

DOI: 10.31696/S086919080032030-0

ЛИВАНСКИЙ КОММУНИСТ МАХДИ АМИЛЬ КАК ФИЛОСОФ РЕЛИГИИ

© 2024

Вс.В. ЗОЛОТУХИН ^a^a – НИУ Высшая школа экономики;

Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия,

ORCID: 0000-0002-4405-5543; vakis2011@gmail.com

Резюме: Статья посвящена экспликации ключевых положений ливанского марксистского и коммунистического мыслителя Махди Амиля (1936–1987). Амиль, самостоятельный и недогматический мыслитель, придает большое значение гуманитарно-политической стороне классовой борьбы. Философия религии Амиля основывается на его политэкономической концепции колониального способа производства (КСП). Будучи смещением капиталистического производства с докапиталистическим, КСП характеризуется структурной зависимостью от метрополии капитала, сырьевой экономикой, исключительной слабостью промышленности и пролетариата, смазанностью классового сознания, и (что главное) невозможностью превращения национального капитализма в капитализм западного типа. Амиль отмечает надстроечную изоморфность ливанского конфессионализма базису-КСП. Именно конфессионализм, пестуемый местными буржуа в целях защиты капитализма, не дает этому капитализму состояться в полной мере, поскольку тянет за собой архаику. Религия как мировоззрение (ислам – не исключение), индифферентна к политике, но неминуемо к ней приспосабливается. Она локализуется для нужд времени (темпорализуется), вследствие этого непременно политизируясь. В арабо-исламской истории всякая социальная борьба выражается в религиозной форме. Со времен Му'авии ислам был инструментализирован аристократией, главным образом с помощью фикха, выгодным для верхов образом интерпретирующего божественный Закон. Основная цель религиозного права – увековечение и сакрализация существующих порядков. Естественным протестом против включения ислама в контекст идеологической службы аристократическим государствам явились суфизм и ширакизм, – в целом, мистическая мысль. Если законничество и богословский рационализм – выражение ислама богатых, то мистицизм – выражение ислама бедных, который постоянно проигрывает, поскольку, выражая чаяния крестьян, не обладает собственной эпистемологией и демонстрирует эскапистские устремления. Амиль отмечает, что сегодня мистики – союзники коммунистов. Необходимость вести борьбу с деспотизмом господствующих классов будет подталкивать мистиков к диалектико-материалистическому переосмыслению своей картины мира. Марксизм для Амиля – наследник всех революционных идей в мире, включая исламский мистицизм с его нераскрывшимся освободительным потенциалом.

Ключевые слова: Ливан, Махди Амиль, арабский марксизм, колониализм, колониальный способ производства, философия религии, ислам богатых, ислам бедных, ливанский конфессионализм

Для цитирования: Золотухин Вс.В. Ливанский коммунист Махди Амиль как философ религии. *Восток (Oriens)*. 2024. № 6. С. 191–203. DOI: 10.31696/S086919080032030-0

LEBANESE COMMUNIST MAHDI 'AMIL AS A PHILOSOPHER OF RELIGION

© 2024

Vsevolod V. ZOLOTUKHIN^a

^a – HSE University; Institute of China and Contemporary Asia,
Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
ORCID: 0000-0002-4405-5543; vakis2011@gmail.com

Abstract: *The article describes and analyzes the principal thoughts of the Lebanese Marxist Mahdi 'Amil on the philosophy of religion. 'Amil, a non-dogmatic thinker, considered political aspects of the class struggle of great importance. Therefore, his philosophy of religion is based on the original concept of the colonial mode of production (CoMP). A blending of capitalist and pre-capitalist production practices, CoMP consists of a structural dependence on the metropolis capital, raw material economy, extreme weakness of industry and the proletariat as well as lacking class consciousness, and (most importantly) the incapability to transform national capitalism into Western-style capitalism. 'Amil notes the isomorphism of Lebanese confessionalism to the CoMP. Confessionalism, nurtured by the local bourgeoisie namely in defense of capitalism, does not allow to develop capitalism itself further due to its archaic roots. Religion as a worldview is indifferent to politics, but it inevitably adapts to it. In Arab-Islamic history, every social struggle is expressed in religious form. Islam was instrumentalized by the aristocracy, mainly through fiqh. The main purpose of religious law is to perpetuate and sacralize the existing order. Sufism and illuminationism become a peasant ideology, "Islam of the poor", which protests against Islam serving aristocratic despotism ("Islam of the rich"). The peasant worldview lacks economic innovations as well as its own epistemology, thus mysticism constantly loses. Nevertheless, it could become an ally of communists (heirs of all revolutionary ideas ever existed), if its idealist roots are reviewed in a Marxist way.*

Keywords: Lebanon, Mahdi 'Amil, Arab Marxism, colonialism, colonial mode of production, philosophy of religion, Islam of the poor, Islam of the rich, Lebanese confessionalism

For citation: Zolotukhin Vs.V. Lebanese Communist Mahdi 'Amil as a Philosopher of Religion. *Vostok (Oriens)*. 2024. No. 6. Pp. 191–203. DOI: 10.31696/S086919080032030-0

Философское наследие левантийского левого движения на первый взгляд не столь богато, как практико-политическое: его развитию препятствовали присущая ближневосточной политике фракционность, волны репрессий, десятилетиями сохраняющаяся нестабильность ситуации. Кроме того, на нем болезненно сказывались идеологические колебания в Советском Союзе, на который они ориентировались, и крушение которого в начале 1990-х годов деморализовало большую часть ближневосточных социалистов и коммунистов. Тем не менее, среди них имели место яркие интеллектуальные фигуры, идеи которых сохраняют актуальность и сегодня. Одной из таких фигур является Махди Амиль (настоящее имя – Хасан 'Абдаллах Хамдан) (1936–1987). Философ избрал такой псевдоним как по названию родного южноливанского региона Джебель Амиль, так и потому, что по-арабски *'амил* означает «рабочий» [*Arab Marxism*, 2021, p. X].

