложил в книге (*L’Afro-asiatisme*) с одноименным названием, где ставил задачи глобалистского масштаба, вновь преследуя возрожденческие цели. Осознавая несоответствие и расхождение, которые характеризуют страны, представленные в Бандунге,⁵ Бин Набй пишет: «Синтез не может возникнуть из элементов, собранных в Бандунге, если нет условий для катализа — фактора, создающего биоисторический феномен» [16]. Он отвергает возможность афро-азиатства, связанного с данными расы или языка. Цивилизации основаны не на этих данных, и даже не на нациях, однако культура и география играют важную роль, отмечает Букру [16].

Согласно Бариун, «сравнивая мусульманскую нахду с японским возрождением», Бин Набй определил, что прогресс японцев в мире был обусловлен их точностью в определении целей и выборе наиболее научных способов их достижения. Они «изучали западную цивилизацию, а мусульмане поставили себя в положение потребителей». Позже, турки исследуя то же, пришли к другим выводам. К. Ататюрк считал, «что люди могут только модернизировать через вестернизацию», но «не исследовал других условий возрождения» [12. Р. 7—8].

Бин Набй ищет культурные основы афро-азиатства, исключив антиколониалистскую обиду и ненависть к Западу и находит эти основания в моральном принципе ненасилия, предложенном Ганди. На конференции были представлены все вероисповедания и он говорит, что «такое разнообразие может обеспечить необходимые элементы для создания прочного фундамента для мира и заложить духовные и технологические основы цивилизации афро-азиатского человека», но афро-азиатство не является самоцелью, а лишь необходимый этап, «фаза глобализма» для реализации мира в планетарном масштабе: «Техническая мощь сделала мир маленьким, теперь его нужно сделать пригодным для жилья» [16]. Он также рано проявил интерес к ведической мысли, восхищался в своих трудах Махатмой Ганди и рассматривал афро-азиатизм как «духовную ничейную землю» между двумя блоками, основанными на исламе и индуизме. Арнольд Тойнби, оказавший большое влияние

⁵ 29 стран Азии и Африки собрались на конференции в Бандунге (Индонезия) 18—24 апреля 1955 г. Ее коммюнике дополнило Пять принципов (*панча шила* — на яз. Хинди) мирного сосуществования.

на мысль Бин Набй, также видел в сближении ислама и индуизма возможность духовной эволюции человечества. Бин Набй цитировал в статье 1949 г. мусульманского ученого Абу Райхана Мухаммада ибн Ахмада ал-Бйрўни (973—1050), попавшего в Индию, где выучил санскрит и перевел «Упанишады» на арабский язык, автора «Книги об Индии» и «Хронологии древних народов», в которых развивает философию по образцу индуистских циклов (*юга*) [16]. Бин Набй находился под влиянием школы циклического развития и ее наиболее ярких представителей — Ибн Халдуна и Арнольда Тойнби, рассматривал себя как наследника их подхода и методологии, что позволило ему обосновать свою циклическую теорию социокультурного и исторического развития. Думается, что мировоззрение Бин Набй испытало определенное влияние и геновского традиционализма⁶.

При всем многообразии традиционных форм ислама суть его веками остается неизменной, а мусульманин — будь то живущий в Африке, Европе, Америке или Азии, прочно укоренен в своей идентичности. В этом контексте идея афро-азиатства и *нахда* выступают как составные компоненты единого похода, предлагающего диалектическое взаимодействие, порождающее гармоничный синтез между бытием универсальным и особенностями бытия афро-азиатского, в особенности, арабо-исламского, что составляет одно из важнейших положений мысли Бин Набй.

