

Исмагил Гибадуллин

ОПЫТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ РЕВОЛЮЦИИ ШИИТСКИМ МЫСЛИТЕЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ АЯТОЛЛОЙ МОРТАЗОЙ МОТАХХАРИ

Исламская революция 1978-1979 годов в Иране является феноменом, не имеющим аналогов в мировой истории. Пожалуй, это единственная во всем мусульманском мире революция, сумевшая объединить потенциал исламской традиции с последовательной технологической модернизацией общества.

Чтобы понять причины успехов и завоеваний этой революции, необходимо обратиться к ее духовным и интеллектуальным истокам, что нам позволяет сделать изучение наследия таких ее идеологов, как Остад-е Шахид Аятолла Мортаза Мотаххари (1921-1979). Он был одним из самых близких учеников вождя Исламской революции в Иране Имама Хомейни и фактически являлся главным «ретранслятором» его идей в широких кругах светской интеллигенции и студенчества.

Давая обоснование Исламской революции, Мотаххари разрабатывал теоретическую базу исламской идеологии, в которой не последнее место занимали вопросы социальной теории и социальной философии. С присущей ему тщательностью и основательностью Мотаххари проделал анализ сущности и факторов Исламской революции, что заслуживает быть темой отдельной статьи. В данной же статье мы постараемся осветить его опыт теоретического осмысления самого понятия «революция», которое по определенным причинам не было освоено исламской интеллектуальной традицией, так как является элементом преимущественно западной социально-политической практики и как бы до сих пор принадлежит пространству западной культуры и философии. Мотаххари одним из первых в мусульманском мире совершил попытку теоретического синтеза западной социальной теории и исламской (а если быть точнее, шиитской) интеллектуальной традиции.

Мотаххари обращает особое внимание на значение и этимологию слова «революция» (энгелаб), которое вошло в политический лексикон иранцев (в основном, интеллигенции) только в XX веке и требовало некоторого разъяснения для широких масс народа. Корневой основой этого слова является арабский глагол «анкаляба» (переворачиваться, поворачиваться, резко меняться

и т.д.)¹. Мотаххари даже приводит те аяты Корана², в которых этот глагол употребляется в значении «обращаться вспять» и имеет, как правило, отрицательную коннотацию («отход от религии», «бегство с поля боя»). Отталкиваясь от коранического происхождения слова «энгелаб», Мотаххари рассматривает все побочные значения этого термина в мусульманской философии, фикхе, Ирфане. Ключевое значение для интерпретации Мотаххари термина «энгелаб-революция» имеют его философское и мистическое (эрфани) значения, на основе которых он во многом строит концепцию Исламской революции. В своем философском аспекте «энгелаб» означает «необходимое изменение бытия (зат) и сущности (махият) вещи», а в своем мистическом аспекте — «движение от несовершенства (накс) к совершенству (камаль)» или «сущностное движение от «Я» (ана) к самоустранению (фана)»³. Мотаххари осмысливает мистическую сторону своей концепции, опираясь на традиционную суфийскую доктрину «вахдат аль-вуджуд» (ар. «(трансцендентальное) единство бытия»⁴), воспринятую шиитскими богословами в рамках дисциплины «Ирфан». Как конкретно отразились на понимании самим Мотаххари феномена Исламской революции философское и мистическое измерения специфического исламского понятия «энгелаб», мы рассмотрим чуть ниже.

Мотаххари обращается к коранической этимологии и побочным значениям термина «энгелаб» в арабском и персидском языках в том числе с целью легитимации самого понятия «революция» как политического феномена, обоснования его укорененности в религиозном и историческом сознании иранского народа. Далее Мотаххари переходит к социологическим и историко-философским ас-

пектам значения термина «энгелаб», которые он непосредственно отождествляет с западным понятием революции («революсьон»). «Революция (энгелаб) в том смысле, в котором она рассматривается в социологии, это изменение (дегар шодан), и мы даже не должны его называть акцидентным изменением (дегаргун шодан), так как акцидентное изменение означает, что становится другим [только] характер или какое-либо качество [предмета], а должны называть его [сущностным] изменением, т.е. превращением [предмета] в другое существо (моуджуд)»⁵.