Выходец из шиитской сельской среды (как и другой крупный ливанский марксист Хусейн Мурувва, 1910–1987), Амиль получил образование во Франции (Лионский университет, философия), и вся его последующая жизнь была связана с преподаванием. Во Франции Амиль стал коммунистом и, прочитав «Проклятьем заклеяённых» (Les

damnés de la terre) Франца Фанона, увлекся идеями антиколониальной борьбы. Его помощь алжирскому «Фронту национального освобождения» и общение с алжирцами привели в итоге к его переезду в Константинополь [Younes, 2016, p. 102–103].

В 1963–1967 гг. Амиль работал в Алжире, впоследствии – в женской средней школе в ливанской Сайде и в государственном Ливанском университете, где преподавал философию и некоторые близкие гуманитарные дисциплины. В Ливан он привез и свою жену – француженку Эвелин Брэн (Brun). Амиль состоял в Ливанском союзе писателей. В 1960 г. он вступил в Ливанскую компартию (ЛКП) и считался там одним из ведущих интеллектуалов наряду с Х. Муруввой. В теоретическом отношении испытал влияние В.И. Ленина, А. Грамши и Л. Альтюссера. В 1968 г. он активно участвовал во Втором съезде ЛКП, на котором, после поражения арабских стран в Шестидневной войне, партия решительно приняла сторону Палестины и призвала арабские левые движения к солидарности в борьбе против западного империализма, сионизма и арабской правой прозападной реакции [Frangie, 2012, p. 480].

В 1987 г. Амиль был избран членом ЦК ЛКП, и вскоре после этого, 18 мая 1987 г., был расстрелян на улице двумя неизвестными, судя по всему, шиитскими боевиками, боровшимися с ЛКП как по общеидеологическим мотивам, так и непосредственно за влияние на шиитскую общину¹. В течение 1986–1987 гг. были убиты и многие другие ливанские коммунисты [Anselmetti, 2020, p. 5].

Тема религии для арабских марксистов (как и для Маркса и Энгельса) никогда не была основной. Однако всплеск внимания к ней наблюдается с конца 1970-х и в течение 1980-х гг., основные причины тому – системное ослабление позиций арабских государств в противостоянии с Израилем, гражданская война в Ливане, исламская революция в Иране, и общее наступление правых сил на мировом Юге при поддержке рейгановских США. Философия религии арабских марксистов не изучена должным образом, поскольку последовавший скорый распад соцлагеря резко сменил вектор интересов гуманитариев и спектр популярных для изучения тем. Ее актуальность состоит в т.ч. в том, что она рассматривала противоречия периферийного, капитализма Ближнего Востока, уделяя внимание как раз особенностям влиянию провинциального капитализма на локальное интеллектуальное поле.

КРАТКО О СТЕПЕНИ РАЗРАБОТАННОСТИ ТЕМЫ

Публикации на русском языке о Махди Амиле немногочисленны: стоит отметить статью М. Саада, посвященную дескрипции амилевской концепции колониального способа производства без ее масштабирования в свете теоретических дискуссий 1970-х гг. [Саад, 2004], и перевод нескольких отрывков об исламе из книги Амиля «Критика повседневного мышления» [Badaoui, 2023] с сопутствующей биографической справкой о нем, кратким повествованием о его убеждениях и перечнем его ключевых работ. Философия религии Амиля в первой работе не затронута, а во второй – ее основные положения сжато отреферированы в объеме половины страницы.

Канадский исламовед палестинского происхождения Ибрагим М. Абу Раби⁴ выпустил в 2004 г., пожалуй, наиболее информативное и содержательное изложение ключевых идей

¹ Шииты, в особенности жители бедного юга страны, оказались хорошо восприимчивы к коммунистическим идеям. Причиной тому — политика ЛКП, ориентированная на борьбу с конфессионализмом, на эволюционное постепенное сокращение социального неравенства, проектирование аграрной реформы в Южном Ливане, и, начиная с 1956 г., на системную поддержку палестинского сопротивления Израилю включая создание боевого крыла в Южном Ливане (1968) [Al-Azzawi, 2019, p. 323–332].

Махди Амиля, высоко оценив их глубину и объективность в отношении арабской истории; учение о религии, однако, тут передается очень кратко [Abu Rabi', 2004, p. 340–343].

Ливанский политолог Самер Франжи вначале опубликовал статью об общей экспозиции идей Амиля [Frangie, 2012], а затем посвятил исследование прицельно «Критике повседневной мысли», в котором, однако, религиозоведческий раздел этой работы затрагивается лишь на трех страницах [Frangie, 2016, p. 159–161]. В фактологическом и текстологическом отношении этому разделу как представляется, существенно недостает информативности.

Ливанско-европейской исследовательнице Мириам Юнес принадлежит небольшая обзорная работа одновременно о Х. Мурувве и М. Амиле; она ценна их биографическим описанием, несколько более подробным, чем это обычно имеет место [Younes, 2016]. Британский специалист Джахан ал-Аззави смогла удачно показать тот экономический и общественно-политический фон, на котором ЛКП обрела популярность в среде шиитов Ливана, в т.ч. юга страны, из которых происходил Амиль [Al-Azzawi, 2019].

В 2021 г. в серии «Исторический материализм» издательства Brill (том 223) в английском переводе вышла хрестоматия концептуальных фрагментов из текстов Амиля: один из них посвящен колониальному способу производства [Arab Marxism, 2021, p. 83–98], а другой, – из «Критики повседневной мысли», – касается ислама и буржуазии [Arab Marxism, 2021, p. 111–118]. Автор введения – ливанско-канадский гуманитарий Х. Сафизддин.