Цивилизационный подход и социологическая мысль Мāлика Бин Набй

Выявление содержания понятия «исламская цивилизация» влечет за собой конкретизацию такой ее составляющей как «исламская идентичность», которая уже с VII века зарождалась, формировалась и функционировала в тесной связи с цивилизацией Европы и Запада. Становление исламской цивилизации и идентичности в ходе истории по сей день сопровождается противоречивыми, болезненными, специфическими процессами. Это особенно проявлялось на тех исторических этапах, когда изменялись существующие расстановки сил на исторической арене, в контексте дихотомии Восток—Запад. Поиск и самоутверждение исламской идентичности или различных ее форм еще более усложнился в условиях современного глобализирующегося мира и в ходе современных кризисов в арабском мире.

Мысль Бин Набй представляет собой организованную совокупность, в которой все понятия, термины и идеи, независимо от их происхождения, в систематической последовательности объединены в единую трактовку. Подход к цивилизации специально разработан им таким образом, чтобы представить диагностику явлений, преобладающих в мусульманском мире на этапе современности, объяснить их происхождение и способы избавления от

⁶ Рене Генон (1886—1951) — французский философ, считается родоначальником интегрального традиционализма.

негативных тенденций. Он пишет: «Все традиции общества заключены в детской игре — самой элементарной и стихийной форме человеческой деятельности: одни и те же характеристики можно увидеть везде, где общественная жизнь веками придерживалась одних и тех же эстетических, этических и технических форм» [17. Р. 29—30].

В работе *Мушклат ал-афкār фи ал-‘āлам ал-исламī* (1967) он определяет цивилизацию (*ал-хадāра*) «как набор духовных и материальных элементов, позволяющий обществу обеспечить все социальные гарантии каждому отдельному человеку» [18. Р. 6]. *Ал-хадāра* возникает в мире идей, затем трансформируется в социальную регуляцию и управляющую силу в данном обществе, обрамляя себя духовным контролем, чтобы гарантировать себе безопасное и правильное самоуправление. Мыслитель указывает, что общество, в котором отсутствует *ал-хадāра*, не может купить цивилизацию извне за иностранную валюту, так как существуют духовные и культурные ценности, которые никто не может импортировать и само общество должно их производить [18. Р. 6].

Бин Набī видит, что одних племенных связей недостаточно, чтобы создать тип людей, способных выполнять свою историческую роль [8. Р. 22]. Религия для него является самым большим фактором, влияющим на рождение цивилизации, подталкивающим человеческий дух к дисциплине, свободной от эгоизма и жадности обладания, в отличие от языка этического разума. Типичный пример — гражданин Европы и Северной Америки, который ценил науку больше, чем религию, и она стала орудием разрушения. Он придавал большое значение нравственно-этическому началу Востока в силу религиозного источника его происхождения. Нравственный дух небесных религий создает социальное согласие и гармонию, соответствующую жизненным силам людей и способствует созданию набора социальных взаимосвязей. Морально-нравственный фактор и социальная функция религии вносят большой вклад в становление цивилизации. Пример — некогда великая исламская цивилизация. Мусульманин должен быть психологически независимым и избавиться от своей колонизируемости (*ал-кабилиййа ли ал-‘исти‘мār*), комплекса отсталости (*‘укда ат-тахаллуф*), перестать заимствовать идеи с Запада, слепо подражать другому, осмыслить свои собственные идеи в рамках своих социокультурных условий [18. Р. 20].

На то, что по Бин Набī, миру ислама нужно создать свою социальную базу, так как нынешний социум возник под влиянием навязываемых извне форм и является причиной болезненного состояния мусульманского общества, «наноса по вере «удары изнутри», указывает и Фролова. Социальные идеи, «содержащиеся в кораническом учении, были оставлены без внимания — «прагматическая логика» ислама не была развита... Виноват в них не ислам, а политики, взявшие его на вооружение и оправдывающие им свои действия» [3. Р. 33—34].