Мотаххари продолжает анализировать содержание термина «энгелаб» с филологической точки зрения, выявляя специфические для него смысловые оттенки. Например, возможность образования от этого слова переходного глагола (фе'л-е мотаадди) он расценивает как указание на то, что «в ней (революции) содержится сознательное действие» и, соответственно, должен быть субъект этого действия. Также он говорит о том, что в социологическом смысле понятие революции имеет положительную коннотацию, так как содержит в себе «элемент сакральности и возвышения» (тагаддос ва та'ала), и что не каждое социальное изменение можно назвать революцией, особенно если оно предполагает «движение в направлении порока и падение» (харакат бе самт-е накс ва согут). В данном случае понятие революции тесно связано с концепцией «социальной эволюции человека» Мотаххари, то есть является инструментом совершенствования человечества. В качестве важной и неотъемлемой составляющей революции Мотаххари рассматривает «элемент отрицания» (наф'й ва энкяр), который играет ключевую роль в истолковании революции как политического события⁶.

В социально-политическом плане он трактует революцию как «восста-

ние и бунт народа какой-либо области или территории против существующего на тот момент правящего режима с целью создания желаемого порядка» или «восстание и бунт против господствующего положения с целью установления другого положения»⁷. В связи с этим он констатирует двойственный характер любой революции, в основе которой лежат «гнев и недовольство существующим положением» и «идеал желаемого положения»⁸.

Мотаххари особо подчеркивает отличие революции от государственного переворота (кудета, фр. *coup d'état*), несмотря на то, что в современной ему политической практике последний часто отождествляется с революцией («Революция офицеров» 1952 года в Египте). Под государственным переворотом он понимает «вооруженное или обеспеченное силой выступление одного меньшинства против другого меньшинства, которое правит большинством народа»⁹. Разумеется, государственный переворот не соответствует выдвигаемым Мотаххари критериям революционности, так как не предполагает перехода общества в качественно иное состояние. Мотаххари называет большую часть революций современности государственными переворотами или «полуреволюциями» (шебх-е энгелаб), отказывая им в реальном революционном содержании, полнотой которого обладает только Исламская революция. Он также проводит грань между революцией и реформой (эслах), поскольку реформы Мохаммада Реза-шаха Пехлеви, получившие в официальной печати название «Белой революции», реально не влекли за собой никаких революционных перемен.

Как мы убедились, определение Мотаххари феномена революции носит синтетический характер, вбирая в себя как элементы современной социальной теории, так и реанимиро-

ванные и реинтерпретированные им элементы иранской традиции. Обращение к иранской традиции, особенно ее философским и мистическим сторонам, позволило Мотаххари придать революции статус универсальной социально-философской категории, а также, в некоторой степени, расширить смысловое поле понятия революции, включив в него на основании терминологического тождества широкий ряд аналогичных явлений социального и психологического порядка. Это можно проследить по тем видам и формам революции, которые выделяет Мотаххари.

Мотаххари выделяет два вида революций – индивидуальная (фарди), «внутренняя» (даруни) или «духовная» (ма'нави)¹⁰ революция и социальная революция (энгелаб-е эджтемай), каждая из которых в свою очередь подразделяется на подвиды. Индивидуальная революция, согласно концепции Мотаххари, может быть животной (хайвани) и человеческой (энсани). Первая предполагает «состояние, когда человек забывает все и отправляется в путь ради одной цели – сладострастия или честолюбия», т.е. означает победу животной природы человека над его человеческой сущностью. Как было оговорено в начале, Мотаххари считает подлинной революцией только движение в направлении совершенства, поэтому о «животной революции» он упоминает лишь как об антиподе настоящей личностной революции. Таковой является «человеческая революция», к которой он относит такие состояния, как любовь¹¹ (эшг) и покаяние (тоубе). Подробнее останавливаясь на покаянии, он сравнивает его с социальной революцией, в которой «угнетаемое большинство (человеческая природа. – И.Г.) восстает против угнетающего их меньшинства (греховные наклонности личности. – И.Г.) и наказывает его»¹².