Более общие работы, посвященные коммунистическому движению в Леванте, упоминают об Амиле лишь мельком (ср. [Ismael, Ismael, 1998, p. 138] и, чуть подробнее [Abissab, Abissab, 2014, p. 65f]). Вероятно, включенность Махди Амиля в круг европеизированных интеллектуалов, а также крушение левого движения в арабском мире 1990-х гг. равно способствовали тому, что на арабском языке мы располагаем лишь текстами самого Амиля (книгами и публикациями в газете ЛКП «*am-Tarīq*»), короткой публицистикой в СМИ и любительскими пабliками в соцсетях.

Недавнюю, достаточно полную библиографию касательно творчества Амиля см. [Arab Marxism, 2021, p. 129–130].

КОЛОНИАЛЬНЫЙ СПОСОБ ПРОИЗВОДСТВА И КОЛОНИАЛЬНАЯ БУРЖУАЗИЯ

Амиль придерживается материалистического понимания истории и, соответственно, религиозная жизнь для него – важный, но притом неминуемо надстроечный элемент. Ключевой же категорией при описании ближневосточной действительности для ливанского философа является колониализм (*исти'мār*)². Поэтому его идеи относительно религии базируются на его оригинальном учении о колониальном способе производства (*нама'т/низām*³ ал-интāдж ал-кулūнийāлий, далее – КСП)⁴. Данное учение предшествует философии религии и хронологически: оно создано Амилем в конце 1960-х – начале 1970-х гг. (см. [Мурад, 2004, с. 80]), в то время как последняя разрабатывалась в течение 1980-х гг. КСП определяется им как «смешение (*тамāзудж*) капиталистического производства с

² Махди Амиль указывает, что обретение независимости немногим помогло бедноте Востока: контроль колонизаторов никуда не делся, поскольку он осуществляется через сформированную ими систему классовых отношений, о которой будет сказано ниже. Присутствуют ли колонизаторы в стране физически, роли не играет: экономика все равно работает на них [ʿĀmil, 2013, p. 477].

³ Амиль в своих текстах употребляет оба термина, видимо, считая их в целом взаимозаменяемыми.

⁴ Такой термин был выбран Амилем осознанно, т.к. его категорически не устраивала характеристика ближневосточных обществ как «отсталых» (*мутахаллиф, мута'аххир*). Отвергал он и термин «развивающиеся страны» (*ал-булдāн ан-нāмийа*). Оба этих именованья, – указывает он, – затушевывают истинный характер и причины неблагополучия этих государств и обществ [ʿĀmil, 2013, p. 468].

докапиталистическим в рамках колониальных отношений» [¹Āmil, 2013, p. 467]. Его можно охарактеризовать с помощью следующих признаков [¹Āmil, 2013, p. 443–494]:

(1) Первый и важнейший – его структурная зависимость (*таба‘иййа бунйавиййа*) от европейского империалистического капитализма. Колониализма нет и быть не могло без последнего. Колониальная буржуазия существует благодаря экспорту сырья на Запад и импорту оттуда промышленных товаров; она – вечный посредник, который, обретая торгово-финансовый характер, стерильно бесплоден в отношении социальной модернизации;

(2) Соответственно, КСП находится в парадоксальной ситуации вечной и безнадежной неполноты: его ключевая особенность заключается в несамодостаточности, которую невозможно преодолеть;

(3) Основное средство производства – земля, но речь не может идти о феодализме (*иктā‘иййа*), поскольку большая часть выращиваемых даров земли следуют на экспорт;

(4) Западный капитал блокирует индустриализацию: она ему в этих странах не нужна. Потому промышленность в рамках КСП – лишь легкая и ориентированная на потребление, а промышленный рынок (*халқа синā‘иййа*) отсутствует;

(5) Это – одна из причин того, что при КСП не формируется значимого и влиятельного пролетариата. Разницы между рабочим и крестьянином не заметно. Люди лишь перемещаются на заработки в город, но он не меняет их, пролетарского классового сознания не возникает;

(6) В результате имеет место классовая неразличенность (*лā-тафāрук*). Другая ее причина – косвенный, замаскированный характер эксплуатации (*истисмār*), осуществляемой западными колонизаторами;

(7) Классовая неразличенность и отсутствие классового сознания у угнетаемых (эксплуатации больше всех подвергаются крестьяне и сельхозработчие, но страдает и мелкая буржуазия) приводят к колоссальному имущественному разрыву между бедными и богатыми, немыслимому на Западе;

(8) Незрелость классового сознания порождает иллюзии о «классовом обмене» (*истибдāl табақийй*), – будто бы имеющейся у бедноты возможности мирно выбиться в преуспевающие буржуа;

(9) Реальным актором оказывается при КСП мелкая буржуазия, владеющая тем небольшим производством, которое имеется в стране, и именно на нее как на ближайших и видимых капиталистов обрушивается гнев крестьян и рабочих. Это еще больше затрудняет перспективы выхода из КСП;

(10) Сама эта мелкая буржуазия постоянно колеблется между симпатиями к социалистическим реформам и классово обусловленным правым уклоном. Ее приход к власти (пример – насеристы и представители идейно близких светских арабских режимов) демонстрирует ее невозможность вырваться из сложившихся политэкономических координат колониализма [¹Āmil, 2013, p. 360–369].

