

«Человек, почва, время»: цивилизационная концепция Малека Беннаби

Фарис Нофал

Научный сотрудник.

Институт философии Российской академии наук (Москва).

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: faresnofal@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается цивилизационная концепция Малека Беннаби (1905–1973) – известного алжирского философа и общественного деятеля, выдающегося писателя и публициста. Автор анализирует два сочинения мыслителя – «Рождение общества» (1960) и «Условия возрождения» (1949) – в сравнении с теориями видных европейских культурологов начала XX века. Показано, что на основании систем А. Тойнби и Л. Леви-Брюля Беннаби развивает собственную апологию арабо-мусульманской цивилизации: по мнению идеолога «афроазиатизма», исламский мир ни генетически, ни структурно не отличается от европейской или китайской исторических культур. В противоположность «неподвижным» примитивным обществам, цивилизация принимает вызов религиозной или религиозно-философской доктрины и в своем развитии создает отношения между личностями, окружающей средой («почвой») и социальным опытом («временем»). Эти отношения, согласно Беннаби, последовательно проходят через три исторических периода – через эпохи «духа», «разума» и «инстинктов». В завершение статьи делается вывод о постулируемой философом неизменности сущностных черт живых цивилизаций, а также отмечается общий религиозно-философский, а не социологический характер учения мыслителя.

Ключевые слова: М. Беннаби, А. Тойнби, Л. Леви-Брюль, цивилизация, общество, культура, универсализм, редукционизм, современная мусульманская философия

Для цитирования: *Нофал Ф. О.* (2024). «Человек, почва, время»: цивилизационная концепция Малека Беннаби // *Patria*. Т. 1. № 2. С. 50–61.

В отечественной историко-философской литературе имя алжирского мыслителя Малека Беннаби (1905–1973) упоминается крайне редко (Аль-Джаноби, 2019; Фролова, 2016: 31–32, 49–50, 64, 133, 170, 190, 194, 214–215, 219, 230, 261, 287, 298, 300)¹. Идеолог «афроазиатизма», Беннаби известен русскоязычному читателю как реформатор и политический деятель, внесший особый вклад в длительный процесс становления гражданского общества своей родины 60–70-х годов прошлого столетия. В этой статье мы ставим задачу эксплицировать цивилизационную теорию Беннаби, изложенную в двух важнейших его сочинениях – «Рождение общества» (1960) и «Условия возрождения» (1949), – сочинениях тем более интересных для современного исследователя, что представляют собой одну из редких попыток мусульманского интеллектуала середины XX века осмыслить судьбу народов Европы и Азии в категориях западной историософской и культурологической мысли.

Однако прежде чем приступить к рассмотрению цивилизационной концепции, описанной в вышеупомянутых трудах Беннаби, мы считаем необходимым упомянуть о двух обстоятельствах, определивших характерные ее черты, ее важнейшие методологические предпосылки. Первое обстоятельство обусловлено состоянием современных алжирскому фило-

софу культурологических и социологических моделей Европы, в то время постепенно принимавшей цивилизационный подход к изучению человеческих сообществ в качестве парадигмы, альтернативной универсализму или редукционизму XVIII–XIX веков. Наряду с трудами О. Шпенглера и А. Тойнби западные издательства выпускали в свет объемные тома, посвященные отдельным проблемам культурной антропологии и религиоведению, – тома в той же мере, что и историософские трактаты, несвободные от рассуждений о сущности различий, существующих между внеисторическими и «мировыми» религиозными традициями. Впервые в истории академической науки немецкие и английские гуманитарии поставили вопрос об архитектурных основаниях различий религий и культур, их семантического, необъяснимого заимствованием достижений античной или христианской цивилизации, своеобразия. В силу этих причин неудивительно, что Беннаби следует этой тенденции европейской мысли и эксплицитно цитирует в своих работах идеологов цивилизационного подхода, целиком и полностью полагаясь на их авторитет в глазах франкоязычной интеллигенции 50–60-х годов.

Вторым обстоятельством, подтолкнувшим Беннаби к разработке цивилизационной теории, стал факт знакомства мусульманских религиозных мыслителей с европейским ориентализмом, имевший место уже в конце XIX века. В связи с последним достаточно упомянуть о том, что М. 'Абдо и Дж.-Д. ал-Афгани, виднейшие теологи и выдающиеся политические деятели исламского мира, вынуждены были противостоять нападкам Э. Ренана на тезис об оригинальности и самобытности мусульманского культурного духа (Al-Bahī, 1957: 92–93). В свою очередь М. Беннаби, представитель следующего поколения мусульманских мыслителей и полемистов, был обречен на одновременное столкновение с редукционизмом универсалистов и очевидной незрелостью построений защитников зарождающегося цивилизационного подхода, зачастую ошибочно, с точки зрения самих мусульман, определявших сущность и структуру культуры «общества правоверных». Современные Беннаби западные историки идей и впрямь только начинали открывать для себя мусульманский калам и философию истории – и потому даже первый по-настоящему популярный труд Г. Бутуля о социальной теории Ибн Халдуна (Bouthoul, 1930) не в силах был преодолеть инерции ориентализма или смысловой пустоты «цивилизационных» оценок, присвоенных мусульманской культуре европейскими востоковедами.