Условия зарождения цивилизации Бин Набй определяет посредством аналитической формулы, применимой к любому продукту цивилизации: «Продукт цивилизации = Человек + Земля + Время», присутствующие в любом обществе и образующие основу, позволяющую начать процесс цивилизации [8. Р. 48—49]. Хотя ценность земли и времени неоспорима, при одних этих составляющих нельзя достичь каких-либо социальных или цивилизационных преобразований. Социальную ценность в ней определяет человек [13. С. 52—53].

Подходя к религии с социальной точки зрения, Бин Набй является продолжателем предшествовавшего ему несколько столетий назад Ибн Халдуна (1332—1406), считавшего материальные факторы движущей силой развития человеческой цивилизации. У Бин Набй духовные и этические факторы, религия и ее динамика развития в социокультурном и историческом процессе человеческого общества занимают центральную роль. В книге «Размышления» («Та'аммулāt») он утверждает: «...все цивилизации уходят своими корнями в религиозные чувства» [6. Р. 67]. Он отмечал: «...Мусульманин, безусловно, ...представляет собой религиозного человека (*ar-раджул ал-мутадайин / homo-religious*) в полном смысле этого слова, так, как если бы это было его предназначением, его особым посланием и его основной функцией в этом мире» [19. С. 225].

Именно возрожденческие обоснования изначально лежащие в основе подхода Бин Набй, критиковавшего «школу исторического прогресса за то, что она в своей основе была европоцентричной и скорее теоретической, нежели исторической» [20. С. 25], позволили ему осознать необходимость выработки новой «социологии независимости», которая оживит культуру мусульманского общества, очистит ее от негативных элементов и поможет преодолеть эру упадка на шкале исторического развития, пишет Бенлахсен.

Согласно Эл-Мекдаду и Смати, в критическом аспекте конструктивная роль этой «новой социологии» должна заключаться в назидании фундаментальной культуры, направленной на радикальное преобразование мусульманского «общественного бытия», восстановление и реконструкцию «сети социальных отношений» внутри мусульманской уммы. Другой аспект социологии Бин Набй в перспективе в том, что человеческое общество, расчлененное на первичные компоненты, раскрывается как соединение трех основных категорий или сфер, состоящих из лиц, идей и объектов. История здесь как кумулятивное человеческое социальное является результатом взаимодействия между этими тремя сферами, запечатленными в пространственно-временном континууме. Она соткана из человеческой деятельности и идей, а также из вклада и влияния материальных вещей и объектов. Не действуя изолированно друг от друга, эти социальные категории представляют собой то, что Бин Набй называет параметрами «согласованных действий» человеческого общества в процессе истории. Схема этих действий определяется идеологическими моделями, берущими свое начало в сфере идей и применяемыми с помощью

средств, происходящих из сферы объектов, для достижения целей и задач, поставленных сферой людей. Идея согласованного действия, осуществляемого тремя социальными категориями, составляющими человеческое общество, неизбежно подразумевает существование набора связей, функция которых состоит в том, чтобы связать воедино компоненты каждой из трех сфер, а также общества друг с другом таким образом, что они станут единым гармоническим целым. Состоящий из совокупности необходимых социальных отношений или того, что он называет сетью социальных отношений, этот набор связей сам по себе составляет четвертую, но скрытую сферу. Сеть социальных отношений обозначает структурные паттерны, через которые связываются и синтезируются воздействие и деятельность как внутри, так и между сферами людей, идей и объектов. По своему направлению и масштабам этот синтез приводит к трансформации человеческой жизни или развязке исторического движения и развитию общества. Для Бин Набй эта реляционная структура весьма важна для согласованных действий человеческого общества, первой задачей которого в самый момент его рождения будет установление сети социальных отношений еще до того, как три составляющих его сферы достигнут зрелости и полного развития. Работа общества — это не спонтанное соглашение между людьми, идеями и вещами, а соединение трех социальных миров, с помощью которого достигается результат — изменения в развитии общества. Социальная сеть является первичным вместилищем, в котором развиваются и объединяются эти три сферы, поэтому исторический акт или запись идеи в историю начинается с образования сети социальных отношений и заканчивается разрывом этой сети, независимо от богатства или бедности общества идеями, вещами и людьми [21. Р. 29].