Учение Махди Амиля о КСП следует рассматривать в контексте широкой дискуссии о способах производства в колониях и постколониальных государствах мирового Юга, имевшей место в 1970-х гг. Не погружаясь в политэкономические контексты этой дискуссии, отметим лишь, что, изучая колониализм в Индии, Латинской Америке, Африке, марксистские исследователи фиксировали очевидные сходства в экономике колоний в разных частях света. Так, бразильский автор Сиру Фламарион Кардозу уточняет, что типичные черты колониальных способов производства – их зависимость (dependence), завязанность на метрополию [Cardoso, 1975, p. 11], и с юридическим колониальным статусом региона это связано лишь косвенно. Характерны также эксплуатация труда индейцев и их порабощение, разложение их обществ, присвоение конкистадорами земли, завоз рабов [Cardoso, 1975, p. 26–28].

Французский антрополог-африканист Пьер-Филип Рей в качестве важных черт КСП отмечал экспансию капиталистических отношений во вновь завоеванные колонии в виде приватизации земли [Rey, 1971, p. 354], аграрную специализацию на тех культурах, выращивать которые выгодно для экспорта в метрополию [Rey, 1971, p. 375–376], и сотрудничество колониальной администрации с местной родовой верхушкой для привлечения рабочей силы [Rey, 1971, p. 440].

Пакистанский марксист Хамза Алави со своей стороны описывал КСП в Индии как приватизацию земли, ликвидацию незанятых земель с переводом их в земли Короны, капиталистическую трансформацию традиционных локальных отношений типа *испольщины*, переориентацию крупных землевладельцев на выращивание нужных колонизаторам культур для экспорта, а также разорение крестьянства небогатого, мелких землевладельцев и арендаторов, вынужденных, продав свои участки, бежать в города на неквалифицированную работу. Подобное обнищание как средних слоев, так и низов, приводило к скорому голоду; экономические связи внутри колонии распадались, т.к. все было ориентировано на экспорт [Alavi, 1975, p. 1255–1257]. Были у концепции КСП, однако, и критики в лице, например, британского историка Джайруса Банаджи, вначале ее разделявшего [Banaji, 1975, p. 1892]. Существуют и относительно свежие статьи по теме с хорошими библиографическими обзорами дискуссий 1970-х гг.: например, по Южной Азии [Dhanraju, 2014], а по Латинской Америке [Wasserman, 2019]; тема остается актуальной.

«КРИТИКА ПОВСЕДНЕВНОЙ МЫСЛИ» И УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ

С 1980 г. и до момента своего убийства в 1987 г. Махди Амиль письменно полемизировал со своими политическими оппонентами. Во-первых, к ним относилась «мысль под личиной нигилизма» (*фикр лāбис ваджх фикр ‘адамийй*) (интеллектуалы-марксисты, которые, будучи потрясены гражданской войной в Ливане, отказались рассматривать ее по-марксистски, как борьбу прогрессивных и реакционных сил). Во-вторых, критике подвергалась «мысль под личиной обскурантизма» (*фикр лāбис ваджх фикр залāmийй*), противопоставлявшая Восток Западу и актуализировавшая националистический дискурс, сюда подпадал и Эдвард Саид [Frangie, 2016, p. 153–159]. В-третьих, и это важнее всего для нас, значительную часть этой рукописи составила критика арабских религиозно-политических исканий правового толка, – «мусульманствующего буржуазного течения» (*таййār бурджуāзийй мута’аслим*).

Именно регулярный, публицистический характер выступлений оппонентов дал возможность Амилю характеризовать их мысль как «повседневную» (*йаумийй*). Философ намеревался закончить свой труд как раз в 1987 г., но не успел, и осталась лишь рукопись, которую издатели озаглавили как «Критику повседневной мысли» (*нақд ал-фикр ал-йаумийй*), разбили на главы и параграфы и издали в 1988 г.

Религиозная борьба (*сирā’ дйнийй*) – форма (*шакл*) проявления борьбы социальной (*сирā’ иджтимā’ийй*), в которой она всегда выступает в арабо-исламской истории [‘Āmil, 1989, p. 241]. Инструментом истолкования исламской доктрины является *иджтихād*, всегда имеющий конкретно-исторический характер. Стратегии *иджтихада* неисчерпаемы, и толкования (*та’вйлāt*) доктрины могут иметь место даже в русле исторического материализма (*мāддийй та’рйхийй*) [‘Āmil, 1989, p. 244]. Сама по себе религия и, в частности, ислам, индифферентны к политике, но она неминуемо приспосабливается к ней в зависимости от того, кто говорит от ее имени. Так ислам локализуется для нужд времени, темпорализуется (*тазамнун*), и вследствие этого непременно политизируется (*масаййус*) [‘Āmil, 1989, p. 265].

Амилъ отмечает, что характерная черта религиозного консерватизма — фиксационность, тянущая за собой культ прошлого, в которое предполагается превращать будущее [‘Āmil, 1989, p. 217, 279]. Время (*zamān*) мыслится как циклическое (*da‘iriyī*), мифологическое (*ustūriyī*), иллюзорное (*vaḥmīyī*), как непрерывная длительность общественной жизни, не знающая скачков и переломов, — подобная позиция отличается метафизическим (*ḡaybiyī*) характером и не обращает внимания на конкретно-исторические обстоятельства⁵. Речь идет о том, что исламский мир как целое должен дать отпор Западу как целому, а самое западное, самое колонизаторское, самое враждебное исламской мысли и образу жизни — это марксизм. Например, богослов Назир Джахиль утверждает: марксизм меняет, перепрошивает человека, внушая ему, что именно он сам, а не Бог, — творец своей персональной и общественной жизни [‘Āmil, 1989, p. 224].

Смещение внимания на необходимость возрождения старинных традиций есть ничто иное как затушевывание противоречий настоящего на пользу буржуа, — указывает в противовес этому Амилъ. Так, иракский аятолла Мухаммад Бакир ас-Садр утверждает, — природа человека (*ṭabī‘at al-insān*), то социальное неравенство обусловлено естественным стремлением человека лелеять себя, и это присущее индивиду (*ḡarḍ*) стремление искоренить нельзя [‘Āmil, 1989, p. 235].