Подобная аналогия не только позволяет Мотаххари разглядеть в покаянии как акте религиозной веры некую революционную составляющую, но и наоборот – придать Исламской революции оттенок массового покаяния в глазах иранской аудитории. Как мы убедимся позже, Мотаххари часто использует язык человеческих чувств, эмоций, состояний (по большей части религиозно и мистически окрашенных) при разъяснении сложных социальных и политических категорий, в том числе самой Исламской революции.

Психологические трактовки понятия «энгелав-революция» имеют особую важность для понимания самим Мотаххари скрытых мотивов Исламской революции. Как было замечено ранее, Мотаххари зачастую строит аналогии между социальным и индивидуальными уровнями бытия, уподобляя общество личности, атрибутом которой является душа, а личность – обществу, судьбу которого определяет некий внутренний антагонизм. Для него социальная и индивидуально-психологическая реальности во многом тождественны и направляются общими законами. При этом Мотаххари однозначно утверждает, что «психология человека имеет преимущество перед его социологией»¹³. Подобное методологическое отождествление общества и личности сильно повлияет на концепцию Исламской революции Мотаххари, в которой тождество этих двух начал носит характер ключевого постулата.

В понятие социальной революции Мотаххари включает такие разнородные явления, как промышленная революция (Промышленный переворот в Англии XVII века), научная и культурная революция (Ренессанс), литературная революция (зарождение модернистского направления в персидской поэзии во время Консти-

туционной революции 1905-1911 годов в Иране), религиозная революция (Исламская революция). Подобное разнообразие предложенных исламским идеологом видов социальной революции, мало сочетающихся между собой, следует объяснить следующим мотивом: Мотаххари стремился обосновать тезис об отсутствии сущностного единства в истории революций, каждая из которых есть результат сложного взаимодействия различных факторов. При этом особенно бросается в глаза то, что здесь он фактически не принимает во внимание политические революции, которые должны были бы занять первое место в списке «социальных революций». Данное обстоятельство можно объяснить его скепсисом в отношении многочисленных пришедшихся на его жизнь политических революций, проходивших под различными коммунистическими или национально-освободительными лозунгами и не приводящих общество к выдвигаемым ими идеалам.

Вообще следует заметить, что типология социальных революций излагается Мотаххари несколько спонтанно и даже бессистемно. Анализируя сущность Исламской революции, он вводит еще одну типологию социальных революций: экономическая, политическая и идеологическая (э'тегади)¹⁴. Данная последовательность революций отражает возрастание значимости факторов, лежащих в основе каждой из этих революций. Под первой он понимает революцию с марксистскими лозунгами, основным фактором которой являются материальные отношения. Под политической революцией он понимает либерально-демократическую революцию, в роли основного фактора которой выступает свобода, т.е. категория более возвышенная, нежели отношения собственности. Разумеется, что идео-

логическая революция, побудительным мотивом которой он называет «стремление установить и защитить некую совершенную доктрину или идеологию», является высшей формой социальной революции и соответствует на практике Исламской революции 1978-1979 годов в Иране.

Выделение двух типов революции, индивидуальной и социальной, позволило Мотаххари также сделать вывод о наличии соответствующих двух уровней в социальной революции. То есть в основе каждой социальной революции должна была быть революция внутри ее участников. Рассматривая социальные предпосылки революций, Мотаххари признает, что в основе любой революции лежит поляризация общества (доготби шодан). Однако если теоретики марксизма придавали этой поляризации классовое содержание и возводили ее к объективным социально-экономическим факторам, то Мотаххари усматривал в ней результат действия субъективных духовно-психологических факторов. Источником разделения общества на два лагеря он считал поляризацию личности¹⁵. Мотаххари резонно считает, что «борьба между истиной (хакк) и ложью (батель)» одинаково имеет место быть как в обществе, так и в душе человека, которого он называет биполярным существом. В человеке изначально (еще до его рождения) заложена «потенциальная способность к совершенствованию и развитию», которая возрастает по мере преодоления им другой составляющей человеческой природы – животного начала.

Таким образом, общество делится на два враждебных лагеря, один из

которых составляют люди, пережившие «человеческую революцию» и стремящиеся к «(возвышенным) идеалам», а другой – те, в ком возобладало животное начало. Именно присущее человеческому естеству стремление к совершенству (такамольджуйи) Мотаххари и считает исходной точкой подлинной социальной революции. Если говорить о классовой борьбе, то Мотаххари не находит в ней элементов «возвышенности» или «стремления к идеалам» и считает ее «войной между инстинктами», которая ведется в интересах какой-то одной группы людей¹⁶.

Из всего вышесказанного можно сделать заключение о том, что Мотаххари, раскрывая смысл такого сложного и противоречивого термина социально-политической практики современности, как «революция», выявил его содержательную емкость и сумел найти точки соприкосновения между западной социальной теорией и исламской интеллектуальной традицией, которая заключает в себе колоссальный потенциал для расширительной интерпретации данного понятия. Мотаххари создал предпосылки для дальнейшего освоения общественной мыслью различных мусульманских стран (не только с шийтским населением) теории и практики социальной революции на основе исламской традиции. Этим самым он заслуживает упоминания в антологиях и хрестоматиях, посвященных истории революционной мысли, наряду с такими классиками, как Ж.-Ж. Руссо, Маркс, Ленин, Мао Цзэдун, М. Каддафи и т.д.

Примечания:

1. Использование арабского слова «инкыйляб» в значении «революция» характерно именно для персоязычного мира (в арабских странах – «саура», в Турции – *ibtil l, devrim*). Выбор именно этого слова не случаен, так как представляет собой кальку общеевропейского слова *revolution* (от позднелат. *revolutio* – поворот, переворот).
2. 144 и 147 аяты суры «Ал-и 'Имран». «Мухаммад всего лишь Посланник. До него тоже были посланники. Неужели, если он умрет или будет убит, вы обратитесь вспять [от ислама]? А если кто и обратится вспять [от ислама], то этим он ничуть не повредит Аллаху. Аллах же вознаградит благодарных.» (144:3, пер. Н.М. Османова).
3. Оstad Шахид Мортаза Мотакхари, Пейрамун-е энглаб-е эслами. – Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. С.104–106.
4. Seyyed Hossein Nasr, *The meaning and concept of philosophy in Islam*// *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (Routledge History of World Philosophies, Volume 1) (London and New York, 2007): 25.
5. Оstad Шахид Мортаза Мотакхари, Пейрамун-е энглаб-е эслами. – Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. С.106.
6. Там же. С. 110.
7. Там же. С.29.
8. Там же. С. 30–31.
9. Там же. С. 30.
10. Оstad-е Мотакхари ва роушанфекран, Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. С. 125.
11. Мотакхари фактически не относит любовь ни к одной из разновидностей «внутренней революции», так как различные виды любви, описанные в средневековых философских трактатах таких исламских мыслителей, как Ибн Сина и Мулла Садра, на которых ссылается Мотакхари, могут как способствовать совершенствованию человека, так и препятствовать ему.
12. Оstad Шахид Мортаза Мотакхари, Пейрамун-е энглаб-е эслами. – Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. С. 107–110.
13. Там же. С. 136.
14. Там же. С. 32.
15. Там же. С. 112.
16. Там же. С. 134–136.