По Бин Набй, на оси, представляющей все фазы эволюции, историческое общество — современное или прошлое — займет определенное положение. История показывает три позиции: 1. Доцивилизованное общество 2. Цивилизованное общество 3. Постцивилизованное общество. Историки обычно различают первую и вторую позицию, но между ними и третьей позицией не делают различий. Для них постцивилизованное общество всего лишь продолжает двигаться по пути своей цивилизации. Эта прискорбная путаница порождает всевозможные другие путаницы, искажая предпосылки, лежащие в основе рассуждения на философско-нравственном, социологическом, и даже на экономическом и политическом уровне, когда на основе таких предпосылок ставят и решают задачи [22. Р. 25—26].

На духовной стадии исторического цикла естественные инстинкты человека (*фитра*) контролируются и направляются в соответствии с руководящими принципами религии посредством «органического синтеза» или динамической трансформации, осуществляемой самим человеком и знаменующей начало «исторического действия». Применяя этот принцип к исламской цивилизации, Бин Набй считал период между первым откровением (*вахй*) в Хире и битвой при Сиффине духовной стадией, душой исламской

цивилизации, указывает Б.А.Малик [17. Р. 23]. После завершения этой стадии наступает рациональная стадия, расцвет искусства и науки. Рациональность преимущественно управляет человеческим поведением, но духовные силы начинают терять контроль, а свободу обретают духовные инстинкты. При этом высвобождаются социальные функции и человек начинает терять баланс своей жизненной энергии при выполнении социального действия. Применяя этот принцип к исламской цивилизации, Бин Набй считал период Умаййадов рациональным периодом исламской цивилизации. Вступив в последнюю, инстинктивную стадию, социальное действие управляется индивидуалистическими природными инстинктами. Когда доминирует социально-нравственный упадок и общество «перестает функционировать как гармоничное целое», наступает состояние беззакония и хаоса, высокомерия, невежества и непродуктивности. С потерей эффективности индивидуального и коллективного поведения цивилизационный цикл заканчивается. Применяя этот принцип, Бин Набй предположил, что XIV век стал поворотным пунктом упадка мусульманской цивилизации. Человек этой стадии — «человек вне цивилизации» (*ар-раджул хāридж ал-хадāра*). Мыслитель подчеркивает, что именно «человек идей» создает цивилизацию, а не наоборот. Он утверждает, что накопление вещей (*такдйс*) или гонка за научным прогрессом и материальным развитием не являются реальным решением (*ал-халл ал-хакйкй*), а скорее поверхностным пониманием проблемы, которое может обеспечить краткосрочное решение [23. Р. 299]. Аллām отмечает, что «вопрос об актуальности социальной мысли Бин Набй сводится к тому, что проблемы, которые он затрагивал во всех своих многочисленных книгах, рассматривают один и тот же экзистенциальный вопрос, связанный с проблемами цивилизации» и цивилизационное состояние общества сегодня «все еще находится в стадии упадка (*ат-тахаллуф*), что характеризуется накоплением вещей» [24. С. 217]. Ал-Мйсāвй пишет, согласно анализу Бин Набй, что за не менее чем два столетия мусульманский мир превратился в арену, где «мертвая идея привлекает, и даже приглашает смертоносную идею». Это связано с тем, что мусульманский разум после Альмохадов был обречен на такой путь, что он неспособен различать и впитывать «ничего, кроме того, что бесполезно, абсурдно и даже смертоносно» [25. С. 250]. Акын также утверждает, что как жители Запада, так и западники в их собственных обществах обвиняли мусульман в том, что они «выпали из истории» по причине психологии поражения и отсталости. Обвинение в том, что они остаются вне истории, закладывает основу для дискуссии о реальных человеческих факторах, создающих и поддерживающих историю [2. Р. 35].