Особое внимание Амилъ уделяет тезису религиозных спикеров о том, что марксизм является неверием (*kuḡḡr*). Дело в том, что религиозные консерваторы привычно оперируют дихотомиями (*sunā‘iyyāt*), важнейшая из которых — вера (*īmān*) и неверие (*uḡḡd*). Но марксизм никак не отталкивается от религиозной картины мира, и на него эта бинарная оппозиция распространена быть не может. Для марксистского мировоззрения религия — объект; он не стремится и не может вести с исламом теологическую полемику [‘Āmil, 1989, p. 228]. Марксизм не спорит с теологией ислама, а отрицает вообще всякое метафизическое⁶ (*kuḡḡl ḡayb*) и запредельное (*mā varā‘ al-wuḡḡḡd*), в т.ч. нетеистические, но метафизические концепции [‘Āmil, 1989, p. 229].

Амилъ указывает: средневековое обсуждение *ṭawḡḡda* не велось ни в целях критики Запада, ни в целях идейного противостояния марксистам [‘Āmil, 1989, p. 226, 240], в настоящее же время оно стало жертвой лукавой инструментализации в идеологических целях (*ṭamāṣul*): старые аргументативные ходы, причем будто бы воспроизводящие старые контексты их применения, применяются для новых целей и в радикально отличной общественно-политической ситуации [‘Āmil, 1989, p. 226, 246].

Ряд описанных закономерностей Амилъ стремился продемонстрировать на примере Ливана: судя по всему, наглядный анализ он считал более важным нежели философское теоретизирование, хотя его и упрекали за настойчивую приверженность последнему. В 1986 г. была опубликована одна из важнейших его работ, развернуто посвященная вопросам религии: «Введение в критику конфессионализма (*ṭā‘uḡḡiyya*)». В этой работе Амилъ ведет полемику с правыми авторами, рассматривающими политическое устройство Ливана как своеобразный кейс, который отражает естественно сложившуюся расстановку общественных сил в Ливане.

Амилъ полемизирует с тезисом об уникальности и неповторимости ливанской политической системы, будто бы гармонирующей с особенностями географического положения

⁵ Адаптация исламской доктрины под конкретно-исторические обстоятельства, поданная как единственно верный способ толкования вечной Истины, именуется Амилем «темпорализацией» (*ṭazamnuḡ*) ислама, причем значение термина восстанавливается исходя из широкого контекста.

⁶ Сознывая вероятную неоднозначность перевода, замечу, что Амилъ подразумевает: марксизм отрицает все то, что мыслится философами за пределами материи в ленинском смысле. Условно, он отрицает шопенгауэровскую волю или бергсоновский жизненный порыв так же точно, как и теистического Бога.

Ливана и его истории, в т.ч. в интерпретации этого тезиса маронитским гуманитарием Антуаном Мессарра. Тезис этот, — указывает Амиль, — восходит к идеям ливанского крупного финансиста и политического деятеля Мишеля Шиха (1891–1954). Эта точка зрения утверждает объективное деление ливанского общества на конфессиональные меньшинства (*ақаллийāt mā'ифиййа*), проходящее поверх классовых и мировоззренческих границ. Религиозная община оказывается аксиоматически постулируемым первоэлементом (*'унсур аввал басйт*) общества; природа конфессии как конкретно-исторического политического отношения же (*'алāқа сийāсиййа*) решительно упускается [*'Āmil*, 2003, р. 20]. Буржуа безапелляционно утверждают существование конфессий в целях того, чтобы увековечить существующий порядок вещей, — ведь конфессиональные общины будто бы суть константы, столпы ливанского общества. Но история говорит об обратном: именно буржуазное государство усиливало конфессионализацию ливанской политики после обретения страной независимости в 1943 году [*'Āmil*, 2003, р. 23]. В теории Антуана Мессарра, оправдывающего конфессионализм, община представляется в качестве необходимого посредника (*васйт дарӯрийй*) между индивидом и государством, которое, в свою очередь, выступает третейским судьей между конфессиональными общинами. Подлинным же социальным субъектом в этой системе координат является община, наделяемая статусом сущности (*джавхар*).

На деле же никакой гармонии и равенства конфессионализм не предполагает. Цитируя Насифа Нассара, Амиль говорит — речь в данном случае должна идти скорее о конфессиональном табеле о рангах. Первый ранг принадлежит маронитам, суннитам и шиитам, второй — православным, римо-католикам и друзам, а третий — этническим меньшинствам вроде армян или ассирийцев [*'Āmil*, 2003, р. 77]. Конфессионализм не только не оправдывает представлений о своей продвинутости, но и демонстрирует преломление в идеологической сфере того, что Амиль именует колониальным способом производства.

Пользуясь слабым классовым сознанием рабочих и крестьян, буржуазные круги конструируют конфессиональную идентичность, призванную сплотить бедноту вокруг единовверных колониальных капиталистов. Но при этом же конфессионализм не дает ливанскому капитализму развиваться и обрести самостоятельность от Запада: само его становление предполагает, как это обычно для колониального способа производства, опору на докапиталистические общественные отношения, которые ввергают местный капитализм в неразрешимый кризис, из которого возможен единственный выход: социалистическая революция [*'Āmil*, 2003, р. 326–329]. Конфессионализм не может выработать единую гражданскую идентичность и сформировать современную нацию, хотя его апологеты об этом и заявляют.