Свои рассуждения о цивилизационном процессе Беннаби открывает им же разработанной классификацией людских обществ. По мнению мыслителя, и историософ, и культуролог различают лишь два вида сообществ – естественный и динамический. Естественное общество пребывает вне исторического процесса; более того, ему чужда сама идея процесса или изменения. К этому типу сообществ примыкают современное африканское и древнее арабское племена, члены которых приняли «материю» своих социокультурных отношений в качестве единственно возможных; они в равной степени остерегаются заимствовать чуждые им культурные элементы и развивать собственные (Bennabi, 1986a: 9). Что до общества динамического, то оно полностью вовлечено в сеть интеркультурных, политических

и экономических отношений. Будучи развивающимся социальным образованием, таковой общественный тип в той или иной степени «повинуется закону изменения» (Bennabi, 1986a: 10). Вероятно, в этой части своей теории Беннаби несколько адаптирует известную Леви-Брюлю и принятую им немецкую категорию *naturvölker* (Леви-Брюль, 2015a: 35). Тем не менее, судьба и структура внеисторических, естественных обществ не столько интересуют алжирского философа, сколько его озадачивает: Беннаби обходит молчанием важнейшую методологическую проблему герметичности «первобытных» культур, и по сей день стоящую перед их исследователем. Как мы убедимся ниже, это молчание отнюдь не случайно и следует из общей позитивистской направленности мысли Беннаби: очевидный для западного наблюдателя «прогресс» обществ обусловлен высокой степенью их готовности принять культурные макро-формы, близкие средиземноморским или китайской. Общество, не готовое развить собственные системы этики и права, не способное на творческую переработку своих идей, обречено влачить «естественное», внеисторическое, периферийное существование; как следствие, неизменно хранимые достижения естественных культур и вовсе не учитываются Беннаби в качестве плодов коллективного гения, возникающих, согласно мыслителю, только в том случае, если члены человеческого общежития устремляются к некоему метафизико-этическому Абсолюту.

Но вернемся к анализу исторических обществ, под который Беннаби отводит несколько страниц «Рождения общества». Автор популярной книги уверен: историческое общество внутренне неоднородно и состоит из нескольких культурно-социальных элементов, или, вернее, слоев. Первый слой присущ, по всей видимости, и естественным обществам: образуя самое «тело» последних, он представляет собой «материю, ранее не подвергавшуюся трансформации». Второй же слой, в котором историческое общество нуждается не меньше, а то и больше, чем в первом, объединяет многочисленные заимствования из других культурных структур. «Культурная цитата», считает Беннаби, конституируется через посредство двух факторов – географического и цивилизационного; в то время как американская культура, образовавшаяся вследствие миграции представителей различных культур на изолированный от Старого Света материк, сложена из заимствований первого типа, древнеримская культура, родившаяся на обломках греческого мира, может считаться плодом второй, «цивилизационной» стратегии. В целом, философ отмечает: зарождение общества обусловлено «процессом... объединяющим исторический источник, его изменяющиеся составляющие с законами, управляющими этим процессом» (Bennabi, 1986a: 11).

Выведенные выше закономерности исторических трансформаций Беннаби объективирует в общественных «формациях» двух видов. Одна из них появляется на свет в силу ряда естественных причин, подобно все тому же американскому обществу, необходимо «родившемуся» по переселении на территорию Северной Америки европейцев и азиатов. Другая, идеологически централизованная общественная «формация» обретает существование, «отвечая на зов некоей идеи»; примерами таковых алжирский интеллигент признавал исламское общество и китайскую нацию (Bennabi, 1986a: 12). Кроме «генетической» классификации обществ Беннаби предлагал также и

«формальную»: мусульманское общество Медины было монолитным, в противоположность многоуровневому обществу брахманитов (Bennabi, 1986a: 12–13). Интересно, что для Беннаби стратогическая неразличенность мусульманского общества представляется зафиксированным откровением фактом: мыслитель ссылается на текст известного хадиса – «Верные подобны единому строению, одни части которого поддерживают другие» (Бухари, 481), – чтобы подчеркнуть единство уммы, незаменимое, в свою очередь, в деле построения мусульманского или пост-мусульманского государства. К этому идеалу, по Беннаби, стремились и идеологи Объединенной Арабской Республики, презревшие «школьные разногласия» средневековых исламских улемов и политических оппонентов XX века (Bennabi, 1986a: 12).