Буссад, в рамках собственного критического подхода, отмечает: «В прошлом мусульмане выступали против Запада, однако Запад все больше становился... мусульманским. Идентификация в противопоставлении к другим уже не так проста» [26. Р. 1198], выдвигая гипотезу о том, что «видение мира

Малика Бин Набй бросает вызов Человеку интеллигибельному, принадлежащему к арабо-мусульманскому обществу, с тем чтобы научить его видеть реальность других...» [26. Р. 1203].

Бин Набй допуская, что онтологической дифференциации в соотношении «человек, время, пространство», присуща исламская основа. Этот аспект может играть важную роль как в позитивном, так и в негативном переустройстве мира человеком и напрямую связан с вопросом о том, какой смысл люди придают миру и уровню своей ответственности за него. Элхамри отмечает: «...до сих пор игнорировалась реформистская концепция религии, имеющей социальную функцию, которую он называл «религиозной идеей»... это краеугольный камень понимания мысли Бин Набй. Для него «религиозная идея» должна быть идеей, переживаемой как «действующая истина», аутентичной исламу и действенной в современном мире. Он соединяет знания мусульманской традиции с гуманитарными науками и предлагает связать свое видение подлинного ислама с картезианским технократическим духом...» [27. Р. 3].

Экономическая мысль Бин Набй разбросана по разным лекциям, статьям и книгам и резюмирована им в книге «Ал-муслим фи ‘āлам ал-иктисād» («Мусульманин в мире экономики»). Он считал, «что исламская мысль призвана вести великую битву для того, чтобы ответить на вызов мира экономики» [4. Р. 137], и что целевые решения должны соответствовать двум условиям: 1. Соответствовать императивам эпохи, быть реалистичными и действенными, а не идеалистическими; 2. Существовать в законных пределах религии, в соответствии с учением ислама (Корана и Сунны), как отмечает А. Шаши [4. Р. 133—134]. Хотя Бин Набй считают не экономистом как таковым, а мыслителем, писателем и философом цивилизационного возрождения, добавим, что он рассматривал экономику не как науку, а скорее, как философию и мысль, подлежащую *иджтихаду* (рассуждение в рамках исламского шариата).

Заключение

Подытоживая обзор представленных в статье взглядов М. Бин Набй на теорию цивилизации и социального развития мусульманского общества в контексте возрождения мусульманского мира, можно сказать, что мыслитель говорит о циклическом движении истории, которое начинается с подъема и завершается спадом. Социологическая мысль Бин Набй базируется на социологии Ибн Халдуна (1332—1406) и цивилизационном подходе Арнольда Тойнби (1889—1975). Мыслитель не говорит о фатальном и неизбежном завершении и крахе цивилизации в определенный момент циклического спада на шкале исторического развития, а указывает на то, что возрождение, подъем, обновление и расцвет возможны только при выполнении условий, описанных в его теории. Пути решения этой задачи он видит через выражение социальных ценностей, вытекающих из нравственно-этических начал *салафитского* ислама и модернистских форм его проявлений, которые

вливают, по его мнению, на восстановление мусульманской цивилизации, а причины упадка заключены в колониальном прошлом мусульманских народов. Для Бин Набй проблема готовности к колонизации (*ал-кабилиййа ли ал-'исти'мār*) коренилась в праздности мусульман после эпохи *ал-Муваххидун* в историческом процессе, проложившем путь к колонизации. Он считает, что любые интеллектуальные усилия в области реформистского, возрожденческого проекта не должны выходить за рамки исламской идентичности, и любая попытка, не основанная на религиозном восприятии, подкрепленном тремя элементами цивилизации: человеком, землей и временем, будет обречена на провал. Религия является самым большим фактором, влияющим на рождение цивилизации. Он считает, что такое религиозное восприятие окажет положительное влияние на эффективность цивилизации, отвечая требованиям любой эпохи. Сеть социальных отношений обозначает структурные паттерны как внутри, так и между сферами людей, идей и объектов. Эти паттерны связывают и синтезируют влияние и деятельность трех сфер: людей, идей и объектов. По своему направлению и содержанию этот синтез ведет к трансформации человеческой жизни и как следствие — общества. Экономическая мысль Бин Набй не предоставляет полноценного экономического подхода. Можно также утверждать, что его идеи, в основном, были ориентированы на интеллектуальную элиту, что исключало их восприятие широкими массами. Также Бин Набй сосредоточен на теоретическом анализе идей, однако не предлагает конкретной программы изменений в отношении реалий арабо-мусульманского общества в частности и мира в целом.

Список литературы / References

- [1] Bouarfa A. *Malek Bennabi. Une vie, une oeuvre, un combat*. Première ed., Casablanca: Centre culturel du livre; 2019.
- [2] Akın M.H. *Müslümanların Tarihe Dâhil Olma İmkânı: Malik bin Nebi'nin Tarih Felsefesi ve İslam Medeniyeti Anlayışı*. Düşünce Tarihi Serisi. Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce. Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları; 2020. (In Turkish).
- [3] Naylor P.C. The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi (Malik bn Nabi). *French Colonial History*, 2006;7(1):129—142. <https://doi.org/10.1353/fch.2006.0008>
- [4] Chachi A. Economic Contributions of Malik Bennabi to the Development of Islamic Economic Thought. *Scientific review of economic future*. 2022;10(1):127—140.
- [5] Аль-Джаноби М.М. Политическая идея современного исламского реформаторства // «Санкт-Петербургское философское общество». ASIATICA: Труды по философии и культурам Востока. 2019. Т. 13. № 2. С. 78—97.
Al-Janabi M.M. The Political Idea of Contemporary Islamic Reformation. “St. Petersburg Philosophical Society”, *ASIATICA: Works on Philosophy and Cultures of the East*. 2019;13(2):78—97. (In Russian).
- [6] Benlahcene B. Malek Bennabi's concept and interdisciplinary approach to civilization. *International Journal of Arab Culture, Management and Sustainable Development*. 2011;2(1):55—71. <https://doi.org/10.1504/ijacmsd.2011.044896>