ШАРИАТ И СУФИЗМ

Поскольку ислам всегда подлежал постоянной реинтерпретации, то в истории существовал, с одной стороны, ислам богачей и знати, а с другой, — ислам бедных и подвластных. Сильной стороной первых всегда была кодификация религиозной традиции, — его фикхизация (*тафқйх*). Фикх, по Амилю, есть продукт абстрагирования (*таджрйд, танзйх*) религии от ее истории. Если божественный Закон и его кодификация признаются священными, то, следовательно, они представляются вечными, и несмотря на то, что религиозное право⁷ тоже может оказаться ареной классовой борьбы, его основная функция и цель — увековечение (*та'бйд*) существующих общественно-политических раскладов. Тем самым оно превращается в идеологическое средство защиты позиций господствующего класса,

⁷ Амиль дополнительно уточняет, что термины «шариат» и «фикх» в данном случае могут взаимозаменяться без искажения смысла.

яркий современный пример чему — монархии Персидского залива [‘Āmil, 1989, p. 247–248]. Различие между буквалистами и рационалистами в толковании шариата значения в данном случае не имеет: и ал-Газали, и Ибн Рушд ведут к одной названной выше цели, пусть и методически делают это по-разному, ориентируясь на различные аудитории. Десакрализация же исламского права влечет за собой десакрализацию фигуры правителя и, как следствие, утрату легитимности (*шар’иййа*) исламского государства. Позиция Амиля по этому вопросу оригинальна: так, в ней можно усмотреть и некоторое родство с позднейшими идеями исламских неомодернистов. Например, Мухаммад Аркун указывал, что и ал-Газали, и Ибн Рушд замыкаются в рамках теологической традиции с ее приматом Откровения, и в их рассуждениях нет места историзму [Arkoun, 2003, p. 26–27]. При этом стоит учитывать, что, как бы философы-неомодернисты ни были критичны к светилам средневековой исламской мысли, они не будут смотреть на них через призму классового подхода и темы социального неравенства.

Однако, — продолжает Амиль, — как бы государство ни называло себя исламским, оно таковым в подлинном смысле быть не может: огосударствление (*тадвйль*) ислама не обозначает исламизации (*аслама*) государства [‘Āmil, 1989, p. 279]. Ведь никакого особого исламского способа производства не существует, и религия исторически служила в качестве оправдания деспотизма (*истибдād*) аристократии⁸ [‘Āmil, 1989, p. 259, 285]. Фикх, так же как позитивизм (*вад’иййа*), абстрагирован от всякого историзма, и тем самым, освящая существующий порядок через утверждение его неизменности, он работает на интересы буржуазии [‘Āmil, 1989, p. 246]. Вся интеллектуальная мощь государства оказывается брошенной на обоснование того, что истолкование ислама господствующим классом (*мусайтирūн*) — единственно подлинное и правоверное.

Естественным протестом против включения ислама в контекст идеологической службы аристократическим государствам явились суфизм (*тасавуф*) и ишракизм, — в целом, мистическая мысль (*фикр бāтинийй*), противостоящая шариатистской (*шар’ийй*). Они не менее однозначные сторонники монотеизма (*тавхйд*), чем придворный ислам, но, полагая большую дистанцию между Богом и человеком, они тут же и восстают против нее. Тем самым они стремятся вывести человека за скобки имеющихся общественных отношений. Истина (*хаққ*), озарение (*ишрāк*) противопоставляются шариатскому, деспотическому разуму (*‘ақл истибдāдийй*) [‘Āmil, 1989, p. 255]. В своем протесте мистики оказались обречены на иррационализм: ведь рационалистический интеллектуализм (*таййār ‘ақлāнийй*) утверждает, что коль скоро Бог абсолютно непостижим, остается лишь повиновение его Закону; так общественный порядок (*низām иджтимā’ийй*) облекается в религиозную святость (*қудсиййа*). Говоря о мистическом богопознании, батыниты устраняют посредника между собой и Богом в виде законника-факиха и аристократов-правителей, ориентирующих его иджитihad. Их «духовный» (*рухийй*) ислам противостоит «временному» (*заманийй*) исламу законников и правителей, исламу институциональному (*му’ассисийй*) [‘Āmil, 1989, p. 266].

При этом историческая роль, которую мистицизму отводит Махди Амиль, незавидна: оппонируя, он всегда обречен проигрывать. Почему так происходит? Дело в том, что протест мистиков не выработал своего теоретического языка и с самого начала оказался

⁸ Из текста «Критики повседневной мысли» ясно не до конца, как этот тезис соотносится с идеей, что религия сама по себе чужда политике и идеологии и может инструментализироваться различными идеологиями. Есть ощущение, что автор все равно склоняется к тому, что базисно религия воспроизводит картину мира, характерную для аристократического класса, а впоследствии выдергивается из своего естественного контекста для защиты интересов колониальных буржуа, как мы помним, в значительной мере представляющих собой продолжение старых доколониальных элит.

зависимым от категориальной системы, выработанной в рамках институционального ислама. Он эпистемологически нем. Но любой протест без эпистемологии — лишь эмоция, он нефункционален (*та'аттул*), не рождает идеологии, не способен на борьбу. Потому весь его запал уходит в метафизику (*зайб*), спиритуализируется (*равхана*).

Это бессилие прежде всего обусловлено крестьянским характером (*таби' фаллахий*) движений, использовавших мистику как идеологию, — зинджей, карматов, восстания Бабека. Их Амиль сравнивает с движением Томаса Мюнцера: за частичным успехом следовал крах. Крах этот был естественен: во-первых, крестьяне не располагали каким-либо новым, прогрессивным способом производства, в то время как только таковой способен повлечь за собой революцию [*Āmil*, 1989, p. 269–270]. Во-вторых, арабский Восток не знал стабильных традиций государственности, а, следовательно, кумулятивного (*тарākумий*) и прогрессирующего (*таса'удий*) общественного развития, позволяющего революционному движению зреть.