Но все вышеприведенные закономерности, продолжает философ, суть не что иное, как «инстинкты», присущие социальному «телу»; ни одно из них не может служить в собственном смысле слова причиной его зарождения. Как и общежитие, ни отдельные выведенные Беннаби условия возникновения общества, ни их совокупность не представляются мыслителю «онтологическим» началом социальности (Bennabi, 1986a: 13). Схожим образом Беннаби характеризует деструктивные исторические факторы воздействия на общество: битва при Алезии, приведшая к исчезновению галльской культуры, сама по себе не стерла с лица земли галльское общество, однако каким-то образом поспособствовала его интеграции в римский мир. Одновременно с тем исторический опыт знает смерть носителей культуры, так и не приводящую к ее, культуры, аннигиляции и распаду (Bennabi, 1986a: 13–14). Основываясь на этих выводах, Беннаби дает обществу первую, предварительную дефиницию:

С функциональной точки зрения... термин «общество» можно определить так, учитывая низший, простейший словарный его смысловой уровень: оно – совместное проживание индивидов, объединенных общими обычаями, единым законом и общими же интересами (Bennabi, 1986a: 15).

Таковы, по мнению Беннаби, и естественные, и исторические общества. Однако современные европейские и многие азиатские сообщества существуют в диалектическом пространстве времени, а значит, не могут быть названы иначе как группой людей, «активность и отношения которых между собой меняет время» (Bennabi, 1986a: 15). Историческое общество, в отличие от «неподвижной» первобытной группы, непрерывно развивается, «исходя из точки... рождения» в сторону некоего идеала (Bennabi, 1986a: 16). Ссылка на концепцию Леви-Брюля позволяет нам восстановить следующие положения социокультурной теории Беннаби: согласно последней, первобытное, или внеисторическое, общество, – как и его французский коллега, алжирский философ де-факто отождествляет два этих общественных типа (Леви-Брюль, 2015б: 366), – всецело полагается на некогда установленные предками, во многом иррациональные аффективные правила этического и религиозного порядка. Беннаби, равно как и Леви-Брюль, противопоставляет рационалистическое творчество, «усилие», косности «первобытного» анимизма, тотемизма, шаманизма или язычества. Понятая таким образом историческая социальность есть «сеть отношений»

(Bennabi, 1986a: 14), несущая в себе потенцию прогресса, – и чем больше прогрессивный потенциал общества, тем выше становится его положение в макрокультурной картине мира, тем устойчивее оно становится перед лицом внешних и внутренних угроз.

Коль скоро «форма» исторического общества обуславливается ее относительной изменчивостью, Беннаби выдвигает новую дефиницию:

Общество есть непрестанно меняющая свои социальные характеристики группа, продуцирующая при этом всевозможные способы этого самого изменения, руководствуясь известной целью оно и всецело устремляясь к ней (Bennabi, 1986a: 17).

Как следствие, считает философ, любая историческая общественная структура в своем бытии нуждается в трех элементах – идейном движении, непрерывном продуцировании этого движения и целевом управлении им (Bennabi, 1986a: 17). Это движение и приводит к возникновению цивилизации, к ее эволюции или деградации. Первобытная культура не знает отличных от ее собственного существования целей; переход же от замкнутой культуры к динамической культуре-цивилизации, пишет мыслитель, происходит лишь тогда, когда история реализует, наконец, таящуюся в самой культуре устремленность к «одной из форм высокой жизнедеятельности» (Bennabi, 1986a: 18–19). Примечательно, что Беннаби рассматривал культуру и цивилизацию в пределах категориальной оппозиции «материя – форма»: внеисторическое, первобытное общество или общество, сходящее с исторической арены, располагают культурой, являющейся, равно как и общежитие, частью «естественной», недвижимой² «материи»³. Цивилизация, в свою очередь, преодолевает природную инертность общественной среды и выводит своих носителей из тюрьмы первобытного мифа к свободе подлинного творчества и философской рефлексии (Bennabi, 1986a: 19).

Неудивительно, что вслед за выведением вышеприведенных правил Беннаби обращается к критике своих предшественников – столь же фрагментарной и поверхностной, сколь и служащей целям автора «Рождения общества». Как Гегель, так и Маркс, учит алжирский философ, отдали человеческое общество во власть противоречий и их разрешений; однако что идеологические, что экономические противоречия, отмечает он, не могут возникнуть самостоятельно и должны иметь под собой некий эпистемологический фундамент. Кроме того, марксистская идея, будучи «механистической» экономической теорией, принимает во внимание опыт лишь тех стран, в которых она и находит новых сторонников (Bennabi, 1986a: 20–22), равно как и отказывает человеку во влиянии на ход истории (Bennabi, 1986b: 63). Иначе Беннаби оценивает построения А. Тойнби и, в частности, его концепцию вызова (Тойнби, 2009: 156–291) – «противоречия, стоящего перед совестью индивида и общества» (Bennabi, 1986a: 22). Однако и в эту западную теорию мыслитель вносит свои коррективы: цивилизационный вызов имеет характер не столько географический, сколько идеологический (Bennabi, 1986b: 64). Памятуя о провозглашенной Тойнби «мере» вызова, Беннаби на коранических примерах (Коран 7:99; 12:78) раскрывает семантическое значение развитой им категории challenge: подходящим вызовом для доисламского общества стало обещание райских наград праведникам

и наказания грешникам, то есть религиозно-этическая идея воздаяния. Именно этот вызов подвиг первых мусульман⁴ повиноваться новому законодательству и ощутить сопричастность его идеалам. Не экономика или природа, но «дух» движет историей и приводит к возникновению новых цивилизаций и культур (Bennabi, 1986a: 25–26), – хоть слово «дух», согласно Беннаби, и следует понимать отнюдь не по-гегельянски.

Итак, историю по Беннаби, как мы убедились выше, творят три фактора или, говоря словами мыслителя, три мира: мир людей, мир вещей и мир идей⁵. Мир людей сообщает единству идей и их материального выражения смыслообразующую, цивилизационную цель. Следовательно, историческое общество есть «одновременное движение индивидов в одну сторону» (Bennabi, 1986a: 27).

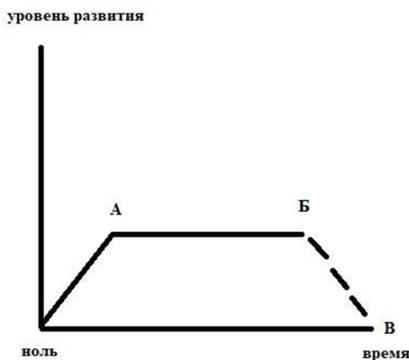
Как мы уже неоднократно отмечали ранее, в своих работах Беннаби настаивает на зависимости цивилизации от свободно мыслящих носителей. Вся система культуры в «зародышевом» состоянии может содержаться в сознании одного-единственного человека; к примеру, Коран (Коран 16:120) неслучайно именует «общиной» (умма) пророка Ибрахима, родоначальника семитской цивилизации (Bennabi, 1986a: 17). Появление деятельного идеолога «новой эры», сплывающего некую безликую дотоле общность, и становится «событием», рождающим общество.

Индивид – не простой представитель рода, но сложное существо, продуцирующее цивилизацию. Это существо – плод цивилизации, ибо оно обязано ей всеми вещами и мыслями, коими располагает (Bennabi, 1986a: 29).

Плод же цивилизационного развития, однако, объемлет как человека, так и две другие группы феноменов – «почву» и «время» (Bennabi, 1986a: 29–30; Bennabi, 1986b: 44–45). Под «почвой» Беннаби понимает совокупность взаимоотношений человека и среды его обитания (Bennabi, 1986b: 132); время же становится мерой всех без исключения социальных отношений индивидов с собой и природой и, одновременно с тем, границей существования их, индивидов, цивилизации. Фундированные культурой взаимоотношения «плодов» цивилизации, безусловно, не тождественны ее духу (Bennabi, 1986b: 44)⁶, как не тождествен последний и экономическим процессам; в качестве примера Беннаби приводит саудовское общество, распоряжающееся всеми достижениями западной цивилизации и экономики и остающееся при этом заложником антицивилизационного ваххабитского проекта (Bennabi, 1986a: 34). Российское же общество, напротив, признавалось мыслителем «богатым идеями», хоть и переживавшим в своей истории крайне непростые и даже губительные, с точки зрения материалистов и экономистов-теоретиков, периоды (Bennabi, 1986a: 37). Мысли определяют систему общественных отношений, которые, в свою очередь, приводят к возникновению новых идей (Bennabi, 1986a: 38).

Но вернемся к рассуждениям Беннаби о генезисе цивилизаций. Цивилизация, по мнению философа, рождается одновременно с появлением новой, инспирированной идеей сети общественных отношений: так, мусульманская цивилизация образовалась в момент заключения Мухаммадом союза между переселившимися в Медину мекканцами и местными жителями (Bennabi, 1986a: 28). Тогда, в 622 году, и мединцы, и мекканцы

из «индивидов превратились в личности» (Bennabi, 1986a: 31), способные повиноваться закону и должным образом поддерживать новую, подлинно мусульманскую социальность. «Естественное» доисламское, *джахилийское* общество, считает Беннаби, далеко отстояло от последней⁷: арабы джахилии повиновались закону нужды или выгоды, но не закону права или религиозной этике (Bennabi, 1986a: 51). Игнорируя свидетельство средневековых источников (Al-Išbīlī: 551), мыслитель проводил границу между джахилийским и мусульманским обрядами бракосочетания: философ утверждал, что в свете ислама заключение брака приобрело «цивилизационный» характер, в противоположность его «ветхой» биологической⁸ семантике (Bennabi, 1986a: 52). Однако «биологический» смысл все равно принадлежит области смыслов, а не экономической детерминации: к примеру, ислам, не обеспечив обществом бывших язычников новых экономических условий, отменил обычай придания земле живых младенцев женского пола (Коран 6:150; 17:30), некогда созданный гедонистическим разумом язычества (Bennabi, 1986a: 49). Вместе с тем джахилийская Аравия, в отличие от дохристианской Палестины, оставалась «девственной» в части идей, – идей, чуждых диктату естественной причинности (Bennabi, 1986a: 59). *Новая идея*, уверен Беннаби, есть инспирированная религией (Bennabi, 1986b: 50) нравственная идея (Bennabi, 1986a: 50), появляющаяся в «нулевой» точке социальной «сингулярности» – в событии, где нет ничего, кроме идеологической, плодородной потенции (Bennabi, 1986a: 56; Bennabi, 1986b: 55).



Приведенная иллюстрация призвана, по мысли Беннаби, представить читателю развитие цивилизации, родившейся вместе с историческим обществом. Точкой А философ обозначил конец первого цикла его жизнедеятельности – цикла «духа» (Bennabi, 1986a: 40; Bennabi, 1986b: 51). «Духовный этап» есть время торжества идеи, воплощенной в минимальном количестве социальных отношений; в продолжение этого этапа одержимые религиозно воспринятой идеологией правоверные готовы принести свои жизни ей в жертву. Религиозная или околорелигиозная проповедь объединяет под одним знаменем людей «новой социальности», неуклонно крепнущей с присоединением к ее системе отношений очередных самоотверженных членов. Мусульманское общество, считает мыслитель, переживало «духовный» подъем вплоть до Сиффинской битвы 657 года, то есть до начала первой гражданской войны в Халифате (Bennabi, 1986b: 52); как и участники стахановского движения, сподвижники Пророка не покладая рук трудились над победой главной идеи своего лидера, воплощая, пусть и в незрелой форме, ее социокультурную, смысловую насыщенность (Bennabi, 1986b: 54). Одновременно с тем культура взаимоотношений ран-

жизимые религиозно воспринятой идеологией правоверные готовы принести свои жизни ей в жертву. Религиозная или околорелигиозная проповедь объединяет под одним знаменем людей «новой социальности», неуклонно крепнущей с присоединением к ее системе отношений очередных самоотверженных членов. Мусульманское общество, считает мыслитель, переживало «духовный» подъем вплоть до Сиффинской битвы 657 года, то есть до начала первой гражданской войны в Халифате (Bennabi, 1986b: 52); как и участники стахановского движения, сподвижники Пророка не покладая рук трудились над победой главной идеи своего лидера, воплощая, пусть и в незрелой форме, ее социокультурную, смысловую насыщенность (Bennabi, 1986b: 54). Одновременно с тем культура взаимоотношений ран-

него исторического общества только начинает складываться: к примеру, вопреки наднациональному правовому и этическому аспектам учения ислама, сподвижник Мухаммада 'Абу Зарр мог попрекать происхождением чернокожего муэдзина Билала (Ibn 'Asākir, 1995: 464).

Сила духа приводит цивилизацию к ее рационалистическому расцвету (точка В): осмысляя собственные доктрины и опыт, общество продуцирует систему взглядов, в своем существовании опирающуюся на силу подлинно-религиозных взаимоотношений (Bennabi, 1986a: 76). Так, пишет Беннаби, появляется «плоть» цивилизации, ее интеллектуальная и материальная культура, состоящая из «нравственного закона, эстетического чувства, прикладной логики и ремесел» (Bennabi, 1986b: 81–82). Культура воспринимается носителем цивилизации через воспитание и впоследствии им адаптируется; она становится тем самым «условным рефлексом», что определяет поведенческую структуру личностей и социальных групп (Bennabi, 1986a: 66–67). На этапе «разума» цивилизация достигает своего зенита и, вместе с тем, обретает первые признаки распада: так, Аббасидская века мусульманской истории, века арабского «Золотого века», ознаменовалась глубоким кризисом Халифата и послужила началом разложения единого исламского государства (Bennabi, 1986a: 77). Продолжительность этого этапа истории цивилизации напрямую зависит от «резистентности» первоначальной ее идеи; осознав эту закономерность, размышляет Беннаби, советская цивилизация удачно сберегла себя от угроз троцкизма и космополитизма (Bennabi, 1986a: 68, 89). Что касается христианской цивилизации, познавшей «цветение духа» в VI веке, то она вступила в эру разума с появлением на полках европейских интеллектуалов первых работ Р. Декарта (Bennabi, 1986b: 56).

На третьем этапе, «этапе инстинктов», цивилизация отдается во власть естественной инертности (Bennabi, 1986a: 77) и политических интересов (Bennabi, 1986b: 53): ее поражает «болезнь... укрупнения самостей» (Bennabi, 1986a: 43), в ее ткани растет «социальный вакуум» (Bennabi, 1986a: 40). Атомизированное общество окончательно забывает об идее, ведя себя к неизбежной гибели (точка В). Индивиды угасающей цивилизации, согласно Беннаби, подменяют религиозные идеи либо рассуждениями об «иллюзорных проблемах»⁹ (Bennabi, 1986a: 44), либо спекуляцией о «материальных» аспектах своего существования (Bennabi, 1986b: 104). Существенную роль в распаде общества играет оккупация – насаждение так называемой «вещной цивилизации» (Bennabi, 1986b: 44), убеждающее носителей той или иной ослабевшей цивилизации в возможности «приобрести богатство»¹⁰ другой исторической культуры (Bennabi, 1986b: 43). В целом, «цивилизация движется, подобно солнцу... она движется вокруг земли, освещая горизонт народа до тех пор, пока не зайдет за чужой горизонт» (Bennabi, 1986b: 49).

Вне всякого сомнения, Беннаби использует свою теорию и для критики современных ему мусульманских реформаторов, предпочитающих рассуждениям о сущности цивилизационного процесса и подлинных причинах культурного возрождения споры об обрядовой или мистической сторонах мусульманских доктрин. Мусульманская цивилизация, уверен алжирский

философ, должна сегодня выбирать между «реформой-к-прошлому» и возрождением будущего, могущим иметь место только в случае возвращения к религиозной социальности и протомусульманскому единству (Bennabi, 1986b: 80). Исламские общества Ближнего Востока еще не утратили окончательно «духа» идеи, однако «колеблются между инертностью и активностью, цивилизованностью и бездействием» (Bennabi, 1986b: 79) – и для того, чтобы не кануть в лету истории, они обязаны призвать в союзники силу забытой их лидерами религиозной потенции (Bennabi, 1986b: 47).

В завершение статьи следует упомянуть о цивилизационных трансформациях – теоретической проблеме, затронутой в работах Беннаби лишь отчасти. Вопреки известным христианским мыслителям (Льюис, 2017: 121) и незадолго до зарождения постмодернизма, философ постулирует неизменность «идеальной» материи цивилизации, непреходящий характер ее отличительных, архитектурных черт. «Христианская идея образовала “Я” европейца, его самость, равно как и создала облик Европы – тот самый, который мы наблюдаем в середине XX века», – заключает ученый (Bennabi, 1986a: 61). Всякое событие европейской истории, будь то Ренессанс или Революция 1848 года, считает он, остается одним из воплощений христианской мессианской идеи (Bennabi, 1986a: 62–64). Беннаби приходит к следующему выводу: живая цивилизация вплоть до своего окончательного падения сохраняет собственный облик – какие бы изменения ни претерпевал видимый союз «человека», «почвы» и «времени», который, в случае гибели исторического общества, может послужить фундаментом для построения нового общества.

Несмотря на все попытки Беннаби представить свою теорию в качестве полноценной социологической концепции (Bennabi, 1986a: 69), она не может быть охарактеризована иначе, как религиозно-философская. Опираясь на концепции Тойнби и Леви-Брюля, алжирский философ намеревался вскрыть социальную суть мусульманских доктрин и, одновременно с тем, защитить от редуccionистов их идеологическое или правовое наследие. Цивилизация по Беннаби – устойчивое социальное образование, возникающее вследствие религиозного или окологрелигиозного творчества и существующее благодаря напряженному усилию хранящих и продуцирующих его личностей. Примечательно, что алжирский мыслитель отчасти признавал апологетический этос собственных размышлений, избегая рассуждать об архитектонике идей, лежащих в основании разных исторических культур. Как следствие, концепция Беннаби была призвана «оправдать» мусульманскую цивилизацию, указать на правомерность включения ее западными интеллектуалами в число мировых исторических наднациональных сообществ. Таким образом, Беннаби лишь открыл дискуссию о чуждости «мусульманского разума», который позже обрел черты завершенности в проектах 'А. Шари'ати, М. Аркуна и М.'А. ал-Джабири.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лишенный всех признаков научности труд Б. Бенлахсен (Бенлахсен, 2017) содержит в высшей степени спорные оценки социально-цивилизационной теории алжирского интеллектуала. К критике этих оценок мы не раз вернемся ниже.

² К сожалению, Бенлахсен не отличает концепта «культура» от категории «цивилизация», утверждая, что, согласно Беннаби, все без исключения общества не «фиксируют» себя «на одной точке» развития (Бенлахсен, 2017: 18).

³ Здесь Беннаби, несомненно, знавший о концепции Ибн Халдуна и даже неоднократно о ней упоминавший (Bennabi, 1986b: 62), в значительной степени от нее отступает: естественное состояние общества объявляется им губительным и даже противоречащим слову и духу откровения (Ibn Ḥaldūn, 2005: 197–198).

⁴ К примеру, отмечает Беннаби, сподвижник Мухаммада Билад б. Рабах «во имя Всевышнего» претерпевал ужасающие муки, а женщина-любодейка, испытывавшая угрызения совести, лично просила Пророка о казни. О соответствующих эпизодах раннеисламской истории см.: (Al-Ḍahabī, 2001: 347–348; Al-Ṭabarānī, 2012: 333).

⁵ Очевидно, что, вопреки Бенлахсену, область идей у Беннаби не тождественна сфере исключительно «религиозных» или «светских» философских доктрин; алжирский мыслитель рассуждает также о правовых и литературных источниках культуры (Бенлахсен, 2017: 13; Bennabi, 1986b: 83).

⁶ Здесь мы вновь расходимся в своей оценке концепции Беннаби с Бенлахсеном (Бенлахсен, 2017: 16).

⁷ Бенлахсен, напротив, считает, что джахилийский «бедуин» по Беннаби был «готов... войти в цикл цивилизации» (Бенлахсен, 2017: 19).

⁸ Возможно, Беннаби прикровенно критикует здесь английское, биологическое понимание брака, по крайней мере до 1972 года противоположное социальному его истолкованию французскими правоведами.

⁹ В качестве примера подобного рода «иллюзорных проблем» Беннаби приводит спекуляции мистиков-суфиев и рассуждения мусульманских правоведов XIX–XX веков о различных аспектах религиозного дресс-кода (Bennabi, 1986b: 98; Bennabi, 1986b: 28, 122).

¹⁰ «Богатство» как выражение материальной культуры Беннаби противопоставлял интеллектуальному «капиталу» цивилизации (Bennabi, 1986a: 18; Bennabi, 1986b: 110).

ЛИТЕРАТУРА

Бенлахсен Б. (2017). Социально-интеллектуальные основы подхода Малека Беннаби к цивилизации / пер. с англ. О. В. Клоппеншток. К.: Ансар Фаундейшн.

Аль-Джаннаби М. М. (2019). Политическая идея современного исламского реформаторства // *Asiatica: труды по философии и культурам Востока*. Т. 13. № 2. С. 78–97.

Леви-Брюль Л. (2015а). Первобытное мышление / пер. с франц. Б. И. Шаревской. М.: Академический проект.

Леви-Брюль Л. (2015б). Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении / Пер. с франц. Б. И. Шаревской. М.: Академический проект.

Льюис К. С. (2017). Объединенные духом и любовью / пер. с лат. Н. Эшпле и Б. Каячева. М.: Никея.

Тойнби А. (2009). Исследование истории. Возникновение, рост и распад цивилизаций / пер. с англ. К. Я. Кожурина. М.: АСТ.

Фролова Е. А. (2016). Дискурс арабской философии. М.: Садра, ЯСК.

Al-Baḥī M. (1957). *Al-Fikr al-'islāmī al-hadīṭ wa ṣīlatu-hu bi-l-isti'mār al-ġarbī*. Cairo: Maktabat Wahbah.

Bennabi M. (1986a). *Mīlād al-muġtama'*. Damascus: Dār al-Fikr.

Bennabi M. (1986b) *Šurūṭ al-nahḍah*. Damascus: Dār al-Fikr.

Bouthoul G. (1930). *Ibn-Khaldoun. Sa Philosophie Sociale*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Ibn 'Asākir (1995). *Ta'rīḥ Dimašq*. Vol. 10. Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Ḥaldūn (2005). *Al-Muqaddimah*. Vol. 1. Casablanca: Bayt al-Funūn.

Al-Iṣṭīlī 'Abū Muḥammad. *Al-Ġam' bayn al-Šaḥīḥayn*. Vol. 4. Riyadh.

Al-Ṭabarānī S. (2012). *Al-Mu'ġam al-awsaṭ*. Vol. 3. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.

Al-Ḍahabī Š. (2001). *Siyar a'lām al-nubalā'*. Vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

“Man, Soil and Time”: the Civilizational Concept of Malek Bennabi

Faris Nofal

Research Fellow.

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow).

12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: faresnofal@mail.ru

Abstract. The article reviews civilizational concept by Malek Bennabi (1905–1973) – a prominent Algerian philosopher and a public person. The author analyzes two treatises by the thinker (“The Nativity of Society” (1960) and “The Conditions of Renaissance” (1949)) in comparison to the theories by famous European culture experts of the beginning of the 20th century. The present work shows that using as a basis systems by A. Toynbee and L. Lévy -Bruhl Bennabi develops his own apology of Arabic and Muslim civilization: in ‘L’Afro-asiatisme’ ideologist opinion, the latter neither genetically nor structurally differs from European and Chinese culture. In contrast with ‘motionless’ primitive societies, the civilization meets a challenge of religious or religious and philosophical doctrine, and in its development creates the relations between their personalities, the environment (‘soil’) and social experience (‘time’). These relations, according to Bennabi, consistently go through three historical periods – the era of ‘spirit’, ‘mind’ and ‘instincts’. At the end of the treatise there is a conclusion about the author’s philosophy of permanence of essential features of alive civilizations. It is also mentioned common religious and philosophical, not the sociological character of the thinker’s study.

Keywords: M. Bennabi, A. Toynbee, L. Lévy-Bruhl, Civilization, Society, Culture, Universalism, Reductionism, Modern Muslim Philosophy

For citation: Nofal F. O. (2024). “Man, Soil and Time”: the Civilizational Concept of Malek Bennabi // *Patria*. Vol. 1. No. 2. P. 50–61.

REFERENCES

- Al-Bahī M. (1957). *Al-Fikr al-islāmī al-hadīth wa šilatu-hu bi-l-isti'mār al-ġarbī* [Modern Islamic Thought and its Relations with Western Occupation], Cairo: Maktabat Wahbah.
- Benlahsen B. (2017). *Social'no-intellektual'nye osnovy podhoda Maleka Bennabi k civilizacii* [Social and Intellectual Principles of Malek Bennabi’s Approach to Civilizations], Kiev: Ansar Foundation.
- Bennabi M. (1986a). *Milād al-muġtama'* [Naissance d’une Société], Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi M. (1986b) *Šurūṭ al-nahḍah* [Les Conditions de la Renaissance], Damascus: Dār al-Fikr.
- Bouthoul G. (1930). *Ibn-Khaldoun. Sa Philosophie Sociale*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Frolova E. A. (2016). *Diskurs arabskoj filosofii* [The Discourse of Arabic Philosophy], Moscow: Sadra, YSK.
- Ibn ‘Asākir (1995). *Ta’rīh Dimašq* [The History of Damascus], vol. 10, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥaldūn (2005). *Al-Muqaddimah* [The Prolegomena], vol. 1, Casablanca: Bayt al-Funūn.
- Al-Išbīlī ‘Abū Muḥammad. *Al-Ġam’ bayn al-šaḥīḥayn* [Matching between Ṣaḥīḥs], vol. 4, Riyadh.

Al-Janabi M. M. (2019). Politicheskaja ideja sovremennogo islamskogo reformatorstva [The Political Idea of Islamic Reform]. *Asiatica: Trudy po Filosofii i Kulturam Vostoka*, vol. 13, pp. 78–97.

Lévy-Bruhl L. (2015a). *Pervobytnoe myshlenie* [La Mentalité Primitive]. Moscow: Akademicheskij proekt.

Lévy-Bruhl L. (2015b) *Sverh'estestvennoe i priroda v pervobytnom myshlenii* [Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive]. Moscow: Akademicheskij proekt.

Lewis C. S. (2017). *Ob'edinennye duhom i ljubov'ju* [The Latin Letters of C. S. Lewis]. Moscow: Nikeja.

Al-Ṭabarānī S. (2012). *Al-Mu'jam al-awsaṭ* [The Middle Dictionary], vol. 3, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.

Toynbee A. J. (2009). *Issledovaniye istoriyi* [A Study of History], Moscow: AST.

Al-Ḍahabī Š. (2001). *Siyyar a'lām al-nubalā'* [Noble People Biographies], vol. 1, Beirut: Mu'assasat al-Risālah.