- [7] El-Mesawi M. *The Qur'an Modernity and Globalization Studies in Commemoration of Malik Bennabi*. Gombak: IUUM Press; 2014.
- [8] Bennabi M. *Les conditions de la renaissance: problème d'une civilisation*. Alger: Éditions ANEP; 2005.
- [9] Faïd S. Méditations de Malek Bennabi autour d'une démocratie islamique. *Journal of Social Sciences and Humanities*. 2018;7(14):844—863.
- [10] Bariun F. Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah. *American Journal of Islamic Social Sciences*. 1992;9(3):325—337. <https://doi.org/10.35632/ajis.v9i3.2571>
- [11] Фролова Е.А. Дискурс современной арабской философии. Ч. 1. Философская мысль исламского мира. Т. 4. М. : Языки славянских культур, 2012.
Frolova YA. *Discourse of modern Arabic philosophy. Pt. 1. Philosophical Thought of the Islamic World*. Vol. 4. Moscow: Languages of Slavic Cultures; 2012. (In Russian).
- [12] Bariun F. *Malik Bennabi's life and theory of civilization*. Michigan: The University of Michigan; 1988.
- [13] Bin Nabī M. *Fikrah kummunwīlth islāmī*. Bayrūt: Dār al-fikr al-mu'āsir. Dimashk: Dār al-fikr; 2007. (In Arabic).
- [14] Patria MY. Transforming the Post-Muwaḥḥiddūn Man: Malik Bennabi's Critique of The Contemporary Muslim Society. *Journal of Islamic World and Politics*. 2021;5(1):55—78. <https://doi.org/10.18196/jiwp.v5i1.11446>
- [15] Bennabi M. *La Lutte idéologique dans les pays colonisés*. Alger: El Borhane; 2005.
- [16] Boukrouh N. Pensée de Malek Bennabi: L'Afro-asiatisme. *Le Soir d'Algérie* [Internet]. 2015 Nov 08. Available from: <https://www.noureddineboukrouh.com/2022/06/30/mb5/> (accessed: 21.02.2023).
- [17] Bennabi M. *Vocation de l'Islam*. Alger: Éditions ANEP; 2006.
- [18] Boussalah Z. Malek Bennabi: An Analytical Study of His Theory of Civilization. Paper Presented at AMSS 34th Annual Conference "Muslims and Islam in the Chaotic Modern World: Relations of Muslims among Themselves and with Others". Philadelphia: Cosponsored by Temple University; 2005. Available from: <https://pdfcoffee.com/malek-bennabi-an-analytical-study-of-his-theory-of-civilization-pdf-free.html> (accessed: 21.02.2023).
- [19] Bin Nabī M. *Fikrah al-ifriqiyyah al-āsiyawīyyah*. Сүриййа. Димашк: Дар ал-фикр; 2001. (In Arabic).
- [20] Бенлахсен Б. Социально-интеллектуальные основы подхода Малека Беннаби к цивилизации / пер. с англ. С.М. Коваленко. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2022.
Benlakhssen B. *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization*. Kovalenko SM., transl. Saint Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye; 2022. (In Russian).
- [21] El-Mekdad S, Smati A. The Psycho-Sociological Perspective on Civilization: Insights from Malik Bennabi Theory. *International Journal of Islamic Thought*. 2021;19(1):21—32. <https://doi.org/10.24035/ijit.19.2021.192>
- [22] Bennabi M. *Le problème des idées dans le monde musulman*. Alger: Editions Al Bay'yinate; 1990.
- [23] Malik BA. Civilizational Problem or Political Crisis? Comparative Analysis of Mālek Bennabi and Syed Mawdūdī's Approach to Renaissance. *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)*. 2022;12(1):297—308. <https://doi.org/10.32350/jitc.121.18>
- [24] 'Allām M. Rāhiniyyah fikr Mālik bin Nabī fī zaman al-'awlamah. *Majallah al-Tadwin*. In: Jāmi'a Abu Bakr Bilqāyid, Al-Jazā'ir, Tilimsān: 2020;6(1):198—219. (In Arabic).

- [25] El-Mesawi M. *Religion, Society, and Culture in Malik Bennabi's Thought*. In: *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. USA-UK-Australia: Blackwell Publishing Ltd; 2006. P. 213—256.
- [26] Boussad A. Réflexions De Malek Bennabi Sur La Société Arabo-musulmane: Une Renaissance Civilisationnelle Et Culturelle En Train de S'écrire. *Revue El-Ihyaa*. 2021;21(28):1191—1204.
- [27] El Hamri J. “*L'idée religieuse*” dans l'œuvre de l'intellectuel algérien Malek Bennabi (1905—1973): une injonction pour la société musulmane de faire l'Histoire. Strasbourg: Université de Strasbourg; 2018.

Сведения об авторе:

Меликова Лейла Фуад гызы — кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела «Религия и общественная мысль», Институт востоковедения имени акад. Зии Буниятова НАН Азербайджана, Баку, Азербайджан (e-mail: leyla_melikova2004@yahoo.com). ORCID: 0000-0001-5602-8385

About the author:

Melikova Leyla F. — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher, Department of Religion and Social Thought, Institute of Oriental Studies named after Academician Ziya Bunyadov, Azerbaijan National Academy of Science (ANAS), Baku, Azerbaijan (e-mail: leyla_melikova2004@yahoo.com). ORCID: 0000-0001-5602-8385