Кроме того, сама религиозная форма протеста — помеха (*'а'ик*) для успешного ведения классовой борьбы: для него необходимо понимание ее конкретно-исторического характера и нужд. Идеалистическое представление о вторичности всего земного и материального, а также проецирование прошлого на настоящее затрудняют это понимание, если не делают его невозможным [*Āmil*, 1989, p. 272, 277]. Поэтому батынизм остается «в-себе» (*фй-зātихи*) он не становится «для-себя» (*ли-зātихи*), не осознает своего места в истории и в истории ислама.

Суфизм оказывается пленником (*асйр*) фикха, который в огромной степени определял суфийский способ мышления (к примеру, один из ходов: если правитель — мусульманин, то он уже там самым оказывается справедливым правителем) [*Āmil*, 1989, p. 275]. Протест тем самым необходимо делался субъективным, индивидуализированным, и выражается в отвержении (*рафд*) существующего порядка вещей в пользу ухода вовнутрь себя.

Амиль отмечает, что в настоящее время исламские мистики — естественные союзники революционеров-материалистов в борьбе против ретроградных идей (*фикр радж'ий*). Впервые в истории у мистиков появился шанс на то, чтобы перестать быть отвергаемой тенью ортодоксального, фикхоцентрического ислама, хотя и неясно, не вросли ли они в ходе истории в эту роль. Марксизм и суфизм, — утверждает философ, — должны заключить революционный союз (*тахālүф саврий*). Необходимость вести борьбу с деспотизмом господствующих классов будет обозначать для мистиков необходимость переосмыслить и свое религиозное мировоззрение, перейдя на материалистические позиции. Именно с них возможна эффективная критика классового неравенства; именно марксизм — наследник всех революционных идей в мире, включая исламский мистицизм с его нераскрывшимся потенциалом. Можно даже сказать, что марксизм — наследник раннего ислама, революционизировавшего общественные отношения и лишь впоследствии поставленного Му'авией на службу деспотической наследственной аристократии [*Āmil*, 1989, p. 278, 290]⁹.

Ислам, по Амилю, един, но его единство диалектически противоречиво. Как и во всякой религии, в исламской традиции имеют место ислам богатых и ислам бедных, ислам господ и ислам угнетенных, ислам ал-Газали и Ибн Рушда и ислам Халладжа и Сухраварди, — «первых из череды мучеников за истину в истории насилия, осуществляемого властями с помощью законов над суфиями» [*Āmil*, 1989, p. 242]. Примеры справедливых, освободительных исламских движений — алжирское во время Войны за независимость или ливанское сопротивление израильскому вторжению во время Гражданской войны в Ливане. Исламский формат подобного сопротивления естественен: вопрос заключается лишь в

⁹ Здесь Амиль явно следует хорошо знакомому его шиитскому базисному нарративу.

том, чтобы его идеологи не возвращались к ретроградно ориентированному религиозному праву как точке отсчета и осознавали возможность и реальность социально-политической переориентировки ислама на прогрессизм и искоренение социального неравенства. В этом случае их порыв не захлебнется и не окажется бесплодным. Трудно не согласиться с тезисом С. Франжи, что Махди Амиль стремился пройти между марксистским отрицанием специфики арабских обществ и почвенническим растворением марксизма в культе наследия-*турāc* [Frangie, 2012, p. 468]. В связи с этим Амиль критиковал идеи Эдварда Саида, поскольку, как мы помним, противопоставление Запада и Востока он считал уклоном в национализм и уступкой буржуазии¹⁰. То, что на Западе 1980-х гг. считалось левым, для лениниста Амиля уже выглядело правым [Frangie, 2012, p. 477].

ВЫВОДЫ

Итак, философия религии Махди Амиля оказывается оригинальной в следующих моментах:

1) он фактически формулирует марксистскую, но относительно нерезкую позицию в отношении религии. Сама по себе как картина мира, как система представлений, религия описывается в виде нейтрального фона; будучи поставленной на службу господствующему классу, она приспосабливается под защиту его интересов; будучи подхваченной протестными движениями угнетенных, она выражает их протест, пусть и в превратной, неудачной форме. Рассуждая об истории арабо-мусульманской культуры, коммунист Амиль признает, что философский рационализм благотворен не в любом случае, а лишь тогда, когда он способствует искоренению социального неравенства; если же протест против деспотизма облекается в иррациональную форму, то он, как это бы ни казалось странным, относительно прогрессивен [Амиль, 1989, с. 251]. Интересно, что Хусейн Мурувва в то же время с похвалой отзываясь о лояльном власти файласуфе Ибн Сине, считая его фигуру в высшей степени прогрессивной [Muruwwa, 1986, p. 33], а вот надежд Амиля на поворот суфиев к левому прогрессизму Мурувва не разделяет: он считает суфиев ретроградами, чье влияние одурманивает (*тахдйр*) массы и толкает их в объятия реакции [Muruwwa, 1986, p. 375].

2) Амиль описывает ливанский конфессионализм как специфическую форму религиозной идеологии, локально-исторически коррелирующую с колониальным способом производства. Конфессионализм так же не может состояться, как не может состояться колониальный капитализм; его становление тотчас оборачивается дегенерацией, ведь контекст современных политэкономических отношений вплетены неустраимые элементы архаики;

3) Амиль удачно подмечает абстрактный, недialeктический, неисторический характер религиозных идеологий, поставленных на службу колониально-буржуазным элитам. Для оправдания социального неравенства они инструментализируют примордиалистское толкование религиозной доктрины, которая признается принципиально не нуждающейся в реинтерпретации в новых обстоятельствах, особенно в вопросе социальной справедливости (показательны добрые слова Амиля в адрес Мухаммада Аркўна, см. [‘Āmil, 1989, p. 220]).

Выводы Амиля, таким образом, могут быть использованы при рассмотрении сегодняшней ситуации на Ближнем Востоке и, в целом, на мировом Юге, с марксистских позиций.

¹⁰ Подробнее об этой критике см. [Kiblawi, 2021], а также [Lindner, 2021].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Саад М. Концепция «колониального способа производства» ливанского философа-марксиста Махди Амеля (1936–1987). *Марксизм и современность*. 2004. № 3–4. С. 80–88 [Saad M. Concept of “Colonial Mode of Production” by Lebanese Marxist Philosopher Mahdi ‘Amil. *Marxism and Modernity*. 2004. No. 3–4. Pp. 80–88 (in Russian)].
- Abisaab R.J., Abisaab M. *The Shi‘ites of Lebanon. Modernism, Communism, and Hizbullah’s Islamists*. New York: Syracuse University Press, 2014.
- Abu-Rabi‘ I. M. *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. Sterling: Pluto Press, 2004.
- Alavi H. India and the Colonial Mode of Production. *Economic and Political Weekly*. 1975. Vol. 10. No. 33/35. Pp. 1235–1262.
- Al-Azzawi J. The Appeal of Communism among the Lebanese Shi‘a, 1943–75. *Die Welt des Islams*. 2019. Bd. 59. Heft 3/4. Pp. 313–338.
- ‘Aṣīl M. *Fī al-dawla al-ṭā’ifiyyah* [On the Sectarian State (in Arabic)]. Beirut: Dār al-Fārābī, 2003.
- ‘Aṣīl M. *Muqaddimāt naẓariyyah li-dirāsāt aṣar al-fikr al-iṣtirākīyy fī ḥarakat al-taḥarrur al-waṭaniyy* [Theoretical Prolegomena to the Study of the Impact of Socialist Thought on the National Liberation Movement (in Arabic)]. Beirut: Dār al-Fārābī, 2013. <https://lcparty.org/libRARY/2021-01-09-23-55-10/164-2021-01-09-23-57-40/file> (accessed: 20.09.2024).
- ‘Aṣīl M. *Naqd al-fikr al-yawmiyy* [A Critique of Everyday Thought (in Arabic)]. Beirut: Dār al-Fārābī, 1989.
- Anselmetti F. *Tradition, Authenticity and Contemporaneity in Hussein Mroueh’s “The Materialist Tendencies of Arab-Islamic Philosophy”*. Master of Arts Thesis. Beirut: AUB, 2020.
- Arab Marxism and National Liberation. Selected Writings of Mahdi Amel*. H. Safieddine (ed.) Leiden: Brill, 2021.
- Arkoun M. Rethinking Islam Today. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 2003. Vol. 588. Pp. 18–39.
- Badaoui (Надя Б.). Пролетарский мессия против эссенциализации ислама. 2023. <https://syg.ma/@nadianadia/prolietarskii-miessii-protiv-essentialsializatsii-islama> (дата обращения: 17.01.2022). Настоящий сайт заблокирован в Российской Федерации решением Генеральной прокуратуры Российской Федерации 27-31-2022/Ид5509-22 от 22 апреля 2022 г.
- Banaji J. India and the Colonial Mode of Production: Comment. *Economic and Political Weekly*. December 6, 1975. Vol. 10. No. 49. Pp. 1887–1892.
- Cardoso C.F.S. On the Colonial Modes of Production of the Americas. *Critique of Anthropology*. 1975. Vol. 2. Iss. 4–5. Pp. 1–36.
- Dhanaraju V., Bijeta R.K. Conceptualizing Colonial Mode of Production: A Case Study of Northeast India Introduction. *International Journal of Research in Social Sciences*. 2014. Vol. 4. Pp. 537–553.
- Frangie S. The Anatomy of a Crisis: on Mahdi ‘Amil’s Naqd al-Fikr al-Yawmi. *The Arab Studies Journal*. Spring, 2016. Vol. 24.1. Pp. 144–167.
- Frangie S. Theorizing from the Periphery: the Intellectual Project of Mahdi ‘Amil. *International Journal of Middle East Studies*. 2012. Vol. 44.3. Pp. 465–482.
- Ismael T.Y., Ismael J.S. *The Communist Movement in Syria and Lebanon*. Gainesville: University Press of Florida, 1998.
- Kiblawi Z. Mahdi Amel on Edward Said: Mechanisms of Expansion in the Reproduction of Knowledge and Capital. *Critical Times*. 2021. Vol. 4.3. Pp. 501–508.
- Lindner K. Hegemonic Orientalism and Historical Materialism: Karl Marx, Edward Said, and Mahdi Amel. *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory*. 2021. <https://hal.science/hal-03811627/document> (accessed: 07.09.2024).

Muruwwa H. *Turāthunā kayfa na'rifuhu* [Heritage as We Know It (in Arabic)]. Beirut: Mu'assasat al-abhāth al-'arabiyyah, 1986.

Rey P.-Ph. *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme: exemple de la "Comilog" au Congo-Brazzaville*. Paris: Maspéro, 1971.

Wasserman C. Debates sobre modo de produção no período colonial: usos políticos do passado e as experiências de tempo. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*. 2019. No. 26. Pp. 385–407.

Younes M. A Tale of Two Communists: The Revolutionary Projects of the Lebanese Communists Husayn Muruwwa and Mahdi 'Aml. *The Arab Studies Journal*. 2016. Vol. 24.1. Pp. 98–116.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ЗОЛОТУХИН Всеволод Валерьевич – доктор теологии, доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; г.н.с., руководитель научного центра «Государство и религия в Азии» Института Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия.

Vsevolod V. ZOLOTUKHIN, DSc (Theology), Assistant Professor, School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University; Chief Research Fellow, Head of the Center “State and Religion in Asia”, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia