

ФИЛОСОФСКОЕ
НАСЛЕДИЕ
НАРОДОВ ВОСТОКА
И СОВРЕМЕННОСТЬ



1ф
ф-56

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

133/5

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
НАРОДОВ ВОСТОКА
И СОВРЕМЕННОСТЬ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1983

ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ
Ф. 133/5
1983

Редакционная коллегия

В. Г. БУРОВ, Д. В. ДЖОХАДЗЕ,
Е. А. ФРОЛОВА

Работа посвящена исследованию роли философского наследия народов Востока в современной идеологической борьбе. Показывается влияние мировоззренческих систем прошлого на формирование философских и идейно-политических учений новейшего периода, дается критика немарксистских интерпретаций истории восточной философии. Сделана попытка комплексного подхода к изучению темы, при котором теоретико-проблемный анализ сочетается с регионально-страноведческим.

Ф 0302030103-123 — 39-83
013(02)-83

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1983.

ВВЕДЕНИЕ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

(постановка проблемы)

Радикальные перемены, происшедшие и происходящие в жизни народов, которые встали на путь независимого развития или борются за свободу, сопровождаются, как всегда в периоды крутой социальной и политической ломки, пересмотром всех устоев жизни общества, в том числе духовных. Резче обозначается альтернативная прошлому позиция отмежевания от него, кардинального разрыва с ним. Но одновременно в качестве противовеса столь же определенно возникает движение защиты прошлого, апелляция к нему, и не только со стороны консервативных и реакционных сил, но и со стороны носителей прогрессивных идей. Приобретают масштабный характер националистические течения, принимающие форму массовых движений. И хотя в каждой из этих противостоящих друг другу позиций содержится доля жизненной правоты, они не свободны от односторонности, рождаемой классовыми устремлениями.

Задача философов-марксистов состоит в том, чтобы найти подход, позволяющий дать научно правильный ответ на поставленный историей вопрос — о роли культуры прошлого в современной жизни народов Азии и Африки.

Под культурным наследием понимаются такие важные духовные ценности, как культурные традиции, устойчивые стандарты мировосприятия и поведения, нормы морали, стереотипы мышления, политические, правовые и философские идеи, эстетические представления. Без этих традиций абсолютно невозможна не только гражданская, но и экономическая история любой страны. Они фиксируют общественно значимые и становящиеся всеобщим достоянием достижения мысли и нравственности, образуют исторические корни современного существования народа, истоки его бытия. Отказаться от них полностью — значит лишить его во многом проверенной историей ориентации, разорвать сложившиеся с миром связи.

Но нередко укоренившиеся стереотипы мировосприятия мешают увидеть новые аспекты, новые пути, ведущие к более раз-

витым формам организации общества. Что это за стереотипы и в какой мере они консервативны? На эти вопросы также пытается ответить научная теория. Марксистская философия рассматривает культурное наследие не как одноплановое и однородное явление, а как живой, сложный организм, воплощающий разные общественные тенденции и сопряженный с разными компонентами социально-экономической структуры. В духовном наследии каждого народа неизбежно наличие элементов, имеющих неодинаковую мировоззренческую окраску. Этим и объясняется, что к одному и тому же феномену, но разным его аспектам обращаются представители диаметрально противоположных классовых сил.

Степень актуальности изучаемой проблемы меняется в зависимости от исторических условий в конкретном регионе, конкретной стране, определяется ролью наследия в реальном пространственно-временном социальном контексте.

Очевидно, что сегодня в афро-азиатских государствах оно играет неизмеримо большую, чем в Европе, роль. Здесь по ряду причин в течение длительного периода отсутствовали возможности практического решения социальных проблем, и общество жило за счет мифологизации прошлого, фетишизации традиций. И сейчас в этих странах наследие выступает как неотъемлемый элемент современной социальной действительности: составляющие его ценности — детерминанты всех аспектов этой действительности. Сам процесс формирования новых явлений духовной жизни совершается с позиции культуры прошлого. При этом нужно иметь в виду одно очень важное обстоятельство. Распространение в этих странах культуры Запада порождает вестернизацию национальной культуры. Данный процесс чрезвычайно противоречив; он, правда, стимулирует социальный прогресс, обогащает народы Востока достижениями других народов (хотя овладение новыми ценностями нередко идет на пользу лишь привилегированным слоям). Вместе с тем по мере проникновения идеологии, науки, литературы Запада из духовной жизни восточных стран вытесняется значительная часть их наследия, возникает угроза потери ими самобытности. Не случайно тревога за судьбы традиционной культуры становится одним из неотъемлемых факторов политической борьбы масс.

Составная важнейшая часть духовного наследия — наследие философское. По образному выражению К. Маркса, «всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени», «представляет собой живую душу культуры» [1, с. 105]. Свидетельством активизации движения за возрождение национального достояния ранних периодов истории, за включение его идейного содержания в практику современной культурно-созидательной деятельности служит возрастающий интерес в афро-азиатских государствах к своему философскому наследию. Это убедительно доказывают обилие соответствующей научной литературы, дискуссии, проводимые на эту тему на международ-

ных и национальных конгрессах, выходящие большими тиражами переводы, комментарии памятников древности и средневековья. Авторами многих трудов, посвященных философским системам прошлого, участниками дискуссий, переводчиками классических произведений выступают видные ученые, известные деятели культуры, влияние которых на формирование общественного мнения весьма велико.

Развитие философии в любой стране, у любого народа непременно предполагает выявление отношения к доставшимся от предшествующих эпох мировоззренческим проблемам, способам их решения и их субординации. Содержательная оценка более ранних учений всегда присутствует в работах мыслителей поздних периодов. Она обязательно сопряжена с вынесением суждений по поводу их ограниченности или непреходящего значения. В последнем случае возникает потребность в их усвоении. Без заимствования тех или иных компонентов наследия не может обойтись ни одно философское направление, ни одна философская школа, в том числе и на Востоке.

Духовное наследие вообще и философское в частности выполняет две функции, которые условно можно назвать «теоретической» и «социальной». В нем черпают аргументы, с одной стороны, для создания теоретических построений, с другой — для обоснования социальной политики. К нему апеллируют и в поисках наиболее адекватных ответов на острые концептуальные вопросы, и для оправдания конкретных политических действий. При этом возможны использование консервативных элементов в прогрессивных и даже революционных целях и, наоборот, защита ретроградных мероприятий с помощью позитивных. В таком случае неизбежны их деформация и извращение.

Представители различных социальных слоев и идеологических группировок в государствах зарубежного Востока по-разному относятся к изучению и обсуждению идейного содержания традиционной мировоззренческой мысли. Диапазон концепций необычайно широк — от откровенно апологетических до явно нигилистических. Одни ищут в философском наследии опору своим культурологическим и философским теориям. Нередко это сопровождается «тотальной» гальванизацией учений прошлого, их объявляют выражением «национального духа». Собственные философские доктрины противопоставляются инациональным, которые классифицируются как «чужеродные» элементы. Идеологическая окраска последних мало интересует авторов подобных теорий: они равно отрицательно относятся и к буржуазной и к марксистской философии. Другие, исходя из положения о важности диалога западной и восточной культур, указывают на возможность обогащения национальных традиций концепциями зарубежных авторов. Причем, как и в первом случае, наблюдается обращение к учениям противоположной идеологической ориентации. Отсюда — появление теорий «синтеза». Третьи за-

нимают резко негативную позицию по отношению к философским системам древности и средневековья.

Идеологи реакционных кругов, консервативно настроенные ученые, спекулируя на патриотических чувствах, пытаются возродить самые регрессивные элементы философских доктрин прошлого и одновременно замалчивают или извращают прогрессивное их содержание. В противоположность этому передовая научная общественность в странах Востока стремится понять и раскрыть те непреходящие ценности классического наследия, которые стимулируют дальнейшее социальное и культурное развитие, вдохновляют массы на борьбу за торжество идеалов гуманизма, демократии и социального прогресса. Совершающаяся таким образом актуализация проблемы философского наследия выдвигает ее рассмотрение на передний край идеологической борьбы.

Говоря о возрастающем интересе к данной проблеме в афро-азиатских странах, нельзя не отметить очевидные сдвиги в ее исследовании. Если до войны сама постановка проблемы была недостаточно четкой и большинство ученых полагали, что мировоззрение народов Востока в корне отлично от мировоззрения Запада, что ему присуще особое, «интуитивное» восприятие действительности, то во второй половине XX в. картина меняется.

В настоящее время исследователи, как правило, решительно отвергают европоцентристские взгляды относительно неспособности «восточного ума» к философскому мышлению. Вместе с тем многие из них не освободились от ограниченных представлений о философии как сугубо «западном умозрении». В странах зарубежного Востока есть еще немало ученых, для которых проблемы философского наследия попросту отсутствуют. Абсолютизируя специфику мировоззренческой мысли народов и игнорируя общность культурного развития разных регионов, они отрицают наличие философии в системе традиционной культуры. Впрочем, в умонастроении представителей и этой группы произошли изменения. В их работах уже не преобладают идеи непостижимости иррационального «восточного духа», возвышающегося над всякой философской спекуляцией. Да и сам Восток предстает теперь не каким-то монолитом культур, а скорее объединением ряда культурных ареалов, каждый из которых обладает исключительно ему свойственными чертами, исходными началами, доминантами развития. Но иногда все же акцентирование специфики приводит ученых к утверждению своеобразного арабского, индийского, китайского, японского и тому подобного видения мира. И хотя в процессе этих теоретических изысканий порой привлекается позитивный материал по философии, истории, социологии, психологии, логике, лингвистике, художественному творчеству, общие методологические позиции исследователей не позволяют осмыслить его по-настоящему содержательно. Более того, концепции, выдвигаемые такими исследователями, объективно направлены против научного познания и использу-

ются реакционной пропагандой в целях разжигания крайне националистических настроений.

Однако подобного рода тенденции в изучении традиционной мировоззренческой мысли народов Востока теперь уже нетипичны для массы публикуемых на данную тему работ. Преобладающим мотивом в них выступает стремление обосновать общность духовно-культурного развития Востока и Запада, признать философию органической частью национальных культур. Авторы этих работ на богатом фактическом материале показывают, что народы Востока в разные периоды своей многовековой истории ставили и решали вопросы о сущности мира, смысле жизни, природе человеческих взаимоотношений.

Новой чертой современных трудов, особенно принадлежащих марксистски ориентированным авторам, является раскрытие связи распространенных в прошлом учений с тенденциями социальной жизни, с историческими потребностями и задачами. Под этим углом зрения оценивается и значимость их сегодня. Данный подход помогает понять также роль движений внутри национальной культуры; они подвергаются суду в сопоставлении с новейшими философскими течениями западной мысли. И тут проблема региональной или национальной специфики приобретает иной, реальный характер, ибо нередко обнаруживается, что неодинаковая степень экономической, социальной, научно-технической и прочей зрелости афро-азиатских государств, прежде всего в сравнении с государствами Европы, обуславливает развитие разных идеологических задач и делает необходимым учет этого своеобразия. Например, нуждающиеся в усвоении научно-технических достижений и концепций страны Азии и Африки не могут принять резко антисциентистского направления распространенных на Западе теорий. Тенденции критики науки, рационализма, объяснимые в какой-то мере на Западе, не находят поддержки у прогрессивных философов Востока, уверенных, что их народы страдают сейчас не от чрезмерного влияния науки, рационализма, техники, а от проявляющихся в определенных условиях негативных результатов этого влияния. Такая позиция образует критический фильтр бездумному восприятию западных идей.

Разумеется, издающиеся на Востоке работы, которые касаются проблемы философского наследия, чрезвычайно разнятся по теоретическому уровню содержательности, методологии, причем методологические принципы становятся решающим фактором научной эффективности исследований. Авторы, руководствующиеся ошибочными установками, несмотря на добросовестность в изучении фактического материала и на интересные наблюдения и обобщения, оказываются в конечном счете в плену превратных представлений.

Порочность установок ощутимо отражается как раз на позициях тех ученых, которые рассматривают национальные системы прошлого сквозь призму своего отношения к западной филосо-

фии. «Традиционалисты», скажем, утверждая наличие философии в традиционной культуре, часто возводят ее в ранг единственно истинной формы мировоззрения и на этом основании отрицают всякое ценностное значение западной мысли, более того, видят в ней источник духовного кризиса, социальных противоречий современного мира. «Западники», напротив, преклоняясь перед классическими образцами европейской культуры, ратуя за безоглядное усвоение и прогрессивных и реакционных ее философских доктрин, недооценивают и игнорируют демократические традиции в собственном философском наследии. Наконец, умеренные реформаторы выступают за «синтез восточной и западной культур», за «интеграцию восточной и западной мысли», но, будучи не в состоянии указать пути и методы осуществления «синтеза» или «интеграции», не идут далее попыток «модернизации буддизма» с позиций современной буржуазной философии или переосмысления средневековой арабской мысли с позиций современной идеологии ислама и т. д.

Такого рода подходы к серьезной культурологической проблеме способны дать лишь частичное или временное ее решение, которое, по сути, уводит с трудного пути поисков действительного ответа. В основе их лежит научно несостоятельное положение об отсутствии определяющей зависимости между культурой, идеологией, философией и социально-экономическими условиями, в которых те возникают, функционируют и развиваются. Элементы культуры воспринимаются как разрозненные самостоятельные данности, а не живые социальные образования, связанные с породившей их почвой. При подобном взгляде на наследие оно становится только прахом прошлого, хранящимся в «хронологическом сосуде». В этом случае и духовная культура европейских народов предстает скоплением разного рода течений, теорий, точек зрения, выбор которых зависит от вкуса потребителя и прагматических задач. Утрачивается понимание того, что отказ от собственного наследия и полная ориентация на ценности другой, чужой идеологии ведет к разрушению всей ткани социальной жизни, что синтез двух или нескольких культур возможен только на базе осознания органической взаимосвязи с социальной структурой формировавшего их общества. Вне социально-исторического контекста обращение к тем или иным элементам культуры (будь то собственная прошлая или чужая) превращается в политико-идеологическую операцию, которая крайне далека от того, чтобы служить способом реального решения актуальных задач.

Ученые же, опирающиеся на четкие, последовательно научные методологические принципы, вносят действительно крупный вклад в исследование историко-философских традиций своих стран. В авангарде этой группы выступают видные ученые-марксисты — философы, социологи, историки, культурологи. Трудам их присущи глубина анализа, творческая разработка проблемы. Выводы, к которым они приходят, имеют не только теоретиче-

ское, но и практическое значение для осуществления революционных преобразований в государствах Востока. Анализируя особенности культурного развития этих государств, выявляя национальные традиции развития философской мысли в частности, они отнюдь не умаляют важности приобщения к духовным ценностям цивилизации Запада, подчеркивают необходимость культурного обмена народов разных континентов в интересах материального и духовного прогресса человечества.

Изучение философских доктрин прошлого связано и с выяснением содержательного смысла таких понятий, как «прогрессивные» и «реакционные» элементы в них. Очень часто под первыми подразумевают материализм и атеизм (иногда их прямо отождествляют с ними), а под вторыми — идеализм и религию. Однако подобная трактовка страдает упрощенчеством. В настоящее время можно наблюдать случаи, когда идеалистические или религиозно-идеалистические учения выражают конкретное требование момента, социальные устремления масс. Прогрессивными элементами могут быть и такие идеалистические концепции, которые в той или иной степени являются теоретической основой антиимпериалистических движений.

Обсуждение вопроса о философском наследии предполагает постановку еще одного кардинального вопроса — о характере и содержании теоретического знания в странах Востока. Общеизвестно, что философская мысль здесь развивалась самостоятельно, ее отличает специфическое видение проблем социума и мироздания. Прежде чем что-то противопоставить инонациональному влиянию, необходимо это что-то изучить и описать. Вот почему так велик удельный вес историко-философских исследований в этих странах, вот почему к их философской традиции проявляют значительный интерес на других континентах.

Нужно особо подчеркнуть важность адекватного понимания данного вопроса для Африки, поскольку к моменту проникновения сюда европейских государств ее народы находились на доклассовой, редко на раннеклассовой ступени общественного развития. Отсюда возникает потребность анализа соотношения предфилософских форм сознания, в частности мифологии, с собственно философией, а также философии и религии, ибо научное осмысление природной и социальной действительности происходило на путях преодоления мифологического и религиозного взглядов на мир.

В предлагаемом читателю коллективном труде проблема философского наследия раскрывается на материале различных стран, таких, как Индия и Китай с их богатейшими традициями философской мысли, насчитывающими два с половиной тысячелетия, как страны арабоязычного Востока, средневековые философские памятники которых вошли составной частью в сокровищницу мировой культуры, как Япония, не столь богатая традициями, но создавшая собственные оригинальные системы. Включение в коллективный труд раздела по Африке, сохраняю-

щей определенные географические и культурно-исторические связи с Востоком, позволяет составить некоторое представление о традициях народов континента. Нельзя не отметить, что они находятся у истоков своего культурного творчества. Поэтому обращение ученых к их дофилософской мысли — это не просто обращение к мифологическому периоду духовной истории, но попытка переосмыслить тот этап их развития, который предшествовал укоренению в культуре религиозной идеологии, нередко заимствованной у другого народа. Мифологический (соответственно дорегиональный) период выступает в современном сознании нередко как истинная основа искаженной потом духовной структуры народа, его культуры. И одна из задач, которая стоит сейчас, сводится к возврату, оживлению исходных начал истории, очищению подлинно самобытных и творческих пластов культуры от позднейших чужеродных наслоений.

При всех особенностях культурно-исторического развития стран и регионов проблема культурного наследия народов Востока и своеобразия мировоззренческой мысли народов Африканского континента самым непосредственным образом актуализируется, становится одним из неотъемлемых компонентов современной идеологической борьбы, одним из критериев размежевания социальных интересов.

Составляющие коллективный труд разделы несколько отличаются друг от друга исследовательским ракурсом, акцентами анализа, продиктованными как объективными мотивами, так и творческими поисками авторов. Однако во всех случаях исследование проведено на оригинальных источниках с использованием обширной литературы. Авторы стремились к тому, чтобы представить проблему в достаточно широком социально-культурологическом контексте, в тесной органической связи со смежными, не менее актуальными проблемами — философии и культуры, философии и религии, философии и науки, философской вестернизации и сохранения традиций, дабы по возможности лучше познакомить читателя со сложной, быстро меняющейся идейной жизнью современного развивающегося Востока.

* * *

Книга подготовлена к печати в секторе актуальных проблем современной философии стран Азии и Африки Института философии АН СССР. Научно-организационная работа осуществлена Г. Б. Шаймухамбетовой.

1. Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung». — Т. 1. Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даны по 2-му изданию Сочинений, работы В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

А. В. Сагадеев

СТЕРЕОТИПЫ И АВТОСТЕРЕОТИПЫ В СРАВНИТЕЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

«Они», «мы» и «вы»

Самосознание национальной, социокультурной или иной какой-либо общности нетождественно самосознанию входящей в нее личности, пусть даже абстрактной или модальной. Но зарождение его у той и другой одинаковое: прежде чем осознать свое «я», человек смотрит, как в зеркало, в другого человека; точно так же любая общность осознает свое «мы» лишь через соотнесение с ними. Без «него» нет «меня», без «них» нет «нас». При этом, подобно индивиду, данная общность знает свое коллективное «я» несравненно лучше, чем «их»: в последних она фиксирует только самое заметное, примечательное, интересное и важное для себя, что, само собой разумеется, придает ее отношениям к «ним» эмоциональную окраску. Но поскольку свое коллективное «я» она сравнивает с «ними», то соответственно и в себе она ищет черты, коррелятивные с теми, которые выделяет в «них». Так возникают стереотипы и автостереотипы — представления одних народов или социокультурных общностей о других и о самих себе. Естественно, что автостереотипы, как правило, бывают благоприятными, а стереотипы — отнюдь не всегда таковыми.

Традиционными можно считать представления, базирующиеся в первую очередь на территориально-географическом различении понятий «мы» и «они», а самыми крупными социокультурными общностями, к которым они относятся, — Восток и Запад. Идея противоположности двух регионов, возникшая еще в эпоху античности в форме дихотомии Азия — Европа, на протяжении веков обрастала у европейцев множеством стереотипов, касающихся ряда аспектов жизни азиатских народов: политического строя, нравов, психического склада, эстетики, мировоззрения. На разных этапах истории эти стереотипы приобретали многообразную идеологическую и эмоциональную окраску в зависимости от характера взаимоотношений западных стран со странами Востока. В эпоху господства колониализма

содержание подобных стереотипов определялось идеологией расизма, третировавшей неевропейские народы, их историю и культурное наследие. С крушением «классического» колониализма и выходом на мировую арену молодых независимых государств в научных кругах Запада наметилась тенденция рассматривать восточную культуру как хотя и отличную от западной, но равноправную с ней, подчеркивать моменты их взаимодействия и взаимовлияния. Негативные суждения ныне чаще можно услышать от представителей развивающихся стран касательно самой западной цивилизации, причем подобного рода «востокоцентристские» суждения разделяют и некоторые западные авторы, разочарованные в «машинной» цивилизации.

Отказавшись от взглядов на философские учения народов Востока как на творение «примитивного» ума, современные западные исследователи видят в носителях восточных философских традиций равноправных партнеров — участников «диалога». Это обстоятельство, однако, не ставит под сомнение основной тезис западной буржуазной науки прошлого — о коренной противоположности «духа» Востока и «духа» Запада и их философских традиций. В принципе дело не меняется от того, что дихотомия Восток — Запад уступает место типологическому противопоставлению европейской мысли миросозерцательным традициям Индии или Китая.

Выявление и объяснение специфических черт философии Востока и Запада — одна сторона деятельности философов-компаративистов. Другую ее сторону составляют попытки «навести мосты» между «идеями и идеалами» Востока и Запада и даже доказать возможность создания на основе их синтеза некоей «вселенской» философии, попытки, которые сами по себе не только подразумевают, но и закрепляют представление о противоположности соответствующих философских традиций. Касаясь задачи углубления взаимопонимания народов, профессор Раджастханского университета (Индия) Р. Т. Раджу пишет: «Философская компаративистика — молодая наука. Она не могла возникнуть до установления тесных контактов между различными традициями в философии. В настоящее время Восток и Запад вошли в контакт друг с другом в беспрецедентных масштабах и нуждаются в более глубоком понимании друг друга. Эта потребность является уже не вопросом интеллектуальной любознательности, а делом жизни» [56, с. V]. Конечно, представители философской компаративистики движимы не только чисто научными, но и практическими интересами, некоторые из них, в частности, и теми благородными устремлениями, кои имеет в виду Раджу. Но в свете идеологических процессов, проходящих в современном мире, практический аспект их деятельности окрашивается в иные тона.

С точки зрения Запада необходимость изучения философии Востока (и деликатной ее оценки) в наиболее открытой форме выражена профессором Гарвардского университета (США)

У. Э. Хокингом: во внешней политике и торговле всегда учитываются эмоциональные реакции людей: «оскорбленный потребитель не станет покупать, даже если бы захотел», а «восточная реакция на жизнь» выражается как раз в религиозной и философской мысли. «Наши самые конкретные интересы, — заключает он, — потребуют более близкого знакомства с истоками восточного мироощущения даже в тех случаях, когда сами представители Востока игнорируют эти традиции» [33, с. 2]. В таком плане современная философская компаративистика предстает перед нами научной дисциплиной, вполне отвечающей задачам эпохи неоколониализма, когда высокомерное отношение к азиатам уступает место «партнерству», открытое колониальное господство — политике «помощи» и «сотрудничества». Не случайно, оценивая итоги деятельности крупнейшего организатора компаративистских исследований, профессора Гавайского университета Ч. Мура, один индийский ученый заметил, что для налаживания доброжелательных отношений между Индией и Америкой он сделал больше, чем поток долларов, поступающих в Индию с Уолл-стрита [61, с. 215].

Что касается восточных участников диалога, то их идеологические установки также ясны: подобного рода исследования служат средством самоутверждения, возвеличения своих миросозерцательных традиций, способных, по убеждению многих, вдохнуть жизнь в «обездушенную» цивилизацию Запада.

Однако традиции в жизни народов Азии и Африки играют двоякую роль: способствуют самоутверждению и национальной интеграции — в этом их положительное значение — и вместе с тем обладают силой инерции, тормозящей поступательное развитие данной культуры. Этот консервативный аспект традиций, особенно опасный в области мировоззрения, усугубляется тем, что националистически настроенные философы Востока акцентируют внимание на религиозных традициях, противопоставляя их «материализму» Запада¹.

На те же традиции делают упор западные ученые. И здесь обнаруживается объективная направленность буржуазной компаративистики против марксистской идеологии, на материалистические и атеистические принципы которой нередко ссылаются буржуазные теоретики, говоря о ее неприемлемости для погруженных в «духовность» народов Азии.

Антикоммунистическая направленность проявляется также при обсуждении проблемы «наведения мостов» между философами Востока и Запада: либо в молчаливом недопущении марксизма к участию в диалоге, либо в предъявлении ему условия — участвовать, отбросив некоторые элементы своего учения. Одновременно наметилась тенденция объяснять распространение марксизма-ленинизма в странах Азии его «близостью» местным религиозным традициям.

Пройдя этап осознания своего коллективного «я» путем контрастного его сопоставления с «ними» на уровне миросозерца-

тельных традиций, философы Запада и Востока, таким образом, вступили в фазу диалога, когда «мы» и «они» превратились в «вы».

Характерной чертой этой фазы является то, что в отличие от прежних лет, когда «диалог» шел между Западом вообще и отдельными национальными либо социокультурными общностями Востока, ныне у философов второго региона намечается стремление выступать не от философской общности той или иной страны, а от имени Востока в целом. Организационным выражением данной тенденции стала созданная в 1978 г. в Каире I конференция философов афро-азиатских стран, на которой западные исследователи присутствовали, так сказать, в качестве почетных гостей.

Разумеется, трудно представить себе научный форум по другим отраслям знания, для которого континентальная принадлежность его участников имела бы столь большое значение. Философский же форум подобного рода возможен: философия есть идеология, а в этом случае она выступала в качестве существенного элемента характерных для многих развивающихся стран форм националистической идеологии, теории которой противопоставляют «свое», «восточное» «их», «западному» мировоззрению. Рассматриваемая в таком аспекте, философия оказывается не столько подлинной, общезначимой наукой, ориентированной на адекватное познание действительности, сколько символом, призванным служить социальной мобилизации людей в обществах, культурная жизнь которых должна быть модернизирована, но не вестернизирована.

О служебном значении философии в идеологии национализма достаточно определенно сказал ливанец Камаль Юсуф аль-Хадж, заявивший, что националистическая деятельность не может рассчитывать на успех, если она не «увенчана феской философии». В этом отношении указанная идеология старается удовлетворять одному из критериев рационально организованной системы знаний — замкнутости. Требование замкнутости означает, что для объяснения содержащихся в конкретной системе положений необходимо привлекать минимальное число соображений, лежащих за ее пределами. Философия, в которой националистическая идеология желает найти свое обоснование и оправдание, должна принадлежать ей, т. е. быть «национальной» и независимой от чуждых, прежде всего западных, учений. Выполнение данного требования должно было бы обеспечить то, что другой арабский автор (Н. Нассар) называет «философской независимостью».

Компаративисты Востока осознанно или неосознанно стремились всегда к достижению именно такой независимости. Но они вряд ли отдавали себе отчет в том, что перед ними стояла принципиально неразрешимая задача. Деятельность их на этом поприще оказывается вторичной по ряду обстоятельств.

Во-первых, историческое и компаративистское изучение

автохтонных миросозерцательных систем началось на Востоке в основном как новая, заимствованная у Запада сфера исследований. Прежде этими системами «жили», теперь их превратили в объект анализа.

Во-вторых, упомянутые системы реконструируются обычно в том виде, в каком их еще раньше воссоздавали на Западе, и разница часто сводится к простой замене негативной их оценки позитивной. В свое время, пишет М. Вахба, фидеисты ополчались против западной ориенталистики, а теперь используют концепции своих вчерашних противников, концепции, которые «колеблются между открытой враждебностью (и расистским отношением) к арабам, к мусульманам вообще и защитой спиритуализма Востока» [3, с. 28].

В-третьих, интерпретация восточных философских традиций производится «западными» теоретическими средствами и с помощью «западного» концептуального инструментария. Поборники «национальной философии», всячески возвеличивая свои традиции, естественно, никак не выражают своего отношения к означенным средствам; между тем последние, поскольку их при истолковании той или иной теории используют в качестве мета-теории, с аксиологической точки зрения должны были бы быть оценены выше той системы, рационализированию которой они служат.

Наконец, в-четвертых, многие подобного рода архаичные системы, восстанавливавшиеся на Западе (на это указывают и сами идеологи афро-азиатского национализма) не в последнюю очередь для отвлечения общественности зависимых стран от актуальных политических вопросов, обращались в орудие борьбы с культурной экспансией колониализма. После достижения же независимости традиционные религиозно-философские учения использовались с аналогичной целью — отвлечения внимания от животрепещущих тем социального развития.

Мы не говорим уже о том, что компаративистские исследования и многие работы, посвященные «национальной философии», остаются непонятными массам, огромному большинству народа, «дух» которого они будто бы выражают.

Дихотомия Восток — Запад

Особенности философских традиций Востока и Запада в большинстве случаев анализируются разрозненно, реже — выводятся из какой-либо доминанты, определяющей специфику мировосприятия представителей того или другого региона. Связанная с этим трудность систематизации усугубляется крайним субъективизмом компаративистов и при вычленении упомянутых черт, и при соотнесении их с выбранной доминантой, субъективизмом, в результате которого выявленные особенности оказываются нередко различными и даже противоположными.

Ниже мы попытаемся установить то типичное или чаще повторяющееся, что может служить своеобразным общим знаменателем для компаративистских концепций западной и восточной философии, и, хотя это не всегда возможно, не касаться индивидуальных отклонений в трактовке вопроса.

Согласно многим из них, западной философии свойствен дуализм, прежде всего субъекта и объекта, а восточной — монизм, в частности слитность объекта и субъекта [73; 52]. В западных системах проводится четкое разграничение духа и материи, совершенного и несовершенного, вечного и временного, бога и мира [10, с. 591]. Уже греки подчеркивали дуализм действий природы и творений искусства; «закон, логос, разум» — все это отделяло западного человека от природы [52, с. 6]. Поскольку Запад живет в мире, расколотом на субъект и объект, «я» и «не-я», «да» и «нет», добро и зло, правильное и неправильное, истину и ложь, он более логичен и научен.

Для уяснения значимости этой черты в трактовке других моментов дихотомии Восток — Запад особый интерес представляют рассуждения Х. Смита (см. [73]). Он рассматривает различия между ними с точки зрения отражения в соответствующих философских традициях отношения между субъектом и непосредственно данной в его опыте действительностью, или, по его терминологии, просто «данным», а также между «данным» и «Данным», т. е. между действительностью, какая она есть, и действительностью, какой она должна быть.

До того как Запад обнаружил первые признаки своего выделения из общего потока развития человечества, пишет Х. Смит, последнее жило единым «космологическим мифом», согласно которому «данное» есть данное богом и вещи могут быть только такими, каковы они есть. Запад покончил с этим мифом, создав между субъектом и «данным» психологическую дистанцию и установив тем самым различие между «данным» и «Данным». «Каждая вещь, согласно Аристотелю, имеет свою Данную форму, которая является также телеологической целью, ее финальной причиной. Summum bonum вещи заключается в возможно более полной актуализации этой формы» [73, с. 453]. Отношение же к «Данному» на Востоке нашло свое типичное выражение в «Бхагавадгите», где «должное» трактуется как то, что вытекает из «наличного», «Данное» (то, что человек должен сделать) сливается с «данным» (общественным положением человека).

По словам Х. Смита, «и Индия и Китай держатся близко к Данному. С развитием самосознания им уже нельзя было приравнивать его к данному, но они не позволяли шириться разделяющей то и другое пропасти. Азиат никогда полностью не выходит за рамки космологического мифа... Обособленность Данного никогда не оказывается столь большой, чтобы оно стало нечеловеческим, чтобы в него вкралось нечто постороннее или существенно чуждое человеческому бытию» [73, с. 454].

Соответственно различия между формой и материей, духом и материей, духом и чувством, добром и злом, богом и человеком на Востоке никогда не принимали такой категорической формы дуализма.

Дуализм и единство субъекта и объекта, по мнению некоторых компаративистов, разделяют Запад и Восток и в сфере эстетического мировосприятия: Запад акцентирует дуализм вневременной сферы совершенства и прозы повседневности, так что красота здесь настолько объективирована, что кажется отрешенной от индивида, Восток же представляет ее чем-то глубоко субъективным; для западного человека красота — внутренняя ценность, воплощенная в объекте, в буддизме же можно обойтись без всяких объектов и достичь нирваны как эстетической цели.

Компаративисты связывают с дуализмом субъекта и объекта также экстравертность западной мысли в противоположность интравертности, обращенности к внутреннему миру человека, свойственной восточной мысли [32, с. 124; 56, с. 10]. Ориентация первой на внешний мир связывается, в свою очередь, с ее концептуальностью и рационализмом в противовес интроспективности и интуитивизму второй [13; 50]. Запад — это вера в разум, Восток — убеждение в том, что истина в последней инстанции может быть постигнута лишь через преодоление узких границ интеллекта — в этом случае употребляется термин «опыт», который, однако, ничем не напоминает западное понятие, ассоциирующееся с индуктивным методом познания [13, с. 675]. На Западе истина — это свойство суждений, поддающееся объективной верификации с помощью формальных или эмпирических средств; на Востоке — нечто вроде познавательного аспекта переживания, а с точки зрения цели — «целокупность реальности» [13, с. 676]. Если представитель Запада на это возражает, что, дескать, истина в таком смысле не может быть проверена, то представитель Востока отвечает: истина объективна, ибо святые, которые ее постигли, по сути, единодушны в том, что касается ее природы и способов ее постижения [66, с. 55, 63 и сл.; 17, с. 82 и сл.; 49, с. 507 и сл.].

В связи с этим на Западе сложилось убеждение, что результат любого познавательного процесса может быть объективирован в словесных символах, отношения которых подчиняются обычным правилам логики; поскольку категории западной мысли обезличены, постольку обеспечивается преемственность знания от одного поколения к другому и его поступательное движение — ведь разум всегда способен установить источник возникающих в нем ошибок и преодолеть их, исправив ту или иную концептуальную систему [13, с. 679]. Для Востока же интуитивное, «высшее» познание не поддается вербальному выражению и передаче, по крайней мере тем, кто его не достиг [15; 13, с. 679].

Наиболее ревностным сторонником противопоставления Вос-

тока Западу в рассматриваемом здесь плане выступает профессор Йельского университета (США) Ф. С. К. Нортроп, считающий, что восточной эпистемологии присуще непосредственное схватывание объекта познания в «недифференцированном эстетическом континууме» с помощью понятий через «интуицию», содержание которых целиком дано в непосредственном восприятии и которые противоположны не поддающимся (частично или целиком) образному восприятию «понятиям через постулирование» в дедуктивной мысли Запада [50].

Многие восточные философы склонны отдавать предпочтение «восточной эпистемологии», для которой логические понятия служат только подобным средством интуитивного постижения высшей реальности. Апологетику алогизма и даже «антилогизма» мы находим в работах профессора буддологии университета Отани (Япония) Д. Т. Судзуки. Наиболее репрезентативной формой восточного мышления он считает дзэн-буддизм.

По мнению компаративистов, в структуре «восточного сознания» этическое занимает место, аналогичное тому, которое отводится в нем рациональному. Так как «дух» Запада логичен, для него существует лишь одна истинная теория, один закон, и соответственно нравственность выражается в том, чтобы знать и уважать Универсальный Закон. Поскольку «дух» Востока интуитивен, мудрец здесь «стремится растворить свое «я» в высшей реальности и потому мало заботится об этических теориях и правилах поведения [50] — его цель находится «по ту сторону этики» [13, с. 684].

Культура, допускающая только понятия через интуицию, пишет Нортроп, автоматически лишается возможности развивать науки западного типа. Рационализм, взаимосвязанный с дуализмом и экстравертностью «западной мысли», полагают компаративисты, придал последней научный и натуралистический характер [67], тогда как «на Востоке материализм никогда не пользовался большим влиянием». Кроме того, Восток не смог выработать индуктивный метод в западном понимании этого термина.

Следует отметить, что азиатские компаративисты не считают восточную мысль сколько-нибудь приниженой из-за отрицания за ней научности и натурализма. Данные качества, отождествляемые со сциентизмом, они склонны рассматривать как показатель того, что Запад утерял способность к целостному мировосприятию, без какового нельзя установить связь между жизнью и философией. Это прежде всего относится к логическому позитивизму; он сводит философию к простой аналитической деятельности и в лучшем случае помогает известному прояснению высказываний [58, с. 301]. Подобного взгляда придерживаются и отдельные западные ученые, например американский философ Х. Л. Парсонс: «Наука, отчуждающая человека от природы, обречена в конце концов на то, чтобы отчуждать человека от самого себя» [52, № 1, с. 7].

Все перечисленные выше трактовки «духа» Востока и «духа» Запада фокусируются в концепции, противопоставляющей «научность» западной философии «религиозности», «спиритуализму» восточной. Внимание Запада, согласно этой концепции, направлено на посюсторонний мир, Востока — на первичную реальность за пределами этого мира или глубоко внутри его [15; 52; 8]. Здесь философия и религия составляют нерасторжимо единое [77, с. 133], а философские классики были одновременно и религиозными классиками. Напротив, на Западе философия старалась быть независимой от религии и часто приходила с ней в столкновение [73]. Более того, основу восточного способа мировосприятия составляет «эстетический континуум», поэтому в восточной мысли оказываются соединенными искусство, философия и религия [54, с. 368].

Натуралистичность западной мысли и спиритуалистичность восточной, по утверждению ряда компаративистов, определяют различное понимание практики и ее отношения к философии. На Востоке основная цель философии — духовное освобождение [13], неотделимое от «переживания реальности», в котором разум играет подчиненную роль [73; 13; 34]. С этой точки зрения восточные философские традиции служат руководством для жизни и достижения духовного покоя, теоретические же соображения в отличие от научно ориентированного Запада играют второстепенную роль — «фаустовский идеал» в целом чужд Востоку. Философия тут никогда не обладала самостоятельной ценностью, носила узкопрактический или «своего рода прагматический характер» [71]; если на Западе она возникла из удивления, то на Востоке — из необходимости удовлетворять практические потребности человека [59, с. 215]. Здесь содержание понятия «практика» сводится к освобождению от всех пут, мешающих постижению истины в ее целостности, и основная роль философии заключается в том, чтобы интерпретировать и направлять этот процесс. На Западе практика означает действие, которое направлено вовне и посредством которого устанавливается контроль над препятствиями, стоящими на пути удовлетворения желаний индивида или общества [33; 13].

Поскольку на Западе подчеркивается значимость и реальность эмпирического мира, а на Востоке делается упор на его относительную нереальность и малозначимость, постольку для Запада, утверждают некоторые компаративисты, «благая жизнь» определяется социальной деятельностью [13, с. 677], а для Востока — овладением собой, безразличием к эфемерному общественному и вещному миру. Запад — это активность, завоевание, достижение; Восток — отрешенность, бездеятельность, покорность [32, с. 125]. Запад верит, что этот мир с течением времени может быть преобразован и тем самым спасен; Восток убежден, что в мире нет места для надежды и что он не может быть спасен. Отсюда — подчеркиваемый А. Швейцером пессимизм мирового и жизнеотвергающего Востока и оптимизм мирового и жизнеутвер-

идающего Запада. Отсюда и вера Запада в исторический прогресс [73], выражающаяся, в частности, в том, что в отличие от Востока он видит золотой век в будущем, а не в прошлом.

Дуалистичность и натуралистичность одной традиции, недуалистичность и спиритуалистичность другой определяют и соответствующую трактовку статуса человека. На Западе, считают компаративисты, человек — «центр природы, вокруг которого должно вращаться все и перед которым должны склоняться прочие творения» [52, с. 6—7]; всемерно акцентируется ценность и уникальность индивида [16, с. 494]. В восточной философии отдельный человек «в конечном счете скорее иллюзия, чем реальность» [15, с. 107]; в индуизме и буддизме, в частности, личность отрицается, признается лишь безличная «самость». Крупнейшие религии Востока — индуизм, буддизм, даосизм — менее гуманистичны, чем христианство, поскольку они более мистичны, а «любой мистицизм склонен подчеркивать роль божественного в ущерб человеческому» [54, с. 365]. Антропоцентризм, приравнивающий творчество художника к деятельности бога и демиурга, приписывается эстетике Запада; космоцентризм, сопряженный с благоговением перед природой и приуменьшением значения человека, — эстетике Востока [32, с. 254; 54, с. 366—368].

Нужно отметить, что азиатские философы, не отвергая изложенные выше представления о статусе индивида в обеих традициях, по сути, отказываются признавать в западной гуманистическую направленность — и нередко именно за те ее качества, исходя из которых ее характеризуют как гуманистическую. «Трагедия европейского гуманизма», говорят они, состоит в том, что, начав в эпоху «пресловутого Ренессанса» с непомерного возвеличения человека, Европа стала превозносить «дух народа» и кончила тем, что водрузила на пьедестал Гитлера и Муссолини. Восток (в частности, мусульманский Восток, как утверждает иранский философ С. Х. Наср) призван помочь европейцам вернуться к той духовности, которую они начали терять в эпоху Возрождения.

Касательно истории философских традиций компаративисты единодушны в мнении, что восточная (индийская и китайская) традиция, несмотря на разнообразие школ, демонстрировала постоянство и преемственность на протяжении многих столетий, в то время как западная развивалась через борьбу идей, в процессе которой новые теории вызревали в недрах старых и, преодолевая их, приходили им на смену (см., например, [56, с. 15]).

Определения специфических черт философии Востока и Запада в большинстве своем описательны или опираются на молчаливое признание концепции «духа народа», близкой идеям классической немецкой философии. Попытки же применить к рассматриваемой области историко-философских исследований интерпретирующий метод связаны иногда со стремлением объяснить особенности мировосприятия народов обоих регионов влия-

нием географической среды. Этот метод толкования, известный еще Гиппократу, был использован, в частности, американским миссионером, одним из руководителей Федерального совета церквей — С. Л. Галиком [32]. Философские и религиозные воззрения народов, по его убеждению, определяются коллективным характером последних, который, в свою очередь, обуславливается климатом и соответствующим ему способом ведения сельского хозяйства.

Восток — это прежде всего производитель риса, Запад — производитель пшеницы. Рис, рассуждает Галик, лучше всего произрастает в тропиках и субтропиках, пшеница — в умеренном поясе. Рисоводство требует от людей терпеливости, упорства, следования установленным в коллективе правилам и законам. Климатические условия, в которых они трудятся, делают их не очень энергичными и предрасполагают к медитации. Выращивание пшеницы требует меньшего труда и не столь однообразно, как рисоводство. Хлеборобы поэтому не так терпеливы, а необходимость иметь калорийную пищу, теплую одежду и теплое жилье наделяет их крепким здоровьем, подвижностью и предприимчивостью. Отсюда — их агрессивность, оптимизм, способность приспосабливаться к новому образу жизни, изобретательность и склонность к критическому мышлению.

По мнению С. Л. Галика, представители Востока склонны к созерцательности, интравертны, интересуются прежде всего той Реальностью, которую обнаруживают в своем «я», стремятся скорее овладеть собой, чем внешним миром, и постичь вечное, то, что «есть», больше, чем данный им в повседневном опыте эмпирический мир, эмоциональны, сентиментальны, обладают богатым воображением, поэтичны и находят удовлетворение в ощущении своего единства с природой, космосом. Представители Запада демонстрируют противоположные качества: отличаются практичностью, экстравертностью, пытливостью ума, решительностью, индивидуалистичностью, стремлением всегда смотреть вперед, оценивать успех по степени овладения материальным миром, опираться не на эмоции, а на разум, ясную и логичную мысль, отвергать всякое мифотворчество, предрассудки и мистицизм.

Из этих черт выводятся характерное для Запада теистическое представление о боге, обнаруживающем себя в откровении, и вера Востока в безличностный Абсолют, или недифференцированную Высшую Реальность, постигаемую медитативным и интуитивным путем. На Западе подчеркивают значимость эмпирического мира, на Востоке делается упор на его относительную нереальность и незначительность; там — усилие, завоевание, достижение, здесь — отрешенность, бездеятельность, покорность. Эти контрасты, замечает Галик, описаны в черно-белых красках, без нюансов, потому что «наша цель заключалась в выделении главных психологических особенностей Востока и Запада» [32, с. 125].

Специфические черты философских традиций Китая, Индии и мусульманского Востока

Точка зрения, основанная на противопоставлении Востока Западу, ввиду явной несостоятельности генерализаций в отношении «многоликого» Востока вытесняется стремлением выделить «дух» философии каждой из входящих в него великих цивилизаций. Для типологических изысканий избирают главным образом три — западную, китайскую и индийскую (философию народов Ближнего Востока относят часто к западной традиции, о чем подробнее будет сказано ниже).

При сравнительном анализе философской мысли Запада, Китая и Индии во главу угла ставится либо одна специфическая черта, определяющая ориентацию философской мысли рассматриваемой культурной общности, либо ряд таких черт. Профессор Миннесотского университета Дж. П. Конджер [22] считает индийскую культуру в основе своей идеалистической, китайскую — натуралистической, а западную — дуалистической. Согласно профессору Корнелльского университета Э. А. Бертту [14], Индия проявляет интерес главным образом к человеческой личности в ее космическом развитии; Китай занят обществом и гармоничным отношением между людьми; Запад же ушел в индивидуализм и анализ внешнего мира. По мнению Раджу [56], индийскую философскую традицию отличает самоуглубленность человека, китайскую — умеренный интерес к внутренней и внешней жизни человека, западную — ориентированность на внешний мир. По утверждению египетского философа Мухаммеда Камиля Хусейна, полагающего «врожденным инстинктом» ближневосточной культуры религиозность, аналогичным «инстинктом» индийской культуры является метафизичность, китайской — этическая направленность, западной — экспериментализм (см. [6]). По убеждению Х. Смита, Индия во главу угла ставит психологическую проблему, Китай — социальную, Запад — проблему природы [72].

Особенности китайской мысли компаративисты сводят к следующему. Она избегает крайностей, проблема духа рассматривается ею несистематически и только с позиции оценки тех установок, эмоций и т. п., которые способствуют достижению счастливой общественной жизни. Отсюда — «поверхностность и несистематичность китайской философии» [65, с. 164] и китайской эстетики [47, с. 123]. Неодаосизм и буддизм носили в целом философский характер, но они развивались вне основного русла китайской мысли [17, с. 85]. Гуманизм — главный ее принцип [17, с. 81, 136; 56, с. 10]; она занята преимущественно конкретной жизнью людей и мало заботится об абстрактных теориях, оторванных от человека и человеческого общежития. У истоков этой философии стояли не мыслители, стремящиеся познать высшую истину, а мудрецы, погруженные в практические дела государства и общества.

Дух Китая проявляется в гармонии — «ян» и «инь» в дао, социальной гармонии [27], гармонии души и тела, мужа и жены, братьев и сестер, соседей в деревне [81, с. 623], что нашло отражение и в национальных концепциях искусства [47, с. 123].

Из-за своей гуманистической направленности китайская традиция почти лишена крайних форм мистицизма и материализма. «...Понятие человеческой природы в ней тождественно понятию природы. Первая для китайцев в такой же степени основная и реальная сущность, как материя для естествоиспытателя» [56, с. 10]. Абсолютного разграничения между природными явлениями и формами человеческой деятельности не проводилось — те и другие обозначались словом «ши» [17, с. 83; 52, с. 6]. Поскольку же природа означала человеческую природу, не было потребности в развитии каких-либо методов изучения физического мира. Китай был родиной ряда важнейших изобретений, но они не получили такого развития, как в Европе. Потому же не развивались в систематической форме логика и эпистемология и не было создано разработанной системы категорий бытия [56, с. 165—166].

Зато Китай обнаруживает обостренный интерес к истории. Более того, история и философия там находятся друг с другом в тесной связи, тогда как индийскую философию можно изучать, не зная ничего об истории страны; даже европейскую философию допустимо в известном смысле оценить, не зная европейской истории [56, с. 95—96].

Благодаря преобладающему вниманию к человеку, культуре и цивилизации Китай смог создать глубокую общественно-политическую мысль и жизнеутверждающую этику. Из трех рассматриваемых здесь традиций А. Швейцер отдает предпочтение китайской именно за этическую культуру, в которой выражено ее жизнеутверждающее начало. Западная философия, по его мнению, также жизнеутверждающая, но утверждение жизни она воспринимает как нечто само собой разумеющееся и не поднимает до уровня философской проблемы.

В индийской мысли прежде всего отмечается преимущественное внимание к предметам духовной значимости и лишь второстепенный интерес к эмпирической картине мира [56, с. 245; 49, с. 216; 124, с. 6; 53, с. 549; 23, с. 19], ввиду чего она считается самой возвышенной философией [57, с. 188].

Специфика индийского спиритуализма, согласно компаративистам, состоит в том, что индийцы проводят резкую грань между духовным и материальным, в западной же философии духовное воспринимается в материальном и через материальное [53, с. 549]. Именно спиритуалистичность, полагают некоторые философы, позволила индийской культуре противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории [6, с. 14].

С точки зрения индийских мыслителей, философия не средство для удовлетворения желания познать истину ради нее са-

мой, а орудие реализации истины, превращения ее в объект практического переживания [6, с. 16; 59, с. 217; 62; 23, с. 19]. Эта черта, в частности, объясняет, почему индийцы с пониманием относятся к философии Дьюи. Но между прагматизмом и индийской философией существует принципиальная разница. Хотя ее порой описывают как прагматическую, это делается не в том смысле, который вкладывается в формулу Уильяма Джемса «Истина определяется в терминах практического». Индийская философия утверждает, что истина есть «единственно верное руководство для практики» [58, с. 307; 59, с. 215]. Причем термины «практика» и «практический» в Индии и на Западе также имеют различное содержание: «На Западе этот термин указывает на связь человека с его средой, с происходящими в ней изменениями, в Индии же он употребляется и в противоположном смысле — осуществления изменений внутри „самости“, где все усилия направлены на преобразование эмпирического „я“ в чистую „самость“...» [66, с. 37].

Индийская философия исходит из осознания наличия в мире зла и стремления добиться духовной свободы [43; 59, с. 215], что подразумевает переход от первоначального пессимизма («жизнь есть страдание») к конечному оптимизму, сопряженному с возможностью постижения истины и духовного освобождения [7, с. 19]. Поэтому с самого своего зарождения она соединяла в себе философию и религию [59, с. 222; 56, с. 172]. «Главное достоинство индийской мысли заключается в ее целостном видении человека и жизни, в той ее тесной связи с религиозными убеждениями, которая придает ей практический характер. Философия и религия суть аспекты одной и той же человеческой активности. Философия — теория религии, а религия — осуществление этой теории на практике» [66, с. 37]. И эстетика Индии «глубоко пропитана религиозным мистицизмом». Концепция «камы» предполагает утонченное чувственное наслаждение как часть благой жизни, хотя и не на ее высшем уровне [47, с. 123].

Вместе с тем индийская мысль не знает догматов [56, с. 245; 6, с. 15]. Бог здесь стал не концептуальной абстракцией, а предметом экзистенциальной философии. Индийцы не преклоняются перед основателями вероучения в той мере, в какой это делают представители некоторых других религий. Почитание Будды вызвано только тем, что он высказывал истину; эта истина рассматривается как таковая, сама по себе, а не оттого, что ее высказал именно Будда. Откровение не ассоциируется с тем или иным индивидом; каждый может стать буддой, иметь откровение через интуицию [56, с. 245—246]. Отсюда — специфика индийского понимания святости, которое не разделяет человека и бога. В западной традиции святой — это пассивный инструмент божьей воли, в индийской, напротив, живой человек, преодолевший с помощью йоги «иллюзию двойственности» и познавший свою глубинную природу.

Отсутствие догматов связывается также с «синтетической

позицией», что позволяет истолковывать истину в последней инстанции как соединение многих частных истин, открытых при разных подходах к реальности. Развитие индийской философии отмечено не перерастанием одних школ и систем в другие и не борьбой их, а все большим проявлением, уточнением и синтезом уже имевшихся концепций [56, с. 172]. Отсюда — интеллектуальная, философская, религиозная, этическая и практическая терпимость. Синтетический характер индийской мысли выражается также в том, что метафизика, религия, этика, социальная философия, политическая философия, психология, методология и эпистемология выступают в ней как единое целое и их нельзя разделить даже для специального изучения той или иной сферы действительности [53, с. 549].

Поскольку индийской традиции свойственно глубокое внимание к внутреннему «я», а интерес к изменению внешнего мира — дело второстепенное [56, с. 171, 245], в ней никогда не было того тесного контакта между естествознанием и философией, который мог бы способствовать их взаимному обогащению. Более того, индийский ум вообще считает тщетными все усилия, направленные на улучшение внешней жизни человека и общества.

Следствием интроспективного подхода к истине является, в частности, то, что в индийской философии мировой порядок предстает не каким-то нейтральным, наперед заданным, объективным порядком, а таким, которым живут. Именно только в качестве философии жизни индийская философия становится философией мира.

Другое следствие интроспективного подхода индийцев к истине — их преимущественное внимание к вопросам психологии [6, с. 17], понимаемой в самом широком смысле, поскольку в индийской мысли «я» несводимо к тому, что на Западе называется «душой». Область психических сил человека здесь оказывается бесконечно шире той, что рассматривается в любой из других философских традиций. Свидетельством чрезвычайной заинтересованности в этом предмете является богатство психологической терминологии [72, с. 15—16].

С гносеологической точки зрения для индийской философии характерны сознание, что интеллект ограничен в своих познавательных способностях [59, с. 216], уверенность в том, что истина постигается «всеми человеком» [66, с. 25], который в процессе познания проходит три этапа: а) приобретение знаний от учителя либо из авторитетных текстов, б) размышление над полученными знаниями и в) осмысление вытекающих из них выводов, с тем чтобы они превратились в убеждение, могущее преобразовать природу человека в согласии с истиной [43, с. 168]. Индийцы верят, что йога существенно содействует концентрированию духовных сил человека на путях достижения мокши.

Что касается трактовки человека, то она сводится к следующему: 1) множественность индивидов воспринимается как простая иллюзия; 2) идеалом индивидуальной жизни считается

полное растворение в Абсолюте, так что она, как таковая, практически игнорируется; 3) поэтому индийцы не создали систематически разработанной этики и социологии; 4) даже когда индизм рассматривается в качестве реальности, свобода воли отвергается, поскольку ее отрицает учение о карме.

Ценности общественной жизни признаются, но лишь как имеющие значение в эмпирической сфере и служащие средством достижения мокши.

Индийская социальная философия предусматривает разделение общества на определенные группы в интересах всего общества, его благополучия и духовного прогресса, которого люди могут добиться посредством выполнения своего социального и нравственного долга. Однако главное внимание направлено не на социальные условия, а на решение вопросов, «кто я и в чем заключается высшее и полное блаженство». «Духу Индии» чуждо понимание человека как политического существа. Точно так же этика выступала здесь как нечто хотя и абсолютно необходимое, но играющее подчиненную роль по отношению к высшей цели — духовному освобождению [43, с. 157].

В типологических изысканиях философов-компаративистов почти не затрагивается специфика арабо-мусульманской философской традиции ввиду убеждения, что оба компонента философской культуры мусульманского Востока — эллинизм и ислам — принадлежат к средиземноморской, т. е. западной, цивилизации [28; 31; 79]. И все же эта традиция в ряде работ наделяется особыми чертами, выводимыми из характера либо средневековой арабо-мусульманской культуры, либо арабского (семитского) мировосприятия.

В первом случае арабо-мусульманская цивилизация рассматривается в качестве промежуточной между цивилизациями Востока и Запада. Поскольку она содержит в себе элементы иудаизма, христианства и эллинизма, ее допустимо считать западной по сравнению с Индией или Китаем, а в той мере, в какой она отходит от духа иудаизма, христианства и эллинизма, ее нельзя считать западной. Это мир, способный обнаружить свое «западное» или «незападное» лицо в соответствии с конкретными обстоятельствами.

Двойственная природа данной культуры, по мнению ряда авторов, проявилась в способности развивавшейся в ее рамках философии сочетать эллинское, мирское начало с исламским, сакральным, знанием с верой [5; 69; 11; 76; 48; 9]. Гармония между философией и верой выступает одной из главных идей, внесенных этой традицией в западную схоластику [70]. Величие того или иного мусульманского мыслителя (особенно аль-Газали и Ибн Рушда) оценивается в зависимости от того, сколь он преуспел в примирении науки и религии [76; 9; 11]. В работах исламских авторов ныне повторяется мысль, что своими научными открытиями мусульманское средневековье было обязано благоприятствовавшему им «духу» ислама — тенденция, возникающая

как реакция на заявления западных ориенталистов (Ренан, Аното и др.) о враждебности ислама научному знанию [11, с. 180—186]. При этом нередко подчеркивается, что своими научно-техническими достижениями Запад обязан влиянию средневековой мусульманской мысли. Однако такие неотрадиционалисты, как С. Х. Наср, полагают, что мусульманам не за чем ставить это себе в заслугу — ведь именно указанные достижения, по их мнению, лишили Запад духовности, которой он отличался в средние века.

Особенности рассматриваемой философии выводятся и из «специфики» арабского (или семитского) мировосприятия. В основе этого этнопсихологического толкования, впервые четко сформулированного французским исламоведом Л. Масиньоном [44], лежит убеждение в том, что арабы (или семиты вообще) склонны скорее к аналитическому, атомарному, чем цельному, синтетическому, восприятию мира (ср. [1, с. 113; 30; 42]). Такой взгляд на действительность профессор Института дипломатических исследований в Париже Н. Баммате, как и Л. Масиньон, возводит к «ортодоксальному исламу» мутакаллимов, учение которых будто бы целиком покоилось на атомистической теории, подтверждающей коранический тезис об эфемерности природы в противоположность неизменному трансцендентному божеству. Влияние такого мировосприятия усматривается в особенностях науки мусульманского средневековья, литературы, поэзии, орнаментах, а равно в арабском языке, который оперирует конструкциями, соединенными скорее ритмически, чем логически, и «растянутыми в виде линейных алгебраических рядов». Аналогичным образом обстоит дело с восприятием времени: «Для традиционной исламской мысли это не поток, не историческая длительность и не механическое чередование моментов. Наиболее типичное для нее учение — это учение об обновляющемся творении в каждый данный момент» [11, с. 183—185].

Как и в случае с дихотомией Восток — Запад, различия в мировосприятии отдельных культурно-исторических общностей иногда интерпретируются с позиций географического детерминизма. Так, к примеру, поступает Х. Смит (см. [72; 74]) в отношении западной, китайской и индийской традиций. То, что западная интересуется в первую очередь внешним миром, пишет он, можно объяснить «мягкостью и радушием» природы, в окружении которой она развивалась и которая сама напрашивается на то, чтобы ее изучали. Любознательность европейцев с самого начала оказалась поэтому направленной на материальный мир, вследствие чего их философия стала реалистической в онтологии, гилеморфической в антропологии и сенсуалистской в эпистемологии. Запад ориентируется на природу и приспосабливается к ней даже в области, которая всегда была не от мира сего, — в религии.

Колыбель западной цивилизации — долина Нила и Двуречье. Китайская культура также зародилась у рек — Хуанхэ и Янцзы.

Но с ними шутки плохи. Одна из них, в частности, имеет привычку постоянно менять русло, что влечет за собой неисчислимые человеческие жертвы и требует дополнительного труда от тех, кто ею кормится. Очень рано символом реки в Китае стал неукротимый дракон, который веками оставался и национальной эмблемой. Природа представляется китайцам тем, что можно уважать, но не тем, чем можно овладеть и пользоваться. В результате естественные науки ими не разрабатывались и сферой их конструктивного экспериментирования оказалось общество.

Развитию индийской традиции, по утверждению Х. Смита, не благоприятствовали ни природные, ни социальные условия. И по мере того как индеец убеждался в неподвластности человеку естественной и общественной среды, он свою интеллектуальную энергию стал все больше направлять на самосозерцание, при котором внешний мир обращался в иллюзию и терял всякую самоценность. Вот почему с исторической точки зрения Индия заслуживает звания философа-психолога.

Успех вернее всего приводит к неудаче, заключает Х. Смит, и в конечном счете все три культуры оказались на грани катастрофы, ибо каждая из них настолько преуспела в одной области, что упустила из виду опасность забвения других.

Весьма поучительны попытки вывести из географических условий жизни специфику мировосприятия арабов, определившую характер их религии. Согласно Р. Генону, укоренение монотеизма в Западной Европе было затруднено тем, что в северных широтах, где солнечный свет слаб, вещи предстают в их индивидуальном бытии, разрозненно. «Совершенно иначе обстоит дело в странах, где солнце своим интенсивным излучением, так сказать, поглощает в себе предметы, заставляя их исчезать перед ним, подобно тому как множественность исчезает перед Единством» [31, с. 40—42].

Несколько иначе аргументированную, но сходную по существу концепцию выдвигает И. Х. Курейши. Сравнивая лесистые и пустынные местности, т. е. ландшафты, типичные для Западной Европы и Ближнего Востока, он приходит к выводу, что в лесистой местности глазу трудно или невозможно отличить один объект от другого. «Не поднявшись на определенную высоту, здесь нельзя разглядеть весь лес, из-за чего внимание сосредоточивается на единичном дереве. Но взор не способен охватить целиком даже одно дерево». В этих районах нелегко выявить связь между частью и целым; в поисках такой связи ум часто обращается к воображению и «создает сложные системы философии и верований», игнорирующие логические рассуждения. Напротив, в пустыне ландшафт ничем не перегружен, взору открываются необъятные просторы, и глаз не отвлекается на созерцание деталей. «Поэтому развивается такой подход к среде, который имеет тенденцию подчеркивать целое, а не часть, обнаруживать отношение между частью и целым и не упускать из виду целого при созерцании частей» [55, с. 113].

Поучительность приведенных рассуждений, повторяющих идеи, высказанные еще в прошлом веке Э. Ренаном, заключается в том, что выводы из них прямо противоположны столь же субъективистским тезисам философов и востоковедов, приписывающих «ортодоксальному исламу», арабам и прочим семитским народам атомарное мышление и неспособность к целостному мировосприятию. Заодно они разрушают и стереотипы, относящиеся к западному мировосприятию².

Проблема «синтеза» и «наведения мостов»

Большинство авторов компаративистских исследований заявляют о необходимости создать условия для взаимопонимания между Востоком и Западом на уровне философии. В «сегодняшнем тревожном мире», говорят они, философия может стать важным фактором сглаживания напряженности и образования «мирового сообщества», уменьшить возможность конфликтов, по крайней мере в области культуры. Взаимопонимания, конечно, невозможно достигнуть на почве только философии, но она призвана сыграть значительную роль, ибо именно в ней наиболее полно выражается культура народов; контакты же, скажем, в области естественных и математических наук не способны заменить культурные связи [63]. Сопоставительное изучение философии двух регионов, по мнению компаративистов, полезно потому, что Восток и Запад, которые разрабатывали мировоззренческие системы, выделяя на разных этапах своего развития одни ценности жизни в ущерб другим, оказались ныне нужными друг другу, чтобы ликвидировать присущую им односторонность [56, с. 285—286].

При ликвидации этой односторонности, пишут они, Запад должен научиться у Востока придавать метафизике прикладное значение, для чего, в частности, рекомендуется практиковать метод йогии [66], «строить свою интеллектуальную структуру, не прибегая к принципу непротиворечия, относиться более уважительно к интуиции, мистическому переживанию», научиться экзистенциальному, эстетическому подходу к проблемам человеческого бытия [50]. Представители Запада должны усвоить ту истину, что главная задача философа заключается в самопознании, в познании самости, в понимании человека не только как «продукта материальных атомов» или «продукта общества», но и как того «порождения Великого Духа», которому дано подняться выше эмпирического бытия.

Восток должен перенять у Запада концептуальный, научный метод познания [50]. Так, «индийская философия может быть обогащена: 1) формальной логикой, 2) развивающимся на ее основе трансцендентным исследованием всей системы идеальностей, 3) наукой и 4) философией науки». Запад лучше познал внешний, материальный мир, и Востоку в этом отношении есть

что позаимствовать у Запада [57]; он должен сочетать потребности внутреннего духа человека с материальными и социальными потребностями его бренного существования.

Однако проекты создания «всемирной философии» на базе синтеза идей и идеалов встретили возражение ряда компаративистов. Предполагать, что восточные и западные мировоззрения легко примиримы, писал, например, Т. Манроу, — значит заниматься самообманом. Просто сказать, что западный натурализм может быть примирен с восточным спиритуализмом, утверждая, что одно истинно на низшем, эмпирическом уровне, а другое — на высшем, духовном; ведь в этом случае игнорируется натуралистическое убеждение, что никакой самостоятельной духовной сферы вообще не существует [46]. Касаясь интуитивного метода восприятия целостности бытия, который Запад должен перенять у Востока, Р. У. Браунинг замечает: мы восхищаемся душами, способными более глубоко переживать целое, но все же всегда возникает подозрение, что все это скорее продукт относительно локальных условий, физических и культурных, чем какого-то всеобщего, космического или сверхкосмического, объекта.

Некоторые ученые Востока, и в частности Индии, указывают на то, что сторонники синтеза неправомерно смешивают философские истины с естественнонаучными. Синтез, заявляет А. К. Дас, «не может быть достигнут посредством решений, принятых на какой-нибудь конференции ученых-философов, съехавшихся со всех концов мира», — такое возможно лишь среди естествоиспытателей [25, с. 635]. С. Ченнакесаван, со своей стороны, делает упор на относительность научного знания: то, что истинно сегодня, может перестать быть таковым завтра; если философия уподобится науке, возникнет интеллектуальный хаос, при котором каждый будет утверждать, что только его опыт и операциональная методология истинны.

В еще более категоричной форме против синтеза идей и идеалов Востока и Запада выступает главный редактор журнала «Философия и куортерли»³ Г. Р. Малькани. Попытки достижения такого синтеза он истолковывает как: 1) результат неправильного смешения природы философии и природы науки, 2) подрыв естественного плюрализма мировосприятий и свободы духа индивидов, 3) следствие непонимания внутренней несовместимости спиритуализма Востока с натурализмом и рационализмом Запада, а также комплекса неполноценности у отдельных представителей Востока.

Объективность и универсальность естественнонаучных знаний никем не оспариваются [13, с. 679; 80, с. 138 и сл.; 38; 11, с. 187; 20; 66, с. 19], а потому именно они в ряде случаев рассматриваются в качестве одного из «мостов», которые можно перекинуть между Востоком и Западом для укрепления их взаимопонимания. Этот «мост» по преимуществу пытаются возводить с «западного берега». О реакции «азиатской стороны» допустимо судить по приведенным выше высказываниям относи-

тельно сближения философского знания с естественнонаучным. На гавайской конференции 1959 г. представители Азии заявляли, что для подлинного взаимопонимания требуется большее, чем обмен мнениями о прогрессе науки и техники (как отмечалось в дискуссиях, они не только служат гуманным целям, но и ведут к разрушительным войнам). В качестве альтернативы научным знаниям выдвигались ценности, которые единственно придают смысл жизни и могут быть гораздо более надежным «мостом». С данной точкой зрения солидаризировались и ряд западных ученых [80; 62; 63]. При этом отдельные авторы указывают на особую роль эстетики во взаимосближении Востока и Запада [54; 47]. Правда, если одни из них для «селективного культурного синтеза» предлагают обращаться к универсальным «натуралистическим, гуманистическим ценностям, которыми богаты искусства Индии, Китая и Японии» [47, с. 124], то другие проявляют интерес преимущественно к спиритуалистическим элементам восточной эстетики [54].

Среди участников обсуждения темы «Ценности как почва сближения Востока и Запада» далеко не последнее место занимают философы, возлагающие особые надежды на мистицизм как на течение, которое укрепляет сущностное единство религий, формально разъединенных догмами и ритуалами, ибо, на их взгляд, не существует фундаментального единства видения у мистиков Востока и Запада: мистик говорит и на языке суфизма, и на языке веданты, и на языке иудаизма и христианства.

Нужно сказать, что перед поборниками «наведения мостов» с помощью восточных идей помимо прочих трудностей возникает неразрешимая дилемма: либо они живут этими идеями, делают их элементами глубокого личного опыта, либо превращают их в предмет теоретического исследования, предполагающего, во-первых, дуализм субъекта и объекта (традиционно толкуемые гносеологические установки Востока, как мы знаем, этого не позволяют) и, во-вторых, историческое объяснение идей и ценностей, вскрывающее обусловленность их появления и функционирования обстоятельствами времени и места (что лишает их ореола вечности и делает неприемлемыми для современного человека, живущего в совершенно иной историко-культурной обстановке).

Своеобразные соображения, продиктованные установками «востокоцентриста», высказывает по этому вопросу С. Х. Наср. Сопоставительное изучение философских традиций вне связи с их религиозной основой, по его словам, «так же абсурдно, как сравнение отдельных нот музыки вне связи с мелодией»: средневековая мысль принадлежит средневековому человеку, вписанному в религиозный контекст. Наср убежден в превосходстве Востока, сохранившего вечные религиозные ценности, над утратившим их Западом. Современный западный человек даже «не способен вновь открыть целостность своей традиции без помощи восточной метафизики». Философы современного Востока, близ-

кие по мировосприятию к религиозным мыслителям западноевропейского средневековья, призваны, таким образом, соорудить мост между современным и средневековым Западом и помочь западному человеку восстановить те духовные ценности, которые он начал терять, встав в эпоху Возрождения на путь «анти-метафизики».

Некоторые исследователи, однако, сомневаются в возможности установить взаимопонимание на уровне философии или религии, не затрагивая социальных институтов того и другого региона, без создания «такой формы общества, которая позволила бы нам жить в мире» [65, с. 650]. Если разумное изменение социальных институтов, преобразуя самих людей, способно превратить нашу планету в обитель мира и свободы, говорят они, «то не лучше ли делать именно это, вместо того чтобы вновь и вновь возрождать миссию традиционного христианства, традиционного буддизма, традиционного индуизма, традиционного ислама, будь она даже преобразована в современную психотерапию? Эти учения в конце концов имели свой шанс, но ведь они не преуспели» [13, с. 691].

Историко-философская компаративистика и антикоммунизм

Тема «Восток и Запад в философии», когда ее ставили на повестку той или иной международной конференции, не раз приводила к недоразумениям: Восток понимали как обозначение социалистических стран, а Запад — капиталистических. Поэтому Ч. Мур, тогдашний бессменный руководитель встреч философ-компаративистов в Гонолулу, на конференции 1964 г. должен был специально предупредить, что речь на ней будет идти о традиционных философских системах, а не о проблемах типа «свободный мир против мира коммунистического».

Значит ли это, что компаративистика — дисциплина, полностью отрешенная от политики? Профессор Нью-Йоркского университета Д. Рип в предисловии к своей книге, посвященной изучению индийской философии в США, послевоенное развитие исследований в этой области объясняет «изменением всех американских связей» под влиянием «идеологии „холодной войны“», утвердившейся в стране после смерти президента Ф. Д. Рузвельта [61, с. XII]. Более определенно по этому поводу высказывается профессор университета Айн-Шамс (Каир) М. Вахба в связи с деятельностью созданной в 1960 г. в Вашингтоне организации «Храм взаимопонимания». Она, как показывает автор, продолжала в развивающемся мире провозглашенную Даллесом в 1950 г. в книге «Война или мир» политику приобщения стран Азии и Тихоокеанского бассейна к «мировому сообществу» под эгидой США на основе 1) экономической помощи и 2) подчеркивания общности (и «защиты») духовных ценностей, содержащихся в религиях Запада и Востока [2, с. 259].

Примерно такую же мысль по поводу пересмотра Западом своих позиций в отношении некогда третировавшихся им восточных религий проводит французский исламовед М. Роденсон: с ростом освободительного движения взгляды западных авторов на мусульманский мир претерпели существенные изменения. В 1945 г. англичанка Ф. Старк опубликовала книгу с многозначительным названием «Восток — это Запад», направленную против известного тезиса Р. Киплинга. Она считает, что специфика ислама — дело второстепенное, что мусульманское вероучение не препятствует экономической деятельности (развитию капитализма.— А. С.) и может служить барьером перед «разрушительной силой атеистической коммунистической идеологии» [4, с. 81].

Нет нужды приводить примеры (их бесчисленное множество) из области высказываний о непримиримости атеистической философии марксизма и духовных ценностей Востока; о том, что в диалектическом и историческом материализме находит свое «крайнее выражение» западный «дух» с его ориентацией на внешний мир, на материю, принижением духовных ценностей и прочими чертами, противоположными «духу» Востока. Отметим лишь, что отдельные авторы, спекулируя на процессе «культурной деколонизации» и используя тезис, согласно которому марксизм является чисто западным мировоззрением, пытаются представить его последователей как «европоцентристов», стремящихся навязать неевропейским странам «западные стандарты», а возникновение в этих странах всевозможных типов «национального» социализма и коммунизма — как проявление «деколонизации» [41].

Марксизм при этом не допускается к участию в диалоге Восток — Запад, а в тех редких случаях, когда об этом заходит речь, от него требуют определенных «уступок». Так, Нортроп, ратующий за взаимосближение различных мировоззренческих систем, пишет: «...прежде чем у России появится *правильная идеология* и страна эта, таким образом, сможет стать вполне безопасным соседом для остального мира, некоторые не оправдавшие себя элементы ее марксистской философии должны быть отброшены» [50, с. 467].

Антикоммунистическую направленность несут призывы к сближению Запада и Востока не только на почве «религиозных ценностей» (атеистический марксизм из этого процесса, естественно, исключается), но и на основе мировоззрения, которое стояло бы выше всех идеологий, всех «измов» [56, с. 294]. Критическому рассмотрению одной из организационных форм, в которую облеклись обе эти тенденции, — деятельности упоминавшегося выше «Храма взаимопонимания» — посвящена статья М. Вахбы [2]. В октябре 1968 г., пишет он, эта организация созвала в Калькутте свою первую «конференцию в верхах», на которой было представлено 11 религий: христианство, иудаизм, ислам, индуизм, джайнизм, сикхизм, буддизм, конфуцианство, синтоизм, бехаизм и зороастризм. На конференции отмечалась

необходимость выработки единой платформы для решения проблем, стоящих перед современным человеком.

В заключительном слове Х. Смита давалась характеристика движения за объединение религий. В этом движении, сказал он, различаются три этапа: 1) установление единства в христианском мире с учреждением в 1948 г. Всемирного совета церквей; 2) попытки установления единства между главными религиозными учениями современности, приведшими к созданию «Храма взаимопонимания»; 3) поиски общечеловеческого единства через преодоление разделяющих людей «измов». Выполнение задачи третьего этапа и составляет конечную цель «Храма взаимопонимания», что подтвердилось и выступлениями участников второй «конференции в верхах», состоявшейся в Женеве в 1970 г. Стремление «Храма взаимопонимания» к миру, справедливости и свободе, пишет М. Вахба, с формальной точки зрения не вызывает никаких возражений. Но суть дела заключается в том, что добиться и того, и другого, и третьего можно, лишь придерживаясь определенной идеологии, определенного «изма», а именно «научного социализма» [2, с. 266].

В трактовке вопроса о соотношении марксистской идеологии и мировоззренческих систем Востока наметилась также тенденция, затронувшая и специальные работы философов-компаративистов,—объяснять распространение марксизма-ленинизма в странах Азии его «близостью» господствующим на этом континенте религиям (см., например, [29, с. 205—260; 68]. Эта тенденция вызвана, с одной стороны, появлением в странах Азии и Африки ряда концепций развития, в известной степени сочетающих «религиозные ценности» с отдельными идеями марксизма, с другой —призрачностью надежд на превращение восточных религий в «оплот против коммунизма» [39; 40].

Антикоммунистические концепции компаративистов, таким образом, обнаруживают очевидную нелогичность: некоторые из них утверждают принципиальную несовместимость марксизма с восточным мировоззрением, некоторые же стараются объяснить растущую популярность марксистско-ленинских идей в Азии именно их «созвучностью» восточным религиозным и философским учениям.

Тупики компаративистики

Приписывание философским традициям и культуре конкретных регионов или этнокультурных общностей в Азии черт, принципиально отличающих их от мировоззрения и культуры народов Запада, подвергалось и подвергается критике зарубежными философами-марксистами, в том числе и представителями стран Востока. О позиции последних можно судить по некоторым работам, переведенным на русский язык. Таковы труды индийского марксиста Д. Чаттопадхьяи «Локаята даршана» (М., 1961) и

«Индийский атеизм» (М., 1973), ряд статей в книге ливанца Ж. Ханнана «Шумиха в философии» (М., 1965), статьи египтянина М. А. аль-Алима в сборнике его работ «Идейные бои» (М., 1974), книга японского марксиста Кодзэи Ёсисигэ «Современная философия. Заметки о „духе Ямато“» (М., 1974). Здесь, однако, важнее подчеркнуть то, что пороки методологии буржуазной компаративистики вскрываются и в немарксистской литературе (включая компаративистские исследования, где одни тезисы нередко оказываются антитезисами по отношению к другим).

Чаще всего подвергается сомнению правомерность самого противопоставления Востока Западу и соответствующих им философских традиций [18, с. 194—195]. Характерно, что против этого нередко выступают даже те авторы, которые сами оперируют глобальными понятиями, делая широкие обобщения относительно специфических черт мировоззрения народов этих регионов [56, с. 284; 81, с. 623].

Профессор Гавайского университета Х. Маккарти перечисляет четыре «главных достижения» конференций философов-компаративистов в Гонолулу: было выяснено, что 1) если в восточной мысли порой философия связывалась с религией, то это еще не дает основания сводить к религии все философские учения Востока, точно так же как наблюдавшиеся на Западе случаи сближения философии с наукой и религией не дают основания для сведения западной философии к науке или религии; 2) и восточные и западные мыслители интересовались проблемами, касающимися природы человека, мира и благой жизни; 3) ввиду многообразия философских доктрин на Западе и на Востоке и сходства интерпретаций ряда фундаментальных тем в том и другом регионе едва ли можно говорить о восточной или западной философии, как таковой (разве только в целях историко-географического описания); 4) каковы бы ни были в прошлом подходы к философским проблемам на Западе и на Востоке, многие современные философы озабочены самим фактом обилия доктрин, усматривая в том признак теоретических заблуждений, несовершенства или того и другого вместе (как бывает при разнообразии решений в естественных науках), а также явление, чреватое практически социально-политическими конфликтами.

Двусмысленность положения, в котором оказывались гавайские конференции по сопоставительному изучению философских традиций, отчетливо демонстрирует доклад профессора университета Мак Джила (США) Н. Беркеса на третьей конференции. Термины «Восток» и «Запад», говорил он, в выступлениях не следовало бы употреблять в их географическом, дипломатическом и журналистском смысле. Участники конференции приписывали определенные черты восточной или западной традиции. В каждом случае все, что не совпадало с предполагаемыми чертами одной традиции, имплицитно приписывалось противоположной. Всякий раз, как кто-нибудь (особенно представители

Запада) обращался к философии наций, которые, по его убеждению, не принадлежат к западной цивилизации, он неизменно отождествлял их философию с их религией. По отношению же к западной традиции он редко поступал подобным образом, а если и делал это, то считал религию лишь частью данной традиции.

Согласно ряду авторов, различия между Востоком и Западом могут выражаться во взглядах на жизнь, в моделях культуры, социальном поведении, формах правления, стандартах и образах жизни, но не в философии [18, с. 109]. «Границы (а также внутренние различия) этих регионов расплывчаты, и в них обоих происходили существенные исторические сдвиги». Сами обобщения «Восток» и «Запад» «способны вводить в заблуждение, ибо культуры Востока и Запада развивались и проникали друг в друга» [65, с. 651].

Антитезы в области философии подвергаются критике и с предметной стороны. Это касается прежде всего антитезы «материалистического» (или «сциентистского») Запада и «спиритуалистического», «религиозного» Востока. В философии Запада спиритуалистический взгляд преобладал вплоть до середины XIX в. и отнюдь не является чем-то второстепенным в наше время, причем идеалистический взгляд на действительность не ограничен рамками академических дискуссий, а продолжает формировать психологию миллионов жителей Запада [49, с. 709]. Во многих работах подчеркивается общераспространенность спиритуализма и мистицизма, близость их форм на Востоке и Западе. Аналогичным образом обстоит дело и в области эстетического мировосприятия [47, с. 119].

С другой стороны, заявляют многие критики, материализм, интерес к «посюстороннему миру» были достоянием не только западной культуры, но и культуры народов Востока (см. [49, с. 709; 61, с. 228; 25, с. 637—638; 56, с. 262—263; 72]).

Широко критикуется также антитеза «интуитивистский Восток» и «логически мыслящий Запад» [64; 25; 37; 56; 61; 59; 35; 65; 58]. Отмечается, что интуиция и разум одинаково признаются в обоих регионах, что, когда речь идет о восточном интуитивизме, имеют в виду преимущественно адвайта-веданту Шанкары, хотя он не представляет всей Индии и тем более Востока, а кроме того, сам часто прибегал к логической аргументации, чтобы отстоять свое учение. Некоторые исследователи отвергают тезис о том, что индуктивный метод познания — исключительное достояние Запада [61, с. 193]. В критических работах, касающихся области гносеологии, особое внимание уделяется разбору «антиисторической и неверной» концепции Нортропа [35, с. 99—100; 61, с. 98; 65, с. 651].

Вместе с упомянутыми антитезами нередко отбрасываются соответственно антитезы «интравертный Восток» и «экстравертный Запад». Указывается, что в частности, современный Китай отнюдь не демонстрирует погруженности в субъективность. То

же самое говорят об Индии. А что касается Японии, то она показала, что сила самоуглубленности может быть использована для завоевания внешнего мира, поскольку дзэн-буддизм был принят и самураями.

Точно так же отрицается положение о том, что восточная философия — не образ мышления, а образ жизни, тогда как западная — в своей основе незаинтересованный поиск истины [56, с. 256—257; 25, с. 637]. При этом выражается удивление по поводу того, что данный тезис сосуществует с положением о неэтическом характере восточной философии [49]. Вместе с тем подчеркивается, что момент «по ту сторону этики» наличествует в религиозной и философской традиции Запада [8, с. 381—382].

Ряд авторов отвергают утверждения, что на Востоке в отличие от Запада мало внимания уделялось человеку и за ним отрицалась свобода воли [56, с. 4; 80, с. 136] (в связи с этим не принимаются и ссылки на принижение человека в изобразительном искусстве Дальнего Востока [17, с. 88—93]). В то же время отмечают отсутствие подлинного интереса к личности именно на Западе, связывая это обстоятельство с его «научной» и «натуралистической» ориентацией.

Критических оценок положений философской компаративистики, игнорирующей разнообразие и историческое развитие мировоззренческих идей как на Западе, так и на Востоке, можно было бы привести в еще большем количестве, но для нашей цели достаточно и приведенных. Мы хотели только проиллюстрировать неудовлетворенность многих немарксистских исследователей, представляющих оба региона, достигнутыми ею результатами. Показателем того, что сравнительное изучение восточной и западной философии, основанное на малоаргументированных спекуляциях с поспешными глобальными обобщениями, зашло в тупик и запуталось в противоречиях, может служить и изменившийся профиль главного органа философов-компаративистов журнала «Философи Ист энд Уэст», издающегося на Гавайях. Вместо поверхностных эссе с претенциозными генерализациями, характерных для выпусков примерно двадцатилетней давности, начинают преобладать серьезные публикации, посвященные контекстуальному исследованию конкретных философских понятий и учений Востока, осторожному сравнению таковых с их западными аналогами.

Изложенные выше компаративистские тезисы, касающиеся дихотомии Восток — Запад в различных ее проявлениях, базируются на стереотипах. Последние нельзя отвергать с порога, ибо в повседневной жизни они несут важную функцию — «экономии мышления». Но как инструмент научного мышления стереотипы и автостереотипы способны лишь порождать и усугублять ошибки.

Нельзя полностью отвергать и всю работу, проведенную компаративистами рассмотренного направления. Накопленный ими фактический материал может представить интерес для кон-

кретных историко-философских исследований. Однако подлинно научная философская компаративистика в качестве важнейшего элемента общей теории истории человеческой мысли должна базироваться на принципиально иных методологических принципах.

Общетеоретический и эмпирический аспекты сравнительных историко-философских исследований призваны дополнять и корректировать друг друга. Задача, таким образом, заключается в том, чтобы на результатах изучения истории идей, концепций и систем выявить глубинные пласты умозрительного мышления, лежащие в основе целых эпох в развитии философии. Но решение ее означает и выход за пределы собственно духовной деятельности людей и обращение к анализу социально-экономических условий, отражением коих она выступает, а равно тех многообразных форм взаимовлияния крупнейших цивилизаций мира, которые на протяжении веков обогащали философскую мысль народов Запада и Востока.

¹ Арабский ученый М. Вахба в этой связи заметил: у Гегеля есть высказывание о мертвом, который хватается за живого, в некоторых же странах Арабского Востока живые хватаются за мертвых [3].

² В более общей форме некоторые авторы (например, Э. С. Смит) утверждают причинную связь между монотеистическими религиями и неоглядными просторами равнин. Другие же (такие, как Ж. Кюстин) аналогичную связь находят между «загадочной русской душой» и однообразием «бескрайних русских просторов».

³ Орган Индийского института философии и Индийского философского конгресса.

- Бадави Абд ар-Рахман. Аль-маут вал-ль абкарийя (Смерть и генеральность). Каир, 1962.
- Вахба Мурад. Маабат ат-тафахум (Храм взаимопонимания).—Вахба М. Макалат фальсафия вас-с-сийасия (Философские и политические статьи). Каир, 1971.
- Вахба Муса. Аль-фикр аль-араби аль-муасыр (Современная арабская мысль).—«Ат-Тарик». Бейрут, 1978, № 7.
- Роденсон М. Сурат аль-алям аль-ислами фи Урубба мунзу-ль-усур аль-вуста хатта-ль-яум (Представление о мусульманском мире в Европе с эпохи средневековья до наших дней).—«Ат-Талиа». Каир, 1970, № 2.
- Ат-Тавиль Тауфик. Кысат ан-низа байна-д-дин вал-фальсафа (История борьбы между религией и философией). Каир, 1958.
- Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
- Abanda Ndengue. J. M. De la négritude au négritisme. Jaounde, 1970.
- Aldrich V. C. Beyond Ethics.—Philosophy and Culture: East and West. Honolulu, 1962.
- Amin O. The Originality and the Message of Moslem Philosophy.—Atti del XII Congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12—18 sett., 1958). T. 1. Firenze, 1960.
- Bahm A. J. Munro's «Oriental Aesthetics»: a Review.—«Journal of Aesthetics and Art Criticism». Baltimore, 1966, vol. 24, № 4.
- Bammate N. The Status of Science and Technique in Islamic Civilization.—Philosophy and Culture: East and West. Honolulu, 1962.
- Buitenen J. A. B. van. Dharma and Moksa.—«Philosophy East and West». Honolulu, 1957, vol. 7, № 1—2.

- Burtt E. A. A Basic Problem in the Quest for Understanding between East and West.—«Philosophy East and West». 1957, vol. 7, № 1—2.
- Burtt E. A. How Can the Philosophies of East and West Meet?—«Philosophical Review». Ithaca—New York, 1948, vol. 58, № 6.
- Burtt E. A. Problems in Harmonizing East and West.—Essays in East-West Philosophy. Honolulu, 1951.
- Cambell J. Oriental Philosophy and Occidental Psychoanalysis.—Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religion. Tokyo, 1960.
- Chan Wing-tsit. Chinese Theory and Practice.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
- Chan Wing-tsit. The Unity of East and West.—Radhakrishnan: Comparative Studies in Philosophy in Honour of his Sixtieth Birthday. L., 1951.
- Chari C. T. K. Human Personality in East—West Perspectives.—Philosophy, Religion, and the Coming World Civilization. Essays in Honor of William Ernest Hocking. The Hague, 1966.
- Chatterjee S. C. On Philosophical Synthesis.—«Philosophy East and West». October 1960—January 1961, vol. 10, № 3.
- Conger G. P. An Outline of Indian Philosophy.—«Philosophy East and West». October 1960—January 1961, vol. 10, № 3.
- Conger G. P. Towards the Unification of the Faiths. Calcutta, 1957.
- Conze E. Buddhist Philosophy and its European Parallels.—«Philosophy East and West». 1963, vol. 13, № 1, 2.
- Danto A. K. Role and Rule in Oriental Thought: Some Metareflections on Dharma and Li.—«Philosophy East and West». 1972, vol. 22, № 2.
- Das A. C. Similarities in Eastern and Western Philosophy.—«Review of Metaphysics». New Haven, 1952, vol. 5, № 4.
- Datta D. M. Epistemological Methods in Indian Philosophy.—The Indian Mind. Essentials of Indian Philosophy and Culture. Honolulu, 1967.
- Dorsey G. L. The Influence of Philosophy on Law and Politics in Western Civilization.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
- Dutt K. G. A Source Book in World Understanding.—«Aryan Path». Bombay, 1963, vol. 34, № 7.
- Edwards M. East—West Passage. The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and Western World. N. Y., 1971.
- Gibb H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago, 1947.
- Guénon R. Aperçus sur l'ésoterisme islamique et la Taoïsme. P., 1973.
- Gulick S. L. The East and the West. A Study of their Psychic and Cultural Characteristics. Rutland, 1963.
- Hocking W. E. Value of the Comparative Study of Philosophy.—Philosophy, Religion and the Coming World Civilization..., 1966.
- Hsieh Yu-wei. Filial Piety and Chinese Society.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
- Hu Shih. The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
- Ingalls D. H. H. Dharma and Moksa.—«Philosophy East and West». 1957, vol. 7, № 1—2.
- Ingalls D. H. H. Materials for the Study of Navya-Nyaya Logic. Cambridge (Mass.), 1951.
- Jukawa Hideki. Modern Trend of Western Civilization and Cultural Peculiarities in Japan.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
- Laqueur W. Communism and Nationalism in the Middle East. L., 1956.
- Laqueur W. Syria: Nationalism and Communism.—The Middle East in Transition. L., 1958.
- Leclerc G. Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme. P., 1972.
- Lewis B. The Arabs in History. L., 1958.
- Mahadevan T. M. P. Social, Ethical and Spiritual Values in Indian Philosophy.—The Indian Mind..., 1967.
- Massignon L. Les méthodes de réalisation artistique des peuple de l'Is-

- lam.—Maignon L. Opera minora. vol. 3. P., 1969; Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов.—Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
45. Moore Ch. A. Sri Aurobindo or East and West.—The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. L., 1960.
 46. Munro T. Oriental Aesthetics. Cleveland, 1965.
 47. Munro T. Oriental Traditions in Aesthetics.—Actes du cinquième congrès international d'esthétique. Amsterdam, 1964. La Haye—Paris, 1968.
 48. Nasr S. H. The Meaning and Role of «Philosophy» in Islam.—«Studia islamica». P., 1973, № 37.
 49. Needham J. Science and Society in Ancient China. L., 1947.
 50. Northrop F. S. C. The Meeting of East and West. N. Y., 1946.
 51. Northrop F. S. C. The Relation between Eastern and Western Philosophy.—Radhakrishnan: Comparative Studies in Philosophy..., 1951.
 52. Parsons H. L. Man in East and West. His Division and his Unity.—«Aryan Path». 1961, vol. 32, № 1—3.
 53. Patel C. N. Traditional Indian Values.—«Aryan Path». 1961, vol. 32, № 11.
 54. Pipa A. Some Remarks about Western and Eastern Aesthetics.—«British Journal of Aesthetics». L., 1968, vol. 8, № 4.
 55. Qureishi I. H. Muslim Art.—God and Man in Contemporary Islamic Thought. Proceedings of the Philosophy Symposium Held at the American University of Beirut. February 6—10, 1967. Beirut, 1972.
 56. Raju R. T. Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln, 1962.
 57. Raju R. T. The Task of the Indian Philosopher: Present and Future.—«Vedanta kesari». Madras, 1959, vol. 46, № 4.
 58. Rao P. N. Reflections on the Concept of Philosophy, East and West.—«Indo-Asian Cultures». Delhi, 1965, vol. 14, № 4.
 59. Rao P. N. The Spirit of Indian Philosophy.—Philosophy, Religion and the Coming World Civilization..., 1966.
 60. Riepe D. Early Indian Hedonism.—«Philosophy and Phenomenological Research». Buffalo, 1957, vol. 17, № 4.
 61. Riepe D. The Philosophy of India and its Impact on American Thought. Springfield, 1970.
 62. Rintelen F.-J. von. Die Frage nach Sinn und Wert in der asiatischen, insbesondere der indischen Philosophie.—«Zeitschrift für philosophische Forschung». Meisenheim a. Glan, 1972, Bd 26, H. 4.
 63. Rintelen F.-J. von. Values as a Foundation for Encounter.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
 64. Robinson R. H. Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System.—«Philosophy East and West». 1957, vol. 6, № 4.
 65. Ryu P. K. «Field Theory» in the Study of Cultures: its Application to Korean Culture.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
 66. Saksena S. K. The Individual in Social Thought and Practice in India.—The Indian Mind..., 1967.
 67. Saksena S. K. Relation of Philosophical Theories to the Practical Affairs of Men.—The Indian Mind..., 1967.
 68. Sarkisianz E. Kommunismus und Geisteskrise Asiens: Marxismus und orientalische Weltanschauungen.—Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie. Freiburg im Breisgau, 1962.
 70. Sharif M. M. Muslim Philosophy and the Modern European Thought.—Atti del XII Congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12—18 sett. 1958). Vol. 10. Firenze, 1960.
 71. Sheldon W. H. Main Contrasts between Eastern and Western Philosophy.—Essays in East—West Philosophy. Honolulu, 1951.
 72. Smith H. Accents of the World's Philosophies.—«Philosophy East and West». 1957, vol. 7, № 1—2.
 73. Smith H. Man's Western Way: an Essay on Reason and the Given.—«Philosophy East and West». 1972, vol. 22, № 4.

74. Smith H. Valid Materialism: a Western Offering to Hocking's «Civilization in the Singular».—Philosophy, Religion and the Coming World Civilization..., 1966.
75. Suzuki. Basic Thoughts Underlying Eastern Ethical and Social Practice.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
76. Tibawi A. L. The Idea of Guidance in Islam from an Educational Point of View.—«Islamic Quarterly». L., 1956, vol. 3, № 2.
77. Tu Wei-ming. Towards an Integrated Study on Confucianism.—Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2—9 September 1968. Bd 2. Wien, 1971.
78. Vadia A. R. The Philosophical Outlook in India and Europe.—Radhakrishnan: Comparative Studies in Philosophy..., 1951.
79. Watt W. M. Islam and the Integration of Society. L., 1961.
80. Werkmeister W. H. Scientism and the Problem of Man.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.
81. Wu J. C. H. Chinese Legal and Political Philosophy.—Philosophy and Culture: East and West, 1962.

А. А. Игнатенко

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА В АРАБСКИХ СТРАНАХ

В арабских странах не прекращаются дискуссии по поводу философского наследия¹, причем эти дискуссии теснейшим образом связаны с социально-экономическими и политико-идеологическими проблемами. В результате образуется буквально клубок взаимосвязанных проблем. Что же они собой представляют?

Прежде всего об исходном предмете споров. Под философским наследием обычно понимают сочинения группы средневековых представителей арабо-исламской мысли, к которым традиционно (уже на протяжении более тысячелетия) относят аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сину (Авиценна), Ибн Рушда (Аверроэс) и др. С деятельностью данной группы ассоциировалось общее название — «фальсафа», арабизированное греческое слово, обозначающее «философия».

Как сами «фаласифа» (философы), так и их современники понимали отличие ее от прочих областей знания. Абу аль-Фатх аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) в своей «Книге религий и сект», являющейся своеобразной энциклопедией религиозной, идейной и философской мысли эпохи, пишет: «Эта наука разделяется на три части: отвечающую на вопрос „что“, отвечающую на вопрос „как“ и отвечающую на вопрос „сколько“. Первая, рассматривающая сущность вещей, — это метафизика; вторая, анализирующая качество вещей, — это физика; третья, рассматривающая количества вещей, — это математика» [91, ч. 2, с. 58—59].

В более позднем источнике — «Пролегоменах» Ибн Халдуна (1332—1406) — в число философских наук включалась еще логика, и их становится четыре: логика, метафизика, физика, математика. В последней выделяли геометрию, арифметику, гармонию и астрономию. Все перечисленные науки рационалистические: «Человек может постигнуть их с помощью разума, делая правильные заключения на основании данных органов познания» [49, с. 435]. Эти науки Ибн Халдун противопоставлял комплексу дисциплин, отправлявшихся от традиции (аль-улюм аннаклия) и составлявших в его время исламскую теологию.

«В них место разуму находится только в выведении частных вопросов из [заданных] основ». Их источник — Коран и сунна (сборник преданий о пророке Мухаммаде) [49, с. 435].

Деятельность фаласифа, как принято считать, опиралась на учение Аристотеля. «Во всем, как в общем, так и в частности, они следовали Аристотелю», — констатирует аш-Шахрастани [91, ч. 2, с. 159]. Известно, однако, что в средневековой арабо-мусульманской культуре были и иные школы, например суфизм (исламский мистицизм). Более того, сегодня ставится вопрос об отнесении к средневековой философии ранних представителей «калама» (спекулятивной теологии), отдельные направления которого сформировались раньше фальсафа (скажем, мутазилиты).

Расширительное толкование понятия «философское наследие» предлагал египтянин Мустафа Абд ар-Разик (1885—1947), утверждавший, что появление правоведения (до возникновения фальсафа) «знаменовало собой рождение философского мышления у мусульман» [12, с. 123]. Последнее он связывал с «иджтихадом», т. е. правом иметь суждение по тем вопросам, однозначные ответы на которые не содержат ни Коран, ни сунна. Такая точка зрения объяснялась в какой-то мере желанием возразить расистски и европоцентристски настроенным буржуазным ученым, заявляющим о неспособности арабов к философии: единственная-де их заслуга в этой области — перевод произведений Аристотеля и других древнегреческих мыслителей.

«Традицию» Абд ар-Разики в настоящее время продолжают многие арабские идеологи. Так, иракец Ирфан Абд аль-Хамид включает в исламскую философию спекулятивную теологию, суфизм и правоведение [11, с. 13], исходя из того, что «в современную эпоху границы понятия „философия“ раздвинулись и оно охватывает всякое интеллектуальное усилие, направленное на открытие новых истин посредством метода, базирующегося на глубоком исследовании проблем, критицизме и теоретизировании» [11, с. 10].

Египетский историк Ибрахим Баюми Мадкур также отвергает мнение, согласно которому арабо-исламская мысль возникла в IX в., с появлением «философа арабов» аль-Кинди, и считает, что калам — раздел философии. Сходство между ними он видит, во-первых, в том, что проблема творца была главной для той и другой, и, во-вторых, в том, что фаласифа, подобно другим исламским мыслителям, часто подкрепляли свои суждения ссылками на Коран и сунну [57, с. 141, 152]. К философии он относит и суфизм, поскольку тот «способствовал становлению рационалистического течения» [57, с. 145].

Прогрессивный иракский идеолог Мадани Салих выделяет в арабо-исламской культуре периода Арабского халифата «рационалистическую часть, которую создали творческие личности во всех концах империи. Это были мутакаллимы, в частности му-

тазилиты и ашариты; суфии, в частности аль-Халладж и Ибн Араби; иллиуминаты, в том числе их имам Шихаб-ад-Дин Сухраварди, убитый в Алеппо; философы, и среди них аль-Кинди, Ибн Сина, аль-Фараби, аль-Газали, Ибн Баджжа, Ибн Туфейль и Ибн Рушд» [78, с. 63—64]. В итоге взаимных влияний, в процессе борьбы и заимствований «философия перемешалась с суфизмом, иллиуминатизмом и теологией, ко всему этому добавилась смесь аристотелизма с платонизмом и неоплатонизмом. И если ты обратишься, например, к сочинениям Ибн Сины, то не найдешь в них того, что существенным и коренным образом отличало бы его от суфия Ибн Араби, мутакаллима ан-Наззама, иллиумината Сухраварди или Платона с его теорией идей» [78, с. 67]. Ибн Сина, на взгляд М. Салиха, — «философ-иллюминат-мистик-теолог-платоник-аристотелик-платинист... и так все столпы исламской философии — от аль-Кинди до Ибн Рушда» [78, с. 67].

В результате такого поворота дискуссии (а расширительное толкование содержания философского наследия весьма популярно) рамки понятия оказываются размытыми, ибо под ним подразумеваются практически все идейные течения прошлого.

Наряду с указанной сложной методологической проблемой возникает другая — взаимоотношение философии и религии. Впрочем, проблема эта не нова. Ее зафиксировал, например, около шести веков назад Ибн Халдун. Появление фальсафы, полагал он, в качестве неортодоксальной и даже антиортодоксальной дисциплины, подрывающей «устой веры», вызвало необходимость борьбы с ней философскими же, рационалистическими методами, что и сделал аль-Газали (1058—1111). Однако после мутакаллимы «запутались, смешав философию (с богословием. — А. И.), и утратили понимание самого предмета обеих наук. Они сочли его одним, общим для двух, исходя из сходства проблем в них... Два учения смешались, теологические проблемы были усложнены философскими до такой степени, что никто не может отделить одно искусство (теологию. — А. И.) от другого (философии. — А. И.)» [49, с. 465].

В настоящее время проблема стала еще острее и приобрела новые аспекты. Речь идет о характере взаимоотношения ислама и фальсафа в конкретный период. Некоторые теоретики выделяют в идейной жизни арабского средневековья две школы: истинно исламскую философию, коей выступает калам, и неисламскую философию, или собственно фальсафу (см. [85, с. 8]).

Подавляющее большинство религиозных идеологов придерживаются традиционного взгляда, т. е. ограничивают сферу философии трактатами «философов ислама» и категорически возражают против включения в нее богословия или приведения их к какому-то общему знаменателю. Весьма показательна в этом плане дискуссия, развернувшаяся по вопросу, кем является имам аль-Газали — теологом или философом. В интерпретации теоретиков-идеалистов, которые используют творчество аль-Газали в

ведущейся сегодня идейной борьбе и с этой целью модернизируют его, он оказывается «великим философом помимо своей воли» [86, с. 89]. Теологи же «защищают» его от подобных «обвинений». Один из авторов «Минбар аль-ислам», религиозного журнала, издающегося в Каире, Абд аль-Гани ар-Рагхи, передает свою беседу с руководителем Института восточных исследований ордена доминиканцев и членом Египетской академии Канавати: «Когда я спросил его (Канавати. — А. И.) об аль-Газали, был ли тот философом или врагом философии, он в свою очередь, пожелал узнать мое мнение. Я ответил, что, по-моему, тот был врагом философии и философов. Канавати сказал, что аль-Газали был не просто врагом философии, а ее заклятым врагом, и с гневом стал говорить о некоторых исследователях, утверждающих, что аль-Газали — философ» [65, 1974, № 10, с. 150].

Здесь уже намечается связь чисто теоретической проблемы с политической и идеологической, ибо «в условиях социально-экономического разобщения, низкого уровня развития производительных сил, незавершенности классовой структуры общества идеологический водораздел в этом процессе (культурного обновления. — А. И.) не всегда ясно обозначен, особенно если учесть тот факт, что в общем все идеи, не исключая идей научного социализма, воспринимаются широкими народными массами наших стран, как правило, через призму укоренившегося религиозного мировоззрения, в обстановке резко возросшего национализма» [7, с. 67].

Утверждение «исламского» характера средневековой арабской цивилизации приводит некоторых деятелей левого толка к отрицанию учений прошлого как явления реакционного. Иные спешат заявить о том, что, будучи «исламским», оно не несет никаких материалистических традиций и потому всякая материалистическая концепция, скажем марксизм, «чужда» арабам. Несколько неожиданной реакцией на такого рода заявления кажутся нам попытки (например, ливанского революционного демократа Мухаммада Итани) обнаружить в Коране «изложение диалектико-материалистического мировоззрения» (см. [50]).

Проблема взаимосвязи философского наследия и религии, в свою очередь, порождает новую проблему — национальной самобытности наследия. Она возникает в любом случае, независимо от решения вопроса относительно содержания этого наследия. Ведь и среди фальсифа, и среди представителей иных школ арабо-исламской мысли были не только арабы.

Уже говорилось, что фальсафа в средние века рассматривалась как передача на арабском языке идей Аристотеля. Более того, считалось, что занятие ею — удел неарабов. Цитировавшийся ранее аш-Шахрастани замечает мимоходом, что «философы ислама — это мудрецы из неарабов» [91, ч. 2, с. 60]. Другой средневековый автор, аль-Кады Саид (ум. в 1070 г.), писал в своей «Книге разрядов наций»: «Что касается науки философии,

то Аллах всемогущий и великий не наградил их (арабов.— А. И.) ничем в этой области и не сделал их природу predisposed к занятиям ею (философией). Я не знаю никого из чистых арабов, кто прославился бы в ней, кроме Абу Юсуфа Якуба бен-Исхака аль-Кинди и Абу Мухаммада аль-Хасана аль-Хамадани» [77, с. 70]².

На это обратил внимание исследователь из ГДР Г. Лей. Употребляя термин «арабская философия», он вместе с тем подчеркивает некоторую условность его, равно как и понятия «арабская культура»: «Говорить только об арабской культуре — значит умалять тот вклад, который внесли в ее развитие различные угнетенные народы» [8, с. 49]. Напомним, что данная проблема остается в определенном смысле камнем преткновения для арабистов. Самая распространенная позиция сводится к указанию на то, что арабская философия была творчеством народа, языком культуры которого был в то время преимущественно арабский. Но, во-первых, как остроумно заметил А. Корбен, «если некоторые трактаты Декарта, Спинозы, Канта и Гегеля написаны на латыни, то это вовсе не значит, что их авторы являются „латинскими“ или римскими „философами“» [94, с. 6]. Во-вторых, многие философы, например Ибн Сина, Сухраварди и др., создавали свои трактаты и на арабском и на фарси.

Идеологи консервативного направления видят самобытность арабской культуры в ее «духовности», в том, что «общий взгляд на вселенную и человека был определен свыше» т. е. опять-таки склонны усматривать специфику средневековой философии в ее связи с исламом. Сторонники данной точки зрения оказываются в тупике востокоцентризма, противопоставляющего «духовный», «ориентирующийся на этические ценности», «религиозный» Восток «материалистическому», «атеистическому» Западу³.

Современных прогрессивных теоретиков к рассмотрению систем неарабских представителей арабо-исламской мысли прошлого в рамках идеологической борьбы, связанной с проблемой философского наследия арабских народов, порой вынуждает само течение этой борьбы. Так, шиитский шейх из Неджефа (Ирак) Мухаммад Хасан аль-Ясин с целью опровергнуть марксистскую диалектику, ибо она, по его мнению, «отправляясь от идеи противоречий как источника развития, сама впала в неразрешимые противоречия» [25, с. 130], обратился к творчеству персидского философа, жившего позднее (XVIII в.), Садруддина Ширази, который якобы является автором «истинной теории развития», противопоставляемой аль-Ясином материалистической диалектике. Иракский коммунист Хади аль-Алави, вступив в спор, показал и элементы идеалистической, вернее, пантеистической диалектики, и метафизичность, и непоследовательность философии Ширази [18, с. 58].

Проблема самобытности вызывает к жизни еще один вопрос — о взаимосвязи национального и интернационального философского наследия (применительно к прошлому и в современ-

ных условиях). Националистически настроенные идеологи стремятся выявить этническую чистоту арабских мыслителей средневековья, идеологи прогрессивные — конкретно исследовать сложный процесс становления арабо-мусульманской культуры, в создание которой внесли свой вклад арабы, персы, таджики, туркмены — мусульмане, христиане, иудеи, определить в деталях, как возникал тот сплав, который сегодня составляет арабскую культуру (см., например, [27]).

Первые пытаются утверждать «самодостаточность» философского и культурного наследия арабских народов вообще (хотя остается открытым вопрос, в чем же национальная самобытность); вторые полагают, что «решить эту проблему можно только на основе марксистско-ленинского метода, который обязывает выделять демократическое содержание в любом национальном духовном наследии, связывать его с интернациональным демократическим содержанием сегодняшней культуры, т. е. которое является истинным отражением идеологии освободительных и социалистических революций, определяющих характер нашей эпохи» [71, с. 13].

Участников дискуссий по поводу философского наследия в арабских странах в зависимости от подхода к тем или иным аспектам проблемы делят на традиционалистов и модернистов, восточников и западников, нигилистов и сторонников синтеза наследия и современной философской мысли и т. п. Вся проблема оказывается «многовекторной», и решение ее определяется политической, классовой и партийной принадлежностью, симпатиями и антипатиями авторов, пишущих по этому вопросу. Она так или иначе связана с религией, роль которой в изучаемых странах чрезвычайно велика. Сложность усугубляется нерешенностью ряда методологических вопросов, разнообразием в терминологии, внешними идеологическими влияниями и т. п. И, наконец, чтобы правильно подойти к проблеме духовного наследия, нужно рассматривать его как часть современной культуры арабских народов, а последнюю — как явление, отражающее классовые противоречия в арабских странах. Но каково бы ни было отношение отдельных теоретиков к философским системам прошлого, оно в конечном счете зависит от того, чьи взгляды эти теоретики выражают, на стороне каких сил выступают, ибо «идеологические разногласия, подоплекой которых являются противоположные классовые интересы, выступают наружу как при решении жгучих проблем сегодняшнего дня, так и при оценке культурного наследия» [7, с. 67]. Такой подход поможет лучше понять детерминанты позиций конкретных деятелей, и в частности уяснить причины сходства позиций представителей различных социальных групп, скажем то, почему негативизм в данном вопросе отличает и технократов, выражающих воззрение местной буржуазии, и реакционных «Братьев-мусульман», и некоторых прогрессивных, революционно-демократических теоретиков.

Один из идеологов организации «Братья-мусульмане», Сайид

Кутб, писал: «Настоящий исламский взгляд на мир несвойствен ни Ибн Сине, ни Ибн Рушду или аль-Фараби, ни вообще всем тем, кого называют „философами ислама“. Их философия — тень греческой — чужда духу ислама» [54, с. 20—21]. Подобная оценка отчасти объясняется отрицательным отношением мусульманских консерваторов к философией как к рациональной форме познания окружающего мира. Они понимают, что рационализм средневековой фальсафы несовместим с исходными посылками теологии. Желая оградить от него религию, они апеллируют к так называемому «методу предметного разграничения» и утверждают, что есть два объекта познания: мир материальный и мир духовный; два метода познания: рациональный и иррациональный, основанный на вере, интуиции; два источника познания: узко понимаемый опыт и божественное откровение. Из этой схемы философия выпадает, ибо знание о материальном мире дают науки (физика, химия и т. д.), о духовном же — лишь откровение. Современный теолог Анвар аль-Джунди заявляет: «Он (бог) награждал человека разумом, чтобы посредством его тот открывал законы природы и использовал их для устройства жизни, обживания вселенной... и бог вложил в человека знание о трансцендентном... чтобы он не терял сил и времени на исследование того, до чего не могут дойти разум и наука» [47].

Доказательство невозможности разумом познать «трансцендентное» и, следовательно, ненужность философии видят в разногласиях и противоречиях между различными ее концепциями, школами и течениями, их взаимной борьбе. Главный имам мечети Аль-Азхар в Каире Абд аль-Халим Махмуд пишет: «Она (философия.— А. И.) не развивается в отличие от науки о материальном, где именно опыт отделяет заблуждение от истины, где каждый ученый опирается на достижения предшественников. Что касается философов, то каждый из них разрушает то, к чему пришли до него, и утверждает новые взгляды» [61, с. 19]⁴.

Мусульманину, по мнению Абд аль-Халима Махмуда, надлежит слепо верить: «Единственным источником нашей культуры, морали, законодательства и идеологии должны быть Коран и сунна» [61, с. 23].

Но не только «боязнь рационализма» заставляет консервативных исламских теоретиков занимать нигилистическую позицию по отношению к философскому наследию. (Заметим, что в давние времена теология неплохо уживалась с рационализмом; достаточно указать на аль-Газали, причем этот пример отнюдь не единичен.) Определяющим являются политико-идеологические установки консерваторов, в частности «Братьев-мусульман».

Культуру в целом (в широком смысле слова) они разделяют на ислам и «варварство», под которым авторы их подпольного издания понимают «все то, что не есть ислам» [56, с. 18]. Это «варварское» следует отбросить и уничтожить. Применительно к культуре прошлого нужно отвергнуть все, кроме Корана, современная же должна быть «усечена» до таких пределов, в кото-

рых можно довольствоваться Кораном как основой для организации социальной жизни. Сайид Кутб настаивал: «Авангард (имеются в виду «Братья-мусульмане».— А. И.) должен... взять Коран в качестве руководства к исполнению, размышлению и исследованию, изолироваться от общества, считать последнее сферой войны, а не мира» [55, с. 9]. Игнорируя национальные культурные различия, «Братья-мусульмане» исходят из того, что умма — мусульманская община — охватывает всех правоверных в мире. Естественно, что члены этой организации нигилистически относятся и к неарабскому культурному наследию. «Ислам,— писал С. Кутб,— предлагает самостоятельные, независимые решения проблем человечества. Он демонстрирует интегральный метод и гармоническое единство, введение в него любого постороннего элемента способно испортить его, как включение ненужной детали в сложный механизм может привести его в негодность. Те, культура и мысль которых вобрала элементы иностранных систем, полагают, что такие системы придают исламу особую силу, но они ошибаются» [54, с. 97—98].

В первую очередь «Братья-мусульмане» ополчились на марксизм, научный социализм, доказывая, что это «импортированные идеи», чуждые исламу и вообще Востоку. И неудивительно, что политическая программа данной организации отличается крайней реакционностью. Она предусматривает установление теократии, сохранение частной собственности и, самое главное, возврат к социально-экономическим условиям, существовавшим в Арабском халифате в первые века распространения ислама, т. е. в период возникновения и становления феодальных производственных отношений. Перечисляя законные с точки зрения шариата «способы приобретения собственности», С. Кутб говорит об охоте и рыболовстве, освоении залежных земель, «извлечении находящегося в земле» (нефть, уголь, железная руда и т. п.), обработке сырья на кустарном уровне, торговле, труде «за вознаграждение», вооруженном набеге (аль-газв), награждении удельными феодальными владениями (см. [54, с. 120—124]).

Эту анахроничную программу «Братья-мусульмане» пытались претворить в жизнь в Египте в 60-х годах; их террористическая и подрывная деятельность была направлена против прогрессивных социально-экономических преобразований, проводившихся в тот период в стране.

Впрочем, в последние годы наблюдается отход «чистых» традиционалистов от сугубо нигилистической позиции по отношению к философии вообще и арабскому наследию в частности. Усилия «Братьев-мусульман» в идеологической области направлены на создание концепции, которую условно можно назвать «философией истории» или «философской антропологией». Родной брат цитировавшегося ранее Сайида Кутба — Мухаммад Кутб, профессор университета им. короля Абд аль-Азиза (Саудовская Аравия), и Абд аль-Халим Хифаги, египетский адвокат, долгое время проводивший в тюрьме за участие в деятельности

этой организации при Г. А. Насере, пытались расширить рамки коранических текстов и сформулировать принципы философии истории, «основывающейся на нашем (исламском.— А. И.) учении о бытии, на нашем понимании текстов ислама, на нашем подходе к мировой истории» [82, с. 254].

Философствующие «братья» постепенно смыкаются с исламскими модернистами, которые, опираясь на классические системы и современные идеалистические концепции, стараются создать «новую» исламскую философию, отвечающую задачам сегодняшнего дня.

Модернисты, желая согласовать мусульманское вероучение с требованиями времени, обращаются к фальсафа. При этом они расходятся между собой в вопросе о том, какое место в модернизированном исламском мировоззрении должно занять философское наследие. Декан филологического факультета Каирского университета Яхья Хувейда делает различие между «исламской» и «коранической» философией (которую еще предстоит создать). Он считает, что фальсифа «должны были с самого начала стремиться к углублению онтологического представления о боге, о связи его со вселенной и человеком, о сотворении богом мира, о связи индивида с себе подобными и с обществом. Но их восхищение сочинениями древних греков, которых они переводили, пристрастие к рационалистическим наукам... имело следствием то, что они пренебрегли коранической философией... А что было бы, обрати они часть затраченных ими громадных усилий на углубление концепции, отраженной в божественном писании? Если бы они сделали это, у нас сейчас была бы кораническая философия наряду с той, памятники которой мы имеем и которая во многом расходится с Кораном» [85, с. 4].

Источником «истинно исламской философии», по мнению Я. Хувейды, должны быть Коран и сунна, а также калам — одна из главных наук, заслуживающая самого серьезного внимания, коль скоро мы хотим, чтобы рядом с исламской появилась кораническая философия: мутакаллимы не столь неукоснительно следовали учению греков, как исламские мыслители» [85, с. 4]. Автор приходит к выводу, что схоластическое богословие в большей степени соответствует коранической философии, чем средневековая фальсафа.

Здесь мы сталкиваемся с еще одним аспектом расширительного толкования понятия «философское наследие». Суть же всех этих рассуждений заключается в стремлении создать религиозно-идеалистическую систему, защищающую исламское вероучение с помощью тех доводов против «еретиков», которые выработала средневековая теология. Эта система должна иметь своей основой «онтологическое представление о боге и исламе» [85, с. 4].

Часть же религиозных модернистов буржуазно-либерального толка заявляет, что фальсафа является полностью исламской. Известный египетский писатель, публицист и философ Аббас

Махмуд аль-Аккад утверждал: «Среди великих философов нет ни одного, кто говорил бы о творении и творце то, с чем не согласился бы мусульманин, верующий в бога и признающий откровение... Крупнейшие мыслители, которые разрабатывали проблемы, связанные с метафизикой,— Абу Наср аль-Фараби и Абу-Али Ибн Сина на востоке (Арабского халифата.— А. И.), Абу аль-Валид Ибн Рушд на западе — были знакомы со значительной частью учений Платона и Аристотеля. Но никто из этих философов не сделал вывода, к которому не пришел бы мусульманин, если бы он говорил на языке философии» [17, с. 64]. Далее автор характеризует концепцию аль-Фараби как «исламскую систему чистейшей воды», заявляет, что Ибн Сина был «полностью исламским философом», а Ибн Рушд даже «исламизировал Аристотеля» [17, с. 69, 71].

Такого рода заявления порождены, по-видимому, двумя причинами. Во-первых, и на это уже указывали советские исследователи (см. [5, с. 201—202]), аль-Аккад старался представить Ибн Рушда и Ибн Сину сторонниками идеи гармонии веры и знания, приверженцем которой был сам, выхолостить материалистические тенденции их концепций. Во-вторых, он стремился модернизировать исламскую идеологию, защитить ее от критики посредством «философизации» вероучения. И тут ему приходилось выдерживать борьбу с консерваторами, отвергающими всякую философию, даже исламскую. Для доказательства правомерности существования исламской философии в настоящее время аль-Аккад, с одной стороны, проводил параллель между религией и философией, исходя из того, что и первая и вторая — форма мировоззрения: «Мы говорили с некоторыми крупными улемами на тему „религия и философия“ и решили, что религия — философия жизни народов... Мы считаем также, что в философию можно верить, равно как и философствовать о вероучении» [16, с. 9]. С другой стороны, он прибегал к чисто догматическим доводам, чтобы убедить консерваторов: «Ни в Священном писании, ни в сунне мы не находим ни одного слова, запрещающего размышление о философских проблемах» [17, с. 63]. Впрочем, здесь нужно отметить, что в «коранической философии» А. М. аль-Аккада (не путать с «коранической философией» Я. Хувейды) больше заимствований из трудов западных идеалистов, например Маха и Авенариуса, чем из сочинений Ибн Сины или Ибн Рушда. Среди «местных» философов он выделяет аль-Газали и особенно обращает внимание на критику последним причинности [16, с. 22].

В арабских странах есть группа мыслителей-модернистов, которые призывают в той или иной мере порвать с традициями, засильем теологов, обратиться к современным мировоззренческим системам для создания исламской философии, отвечающей духу эпохи. Так, автор предисловия к книге индийского мусульманского идеолога Вахиуддина Хана «Новая теология» (в арабском переводе — «Ислам бросает вызов»), профессор Каирского

университета Абд-ас-Сабур Шахин сетует на то, что теологов волнуют изжившие себя проблемы — давно отшумевшие споры между ашаритами и сторонниками абсолютной свободы воли, между джабаритами и кадаритами, и продолжает: «Теология не способна убедить сегодняшнего атеиста в том, что он заблуждается, ибо... жизнь ставит иные проблемы: существование материи, связь ее с движением, влияние случайностей на возникновение и структуру вселенной, теория относительности Эйнштейна и т. д.» [90, с. 12].

Мухаммед Хусейн Хейкал в предисловии к девятому изданию своей книги «Жизнь Мухаммеда», критикуя косность улемов, выдвигает требование «использовать самые современные формы мировой мысли, дабы растопить плотный слой невежества и неприятия всего нового» [81, с. 15—16]. Против косности улемов и теологов выступают и другие идеологи, призывая к созданию «исламской философии», идущей в ногу с веком (см. [88, с. 330]).

Подобные высказывания, касающиеся теологии и обвиняющие ее в отсталости, оторванности от жизни, призывающие к обновлению исламской идеологии на путях религиозной философии, можно найти во множестве. Как же реализуются абстрактные призывы мусульманских модернистов? В качестве примера можно сослаться на концепцию египтянина Абу-ль-Файда аль-Мануфи. Он пытается сочетать некоторые коранические догмы, отдельные исламские философские традиции (в частности, эманатизм) с «современной мыслью», произвольно толкуемыми новейшими данными науки (см. [59]). Заметное влияние на аль-Мануфи оказал позитивизм: отсюда философ почерпнул идею классификации стадий развития познания, несколько трансформированную в соответствии с целями, стоящими перед ним. Он вычленяет «естественную стадию» — «человек считал, что у каждой вещи есть творец, и переносил это положение на мир в целом» («теологическая стадия», по О. Конту); философскую — «человек разработал логику», позволившую систематизировать принципы первой стадии (метафизическая стадия Конта); научную — «когда рухнули принципы, утверждавшиеся материалистами как абсолютные» (позитивная стадия).

Каковы же, согласно аль-Мануфи, «положительные черты» этих стадий? Первой — вера в творца мира, второй — подкрепление этой веры доводами разума, переход от мифологии к логическому обоснованию необходимости творца (бога), третьей — в принятии учеными тезиса о том, что «материя исчезла» [59, с. 64]. «Стена материализма, которую воздвигли между природным и сверхъестественным, между видимым и невидимым (разум, дух, бог), некоторые философы и физики, поклонявшиеся материалистическому идолу и закрывавшие глаза на истину, теперь разрушена» [59, с. 44].

К перечисленным трем добавляется еще четвертая — «стадия синтеза», «совмещающая положительные черты предыдущих

трех», стадия, на которой религия, философия и наука образуют некий синтез (см. [59, с. 75—78]).

Очевидно, все это понадобилось аль-Мануфи для того, чтобы, оттолкнувшись от рассуждений, что «материя» при аннигиляции превращается в свет, перейти к божественному «свету», о котором говорится в Коране: «Свет на свете! Ведет бог к своему свету, кого пожелает» (24:35). «Божественный свет» становится третьим и наивысшим методом и средством познания (после чувственного и рационального).

В конечном счете, как видим, аль-Мануфи напрасно обращался к идеям О. Конта, Маха и Авенариуса. Его мысль о единстве религии (ислама), науки и философии не более чем модификация «метода предметного разграничения».

Религиозным деятелям, и консерваторам и модернистам, не просто интегрировать в свои построения элементы учений арабских и неарабских философов: они скованы положениями исламского вероучения.

Если религиозные идеологи, а также светские мыслители, сознательно примыкающие к ним, стараются так или иначе увязать фальсафа с религией⁵, то чисто светские стремятся включить философские учения прошлого в систему ланцизированных (нерелигиозных) установок и ценностей.

Наиболее распространенной тенденцией выступает абсолютизация роли арабской философии средневековья как одно из проявлений буржуазного национализма в форме «культурного национализма». Последний выражается в идее «культурной автаркии», т. е. возможности обойтись собственным духовным наследием, в утверждении, что европейская культура почти всем обязана арабской (или исламской) культуре прошлых веков. Так, законодательство Франции оказывается заимствованным у арабов, ибо в основу его положены нормы шариата [42, с. 75]; Данте «списал» «Божественную комедию» с «Рисаля-аль-гуфран» («Трактат о прощении») Абу-аль-Аля аль-Маарри; «монадология» Лейбница содержит мысли, высказанные философ-мистиком Ибн Араби (см. [51]), и т. п.

Правда, нужно оговориться, что «культурный национализм» неоднороден: в нем можно выделить два течения — буржуазное и революционно-демократическое, различающиеся по установкам и по содержанию. Представители первого часто заявляют о приоритете арабов (иногда действительном) в разных областях. Подобные заявления порой служат своеобразной апологией буржуазных идей и порядков, но они делаются так, чтобы не противоречить тезису о «самобытности», «духовности» и т. п. (см. пример о шариате и французском законодательстве).

К тому же направлены поиски арабских теоретиков — «первооснователей» современных идеалистических школ⁶. Обычно их «философский национализм» (как аспект «культурного») выступает в форме провозглашения абсолютного приоритета арабских философских систем. «Социология Ибн Халдуна, — пишет один

из представителей этого течения, — оставалась без изменений более пяти веков; европейские ученые не могли создать что-либо подобное; их исследования были несовершенны, идеи неразработаны. И заслуга в создании социологии принадлежит вовсе не Вико, как считают итальянцы, или Кетле, как на то претендуют бельгийцы, или Огюсту Конту, как заявляют французы, а арабскому мыслителю Ибн Халдуну» [89, с. 61].

Еще чаще «культурные националисты» буржуазного толка ссылаются на аль-Газали, который якобы «предвосхитил» Мальтуса, Гоббса, позитивистов, Декарта и т. д., а с Блаженным Августином, например, которого он, естественно, не мог «предвосхитить», отмечается «поразительное сходство» (см. [22]). Если проанализировать в этом ракурсе произведения современных арабских мыслителей и историков философии, то нетрудно заметить, что они затрагивают чрезвычайно интересную и сложную проблему — культурных контактов и взаимовлияний, общих закономерностей развития человеческой мысли. Однако националистические установки мешают этим теоретикам предложить ее конструктивное решение.

Примечательна в этом смысле позиция Заки Нагиба Махмуда, который, кстати, является автором выражения «культурный национализм» (см. [62]). Он видит свою задачу в том, чтобы сделать арабскую мысль современной, сохранив истинно арабскую сущность. Причем «обновление», «осовременивание» означают не адаптацию в соответствии с сегодняшним днем, а выделение того, что имманентно присуще «арабскому духу», отличающемуся, скажем, от «европейского». З. Н. Махмуд исходит из идеи буржуазного национализма, согласно которой «дух нации» реализуется у тех или иных народов в различных культурных (в том числе философских) формах. По его мнению, философии делятся по национальному (или географическому, что в данном случае одно и то же) признаку: диалектический материализм — восточноевропейская философия, экзистенциализм — западноевропейская, «анализм» (под ним он понимает структурализм) — «северо-запада Европы», а прагматизм — североамериканская философия (см. [38]). По такой логике должна быть и «чисто арабская» как вариант «восточной» — адекватное выражение «арабского духа». Суть последнего заключается в «принципе дуализма», в «разделении бытия на две части — творца и твари, духа и материи, разума и тела, абсолютного и переменного, вечного и возникающего — одним словом, неба и земли» [64, с. 272].

Практические выводы из этого утверждения следующие. Коль скоро «арабский дух» дуалистичен в своей основе, необходимо осуществить то, что, на взгляд З. Н. Махмуда, делали «философы прошлого — аль-Кинди, Ибн Сина, аль-Газали, ар-Рази, Ибн Рушд, Ибн Халдун, пытавшиеся совместить рационализм и традицию, т. е. идеи древнегреческих мыслителей и исламского верования» [38]. Раз «мы импортируем ткацкие станки,

почему бы нам не импортировать также и принципы организации университетов, народного представительства в парламенте, кооперативов, организации и обучения армий и т. п.» [34, с. 112—113]. Арабам, считает З. Н. Махмуд, надлежит обращаться к «европейским и американским» наукам, индустрии, искусствам, ко всему новому в литературе, социальных, экономических и политических системах». Вместе с тем необходимо и обращение к исламу, к «тому, что превосходит земную реальность, будучи до нее и после нее», к тому, что «сотворило меня человеком и что постигнет меня в Судный день» [38].

Попытки буржуазных националистов включить в свои построения традиционную идеологию (религию) и специально отобранные элементы национального философского наследия, приплюсовав к ним некоторые положения современных западноевропейских идеалистических концепций, — это, пожалуй, общая тенденция. Ливанский философ Кемаль Юсуф аль-Хадж тшился создать «национальную философию» посредством сочетания идей экзистенциализма, ислама, христианства и «ливанского здравого смысла», который, подобно «арабскому духу» З. Н. Махмуда, есть «дуализм материи и духа», ведь «ливанцы — материалисты в отправных позициях и идут по пути Запада», но, будучи «спиритуалистами по конечным целям, идут по пути Востока» (цит. по [31, с. 162]).

Противоречиво и неоднозначно отношение к учениям прошлого представителей значительной в арабских странах социально-политической группировки — революционных демократов. Их социальная разнородность и политическое непостоянство имеют следствием шатания в теоретической области. Эти шатания выражаются, с одной стороны, в нигилистическом отношении к собственному культурному наследию, с другой — в абсолютизации его значения.

Нигилистическая тенденция характерна для небольшой части революционно-демократических идеологов и обусловлена рядом факторов: переоценкой роли как прогрессивных, так и реакционных идей в жизни арабских стран; резким неприятием этих реакционных идей, которые идеологи консервативных сил пытаются выводить из наследия арабов вообще и философского в частности; недифференцированным отношением к нему, нежеланием видеть наличие в нем разных по содержанию и форме течений или «срезов»; историческим нетерпением, или стремлением если не сегодня, то завтра построить в этих странах общество, основанное на принципах социальной справедливости, научного знания и т. п.

Ярким проявлением этой тенденции может служить концепция прогрессивного арабского философа Садики Джаляля аль-Азма. «Совершенно очевидно, — пишет он, — что арабские массы подавлены бременем чувств, ощущений, способов выражения, образа мышления, сложившихся в течение столетий упадка цивилизации, глубокого культурного и научного застоя. И это бре-

мя мешает прогрессу, революции и социализму, любому изменению жизни» [15, с. 139]. Он резко критиковал «прогрессивные арабские режимы за то, что они уделяют слишком много внимания традициям, религиозным ценностям, народному театру, народной литературе, народному искусству и т. п.», и полагал, что такая позиция — «своего рода скрытая реакционность, которая препятствует научному прогрессу, научно-социалистической практике, культурной революции» [15, с. 138—139].

Негативное отношение к философскому наследию свойственно взглядам Хисама Мохи-д-дина аль-Алуси, преподавателя философии Багдадского университета. Он утверждает: «Всякое изменение или попытка изменения — социального или иного — наталкивается на противодействие старой мысли и ее носителей» [20, с. 58]. Придерживаясь сциентизма позитивистского толка, он заявляет: «Настало время понять, что философия Платона, Аристотеля, Плотина, их комментаторов и последователей в древности и в средние века — все это мертво. Конкретные науки либо превзошли их, либо вобрали в себя все лучшее. Разговоры о том, что эти мысли важны, поскольку прошлое — основа нового, пусты, хотя что-то в них, быть может, и верно. Наше отношение к учению Платона и других философов допустимо сравнить с отношением ткача, работающего на ручном станке, к ткацкой машине, когда появляется возможность перейти на современную машину, он по-прежнему предпочитает ручные средства, ссылаясь на то, что они — основа современных» [20, с. 59—60].

Подобного рода сциентизм приводит к космополитизму, к отрицанию национального, философского наследия как ненаучного и, следовательно, ненужного. «Регионализм», или «местничество», в идейной жизни, пишет аль-Алуси, то же самое, что регионализм в отношении к средствам материальной культуры. Только слепой не видит, что духовная культура, как и материальная, развивается и исчезает с течением времени, постепенно превращается в нечто иное, более глубокое и полное. «Исходить из „регионализма“, „национализма“ и „связи с наследием“ — значит идти за миражем, принимать мираж за воду, предпочитать ее настоящей воде на том основании, что она „наша“. Мы умрем от жажды, ибо нельзя напиться миражем, сколько бы ни считать его водой» [20, с. 61]. И далее аль-Алуси делает вывод о необходимости заменить изучение философии изучением «современных научных представлений» о природе, обществе и мышлении (см. [20, с. 56, 65]). Это и будет настоящая философия, не «отягощенная» связью со старой, якобы полностью ненаучной и реакционной.

Другая часть революционно-демократических идеологов придерживается противоположных взглядов, склонна к абсолютизации идейного наследия. Их «культурный национализм» чем-то напоминает воззрения буржуазных националистов, но он имеет более прогрессивное социальное содержание.

Для «культурных националистов» революционно-демократического толка самобытность арабских стран определяется спецификой (иногда преувеличиваемой) тех социально-политических условий, в которых они борются за осуществление прогрессивных преобразований. Этим, а также некоторой теоретической незрелостью и классовой ограниченностью можно объяснить и в известной степени оправдать стремление «совместить» научный социализм и догмы ислама, вывести рационализм, материализм, диалектику из теорий прошлого. М. Амара, например, утверждает, что Джахиз открыл закон неуничтожимости материи, что он же предвосхитил Р. Декарта, выдвинув тезис «методологического сомнения», и обосновал необходимость рационального познания мира; Ибн Баджжа характеризуется как «мыслитель, выявивший отдельные аспекты диалектического материализма»; «Братья чистоты» открыли законы диалектики, а Ибн Халдун — «некоторые законы исторического материализма» (см. [27, с. 170, 199, 216 и др.]).

Эти утверждения требуют более детального рассмотрения, здесь важно подчеркнуть стремление этих идеологов обнаружить в арабском идейном наследии те прогрессивные компоненты, которые вошли в сокровищницу мировой мысли.

В ряде случаев поиски арабских «первооткрывателей» марксизма и научного социализма являются отражением идейной борьбы — прогрессисты подвергаются ожесточенным нападениям местной реакции за распространение «чуждых», «импортируемых» и тому подобных идей. Отвечая на обвинение члена Народного совета Египта Махмуда Абу-Вафни, заявившего, что марксисты, группирующиеся вокруг журнала «Ат-Талиа», не патриоты, поскольку руководствуются «идеями, импортируемыми извне» (см. [35, 28.IX.1974]), Филип Галаб привел такие доводы: «Важнейшие политические принципы, разработанные Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом, те же, что выдвинула группа мыслителей и лидеров этой (арабской. — А. И.) нации еще до рождения Маркса и Энгельса» [45, с. 27]. В этой группе, в частности, оказался Ибн Халдун, который якобы до Маркса указал на определяющую роль масс в истории, влияние материальной среды на поведение людей и т. п. [45, с. 27]. В эту группу включены также пророк Мухаммад, Джамаль ад-Дин аль-Афгани, Абд ар-Рахман аль-Кавакиби.

Не последнюю роль в преувеличении значимости собственно культурного наследия играет и воздействие воззрений идеологов, ревизующих марксизм именно в плане выпячивания национального момента (тут по степени влияния пальма первенства принадлежит, пожалуй, Роже Гароди с его завышенной оценкой прогрессивности ислама).

Картина идейной борьбы вокруг вопроса о философском наследии в арабских странах будет неполной, если не обратить внимания на эволюцию взглядов части революционно-демократических теоретиков — от нигилистического отношения к учениям

прошлого или их абсолютизации ко все более адекватному пониманию соотношения национального и интернационального, передовых и консервативных элементов культуры.

Ранее приводились высказывания аль-Алуси, который под предлогом модернизации и сциентификации курса философии в арабских университетах предлагал отказаться от изучения средневековых школ, исходя из их «несовременности» и в конечном счете реакционности. Ныне он пересмотрел свои взгляды и пришел к заключению, что «необходимо изучать исламскую философию (имеется в виду средневековая фальсафа.— А. И.) по всем ее темам, течениям и школам, избегая тех упреков, которые мы ей делали в нашей первой статье (опубликованной в сентябре 1973 г.— А. И.)» [21, с. 56].

Нужно отметить, что теперь аль-Алуси ударился в другую крайность и причисляет к исламской философии богословие и мистицизм.

Весьма примечательна идейная эволюция такого серьезного исследователя, как Мухаммад Амар, который в начале 70-х годов утверждал, что Ибн Рушд задолго до Маркса сформулировал идеи марксизма. В одной из своих последних книг автор отрицает «культурный национализм» и склоняется к мысли о единстве и преемственности культур разных народов: «Процесс подготовки к публикации основных произведений арабо-исламского прошлого даст в руки тех, кто следит за достижениями человеческой мысли, звено, которым арабы соединили античность с европейским Возрождением... Греки заимствовали у древних египтян, арабы — у греков, а также персов и индусов, потом Европа заимствовала у арабов... Воскрешение арабского наследия и его усвоение демонстрируют истинность закона взаимодействия культур и цивилизаций, доказывают, что разговор о полной независимости культуры одного народа от культуры других народов, о возможности его самоограничения собственной культурой — предрассудок, не имеющий и не могущий иметь практического подкрепления» [26, с. 33—34].

Еще одним важным аспектом позиции М. Амары является признание всеобщности борьбы между прогрессом и реакцией. «Мы хотели бы обратить внимание на то, — пишет он, — что жестокая борьба, происходившая между европейской идеологической реакцией и рационалистической мыслью Ибн Рушда... преподносит урок, который должно осознать сейчас более, чем когда-либо прежде, и спросить самих себя, чьи взгляды мы разделяем — Ибн Рушда, рационалиста, или арабской идеологической реакции, которая вела священную войну, дабы лишить Европу эпохи Просвещения? Методы, которые использовала реакция против рационализма Ибн Рушда в Европе, были те же, что использовались в Османской империи. Это неопровержимо доказывает единство идейного фронта реакции, хотя в одних случаях она пыталась прикрыться религией Христа, а в других — знаменем ислама» [26, с. 42—43].

Поворот революционных демократов в их отношении к культурному наследию объясняется обострением классовой борьбы, а с ней и борьбы в сфере идеологии. Одной из определяющих данную эволюцию причин является теоретическая деятельность арабских коммунистов. В ряде стран совместно с представителями революционно-демократических партий они создали патриотические фронты, в рамках которых происходит, в частности, обмен мнениями по ряду актуальных вопросов. Например, публикация цитировавшейся выше статьи Х. аль-Алуси в журнале иракских коммунистов «Новая культура» послужила началом широкой дискуссии. И именно она привела к тому, что автор статьи и, по-видимому, некоторые другие арабские интеллигенты, нигилистически относившиеся к национальному культурному наследию, изменили свою точку зрения на поднимавшиеся в процессе дискуссии вопросы.

Те революционно-демократические теоретики, и особенно историки философии, которые опираются на марксистско-ленинскую методологию при анализе идейных процессов в прошлом и настоящем, практически смыкаются с коммунистами, что, разумеется, не исключает отдельных ошибок.

Арабские коммунисты рассматривают вопрос о национальном культурном наследию с позиций пролетарского интернационализма и патриотизма, в связи с социальными задачами, стоящими перед их странами. В программных документах коммунистических и рабочих партий подчеркивается важность правильного отношения к культуре средневековья для борьбы за прогрессивные социальные преобразования, за распространение материалистического, научно-социалистического мировоззрения. Так, сирийские коммунисты видят свою задачу в «возрождении всего патриотического и прогрессивного в национальном наследию» [40, с. 81]. Иорданские коммунисты придают большое значение «пропаганде научных знаний, популяризации демократической части арабского наследия, борьбе против искажающей его интерпретации» [23, с. 18]. В разделе Программы Иракской коммунистической партии, озаглавленном «Культурная революция и образование», указывается следующая задача: «возрождение и развитие древнего культурного наследия народа Двуречья, фольклорного художественного наследия арабского и курдского народов и национальных меньшинств» [39, с. 58].

Коммунистам приходится бороться против нигилистического отношения к культуре прошлого, против «нигилистических тенденций, принимающих разные обличья и проявляющихся в отрицании культурного наследия на том основании, что оно не созвучно сегодняшним проблемам» [76]. Они руководствуются ленинскими указаниями об отношении к культурному наследию вообще. Член ЦК Ливанской коммунистической партии Хусейн Мурувве в своем докладе на симпозиуме, посвященном 50-летию ЛКП, сказал: «Марксистский научный метод отвергает гносеологический изоляционизм, ибо он означает не что иное, как замк-

путость по отношению к самой истории, отклонение от эволюции общечеловеческого познания и его развития... Многие из вас знают, как резко, бескомпромиссно и убедительно выступал В. И. Ленин против изоляционистской и узкой идеи, призывавшей к созданию „пролетарской культуры“, отличной от буржуазной культуры и ее достижений. Он охарактеризовал этот призыв как ошибочный теоретически и вредный практически, подчеркивал „открытость“ марксизма» [68, с. 19]. Далее докладчик привел известные слова В. И. Ленина: «Марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры» [1, с. 337].

Марксисты в арабских странах с большой осторожностью и с научных позиций оценивают вклад своих народов в сокровищницу мировой цивилизации. Так, в Тезисах к III съезду Ливанской коммунистической партии говорится: «Научный социализм как вершина и выражение всего того, к чему пришла человеческая мысль после веков развития, содержит в своем громадном фундаменте некий „кирпичик“ — вклад великих арабских мыслителей, ученых и философов в общечеловеческое идейное наследие, сделанный до того, как наш арабский мир вступил в эпоху упадка, невежества и отсталости» [37, с. 207].

Примечательно отношение коммунистов к исламской идеологии. В 1968 г. на пленуме ЦК Суданской компартии ее первый секретарь Абд аль-Халик Махджуб указывал: «Я считаю, что проблема религии важна и сложна. И съезд (прошедший накануне. — А. И.) поднял ее не в связи с конкретными событиями последних лет и даже не в связи с антикоммунизмом, который прикрывается религиозными лозунгами для осуществления целей, направленных против основных прав трудящихся страны. Проблема, как ее поставил и попытался решить съезд, — не просто политическая, т. е. не связана только с тем, как реакция использует религию для изоляции масс от революционного движения. В этой области у нас уже есть апробированный метод, заключающийся, во-первых, в решительной борьбе за отделение религии от политики и, во-вторых, в разъяснении, что борьба коммунистов и поведение коммунистов не противоречили религиозным традициям. По-моему, проблема эта еще сложнее. Мы должны рассмотреть вопрос приближения марксизма к массам, сделать его частью мышления и их революционного наследия... Мы должны найти в религиозных верованиях масс то, что способствует прогрессу, сделать это частью революционной деятельности. Таким образом мы свяжем марксизм с каждодневной жизнью людей... Одновременно партии надлежит заботиться о чистоте марксизма при решении вопроса о ее кадрах, развивать научное мышление, ибо это залог единства идеологии и воли партии» [60а, с. 82—86].

Суданские коммунисты на практике осуществляли эти зада-

чи. Можно указать на их смелую теоретико-пропагандистскую кампанию против идеологии и политики организации «Братья-мусульмане». В своей книге «Мысли о философии „Братьев-мусульман“» Абд аль-Халик Махджуб показал, что разделение человечества по религиозному признаку и попытки представить борьбу в современном мире в качестве борьбы религиозной имеют целью «затемнение классового сознания трудящихся: ведь если все исповедуют ислам, то нет смысла в классовой борьбе, нет различий между богатыми и бедными, ни к чему движение по пути социализма. В этом суть проповеди „Братьев-мусульман“» [60, с. 43]. Интересной, хотя и спорной, кажется попытка суданских коммунистов критиковать идеологию этой организации, исходя из противоречий, обнаруживающихся между их идеологией и Кораном (см. [75]).

В настоящее время компартия Судана ставит новые теоретические и практические задачи в рассматриваемой области. Журнал «Аш-шунун» («Коммунист») поместил статью «Вклад марксистской мысли в исламоведческие исследования», автор которой пишет: «Задачи политической борьбы в Судане и задачи пропаганды, непосредственно направленной на разоблачение правых партий, групп и правительств, использующих ислам для введения масс в заблуждение, требуют терпеливого и углубленного теоретического и идеологического изучения проблем ислама — его вероучения, законодательства, истории и культуры» [13, с. 49]. В статье подчеркивается также важность исследования с марксистских позиций истории страны, революционных традиций в социальных движениях, выступавших под религиозными лозунгами: «Изучение исторического развития исламского общества является самостоятельной задачей. История Судана, несмотря на местные, национальные специфические черты, — это часть истории всего (исламского. — А. И.) мира, а первая национальная революция, в которой участвовал народ Судана, его традиционный слой, проходила под лозунгами ислама и его учения» [13, с. 52].

В заключение говорится о необходимости рассматривать актуальные социально-экономические и политические вопросы «через исламскую мысль, изнутри» [13, с. 56]. По-видимому, речь идет о необходимости учитывать специфику массового сознания и местных духовных традиций. При этом акцент делается на «исследовании культуры прошлого и выявлении в ней демократических, революционных традиций». Следует избегать наивного упрощенчества, выражающегося, например, в увязывании учения Конфуция с теорией Маркса; «эклектического соединения и смешивания, в котором грешна арабская мелкая буржуазия, готовая заявить, что марксистская мысль полностью заключена в арабо-исламской мысли; капитуляции перед павлиньим великопием, которое ослепило ряд арабских прогрессистов, когда Роже Гароди соблаговолил — под общим демократическим влиянием Алжирской революции на Францию — причислить

арабских и исламских ученых к тем мыслителям, у коих диалектический материализм может почерпнуть свои категории. Мы не ищем Гегеля-араба и Фейербаха-мусульманина, воплощения идей Рикардо и Адама Смита в экономической политике Омейядов и Аббасидов, Сен-Симона и Оуэна — в движении карматов... Мы ищем... демократические ценности и понятия в истории нашего народа» [13, с. 58].

Коммунистические и рабочие партии в арабских странах вынуждены также вести борьбу против мелкобуржуазной критики религии с нигилистских позиций — задача тем более актуальная, что подобного рода критика порой претендует на то, чтобы называться марксистской. В этих странах многими изданиями вышла книга палестинца, живущего в Ливане, Садики Джалаля аль-Азма «Критика религиозной мысли». Она содержит много верных замечаний и наблюдений, но вместе с тем демонстрирует недифференцированный подход к оценке деятельности реакционных исламских идеологов в Саудовской Аравии и попыткам Г. А. Насера в период после войны 1967 г. использовать религию (ислам и христианство) в целях мобилизации народа Египта на ликвидацию последствий израильской агрессии. Автор довольно убедительно показывает смехотворность некоторых положений современных исламских идеологов, однако оставляет в стороне такой вопрос, как социальные корни распространения и живучести религиозных представлений, не предлагает никаких позитивных мер к преодолению религиозных предрасудков.

Обращаясь к истории арабской философии, коммунисты выделяют в ней материалистические тенденции (см., например, [73; 92 и др.]), доказывают, что идеи социализма и марксизма вообще отнюдь «не чужды арабскому миру» (вопреки заявлениям реакционеров всех мастей), что они являются естественным продолжением прогрессивных материалистических традиций фальсафа. Обычно в этой связи называют сочинения Ибн Халдуна, который, по словам иракского философа-коммуниста Намира аль-Ани, «впервые в истории философской мысли увидел... движущие силы общественного развития не в духовных формах... а в условиях материальной жизни людей» [33, с. 107—108]. Поскольку автор статьи опасается, что можно обнаружить известное сходство между его соображениями и высказываниями ряда буржуазных и мелкобуржуазных теоретиков, он считает нужным оговориться: «Это, однако, не значит и не должно означать, что социально-философское учение Ибн Халдуна и исторический материализм — одно и то же, как утверждают некоторые буржуазные мыслители. Попытки поставить знак равенства между социальной теорией Ибн Халдуна и историко-материалистической теорией Маркса и Энгельса должны быть отвергнуты как негодные, как сводящие на нет глубокое качественное различие между ними. Ибн Халдун, Макиавелли и другие представители материалистического направления в домарксовской соци-

логии не смогли... поднять свои социальные учения до уровня научного, точного и всеохватывающего взгляда на социальную жизнь и исторический процесс» [33, с. 110].

Марксисты подходят к анализу творчества Ибн Халдуна с материалистических позиций, отмечают наряду с его действительно крупными заслугами в социологии его историческую ограниченность, непоследовательность, «колебания между материализмом и идеализмом при преобладании натуралистической и материалистической тенденции» [74, с. 26].

Здесь мы касаемся вопроса, существенного для понимания отношения коммунистов арабских стран к собственному философскому наследию. Выходя за рамки абстрактных антиномий (принимать или не принимать его, является ли оно самобытным или несамобытным, исламским или неисламским и т. п.) и занимаясь конкретными исследованиями философских систем прошлого, они преодолевают эти антиномии, давая образцы анализа, основанного на положениях марксизма-ленинизма. В качестве примера можно привести работы Хусейна Мурувве [66; 67; 68; 69; 70; 71; 72]. Возникновение философского сознания у арабов он объясняет обострением в средневековом арабском обществе социальных противоречий; они отражались в спорах по вопросам вероучения между различными сектами — хариджитов, шиитов, кадаритов, джабаритов и т. п. — и создавали идейную и гносеологическую базу для развития философской мысли. «Проблема предопределения дала первые ростки философского мышления у арабов... Именно отсюда начинается история фальсафа» [69, с. 137]. Необходимость защищать догмы «официального» ислама вызвала к жизни схоластическое богословие, которое Х. Мурувве называет «вершиной (собственно) исламской философии» [69, с. 138]. Спекулятивная теология с ее аналитическими методами и пусть ограниченным, но рационализмом стала, по словам автора, «историческим „коконом“, из которого появилась независимая арабская философия. Впрочем, независимость ее от теологии была относительной, поскольку она несла в себе много исламских теоретических предпосылок» [69, с. 138].

Далее Х. Мурувве отмечает «диалектическую связь внутреннего и внешнего», т. е. влияние переводов произведений греческих мыслителей на становление философии у арабов. «Греческая культура и, уже, греческая философия оказали известное воздействие на арабскую культуру, но они переплавились в ней и трансформировались в соответствии с логикой ее внутреннего развития» [69, с. 140].

Он выступает против одностороннего рассмотрения истории арабо-исламской философии, против выделения в ней какого-то одного направления (материалистического или идеалистического) при игнорировании другого: «Если традиционалисты делают акцент на супранатуралистические и идеалистические черты в наследии, то значит ли это, что сторонники научного историко-материалистического метода должны сосредоточивать вни-

мание только на другом, материалистическом аспекте?» [71, с. 30]. И отвечает: «Реалистический и всеохватывающий взгляд, который отличает историков-материалистов, позволяет не ограничиваться изучением материалистических тенденций в арабо-исламском наследии и не предавать забвению господствующие в нем идеалистические формы. Во-первых, в арабо-исламской философии диалектико-материалистические тенденции переплетаются с идеалистическими и метафизическими в такой степени, что трудно бывает выделить эти тенденции без анализа того или иного философского направления в целом. Во-вторых, во многих идеалистических учениях присутствуют материалистические и диалектические компоненты. Исследователь должен рассмотреть эти учения всесторонне и критически, дабы вычленил диалектико-материалистические элементы, скрытые под мистическими и идеалистическими оболочками. В-третьих, нужно подходить к развитию философии как к объективному процессу, в котором переплетаются и взаимодействуют различные идеи, борются материализм и идеализм, диалектика и метафизика» [71, с. 32]. Х. Мурувве полагает обязательным рассматривать арабо-исламское философское наследие в связи с «исторической ситуацией» возникновения и становления отдельных школ, с социально-экономическими условиями, а также в связи с развитием естественных наук в арабском мире в средние века [71, с. 38].

Даже краткое и конспективное изложение взглядов философа-коммуниста дает возможность определить методы анализа мировоззренческих систем прошлого, позволяющие изучить проблемы взаимопроникновения и влияния различных форм идеологии (например, теологии и философии), взаимодействия учений разных народов. Насколько это далеко от метафизических утверждений, что арабская философия — это исламская философия или «перевод сочинений греческих мыслителей».

При рассмотрении вопросов, затрагивающих духовную жизнь далеких эпох, арабские коммунисты обращаются к опыту культурного строительства в СССР. Х. Мурувве писал: «После победы Великой Октябрьской социалистической революции и с первых дней образования молодого государства Советская власть заняла четкую позицию по отношению к культурам народов СССР, к их национальному наследию — поощряло их возрождение и развитие, возрождение всего имеющего историческую ценность и развитие в целях удовлетворения материальных и духовных потребностей человека» [68, с. 19]. Здесь нужно указать также на то, что арабские марксисты рассматривают как чрезвычайно ценные в теоретическом отношении работы советских арабистов и постоянно обращаются к ним (см. [19; 33; 73]).

Итак, в ходе борьбы вокруг вопроса об арабском философском наследии выявляются различные тенденции, определяющиеся классовыми установками идеологов и теоретиков. Это вполне естественно для антагонистического общества, где существует

две культуры — угнетателей и угнетенных. Культура арабских народов в прошлом, будучи классовой, также заключала в себе прогрессивную и реакционную тенденции.

Таким образом, наследие этих народов как воспринятое сегодня общественное сознание далеких эпох противоречиво вдвойне, ибо несет в себе противоречия и породившей его эпохи и современности.

Для многих прогрессивных идеологов в развивающихся странах характерно стремление «показать, что и как из этого наследия может быть использовано сегодня в развитии подлинно демократической культуры и что должно быть отброшено, предано забвению как выражающее интересы реакционных сил общества» [9, с. 109]. Однако порой это стремление проявляется в упрощении, в прагматизме, когда культура и философия прошлого рассматриваются исключительно с точки зрения полезности или вредности в свете задач настоящего времени. Из такого рода прагматизма проистекает и нигилистическое отношение к философскому наследию, и «выборочное» его возрождение, причем во втором случае те или иные течения, школы, концепции вырываются из социально-экономического и идеологического контекста, т. е. тех связей, которые устанавливались между ними и противоположными концепциями. В результате образуется известный «перекосяк». Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Халдун выдвигаются на первый план, что само по себе не несет никакой опасности, но за бортом оказываются такие крупнейшие мыслители, как, например, аль-Газали. Изучение их творчества отодается, по сути, на откуп идеалистическим буржуазным историкам философии, которые фальсифицируют его.

Несомненно, философия далеких эпох в конечном счете определялась классовой принадлежностью создателей различных учений, школ, но это вовсе не означает, что достаточно объективистски описать какое-либо течение — и в нем автоматически проявятся две четкие тенденции — прогрессивная и реакционная, после чего задача будет заключаться только в том, чтобы отбросить реакционное и развивать прогрессивное. Слишком сложны и неоднозначны идеологические процессы. Кроме того, прогрессивность и реакционность — понятия исторические. То, что было передовым в какую-то эпоху, может стать отжившим в новую.

Нередко одна система сочетает в себе элементы и прогрессивности и реакционности. Показательно в этом смысле учение идеалиста-диалектика Гегеля. Наконец, в истории материализма, как правило, был мировоззрением передовых классов и слоев общества, однако «как правило» — это еще не «всегда». По словам В. И. Ленина, «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый идеализм» [2, с. 248].

Все это подводит к мысли о важности задачи критического рассмотрения средневековой фальсафа в целом. Подобные соображения диктуют необходимость выступать против призывов

«отбросить», «предать забвению» ту или иную часть культурного наследия. Не «отбрасывать» нужно, а изучать все его аспекты. Ведь до сих пор не стало предметом исследования арабских теоретиков национальное атеистическое наследие. Речь идет о тех концепциях, которые и по замыслу их творцов, и по содержанию были направлены против религии вообще, а не против отдельных ее догматов или конкретного вероучения.

Публикация такого рода произведений европейских авторов имеет, несомненно, большое значение, и прогрессивные арабские идеологи этим вопросом занимаются. Нельзя недооценивать данный факт: при засилье исламской идеологии критика, например, христианства позволяет сравнительно безопасно наносить удары по религии вообще, в том числе и по исламу. Любопытно, что эта критика порой получает одобрение мусульманских религиозных деятелей, ибо дает им аргументы в пользу «истинности» их вероучения и «неистинности», «реакционности» и т. п. христианства.

Так, упоминавшийся ранее Сайид Кутб резко обличал христианство, сыгравшее, по его мнению, столь негативную роль в истории Европы. В средние века и в эпоху Возрождения, оно «боясь потерять власть и влияние, наложило печать молчания на уста смельчаков, обвиняла в атеизме всякого, кто выступал против невежества и предрассудков» [54, с. 7]. С возмущением говорит С. Кутб о «христианских оппортунистах», которые «понимают, где центр силы, и, присоединившись к нему, делают религию наркотиком для трудящихся классов» [54, с. 8].

Исламские идеологи, желая отвести от себя обвинения в обскурантизме и доказать, что атеизма, подобного европейскому, арабский мир (или, по их выражению, арабская исламская среда) не знал, «защищают» от нападок церкви Галилео Галилея, Джордано Бруно (см. [83]), Мигеля Сервета (см. [36, сентябрь 1975, № 444]).

Поэтому так актуальна задача изучения именно арабского атеистического наследия, которое наследием в собственном смысле слова не стало, ибо неизвестно современному арабу. Уместно в этой связи сослаться на такое произведение, как «Подробное рассмотрение исследований о трех религиях» Саада бен Мансура Ибн Каммуны, багдадского мыслителя XIII в., в котором он подвергает резкой, не допускающей различных толкований критике иудаизм, христианство и ислам. Книгу эту, насколько можно судить, арабские ученые знают лишь по отрывкам, приведенным в трудах идейных противников Ибн Каммуны (см. [87, с. 106]), хотя полный текст его произведения был опубликован в 1967 г. в Калифорнийском университете [48].

Задача анализа арабского атеистического и шире философского наследия может быть решена совместными усилиями арабских и советских марксистов, прогрессивных идеологов и теоретиков в разных странах.

¹ В связи со сложностью и объемностью проблемы мы ограничиваемся анализом взглядов только арабских теоретиков и идеологов. Взгляды неарабских востоковедов, арабистов, историков философии не рассматриваются (или почти не рассматриваются), хотя советские ученые, например, в последние десятилетия сделали немало в области изучения философской и общественно-политической мысли прошлого и современного состояния идеологической борьбы в этих странах.

² Неясно, кто такой аль-Хамадани. По всей вероятности, автор имеет в виду географа, филолога, поэта и историка Хасана аль-Хамадани, умершего в 945 г. в Санае, но его с очень большими оговорками можно отнести к философам.

³ С наибольшей яркостью теоретическая бесплодность и объективная реакционность подобного рода противопоставления «квантитативных» Европы и Америки «ориентированным на духовные, этические ценности» Азии и Африке проявились в концепции «афро-азиатизма» Малика Бен Наби (см. [43; 44]).

⁴ Подобного рода рассуждения приводят к весьма курьезным выводам, например относительно «истинности» ислама по сравнению с другими религиями, скажем иудаизмом и христианством, на возникновение и развитие которых оказала влияние философия как «изобретение» человеческой мысли. «Уже одна только вероятность этого, — пишет суданский религиозный мыслитель Мухаммад Али Юсуф, — полностью лишает уверенности в истинности данных религий. Коран же был ниспослан людям, максимально далеким от организованного — философского и логического — мышления. Поэтому то, что содержится в нем, можно считать мнением неба, свободным от земных ошибок и неверных представлений, источником коих является человеческая мысль» (см. [93, с. 61—62]).

⁵ Ставят вопросы, насколько «исламской» является фальсафа, какой она могла бы быть, если бы фальсифицировали Корану, а не Аристотелю, как создать «истинно исламскую философию», какое место в ней займут средневековые учения и т. п.

⁶ Допустимо предположить, что эти толкования помимо всего прочего связаны с исторически сформировавшимся отношением к религиозным текстам. На протяжении веков арабские мыслители пытались найти подтверждения новым идеям, фактам, законодательным установлениям и т. п. в Коране. Он воспринимался и воспринимается в определенных кругах до сих пор как сочинение, где говорится одно, а подразумевается нечто иное. Говорится, скажем, о джиннах, а подразумеваются бактерии (толкование Мухаммада Абдо), говорится о создании богом человека из глины, а подразумевается, в толковании Мухаммада Шалтута, возникновение живой материи из неживой и т. п. Не исключено, что такое отношение к Корану, «главной книге» арабов, бессознательно переносится на некоранические тексты и некоторые мыслители видят в них то, чего там на самом деле нет, скажем позитивизм у аль-Газали.

1. Ленин В. И. О пролетарской культуре. — Т. 41.

2. Ленин В. И. Философские тетради. — Т. 29.

3. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. М., 1969.

4. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Москва, 1969. Прага, 1969.

5. Алиев А. Б. А. Теория двойственной истины и метод предметного разграничения в современной теологии. — Наука и теология в XX веке. М., 1972.

6. Гафуров Б. Г. Актуальные проблемы современного национально-освободительного движения (развивающиеся страны Азии и Африки). М., 1976.

7. Карим Ахмад. «Анти-Дюринг», его значение и актуальность для идеологической борьбы в арабских странах. — «Проблемы мира и социализма». 1970, № 9.

8. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.

9. Литман А. Д., Челышев Е. П. Проблемы культуры и классического

- наследия народов развивающихся стран и современная идеологическая борьба (к постановке вопроса).— «Народы Азии и Африки». 1976, № 6.
10. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
 11. Абд аль-Хамид Ирфан. Аль-асалья фи-ль-фикр аль-фальсафи фи-ль-ислам (Самобытность философской мысли в исламе).— «Маджалля куллийя аш-шария». Багдад, 1969, № 5.
 12. Абд ар-Разик Мустафа. Тамхид ли тарих аль-фальсафа аль-исламийя (Введение в историю исламской философии). Каир, 1944.
 13. Абд ар-Рахман. Исхам аль-фикр аль-маркиси фи-д-дирасат аль-исламийя (Вклад марксистской мысли в исламоведческие исследования).— «Аш-шуйюн». 1975, № 142.
 14. Абд ас-Самд Надим. Любнан ва-аль-асма (Ливан и кризис).— «Ас-Сакафа аль-джадида». Багдад, октябрь 1975, № 10.
 15. Аль-Азм Садик Джаял. Ан-накд аз-зати баад аль-хазима (Самокритика после поражения). Бейрут, 1970.
 16. Аккад Аббас Махмуд. Аль-фальсафа аль-куранийя (Кораническая философия). Каир, 1970.
 17. Аккад Аббас Махмуд. Ат-тафкир — фарида исламийя (Мысль — обязанность мусульманина). Бейрут, 1969.
 18. Аль-Алави Хадид. Аль-иттиба ва-ль-ибда фи-ль-фальсафа аль-исламийя (Подражательность и творчество в исламской философии).— «Ас-Сакафа аль-джадида». Октябрь 1975, № 10.
 19. Аль-Алави Хадид. Кираат фи-т-турас (Чтения по наследию). Багдад, 1976.
 20. Аль-Алуси Хисам Мохид-дин. Дираса аль-фальсафа бейн ат-таклид ва-ль-муасара (Изучение философии: традиции и современность).— «Ас-Сакафа аль-джадида». Июнь 1973, № 49.
 21. Аль-Алуси Хисам. Муляхазат хавль нав ат-тагийр... (Заметки о желательном изменении курса философии).— «Ас-Сакафа аль-джадида». Март 1976, № 79.
 22. Аль-Газзали фи-з-зикра аль-миавийя ат-тасна ли миледих (900-летие со дня рождения аль-Газзали). Каир, 1962.
 23. Аль-махам аль-матруха амама-ль-хизб аш-шуйюн аль-ардуни фи-ль-мархаля ар-рахина (Задачи Иорданской коммунистической партии на современном этапе). [Б. м.], 1974.
 24. Аль-хизб аль-каид фи-н-назарийя ва-т-татбик (Правящая партия: теория и практика). Багдад, 1972.
 25. Аль-Ясин Мухаммад Хасан. Хавамиш аля китаб «Накд аль-фикр ад-динни». (Заметки на полях книги «Критика религиозной мысли»). Бейрут, 1974.
 26. Амара Мухаммад. Руя джадида иля-т-турас (Новый взгляд на наследие). Бейрут, 1974.
 27. Амара Мухаммад. Фаджар аль-якса аль-кавмийя (Заря национального пробуждения). Каир, 1975.
 28. Амиль Махди. Азма аль-хадара аль-арабийя ам азма аль-буржуазийет аль-арабийя? (Кризис арабской цивилизации или кризис арабской буржуазии?). Бейрут, 1974.
 29. Амин Мерван. Любнан ат-таифи ва любнануна аль-ахар (Конфессиональный Ливан и другой, наш Ливан).— «Аль-Ахбар». Бейрут, январь 1976, № 150.
 30. Амин Мерван. Любнан ат-таифи ва любнануна аль-ахар (продолжение).— «Аль-Ахбар». 1976, № 151.
 31. Амин Мерван. Нихая аль-фальсафа аль-джамийя (Конец университетской философии).— «Ат-Тарик». Бейрут, июль — август 1977, № 5—6.
 32. Амин Осман. Аль-джуваний аль-ахлякий инд аль-Газзали (Этический «джаванизм» у аль-Газзали).— Аль-Газзали фи-з-зикра аль-миавийя ат-тасна ли миледих (900-летие со дня рождения аль-Газзали). Каир, 1962.
 33. Аль-Ани Намир. Назра фи татавуур аль-фикр аль-фальсафа аль-иджитиман кабль Маркс (Очерк развития домарксовской социально-философской мысли).— «Ас-Сакафа аль-джадида». 1974, № 61.

34. Атыйя Ахмад. Хивар маа Заки Нагиб Махмуд (Диалог с Заки Нагибом Махмудом).— «Кадаа арабийя». Бейрут, октябрь — ноябрь 1977, № 5—6.
35. «Ахбар аль-яум». Каир.
36. «Ахбар аль-алям аль-ислами». Мекка (Саудовская Аравия).
37. Аш-Шуйюн аль-любнанийюн ва мухиммат аль-мерхеля аль-мукбиля (Ливанские коммунисты и задачи грядущего этапа). Бейрут, 1972.
38. Аль-Баكري Хамис. Аль-фикр аль-ислами ва фальсафт аль-Гарб аль-мадийя (Исламская мысль и материалистические философии Запада). Интервью с Заки Нагибом Махмудом и Абу-ль-Вифа ат-Тафтазани.— «Аль-Ахрам». Каир, 12.I.1979.
39. Барнамадж аль-хизб аш-шуйюн аль-ираки ва низамух ад-дахили (Программа и устав Иракской коммунистической партии). Багдад, 1976.
40. Барнамадж аль-хизб аш-шуйюн ас-сури (Программа Сирийской коммунистической партии). Дамаск, 1974.
41. Аль-Бахи Мухаммад. Ат-тахиллюф аль-хадари бейн аль-муслимин (Культурная отсталость мусульман).— «Аль-Ваай аль-ислами». Эль-Кувейт, март 1974, № 111.
42. Бен Наби Малик. Аз-Захира аль-куранийя (Коранический феномен). Бейрут, 1976.
43. Бен Наби Малик. Мушкиля аль-афкар фи-ль-алям аль-ислами (Проблема идей в исламском мире). Бейрут, 1969.
44. Бен Наби Малик. Мушкиля ас-сакафа (Проблема культуры). Бейрут, 1969.
45. Галаб Филиб. Аль-иштиракий аль-марксийя ва-ль-истирад ва-ль-ильхад (Марксистский социализм, экспорт идей и атеизм).— «Ат-Талиа». Каир, 1974, № 111.
46. Аль-Джабири Али. Аль-харака аль-махдийя фи-с-Судан (Махдистское движение в Судане).— «Ас-Сакафа аль-джадида». Октябрь 1975, № 10.
47. Аль-Джунди Анвар. Кайф джаа аль-вахй хадиен иля тарик аль-Лах? (Как снизошло откровение, ведущее по пути бога?).— «Ахбар аль-алям аль-ислами». Мекка, ноябрь 1974, № 402.
48. Ибн Каммуна. Танких аль-абхас фи-ль-миляля ас-саляс (Подробное рассмотрение исследований о трех религиях). Лос-Анджелес, 1967.
49. Ибн Халдун Абд ар-Рахман. Макаддима (Прологомены). Бейрут, [б. г.].
50. Итани Мухаммед. Аль-Куран фи-ду аль-фикр аль-мадди аль-джадали (Куран в свете диалектико-материалистической мысли). Бейрут, 1972.
51. Касим Махмуд. Хальк аль-алям инд Лейбниц ва Бен-Араби (Сотворение мира у Лейбница и Ибн Араби).— «Аль-Араби». Эль-Кувейт, декабрь 1970, № 145.
52. Кутб Мухаммад. Ат-татаввур ва-с-сабат фи хаят аль-башар (Развитие и неизменное в жизни людей). Бейрут — Каир, 1974.
53. Кутб Мухаммад. Дирасат фи-н-нафс аль-инсанийя (Исследования о человеческой душе). Бейрут, 1974.
54. Кутб Сайид. Аль-адала аль-иджитимайя фи-ль-ислам (Социальная справедливость в исламе). [Б. м.], 1967.
55. Кутб Сайид. Маалим фи-т-тарик (Вехи на пути). [Б. м., б. г.].
56. Ли маза кутиля Сайид Кутб ва ихванух аль-абрар (Почему был убит Сайид Кутб и его добродетельные братья).— «Аш-Шаббаб аль-муслим». Вып. 8, январь 1967.
57. Мадкур Ибрахим Баюми. Аср аль-араб ва-ль-ислам фи-н-Нахда аль-аврубийя фи-ль-фальсафа (Влияние арабов и ислама на европейскую философию эпохи Возрождения).— Аср аль-араб ва-ль-ислам фи-н-Нахда аль-аврубийя (Влияние арабов и ислама на европейское Возрождение). Каир, 1970.
58. Аль-Мануфи Махмуд Абу-ль-Файд. Аль-вуджуд (Бытие). Каир, [б. г.].
59. Аль-Мануфи Махмуд Абу-ль-Файд. Асаят аль-ильм ва-н-хи-

- раф аль-улима (Истинность науки и отход ученых от прямого пути). Каир, 1969.
60. Махджуб Абд аль-Халик. Афкар хавль фальсафат аль-ихван аль-муслимин (Мысли о философии «Братьев-мусульман»). Хартум, 1968.
 - 60а. Махджуб Абд аль-Халик. Кадая ма баад аль-муатамар (После-съездовские проблемы). Хартум, 1968.
 61. Махмуд Абд аль-Халим. Икра бисм раббик (Читай во имя господ твоего).— «Аль-Ваай аль-ислами». Эль-Кувейт, октябрь 1970, № 69.
 62. Махмуд Заки Нагиб. Кавмий сакафийя (Культурный национализм).— «Аль-Ахрам». Каир, 28.XII.1973.
 63. Махмуд Заки Нагиб. Нахв аль-фальсафа аль-ильмийя (За научную философию). Каир, 1958.
 64. Махмуд Заки Нагиб. Тадждид аль-фикр аль-арабий (Обновление арабской мысли). Бейрут, 1971.
 65. «Минбар аль-ислам». Каир.
 66. Мурувве Хусейн. Аль-инсан ва-ль-кадар (Человек и предопределение).— «Ат-Тарик». Бейрут, 1969, № 10—11.
 67. Мурувве Хусейн. Аль-малямх ас-саврийя ли-т-турас аль-адаби аль-араби (Революционные черты арабского литературного наследия).— «Ат-Тарик». 1975, № 5—6.
 68. Мурувве Хусейн. Аль-мавкиф мин ас-сакафа... (Отношение к культуре и интеллигенции в свете нашей революционной теории и наших практических действий).— «Ат-Тарик». 1974, № 10—11.
 69. Мурувве Хусейн. Аль-мавкиф мин ат-турас фи-д-дин ва-ль-фальсафа аль-вакаийя ва-с-саура ас-сакафийя (Отношение к наследию в религии и реалистической философии и культурная революция).— «Аль-Адаб». Бейрут, май 1970.
 70. Мурувве Хусейн. Аль-Фараби: вахдат аль-хакика ва асаят аль-вуджуд (Аль-Фараби: единство истины и самосущность бытия).— «Ат-Тарик». 1975, № 9—10.
 71. Мурувве Хусейн. Ан-назаат аль-маддия фи-ль-фальсафа аль-арабийя аль-исламийя (Материалистические течения в арабо-исламской философии). Ч. I. Бейрут, 1978.
 72. Мурувве Хусейн. Кираа джадида ли-т-тасаввуф аль-ислами (Новое прочтение исламского мистицизма).— «Аль-Ахбар». Бейрут, февраль 1976, № 154.
 73. Муслим Абд ар-Раззак. Дираса Ибн-Хальдун фи-ду ан-назарийя аль-иштиракийя (Исследование творчества Ибн Халдуна в свете социалистической теории). Багдад, 1976.
 74. Муслим Абд ар-Раззак. Масадир фальсафа Ибн-Хальдун (Истоки философии Ибн Халдуна).— «Ас-Сакафа аль-джадида». 1974, № 66.
 75. Найль ар-Рашид. Аль-ихван аль-муслимун ада аль-Лах ва ада китабих («Братья-мусульмане» — враги бога и Корана). Хартум, [б. г.].
 76. Нахв ар-руйя аль-ильмийя ли-т-турас. Мукаддима ва ишарат (Необходимость научного взгляда на наследие. Предварительные замечания).— «Тарик аш-Шааб». Багдад, 11.I.1977.
 77. Саид аль-Кады. Китаб табакат аль-умам (Книга разрядов наций). Каир, [б. г.].
 78. Салих Мадани. Нахв мавакиф тирахийя ли-ль-фикр аль-араби аль-васит (К вопросу об историческом месте средневековой арабской мысли).— «Ас-Сакафа аль-джадида». 1976, № 83.
 79. Ас-Сульх Мунах. Аль-ислам ва харака ат-тахаррур аль-араби (Ислам и арабское освободительное движение). Бейрут, 1973.
 80. Тарабулюси Фавваз. Аль-марксийя ва-т-тафийя ва-т-турас (Марксизм, конфессионализм и наследие).— «Аль-Хуррийя». Бейрут, 1977, № 834.
 81. Хейкал М. Хусейн. Хаят Мухаммад (Жизнь Мухаммада). Каир, 1965.
 82. Хифаги Абд аль-Халим. Хивар маа-ш-шуунийин фи акбия ас-суджун (Диалог с коммунистами в тюремных халатах). Эль-Кувейт, 1974.
 83. Хифаги Абд аль-Халим. Эйн кянат аль-каниса? (Где была церковь?).— «Аль-Муджтама». Эль-Кувейт, 1973, № 132.

84. Аль-Холи аль-Бахи. Аль-фитра ва-ль-кявн (Естество и вселенная).— «Аль-Ваай аль-ислами». Эль-Кувейт, ноябрь 1970, № 70.
85. Хувейда Яхья. Дирасат фи ильм аль-калам ва-ль-фальсафа аль-исламийя (Очерки по каламу исламской философии). Каир, 1972.
86. Аль-Фанади М. С. Мин фальсафат ад-дин инд аль-Газали (Из религиозной философии аль-Газали).— Аль-Газали фи-з-зикра аль-миавийя ат-тасия ли миледих (900-летие со дня рождения аль-Газали). Каир, 1962.
87. Аш-Шаббиби Мухаммад Рида. Турасуна аль-фальсафи (Наше философское наследие). Багдад, 1975.
88. Шалаби Ахмад. Аль-муджтама аль-ислами (Исламское общество). Каир, 1967.
89. Шараф-ад-дин Мустафа. Аль-муфаккир аль-ислами Ибн Халдун (Исламский мыслитель Ибн Халдун — подлинный основатель социологии).— «Ан-Наджм ас-сакиб». июль 1971, № 2.
90. Шахин Абд-ас-Сабур. Предисловие к книге: Вахиуддин Хан. Аль-ислам ятахадда. Мадхаль ильмийя иля ал-дин (Ислам бросает вызов. Научное введение в веру). Каир, 1973.
91. Аш-Шахрастани Абуаль-Фатх. Китаб аль-миляль ва-н-нихаль (Книга религий и сект). Каир, 1967.
92. Юсуф Хамдан. Баад мазахир ат-тафкир аль-мадди фи турасина аль-фикри (Некоторые проявления материалистического мышления в нашем идейном наследии).— «Тарик аш-Шааб». Багдад, 15.II.1977.
93. Юсуф Мухаммед Али. Аль-фаджва аль-муфтайля бейн аль-ильм ва-д-дин (Искусственное разделение науки и религии). Бейрут, 1966.
94. Corbin H. Histoire de la philosophie. Vol. I. P., 1964.
95. Samir A. La nation arabe. Nationalisme et luttes de classes. P., 1976.

Е. А. Фролова

ОТНОШЕНИЕ К НАУКЕ И НАУЧНОМУ ЗНАНИЮ В АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА И В НАШИ ДНИ

Для арабских деятелей культуры конец прошлого столетия знаменателен началом «арабского возрождения». Вызванное активизацией экономической, социальной и культурной деятельности их стран, включением в международную жизнь, оно выразилось в попытках предложить в качестве духовной основы оживление прогрессивных национальных культурных традиций.

Выдвинутые новой эпохой задачи научного и технического развития пробудили интерес к научным достижениям Запада, стремление осмыслить содержание и значение этих достижений, создать собственную исследовательскую базу, сделать обязательным образование и воспитание в научном духе, пропагандировать современные знания и концепции в массах.

Эта деятельность была связана с именами ряда философов (Шибли Шуммейл, Фарах Антон, Якуб и Фуад Саруф, Саты аль-Хусри, Шарль Малик, Мустафа аш-Шихаби, Кудри Хафиз Тукан, Абд аль-Керим аль-Яфи и др.) и появлением работ, знакомивших читателей с новыми научными теориями и предлагавших новую трактовку старых проблем.

В XIX в., пишет историк философии Ибрахим Мадкур, развернулось движение за независимость, старавшееся опереться на современную науку. «Нет сомнения в том, что и философии коснулось это обновление», выразившееся в «могучем призыве к идейному освобождению и согласованию разума и традиций» [28, с. 364].

Среди философов, специально занимавшихся изучением сущности и роли науки, были не только те, кто видел в ней средство опровержения спиритуализма и метафизики, но и те, кто занял критическую по отношению к ней позицию, стремясь оживить религиозные и интуитивистские направления.

Требования эпохи, научно-технический прогресс оказали влияние на воззрения ведущих мусульманских теологов XIX—XX вв. — аль-Афгани и Мухаммада Абдо, отстаивавших идею необходимости реформации ислама, приспособления его к задачам и идеям времени.

Джамаль ад-Дин аль-Афгани, выступая против унижения роли разума и науки, которое, по его мнению, явилось причиной падения арабской культуры, подчеркивал безграничность возможностей разума, освобожденного от суеверий. «Человек, — писал он, — одна из величайших тайн этого мира. Своим умом он откроет тайны природы... Он увидит, что считавшееся невозможным стало возможным, а то, что его ограниченный и косный ум полагал фантазией, стало реальностью» [8, с. 264].

М. Абдо призывал к очищению души от иллюзий и улучшению ее через знание: «Один из принципов ислама — рационалистический взгляд на учение религии» [2, с. 62]; «Первый принцип ислама — предоставление разуму права решать спор в выяснении вопросов шариата» [18, с. 56].

Еще настойчивее и резче голоса прогрессивных деятелей культуры, требующих решительного обращения к науке как неотъемлемому фактору прогресса, звучат в наши дни, когда государства Арабского Востока вступили на путь независимого развития, создания самостоятельной экономики и соответствующей ей духовной культуры. «Мы живем в век, который справедливо называют веком наук», — отмечают профессора Багдадского университета Мухаммад Сабир Салим и Саад Абд аль-Вахаб Надир. — Растет значение наук и техники, и страна, добившаяся превосходства в этой области, становится самой сильной страной» [27, с. 2]. «Наша более всего нуждается сейчас, пожалуй, в правильном научном воспитании, базирующемся на сознательности» [27, Введение]. Только воспитание нового поколения, вооруженного знаниями и научными методами, позволит правильно и эффективно использовать материальные и духовные ресурсы, даст арабским народам возможность примкнуть к «всемирному шествию и жить в веке космоса и атома» [27, с. 61].

Иногда взгляд на науку выражается еще более определенно, как, например, в работах египетского философа-марксиста Амина аль-Алима: «И как же велика поэтому у нас потребность в том, чтобы наука стала неотъемлемой частью сознания и мышления каждого нашего соотечественника, чтобы она превратилась в руках рабочего, крестьянина и интеллигента в орудие, помогающее ему овладеть окружающей его действительностью» [3, с. 106]. Не соглашаясь с Маркузе в оценке роли науки, он говорит: «Мы не можем ни жить, ни развиваться без науки и техники» [4, с. 181].

Столь же тревожно звучат и слова Абу эль-Кассема Саадалла, выступившего со статьей «От цивилизации вербальной к цивилизации научной»: «Несмотря на усилия, предпринимаемые некоторыми арабскими организациями, невежество достигает в нашем обществе ужасающих размеров, и это делает неэффективной борьбу против неразвитости арабских стран» [34, 1972, № 339, с. 14].

Один из наиболее радикальных критиков ислама, Садик аль-Азм, видя причину поражения Египта в 1967 г. в структуре

арабского общества и личности современного араба, полагал необходимым разрушение структуры личности путем «последовательного безрелигиозного научно-технического воспитания молодежи» (цит. по [44, с. 214]).

В своей последней книге «Научное мышление» д-р Фуад Заркария, говоря о сознании современных арабов, с сожалением констатирует: «Мы не против того, чтобы гордиться наличием у нас чего-то, подобного науке, однако мы активно противимся ей в современной жизни».

Оценка роли науки в арабских странах бывает и достаточно сдержанной, что характерно для идеологов, занимающих консервативную позицию. Но редко кто из них не признает сегодня ее общественной значимости. Расхождение во взглядах, и порой весьма кардинальное, проявляется при конкретном анализе феномена науки, ее сущности, соотношения и связи с другими важнейшими факторами общественной жизни.

К числу таких наиболее существенных аспектов относится определение того, следует ли считать науку продуктом сугубо западного общества, заимствуемым теперь странами Востока в целях удовлетворения нужд экономического развития, или же она имеет корни в культуре данных стран, что такое наука, научный тип мышления, каково его отношение к вере. Эти и многие другие вопросы встали перед исследователями афро-азиатского региона, в частности Арабского Востока. Анализ проблемы предполагает неизбежно рассмотрение вопроса о генезисе изучаемого феномена, о месте его в истории культуры, что, в свою очередь, делает актуальным интерес к прошлому, который, проявляясь конкретно, принимает различную форму в зависимости от социальной установки исследователя.

В советской востоковедной литературе и в работах самих арабских авторов обычно принято разделять идеологов этих стран по их отношению к духовному наследию на две крупные категории: консерваторов и, условно говоря, прогрессистов. С первой совпадает в основном группа традиционалистов, а со второй — модернистов. Правда, на наш взгляд, это совпадение лишь частичное, ибо второе, дополнительное деление уже не столько классово-социальное, сколько содержательное. И в этом плане приходится различать крайних традиционалистов, упорно сопротивляющихся новшествам, и тех, кто опирается на традицию в узком смысле, идентичную религиозной, но пытается приспособить ее к современности, и тогда традиционалисты выглядят модернистами и прогрессистами. Вместе с тем имеется группа крайних модернистов — экстремистов, отрицающих положительную значимость наследия, и потому их тоже можно отнести к нигилистам. Есть и другие модернисты, которые склоняются к более решительному разрыву с консервативными традициями и к более энергичному усвоению достижений современной культуры. В то же время их позиция, предполагает преемственность некоторых прогрессивных традиций.

Помимо этого деление нередко идет по признаку отношения к «западной» и своей собственной «восточной» мысли. В зависимости от преобладающих симпатий исследователя или идеолога его относят либо к «западникам», либо к «восточникам».

Обилие точек зрения, нюансов делает рассмотренную схему весьма приблизительной и условной. Не случайно исследователи, пытающиеся дать типологию направлений, расходятся во мнениях, а их оценки нередко перекрещиваются.

Из этой классификации выпадает также значительная часть философов, которые не могут быть причислены ни к одной из названных групп, поскольку они ставят задачу объективного, научного анализа явления. К ним принадлежат прежде всего философы-марксисты, такие, как Амин аль-Алим, Мурад Вахба, Тизини (см. [3; 12]) и историк философии Хусейн Мурувве, главный редактор прогрессивного журнала «Ат-Тарик». К этой же группе допустимо отнести и ряд авторов-немарксистов, предлагающих интересные решения реальных проблем.

В качестве общей установки при изучении конкретной проблемы отметим, что в обращении к наследию присутствует и чисто идеологический аспект, когда оно используется как средство мобилизации, интеграции и т. п. и может предстать в искаженном, препарированном виде. Другое дело, когда к наследию апеллируют как к воплощению подлинных культурно-исторических процессов и связей, имеющих реальную ценность в анализе и формировании современного социально-культурного организма.

Хотя, безусловно, для полноты картины нужен показ всех направлений и позиций, мы при освещении кажущихся нам интересными и важными аспектов будем касаться в основном работ ученых данной категории, причем почти исключительно арабских. Это определяется во многом тем, что мы поставили целью выяснение их отношения именно к своему прошлому, «сознание» самих себя.

В истории отечественной мысли исследователи ориентируются на те течения и концепции, которые подтверждают их точку зрения или помогают проникнуть в суть проблемы, возникшей как результат предшествующей истории. Передовые ученые обращаются к направлениям, прогрессивность которых определялась особенностями исторического развития общества соответствующей эпохи. Основной водораздел, проходивший в средние века и сохраняющийся вплоть до наших дней, — это водораздел между научной философской¹ мыслью и религией. Философия, олицетворяющая в ту эпоху светский, опирающийся на рационализм и науку тип мышления и представлявшая обусловленную временем материалистическую тенденцию, противостояла консервативной религиозной идеологии, сопротивлявшейся всякому свободному движению мысли и выражавшей самые отрицательные стороны идеалистической тенденции. Надо сказать, что аналогичное размежевание проходило даже внутри самой

теологии. Более того, арабская философия возникла в какой-то степени на базе теологических споров, ведшихся между сторонниками ориентации на знание, разум (мутазилиты) и защитниками безраздельной власти веры, основанной на авторитете. Не случайно прогрессивные ученые оценивают мутазилитскую мысль в целом как одно из передовых течений среди идейных направлений средневековья (см. [12]).

В числе центральных проблем философии, имевших непосредственное отношение к содержанию и методологии науки, была проблема веры и разума. Отставание приоритета разума способствовало утверждению научного знания, упрочению позиций науки. В свою очередь, последняя существенно влияла на позиции передовых мыслителей и на саму теологию. Особенно заметным воздействие науки на философские концепции стало с конца XIX в.

О появившихся в XIX — первой половине XX столетия философских сочинениях, предметом которых явился анализ научных доктрин, мы упоминали выше. В настоящее время возникла даже особая отрасль философии — философия науки, которой занимается ряд исследователей в арабских странах. И все же данное направление в этом регионе остается малопредставительным.

Наука как антипод религии, ее исторических форм ставила и ставит, решала и решает вопросы более бескомпромиссно, вытесняя религию из разных сфер жизни. Естественно, что в обществе, где официальная идеология не только не порывает с верой, но и сохраняет, утверждает ее как важную составную часть, трудно, а подчас и невозможно высказать открыто антирелигиозные взгляды. Вышедшая в Бейруте в 1969 г. книга Садики аль-Азма «Критика религиозного мышления», в которой ислам оценивается как главное препятствие на пути прогресса арабского общества, была предана анафеме и частично конфискована, а против ее автора начато судебное преследование. Для выступлений, критикующих ислам, нужна большая смелость, и такие выступления чреваты серьезными последствиями, о чем свидетельствует вынужденная эмиграция прогрессивных философов. Такова, например, судьба египетского марксиста Амина аль-Алима и философа-неопозитивиста Заки Нагиба Махмуда, который после смены правительства Насера вынужден был покинуть Египет. Сам Махмуд писал о себе: «Автор этих строк является сторонником и пропагандистом строгого рационализма, но он один в поле воин; он говорит тем, кто его не слушает, и пишет тем, кто его не читает, ибо призыв к чистому разуму не находит отклика в наших душах» [19, с. 248].

Неудивительно, что даже прогрессивно мыслящие философы обходят проблемы, касающиеся понимания науки, научного мировоззрения, разработки научной методологии, те же, кто занимается ими, стараются не подчеркивать их общемировоззренческий характер, не доходить до атеистических выводов.

Поэтому философские работы, посвященные проблеме науки, относительно немногочисленны. Наиболее значительными являются книги Заки Нагиба Махмуда «Философия и искусство» [19], «К научной философии» (Каир, 1958), «Давид Юм» (Каир, 1958), «Бертран Рассел» (Каир, 1956), «Логический позитивизм» (Каир, 1956), «Обновление арабской мысли» (Бейрут, 1973) и ряд статей в журналах, особенно в «Аль-Фикр аль-муасыр» («Современная мысль») до его закрытия в начале 70-х годов; монографии Фуада Закария «Теория познания», «Научное мышление», некоторые работы Абд ар-Рахмана Бадави, книга Кудри Хафиза Тукана «Науки у арабов» (Каир), работы Мухаммада Сабира Салима, Саада Абд аль-Вахаб Надира, Ясина Халиля, а также статьи Амина аль-Алима, собранные в его книге «Идейные бои».

Отмеченная выше причина объясняет, на наш взгляд, и малочисленность исследований по проблемам науки в плане историко-философском, в плане восприятия систем прошлого.

Наиболее консервативные идеологи, крайние традиционалисты непримиримо враждебно относятся к современной западной культуре, современной науке. «Мусульманские страны, — требует один из таких идеологов, — должны решить для себя, предпочитают ли они западную, материалистическую философию или Коран» [41, с. 11]. Реакционный ливанский идеолог Салах аль-Мунадшид утверждает, что арабы были сильны и непобедимы, пока верили в Аллаха. Неудача в войне с Израилем, по его мнению, следствие потери веры в бога в результате контактов с Западом; потому насущной задачей мусульман является возврат к традициям, к учению пророка [42, с. 84].

Традиционалисты этого толка настаивают на строгом следовании каноническим интерпретациям Корана, выступают против рационалистического его толкования. «Чем больше мусульмане будут стремиться реформировать ислам, делать его совместимым с современной жизнью, тем слабее они станут. Они обретут силу и энергию не старанием идти в ногу с веком, а борьбой против него» [40, с. 29].

Разумеется, со стороны этой группы традиционно мыслящих идеологов и философов трудно ожидать чего-либо иного, кроме негативного отношения к проблемам и духу современной науки, а тем самым и к прогрессивным течениям научной мысли прошлого. Все научное знание замыкается для них на знании Корана, на каламах. Их стремление к поддержанию веры выражается иногда в осовременивании его содержания. Но это достигается путем возвеличения древности и низведения к ней современности.

В статье «Священный Коран и наука» К. А. Яхья утверждает, что в нем уже имелось положение об элементарных частицах и античастицах, предсказывалось появление летательного аппарата, спутников и даже межпланетных кораблей [37, 1966, № 9, с. 9—13]. Оказывается, что Бируни в одном из своих пи-

сем изложил идею теории относительности, созданной в наши дни Эйнштейном [36, с. XVII].

Попытки подобной модернизации нередки. Они встречаются и у авторов, настроенных не столь консервативно и даже прогрессивно, но отдающих дань традиции. Например, в книге Яхья Хувейды, приверженца теории «нейтралитета» религии и философии, веры и разума (которого даже иногда характеризуют как материалиста [16]), имеются утверждения, что Ибн Баракат, исламский мыслитель XII в., разработал теорию познания, близкую концепции Локка, Беркли, Юма, а в новейшее время Гуссерля, Николая Гартмана и других феноменологов [33, с. 281—282].

Ибн Сина выступает даже не просто идейным предшественником Декарта, но, вопреки утверждениям историков философии, его вдохновителем (см. [10, с. 6]). Газали же, как заявляют, предвосхитил Декарта, Паскаля, Юма и Канта (см. [10, с. 10]).

Историческое воздействие арабоязычной культуры на развитие науки в Европе в таких случаях чрезмерно преувеличивается. Уровень достижений арабов выглядит неоправданно завышенным в сравнении с уровнем науки в средневековой Европе. Если бы не арабы, пишут Салим и Надир, «научная мысль погибла бы и на многие века погрязла в невежестве, которое царило в Европе в мрачные времена. Если бы не негасимость факела науки, который был в руках наших арабских предков, человечество остановилось бы на стадии застоя и невежества» [27, с. 21].

Критикуя эту позицию, отраженную, в частности, в докладе Мухаммада Шарифа на XII Международном философском конгрессе, Хусейн Мурувве характеризует ее следующим образом: западный расизм сменился восточным фанатизмом. «Появился взгляд на наследие, на котором лежит печать буржуазной национальной мысли. От теории европоцентризма в философии мы перешли к „теории востокоцентризма“. Такой взгляд на наследие преувеличивает его ценности и его влияние на культуру и философию» [22, с. 10].

Желание всюду находить тождественность идей древности и нашего времени ведет, считает Мурувве, к упрощению современных философских представлений. «Как примитивно выглядит математическая идея Эйнштейна, когда, например, мы говорим о ее идентичности математической идее Пифагора, и сколь банален становится марксистский диалектический материализм, когда его пытаются уподобить наивному материализму древних» [22, с. 12].

Мурувве не соглашается с концепцией французского востоковеда Максима Роденсона, демонстрирующей попытку найти в исламе идейные основы капитализма (см. [43]). Он критикует также вульгарный материализм Абд аль-Мунаым Халафа, находящего «материализм» даже в религиозных текстах; выступает

против поисков Лахбаби «исламского персонализма» или Абд ар-Рахмана Бадави идей экзистенциализма.

Позиция традиционалистов колеблется между стремлением отмежеваться от требований современной науки и попытками примирить ее с религией, представить последнюю как наиболее фундаментальную сторону человеческой жизни, а ислам как неотъемлемый и определяющий компонент арабской культуры, который в то же время не противоречит научному знанию и не отвергает его.

«Великий Коран,— убеждает известный арабский теолог Аббас Махмуд Аккад,— полностью соответствует науке; его догмы не противоречат научному знанию, и потому ученые не должны подвергать его критике. Огромная заслуга ислама состоит в том, что он открывает перед мусульманами врата знания, способствует прогрессу, учит их принимать все новейшие достижения науки» [7, с. 50].

Аргументы в пользу тезиса о союзе веры и научного знания распространяются на историю арабо-мусульманской мысли — процесс, протекавший в условиях господства религии, в силу чего философия была неизбежно связана с теологическим мировоззрением. Традиционалисты видят в этом исторически обусловленном факте свидетельство примата веры, внутренней религиозности всякого, в том числе научного, знания. С этой точки зрения рационалистические концепции средневековых философов оцениваются как чуждые духу ислама, как инородные образования, не имеющие ничего общего с собственно мусульманской мыслью и наукой. Высшей формой познания утверждается интуиция, когда постижение осуществляется «оком сердца». Процесс познания обретает нерасчлененный, целостный характер, где нет противопоставления объекта и субъекта. И в этой связи превозносятся учения средневековых мистиков, таких, как Газали, Ибн Баракат (см. [6; 29; 33]).

Здесь мы затронули вопрос, который важен для понимания наследия в его соотношении с современностью. Перед историком философии стоит задача воссоздания объективной картины прошлого. Вместе с тем он старается найти подкрепление своего взгляда на суть сегодняшних проблем. И определить правильный подход к освещению их бывает нелегко.

Современная научная трактовка познания отвергает прежние представления о нем как акте, в котором объект и субъект механически разграничены и который дифференцирован на ряд последовательных ступеней; в результате их прохождения воздействие, полученное субъектом от объекта, превращается в понятие. Психология рассматривает познание как сложный целостный акт взаимодействия субъекта и объекта, придавая большое значение интенциональному отношению субъекта к объекту. Научная гносеология признает также непосредственное, интуитивное знание, существование истин, полученных путем интеллектуальной интуиции, непосредственного усмотрения ума.

Этот аспект теоретико-познавательных концепций, направленных против ограниченности рационализма и эмпиризма в традиционных формах, характерен и для воззрений арабских философов. Но, к сожалению, далеко не все из них обращают внимание на то, что данный аспект не составляет всего богатого и сложного содержания современной психологии. Они используют созвучную многовековой традиции мистицизма идею и превращают ее в главенствующую. Казалось бы, их исследования теорий мистического опыта соответствуют уровню науки наших дней, и неверно было бы против этого возражать. Однако здесь есть и другой момент.

Концепции современной психологии, о которых мы говорили, принадлежат науке европейской, имевшей свою мировоззренческую традицию, науке, в которой долгое время господствовало экспериментально-аналитическое направление, сопровождавшееся утверждением одностороннего рационализма. Арабская же культура все последние века страдала от засилья ортодоксальной теологии, душившей любые попытки рационалистического осмысления мира. Единственное течение, которое существовало вне рамок ортодоксии и даже в какой-то мере противостояло ей, — это суфизм. Но, будучи своеобразным, исторически обусловленным и ограниченным выражением прогрессивных социальных тенденций, он не мог решить те научно-теоретические задачи, которые в состоянии выполнить лишь рационализм — основа научного мышления.

Поэтому акцентирование гносеологических систем мистики, вроде бы и закономерное с точки зрения проблем, стоящих перед европейской наукой, на наш взгляд, неверно с точки зрения требований развития науки и научного мировоззрения в арабском обществе. И нельзя не согласиться с Хасаном Ханафи, выступающим **против тех, кто слепо следует европейской моде** (здесь позиции подражателей Западу и традиционалистов совпадают): «Критика разума характерна для общества, пресыщенного рационализмом и достигшего высших пределов... Мы же живем в обществе, которое вершит делами методами, далекими от разума... И страдаем мы от отсутствия рационализма, а не от господства его в нашей частной и общественной жизни» [32, с. 151]. К тому же критика разума, рационализма в западной науке и философии — только один из их аспектов, как отмечалось. Наряду с этим развивается и углубляется, в том числе и в плане психологической проблемы субъекта — объекта, направление экспериментальное. «Призыв к овладению научным знанием в нашем современном обществе более полезен, — продолжает развивать свою мысль Х. Ханафи, — чем нападки на него» [32, с. 151].

Под этим углом зрения уместно сравнить две крупные историко-философские работы, вышедшие в 70-е годы: «Очерки по каламу и исламской философии» [33], принадлежащие декану литературного факультета Каирского университета Яхье Хувей-

де, и «Материалистические течения в арабо-мусульманской философии» Хусейна Мурувве [22].

Хувейда целью своих исследований поставил воссоздание коранической философии, т. е. философских представлений, содержащихся в священной книге. Эти представления, покоящиеся на верованиях арабов доисламской эпохи джахилии (язычества), являются, по его мнению, «истинно исламской философией», опирающейся на собственную духовную базу. Отдавая дань арабоязычным перипатетикам — мутазилитам и «философам» (фаласифа), автор упрекает их за пренебрежение коранической философией, за чрезмерное увлечение рационализмом, почерпнутым из доктрин греков. Если бы арабские мыслители часть своих усилий направили на развитие учения, которое подарило им божественное писание, они имели бы сегодня наряду с исламской еще и кораническую философию. Именно с позиции отказа от наследия античного мира и выявления оригинальной арабо-мусульманской мысли обращается Хувейда к анализу воззрений средневекового философа-иллюмината Ибн Малика Абу Бараката (ум. в 1152 г.), выступившего с критикой взглядов Авиценны и продолжившего традицию Газали.

Прежде всего Хувейда пытается выяснить вопрос о сути арабского склада ума, о его способности к философствованию, к научному мышлению, т. е. вопрос об исторической возможности создания арабами собственной оригинальной системы. Несомненно, это проблема сложная, но она представляет чрезвычайный интерес в плане понимания основных духовных процессов, проходивших в эпоху возникновения арабской цивилизации и продолжающих играть важную роль и сейчас в качестве сохранившихся элементов культуры.

Известны резкие высказывания Ренана об ограниченности мусульманина: «Точно железные тиски стягивают ему голову и делают его совершенно неспособным к науке... Убеденный, что Бог посылает богатство и власть кому вздумает, не принимая в расчет ни образования, ни личных заслуг, мусульманин питает глубокое презрение к образованию, к науке — словом, ко всему, из чего складывается ум европейца» [25, с. 4—5]. Он «отличается по преимуществу ненавистью к науке, он убежден, что всякое исследование излишне, неважно, почти нечестиво — изучение природы потому, что это значит как бы состязаться с Богом, а историческая наука имеет своим предметом времена, предшествовавшие исламу, и могла бы воскресить прежние заблуждения» [25, с. 21].

Правда, эти характеристики относятся не к арабам, как таковым, и тем более не к арабам эпохи, предшествовавшей принятию Корана, а к мусульманам, т. е. людям, которые подверглись воздействию исламской ортодоксии и восприняли ее догматику, действительно чуждую научному отношению к миру. Но оценка Ренана чересчур обща, и в целом с ней нельзя согласиться. Утверждению, что «ислам решительно ничего не имеет обще-

го со всем тем, что может быть названо рационализмом или наукой» [25, с. 6], противоречит не только средневековая, но и современная история самого вероучения, внутри которого шла острая борьба между защитниками догмы, с одной стороны, и разума — с другой, борьба, выковавшая одно из главных орудий науки — метод критики альтернативных суждений. Это утверждение не согласуется и с фактом расцвета науки в Арабском халифате, что отмечает и Ренан.

Выход из тупика он видит в отнесении всех деятелей науки и приверженцев рационализма к немусульманам, вместо того чтобы в самой мусульманской культуре выделить силы прогресса и силы реакции. Но об этом ниже. Мы упомянули высказывания Ренана, ибо обычно на них ссылаются те, кто не признает способности арабов в области науки и философии.

Подводя итог различным высказанным в историко-философской литературе мнениям по данному вопросу, Хусейн Мурувве пишет: «Исследователи, рассматривая особенности мышления арабов в период джахилии... приходят к заключению, что эти особенности определяют „природу арабского мышления“ на протяжении всей его истории» [22, с. 293]. К исследователям, занимающимся изучением доисламской духовной жизни арабов, принадлежит и Яхья Хувейда. Категорически возражая против расистских выпадов при описании мышления арабов эпохи джахилии, против отрицания у них в тот период элементов рационалистических воззрений, стремясь подтвердить историческими свидетельствами равные возможности арабов, он привлекает материалы, касающиеся верований жителей Аравийского полуострова и демонстрирующие развитие здесь духовной жизни. Именно эти верования были, по мнению Хувейды, той основой, на которой возникает Коран (хотя он признает влияние и культур других народов). Сложившаяся на собственной базе исламская мысль служит, как полагает Хувейда, ядром, сутью самобытной коранической философии.

Развивая далее идею самобытности и желая подчеркнуть особенности коранической философии по сравнению с получившими в то время распространение на Арабском Востоке концепциями перипатетизма и платонизма и отдавая должное рационалистическим компонентам доктрины ислама, автор главный упор делает на специфике теории познания, предложенной Кораном.

Остановливаясь на этом, мы хотели бы еще раз привлечь внимание к вопросу о правомерности такого толкования сущности мышления арабов. Это толкование, несмотря на все оговорки и обращение к научному методу исследования, строится достаточно традиционно, хотя и затрагивает весьма злободневный вопрос.

Противоположную позицию в рассматриваемом вопросе занял Хусейн Мурувве. Возникновение материалистических тенденций в арабоязычной философии он также связывает с состоя-

нием мысли арабов в доисламский период. Чтобы нарисовать картину, раскрывающую это состояние, он приводит высказывания древних историков философии и средневековых мыслителей.

В XI в. кади Саид аль-Андалуси, упоминая о науке арабов в период джахилии, говорил: «...что до философии, то не жалуется их (арабов.— Е. Ф.) Аллах ничем от своей силы и величия... и я не знаю никого из настоящих арабов, кроме Абу Юсуфа Якуба бен Исхака аль-Кинди и Абу Мухаммада аль-Хасана аль-Хамадани, кто стал бы известным» [22, с. 294]. Живший в XIII столетии Абу-ль-Фарадж писал об арабах: «Наука этого народа, которой он гордился, была наукой языка и заключалась в знании... стихотворных размеров и в умении писать прозой... Что же касается философии, то ей не научил его Бог и не сделал его к ней пригодным» (цит. по [25, с. 7]).

Известный средневековый историк арабской философии Шахрастан в своей книге «Аль-Милаль ва ан-нихаль» упоминает мудрецов-арабов, но одновременно отмечает их малочисленность.

Любопытна характеристика Джахиза: «Все, что говорили персы и другие инородцы, было результатом длительного размышления... изучения книг, пересказа вторым ученым того, что знал первый, добавления третьего к тому, что знал второй, накопления плодов размышлений у последних из них... Все же, что говорят арабы,— это следствие интуиции и импровизации, основанной на вдохновении, без всяких страданий и блужданий мысли» (цит. по [22, с. 295]). Джахиз, считает Мурувве, достаточно лестно отзывался об арабах: то, что другим дается с трудом, они постигают быстро, с помощью интуиции.

Сведения об арабах периода джахилии позволяют составить представление об их знаниях в области природы, общества и мышления. Правда, получаемые ими из жизненного опыта знания были бессистемными в силу стихийности, непосредственности опыта, не обладали чертами научного знания. Однако этот недостаток, справедливо полагает Хусейн Мурувве, естествен. Великий средневековый историк Ибн Халдун писал в «Мукаддимах», что арабы периода возникновения ислама не были знакомы с науками, которые расцвели в века ислама. Это, на его взгляд, явилось результатом их наивности и кочевого образа жизни, а также того, что они не знали ни обучения, ни сочинительства, ни письменности (см. [22, с. 297]).

Мурувве ставит вопрос: а было ли свойственно арабам в то время рационалистическое понимание, или у них был только стихийный опыт? Его внимание привлекают понятия «мудрость» и «мудрец». «То, что известно об арабах джахилии... свидетельствует о наличии у них того, что называлось мудростью, и людей, которые назывались мудрецами» [22, с. 296]. Последние составляли интеллектуальную группу древнего арабского общества (см. [5, с. 68—70, а также 13, с. 18]).

«Как бы ни обстояли дела у арабов в момент появления рели-

гии Мухаммада,— пишет другой историк арабской мысли, Муштафа Абд ар-Разик, и с его мнением соглашается Мурувве,— в умственном отношении они превосходили первые человеческие объединения. На это указывают сведения об их верованиях и их литературное наследие» [1, с. 112].

В противовес Яхья Хувейде, Хусейн Мурувве изучает тот аспект в истории арабоязычной философии, который связан со становлением и развитием (вместе с развитием общественной практики) материалистического направления, направления научного и рационалистического. Такая позиция дает возможность раскрыть черты арабо-мусульманской мысли, общие с мыслью других народов, понять исторический характер тех или иных ее сторон и ее специфику, порождаемую особенностями развития народов Арабского Востока. Социальные условия определили существо философии этих народов, неизбежную связь прогрессивной научной мысли с господствующей религиозной идеологией, вынужденные уступки последней. «Материалисты в средние века,— замечает Х. Мурувве,— достигли высших пределов мастерства в сокрытии своих подлинных идей. Они развивали материализм и атеизм, в то время как формально их учения защищали бога и веру». И далее: «Что касается материализма в арабо-мусульманской философии, то он похож на материализм в средневековой Европе в том плане, что принял завуалированные формы внутри исламских теологических учений» [22, с. 36].

Мурувве выступает с критикой тех исследователей, которые, ссылаясь на религиозную форму философских воззрений арабских мыслителей прошлого, делают вывод об их принципиальном отличии от философов Запада: «Мусульманские и европейские авторы, древние и современные, рассматривают особенности мышления арабов на определенной стадии их истории и приписывают эти особенности расовой природе, не подверженной ни изменению, ни развитию... Вместе с тем особенности мышления каждого народа или каждой нации отражают специфику условий их жизни, реальной действительности» [22, с. 293].

Вопрос, которого касается в своей книге Х. Мурувве, привлекает внимание и других арабских ученых. В последнее время наблюдается ряд серьезных попыток понять содержание проблемы, выяснить социальные или культурные факторы, объясняющие ту или иную черту арабоязычной мысли, уразуметь, насколько прочно эта черта стала определять весь образ мысли, делая ее отличной от мысли других народов или эпох. Для исследователя истории культуры важно понять, как долго сохраняются эти особенности в жизни народа, насколько глубоко проникают они в его культуру, начиная влиять на прочие существенные аспекты, в том числе и материальный, т. е. всесторонне уяснить характер и роль этих особенностей. Как неверно превращать исторические образования (институты, мыслительные стереотипы и т. д.) в вечные, так неверно просто ссылаться на их историчность, ибо подчас они становятся до такой степени глу-

бинными, столь прочно врастают в культуру, что теряется их хронологическая обозримость и нужен длительный период для изменения комплекса составляющих культуру элементов, чтобы разорвать не отвечающую современным представлениям связь их и создать условия для появления органической новой связи.

Выявление природы таких образований и их внутренних культурно-социальных связей очень существенно для успеха научно-технического развития арабских стран. Одно из непременных его условий — решение проблемы соответствия или несоответствия ему сложившегося типа культуры; типа мировоззрения, хотя и включающего разные и даже противоположные тенденции и традиции, но несущего и общие черты, приданные ему господствующей идеологией и ограниченностью практики; типа самого ученого, творящего науку, наделенного психологическими характеристиками, вытекающими опять же из особенностей социально-психического склада народа, культуры. Все это образует феномен, который многие арабские исследователи называют «дух араба».

Данная тема явилась основной темой вышедшей в 60-е годы, но до сих пор обсуждаемой работы Максима Роденсона «Ислам и капитализм», которая уже упоминалась. Правда, этот духовный феномен автор относит не ко времени джахилии, а к эпохе ислама. У Роденсона речь идет о Коране. Он пытается посмотреть на содержание заповедей священной книги мусульман с позиции веберовского тезиса о том, что одним из источников капитализма является рационализм, и делает вывод, что Коран если не пронизан им, то отводит ему очень большое место. На этом основании автор приходит к заключению, что ничто в исламской культуре не мешало возникновению капитализма: ислам и капитализм совместимы, и их совместимость вполне органична.

Здесь нет нужды вдаваться в суть вопроса, скажем только, что Роденсон, на наш взгляд, довольствуется установлением весьма поверхностных связей, не вникая в содержание явлений, о которых говорит, в частности явления «духа рационализма». Ведь в данном случае мало констатировать наличие рациональности, следует попытаться понять, какова была эта рациональность, какие творческие потенции пробуждала, насколько стимулирующей была применительно к прогрессу научного знания, какие секуляристские тенденции содержались в ней и т. д.

Книга «Ислам и капитализм» вызвала дискуссии, оживив проблему, показав ее значимость. Выступив против идеи уникальности европейского капитализма, Роденсон предложил тему схождения культур, их принципиальной общности. Однако такой подход, дав возможность ответить на одни вопросы, оставляет в стороне другие, не менее важные — о реально существующих различиях фундаментальных мировоззренческих установок, исторически возникших в культурах разных народов и обусловивших все их дальнейшее формирование.

В плане разработки данной гипотезы, которая, как всякое

предположение, требует проверки и критики, написана интересная, по нашему мнению, статья ливанского философа Фарида Джабра «Бытие и дух арабской мысли» [38]. Автор статьи поставил задачу найти в структуре арабской культуры элементы, лежащие вне или глубже религии, элементы, из которых строилось первоначальное здание культуры, ее остов, которые определили характер ее взаимодействия с другими культурами и мыслительными структурами и которые, если их освободить от наслоений последующих эпох, в том числе наслоений религии, могут стать исходным моментом возрождения изначального духа народа. «Сегодняшний араб, будь то мусульманин или немусульманин, убежден не только в том, что арабо-мусульманская цивилизация способна выжить, но и в том, что ей не нужно отказываться от своих психокритериологических истоков, чтобы возродиться и стать творческой» [38, с. 179].

Арабоязычный мыслитель, утверждает Ф. Джабр, «возникает как существо почти исключительно религиозное. Но само по себе это не делает его каким-либо образом неполноценным по сравнению с другими. Суть состоит... в том, чтобы попытаться в поведении духа высвободить из религиозного бытия чисто человеческую данность [38, с. 169]. Таким средством выявления наличного данного, по Джабру, служит язык. Автор проводит этимологический анализ основных философских категорий и понятий — «бытие», «существование», «знание», «познание» — и содержательно и формально связанных с ними других философских категорий и понятий — «сущность», «самость», «истина», «видение», «интуиция» и пр. Сопоставление греческих, латинских и арабских языковых аналогов приводит его к мысли об исходном различии в понимании терминов у греков и арабов. И это различие сохранилось на долгое время, отчасти до наших дней.

«Дух арабов», считает Джабр, «даже с сегодняшней точки зрения оказывается малоприспособленным, когда пытаются выразить критериологический принцип Декарта *cogito ergo sum*. Поэтому естественно почти инстинктивное отвращение ученых фикха, во главе которых был Ибн Таймийя, к этой логике, греческой по происхождению, арабской по выражению. Эта логика, говорили они, была создана для духа языка и мысли, отличного от нашего. Она предполагает философию, к которой наш рассудок не приурочивается» [38, с. 173].

Джабр отмечает, ссылаясь на Аверроэса, отсутствие в арабском языке «адекватных терминов для гибкой и точной передачи всех онтологических и экзистенциальных нюансов слова „бытие“ и его производных» [38, с. 170]. Так, с помощью терминов «вуджуд» (существование) и «мавджуд» (сущее) невозможно прямо выразить внемысленную вещь, независимую от субъекта, который ее постигает. Она всегда предстанет как внутримысленный объект (см. [38, с. 171]). Нет в арабской мысли и эквивалента термину «очевидность». «У Авиценны, а также Газали,—

пишет он,—внутренняя очевидность отсутствует; критерий истинности находится вне познающего субъекта: этот критерий, с одной стороны, Пророк, а с другой — активный интеллект» [38, с. 175]. Ф. Рази, следуя за Джурджани, признает внутреннюю связь между активным интеллектом и знанием («ильм»). Но «эта связь,—полагает Джабр,—будет определена только как простая корреляция, а не причинность» [38, с. 175].

Вместе с тем, продолжает автор, арабские философы пытались преодолеть языковое отличие их культуры от греческой и значительно преуспели в данном отношении. В результате *lignes de force* в концепции бытия позволяющая арабским философам понять западную мысль. К тому же структура арабского языка и соответственно арабской мысли содержит мировоззренческую установку, которая благоприятствует формированию современной общественно важной и гносеологически значимой позиции — действенной включенности субъекта в отношения с объектом. «В мутаизме человек выступает как фактор, подчиненный обязанности. Но сам по себе он обладает инициативой и ответственностью за свое действие: он тот, кто «творит». Этот принцип определяет отношения бытия и духа. Дух «сам берет инициативу „видения“ (назар), которое, в свою очередь, порождает знание» [38, с. 179]. Познание перестает быть пассивным пониманием известного факта или учения, оно становится творческим актом.

Можно не соглашаться с методологией автора статьи, упрекать его в подражании Хайдеггеру, структуралистам и т. д., но нельзя не отдать ему должное в умении выделить элементы сознания, чрезвычайно важные для развития научного направления в современной арабской философии, для формирования секуляризованного, научного мировоззрения, элементы, которые на протяжении веков подавлялись ортодоксальным исламом, душившим творческую мысль, творческое отношение к миру.

З. Н. Махмуд видит причину отсталости арабских стран в стремлении использовать достижения науки и техники, не изменяя унаследованного от прошлого мировоззрения, не соединяя рационализм и науку с секуляризацией жизни и критическим стилем мысли (см. [19, с. 9]).

В своей книге «Рациональное и иррациональное в нашем идейном наследии» З. Н. Махмуд пишет: «Если современное поколение хочет быть продолжателем предшественников, то прозойти это может лишь через восприятие рационального в жизни предшественников» [20, с. 15]. Та же идея настойчиво повторяется в его книге «Обновление арабской мысли». В ней подчеркивается наличие в арабской культуре сильной рационалистической традиции. «Это и есть та сторона наследия, которую мы возрождаем» [21, с. 18]. «Наши предки,—добавляет он,—придавали разуму величайшее значение. Это должно стать достоянием и современников... Подлинно арабский дух — дух рационалистический» [21а, с. 322].

Полностью соглашаясь с этим тезисом Махмуда, ряд исследователей считают, что мало ограничиться различием рационализма и иррационализма, необходимо выяснить, что собой представляет тот рационализм, каков его тип.

М. С. Салим и С. Надир, обращаясь к истории науки и философии, различают науку греков и арабов. На первой «лежит печать философии и умозрения, ибо греки считали ручной труд функцией рабов. Их сочинения в некоторых случаях выполнены небрежно и не подкреплены практическим опытом» [27, с. 18]. «Греческому уму свойственна, в частности, теоретическая спекуляция, которая не опирается ни на какой опыт из-за убеждения, что опыт — удел рабов. Мы видим, что методу греков не хватало вещественных аргументов при толковании явлений бытия, не выходящих за рамки просто размышлений, хотя из них делались далеко идущие выводы об истине, которая нам известна лишь теперь» [27, с. 23].

Авторы приведенных высказываний исходят из понимания современного научного мышления как процесса, неизменным и существенным элементом которого является практическая деятельность, опыт. Обращение к нему они справедливо рассматривают как черту науки нового времени. До XVI в. «истины черпались из книг философов без каких-либо попыток подкрепить их. Убедительный пример — взгляды Аристотеля, греческого мыслителя, которые принимались в течение почти тысячи лет. Во всех научных сферах пропагандировались идеи, не опиравшиеся на опыт и наблюдение. Аристотель... говорил, что тяжелые тела падают на землю быстрее, чем тела легкие, т. е. скорость их падения пропорциональна их весу. Потом появился Галилей с его знаменитым опытом и доказал ошибочность этого утверждения. Опыт Галилея — свидетельство того, что человек пришел к новому пониманию истины, что она не есть то... что берется как таковое, но то, что доказывается опытом и точной проверкой» [27, с. 58].

Созерцательность, слабая связь с практикой составляли (за исключением творчества некоторых выдающихся ученых), а в известной мере составляют и сейчас существенную особенность арабской мысли. Это часто подчеркивают прогрессивные философы стран Арабского Востока. Даже передовая мысль предшественников нередко шла в русле сугубо умозрительных рассуждений. Основным методом анализа был дедуктивный метод. Отправным пунктом анализа служил обычно какой-то постулат, будь то догма откровения или учение авторитета.

Вот, к примеру, одно из умозаключений Ибн Рушда: «Представить себе исчезновение небесных тел — это значит допустить изъян в божественном порядке, который, по мнению философов, существует в этом мире» [14, с. 487]. Или еще: «Врачебная наука не входит в число наук о природе... ведь наука о природе есть умозрительная наука, а врачебная наука есть практическое искусство» [14, с. 501].

Тем большее значение для истории научной мысли приобретают попытки выйти из рамок традиционной логики, опереться на опыт и даже сделать его центральным звеном исследования. Величайшее воздействие на развитие науки и материалистического направления в философии оказала связь передовых философов с учеными, воплощавшаяся нередко в лице ученого-философа, — такими были Фараби, Бируни, Ибн Сина, Абу Бакр ар-Рази, Омар Хайям.

На важность связи между развитием философии и научного знания для складывания научного исторического метода указывает Х. Мурувве: «Философия при своей относительной независимости от частных наук (физики, химии и т. д.) черпает из этих наук в целях понимания общих законов» [22, с. 96]. Мурувве ссылается на исследование Наджати, который отметил, что изучение темы чувственного постижения у Ибн Сины, несмотря на преобладание в нем аналитического аспекта, обнаруживает стремление средневекового мыслителя к точности и полноте охвата предмета, к разработке методологии частных наук и к их объективности (см. [22, с. 96]).

Хотя связь научных знаний с практикой была недостаточной, именно в арабоязычной средневековой науке намечается поворот к опыту. Именно эти возникшие в ней тенденции стремятся продемонстрировать Салим и Надир. Великие ученые не только опирались на упорядоченное философское мышление, но и подкрепляли свои выводы разнообразными опытами.

Опыт как основу научного исследования пропагандировал Джабир Ибн Хайан: «Долг занимающегося физическими науками и химией — работа и проведение опытов. Знание приобретается только посредством их» (см. [27, с. 18]). «Арабы были искусны также в анатомировании: они производили вскрытия артерий и вен в легких» [27, с. 20].

Именно акцентирование внимания на наблюдении и опыте позволило выдающимся арабским ученым внести серьезный вклад в развитие науки, унаследованной ими от греков, и даже в ряде случаев выступить против их авторитета. Пример тому Салим и Надир находят в трудах Ибн Сины, который «выступал против отдельных взглядов Аристотеля и Платона, говорил, что философы бывают правы, но могут и ошибаться, как все люди. Поэтому он отводит опыту очень большое место в своих исследованиях, добываясь через него точных наблюдений» [27, с. 23].

Об оригинальном и даже «гениальном» вкладе Авиценны в сферу опыта и позитивных наук пишет Фарид Джабр. Этот вклад состоял во введении Авиценной в сферу опыта аналогии и превращении индукции в метод исследования, построения мыслительных конструкций, гипотез, которые должны подтверждаться опытом. Он пришел к этому методу, «комбинируя два понятия: „истикра“ и „таджриба“. Первое означает „исчисление“ ряда особенных вещей, которые память позволяет сгруппировать в единое целое. „Таджриба“ — это схватывание инди-

видуальной вещи в чувственном опыте: само по себе ничто не связывает опыт с вещью... Авиценна заметил, что исчисление многих опытов позволяет при помощи неявного суждения по аналогии утверждать наличие необходимой связи между фактами» [38, с. 176—177].

Такие арабские ученые, как Ибн Сина и Бируни, использовали даже элементы эксперимента, ибо анатомирование, фармакопея и тому подобная практика требовали своего рода эксперимента. Но принципиальная его роль в исследовании еще не осознавалась. Да и сам опыт не был возведен в ранг решающего метода познания. Возможно, поэтому Бируни, один из немногих понимавший значение опыта, до сих пор не привлекает должного внимания. А Ибн Сина, который проводил точнейшие наблюдения, оставался в основном наблюдателем, «исчислителем опытов», «его исследования нередко смешиваются с метафизическими концепциями» [24, с. 27].

Иначе говоря, хотя арабо-мусульманская средневековая наука по сравнению с греческой сделала огромный шаг вперед в плане обращения к опыту и включения его в акт исследования, ее методология все же существенно отлична от науки нового времени, поставившей во главу угла эксперимент. Именно он тесно связал два пути исследования — дедукцию и индукцию, преодолев односторонность и неполноту той и другой. На определенной стадии развития науки ощущалась необходимость в индукции. «Но развитие естественных наук установило новые истины — индукция в ее традиционном узком значении потеряла ценность» [31, с. 21]. Научный метод XX в. — «гипотетико-дедуктивный метод... который занял место старого индуктивного метода» [31, с. 6].

В соответствии с духом времени арабские философы, занимающиеся вопросами науки, научного познания, выдвигают проблему метода на первый план. «Наука — не голое собрание истин и сведений в определенной области, но прежде всего метод мышления и путь к решению различных проблем» [27, с. 6]. В этом смысле «открытие именно метода научного познания — одно из самых важных открытий в истории науки» [27, с. 7].

Подобный подход к современной науке определяет отношение к научной мысли прошлого. В ней наличествуют по крайней мере два элемента: развитой аппарат дедуктивной логики и обращение к опытной практике, хотя и не ставшей центральным звеном познания. Кроме отсутствия в прошлом необходимой материальной базы для экспериментирования в арабской науке отсутствовал и важный субъективный момент. В известном теоретико-психологическом смысле он явился результатом развития введенного в европейскую науку и философию Декартом метода сомнения. Наука нового и новейшего времени имеет девиз все подвергать сомнению, беспощадной критике разумом и опытом. Это не только постоянный диалог между сторонами, выражающими противоположные взгляды, но и спор ученого с самим

собой: выдвигая предположения, строя гипотетические конструкции, он подвергает их проверке, опровержению.

Для складывания этой черты исследовательского метода необходимо наличие и культивирование аналогичных мировоззренческих установок и у ученых, и в общественном сознании.

В европейской культуре, начиная с античной, существует своего рода традиция драматического, трагического восприятия мира. Под влиянием этого мироощущения само творчество переживается как акт драматический, мучительный, напряженный. И в европейской философии этот аспект получил достаточное развитие, чего нельзя сказать о философии арабских стран.

Не исключено, правда, что последнее утверждение — такой же шаблон, как и многие другие характеристики арабской мысли, покоящиеся на недостаточности исторического анализа под этим углом зрения. В частности, знакомство с историко-философской и просто исторической литературой толкает к выводу об отсутствии у арабских народов фигур, трагически переживавших свою судьбу, не реально трагических, которые, несомненно, были во множестве, а осознававших ее таковой. Однако некоторые исследования [15; 39; 35] разбивают это представление, по крайней мере заставляют сомневаться в его безусловности. Авторы подобных работ пытаются под этим новым углом зрения понять и обрисовать позицию «Братьев чистоты». Особое внимание привлекает фигура Тавхиди, мыслителя, взбунтовавшегося против своего века, бросившего в огонь свои книги и обратившегося к мистике. Он описывается как человек дерзкого духа, мятежный, настроенный непримиримо критически к окружению, отдающий все на суд «методического сомнения», беспощадной диалектики.

Поскольку в современной философии «трагическая» тема в наибольшей степени стала предметом экзистенциализма, постольку и в арабских странах она обсуждалась главным образом арабскими экзистенциалистами. Абд ар-Рахман Бадави неоднократно останавливался специально на рассмотрении таких проблем, как напряженность связей, единство противоположных явлений, страдание, смерть, риск и пр. Логика существования, согласно Бадави, есть логика напряженности, т. е. стремления к расчленению единого, к различию и дисгармонии. Эта логика означает действие и в конечном счете творчество (см. [11, с. 231]). «Мысль о смерти всегда сопровождала рождение новой цивилизации» [11, с. 18].

И хотя при анализе этих экзистенциальных категорий Бадави далек от научного их толкования и его мало интересовала судьба науки, изложенная им концепция человека, личности важна для понимания арабскими философами сути науки, для развития научного сознания, научного мировоззрения.

Проблеме сомнения отвел значительное место в своих работах и другой арабский буржуазный философ из Ливана — Камаль Юсуф аль-Хадж. Сомнение он характеризовал как рацио-

нальную деятельность, хранящую нас от скатывания в пропасть химеры. «Сомнение — оружие, которое использует философ, следствие его веры в могущество разума» [29, с. 24, 95, 96, 101].

О роли сомнения писал также известный арабский философ Тауфик аль-Хаким: «Я не осуждаю ум за то, что он сомневается, потому что сомнение — характерная черта ума». И далее: «Если ум перестанет сомневаться и откажется от пересмотра истин и выводов, он парализует свою работу, исчерпает свое назначение» [30, с. 15].

Исследуя проблему сомнения, прогрессивно настроенные арабские философы подчеркивают позитивное значение этой особенности человеческого сознания и обращаются к проявлениям ее в истории мысли — к критике ортодоксальной религиозной идеологии, к идеям, которые отвергали догмы, учения, не соответствовавшие научным представлениям.

Между исследователями ислама идет спор об отношении религии к сомнению. Некоторые настаивают на совместимости веры и сомнения и на принятии его учением Мухаммада. Делаются даже ссылки на аяты Корана, на притчу об Ибрахиме (см. [10; 12]). Другие утверждают, что ислам враждебно относился к мнению, отличному от догмы, к возможности несогласия с ней. Х. Мурувве, тоже ссылаясь на Коран, подчеркивает отвержение исламом не только инакомыслия, но и сомнения, идейного спора (см. [22, с. 260—266]). Это, согласно Мурувве, объясняется тем, что ислам ограничивает познание исключительно божественным источником, упраздняющим могущество разума. «Все, что касается познания основы мира, вопроса существования, законов природы, общества и мысли, то источник его вне той системы познания, которой пользуется человек, и вне отношений этой системы с чувственным миром. Если дело обстоит так, то требование веры состоит в том, чтобы мы приняли это познание как абсолютное допущение, т. е. чтобы мы не имели ни права, ни возможности оспаривать что-либо, ибо спор содержит сомнение, а сомнение противно вере» [22, с. 260]. Ислам, с точки зрения его адептов, совершенен, его догматика окончательна, и нет надобности в каком-либо изменении. «Догматику и шариах люди принимают как законченное совершенство... И если люди прилагают усилия в приобретении знания чего-либо с помощью своего ума, то его должно сосредоточить на понимании текстов» [22, с. 261].

Творческие стимулы и потенции, с точки зрения прогрессивных мыслителей, лежат не в исламе, а вне его — в процессах, совершающихся в обществе, в выражающих эти процессы вне-религиозных духовных явлениях, т. е. в философии, науке и т. д., в борьбе прогрессивной мысли с ортодоксией.

Одной из существенных хотя еще и непривычных арабскому обществу черт во взгляде на науку прошлого является включение в сферу ее помимо знаний о природе знаний гуманитарных. Первыми пропагандистами этой идеи в арабском обществе были

Асад Рустем и Кустантын Зурейка. Они утверждали, что история также является наукой, что метод, которым она оперирует, в принципе не отличается от метода других наук, разница лишь в природе объекта [28, с. 424].

Более других в этом смысле сделали, безусловно, философы-марксисты (в наши дни это Х. Мурувве, М. А. аль-Алим), но значителен вклад и других прогрессивных исследователей — Ж. Ханна, М. Салима, С. Надира, Ф. Джабра и др.

В соответствии с научным подходом к истории анализируются социально-политические и исторические трактаты предшественников — аль-Фараби и особенно Ибн Халдуна. Последний с достаточным основанием характеризуется как предвестник социологии. По мнению, например, Ф. Джабра, чтобы создать «Мукаддиму», истинное творение гения, их автор должен был располагать понятием каузальной связи, выделенным Авиценной. Это понятие Ибн Халдун приложил к социоисторическим фактам, заложив фундамент будущих социологических наук [38, с. 178].

В арабских странах издается все больше работ, авторы которых рассматривают духовное наследие в зависимости от социальных условий. Оно воспринимается не само по себе, а как продукт соответствующей общественной жизни, как проявление совершавшихся в ней процессов и различных тенденций [23; 22; 32; 39; 17; 26].

«Взгляд на философию, — пишет Х. Мурувве, — должен быть взглядом на нее как на объективное историческое течение, которое постоянно развивается в результате переплетения различных идей и их взаимодействия, борьбы материализма с идеализмом, диалектики с метафизикой. Все эти особенности философии в целом распространяются на арабо-мусульманскую философию. К этому добавляются особенности, вытекающие из ее определенного исторического положения» [22, с. 32]. Примечательна в этом плане позиция издаваемого министерством информации Кувейта журнала «Мир мысли» («Алам аль-фикр»). В редакционной статье номера за июль — сентябрь 1975 г. отчетливо звучит мысль о социально-идеологической основе различных современных позиций по отношению к наследию и о связи самого наследия с теми или другими общественными тенденциями. «Эпоха, в которую мы живем, есть эпоха ожесточенной идеологической борьбы, подобной которой не знала история человечества».

Независимое политическое, социальное и культурное развитие арабских народов предполагает борьбу прогрессивных сил за передовые традиции, против консерватизма и косности, а также против враждебных поступательному движению идей, навязываемых миром империализма. «Как велика, — писал Амин аль-Алим, — потребность в том, чтобы полностью очистить национальную культуру арабов от этих идей и направить настоячивые, терпеливые усилия на возрождение древнего националь-

ного наследия и выявление в нем творческих черт, чтобы бороться не покладая рук за такую национальную арабскую культуру, с помощью которой мы смогли бы обеспечить и защитить нашу независимость» [3, с. 90—91]. И наследие должно занять и занимает свое место в этой борьбе, образуя «горнило самобытной мысли», в котором плаваются современные движения народа, и меняясь в соответствии со сдвигами, происходящими в мире.

¹ В средневековой арабо-мусульманской культуре термин «философия» (фальсафа), заимствованный у греков, означал не философию вообще, а только античный ее вариант, прежде всего аристотелизм и некоторые стороны учения Платона и неоплатоников.

1. Абд ар-Разик Мустафа. Тамхид ли тарих аль-фальсафа аль-исламийя (Введение в историю исламской философии). Каир, 1944.
2. Абдо Мухаммад. Аль-ислам ва-н-насранийя ма' аль-ильм ва-ль-маданийя (Ислам и христианство по отношению к науке и цивилизации). Каир, 1947.
3. Аль-Алим Махмуд Амин. Идеиные бои. М., 1974.
4. Аль-Алим Махмуд Амин. Маркиюз ав фальсафа ат-тарик аль-масдуд (Маркузе, или философия тупика). Бейрут, 1972.
5. Амин Ахмад. Фарадж аль-ислам (Заря ислама). Каир, 1929.
6. Амин Осман. Аль-Джуванийя. Каир, 1964.
7. Аккад Аббас Махмуд. Муталья фи кутуб ва хаят (Книги и жизнь). Каир, 1924.
8. Аль-Афгани Джамаль ад-Дин. Аль-а'маль аль-камиля (Полное собрание сочинений). Бейрут, 1968.
9. «Аль-Ахрам». Каир.
10. Аль-Ашри Д. Джавхар аль-фальсафа аль-исламийя (Сущность исламской философии). Каир, [б. г.].
11. Бадави Абд ар-Рахман. Дирасат фи-ль-фальсафа аль-вуджудийя (Очерки по философии экзистенциализма). Каир, 1961.
12. Вахба Мурад. Макалат фальсафийя ва сиясийя (Философские и политические статьи). Каир, 1971.
13. Гараба Хамуда. Ибн Сина бейна ад-дин ва-ль-фальсафа (Ибн Сина между религией и философией). Бейрут, 1970.
14. Ибн Рушд. Опровержение опровержения.— Избранные произведения народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
15. Ибрахим Закария. Абу Хайан ат-Тавхиди. Каир, [б. г.].
16. Мад Ахмад. Современная идеалистическая философия ОАР. Автореф. канд. дис. М., 1970.
17. Мадкур Ибрахим. Аль-фальсафа аль-исламийя (Исламская философия). Каир, 1968.
18. «Аль-Манар». Каир, 1901.
19. Махмуд Заки Нагиб. Аль-фальсафа ва-ль-фанн (Философия и искусство). Каир, 1963.
20. Махмуд Заки Нагиб. Аль-маакуль ва-ль-лямаакуль фи турасина аль-фикрий (Рациональное и иррациональное в нашем идейном наследии). Бейрут, 197.
21. Махмуд Заки Нагиб. Аль-хадара ва кадыйя ат-такаддум ва-т-тахаллуф (Культура и проблема прогресса и отсталости).— «Аль-Адаб». Бейрут, май 1974.
- 21а. Махмуд Заки Нагиб. Таджид аль-фикр аль-арабий (Обновление арабской мысли). Бейрут, 1973.
22. Мурувве Хусейн. Ан-назаат аль-маддийя фи-ль-фальсафа аль-арабийя

- аль-исламийя (Материалистические течения в арабо-исламской философии). Бейрут, 1978.
23. Мурувве Хусейн. Аль-мавкиф мин ат-турас фи-д-дин ва-ль-фальсафа аль-вакаыйя ва-с-саура ас-сакафийя (Отношение к наследию в религии и реалистической философии и культурная революция).— «Аль-Адаб». Бейрут, май 1970.
 24. Наджати Мухаммад Усман. Аль-идрак аль-хасий бинда Ибн Сина (Чувственное постижение у Ибн Сины). Каир, 1946.
 25. Ренан Эрнст. Ислам и наука. СПб., 1883.
 26. Салиба Джамиль. Мин Ифлатун иля Ибн Сина (От Платона к Ибн Сине). Бейрут, 1951.
 27. Салим Мухаммад Сабир и Надир Саад Абд аль-Вахаб. Аль-джадид фи тадрис аль-улум (Новое в изучении наук). Багдад, 1968.
 28. Аль-Фикр аль-фальсафий фи миа сана (Философская мысль за сто лет). Бейрут, 1962.
 29. Аль-Хадж Камаль Юсуф. Фальсафийят (Философские размышления). Бейрут, 1957.
 30. Аль-Хаким Тауфик. Ат-таадалийя (Равновесие). Каир, 1955.
 31. Халил Ясин. Мантык аль-бахс аль-ильмий (Логика научного исследования). Багдад, 1971.
 32. Ханафи Хасан. Сакафатуна аль-муасира бейна-ль-асаля ва-т-таклид (Наша современная культура между самобытностью и подражательностью).— «Аль-Адаб». Май 1970.
 33. Хувейда Яхья. Дирасат фи ильм аль-калам ва-ль-фальсафа аль-исламийя (Очерки по каламу и исламской философии). Каир, 1972.
 34. «Algérie-Actualité». Alger.
 35. Argoun M. L'Humanisme arabe au IV—IX siècle.— «Studia Islamica». P., 1961, vol. 14.
 36. Barani S. H. Al-Biruni and his Magnum Opus al-Qanun'l-Mas'udi. Haydarabad, 1956.
 37. «Islamic Review».
 38. Jabre F. L'être et l'esprit dans la pensée arabe.— «Studia islamica». P., 1970, vol. 32.
 39. Jada'an F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique.— «Studia islamica». P., 1973, vol. 38.
 40. Jameelah M. Can Islam be Reconciled with Spirit of the Twentieth Century?— «Islamic Review». 1961, № 9—12.
 41. Marcus M. The Philosophical Sources of the Western Materialism.— «Islamic Review». 1961, № 5.
 42. Al-Munadschid S. Wohin treibt die arabische Welt? Munchen. 1968.
 43. Rodinson M. Islam et capitalisme. P., 1966.
 44. Wild S. Gott und Mensch in Libanon: die Affär Sâdiq al-Asm.— «Islam». B., 1972, Bd 48, H. 2.

Г. Б. Шаймухамбетова

ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА

В странах Арабского Востока после завоевания ими политической независимости отчетливо выявилась кардинальная значимость проблемы духовного наследия. По словам главного редактора журнала «Ат-Тарик», ливанского марксиста Хусейна Мурувве, «на той стадии развития арабского освободительного движения, когда идеологическое различие стало превращаться в идеологическую борьбу», в изучении наследия с большей очевидностью обнаружилась несовместимость «исходных идейных пунктов» [27, с. 97].

Одну из проблем, раскрывающую суть мировоззренческих конфронтаций и достаточно определенно расставляющую акценты в идеологических противостояниях, составляет комплекс вопросов, связанных с пониманием истоков и сущности средневековой арабской философии. Органично входя в тему самобытности арабской культуры, наиболее дискутируемую тему, этот комплекс имеет своим стержнем вопрос о характере, степени и последствиях влияния греческой философии на становление и развитие философского мышления в арабских странах. Рассмотрению его в плане выявления особенностей трактовки представителями различных течений общественной мысли и подчинено в основном следующее ниже изложение.

В истории духовной культуры Арабского Востока обнаруживаются две формы секуляристских течений, в русле которых развивалась сама идея о критическом осмыслении опыта истории. Обе они демонстрировали необходимость преодолеть давление догматически-теологического мировосприятия, однако различным образом. Первая, которую можно определить лишь как тенденцию внутри самой религиозной мысли, получила выражение в идеологии мусульманской реформации и связана с деятельностью Джамаль ад-Дина аль-Афгани (1838—1897), Мухаммада Абдо (1849—1890), Абд ар-Рахмана аль-Кавакиби (1849—1902) и Мухаммада Икбала (1873—1938) и т. д. Здесь не место вдаваться в характеристику такого сложного явления, как мусульманская реформация, важно лишь подчеркнуть, что в связи

с этим течением возникло известное расслоение представителей арабской общественно-политической мысли на консерваторов-традиционалистов и реформаторов-модернистов. Это разделение оказалось стойким и репродуцировалось в течение десятилетий, вплоть до настоящего времени.

Наряду с тенденцией секуляризма внутри самой религиозной мысли с середины XIX в. заявила о себе и другая струя секуляристских идей, отражавшая просветительские устремления арабской либеральной интеллигенции, которая усваивала антиклерикальные в своей основе мировоззренческие идеи и представления Запада. Идеологами этого течения в XIX—XX вв. выступили Бутрус аль-Бустани (1819—1893), Салим аль-Бустани (1848—1884), Джирджи Зейдан (1861—1914), Шибли Шумейль (1860—1914), Фарах Антун (1871—1922), Сулейман аль-Бустани (1856—1925), Амин аль-Рейхани (1876—1940), Саляма Муса (1887—1958) и др. Будучи гораздо более рационалистическим по своим мировоззренческим установкам в сравнении с мусульманским секуляризмом, оно сыграло значительную роль в модернизации общества в целом. В основном русле этого светского направления сформировался тот вид модернизма, последователи которого при всем своем нередко резком расхождении в трактовке конкретных проблем обнаруживают тяготение к европейской культуре. Крайнее проявление данного вида модернизма — западничество, т. е. комплекс идей, предполагающих вестернизацию во всех сферах общественного бытия и нигилистическое отношение к отечественному духовному наследию.

Важным фактором, определяющим направление и ход идеологической полемики относительно учений прошлого, служит просветительская деятельность профессиональных философов-марксистов, стремящихся донести до широких масс всю меру значимости рационализма средневековой арабоязычной философии для истории арабского мира и его сегодняшнего дня, а также утвердить место ее во всемирном историко-философском процессе.

Таким образом, по отношению к проблемам наследия в целом можно выделить четыре позиции, которые с известной долей схематизма дают представление о расстановке сил в идеологической борьбе: 1) традиционализм; 2) реформаторство в рамках ислама; 3) западничество; 4) марксизм.

Традиционализм. Как известно, политические, социально-экономические и культурные факторы исторического развития арабских стран в своей совокупности обусловили то обстоятельство, что вплоть до середины XIX в. ислам здесь был господствующей формой общественного сознания. Средневековое интеллектуальное наследие усилиями ортодоксов было унифицировано как «мусульманское» или «исламское». Механизм унификации, рассмотрение особенностей каждого из ее этапов и т. д. представляют собой тему, мало исследованную в мировой литературе, но все же есть основания утверждать, что в общих чер-

тах этот процесс выразился в недифференцированном подходе к истории средневековой мысли, когда произошло ничем не ограничиваемое распространение идей ортодоксального ислама, подчинившего себе все прочие многообразные течения. Теология предстала единственным и всеобъемлющим знанием. Была травмирована сама память о философской культуре прошлого, а термин «фальсафа», с которым в средние века связывалось представление о блистательной плеяде мыслителей — аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сине, Бируни, Ибн Рушде, исчезает из «штудий» мусульманских богословов XVI—XVIII вв., писавших бесконечные комментарии к трудам аль-Ашари, аль-Газали, аль-Багдади, аль-Бакыллани и др. Показательно, что, по-видимому считая неактуальным сочинение аль-Газали «Опровержение философов», где он четко показал идеологическое противостояние средневековых философов и теологов, богословы именно это сочинение не комментировали [55, Введение].

Иными словами, к середине XIX в., периоду становления арабского возрождения, духовное наследие предстало полностью сакрализированным. В условиях утраты политической независимости религия оказалась единственной сферой, в которой арабское общество находило основу для самовыражения, единственным источником, питавшим потребности духа и обеспечивавшим сознание культурной самодостаточности. Инерция же тотально теологического видения прошлого, исключительно религиозного переживания его опыта не преодолевается полностью в течение даже столетия. Пример тому — становление истории философии как науки на Западе, только к середине XVIII в. обретающей черты знания, принципиально противопоставляющего себя теологическому, формирующего свои, независимые от богословия предмет и методы исследования — не в последнюю очередь на базе энергичной и многообразной культивации философского знания [2]. Указанные обстоятельства в определенной степени объясняют тот факт, что традиционалисты до настоящего времени достаточно уверенно чувствуют себя в общей интеллектуальной атмосфере арабского общества.

Сознанию традиционалистов тенденции секуляризма представляются совершенно чуждыми восприятию мира, выразившемуся в арабской культуре, самобытность которой они усматривают именно в исламе как религии. Ведущим идеологом нынешнего поколения традиционалистов, получающих образование в мусульманских университетах Аль-Азхар и Аль-Зайтуна и группирующихся вокруг них, является Мухаммад аль-Бахи¹. Он полагает, что ислам содержит в себе все необходимое для реальной ориентации в настоящем и полностью компетентен в проблемах сегодняшнего дня, важно лишь верно понять «вечные ценности», постулируемые им и не могущие быть отрицаемы ходом исторического развития. Поэтому «наша арабская история не нуждается в анализе. Все, чего мы достигли, уже проанализировано, изучено и не может быть перестроено» [19, с. 44]. Аль-

Бахи настаивает на усилении роли Аль-Азхара в обществе, ибо он «представляет собой квинтэссенцию мусульманских институтов в мире ислама, которые должны быть готовы дать отпор крестовому походу империализма и атеистического марксизма, и одновременно может оказать Египту и другим странам величайшую поддержку в решении проблем, с которыми столкнулись мусульманская семья, мусульманская экономика и мусульманская ориентация» [19, с. 406].

Что касается проблем философии, то отношение к ним достаточно ясно демонстрирует заявление египетского традиционалиста Анвара аль-Джунди: «Я считаю, что ашариты олицетворяют высшую истину исламского разума, говоря от имени Корана и сунны, и выражают они ее при этом аутентично и сильно. Я думаю в согласии с ними, что у мусульман нет в жизни иных целей, кроме как выражать Коран и до конца существования мира следовать этой школе в своих мыслях и показать ее достижения, пронести их сквозь века в соответствии с запросами будущих поколений. Я могу легко обойтись без интеллектуального окаменения мутазилитов, точно так же как мне нечего делать с толкованием ислама Ибн Рушдом, проведенным с позиции аристотелевской философии» [23, с. 18]. И далее: «Что касается рационализма перипатетических и неоплатонических, как их считают, философов ислама, то он был конформистским рационализмом. Я продолжаю утверждать, что аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд только имитаторы греков, а имитатор не есть рационалист... Преданность, например, аль-Кинди и Ибн Рушда Аристотелю, уверенность в непогрешимости его авторитета бесчестна... остается слепой имитацией, избегает ясности и точности. Они — новички в философии, не философы. Я называю их учениками (дословно „практиками“ или „практикантами“) греческой философии» [23, с. 18]. Анвар аль-Джунди выразил здесь общее мнение традиционалистов, согласно которому философия есть чуждый элемент в арабской культуре, результат некритического заимствования: исламу несвойствен тот подход к миру, который характеризует греческую философию. «Если философия — это метафизические или онтологические исследования, то природа ислама отвергала такие исследования» [28, с. 29]. Как видим, эти воззрения в чем-то смыкаются с основным европоцентристским тезисом о «неспособности семитских народов» (Ренан) к философскому мышлению. Об этом прямо говорит ан-Нашар, развивая мысль об органичной противоположности рационалистической философии и ислама: «Мы согласны с Ренаном в том, что мусульманские мыслители полностью приняли античную философию, не внося в нее никаких творческих элементов. Оригинальность арабов и их истинный гений нужно искать в религиозных философских сектах» [28, с. 9].

Таким образом, традиционалисты, утверждая самобытность арабской культуры, полагают под последней мусульманскую

культуру, созданную и веками культивируемую исключительно исламом как религией. Вопрос о влиянии идей, концепций и доктрин греческой философии решен ими вполне однозначно: 1) влияние действительно отмечалось, однако воспринявшие его мыслители были своего рода аутсайдерами в исламской культуре; 2) исламская философия есть «кораническая философия» и не имеет отношения к античной: их коренным образом разделяют мировоззренческие устремления ислама, находящего свои основания в вечных исламских ценностях².

Реформаторство. Это течение общественной мысли выгодно отличали от традиционализма стремление идти в ногу со временем, гибкость суждений о религии, умелое толкование коранических догм, что впоследствии дало известный простор развитию рационалистических умонастроений. По сравнению с западничеством выдвигавшиеся реформаторами идеи импонировали широким кругам общества, удовлетворяя естественное чувство гордости и культурной независимости, подавляя своего рода комплекс неполноценности, возникавший в связи с колониальным порабощением. Антизападнические настроения, особенно усилившиеся в период между войнами, лозунги антиимпериалистической борьбы в соединении с подчеркиванием самобытности арабской культуры обеспечили идеологии исламского реформаторства статус официальной идеологии молодых суверенных арабских государств. Разумеется, в разных странах в зависимости от особенностей конкретной ситуации по-разному расставлялись акценты, варьировались отступления в сторону традиционализма, однако в целом именно эта идеология оказалась наиболее приемлемым теоретическим обоснованием социокультурных преобразований.

Естественно, что под влиянием ряда обстоятельств развитие получили те рационалистические тенденции в рамках религиозной мысли, которые вполне определенно обозначились на первых этапах реформаторского движения, составляя его суть и потенции. Одним из конкретных выражений этого развития, позволяющим отличать исламское реформаторство в его, если можно так сказать, эмбриональной фазе от современного состояния этой идеологии, допустимо считать изменение трактовок философской части наследия. Дело в том, что, хотя одним из положений мусульманской реформации на первых ее этапах был тезис о несамостоятельности европейской цивилизации (ат-Тахави, например, полагал что «европейское научное знание лишь кажется мусульманам иностранным — по происхождению оно арабское» [57, с. 45]), в научное знание философия, как правило, не включалась.

Джамаль ад-Дин аль-Афгани имел особое мнение относительно значения философии и выразил его в своей знаменитой полемике с Э. Ренаном, назвав философию «наукой наук» и отметив то ее свойство, что она «расковывает ум человека», однако даже он, вероятно из тактических соображений, в своем

труде «Опровержение материалистов» развивал мысли, близкие идеям первых реформаторов коранической философии. Одна из глав труда Мухаммада Икбала «Реконструкция религиозной мысли в исламе» названа «Конкретный дух Корана и спекулятивный дух греческой философии». В ней проводится мысль, что мусульманской культуре свойственна «постановка конкретных и финальных целей», доказательством чего служит Коран — «книга, подчеркивающая скорее „дело“, чем „идею“» (см. [52, с. 5]); «влияние греков, которые интересовались более теорией, нежели фактом, имело тенденцию скорее затемнить мусульманское видение Корана» [52, с. 124].

М. Икбал полагал, что «греческая философия была великой культурной силой в истории ислама. Все же внимательное изучение Корана и различных школ схоластической философии обнаруживает, что, хотя греческая философия весьма расширила кругозор мусульманских мыслителей, в целом она затемнила их видение Корана. Ранние мусульмане изучали Коран смешанным, под обаянием классической спекуляции. Они читали его в свете греческой мысли... Но дух Корана был, по существу, антиклассическим» (см. [52, с. 3]). Высоко оценивая роль греческой философии в истории ислама и одновременно искренне полагая возможным «реконструкцию» особой коранической философии, Икбал тем самым заставляет думать, что он в данном конкретном случае разделяет традиционную оценку средневековой философии как инородного явления в арабской культуре.

Новые поколения интеллигентов, в особенности с появлением профессиональных философов (примерно в середине 30-х годов, когда укрепили свои позиции отечественные светские университеты³), сохраняя в целом традиции исламского реформаторства, уже значительно свободнее обращаются с наследием. В области истории философии это сказалось в том, что арабские историки новой формации включили средневековые учения в наследие в качестве полноправного его компонента. Однако при этом они самым решительным образом исламизировали содержание философских систем средневековых мыслителей, возведя последних в статус своего рода отцов церкви.

Тот неопровержимый факт, что в средние века наблюдалась засвидетельствованная текстуально мировоззренческая конфронтация философов и теологов, они интерпретируют по-своему: теологи не поняли содержания трудов философов, не увидели в последних своих союзников. Иными словами, произошло недоразумение, в котором виновны «старые историки калама и исламской философии», отличавшиеся «узостью критерия, которая приговаривала философов к инакомыслию и атеизму» [13, с. 8]⁴. Истина же в том, что «исламская мысль включает в себя в равной степени и калам и философию» [13, с. 7], что между ними нет «барьера» и, напротив, «сильна родственная связь и непрерывно взаимодействие... — пишет аль-Алуси. — Нет... мысли мутакаллимов и отдельно от нее мысли философской», и долг

современного историка приложить все усилия «для выявления размаха, единства и цельности исламской мысли» [13, с. 6].

Привязанность к исламу как к религии — основа основ идеологии реформаторства. Тенденции же к секуляризму в пределах веры, придававшие этой идеологии на этапе ее становления в конце XIX — начале XX в. характер прогрессивного течения, во второй половине XX в. вполне обнаружили свою ограниченность. Свидетельство тому — интерпретация наследия современными арабскими профессиональными философами, мировоззрение которых сложилось преимущественно под влиянием исламского реформаторства. Совершенно искренне и с воодушевлением они утверждают именно религиозный характер философии средневековья, не желая признавать ее в целом отнюдь не конфессиональную мировоззренческую устремленность.

Утверждение части наследия в качестве «исламской философии» в трудах современных историков постоянно сопровождается критикой в адрес западных востоковедов. Уже патриархи отечественной мысли Мустафа Абд ар-Разик⁵ и Ибрахим Мадкур⁶ выступили против концепций «расового национального фанатизма некоторых групп философов на Западе» [25, с. 15; 30, с. 10—12]. И. Мадкур призывал арабских ученых к преодолению зависимости от «ошибочных предположений» западных авторов. Необходимо отказаться «от необъективного метода оправдания их предположений, поскольку эти предположения большей частью не есть итог всестороннего изучения и не черпают в корнях и источниках исламского мышления; поистине их ожидает лишь искаженный образ того ходячего, что было в латинских рукописях» [25, с. 9].

Омар Фаррух, известный исследователь арабской культуры, обращаясь к современной арабской интеллигенции с призывом утвердиться путем внимательного анализа достижений прошлого, предостерегает от доверчивости по отношению к оценкам западных ориенталистов [43, Введение]. Полемизируя с теми из них, кто принял мнение Э. Ренана касательно того, что «арабская философия — это греческая философия, написанная арабскими буквами», О. Фаррух в качестве одного из аргументов против данного, «вызывающего отвращение» тезиса выдвигает такое соображение: греческая философия в том виде, как она предстала перед арабскими философами благодаря усилиям переводчиков-сирийцев, являла собой «бесформенную грудю». «Арабские же гении смогли из этой груды извлечь и передать средневековым ученым философское знание, свободное от их влияния» [34, с. 16]. Хотя заявление О. Фарруха о «бесформенной грудю» по меньшей мере не точно (специальные исследования свидетельствуют не только о высокой культуре перевода в школе Хунейна ибн Исхака, но и о стремлении переводчиков школы к определенной систематизации материала), нужно отметить желание автора подчеркнуть известную свободу средневековых арабских философов по отношению к полученному ими

мыслительному материалу, их интеллектуальную независимость от греческих философов. Несомненно, этот аргумент вызван полемической настроенностью автора против европоцентристских высказываний о «рабском подражательстве» и «слепом копировании» греческой мысли.

Осман Амин, известный философ, тоже решительно настаивает на необходимости самостоятельной реконструкции средневекового наследия: «Те из нас, кто занят изучением философии, не нуждаются ни в чем заимствованном из-за рубежа. Все мы нуждаемся в том, чтобы вернуться к нашей мусульманской философии, которая в совершенстве выражает гармонию с нашими убеждениями и учениями и которая занимала ясную позицию по отношению к жизни, так же как выполняла универсальную миссию в мире» [35, с. 13]. И далее: «Почти все западные авторы, пишущие о мусульманской философии, не желают понять ее оригинальность, самобытность и тенденции» — такова первая причина, по которой «ориенталистам не удалось достичь понимания этой философии» [35, с. 15]. Вторая причина неадекватности оценок, на взгляд Амина, заключается в том, что «западные историки философии, несмотря на их компетентность в этой области, оказываются беспомощными, когда сталкиваются с исламской философией. И этого следовало ожидать при недостаточно хорошем знании арабского языка» [35, с. 15]. А потому «в связи с такими плачевными и парадоксальными обстоятельствами было бы справедливо считать само собой разумеющимся, чтобы каждая из западных школ прежде проверялась учеными, которые в совершенстве знают и философию, и арабский язык: они единственные, кто в состоянии судить об оригинальных источниках исламской философии и культуры. И давно пора мусульманским ученым этого особого типа исправить ошибки и недостатки, подобные тем, которые мы часто видим в оценках, даваемых исламской вере и доктрине немусульманами» [35, с. 16]⁷.

О. Амин особо выделяет вопрос о влиянии греческой философии на «мусульманскую», под которой понимаются «доктрины Бога, человека и Универсума, коих полностью придерживались классические мусульманские философы X—XII вв. аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд, а также мыслители нового времени Мухаммад Абдо и Мухаммад Икбал» [35, с. 14]. Критикуя положения европейских авторов, «вынесших мусульманской философии общий приговор, что она есть лишь деформированный комментарий к системам Аристотеля и неоплатоников» [35, с. 14], О. Амин вновь и вновь возвращается к тезису о незнании немусульманами арабского языка и о научной несостоятельности европоцентристских концепций неоригинальности «мусульманской философии». Эта несостоятельность усматривается в ограниченности представлений западных востоковедов относительно проблем преемственности. О. Амин не отрицает самого факта влияния греческой философии: она «в очень большой сте-

пени необходима для понимания мусульманской», однако она есть общечеловеческое достояние. «Мусульманскую философию, равно как христианскую и иудейскую, нельзя представить без греческой. Не вызывает сомнения, что Платон, Аристотель, стоики и Плотин — подлинныя учителя человеческой мысли многих столетий» [35, с. 17]. Вся европейская философия нового времени «испытала воздействие греков — и Бэкон, и Декарт, и Спиноза, и Лейбниц, и Гегель, но кто же, исходя из этого, отвергает их оригинальность. А раз так, то почему нужно проверять оригинальность аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Газали, Ибн Рушда» [35, с. 17].

Эти рассуждения, несомненно, справедливы, однако оценивать их следует в контексте представлений О. Амина о существовании всемирного философского процесса. Он полагает, что фактор, обуславливающий развитие философского мышления, — стремление человеческого духа к согласованию веры и разума. «Маймонид приспособил аристотелевскую философию к иудаизму, Фома Аквинский — к христианству» [35, с. 17], мусульманские же философы совершили ту же операцию применительно к исламу. «Первым важным и оригинальным вкладом последних является доктрина единобожия (аль-таухид)»; «не требует доказательства, что на создание этой доктрины, поддержанной всеми мусульманскими философами — от Фараби до М. Абдо, их вдохновили Коран и хадисы» [35, с. 19]⁸.

Иными словами, О. Амин парирует европоцентристский тезис об исключительно комментаторском характере средневековой арабской философии, исходя из идеалистического представления о религиозных основаниях ее мировоззренческих конструкций. Оригинальность «мусульманской философии» он усматривает в конечном счете в чисто внешнем плане в том, что ее представители, т. е. аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд, раньше Фомы Аквинского теоретически обосновали «примирение религии и философии» [35, с. 19]. В сравнении же с греческой она сделала шаг вперед в общем прогрессе человеческого мышления самой постановкой проблемы этого «примирения». «Мусульманские философы не занимались бесплодным комментированием», а имели перед собой совершенно определенную цель — выразить в терминах философии религиозную веру [35, с. 20].

Утверждая данное положение, О. Амин тем самым вступает в полемику с традиционным для мусульманской теологии взглядом, согласно которому калам и философию должно различать по их принципам и предмету исследования и потому исключить философию из исламского наследия. Он и выразил это: «В своей ранней книге „Развитие метафизики в Персии“ М. Икбал неудачно повторил взгляды ориенталистов и отказал мусульманской философии в оригинальности. Нет сомнения, напиши он эту книгу сегодня, он оценил бы наши философские достижения совершенно иначе» [35, с. 14]. Однако, возражая современным отечественным традиционалистам, О. Амин в своем понимании

оригинальности средневековой арабской мысли, по сути, смыкается с теми западными учеными, которые обуславливают генезис «исламской философии» исключительно религиозными предпосылками. А. Арберри, к примеру, доказывает, что «философы ислама способствовали примирению веры и разума» [36, с. 34]⁹. Направление в западном востоковедении, представляемое А. Арберри, в общем и целом можно считать «традиционалистским» для современного состояния исследований в области истории философии.

Конфессиональный подход к проблемам «исламской философии» ныне встречается не так часто, более популярен тезис о «единой средиземноморской культуре», но об этом ниже. Проводя параллель между А. Арберри и О. Амином, мы хотели лишь подчеркнуть, что, будучи так решительно настроен против европоцентристски мыслящих востоковедов, отстаивая самобытный характер средневековой арабской философии, особый рационализм ислама как религии, О. Амин и разделяющие его точку зрения арабские философы, сами того не замечая, оказываются в плену предрассудков западного востоковедения. Полагая же ислам особым вероучением, совмещающим в себе философию и теологию в их нераздельности, и определяя его как великую культурную силу, они обнаруживают свою приверженность основной тенденции западной буржуазной философии — идеалистическому пониманию движущих сил социокультурного развития общества.

Ограниченность секуляристских тенденций исламского реформаторства подтверждают труды и тех современных арабских философов, модели философского наследия которых отнюдь не укладываются в схему О. Амина. Кстати, стоит особо отметить существенный объем работы по изданию памятников духовной культуры вообще и трактатов средневековых мыслителей в частности, проведенной в арабских странах (и в целом в странах Востока — в Турции, Индии, Пакистане). Сопреженная с комментированием громадная исследовательская работа создала плеяду специалистов очень высокого класса. Это и Абу Рида, издатель трактатов аль-Кинди и ряда других философов прошлого, и Абд ар-Рахман Бадави, много сделавший для опубликования на арабском языке сочинений греческих философов, автор монографии «Трансмиссия греческой философии в арабский мир», обобщающей богатый фактический материал [39], и еще многих трудов [15; 16; 37; 38], и Ибрахим Мадкур, возглавивший в 1949 г. Комитет по изданию «Книги исцеления» Ибн Сины (в него вошли также А. аль-Ахвани и Ф. Анавати) и курировавший всю издательскую работу в арабских странах, и др. Многие из них получали образование на Западе и ныне совмещают академическую научную деятельность в европейских и американских центрах с преподаванием, выступлениями в печати и с докладами у себя на родине.

Иначе говоря, современные арабские философы отнюдь не

замыкаются в границах арабского мира, они в значительной степени испытывают влияние и либерально-буржуазных тенденций антиклерикального толка, и неомистской философии, т. е. включены в мировой философский процесс, который в настоящее время исключительно многообразен. Этим обстоятельством в немалой степени объясняется неоднозначность трактовок философского наследия. Так, Ахмад аль-Ахвани полагает, что «многие европейские ученые пишут скорее об исламском учении, чем об исламской философии. С их точки зрения, теология (или калам) вообще смешана с философией» [40, с. 3]. Не принимая подобного нерасчлененного представления о наследии средневековья, он пишет: «Действительно, теологи-мутакаллимы ан-Наззам, аль-Ашари и др. использовали ряд философских идей, но ведь философия есть особая, отличная от теологии дисциплина» [40, с. 3]. «До ислама у арабов не было философии, хотя им нельзя было отказать в мудрости. Мудрость присуща всем народам, но философия скорее специальная наука, которая была создана только древними греками... Калам и философия, соперничая, тем не менее опирались на интеллект и через несколько столетий объединились в науке, названной тавхид — „единобожие“... Философия была осуждена теологами как атеизм и в конце концов совершенно исчезла из исламской культуры» [40, с. 3—4], причем «аль-Газали — исходный пункт ее упадка» [40, с. 9].

Итак, Ахмад аль-Ахвани в противоположность О. Амину четко различает теологию и философию, драматичную же судьбу последней связывает с усилением позиций теологии. Однако, раскрывая содержание понятия «исламская философия», он все же склоняется к мнению, которое обнаруживает сходство с точкой зрения О. Амина: «Новым элементом, повлиявшим и изменившим эллинистическую философию, был ислам, философы которого обязаны были дать ему оценку и оформить вид эклектизма, включающего новый религиозный элемент и старые философские взгляды» [40, с. 6].

Идеология арабского национализма, одним из теоретиков которого является аль-Ахвани (см. [9, с. 37]), при всей неоднородности ее концепций и доктрин типологически принадлежит к идеологиям реформаторского толка. Наиболее важные характеристики их связаны в конечном счете с плоскоэволюционистским пониманием процесса общественного развития по пути преобразований, исключающим возможность радикального переустройства общества. Отсюда — эклектизм, в целом присущий реформаторскому мышлению, нецельность мировоззренческих основ, что выражается и в философском эклектизме. «Синтез оппозиционных течений, представленных традиционалистами и радикальными либералами; комбинация прошлого, которое возрождается публикацией древних текстов, и настоящего, проникающего через западную мысль», — вот что, по мнению аль-Ахвани, составляет движущие силы современной «исламской философии», наз-

ванной им «прогрессизмом» [40, с. 6]. Проводя параллели между учениями прошлого и сегодняшнего, он видит суть наследия в некоем эклектизме, т. е. в конечном счете в примирении религии и философии.

Западничество. Контакты с Европой, несомненно, оказали большое влияние на социально-экономическое и политическое развитие арабских стран, объективно способствуя процессу разложения феодальных отношений. Конституционная форма правления, промышленное производство, культивация научного знания в практических целях — это те формы преобразования жизни, возникновение которых свидетельствует о поступательном движении общества. Для стран Востока этот неизбежный процесс был чрезвычайно осложнен перипетиями политической истории. Колониальное господство не только и не просто препятствовало естественному социально-экономическому развитию арабских стран, но и обусловило совершенно превратную, в корне неверную постановку вопроса о взаимоотношениях с Европой. Альтернативность ответов на этот вопрос, т. е. абсолютное отрицание возможности и необходимости какого-либо диалога с Западом (традиционалисты) и полное принятие всех европейских институтов, тотальная вестернизация (не исключая, конечно, промежуточных позиций), во многом определяла существо идеологических разногласий в арабских странах в последние 100—150 лет. Особую остроту этот вопрос приобрел, естественно, после достижения независимости и выразился, в частности, в отношении к культурному наследию.

Сторонники прозападной ориентации видят причины социально-экономической отсталости своих стран в явлениях духовного порядка. Согласно их воззрениям, традиционные формы сознания, уходящие корнями в культуру прошлого, препятствуют внедрению европейских критериев общественной жизни, которые кажутся им единственно приемлемыми. Модернизация понимается как отказ от наследия и создание принципиально иной культуры, которая ассоциируется с западной. Крайнее проявление этих настроений — известный призыв Салямы Мусы к замене арабского алфавита как самому радикальному средству полного разрыва с прошлым в любых формах (литература, искусство, философия и т. д.).

В понятие «культурное наследие» западники (так можно кратко обозначить сторонников идеи вестернизации) вкладывают, как это ни парадоксально, то же содержание, что и их идейные противники — традиционалисты. И «сверхноватор»-модернист, и шейх-традиционалист единодушны в оценке духовного наследия как исключительно исламского, насквозь проникнутого религиозной мотивацией. Оно представляется им единым, цельным, недифференцированным. И если традиционалисты находят в нем основу для утверждения самобытности культуры и настаивают на всемерном его возвеличении в качестве фундамента будущего, то западники, связывая с духовным насле-

днем отсталость арабского общества, не видя в нем никаких потенций творческого развития, нигилистически отвергают исторический опыт прошлого, предлагая готовую модель будущего, данную Западом.

«Мифологическое умонастроение (т. е. религия) деградирующим образом господствовало в течение четырнадцати веков в арабском мышлении», — характеризует наследие Мустафа ан-Нухери [29, с. 77], отвечая тем, кто считает ислам положительным фактором общественного развития. «Все арабское наследие утратило свое значение для нашей эпохи, поскольку в центре его стояла проблема „бог и человек“, для нас же сегодня основной является проблема отношения человека к человеку», — полагает Заки Нагиб Махмуд [26, с. 110]. Ливанский поэт Ахмад Али Сайид (псевдоним Адонис) известен в арабском мире как непримиримый враг всего исламского. В доминировании религиозного мировосприятия, на его взгляд, кроется причина того, что их общество столь несвободно от власти авторитета. Традиционность мышления соотечественников он связывает с культурным наследием, которое отождествляет с религией. Единственный выход — отречься от него; средство отречения — борьба с религиозной идеологией. Сам по себе смелый и прогрессивный лозунг, став средством борьбы против наследия, оказывается удобной мишенью для нападок традиционалистов (см. [6]). Отношение Адониса к европейской культуре неоднозначно. В период колониального господства он решительно отвергал империалистический Запад: «Мы не верим больше в Европу. У нас нет веры в ее политическую систему, в ее философию. Черви разъедают ее социальную структуру. Для нас, отсталых, равнодушных, нищих, Европа — жандарм» (цит. по [57, с. 136]). В послевоенный период наблюдается если не полностью апологетическое, то все же положительное отношение к европейскому культурному влиянию, особенно к собственному, как он считает, европейской цивилизации динамичному взгляду на социальные и культурные ценности (см. [31]).

Вообще же откровенно прозападная ориентация в современном арабском обществе зависит от политической ситуации. В периоды нестабильности и крупных потрясений (например, арабо-израильские войны) оживляются дискуссии о «цивилизационных факторах», определяющих «усиление культурной отсталости». Но в общем позиции крайнего нигилизма не столь прочны, как, предположим, позиции традиционализма или реформаторства в рамках ислама. Тезис о полном отказе от учений прошлого не поддерживается профессиональными философами, даже теми, кто некоторыми своими высказываниями формально дает повод для отнесения их к группе западников. Тот же Заки Нагиб Махмуд в приведенной выше выдержке из труда «Обновление арабской мысли» говорит о неактуальности наследия в настоящее время. Однако в той же книге он предлагает обратиться к нему, чтобы найти там доказательства тезиса о не-

противоречивости разума и веры: «Когда наши дети обращаются к наследию, нужно, чтобы они не противопоставляли разум и веру. Если мы хотим что-то заимствовать в нашем прошлом, то надо одновременно принимать точку зрения и мутазилизов и ашаритов: у мутазилизов брать их рациональный метод, у ашаритов — ограничение разума» [26, с. 163]. Абд ар-Рахман Бадави утверждением, что «ни один мусульманин из тех, кто занимался греческой философией, не обладал философским духом в подлинном смысле» [17, с. 9], дает основания для упрека в европоцентристском подходе к проблемам философского наследия. Однако Бадави вовсе не отрицает его роли в целом: в личном творчестве он продемонстрировал связь с суфизмом, одним из компонентов арабского духовного наследия (см. [8]).

Для уяснения проблемы в плане зависимости его от западного влияния существенным представляется рассмотрение концепции единой средиземноморской культуры, имеющей немалое число сторонников среди восточных и западных ориенталистов. Создателем концепции является Хусейн Таха (ум. в 1975 г.), воздействие которого на философскую жизнь Египта в период 20—70-х годов, по словам аль-Ахвани, было весьма велико [40, с. 145]. В работе 1938 г. «Будущее культуры в Египте», непосредственно посвященной анализу высшего образования, Х. Таха поставил проблему взаимоотношений арабской и западной культур, задавшись вопросом о том, куда следует отнести Египет — к Востоку или Западу. Прослеживая политические и культурные контакты своей страны с глубокой древности, он пришел к выводу, что Египет никогда не вступал ни в какие позитивные политические и культурные контакты со странами дальше Восточного Средиземноморья, т. е. за пределами Палестины, Сирии и Ирака, исключая Персию, с которой у него в VI в. до н. э. было своего рода соревнование. Наиболее плодотворными были связи с Грецией, установившиеся еще в I тысячелетии до н. э. Иными словами, Х. Таха проводит точку зрения, что «египетский разум» (его термин) никогда не находился в контакте с Дальним Востоком, не способен был жить в мире даже с персами, территориально ближайшими носителями некоего «восточного разума», зато «установил с Грецией с древнейших времен отношения согласия, взаимообмена в области искусства, политики и экономики» [32, с. 10].

Таким образом, Хусейн Таха относит египетскую культуру скорее к средиземноморской, или западной, нежели к восточной: «Египет и Грецию надлежит рассматривать как взаимосвязанных создателей культурного наследия, которое мы обозначаем как западное» [32, с. 11]. Проводя параллели между исламом и христианством применительно к египетской и собственно европейской культуре, он утверждает, что «распространение ислама» не изменило характера египетской культуры, равно как христианство не повлияло на средиземноморский характер европейской культуры. «Подобно христианству, ислам вошел в

активный контакт с греческой философией, которая стала весьма существенным ингредиентом арабской культуры» [32, с. 21].

Иными словами, распространение ислама в Египте не изменило западного характера его культуры именно потому, что арабская культура, восприняв греческую философию, наиболее показательный элемент средиземноморской культуры, «почувствовала» себя здесь «почти как дома». В заключение автор предлагает Египту «включиться в западную цивилизацию, в ее дурные и хорошие аспекты, в то, с чем согласны и с чем не согласны» современные ему египтяне [32, с. 25].

Бросаются в глаза по меньшей мере два обстоятельства: очевидный субъективизм создателя концепции в его попытках исторической реконструкции и идеалистичность посылок касательно некоего особого «восточного разума». Хусейн Таха, разумеется, неоригинален в постановке вопроса о взаимоотношениях греческой и арабской культур. Фундаментальную разработку этой темы обычно связывают с именем выдающегося американского исламоведа Густава Грюнебаума, а первые его «заметки» о существовании культурных традиций средиземноморского ареала относятся к 1937—1938 гг., т. е. написаны почти одновременно с работой Х. Таха.

Однако еще до Г. Грюнебаума К. Беккер высказал мысль, что «без Александра нет Мухаммада». Да и вообще идея влияния греческой философии на интеллектуальные движения ранних веков существования Арабского халифата — общее место для тех, кто когда-либо занимался проблемами культуры Ближнего Востока. Важны именно широта постановки вопроса и интерпретация самого факта. И Хусейн Таха и Г. Грюнебаум внесли то новое в тему, что в значительной мере определило в дальнейшем направление ее развития: они расширили границы исследований и четко выделили положение, что греческое духовное наследие было звеном, связующим цивилизации Средиземноморья. Однако акценты в трактовке этого явления Х. Таха и Г. Грюнебаума расставлены по-разному.

Не вдаваясь в подробный анализ воззрений Г. Грюнебаума относительно влияния греческой культуры на арабо-мусульманскую цивилизацию в средние века¹⁰, отметим лишь, что, несмотря на множество оговорок и отступлений, на в целом объективное изложение, свободное от каких-либо расистских и вообще националистических наслоений, он из-за априорного, аксиоматического своего убеждения в абсолютной для арабских стран силе религиозного мировидения не считает, что греческое наследие кардинально изменило сущность «исламского мышления». «Воспринимались только те элементы учений греков, в которых нуждались и которые без особых затруднений могли быть интегрированы в систему мусульманского отношения к миру. По сути, греческое мышление рассматривалось больше как образец организации» материала [48, с. 87], а потому «фундаментальная

структура исламского мышления осталась не затронутой греческой цивилизацией» [48, с. 86].

По мнению Х. Таха, «греческий элемент» радикально изменил сущность ислама как религии, что явилось предпосылкой безболезненной адаптации арабской культуры в Египте в период «пришествия ислама». Отсюда — уверенность в возможности и необходимости для Египта включиться в орбиту западной цивилизации. Г. Грюнебаум же утверждает, что для современного периода исторического развития арабских стран «действенным стимулом к реорганизации всеобщих принципов жизни» [48, с. 239] служит «движение» внутри самой религии, а «ассимиляция западных элементов останется ограниченной внешними явлениями — по типу миграции их от народа к народу» [48, с. 239]. Вестернизация может способствовать достижению «более высокой ступени рационализации мысли, координации экономики, техники и государства как системы правления», но она не способна изменить «принципы бытия, воплощенные в религии, философии, искусстве или рациональной научной теории» [48, с. 240]. «Хотел бы я знать, — пишет Г. Грюнебаум, — в состоянии ли понять западный читатель чудовищность мысли, что мусульмане могли бы отказаться от громадной и вместе с тем наиболее значимой части своего наследия — от учений таких знаменитых истолкователей веры, как, например, аль-Газали» [45, с. 221].

Справедливости ради надо отметить, что в отличие от тех западных востоковедов, которые не признают арабскую средневековую философию именно в качестве философии в противоположенности теологии (А. Арберри), и в противоположность тем, кто отказывает ей в подлинной философичности в сравнении с греческой (К. Беккер, Ф. Розенталь и даже Р. Вальцер, в целом не придерживающийся европоцентристских взглядов), Г. Грюнебаум полагает, что «фальсафа не стала мусульманской философией, полностью и искренне принявшей откровение как обязательное вспомогательное средство для разума. Она никогда не занималась всерьез проблемой творения из ничего и лишь изредка помогала в попытках интегрировать мусульманскую эсхатологию в рационализированную картину мира» [45, с. 123]; «мусульманская философия... совершенно несовместима с коранической теологией» [48, с. 46]. Будучи «чужой» для «исламского мышления», «иностранный» наукой, она по необходимости стала эзотеричной, была ограничена в своем культурном влиянии и творческой инициативе (см. [45, с. 123]). И, говоря о «наиболее значимой части наследия», Грюнебаум выделяет «истолкователей веры», т. е. эта часть для него, считающего религиозное возрождение единственным способом самоопределения арабского общества в современных условиях, оказывается религией¹¹.

В свете изложенного становится очевидным, что интерпретации идеи единой средиземноморской культуры, предложенные

Х. Таха и Г. Грюнебаумом, в методологическом отношении не могут быть признаны истинными. Очевидны антиисторичность и утопичность рекомендаций, даваемых первым современному египетскому обществу, и в известном смысле чрезмерная жесткость, однозначность модели будущего арабских стран, предложенной Г. Грюнебаумом.

Хусейн Таха назвал свою книгу «Будущее культуры в Египте», и, обосновывая свою точку зрения, имел в виду прежде всего Египет, выражая сомнения в приемлемости его взглядов для всего арабского мира. Однако, поскольку речь шла об исламе вообще, эта идея получила распространение в других арабских странах.

Наибольшую популярность среди трактовок идеи единства средиземноморской культуры получила трактовка ливанского философа Рене Хабаши (серия лекций, прочитанных им и затем изданных) [49]. Логика его рассуждений такова: в современной культуре, западной и восточной, проявляется ряд «патологических симптомов». Западная культура чрезмерно технологична, скептична и индифферентна по отношению к теологии, в ней «усыхает» философичность, мысль «рабелепствует» перед технологиями. Что касается восточной культуры, то ее «декаданс» общепризнан, и это обусловлено «врожденной скудостью» арабской философской мысли в ее подчиненности теологии, а также разрушительным господством Османской империи в течение пятисот лет.

Итак, культура повсюду переживает упадок. Для арабских стран Р. Хабаши считает обязательной операцию «омоложения» (не «пассивный возврат к прошлому» — арабизм) и не рабское подражание Западу — западничество). Это «омоложение» народам Ближнего Востока может дать только средиземноморская культура, с которой у арабской мысли глубочайшие внутренние связи и в которой генетически укоренена современная западная культура. «Не Средиземноморье есть Запад, а Запад является средиземноморским» [49, с. 24] — если эту истину поймут арабы, то будет преодолен психологический барьер, исчезнут «глубоко укоренившиеся подозрительность и враждебность» по отношению к Западу, арабы «получат право брать от Запада все, чем они обогатили его в средние века, и вступить с ним в диалог, так же как с Россией и Америкой, диалог, в котором ни один из участников не унижен, ибо это диалог великих деятелей прошлого и настоящего, и благодаря ему арабы найдут свое место во всемирной цивилизации» [49, с. 25]. Под средиземноморской культурой понимается общее культурное наследие, куда внесли свой вклад греки, римляне, арабы и византийцы. Явления сегодняшней общественной жизни — «технология, экзистенциализм, эмпиризм, марксизм» — свидетельствуют о «нищете интеллектуальных достижений», тогда как «средиземноморская культура видит в Платоне, Аристотеле, Авиценне, Аверроэсе, Августине и Фоме Аквинском интеллектуальные точки отсчета,

необходимые для ясного, связного мышления, а в Газали, св. Григории, Иоанне Дамаском, в Библии и Коране — свое религиозное и духовное вдохновение» [49, с. 26].

Интерпретация идеи единой средиземноморской культуры, данная Р. Хабаши свыше двадцати лет назад, привлекла внимание арабского общества. Выраженная в форме эссе, т. е. не претендующая на научную строгость в посылах, доказательствах и выводах, она тем не менее стимулировала интерес к проблеме наследия, в частности в плане выявления моментов общности в развитии культур. На наш взгляд, именно в возможностях направить мысль исследователя к пониманию универсального характера мировой культуры, к уяснению механизма преемственности в процессе ее развития и заключается в основном эвристическая ценность идеи единой средиземноморской культуры, ее концептуальная значимость.

Попытку подобного рода предпринял недавно М. Фахри (см. [42]), известный историк философии, ученый новой формации, занимающий независимую позицию по отношению и к традиционалистам и к западникам. В своей небольшой статье, содержащей обзор современных представлений о «культурной идентификации», он не ограничивается пассивным воспроизведением тех или иных воззрений, но старается изложить собственную точку зрения. Весьма критически характеризуя позиции традиционалистов (по его терминологии, фундаменталисты), уделяя очень мало внимания исламским реформаторам, которых он называет «модернизаторами» и взгляды которых сближает со взглядами традиционалистов¹², М. Фахри главный упор делает на анализе интерпретаций идеи единой средиземноморской культуры. Он не задерживается на конкретном смысле этих интерпретаций, а стремится скорее дать собственное истолкование — пытается выйти за пределы узкой постановки вопроса о влиянии греческой культуры на арабскую не только через признание однородности и универсальности достижений всех цивилизаций средиземноморского ареала, но и через выделение аспекта преемственности в развитии культуры.

Проблема преемственности, конечно, анализируется учеными однако, как правило, логика их рассуждений в огрубленной форме такова: греческое наследие повлияло на арабскую культуру, а она, в свою очередь, в средние века воздействовала на европейскую, передавая в конце концов ту же греческую культуру. М. Фахри стремится поставить проблему иначе: культура едина и универсальна, но ее развитие не есть движение в веках какой-то одной культуры; механизм преемственности в этом развитии должен рассматриваться с учетом такой его особенности, как кумулятивность. М. Фахри отнюдь не претендует на открытие некоей истины: обращаясь к материалу прошлого, он утверждает, что деятели арабской культуры всегда придерживались именно указанного взгляда на сущность цивилизации. «Со времен аль-Кинди (ум. в 866 г.) до Аверроэса (ум. в 1198 г.) и

Ширази (ум. в 1640 г.) подчеркивалась преемственность арабо-исламской и западной (греческой) культур, а протесты и осуждения антиэллинстических теологов и лингвистов отклонялись» [42, с. 103]. «Аль-Кинди, который был одним из поборников „иностранного учения“, выдвинул тезис о преемственности и кумулятивности человеческой культуры», — отмечает М. Фахри [42, с. 103]. «О защите единства культуры, не знающей расовых и географических барьеров, снова и снова говорили многие философы классического периода. Даже консервативные Ибн Таймийя (ум. в 1327 г.) и Ибн Халдун (ум. в 1406 г.) энциклопедизмом своих учений заявляют себя сторонниками этой идеи» [42, с. 103].

Сопоставляя взгляды тех своих современников, которые настаивают на мысли об универсальности культуры, и воззрения фундаменталистов, М. Фахри пишет: «Защитники западной культуры в наши дни — это новое поколение получивших западное образование философов и ученых, которые поддерживают знамя единства человеческой культуры против поборников автономии (изоляциялизма) арабо-исламской культуры, полагающих, что их взгляды вполне соответствуют интеллектуальным и религиозным вызовам (challenges) XX в., как это продемонстрировало требование фундаменталистов возвратиться на прямой путь „набожного смирения“» [42, с. 103].

Выражение «защитники западной культуры» должно быть правильно понято. М. Фахри ни в коей мере не является «западником», т. е. не отрицает значение наследия и т. д. Он считает необходимым в полемике с традиционалистами подчеркнуть универсальность мировой культуры, достигающей в зависимости от обстоятельств расцвета в разных регионах в различные исторические отрезки времени и получающей потому различные наименования. Нет проблемы выбора между западной и арабской культурами, поскольку они дополняют друг друга. Осознание этого закона должно послужить арабам психологическим обоснованием «ассимиляции» западной культуры «как части их собственного наследия» [42, с. 107].

Своим личным творчеством в качестве историка философии М. Фахри подтверждает истинность уже обсуждавшегося тезиса, согласно которому большая часть профессиональных философов арабских стран вняла назиданию Ибрахима Мадкура и отказалась от «ошибочных суждений» западных востоковедов. Одно из таких «ошибочных суждений», ставших предрассудком и разделяемых такими крупными исследователями, как Г. Грюнебаум и Г. Гибб, — утверждение, что средневековые арабские философы рабски следовали Аристотелю и оказались не в силах понять и развить ряд положений философии Платона, явившихся источником интеллектуального возрождения в Европе¹³.

М. Фахри в своей «Истории исламской философии» опровергает это утверждение. Не вступая в прямую полемику, он стремится доказать, что философская мысль арабского средневе-

ковья развивалась именно в результате восприятия тех творческих импульсов, которые достались от неоплатонизма, связь же последнего с платонизмом нельзя отрицать. Выделяя в особую школу «исламский неоплатонизм» и обращая внимание преимущественно на соотнесение неоплатонических текстов с содержанием теоретико-умозрительных конструкций арабских философов, М. Фахри отмечает, что неоплатонизм был «великим источником для эманационного воззрения на мир, которого придерживались все мусульманские философы почти без исключения» [41, с. 40]. Особо подчеркивается их самостоятельность в истолковании постулатов неоплатонизма и в целом греческой философии: «Поскольку философы (от аль-Кинди до Ибн Рушда) не владели греческим... они были в меньшей степени склонны рабски интерпретировать греческие тексты, меньше, чем греческие комментаторы, как например, Фемистий и Александр Афродизийский» [41, с. 9].

Хотя нет оснований утверждать, что М. Фахри внес нечто совершенно новое в исследование средневековой арабской философии, важно указать на факт постановки и всестороннего конструктивного рассмотрения им проблемы неоплатонизма — свидетельство независимости арабского ученого от концепций западных востоковедов. Эту независимость суждений М. Фахри обнаруживает и в аналитическом обзоре литературы, предшествующем изложению. Справедливо упрекает он, скажем, М. Уотта за «теологический уклон» [41, с. VII] его книги «Исламская философия и теология» [60].

В целом же при всей прогрессивности позиции М. Фахри он остается в рядах буржуазно ограниченных в методологическом отношении ученых. Тот же критикуемый им «теологический уклон» в вопросе о статусе философии в арабоязычном средневековье присущ и ему самому, что выразилось в определении им предмета философского знания. Полагая центральной темой средневекового философского мышления рефлексии в связи с вопросами взаимоотношений бога и мира, что, конечно, не вызывает возражений, М. Фахри, однако, вполне отчетливо дает понять, что направляющей интенцией этой рефлексии явилось стремление создать рациональную картину бытия, исходя из структуры религиозного мировидения. Поэтому восприятие философии неоплатонической идеи эманации в его изложении приобретает отчетливо конфессиональную, теологическую окраску¹⁴.

Суть же разногласий философии и собственно теологии М. Фахри усматривает в степени их рациональности: если инструментом философов был разум, то теологи опирались на авторитет, но в обоих случаях именно анализ вероучения служил отправным пунктом интерпретации бытия. И когда М. Фахри пытается реконструировать основания идеологического противостояния философии и теологии, у него, в сущности, речь идет о противоречиях внутри религиозной мысли, о борьбе «между про-

грессивным элементом, который всерьез призван подчинить данные откровения проверке философской мыслью, и элементом консервативным, который сам всецело отделился от философии из-за ее нечестивости или подозрительно иностранного происхождения» [41, с. 9]. Ясно, что при подобном представлении сути идеологической борьбы философия становится рациональной теологией. Мысль М. Фахри движется в русле обычных для буржуазных востоковедов рассуждений о том, что специфику средневековой арабоязычной философии составляет интерпретация вопроса о примирении веры и разума, философии и богословия.

Марксизм. Марксистская мысль в арабских странах уже имеет свои традиции в решении вопроса об отношении к наследию. Важной особенностью этой традиции является установление тесной связи между данной проблемой и актуальными задачами пропаганды марксистско-ленинских идей, а также просветительскими целями (см. [9; 10]). Общая постановка вопроса такова: понятие «наследие» нужно вводить в определенные мировоззренческие рамки; необходимо выявить значение рационализма средневековых философов для современного арабского мира и утвердить его место во всемирном философском процессе; вопрос о влиянии греческой философии надлежит рассматривать в связи с освещением вопроса о закономерностях соотношения социально-политического и культурного аспектов исторического развития (см. [1]).

Относительно новый момент в этой традиции — издание трудов, посвященных специально проблемам наследия и истории отечественной философии. В ряде работ, принадлежащих историкам-марксистам [14; 27; 33], подчеркивается важность учений прошлого для национально-освободительного движения на нынешнем этапе. По словам Х. Мурувве, это «одна из наиболее выпуклых проблем современной мысли» [27, с. 12] и наиболее «запутанная», отчего «невозможно ее решение в настоящее время иначе, как на идеологической основе» [27, с. 12].

Т. Тизини отмечает: «Надо... уяснить, что эта проблема связана со многими социальными, философскими, экономическими, литературными и научными вопросами и ответами. Актуальность ее обуславливается как идейно-теоретическими предпосылками, так и требованиями общественного и национального прогресса. Особенности переходного этапа от ограниченного и отсталого феодально-капиталистического общества к новому, социалистическому, этапа, который наша страна и другие арабские страны переживают и задачи которого успешно решают, а также необходимость преодоления раздробленности нашей арабской родины — все это обязывает арабских теоретиков... написать нашу историю заново» [33, с. 125]. Об этом же говорит Х. Мурувве: «Наступило время и для арабской революционной мысли рассмотреть проблему в соответствии со своей революционной идеологической позицией, с позицией социальных групп

и классов, которые находятся в лагере, противостоящем лагерю реакционной буржуазии».

Очевидно, что «переписать историю» — дело невероятно сложное и трудоемкое. Потому марксисты обращаются ко всем прогрессивным силам арабского общества, призывая принять участие в возрождении наследия [27, с. 125]. М. Амара предлагает создать Национальный совет по культуре и науке и «спланировать эту большую общенациональную задачу... с привлечением специалистов из всех арабских стран» [14, с. 35].

Непосредственное изложение истории философии, как правило, сопровождается детальным критическим анализом немарксистских точек зрения на наследие. Наиболее полно он представлен у Х. Мурувве. Его обзор демонстрирует, пожалуй, главное в идеологической борьбе марксистов. Она ведется на два фронта: против западных востоковедов и против арабских традиционалистов, западников, исламских реформаторов.

Один из основных пунктов в полемике марксистов с их идеологическими противниками — методология историко-философского исследования. Особое внимание уделяется критике «упрощенного, механистического взгляда» на историко-философский процесс вообще и проблемы преемственности в развитии философии в частности. Механистический взгляд, согласно Х. Мурувве, сводится к идее «передачи культуры одного народа культуре другого народа в целях господства над его мышлением... Некоторые европейские востоковеды утверждали, что арабо-мусульманская философия — только копия воспринятой арабо-мусульманами греческой философии и последняя выражает существо арабо-мусульманской философии (платоно-аристотелевско-неоплатоническое)» [27, с. 45]. При этом Х. Мурувве ссылается на Э. Ренана и Р. Шмольдерса. Подвергаются критике и воззрения Абд ар-Рахмана Бадави, которого и Х. Мурувве и Т. Тизини относят к «арабским европоцентристам» [27, с. 45; 33a]. «Проблема отношения между... двумя философиями, принадлежащими двум разным обществам, — проблема сложная. Она подчиняется практике, которая отвергает упрощенный, механистический взгляд; это проблема связи между внутренним и внешним в формах общественного сознания, связи, действующей по своим законам... Греческая философия оказала известное влияние на арабо-мусульманскую философию... которая приняла ее, пропустив через арабо-мусульманскую действительность... отличающуюся от жизни Греции» [27, с. 10].

Упрощенный взгляд на проблемы преемственности в развитии философского знания с неизбежностью приводит к расистским извращениям истории философии, причем указывается и на политический аспект возникновения европоцентризма: «В философии он означал отрицание существования философии вне Европы, сосредоточение философской мысли только в одном регионе», он был «попыткой идейного оправдания европейской империалистической политики» [27, с. 10]. Не менее антинаучна

и реакционная теория востокоцентризма, согласно которой «преувеличивается относительная ценность наследия и сила его воздействия на мировую культуру и философию» [27, с. 10]. В качестве примера обычно приводятся высказывания известного пакистанского философа Мухаммада Шарифа на XII Международном философском конгрессе. В своем докладе Шариф заявил, что вклад исламской философии в мировую культуру — это присущее ей в качестве главного принципа особое «гуманитарное движение» (гуманизм). Вследствие этого она причастна к итальянскому Возрождению и вообще оказала влияние на европейскую философию вплоть до И. Канта. «Несомненно, — пишет Х. Мурувве, — доля истины в этом есть, однако предлагается она в абсолютной форме, а другие исторические факторы игнорируются, более того, становятся предметом критики, что придает данному утверждению характер фанатизма как замены западного фанатизма» [27, с. 10].

Субъективизм как методологический изъян историко-философских исследований и европоцентристского и востокоцентристского толка подвергается критике крупный ливанский философ-марксист Жорж Ханна в своей аналитической статье «Предшественники „cogito, ergo sum“ Декарта в арабской философии?» [50]. «Смелые попытки ретроспектив» в целях «конструирования симметрии» нередко наблюдались в истории философии, замечает автор, но обычно их «отличают пристрастие к схематизму, отказ от доказательств» и «предвзятость» [50, с. 108]. Западные ученые, пишет Ж. Хана, при всем несхождении конкретных интерпретаций «рассматривают арабскую философию лишь как дальнейшее существование греческой философии, в то время как исследованию латинского средневековья придается в соответствии с функциональными целями большее или меньшее значение» [50, с. 110]. По мнению Ж. Ханы, «подобная инструментализация арабской философии» объясняется тем, что «ученые основываются на внешних и частичных соответствиях и зависимостях... Это почти автоматически вызывает, особенно в работах восточных авторов, обратную реакцию: подчеркивается влияние деятелей собственного культурного мира на различные отрасли современной науки» [50, с. 110]. В качестве примера приводится то место из «Истории мусульманской философии», в котором автор раздела М. Шариф под заголовком «Влияние исламской мысли на Запад» составил такой (по выражению Ж. Ханы) «каталог»: исламская философия

- «1) обусловила гуманистическое движение на Западе;
- 2) ввела историческую науку и
- 3) научные методы;
- 4) помогла схоластам в гармонизации философии и веры;
- 5) стимулировала западный мистицизм;
- 6) сформулировала принципы итальянского Ренессанса и в известной мере европейского мышления до Иммануила Канта» [51, с. 1349].

«Общий метод», которому следуют представители обоих направлений, — «установление прямого или опосредованного влияния на области, изучение которых стало возможным только в новейшее время» [50, с. 110], что с неизбежностью приводит к произвольному конструированию «надуманного механизма взаимодействий» [50, с. 109].

Для истории философии как науки интерпретация есть способ ее бытия, основной метод исследования. Интерпретация же предполагает те или иные теоретические посылки, допущения, выводы; имеют значение и объем анализируемого материала, и выбор его, и характер устанавливаемой связи между конкретными фактами — иными словами, интерпретация не есть бесстрастное описание, как, скажем, в естественных науках. История философии, утверждает Х. Мурувве, пишется людьми, которые не просто повествуют, а приносят свою «классовую позицию» [27, с. 17]. И потому не может быть единого взгляда на историю философии. Он ссылается на противоположные трактовки учения Аристотеля, данные Абд ар-Рахманом Бадани и Тайибом Тизини. Первый «прилагает усилия, чтобы обнаружить идеалистические стороны этого учения и скрыть его материалистические стороны, временами даже искажая и извращая его» [27, с. 17]; Т. Тизини же «концентрирует внимание на материалистических тенденциях в аристотелевской философии» [27, с. 17]. (Впрочем, добавляет Х. Мурувве, и Т. Тизини несколько прямолинейно толкует материал, «не замечая идеалистических брешей и игнорируя эклектичность аристотелевской философской системы» [27, с. 17].) Проводя параллель с изучением аристотелевского наследия в средневековой Европе, свидетельствующую об очевидной идеологической подоплеке различных интерпретаций, он подчеркивает, что и ныне интерпретация аристотелизма в арабских странах связана с противоположностью идейных позиций [27, с. 19].

Выявляя идеологический подтекст в любом из многочисленных исследований, посвященных проблеме наследия вообще и вопросу о влиянии греческой философии на средневековую арабскую, марксисты четко указывают на пристрастное, обусловленное классовой позицией истолкование рассматриваемого материала и призывают к подлинно научной постановке проблемы.

* * *

Реалии интеллектуальной жизни арабоязычного средневековья, присутствующие в трудах, посвященных средневековой арабской философии, составляют значимую часть отечественного духовного наследия арабских стран. В их современной общественной жизни оно оказывается активным, действенным, вызывающим научные и идеологические дискуссии. Философия и религия как символы рационального и религиозно-авторитарного способов жизнедеятельности общества именно в новейший период истории обнаружили в полной мере свою мировоззренческую

противоположность. Однако «охранительная» тенденция идеологии исламского реформаторства затушевывает эту противоположность, «исламизируя» философию и представляя философичной веру. Ясно, что в этих условиях официальная трактовка философской части наследия чрезвычайно подчинена перипетиям текущей политической борьбы, подвержена идеологическим искажениям и нередко становится удобным способом обоснования определенных целей путем простой подтасовки фактов.

Объективный анализ ситуации убеждает в том, что подлинно научное исследование, оперирующее собственно философским материалом на основе принципов исторического материализма, свойственно лишь отдельным авторам. Их труды вносят необходимую систематичность в организацию материала, способствуют отказу от чрезмерно общих постановок проблемы наследия, в целом лишь затемняящих существо дела (см., например, [4]), т. е. вводят проблему в собственно научные рамки.

Что касается непосредственно генезиса философского мышления на Ближнем и Среднем Востоке, то только систематическая и последовательная реконструкция истории средневековой философской мысли позволяет вскрыть и на текстуально верифицируемом материале доказать научную несостоятельность и идеологическую предвзятость известных рассуждений о нетворческом, сугубо комментаторском характере деятельности ее представителей. Лишь специальный углубленный и одновременно многоаспектный анализ средневековой арабоязычной философии (например, в соотношении и в сравнении с особенностями философского мышления на латинском Западе) позволяет обозначить ее место и значение в истории философии, выявить проблематику, которая и составляет ее оригинальность, непосредственно выражает творческий ее характер. Иными словами, для марксистской истории философии рассмотрение темы «Средневековая арабоязычная философия и античность» не есть некая самоцель: ее исследование является эмпирическим основанием для постановки и решения более широкой задачи — адекватного освещения этой философии как творчески активного, мировоззренчески влиятельного и в целом полноправного пласта в истории всемирного философского мышления.

¹ Преполагает на факультете теологии Аль-Азхара, автор ряда трудов (см. [19; 20; 21; 22]). В 70-е годы в Египте исламу стало уделяться большее внимание. Проявилось это, в частности, в том, что к ст. 3 конституции 1971 г., где ислам провозглашен государственной религией, шейх Аль-Азхара Мухаммад Фахм внес добавления: «принципы шариата являются основным источником законодательства» и «религиозное воспитание будет главным предметом во всех школьных программах» [«Аль-Джумхурия», 28.VI.1971].

² Религия, свобода, равенство, братство и справедливость — таковы компоненты системы исламских ценностей. Религии принадлежит в ней главное место, она — источник всех других ценностей. Специфически исламской ценностью является справедливость: «У древних греков основной ценностью считался разум, у буддистов — самоконтроль, у христиан — любовь, в исламе — справедливость, в современном западном обществе таковой выступает власть над

природой» [12, с. 80]. Под исламской справедливостью подразумевается «не-что, сочетающее в себе свойства естественной справедливости и понимаемого в широком смысле милосердия» [12, с. 80]. На эту специфику указывает и В. В. Бартольд: «Современные богословы усвоили взгляд, выработанный еще средневековыми богословами: в законе Моисея все основано на справедливости, в законе Иисуса — на милосердии; закон Мухаммеда как последнее и самое совершенное откровение соединяет милосердие со справедливостью» [3, с. 86].

³ Каирский университет был основан в 1908 г. вначале как вечерняя школа с двумя египетскими и тремя европейскими профессорами. По вопросу о становлении профессиональной интеллигенции в арабских странах см. [7; 59]. Интерес представляет и статья Г. Гибба [44], правда несколько устаревшая.

⁴ В качестве примеров приводятся суждения аль-Газали и аль-Багдади.

⁵ С 1927 г. профессор исламской философии в Каирском университете; первым ввел в практику метод непосредственного обращения к оригиналам в преподавании и научной деятельности; его учениками являются многие современные арабские философы, ему посвятил свою монографию О. Амин [35].

⁶ Выдающийся философ и общественный деятель, автор многих трудов, в том числе монографий, получивших международное признание [53; 54].

⁷ Если О. Амин указывает на ошибочность интерпретаций лишь «немусульман» и настаивает на компетенции «мусульманских ученых», то сами исламские апологеты предельно расширяют содержание тезиса о мировоззренческой несостоятельности исследователей-немусульман в области исламской культуры, делая его одним из оснований концепции изоляционизма, служащей непосредственным выражением «охранительной» тенденции. Стремление подчеркнуть именно конфессиональный аспект при оценке научной деятельности отчетливо проявилось, например, в статье А. Тибаби «Англоязычные ориенталисты» [56, № 1—2, с. 25—45, № 3—4, с. 73—88]. Адепты иных религиозных систем в принципе некомпетентны в вопросах исламской культуры, полагает А. Тибаби, и, значит, «ислам не может быть предметом компаративистских исследований» [56, № 1—2, с. 44]. Автор считает, что западные востоковеды вообще не вправе в какой-либо форме критиковать ислам (в частности, на международных научных форумах).

⁸ Доктрина единобожия была центральной темой средневековой мусульманской теологии — калама; и в дальнейшем интерпретация идеи единобожия как первенствующего принципа вероучения составляла основу мусульманского богословия.

⁹ Впрочем, А. Арберри не самая типичная фигура в западном востоковедении: его конфессионализм не раз подвергался критике. Зато он удостоился похвал А. Тибаби, назвавшего его «наиболее восприимчивым» к исламу как религии среди современных ориенталистов [56, с. 38]. Вообще же А. Тибаби уверен, что немусульманин не может быть объективен.

¹⁰ Его статьи на эту тему составили целый том [48] (см. также [45; 46; 47]).

¹¹ Мнение Г. Грюнебаума разделяют большинство современных западных арабистов. Вообще, нужно сказать, что публикационный взрыв, бывший следствием выхода арабских стран на международную арену, заметно не изменил традиционных взглядов на сущность и значение средневековой арабоязычной философии. Хотя появляются весьма содержательные статьи, нередко идущие вразрез с установившимися оценками, они касаются обычно или только одной персоналии, или грани какой-то проблемы — словом, тематически ограничены. В целом же преодоление «провинциально-европейского», как выразился один из ученых, взгляда совершается на пути активного использования концепции единой средиземноморской культуры (к ней присоединился, в частности, Вольфсон, в своем последнем труде рассматривая теологию ислама в свете этой концепции [61]). Обобщающие же труды, фундаментальные истории философии, несмотря на некоторые отступления от традиции, акцентированием религиозной проблематики утверждают мнение об арабском культурном мире как тотально исламизированном, создают, если довести современные исламоведческие концепции до логического конца, мрачную картину интеллектуаль-

ного зстоя и заставляють думати об односторонне сакральном характере арабской культуры.

¹⁰ «Хотя модернизаторы при изложении своих взглядов склонны прибегать к сдержанным выражениям, они тем не менее едины с фундаменталистами в подчеркивании прочных элементов ислама» [42, с. 101].

¹¹ На конференции в Майнце (1952) Г. Грюнебаум заявил: «Запад усилил себя платонизмом и духом свободного исследования, тогда как арабы окаменели в жестком аристотелизме. Европа обнаружила изобилие неклирических источников, арабы же могли увидеть в прошлом лишь пустыню» [58, с. 6].

¹² См. материал главы «Исламский неоплатонизм» в его монографии [41].

1. Аль-Алим Махмуд Амин. Идейные бои. М., 1971.
2. Арзаканян Ц. К вопросу о становлении истории философии как науки.—«Вопросы философии». 1962, № 6.
3. Бартольд В. В. Ислам. Пг., 1918.
4. Бельманн А. Арабское культурное наследие в свете идеалистических воззрений некоторых арабских теоретиков культуры.—История и экономика стран Арабского Востока и Северной Африки. М., 1975.
5. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
6. Идеологическая борьба и современные литературы Востока. М., 1977.
7. Подготовка национальных кадров в странах Востока. М., 1971.
8. Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах.—Современная философская и идеологическая мысль стран Востока. М., 1965.
9. Сагадеев А. В. Проблема «национальной философии» в идеологии арабского национализма.—Современные идеологические проблемы в странах Азии и Африки. М., 1970.
10. Сагадеев А. В. Марксисты-ленинцы развивающихся стран Востока в борьбе против философского идеализма.—Некоторые вопросы идеологической борьбы в странах Азии и Африки. М., 1971.
11. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
12. Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли стран зарубежного Востока. М., 1974.
13. Аль-Алуси Хусам. Хавар бейна-ль-фальсафа ва-ль-мутакаллимин (Диалог между философами и мутакаллимами). Багдад, 1967.
14. Амара Мухаммад. Ан-назра аль-хадиса фи-ат-турас (Современный взгляд на наследие). Бейрут, 1974.
15. Бадави Абд ар-Рахман. Аристу инда-ль-араб (Аристотель у арабов). Каир, 1947.
16. Бадави Абд ар-Рахман. Мантик Аристу (Логика Аристотеля). Каир, 1947.
17. Бадави Абд ар-Рахман. Ат-турас аль-юнани фи-с-сакафати аль-ислами (Греческое наследие в исламской культуре). Каир, 1965.
18. Бадави Абд ар-Рахман. Тарих аль-ильхад фи-ль-ислам (История атеизма в исламе). Каир, 1963.
19. Аль-Бахи Мухаммад. Аль-фикр аль-ислами аль-хадис (Современная исламская мысль). Каир, 1960.
20. Аль-Бахи Мухаммад. Аль-ислам ва-ашкал-ль-хукми-ль-хадис (Ислам и современная форма правления). Каир, 1964.
21. Аль-Бахи Мухаммад. Наваахин фавка-т-табия аль-фикри-ль-ислами (Метафизические аспекты исламской мысли). Каир, 1970.
22. Аль-Бахи Мухаммад. Аль-фикр аль-ислами ва-ль-муджтаама-ль-хадис (Исламская мысль и современное общество). Каир, 1971.
23. Аль-Джунди Анвар. Аль-ислам ва-ль-дават аль-хаддама (Ислам и горизонты изучения). Бейрут, 1974.
24. «Аль-Джумхурия».
25. Мадхур Ибрахим. Аль-фальсафа аль-ислами (Исламская философия), 1968.

26. Махмуд Заки Нагиб. Таджид аль-фикри аль-арабий (Обновление арабской мысли). Бейрут, 1971.
27. Мурувве Хусейн. Ан-назаат аль-мадийя фи-ль-фальсафа аль-арабийя аль-ислами (Материалистические течения в арабо-исламской философии). Т. 1. Бейрут, 1978.
28. Ан-Нашар али Сами. Ибтидау аль-фикри-ль-фальсафийя фи-ль-ислам (Возникновение философской мысли в исламе). Александрия, 1962.
29. Ан-Нухери Мустафа. Михна-ль-акль аль-мадаа (Кризис творческого разума), 1973.
30. Абд Ар-Разик Мустафа. Тамхид фи-т-тарих и аль-фальсафа-аль-ислами (Введение в историю исламской философии). Каир, 1944.
31. Сайид Ахмад Али. Даим ва-ль-мутабадил фи-ль-адаб аль-арабийя (Постоянное и переменное в арабской литературе). Бейрут, 1965.
32. Таха Хусейн. Мустакбал ас-сакафи фи-ль-Миср (Будущее культуры в Египте). Каир, 1938.
33. Тизини Тайиб. Машруу рувайи-ль-джадида иля-ль-фикри аль-арабийя фи-ль-аср аль-васид (Попытка нового взгляда на арабскую мысль в средние века). Дамаск, 1971.
- 33а. Тизини Тайиб. Мин-ат-тураси иля-с-саура (От наследия к революции). Бейрут, 1976.
34. Фаррух Омар. Аль-Араб ва-ль-фальсафа аль-юнанийя (Арабы и греческая философия). Бейрут, 1960.
35. Amin O. Moslem Philosophy. Cairo, 1958.
36. Arberry A. Revelation and Reason in Islam. L., 1957.
37. Badavi A. Neoplatonici apud arabes. Cairo, 1955.
38. Badavi A. Plotinus apud arabes. Cairo, 1955.
39. Badavi A. La transmission de la philosophie grecaue au monde arabe. P., 1968.
40. El-Ehwany. Islamic Philosophy. Cairo, 1957.
41. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N. Y.—L., 1976.
42. Fakhry M. The Search for Cultural Identity in Islam: Fundamentalism and Occidentalism.—«Cultures». P., 1977, vol. IV, № 1.
43. Farrukh O. The Arab Genius in Science and Philosophy. Wash., 1954.
44. Gibb H. The University in the Arab-Moslem World.—The University Outside Europe. Ox., 1939.
45. Grünebaum G. Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. Menasha (Wisc.), 1955.
46. Grünebaum G. The Problems of Muslim Nationalism.—Islam and the West. Mouton, 1957.
47. Grünebaum G. Islam.—Fortwirken der Antike in unsere Gegenwart. Zürich—Stuttgart, 1969.
48. Grünebaum G. Islam and Medieval Hellenism. Social and Cultural Perspectives. L., 1976.
49. Habachi Rene. Notre civilisation au tournant. Beirut, 1959.
50. Hanna G. Vorläufer der «cogito, ergo sum» Descartes in der arabischen Philosophie?—Erkenntnisse und Meinungen. Wiesbaden, 1973.
51. A History of Muslim Philosophy. Vol. 1. Wiesbaden, 1963; Vol. 2, 1966.
52. Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L., 1934.
53. Madkour I. La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane. P., 1940.
54. Madkour I. Organon Aristotle du monde arabe. P., 1940.
55. Obermann I. Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. Wien—Leipzig, 1912.
56. Tibawi A. English-Speaking Orientalists.—«Islamic Culture». 1964, vol. 8, № 1—4.
57. Sharabi H. Arab Intellectuals and the West. Baltimore—London, 1970.
58. Unity and Variety in Muslim Civilisation. Chicago, 1955.
59. Waardenberg Y. Les universités dans le monde arabe actuel. P., 1966.
60. Watt M. Islamic Philosophy and Theology. Edinburg, 1962.
61. Wolfson H. The Philosophy of Kalam. Harvard—London, 1972.

М. Т. Степанянц

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ СУФИЗМА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В странах мусульманского Востока различные классы и социальные слои, стремясь выработать идеологическую платформу против неоколониализма и теоретически обосновать программу независимого развития, обращаются к национальному культурному наследию, которое обычно отождествляют с наследием ислама. Это обращение избирательно, ибо каждая из социальных групп пытается найти в исламских традициях подтверждение и поддержку их собственным позициям. В борьбе, развернувшейся вокруг культурного наследия мусульманских народов, значительное место принадлежит суфизму. Один из видных мусульманских идеологов, Сайид Хоссейн Наср, объясняет повышенное внимание к суфизму тем, что «только с помощью руководящих принципов его учений» возможен ответ на «вызов и угрозы исламу со стороны Запада» [11, с. 13].

Истинные причины такого внимания к мусульманскому мистицизму в XX в. могут быть выявлены посредством анализа содержания современной полемики по данному вопросу. Оппонентами в этой полемике выступают лица, рассматривающие его либо с реформаторских, либо с консервативных позиций. Первые резко критикуют деятельность орденов, делая в то же время акцент на антиортодоксальных положениях суфизма и привлекая их для обоснования собственной интерпретации исламских догм. Напротив, консерваторы полностью отвергают суфизм, относят его к ересям или, исключив из него элементы свободомыслия, пантеизма и т. п., пытаются полностью отождествить с исламской религией.

И реформаторы и консерваторы умело используют противоречивость суфийского учения. Индивидуальный характер мистического переживания и сугубо личностный подход к его истолкованию создали огромное разнообразие суфийских школ, открыли широкие возможности для неоднородных оценок и интерпретаций. Отсутствие канонических текстов, общепризнанного духовного авторитета не позволяет видеть в суфизме сколько-нибудь единую религиозную систему. Можно говорить лишь о движении, сочетающем различные по идейной и социальной на-

правленности течения. Суфийская проповедь порой имела антиправительственное¹, антидогматическое содержание, но иногда преследовала прямо противоположные цели — подавить всякую волю и мысль, подчинить человека светской власти, а также санкционирующей ее духовной элите в лице шейхов.

Мусульманский мистицизм только в первое столетие после своего возникновения, когда он сводился к аскетизму и не был еще организационно оформлен, находился в полном согласии с ортодоксальным исламом, не претендовал на отличную от него трактовку идеи взаимоотношения Верховного Абсолюта и человека. Процесс классовой дифференциации и социального расщепления арабского общества VII—VIII вв. стимулировал обострение противоречий в халифате, которые, в свою очередь, обусловили появление сект, предлагавших различные толкования Корана и сунны.

Чтобы приостановить дальнейшее углубление разногласий в среде мусульман, пресечь возможность усиления недовольства сложившимся порядком, власти при поддержке богословов сначала в IX в. канонизировали «хадисы» (предания о пророке Мухаммаде), а затем отменили «абсолютный иджитхад». Отныне отправные положения веры и права не могли оставаться объектами самостоятельного суждения. Допускался иджитхад только в рамках юридических принципов, принятых одной из четырех официальных правовых школ. Но после того как он получал санкцию «иджмы» (согласное мнение theologов-законоведов), возможность вынесения нового суждения по данному вопросу в будущем исключалась. Мусульмане должны были следовать «таклиду», строго соблюдая решения, принятые в прошлом, главным образом в первые три столетия истории мусульманства.

«Заккрытие иджитхада» было религиозной санкцией неприятия любых новшеств. Попытки внести изменения в учение ислама, а также в политическую и экономическую структуру мусульманского средневекового общества, опираясь на интерпретацию догм, отличную от той, которая была дана теологами-законоведами, пресекались как недопустимая ересь. Жесткая регламентация частной и общественной жизни не оставляла места для «личной религии», для возможности непосредственного обращения к богу. Мусульманский мистицизм нередко становится способом утверждения «личного права вести созерцательную жизнь, стремясь к контакту с источником бытия и реальности в противовес институционализированной религии, основанной на авторитете, одностороннем отношении господина — раба, с ее акцентом на соблюдении ритуалов и легализованной морали» [20, с. 2].

В этих условиях мистические проповеди и практика нередко приобретают антиортодоксальный характер, а потому подвергаются осуждению и даже жестоким преследованиям со стороны властей и духовенства². «Когда в конце IX столетия, — пи-

сал И. Гольдциер, — в Багдаде господствовать стал мрачный дух ортодоксии, не один известный суфий попал в суровые руки инквизиции» [2, с. 160]. Показательно, что с этого времени их начинают причислять к разряду еретиков (занадика), учение которых опасно для государства и которые потому подлежат смертной казни. Как «зиндик» (единственное число от «занадика») был казнен, например, Мансур аль-Халладж (ок. 852—922 гг.) — суфий, чье имя в истории мусульманства окружено ореолом религиозного подвижничества и мученичества. Его проповедь вызывала брожение среди верующих. В 909 г. Ибн Дауд Исфаганский издал против него фетву, а самого аль-Халладжа взяли под стражу. В 910 г. он совершил побег, но через три года был снова арестован и предан суду, приговорившему его к восьми годам заключения. В 922 г. состоялся второй процесс под председательством везира Хамида. Суд приговорил суфия к казни.

Аль-Халладжа обвиняли в притязаниях на «узурпацию верховной власти бога». Основанием послужили слова, неоднократно произносимые им в проповедях: «Ана-ль-хакк» («Я есть Истина»). «Если ты не признаешь Бога, — говорил он, — то по крайней мере признай Его знаки. Я есть такое знамение, я есть Созидающая Истина» [6, с. 51]. Крамольность выступления аль-Халладжа усматривалась в том, что он допускал индивидуальный мистический поиск пути к богу и достижения его, по сути игнорируя религиозную догму и традиции, т. е. отрицая авторитет теологов.

Мансур аль-Халладж был одним из многих суфиев, преследуемых властями и богословами. Современный пакистанский автор Фазлур Рахман решается даже утверждать, что положение в исламе в период позднего средневековья «может быть в широком смысле охарактеризовано как борьба между ортодоксальным учением и суфизмом» [13, с. 193].

Надо сказать, однако, что Ф. Рахман несколько преувеличивает степень конфронтации: суфии далеко не всегда были активными противниками религиозной догмы. История знает немало примеров сосуществования и даже взаимной поддержки суфизма и ортодоксии. Тем не менее некоторые его идеи, а в еще большей степени туманная терминология, символика широко использовались оппозицией для выражения протеста и неортодоксальных взглядов³. По словам Е. Э. Бертельса, под прикрытием этой терминологии можно было «„de jure“ оставаться в рамках ислама, а фактически выходить за его пределы» [1, с. 419].

И в наши дни, видимо, выступления оппозиционных сил под покровом суфизма полностью не исключены. Иначе в Саудовской Аравии его не запретили бы как ересь, а в Египте парламент не принял бы закона о запрещении трудов «великого шейха» Ибн аль-Араби (1165—1240) весной 1970 г., в период обострения внутривосточного положения в стране и отношений

с другими мусульманскими государствами вследствие заключения сепаратного мира с Израилем.

Критики суфизма «срава» как в прошлом, так и сегодня исходят из его идейной посылки о возможности приближения к богу и даже слияния с ним через мистическое познание, любовь и аскезу. Метафизическим обоснованием такой посылки явилось учение «вахдат аль-вуджуд» («единство сущего»), пантеистическая окрашенность которого вызывает гневные нападки улемов⁴.

Пантеистическая по своей природе идея единства Бытия, т. е. бога и мироздания, разделялась многими суфиями, начиная с аль-Бистами (ум. в 874 г.) и аль-Халладжа; она достигла кульминации в учении Ибн аль-Араби. Полагая, что такого рода идеи подрывают саму основу религиозной доктрины, разрушают «исламскую концепцию бога как живой и активной силы» [17, с. 263] (если бог и мир едины, тогда мир не сотворен богом, а вечен, как и он), уничтожают «различие между добром и злом» [13, с. 244] (если бог есть все, то, следовательно, добро и зло в равной степени от него), мусульманские ортодоксы никогда не прекращали атак на пантеизм, причисляя его к самым «вредным» учениям. По словам современного арабского идеолога Х. Абдалати, «Коран гласит, что бог не прощает греха (пантеизм, политеизм, вера в святую троицу)» [4, с. 33].

С точки зрения консерваторов, несовместимы с исламом и представления суфиев о возможностях и способах познания. В IX—X вв. была разработана доктрина гносиса (ма'риф, т. е. «внутренне переживаемого знания»), противопоставленная «илму», т. е. «интеллектуальному знанию» теологии. Оно рассматривалось как «рудиментарная форма гносиса. Поэтому владеющий знанием (иначе, теолог. — М. С.) может в то же время не обладать гносисом, тогда как обладающий гносисом должен на одной из ступеней владеть знанием» [7, с. 331].

Истина (хакика), полученная в состоянии мистического переживания, ставится многими суфиями выше предписаний шариата, нужных, по их мнению, только массам и новообращенным, но не посвященным. Естественно, что подобные воззрения противоречат официальной мусульманской идеологии и рассматриваются как угроза учению ислама и желание уклоняться от выполнения его предписаний в традиционной интерпретации. Понятно, отмечает Ф. Рахман, что «улемы никогда не признавали объективной ценности индивидуального привилегированного мистического знания» [13, с. 141].

Устраняя улемов в качестве посредников между верующими и богом, суфизм в то же время предлагает институт религиозных наставников. Персидский поэт Джалал ад-Дин Руми (1207—1273) противопоставлял последних ортодоксальным богословам, призывал «сойти под сень слуги божьего (пира, — М. С.)», ибо нельзя найти истину на пути традиционалистов [15, с. 2965—2967]. Поэт-суфий поучал вступившего на Путь:

Выбери наставника в дорогу, ибо без него это путешествие
Полно опасности, ужасов и страхов.

В том пути, по которому путешествовал много раз,
Без вожатого ты сбиваешься с дороги, а потому
не путешествуй один.

По Пути, о котором у тебя вообще нет представления,
Не следуй в одиночку, не пренебрегай наставником
[15, с. 2943—2945].

Наиболее сильные из пиров и шейхов при жизни, а многие после смерти возводились верующими в ранг святых — «вали» (от «валиалла» — «угодник божий») ⁵. Наличие института святых не только ущемляет власть улемов, но нередко умаляет роль пророка Мухаммада, так как вали притязают даже на верховную власть бога. Правда, большинство суфиев ставили пророка выше святых, но некоторые тем не менее объявляли «мистическую опьяненность святого выше трезвости пророка» [17, с. 204]. Дело доходило до того, что от вступившего на мистический путь требовали подчиняться скорее воле святых, нежели воле божьей. В IX в. Джунаид Багдадский утверждал, что «ищущий должен вести себя по отношению к богу как кукла в его руках», суфии же позже учили быть в присутствии наставника «как мертвое тело в руках обмывальщика» ⁶.

Среди аргументов, призванных доказать «еретичность» суфизма, обычно высказывалось соображение, по которому последний противоречит официальной этической доктрине. Как известно, мусульманские идеологи утверждают, что ислам — не только религиозная доктрина, но и образ жизни, т. е. учение, регулирующее все стороны жизни и поведения человека. Оно основывается на пяти предписаниях, или требованиях. Отношение суфиев к ним делает понятной мысль Ф. Рахмана о том, что «правое крыло ортодоксов всегда подозрительно относилось к попыткам представить суфизм как исламский образ жизни» [13, с. 194].

Действительно, хотя первое и главнейшее из пяти требований — признание формулы: «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — его посланник» — принимается суфиями, их трактовка природы верховного бытия, нередко имеющая пантеистическую окраску, и взгляд на пророка не являются чисто ортодоксальными.

Мусульманская традиция провозглашает совершение ежедневной пятикратной молитвы «ключом к раю». Суфии в большинстве своем согласны с необходимостью творить «салат», однако допускают отклонения от ежедневного пятикратного его совершения в случаях, когда верующий впадает в состояние полного погружения, когда он теряет самого себя, переживая мистический экстаз. Более того, они отдают предпочтение дуа (свободной молитве) и зикр (поминанию бога), что соответствует предписаниям Корана: «О те, которые уверовали! Вспо-

минайте Аллаха частым упоминанием...» (33:41) или: «... поминанием Аллаха успокаиваются сердца...» (13:28) ⁷. Но некоторые суфии — правда, осмеливаются на это немногие — вообще отрицают салат. Молитва, по их мнению, бессмысленна, ибо она не может ни приблизить верующего к богу, ни удалить от него: «Он слишком могуществен, чтобы молитва могла приблизить к нему, а несовершенство ее — отдалить» [9, с. 144].

Крамольно с точки зрения мусульманской ортодоксии отношение суфиев к «хаджжу» (паломничество в Мекку). Сами они иногда многократно совершали его. Тем не менее, по их понятию, Кааба все-таки не был «вместилищем божественного духа», поскольку истинный кааба — сердце верующего: «Когда ты ищешь Бога, ищи Его в сердце своем. Он не в Иерусалиме, не в Мекке, не в хаджже», — писал турецкий мистик Юнус Эмре (ум. ок. 1321 г.), выражая взгляды своих единомышленников (цит. по [17, с. 106]) ⁸.

Что касается соблюдения поста в месяц рамадан и выплаты заката — налога в пользу бедных, то в этом позиция суфиев отличается от ортодоксальной своим экстремизмом. Для них пост — существенный элемент всей их мистической практики. Мало есть, мало спать, мало говорить — вот принципы, на которых строится их повседневная жизнь. Они не ограничивались постом в течение одного месяца, многие постились через день в течение года (практика «саум дауди»). Первые суфии проповедовали культ голода, утверждая, что продолжительное воздержание от пищи «трансформирует тьму сердца в свет», открывает доступ истинно духовной пище, исходящей от бога. В более поздний период суфийские ордены старались избегать крайностей практики ранних суфиев. Накшбанди и другие ордены учили, что «соблюдают истинный пост те, кто не поддается сатанинским соблазнам и тем самым не допускает в свои головы нечистые мысли» [17, с. 117].

Вопрос о закате применительно к суфиям вообще не встает: в идеале они должны пребывать в бедности и жить на подаяние. Они в данном случае ссылаются на пророка, который, согласно преданию, говорил: «Бедность — моя гордость». Суфии рассматривают ее как необходимое условие вступления на Путь, как важнейший принцип истинного образа жизни: «Тот, кто не обладает факром (т. е. кто не беден. — М. С.), тот не суфий» [7, с. 358]. Не случайно в мусульманских странах слово «факир» отождествляется с понятием «суфий» ⁹.

Упомянутые выше пять предписаний ислама составляют основополагающие принципы его этической доктрины; ими должен руководствоваться верующий, чтобы быть истинным мусульманином и в конечном счете обрести место в раю. Этическая установка суфийского учения разнится от ортодоксальной тем, что ориентирует не на формальное соблюдение религиозных предписаний, а скорее на внутреннее совершенствование и достижение идеала, причем не потустороннего, каким являет-

ся рай¹⁰, но возможного еще при жизни — возвышения до уровня «инсану-л-камил» («совершенного человека») ¹¹.

Указанная концепция опирается на идею, что человек — это микрокосм, абсолютная реальность, в миниатюре воспроизводящая атрибуты макрокосма — божественного бытия. «Душа, — писал Шабистари, — необъятна; она целый космос, поскольку она его копия. Все, что есть в космосе, может быть найдено в душе, точно так же как все, что есть в душе, есть в космосе. Вот почему тот, кто управляет своей душой, безусловно, управляет космосом» [16, с. 21].

Человек, «задуманный», по словам Руми, в качестве «хранилища божественного», пришел в этот мир с «особой задачей — быть астральной божественных атрибутов» [14, с. 22]. Чтобы осуществить предназначенную ему творческую роль, он должен вступить на путь совершенствования, первая фаза которого — «фана» — уничтожение внешнего, феноменального «я», вторая — «бака» — утверждение «истинного я» через единение, слияние с богом.

Концепция инсану-л-камил противоречит ортодоксальному учению по крайней мере по двум причинам. Во-первых, из мысли о том, что человек — «хранилище божественного», что он может «вернуться» к своему «истинному я» и достигнуть слияния с богом (вспомним восклицание аль-Халладжа: «Я есть Истина»), возможен логический вывод о нетрансцендентной природе бога, а это несовместимо с доктриной ислама. Во-вторых, развивая идею возможности достижения индивидом уровня инсану-л-камил, суфизм постоянно поднимал вопрос о предопределении, свободе воли и зачастую трактовал его явно в неисламском духе:

...Господь поставил к нашим ногам лестницу.
Ступенька за ступенькой должны мы подниматься на крышу:

Быть фаталистом здесь не следует.
У тебя есть ноги — зачем же притворяться хромым?

У тебя есть руки — зачем же прятать пальцы?
Когда господин дает рабу лопату в руки,

Без слов ясно, чего он хочет.
Наши руки, подобно этой лопате, — знак, подаваемый нашим Господином,

Да, если ты задумаешься, они для нас — Его указания.
Когда ты примешь к сердцу Его знаки,

Ты посвятишь свою жизнь их соблюдению...
Твое старание возблагодарить Бога за его милость —
это признак силы...

...Твой фатализм — отрицание этой милости,
Твой фатализм — это сон, не спи в пути!

Пока не увидишь дверь и вход в нее, не спи!
Если ты веруешь в Бога, веруй в него трудом своим!

Посей, а затем полагайся на Всемогущего!
[15, с. 929—947].

Конечно, признание суфиями свободы воли не абсолютно, оно сопровождается многочисленными оговорками и противоречивыми высказываниями, долженствующими подчеркнуть всемогущество бога. И все же даже такое непоследовательное и ограниченное признание вызывает осуждение ортодоксов.

Приведенные выше положения мусульманского мистицизма позволяют его противникам прийти к заключению, что «само его существование есть критика подлинного смысла официальной теологии» [13, с. 247].

Именно тем, за что суфизм отвергают ортодоксы, консерваторы, он привлекает сторонников религиозных и социально-политических перемен. Примечательно, что Афгани (1839—1897) и М. Абдо (1849—1905), крупнейшие представители мусульманского реформаторства, начинали с увлечения суфизмом. Будучи неудовлетворенным постановкой обучения в знаменитом университете Аль-Азхар, Мухаммад Абдо обратился к шейху. Позднее он вспоминал: «В шейхе я нашел учителя, который руководил мною и наставлял в том, к чему тянулась моя душа... Он вывел меня из тьмы невежества на просторы знания и освободил от пут слепой веры в авторитет таклида, указав дорогу к мистическому единению с богом» (цит. по [5, с. 25]).

На «раскрепощающую» роль суфизма указывает и Мухаммад Икбал (1873—1938) в своих лекциях «Реконструкция религиозной мысли в исламе»: «Суфизм есть форма свободомыслия и альянса с рационализмом» [8, с. 150] ¹². Реформаторам близки также содержащиеся в нем элементы пантеизма, которые позволяют давать личностное толкование взаимоотношениям бога и человека, устраняют необходимость в посредничестве духовных лиц и институтов. Созвучна их идеалам и концепция «совершенного человека»: развивая ее, Икбал, например, возвысил человека до роли сподвижника бога.

Отмечая позитивные аспекты суфизма, мусульманские реформаторы в то же время подчеркивают ограниченность его протеста, негативные стороны мистицизма. Тот же Икбал писал: «Акцент, который делался на различии между „захир“ и „батин“ (явлением и реальностью), вызывал индифферентность ко всему, что относится к явлению, а не к реальности», и тем самым «затемнил понимание очень важного аспекта ислама — общественного образа жизни» [8, с. 150].

Нужно сказать, что если ортодоксы главный удар направляли против «крамольных» теологических идей суфизма, то мусульманские реформаторы — в основном — против социальных аспектов практики орденов. Икбал обвинял их в том, что они превратились в оплот реакции и духовной деградации: «Дека-

денты всегда пытались укрыться за мистицизмом и нигилизмом... Потеряв способность преодолеть временное, эти пророки упадка приспособляются к зову „вечного“, содействуют духовному оскудению и физическому вырождению своих обществ, пропагандируют кажущийся им идеальным образ жизни, который на деле сводит здоровое и сильное начало к смерти» (цит. по [22, с. 101—102]).

Ататюрк рассматривал деятельность суфийских орденов как помеху на пути преобразования турецкого общества и в 1925 г. запретил их функционирование, закрыл все текке (обители), объявил вне закона суфийскую одежду и т. п.

Несмотря на общий критический подход к суфизму, в последние годы усилилась тенденция к игнорированию различий между ним и ортодоксальным исламом, более того, обозначилось стремление представлять мусульманский мистицизм в качестве истинной сущности вероучения. Показательны в этом смысле работы ранее упоминавшегося С. Х. Насра и двух европейских религиоведов — Фритжофа Шуона и Мартина Лингса¹³. Позиции всех трех настолько идентичны, что западные исламоведы неофициально именуют их «кружком С. Х. Насра».

В их изложении суфизм выступает концентрированной сущностью ислама [10, с. 22], «ядром ислама, его метафизической доктрины» [18, с. 106]. «Как способ духовной реализации и достижения святости он есть внутренний аспект исламского откровения, являющийся фактически его сердцевинной и эзотерической меркой» [12, с. 83]. Будучи таковым, он не может не соответствовать целиком Корану, сунне и шариату: «Суфийский путь по своему характеру строго коранический и мусульманский» [19, с. 154]. Опровергнуть подобного рода утверждения в достаточной мере сложно; противоречивость и неясность многих положений священной книги мусульман допускают часто взаимоисключающее толкование, позволяют находить доводы и для опровержения и для оправдания суфизма.

То же можно сказать о сунне. Суфии нередко ссылаются на предание, но известно, что улемы не считают достоверными некоторые наиболее популярные у суфиев хадисы. Скажем, обычно повторяемые ими изречения: «Я был скрытым сокровищем, и я захотел быть явным и потому сотворил мир»; «Я — друг того, кто меня вспоминает» и др. — относятся к хадисам «кудси» (букв. «святые хадисы»), которые не включены в канонизированную сунну.

Не принимая во внимание многочисленные примеры нарушения суфиями предписаний шариата (касающихся молитвы, поста и т. п.), «защитники» мистицизма утверждают, что «шариат, или божественный закон, — основа всякой истинно суфийской практики» [11, с. 36]. При этом приводится высказывание одного из ведущих иранских суфиев нашего века — Шамза аль-Урфа: «Если что-либо из того, что я слышал или видел, казалось противоречащим шариату, то я объяснял это дефектом

моих ушей и глаз» (цит. по: [11, с. 65]). Подчеркиваемые улемами различия между суфизмом и исламом чисто внешние, формальные, возникающие вследствие ограниченности человеческого разума [18, с. 59]. Границы, которые простой смертный не в состоянии преодолеть, мешают ему распознать «истинную сущность» исламского откровения. Мистик же, напротив, улавливает, переживает то, что есть субстанция мусульманской религии. Иными словами, улемы составляют «внешнюю ортодоксию, связанную с догмой и тем самым с формой», суфии же принадлежат к разряду «внутренней ортодоксии», имеющей отношение «к универсальной истине и, следовательно, к сущности» [19, с. 138]. В результате суфизм оказывается не только вполне совместимым с исламом, но даже «трижды более ортодоксальным», нежели учение традиционных богословов. Он, по выражению М. Лингса, «центральная и самая мощная струя той волны, которая составляет откровение ислама» [10, с. 138]. Коран, хотя и является священной книгой всех мусульман, прежде всего и больше всего книга избранного духовного меньшинства — суфиев [10, с. 27].

Разрыв диалектической связи формы и содержания позволяет утверждать существование вечной и абсолютной в своей истинности идеи. Воззрения мистиков преподносятся как вневременное знание, полученное непосредственно от божественного источника. «Строго говоря, — пишет С. Х. Наср, — нет нужды вспоминать об истории суфизма, потому что по своей природе он ее иметь не может». И далее: «Обычными историческими мерками нельзя анализировать происхождение и истоки произведений какого-либо суфийского автора, потому что на суфию ... вдохновение снисходит „вертикально“ и не зависит от „горизонтальных“ влияний» [12, с. 85, 100].

Отрицание исторической обусловленности суфийских идей и их эволюции дает возможность Насру и его единомышленникам игнорировать принципиальное различие течений и тенденций в этом учении, выхолащивать наличествующие в нем элементы свободомыслия. Наглядным примером служит интерпретация воззрений Ибн аль-Араби. С. Х. Наср и другие пытаются умалить значение вклада «великого шейха» в развитие мусульманской мысли. «Появление Ибн аль-Араби, — пишет он, — не означает ни прогресса в суфизме... ни отхода от поклонения богу к пантеизму» [12, с. 91]. Сознывая, что именно в последнем таится опасность для религиозной ортодоксальной доктрины, Наср старается доказать, что концепцию вахдат аль-вуджуд неправомерно относить к пантеистической, что Ибн аль-Араби вообще не был философом, а тем более пантеистом: «Обвинение... в пантеизме ошибочно вдвойне. Прежде всего потому, что пантеизм — это философская система, а Ибн аль-Араби... никогда не претендовал на создание какой-нибудь системы». Кроме того, пантеистическая доктрина «метафизически абсурдна и противоречит всему тому, что говорили Ибн аль-Араби и многие

другие суфии применительно к божественной сущности» [12, с. 105].

Игнорирование противоречий между суфизмом и ортодоксальным исламом, намеренное исключение из мусульманского мистицизма наиболее позитивных компонентов проводится С. Х. Насром и близкими ему по взглядам идеологами не столько ради оправдания «законности» суфизма в рамках ислама, сколько во имя спасения самой коранической религии. По мере социально-экономического и культурного развития мусульманских народов все более очевидным становится неприемлемость предписаний шариата, религиозных норм поведения и морали, установленных в средние века. Это порождает сомнения в абсолютной истинности мусульманского закона, а значит, и религиозной доктрины в целом. Отсюда понятно стремление ревнителей традиционной веры отыскать и выделить в исламе вечное, не подверженное каким-либо изменениям начало. Именно такую вневременную сущность мусульманской веры усматривает С. Х. Наср в суфизме: «Это учение не имеет временных границ, ибо говорит об истинах, определяющих то, что можно назвать вневременным существованием человека; оно базируется на элементах реальности как трансцендентной, так и имманентной человеческой природе, которая не эволюционирует, не разрушается» [11, с. 35]. И ниже: «Поскольку суфизм касается вечного и универсального, он остается живым сегодня в той же степени, что и в любой прошлый век» [11, с. 39].

Нетрудно заметить, что такого рода интерпретация в конечном счете преследует цель представить ислам как вневременное учение; коль скоро мусульманский мистицизм, являющийся его сердцевинной, универсально значим, мусульманская религия сохраняет свою абсолютную ценность. Более того, суфизм выдается за «спасительное средство» от колебаний в вопросах веры не только в странах мусульманского Востока, но и на Западе: «Представляя мистический путь во всей его полноте, суфизм содержит всеобъемлющие положения, которые, безусловно, способны помочь воскресить забытые элементы христианского мистицизма, в конх ощущается столь настоящая потребность сегодня» [11, с. 39]. Суфизм якобы может стать связующим звеном, «мостом между Востоком и Западом» [10, с. 24].

Дискуссии и столкновения точек зрения по вопросу о месте и роли суфизма в истории ислама — часть общей идеологической борьбы вокруг духовного наследия мусульманских народов. Для научной объективной оценки этого направления мусульманской мысли необходимы выявление его идейных и социально-политических истоков, рассмотрение суфизма с исторических позиций, в диалектическом развитии.

Абсолютизация одних аспектов данного течения в ущерб другим создает искаженную картину, допускает замалчивание в нем элементов неортодоксальности, социального протеста и свободомыслия. Сведение противоречий между суфизмом и офи-

циальным исламом к чисто религиозным разногласиям умаляет значение первого, его социальные функции в истории мусульманства, когда он выступал то как средство отвлечения от мирских проблем, слепого подчинения воле религиозных наставников, то, напротив, как форма выражения общественного недовольства, непокорности господствующей светской и духовной власти, обоснования, хотя бы в ограниченных пределах, свободы воли.

Суфизм являет собой исламское направление в том смысле, что, насколько это возможно для мистического мировоззрения, не выходит за границы мусульманской догматики. Но ведь границы эти весьма условны, ибо сам по себе мистический опыт предполагает индивидуальность переживания, единичность знания.

Констатация определенных прогрессивных потенций в мистицизме пантеистического толка не должна вести к идеализации суфизма и преувеличению этих его потенций. Как всякий вид мистицизма, он скован не столько рамками религиозной догматики, сколько общей религиозно-идеалистической посылкой, которая лежит в его основе и сводится к вере в верховное бытие и невозможность его постижения рациональным путем.

Внимание, уделяемое суфизму в современной идеологической борьбе, свидетельствует о стремлении использовать его для восстановления основ поколебленной веры в качестве главного противовеса идеям материализма, атеизма и социального развития. Научный анализ суфизма имеет, таким образом, не только историко-философское, но и актуальное политическое значение.

¹ Швейцарский востоковед А. Мец пишет: «Первые суфийские общины появились приблизительно в 200/800 г. ...В 199/800 г. в Александрии выступила партия, именуемая „суфийа“, которая предлагала делать то, что, по ее мнению, угодно Аллаху, и при этом оказывала сопротивление правительству» [3, с. 230].

² В исламе отсутствует категория официально рукоположенных лиц, но богословы-законоведы, единственно обладающие правом толковать слово и закон божий, выполняют функции, сходные с функциями духовенства.

³ Показательны в этом смысле произведения Ибн Туфейля (ум., в 1185 г.), известного своими крайне пантеистическо-мистическими взглядами. Он пытался научно, философски представить и объяснить интуитивное знание, признавая, что «даже те, кому это хоть немного удастся, говорят об этом вслух, лишь прибегая к метафорам, потому что наша истинная ортодоксальная вера и мусульманский закон предостерегают и запрещают всякие исследования такого рода» [21, с. 10—11].

⁴ По мнению многих исламоведов, термин «пантеизм» не передает полного и точного смысла доктрины «вахдат аль-вуджуд».

⁵ В суфийской литературе есть ряд схем иерархии духовных авторитетов. По Тирмидхи (ум. ок. 932 г.), высший из них — «кутб», ось, вокруг которой вращается мир; его окружают три «нукаба» — старейшины, четыре «автад» — столпы, семь «абрар» — благочестивых и 4 тыс. святых [7, с. 200].

⁶ Институт вали, получивший широкое распространение в позднем суфизме, в значительной степени повинен в вырождении мусульманского мистицизма, в утрате им прогрессивных, демократических элементов (см. [13, с. 137]).

⁷ По словам Абул-Касима аль-Кушейри (ум. ок. 1074 г.), «зикр—это мощное, если не главное, средство приблизиться к богу» (цит. по [17, с. 167]). Повторение зикр (вслух или про себя) при определенной постановке дыхания доводит до экзальтации, чему способствуют музыка и танец (например, знаменитое «кружение» дервишей ордена маулеви). Последнее вызывает суровую критику ортодоксии, запрещающей всякое ритмическое движение и музыкальное сопровождение.

⁸ Так, Абу Саид ибн Абил Кхаир (967—1049) никогда не был в Мекке. Согласно преданию, он утверждал, будто Кааба сам по несколько раз в день «приходил» к нему и совершал ритуальное кружение вокруг его головы (см. [17, с. 242]).

⁹ Суфии не единодушны в своей оценке материального благополучия. Харис Мухасиб (781—857), например, считал, что богатство — атрибут бога, в то время как бедность не может быть приписана ему; следовательно, атрибут, общий богу и человеку (богатство), выше атрибута, неприменимого к богу.

¹⁰ Об отношении суфиев к раю можно судить по приписываемому им изречению: «Рай населен дураками».

¹¹ Термин «инсану-л-камил» принадлежит аль-Араби, концептуально сформулировавшему идею «совершенного человека». Эта концепция получила дальнейшее развитие прежде всего в творчестве Джалал ад-Дина Руми, Махмуда Шабистари (ум. в 1320 г.) и Абд аль-Карима Джили (1365/66—1416/17).

¹² Суфийский способ постижения истины в мистическом переживании не имеет ничего общего с рационализмом, тем не менее многие реформаторы ислама, подобно М. Икбалу, видят в суфизме «союзника» рационализма, поскольку он отвергает слепое следование традиции, ортодоксальной догме.

¹³ Ф. Шуон — швейцарский исламовед. Его работы, по мнению С. Х. Насра, — «ценнейший маяк для западников в их стремлении лучше познать ислам» и «небесный дар для самих мусульман... нуждающихся в объяснении более глубоких аспектов собственной традиции» (см. предисловие С. Насра к [18, с. XI]). Мартин Линге — христианин, принявший мусульманство.

1. Бертельс Е. Э. Избранные труды. М., 1965.
2. Гольдциер И. Лекции об исламе. СПб., 1912.
3. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966.
4. Abdalati H. Islam in Focus. Indianapolis, 1977.
5. Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. L., 1933.
6. Al-Hallaj. Kitab at-tawasin. P., 1922.
7. A History of Muslim Philosophy. Vol. 1. Wiesbaden, 1963.
8. Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962.
9. Al-Kalabadhi. The Doctrine of the Sufis. Cambridge, 1935.
10. Lings M. What is Islam? L., 1975.
11. Nasr S. H. Sufi Essays. N. Y., 1977.
12. Nasr S. H. Three Muslim Sages: Avicenna—Suhrawardi—Ibn Arabi. Cambridge (Mass.), 1964.
13. Rahman F. Islam. L., 1966.
14. Rumi. Discourses. N. Y., 1977.
15. Rumi. Masnawi. Vol. 1. L., 1926.
16. Shabistari. Gulshan-i Raz. The Mystical Rose Garden. L., 1880.
17. Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1978.
18. Schuon F. Islam and the Perennial Philosophy. World of Islam Publishing Company, 1976.
19. Schuon F. Understanding Islam. L., 1976.
20. Trimmingham J. S. The Sufi Orders in Islam. Ox., 1973.
21. Tyfayl I. Hayy ibn Yaqzan. Beyrouth, 1936.
22. Vahid S. A. Thoughts and Reflections of Iqbal. Lahore, 1964.

А. Д. Литман

ТРАДИЦИИ ВЕДАНТЫ В ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ИНДИИ

Сложные социально-политические процессы, проходящие в Индии, сопровождаются расширением и углублением идеологической борьбы, неуклонным обострением идейных конфликтов, в том числе вызванных различным отношением к коренным проблемам современности. При этом наиболее характерная черта борьбы состоит в привлечении национальных духовных традиций. Любая из противоборствующих политических сил использует их для обоснования своих идеологических платформ, программ, лозунгов. Естественно, что выявить особенности и реальную направленность этой борьбы невозможно без учета места и роли в ней национального культурного наследия.

Необходимость изучения духовных традиций диктуется и их значимостью: на протяжении веков они были существенным элементом национального самосознания и социальной психологии масс. Джавахарлал Неру писал: «Я видел нечто исключительное в том, что на протяжении пяти тысячелетней истории вторжений и переворотов Индия сохранила непрерывную культурную традицию, широко распространенную среди масс и оказавшую на них огромное влияние» [4, с. 49]. Действительно, на ее основе сложились устойчивые идейно-психологические стереотипы, сами традиции составляют важнейший элемент культуры и общественно-философской мысли индийского народа и, как таковые, имеют историко-познавательную ценность.

Этот аспект также не изолирован от идеологической борьбы, напротив, органически связан с ней и, более того, является одним из ее важнейших объектов. В оценке национального духовного наследия наблюдаются серьезные расхождения: буржуазно-либеральное нигилистическое третирование его, прикрываемое флагом современного научно-технического прогресса, соседствует с буржуазно-националистической апологетикой религиозно-идеалистических учений и мистицизма при одновременном отбрасывании гуманистических, демократических и материалистических течений. Эта поляризация позиций в подходе к проблеме духовного наследия в плане гипертрофирования одного из взаимозависимых аспектов его развития, самобытности и

обновления, вылилась в противопоставление так называемых традиционализма и модернизма.

Социальные силы, заинтересованные в подлинном прогрессе, осознают опасность, которую несет реакция в своем стремлении фальсифицировать культурные традиции. Вместе с тем многие общественно-политические деятели и ученые, придерживающиеся прогрессивной ориентации (их высказывания нередко отличаются радикализмом и реализмом), не всегда оказываются в достаточной мере теоретически подготовленными, чтобы аргументированно и убедительно разоблачать происки реакции. Они нередко становятся жертвами своей же социально-исторической ограниченности и зачастую приходят к односторонним, в конечном счете ошибочным выводам.

Воздействие духовных традиций на общественное сознание, идейные и культурные процессы в Индии приобрело столь устойчивый характер, что у многих ученых отечественная культура ассоциируется с классическим наследием далекого прошлого, а под понятием «индийская философия» обычно подразумевается исключительно или преимущественно древнеиндийская философия. По словам Дебипрасада Чаттопадхьяи, традиционные философские системы «составляют основу и большую часть того, что называется индийской философией... Деятельность философов считалась надлежащей в том случае, если она ограничивалась сложившейся схемой мышления, от которой последующие философы сознательно не отказывались... И даже если философ, толкуя старую точку зрения, по существу, вводил что-нибудь явно новое, то он всегда старался доказать, что нововведение является лишь истолкованием того, что было уже потенциально заложено в древней мудрости» [10, с. 30, 43].

Неудивительно, что именно классическое философское наследие принято считать цементирующим началом всей культуры Индии. Видный общественный деятель Хумайюн Кабир, например, писал: «Индийская философия определила характер индийской культуры во всех многообразных проявлениях... Терпимость, синтетический и всеобъемлющий характер древнеиндийской мысли придали культуре Индии жизнеспособность гибкость и терпимость, которые позволили ей проникнуть в гущу народа и устоять против попыток нарушить непрерывность развития и уничтожить древние традиции» [1, с. 19—20].

Аналогичные мысли высказывал и С. Радхакришнан: «Философский опыт прошлого проник в современное сознание. Традиция соединяет поколения друг с другом, и всякий прогресс подготовлен идеями, которые он по всей видимости вытесняет... Индийский народ на протяжении веков размышлял о проблемах божественной реальности, человеческой жизни и судьбы. Философская мудрость являлась движущей и вдохновляющей силой его культуры» [26, с. 10—11].

Если в самой констатации факта жизненности идейно-философских традиций Индии исследователи в принципе едино-

душны, то в интерпретации природы этих традиций их разделяют серьезные разногласия. Мыслители, стремящиеся трезво и объективно определить содержание классических философских систем, исходят из признания различной их идейной направленности. Элементарный, непредвзятый анализ убеждает в том, что наряду с религиозно-идеалистическими течениями существовали и материалистические. В трудах прогрессивных индийских ученых подчеркивается именно разнообразие систем и школ отечественной философии. Говоря, например, о древнеиндийском материализме, Майсор Хириянна подчеркивал: «Главное значение этой системы для нас состоит в том, что она с очевидностью демонстрирует многосторонность философской деятельности в древней Индии и преобладание свободы мысли, равно как и свободы ее выражения» [18, с. 188—189].

В ряде работ не только признается наличие материалистических и гуманистических традиций, но и даются трезвые оценки религиозно-идеалистических традиций. Так, Прасад Нармадешвар в связи с упоминанием идеалов «индийского спиритуализма», таких, как «нишкама карма» («трудиться, не заботясь о результатах труда и вознаграждении за него»), заявляет: «Эта философия вела к солипсизму и мечтательности, пессимизму и покорности, подавляла все стремления, противостояла самой идее прогресса. Если она и обеспечивала психологическую стабильность, то лишь ценой свободы и движения» [25, с. ix].

Многие философы, даже не питающие симпатий к материализму, считали неправомерным возвеличивать индийскую мысль за ее якобы всецело «спиритуалистический характер». Например, П. Р. Дамле объявил такое возвеличение «общей и фатальной ошибкой». Он полагал, что важнее «поощрять молодых исследователей отечественной философии подняться до головокружительных высот, достигнутых индийским реализмом и материализмом, которые ни в коей мере не уступают теории Шанкары» [13, с. 178, 186].

Джавахарлал Неру, чьи взгляды оказали серьезное влияние на развитие современной общественной мысли страны, отмечал, что в Индии «гораздо больше, чем в других странах, старое представление о социальной организации и лежащие в ее основе мировоззрения дожили в известной степени до наших дней. Это было бы невозможно, не обладай они какими-то достоинствами... С другой стороны, если бы их отрицательные стороны не оказались сильнее этих достоинств, они не потерпели бы краха в конечном счете, не оторвались бы от жизни и не стали обузой и помехой» [4, с. 188]. Далее он констатировал, что «многовековая традиция философского мышления» в определенной мере обусловила склонность индийцев к квиетизму, но что необходимость порвать со многими консервативными пережитками прошлого «не означает разрыва с тем в этом прошлом, что живет и способно дать жизнь новому... Мы никогда не забудем идеалы, которые двигали наш народ, мечты, которые индийский народ

пронес сквозь века, мудрость древних, бурную энергию и любовь наших предков к жизни и природе, любознательность и смелость ума, дерзание их мысли... Мы никогда... не перестанем гордиться этим нашим благородным наследством» [4, с. 389]. Примечательно, что во всем многообразии этого «благородного наследства» Неру выделял традиции рационалистические и материалистические. Он отмечал, что в упанишадах его привлекала «сила мысли, пытливость, рационалистическая подоплека», что их характерной чертой является вера в истину, что в их исканиях нет «смирения перед всемогущим божеством», а, напротив, проявляется «торжество разума над окружающей его средой» [4, с. 91—92]. Указывая на «достоинства и недостатки индивидуалистической философии» упанишад, он исходил из убеждения, что последняя «не распространилась среди масс в сколь угодно значительной степени» и это повлекло за собой углубление интеллектуального разрыва между «творческим меньшинством и большинством... С течением времени это привело к возникновению новых движений — могучей волны материалистической философии, агностицизма, атеизма» [4, с. 96].

Несколько страниц своей известной книги «Открытие Индии» Неру специально посвящает характеристике древнеиндийского материализма; литература о нем, правда, исчезла, и ссылки на него содержатся в критических сочинениях, авторы которых пытались его опровергнуть. «Не может быть, однако, сомнения в том, что материалистическая философия имела распространение в Индии на протяжении ряда веков и что в то время она оказывала сильное влияние на народ... Материалисты нападали на авторитет и на непогрешимость каноников в мышлении, религии и теологии... Они восставали против всех форм волшебства и суеверий. Во многих отношениях общий дух их теории подобен современному материалистическому подходу...» [4, с. 98—99]. Само стремление дискредитировать ее свидетельствует, сколь большую роль придавали ей противники — жрецы и другие служители ортодоксальной религии, видимо и уничтожившие материалистическую литературу.

Эти мысли имеют принципиальное значение для объективно обоснованного подхода к национальным идейно-философским традициям. И хотя сторонники подобного подхода непосредственно на Джавахарлала Неру не ссылаются, трудно предположить, чтобы они не были знакомы с его взглядами и так или иначе, прямо или косвенно не испытали на себе воздействия присущего ему духа смелого критицизма и трезвого реализма. На теоретическом семинаре по проблемам традиций и модернизма, состоявшемся в Дели в 1961 г., еще при жизни Дж. Неру, раздавались голоса против бездумной апологии идеалистических течений. Р. Л. Нигам, например, сказал, что мистико-спиритуалистические черты индуистских систем «противоречат лучшим современным идеям и ценностям, которые выше традиционных ценностей индийской культуры, выше не потому, что совре-

менные, а потому, что согласуются с разумом и достоинством человека» [41, с. 34].

Не только исследователи-марксисты, но и многие ученые, отнюдь не считающие себя таковыми, уделяют внимание освещению материалистических традиций. К. К. Миттал, профессор Делийского университета, в своей книге «Материализм в индийской мысли», изданной в 1974 г., в частности, заявляет: «Не претендуя на открытие истины в области исследования индийской философии, замечу, что пристальное изучение и логический анализ различных систем убедили меня в следующем: вопреки явным антиматериалистическим воззрениям представителей различных философских школ в их учениях прослеживаются материалистические черты. Думаю меня не обвинят в том, будто я сам являюсь материалистом» [23, с. Xi].

Однако эти в целом спорадические попытки реалистически подойти к национальным духовным традициям не меняют общей тенденции: индийской философии приписывается исключительно идеалистический и даже спиритуалистический характер. «Традиция,— утверждает, например, Нагараджа Рао,—особенно „индийская“... демонстрирует веру в духовные ценности и стремится воплотить их в социальных институтах... Она раскрывается в простой интуиции единства существующего как Духа...» [33, с. 15].

Эта точка зрения, получившая разнообразное словесное оформление, весьма распространена среди буржуазных интерпретаторов истории индийской философии. Есть среди них и те, кто вольно или невольно склоняется к идеям индусского коммунизма. Считая недостаточным определение философских традиций Индии как идеалистических или спиритуалистических, они требуют рассматривать их еще и как *индуистские*, т. е. вытекающие из индуизма и органически с ним связанные. Так, Балбир Сингх, который будто бы задался целью «подвергнуть сомнению непрерывно повторяющуюся мысль, что индийская философия по своей природе не более чем теология, ритуализм или служанка религии» [38, с. vi], сам подменяет понятие «индийская философия» понятием «индуистская философия», поскольку, на его взгляд, «неортодоксальные» системы, особенно материализм (в частности, материализм чарваков), демонстрируют «отклонение от традиции» [38, с. 221].

Такая односторонняя и крайне тенденциозная позиция является производной от доминирующей в буржуазной историографии интерпретации традиций в качестве исключительно ведантистских. В подавляющем большинстве трудов веданта возводится в ранг главной традиции, якобы предопределившей особенности, характер и направление развития всей индийской общественно-философской мысли. Подвергнув критическому рассмотрению некоторые высказывания С. Радхакришнана, К. К. Миттал справедливо замечает: «Перед нами явная попытка отождествить индийскую мысль с ведантой. Радхакришнан

не первый и не единственный ученый, кто так поступает. Он попросту следует за теми... кто стремится показать, что все системы индийской философии — лишь шаги к веданте (или фазы ее развития) как к их кульминации» [23, с. 1].

Действительно, большинство философов нового и новейшего времени прямо или косвенно исходят из положений веданты, в которой видят основу своего мировоззрения и индийского в целом. Более того, она нередко провозглашается даже формирующим принципом духовного облика народа и решающим средством разрешения жизненных проблем. П. Т. Раджу еще в 1937 г. утверждал: «В Индии верят, что веданта — единственная философия, способная избавить от болезней современного мира» [29, с. 249]. В независимой Индии подобные идеи широко пропагандируют журнал «Веданта кесари» и многие другие периодические издания. В одной из редакционных статей, например, говорилось, что если индийский национализм намерен «проложить путь к мировому сообществу, о котором мечтали лучшие умы», то «веданта призвана помочь в реализации данного идеала... Она может сделать это через одухотворение жизни, посредством акцентирования идеи гармонии религий, единства в многообразии, божественности всех творений и ликвидации дихотомии священного и светского. И это подлинно индийский путь» [34, с. 6].

Не вдаваясь в суть учения веданты, укажем лишь, что это — сложная система: в ходе исторического развития в результате комментаторских наслоений и разнообразных интерпретаций она в конечном счете оформилась в пять основных типов. Первый — *адвайта-веданта* Шанкары (или Шанкарачарьи) — философия абсолютного монизма, согласно которой Брахман, или абсолютная реальность, тождествен чистому сознанию, а материальный мир иллюзорен; представления о нем есть плод незнания, майя, или авидья. Второй — *вишишта-адвайта-веданта* Рамануджи — доктрина ограниченного монизма, включающая учение о реальности и единичных душ, и внешнего, материального мира. Третий — *двайта-адвайта-веданта* Нимбарки — концепция дуалистического монизма, согласно которой взаимоотношения бога и единичной души носят дуалистический и вместе с тем недуалистический характер. Четвертый — *двайта-веданта* Мадхвы — система чистого дуализма, утверждающая, что бог — единственный субъект созидания мира. Наконец, пятый тип — *шудха-адвайта-веданта* Валлабхи — доктрина чистого недуализма: единичные души рассматриваются как искры верховного духа, или бога, но в своей обособленности и по своей сущности считаются тождественными ему.

Из перечисленных пяти типов именно первый получил статус наиболее устойчивой и влиятельной мировоззренческой системы: адвайта провозглашается основой не только идеализма, но и всей индийской философии. В ней видят вершину идеалистического монизма, образец метафизической доктрины. Еще в конце прошлого века выдающийся мыслитель-демократ Свами

Вивекананда писал: «Называем ли мы это ведантизмом или каким-либо другим „измом“, истина заключается в том, что адвайтизм — последнее слово религии и мышления и единственно с ее высоты можно смотреть с любовью на все религии и секты. Мы считаем ведантизм религией будущего просвещенного человечества» (цит. по [4, с. 364]).

Такие же идеи активно отстаивал С. Радхакришнан. В капитальном двухтомном труде «Индийская философия», изданном в конце 20-х годов, он непомерно возвеличивает учение Шанкары. Если изложение всей веданты занимает почти половину второго тома, содержащего свыше 700 страниц, то адвайте отводится 200 страниц. Посвященная ей глава начинается словами: «Адвайтизм Шанкары — это система замечательной умозрительной смелости и логической тонкости. Ее строгий интеллектуализм, ее беспощадная логика, которая безразлична к надеждам и чаяниям человека, ее относительная свобода от теологических трудностей — все это делает ее великолепным образцом чисто философской системы» [6, с. 395]. Не менее восторженно характеризует автор и создателя системы: «Невозможно читать произведения Шанкары, насыщенные поистине серьезными, тонкими мыслями, не осознавая того, что имеешь дело с умом изумительной проницательности и глубокой одухотворенности... Его философия предстает как законченное целое, не нуждаясь ни в предисловиях, ни в послесловиях... Шанкара дает нам истинный идеал философии, которая есть не столько познание, сколько мудрость, и не столько логическое изучение, сколько духовная свобода» [6, с. 396—397].

Подобные оценки типичны для приверженцев адвайта-веданты на любых уровнях — они встречаются в многочисленных специальных трудах, в докладах на конференциях и семинарах, в периодической печати. На всеиндийском симпозиуме (на тему «Западные и восточные духовные ценности жизни») в январе 1962 г. Рома Чаудхури, выступивший с докладом «Духовная линия веданты», сказал: среди разнообразных школ индийской философии «веданта, по общему мнению, самая великая и глубокая; в свою очередь, величайшая и глубочайшая из всех ведантистских систем — адвайта-веданта. Пожалуй, не будет ошибкой утверждать, что перед грандиозной славой и величием адвайта-веданты все другие системы меркнут» [43, с. 58]. На 38-й сессии Индийского философского конгресса в 1964 г. один из ведущих философов, Т. М. П. Махадеван, назвал Шанкару «благодетелем мира» [19, с. 27].

Помимо прославления адвайта-веданты ее активные адепты стремятся показать и собственную «верность» этой системе, и якобы определяемую ею уникальность отечественной философии, ее «оригинальный» вклад в сокровищницу человеческой мысли. Одобрение адвайта-веданты, по меткому определению Д. Чаттопадхьяи, считалось (а в значительной мере считается и ныне) «признаком философской респектабельности» [10, с. 28].

Кроме того, наблюдается тенденция возведения отдельных концепций или категорий данной системы в ранг конституирующего принципа индийской философии. Таковым, скажем, провозглашается концепция майи, или майя-вада. Еще в начале 40-х годов авторитетный журнал «Хиндустан ревью» отмечал, что «индийская мысль отождествлялась с философией майи» (см. [23, с. 5]). У многих майя-вада вызывает особое почтение, ей посвящают специальные исследования, что, естественно, порождает ответную реакцию тех, кто старается объективно оценить направление развития национальных духовных традиций. Так, Н. Р. Вархадпанде счел нужным выступить с опровержением аргументации, выдвигаемой адвайтистами в защиту данной доктрины, якобы символизирующей сущность всей индийской философии [42, с. 83—93].

Среди категорий адвайта-веданты, которым придается значение самостоятельной и влиятельной традиции, пальма первенства принадлежит мокше — идеалу полного освобождения человека от мирских привязанностей и слияния с Брахманом. Т. М. П. Махадеван полагает, что философия в Индии вообще «ориентирована на мокшу» [21, с. 62—63]. Энергично подобную точку зрения проводит Нагараджа Рао: «Индийский философский идеал отличен от идеала Запада. Индийские системы стремятся к достижению состояния, именуемого *мокша*. Это — высшее добро... конечная ценность... Индийский взгляд является синтетическим, интегральным, сконцентрированным на достижении *мокши*» [32, с. 504]. «Концепция *мокши*, — пишет он в другом месте, — цель философии. Эта уникальная концепция... образующая мост между философией и жизнью, высшее слово индийской мысли» [31, с. 225].

Гипертрофия ведантистского учения о мокше демонстрирует отчетливую тенденцию свести духовное наследие Индии не просто к идеалистической традиции веданты, но к одной ее непомерно расширительной трактуемой концепции. Несостоятельность такого подхода вскрывается при ознакомлении с историческим развитием философии и с объективным содержанием древнеиндийских учений. Д. Чаттопадхьяя писал, что значение, «придаваемое в индийской философии *мокше*», не служит «показателем ее подлинного величия», и подытожил: «...с точки зрения наших философских потребностей сегодняшнего дня необходимо подчеркнуть, что философское наследие Индии имеет значение не благодаря идеалу *мокши*, но скорее вопреки ему» [10, с. 58].

Особую активность в плане апологии веданты, естественно, проявляют религиозные деятели. В предгорьях Гималаев, в г. Майавати, находится «Адвайта ашрама» — центр по распространению и пропаганде адвайта-веданты Шанкары. В частности, в целях осовременивания учения, т. е. приближения к уровню сознания, определяемого научно-технической революцией, члены этого общества пытаются доказать, будто веданта не только не противоречит науке, но, напротив, всецело согласуется с ее но-

вейшими достижениями. В этом нет ничего нового: такие попытки предпринимаются приверженцами системы с конца XIX в. Крайняя настойчивость в данном направлении отличала последователя Свами Вивекананды — Свами Абхедананду (см. [3, с. 42—63]).

Однако в наши дни благодаря усилиям членов «Адвайта ашрама» и других религиозных организаций идеи взаимосвязи и единства веданты и науки получают все более широкое распространение, прежде всего в студенческой и преподавательской среде. Один из видных деятелей общества, Свами Ранганатхананда, в августе 1976 г. выступил в Бангалурском университете с лекциями на тему «Религия и наука», в которых проводил мысль о том, что веданта предвосхитила все или почти все важнейшие научные открытия XIX и XX в. Приемы, к которым он прибегает в этих целях, иллюстрирует его трактовка связи веданты с биологической теорией эволюции: и та и другая, по его мнению, постулируют «духовную ценность самосознания» человека [30, с. 55—56].

С апологией этой религиозно-философской системы выступают и некоторые авторитетные ученые. К примеру, известный специалист по органической химии, бывший президент Индийского научного конгресса и президент Национального института наук Индии профессор Т. Р. Сешадри настаивает на необходимости объединения научных изысканий со спиритуализмом, воплощением которого считает веданту. На специальной сессии Индуистского университета в Варанаси (Бенаресе) в январе 1968 г. он утверждал, что «полное определение науки должно включать идею высшего знания веданты, дабы ученые могли проникнуть в более утонченные и сложные сферы исследования».

В связи с этим и другими заявлениями профессора Т. Р. Сешадри видный историк науки А. Рахман справедливо заметил, что они, по сути, отражают следующие его идейные установки: 1) наука остается неполной без «*высшего знания веданты*»; 2) наука и религия взаимно дополняют друг друга; 3) объединение их «духовных энергий» призвано содействовать формированию интегрированных, т. е. всесторонне развитых, личностей; 4) индийская культура всегда отличалась духовностью; духовными же были и все значительные общественные движения в стране; 5) вклад Индии в настоящее время должен заключаться в «одухотворении» науки. «Может ли, — спрашивает А. Рахман, — ведантистское знание, всецело абстрактное и спорное, быть сочетаемо с наукой?» Он дает мотивированный отрицательный ответ и предупреждает: «Мы, индийцы, должны помнить, что некогда наши научные достижения обогатили мировую науку. Нельзя допустить, чтобы они были затоплены религиозно-философскими системами, соединение которых с наукой ныне отстаивает проф. Сешадри. В прошлом они вводили наше общество от жизни, наблюдения и эксперимента, мешали созданию атмосферы, которая возвращает здоровое сомнение, скептицизм и дух

свободного искания. Это может произойти опять, если мы последуем его совету» [28, с. 156—157].

Требуется внимания и тот факт, что интерес к веданте поддерживают организации и центры во многих капиталистических странах Запада. В США с 1930 г. существует и весьма активно функционирует Общество веданты Южной Калифорнии, базирующееся в Голливуде. Оно издает журнал «Веданта и Запад» и публикует разнообразную литературу. Деятельными членами этого общества являются видные писатели, художники, кинозвезды. В 1961 г. в Лондоне вышел сборник под названием «Что значит для меня веданта?», где представлены статьи известного новеллиста Олдоса Хаксли, драматурга Джона ван Друтена, прозаика Кристофера Ишервуда и др. Пафос этой книги, как и прочих аналогичных изданий Общества веданты Южной Калифорнии, состоит в непомерном возвышении данного учения. «Что могут наши лучшие писатели получить от веданты?» — вопрошает Джералд Сайкс и отвечает: «В человеческом плане она предлагает систематическое лечение от самоинфляции, чего никто на Западе, особенно люди, наделенные талантом, не может игнорировать» [44, с. 25]. Приверженцы и апологеты этой религиозно-философской системы видят в ней панацею от социальных и духовных недугов, которыми поражено буржуазное общество. Усиленно насаждая ведантистский мистицизм и спиритуализм, они стараются уйти сами и надеются увести с собой обывателя от жгучих проблем современности в призрачный «возвышенный» мир. Их голоса своеобразным эхом отражаются в Индии, где последователи веданты, ссылаясь на «опыт» Запада, еще более усиливают пропаганду ее идей.

Разумеется, было бы упрощением утверждать, что в истории индийской мысли была лишь одна тенденция возвышения этой системы. В ходе борьбы вокруг национального культурного наследия сложилось и упрочилось течение, критически подходившее к оценке ее роли в духовной жизни страны и к интерпретации ее конкретных концептуальных элементов. Само течение было представлено разными направлениями соответственно идеологии социальных сил, выступавших с позиций критического пересмотра веданты.

Первым в новое время сложилось направление, связанное с буржуазной реформацией индуизма и с буржуазным просветительством. Именно критический пересмотр ряда фундаментальных принципов веданты как идейно-генетической основы индуизма был непосредственным результатом реформации. Р. Б. Рыбаков правильно указал на такой важный ее аспект, как «переосмысление веданты, превратившейся в трактовке реформаторов из религиозно-философской системы, ставящей целью познание Брахмана и растворение в нем индивидуальной человеческой души, в идеалистическую философию, стремящуюся по-своему объяснить окружающий мир» [7, с. 133].

Уже Раммохан Рай, стоящий у истоков реформационного

движения, не просто реинтерпретировал данное учение, но обнаружил в нем материалистическую, точнее, натуралистическую тенденцию. В комментарии к сокращенному переводу веданты, опубликованному в 1816 г., он проводит мысль о том, что природа — «вечная сущность, без начала и конца», и «действует сама по себе», хотя (согласно веданте) и «не является творцом мира» [35, с. 8—9]. Спиритуалистической трактовке божественной реальности Брахмана он противопоставил пантеистически-натуралистическое отождествление бога с материальной природой, идею «материальности» самого бога и утверждал, что всегда придерживался этих идей: «Насколько я помню содержание моих публикаций и на родном языке и на английском, я никогда не отрицал материальности бога на том основании, что это недоступно нашим органам чувств...» [35, с. 116]. Более того, отведя определяющую и руководящую роль творца и правителя вселенной духовному началу, Рай иногда признавал вторую материальную причину мироздания: «Все предметы относятся либо к материи, либо к духу. Как говорит веданта, мир — это только материя, результат майи, а бог — это дух. Отсюда следует, что каждый материальный предмет берет свое начало из всеобщей материи под надзором верховного духа и вновь возвращается к своему источнику...» [35, с. 155]. Подобный вывод — прямое следствие творчески-критического пересмотра коренных принципов веданты.

Известно, что Раммохан Рай оказал огромное влияние на дальнейшее развитие общественно-философской мысли Индии. Среди его учеников — деятелей созданного им общества «Брахмо самадж» и так называемого движения социальных реформ одни углубляли и развивали преимущественно материалистические элементы его мировоззрения, другие в большей мере тяготели к объективному идеализму и отмежевывались от свойственных ему девиаций в сторону материализма. К первым относятся Генри Луи Вивьен Дерозо и его единомышленники, образовавшие группу «Молодая Бенгалия»; позднее это направление представляли Акшай Кумар Датта, Ишвар Чандра Видьясагар и др. Их неприятие ортодоксального индуизма и отчетливая материалистическая направленность воззрений предопределяли и негативно-критический подход к веданте.

С этой точки зрения особенно интересны взгляды И. Ч. Видьясагара. Творчески переосмысливая традиционные философские системы, подвергая их реинтерпретации, он пришел к важному выводу, что установления и идеи, пригодные в отдаленные периоды их возникновения и развития, утратили свое значение и не согласуются с передовыми идеями современности. Это касалось прежде всего идеалистических спиритуалистических учений. Но он предостерегал против нигилистического отношения к национальным духовным традициям вообще, напротив, предлагал изучать все системы древнеиндийской философии, чтобы выявить, какие из них правильны, а какие — ложны. Критерием объяв-

лялись рационализм и наука. Видьясагар пояснял: «Одно из принципиальных соображений, побудивших меня предложить изучать все распространенные системы индийской философии,— дать возможность студенту убедиться, что сторонники различных школ нападали друг на друга, акцентируя внимание на ошибках и заблуждениях противников. Таким образом, он сможет судить сам. Его знание европейской философии послужит для него бесценным руководством для определения достоинств тех или иных учений» [16, с. 57—58].

Примечательно, что Видьясагар не только констатировал факт острой борьбы между представителями различных школ, но и указывал на несостоятельность таких распространенных в Индии систем, как санхья и веданта. Он называл их ложными системами и считал, что им нужно противопоставить «разумную философию... чтобы противодействовать их влиянию» [16, с. 58].

Те последователи Раммохан Рая, которые тяготели к идеализму и даже теизму, тоже подвергали веданту критике, хотя это была умеренная и односторонняя критика «справа». К ним относится, например, преемник великого индийского просветителя по обществу «Брахмо самадж», видный деятель Бенгальского возрождения Дебендранатх Тагор (отец Рабиндраната Тагора). Его взглядам, однако, присущи и известные элементы рационализма. Именно с этих позиций он пересмотрел основополагающий тезис ортодоксальных систем древнеиндийской философии, и прежде всего веданты, о непогрешимости вед. Он отверг брахманскую версию об их божественном происхождении и утверждал, что они, творение разума и рук человеческих, не свободны от ошибочных положений. Такая интерпретация объективно вела к признанию того, что и сама веданта не безупречна в теоретическом отношении.

Д. Тагор на этом не успокоился: когда среди деятелей «Брахмо самадж» возникли споры относительно правомерности подобных деклараций, он послал четырех своих приверженцев в Варанаси для бесед с индуистскими пандитами о ведантистской философии, в 1847 г. направился туда и сам, а по возвращении с еще большим пылом стал отстаивать свои взгляды, отвергнув ведантистское представление о мире как иллюзии и признав реальность природных процессов наряду с реальностью безличного Абсолюта.

Критического подхода к ведам и веданте придерживался и известный просветитель и социальный реформатор Кешобчондро Сен. Несмотря на то что его мировоззрение в целом также было отмечено тяготением к теизму и острой антиматериалистической направленностью, он вслед за Раммохан Раем выступал пропагандистом науки. При этом он отталкивался от идеи ограниченности веданты, как и других религиозно-философских учений, которые, по его мнению, далеки от процесса познания мира и положения которых противоречат данным естествознания. Обращаясь к своим соотечественникам, он говорил: «Наука будет

нашей религией... ибо возвышается и над ведами и над Библией. Астрономия и геология, ботаника и химия, анатомия и физиология — живые священные писания бога природы, подобно тому как философия, логика и этика — священные писания бога души... Не мистифицируйте свой разум оккультными предметами. Не предавайтесь мечтаниям и фантазиям, а проверяйте все вещи доводами рассудка и убедительным критерием и придерживайтесь того, что проверено. Во всех наших молитвах вера и разум должны гармонизировать с подлинной наукой» (цит. по [24, с. 15—16]).

Критика веданты «справа» была особенно характерна для Даянанды Мульшанкара, известного под псевдонимом Сарасвати и основавшего в 1875 г. общество «Арья самадж», целью и программой которого объявлялся «возврат к ведам». Он выступал против уже «переосмысленной», в его представлении извращенной, системы, каковой он считал в первую очередь адвайту Шанкары. Развернутому анализу он подверг концепцию майи. Всем модификациям веданты он противопоставил изначальную, отраженную в «священных» ведах, причем он так реинтерпретировал тексты, что в результате из них выхолащивались элементы неидеалистического, т. е. натуралистического или материалистического, порядка, а лозунг «назад к ведам» сочетался с необузданной их «модернизацией». Даянанда Сарасвати утверждал, что они воплощают всю мудрость человечества, все научные знания, включая и современные — теорию электричества, микробиологию, законы баллистики и т. д. и т. п. Объективно такой пересмотр отвечал интересам наиболее консервативных кругов, ратовавших за возрождение ортодоксального индуизма и его идейных основ.

К концу XIX в. критику веданты продолжили идеологи сформировавшегося в то время индийского либерализма, испытывавшие влияние европейской общественно-философской мысли. Не касаясь сущности этого идейно-политического течения, отметим лишь его неоднородность в плане мировоззренческой ориентации. «...Среди индийских либералов,— пишет историк М. М. Томас,— были приверженцы религии, агностики и атеисты, но их объединяло стремление к рациональному осмыслению религии и свободе познания как одного из коренных прав человека. В основе этого лежало, конечно, убеждение в том, что разумность — естественное свойство человека» [40, с. 3—4].

Критиковали веданту с рационалистических позиций прежде всего те представители либерализма, которые тяготели к атеизму. Это отчетливо демонстрирует мировоззрение видного пенджабского мыслителя и общественного деятеля Дев Атмы, создавшего на рубеже XIX и XX вв. детально разработанную систему философского натурализма. Страстная приверженность «научному методу» приводит его к категорическому нигилизму по отношению ко всем религиям, включая индуизм. Ему принадлежит принципиально важный вывод о том, что «превалирую-

щие в этом мире религиозные верования, которые противостоят истинным законам и фактам природы, каждое в отдельности и все вместе в высшей степени ложны» [15, с. 11].

Обрушился Дев Атма и на ведантистскую философию как на мировоззренческий фундамент индуизма, наиболее живучую и распространенную в стране идеалистическую систему, к тому же пронизывающую «ортодоксальные» учения, олицетворение индийского идеализма вообще. Один из разделов его автобиографического труда озаглавлен «Древняя религиозная философия Индии и ее мертвящее воздействие». «Мертвящее воздействие» он видит прежде всего в ведантистском принципе *вайрагьи* — отрешения от чувственно воспринимаемого мира и ухода в мир мистики, медитации и аскетизма. Отмечая, что в природе совершается «прекрасная и славная» эволюция, он пишет: «Индия тоже некогда знала прогресс в различных областях учености, искусства и т. п., пока не распространилось пессимистическое и ложное учение *вайрагьи*. Когда индийские философы такого типа объявили целью обратную эволюцию в отличие от восходящего, поступательного движения природы, началась деградация индийцев, потому что во имя религиозного освобождения (*мокша*, *нирвана* и т. п.) они насаждали безразличие к общественным связям... идею отказа человека от выполнения обязанностей и ответственности по отношению к ним... Моя жизненная миссия, — подчеркнул Дев Атма, — состоит в том, чтобы опровергать подобные ложные учения и губительные идеалы» [11, с. 21]. По его мнению, страны Запада достигли огромного прогресса, в частности, благодаря тому, что были свободны от «мертвящего воздействия» квиетистской философии веданты, хотя их системы миропонимания тоже отнюдь не совершенны. «Индия все еще остро нуждается в том, чтобы избавиться от своих крайне разрушительных *ведантистского* и иных философских учений в их современных и древних формах» [11, с. 30].

В 30-е годы с таких же позиций выступал профессор Калькутского университета Рас Вихари Дас, противопоставивший веданте концепцию «реализма, руководимого здравым смыслом». Он отрицал ведантистский мистицизм и интуитивизм и заявлял: «Мой реализм в принципе состоит в убеждении, что объект познания существует независимо от акта познания... Я рассматриваю чувственное восприятие как прямую и первейшую форму познания» (цит. по [12, с. 241]). С точки зрения веданты человеческое тело и все другие материальные объекты — лишь иллюзия, а «единственной реальностью остается душа, которая есть не что иное, как бог» [9, с. 331]. Р. В. Дас же считает необходимым рассматривать человека в связи с его физически-телесной организацией: «Определенного рода материальная организация представляется неотделимой от жизни и сознания, и я не думаю, что возможен какой-либо опыт без изучения тела» (цит. по [12, с. 242]).

В современной Индии эту линию продолжает оригинальный

философ Натараджан, придерживающийся атеистических убеждений. Он критикует религию, во-первых, как комплекс предрассудков и культовой магии, распространенных среди неграмотных масс страны; во-вторых, как утонченную спекулятивно-идеалистическую систему мировоззрения, какой она предстает в веданте и в трудах ряда ее приверженцев. Он утверждает, что помимо веданты и близких к ней религиозно-идеалистических учений «имелись сильные и важные натуралистические и прагматические позиции в системах индийской философии вплоть до VI в. Эти элементы обладали гораздо более давними традициями, чем те, что были в Греции». Он констатирует далее, что «исторические события фактически подавили эту тенденцию; она обозначилась вновь, хотя и довольно слабо, после завоевания независимости в 1947 г.» [17, с. 6—7].

Продолжается и критика веданты «справа». Накануне достижения Индией политического суверенитета эта критика проявилась в «интегральной веданте» Ауробиндо Гхоша. Начав с анализа адвайта-веданты в целях придания ей жизнеутверждающего характера, он на последнем этапе своей духовной эволюции пришел к идеям «интеграции» мистических принципов различных ведантистских школ и выработки на этой основе нового учения, претендующего на роль самой совершенной, универсальной философской системы. «Иррационализм, мистика, метафизика, — справедливо заключает В. С. Костюченко, — вот что оказывается последним словом философа... Именно реакционные положения гхошевской философии всячески отстаиваются и рекламируются его нынешними последователями и приверженцами» [2, с. 182—184].

К числу наиболее ярких приверженцев системы Ауробиндо Гхоша относится профессор философии знаменитого Эльфинстонского колледжа в Бомбее Дж. Н. Чабб, автор многих трудов, где затрагиваются вопросы реинтерпретации веданты. Особенно привлекает внимание его лекция-доклад на 36-й сессии Индийского философского конгресса, состоявшейся в октябре 1961 г. и приуроченной к столетней годовщине со дня рождения Рабиндраната Тагора. Характерно само название лекции — «Веданта: переистолкование и критика». В ней дается подробный, порой даже скрупулезный разбор учения о Брахмане, майя-вады и других ведантистских концепций, базирующийся на принципах гхошевского мистицизма и иррационализма. Достаточно привести вывод, к которому приходит Чабб: «...интегральная система не только раскрывает ворота для спасения духа, она является жизнеутверждающей, жизнеоправдывающей системой... Развитие этой линии мышления предполагает движение за пределы традиционных учений спиритуалистической философии и поиски кульминации всех форм веданты — Шанкары, Рамануджи, Мадхвы и др. — в интегральной философии Шри Ауробиндо» [39, с. 122].

Наиболее реакционный аспект идейной борьбы вокруг тра-

дийский веданты — использование ее некоторыми буржуазными философами для выступлений против марксистско-ленинской философии. Представляя последнюю в вульгаризированном виде как примитивное, грубо гедонистическое, корыстно материалистическое или же чисто экономическое учение, они противопоставляют ей веданту как «возвышенную философию духа», доктрину «спасения» личности, общества и даже всего человечества от «уродующих душу» оков повседневности. Обычно к подобной операции противники марксизма прибегают попутно, при рассмотрении каких-либо общетеоретических вопросов. Так, излагая концепцию социализма, входящую в идеологию партии Индийский национальный конгресс, один из видных деятелей ИНК, Сампурнананд, методически проводил мысль о несовместимости философских основ этой концепции, воплощенных именно в ведантистских принципах, с марксистской философией. Иногда он делает это с помощью прямых ссылок на веданту, но чаще посредством апелляции к ее конкретным положениям. Он пишет: «Каждый марксист думает, что человек движим только экономическими силами и не руководствуется моральными соображениями. Различие между нашей позицией и позицией Маркса состоит в том, что мы признаем определенные моральные ценности — прямые и неизбежные проявления внутренней природы человека». Отметив, что согласно «индийскому разуму» «бесчувственная, слепо развивающаяся материя не есть основа вселенной», он утверждал: подлинным «субстратом мира» является «духовная сущность ... я назвал это *Брахма* — термином ведантистской философии Шанкары» [36, с. 8, 40].

Самые рьяные приверженцы веданты и не менее рьяные противники марксистского мировоззрения прибегают к прямому и непосредственному противопоставлению их. Пафос подобных выступлений состоит в стремлении доказать, что марксизм чужд национальным духовным традициям, не соответствует сущности индийской общественно-философской мысли и даже противоречит «сокровенным» устремлениям индийцев (см. [27]).

Наряду с этим наблюдается и другая тенденция — сближение веданты с марксизмом. В данном случае эксплуатируется широкое распространение в массах и неуклонно возрастающее влияние на них марксистских идей. В весьма концентрированном виде эта тенденция представлена в труде Кашинатха «Научная веданта», изданном в 1973 г. Прежде всего автор исходит из тезиса о том, что «философия научной веданты — доктрина новая». Если различные типы веданты были продуктом соответствующих эпох, то эта — продукт «века науки и разума» и потому преследует вполне конкретную цель — «рассеять туман предрассудков и слепой веры и пересмотреть духовные и социальные ценности человека в свете современного развития науки и социологии» [20, с. viii]. Столь широковещательное заявление, естественно, предполагает прямую связь «научной ве-

данты» с современным естествознанием и социологией, воплощенной в марксистской теории. Наряду с древними идеями сотворения и эволюции мира Кашинатх в основу своей доктрины положил «единую теорию поля Эйнштейна, эволюционную теорию Дарвина, диалектический и исторический материализм Карла Маркса» и «использует их для объяснения проявлений Брахмана», олицетворяющего все сущее [20, с. viii]. «В этом исследовании Брахмана, — пишет автор, — извечные противоречия касательно материализма и спиритуализма, атеизма и теизма, науки и религии и другие подобные антиномии, надо думать, будут преодолены» [20, с. ix].

В плане всего сказанного особенно актуальной и злободневной становится борьба индийских марксистов за изучение культурного наследия с верных методологических позиций, в защиту передовых, прогрессивных философских традиций. Их достижения в этом направлении общеизвестны. В трудах Рахула Санкритьяяна, Дебипрасада Чаттопадхьяи, Бховани Сена, К. Дамодарана, Хирена Мукерджи, Р. Б. Шармы, Баларамамурти, Г. Адхикари и многих других содержится глубокий марксистский анализ всех школ древнеиндийской философии, включая веданту, показана ее объективная роль в развитии индийской мысли.

Наглядным и убедительным свидетельством исключительной злободневности данной темы может служить дискуссия, развернувшаяся на страницах марксистской печати в Индии в связи с выходом в 1974 г. книги Б. Дешпанде «Мир веданты». В этой работе, претендующей на марксистский анализ древнеиндийской философии в целом и веданты в частности, автор, солидаризируясь с многочисленными апологетами последней, утверждает, что она представляет собой высшую ступень «философской мудрости» Индии, учение, предвосхитившее развитие науки в древности и даже ее достижения в наше время. «Не будет преувеличением сказать, — пишет он, — что масштабы научного мышления древнеиндийских философов... в известных аспектах оставили позади даже XX век, в котором познание просто определяется высоким развитием естественных наук» [14, с. 18]. Здесь под «философами» подразумеваются именно ведантисты. В своих путаных рассуждениях Дешпанде сначала приходит к ошибочному отрицанию борьбы материализма и идеализма в древнеиндийской мысли, говоря, что «идеалист и материалист мирно сосуществовали» [14, с. 22], а затем выдвигает противоречащий этому положению, но столь же несостоятельный тезис о том, что в ведийский период вообще не было материализма, поскольку он не мог найти «корней в ведийской почве» [14, с. 52].

Стремясь, вопреки заявлениям буржуазных идеологов о неприменимости марксизма к индийским условиям, представить его всецело соответствующим местным духовным традициям, Дешпанде впадает в другую крайность, утверждая, что Маркс

и Энгельс, в сущности, возродили философию веданты: «... пока ведантистская философия оставалась глубоко погруженной в невежество индийцев, Карл Маркс своим великим гением... вновь развернул знамя веданты над миром, создав ... свои теории, законы диалектики и научное мировоззрение» [14, с. 152].

Антиисторические взгляды Дешпанде подверглись резкой, но обоснованной и аргументированной критике индийских теоретиков-марксистов, которые единодушно отметили, что его книга «грубо извращает основы марксизма-ленинизма и научное мышление вообще, пренебрегает реальными достижениями нашей культуры и философии и превозносит их негативные черты, явившиеся результатом нажима и потребностей отживающих эксплуататорских классов... Она объективно... помогает классовым врагам в их атаках на марксизм-ленинизм, принижает престиж Коммунистической партии Индии и вносит идеологическую путаницу в умы ее членов» [22, с. 291].

Участники дискуссии подчеркнули, что не веданта, а объективно исторический процесс, рост рабочего движения обусловили распространение в сознании трудящихся Индии революционных идей марксизма-ленинизма. Вместе с тем немалое значение в этом придавалось и передовым культурным традициям, прежде всего материалистическим, рационалистическим и гуманистическим традициям философии. В резолюции, принятой по итогам дискуссии в связи с книгой Дешпанде, сказано: «По единодушному мнению, у нашей страны большое и славное философское и культурное прошлое. КПИ высоко гордится великими достижениями в области культуры и теми учениями, подлинными наследниками которых являются рабочий класс, трудящиеся массы и все демократические силы. Их задача состоит в том, чтобы умножать эти достижения. В то же время нужен соответствующий критический подход к нашему прошлому, надлежит бороться против прославления тех аспектов наследия, которые отражают узкокорыстные интересы эксплуататоров... и против ревайвалистов, реакционеров, стремящихся узурпировать и извратить наше наследие» [22, с. 293].

При этом индийские марксисты отнюдь не игнорируют и не умаляют влияния ведантистских и иных идеалистических традиций на общественное сознание, на формирование идеологических течений национально-освободительного движения. Видный деятель КПИ Ш. Г. Сардесаи в 1967 г. писал: «До конца 20-х годов *основное направление* в индийском освободительном движении, патриотические школы и течения в философии и культуре находились под очевидным влиянием идей „возрождения древнего и славного наследия Индии“. Это относилось и к Тилаку и к Ганди. Нет сомнения в том, что подобная точка зрения играла существенную роль в борьбе с империалистами в течение десятилетий. Но ясно также и то, что она имела свои существенные недостатки» [8, с. 90]. Эти недостатки были обусловлены прежде всего тем, что в «древнем и славном насле-

дии Индии» первенствовали религиозно-идеалистические традиции, в частности веданты. Углубляя эту обобщенную характеристику развития идеологического процесса, Ш. Г. Сардесаи в статье «Освободительное движение и идеология» констатировал: «Преобладающим философским мирозерцанием индийского национально-освободительного движения и его выдающихся лидеров до Неру был не материализм, а идеализм, или, если использовать наиболее употребительное в Индии слово, спиритуализм» [5, с. 57]. В одном из своих недавних выступлений он подчеркнул, что веданта оказывает непосредственное воздействие на духовную жизнь страны: «Мистика веданты все еще продолжает влиять на сознание и миропонимание индусских масс... Можно повторить, что веданта способна вдохновлять на достижение возвышенных и бескорыстных идеалов. Это действительно произошло с бесчисленным числом индийцев, которые пожертвовали всем во имя освобождения страны» [37, с. 22].

Однако все это не должно служить оправданием апологии веданты. Ее влияние в конце концов влияние религиозно-мистического мировоззрения, противоположного и враждебного науке, научно-техническому, культурному и социальному прогрессу. Вопрос об участии индийских марксистов в дискуссии по поводу традиций веданты отнюдь не снимается с повестки дня. Ш. Г. Сардесаи указал, что перед ними по-прежнему стоит задача научно обоснованной критики веданты «с социально-исторической точки зрения в дополнение к ее критике с позиций онтологии и эпистемологии... Нужно также обратиться к этике веданты... Этика веданты, основанная на предписаниях *варн* и классового неравенства, классовой эксплуатации, разумеется, не может звать к освобождению масс» [37, с. 22—23].

Неустанная, основанная на научной методологии борьба против фальсификации культурно-философского наследия индийского народа, за сохранение и развитие передовых традиций — составная часть многогранной идейно-политической деятельности коммунистов, направленной на защиту интересов рабочего класса и всех трудящихся, на обеспечение торжества научно-материалистического мировоззрения.

1. Кабир Хумайюн. Индийская культура. М., 1963.
2. Костюченко В. С. Интегральная веданта (критический анализ философии Ауробиндо Гхоша). М., 1970.
3. Литман А. Д. Критика концепций синтеза религии, философии и науки в религиозно-философских воззрениях Свами Абхедананды и Свами Джнанаананды. — Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
4. Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955.
5. «Проблемы мира и социализма». 1980, № 1.
6. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1957.
7. Рыбаков Р. Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма. — Религии и атеизм в Индии. М., 1973.
8. Сардесаи Ш. Г. Индия и революция в России. М., 1967.
9. Чаттерджи С. и Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955.

10. Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966.
11. Agnihotri S. (Dev Atma). Atma-Katha. An Autobiographical Sketch of the Founder of the Dev Samaj. Moga, 1960.
12. Contemporary Indian Philosophy. L., 1952.
13. Damle P. R. Philosophical Essays. Bombay—Calcutta, 1954.
14. Deshpande B. The Universe of Vedanta. Bombay, 1974.
15. Dev Atma. The Dev Shashtra. P. 1. Philosophy of Nature. Moga, 1975.
16. Haldar G. Vidyasagar. A Reassessment. Delhi, 1972.
17. «Hinduism». L., January—February 1974, № 60.
18. Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. L., 1956.
19. Indian Philosophical Congress: 38-th Session. Madras, 1964.
20. Kashinath. The Scientific Vedanta. Delhi, 1973.
21. Mahadevan T. M. P. Indian Ethics and Social Practice.—«Philosophy East and West». Honolulu, 1959, vol. 9, № 1—2.
22. Marxism on Vedanta. Papers of the Conference on «The Universe of Vedanta», 6—7 May 1975.
23. Mittal K. K. Materialism in Indian Thought. Delhi, 1974.
24. Naravane V. S. Modern Indian Thought. Bombay etc., 1964.
25. Narmadashwar P. Change Strategy in a Developing Society: India. Meerut, 1970.
26. The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan. N. Y., 1952.
27. Prabhakar R. Vedantic Idealism and Marxian Materialism.—«Prabuddha Bharata», 1959, vol. 64, № 12.
28. Rahman A. Trimurti. Science, Technology and Society. Delhi, 1972.
29. Raju P. T. Thought and Reality. Hegelianism and Advaita. L., 1937.
30. Ranganathananda Swami. Science and Religion. Calcutta, 1978.
31. Rao P. N. The Nature and Function of Philosophy.—«The Vedanta Kesari», 1964, vol. 51, № 3.
32. Rao P. N. The Spirit and Substance of Indian Philosophy. A Note. Spiritual Experience and Reason.—«The Aryan Path», 1956, vol. 27.
33. Rao P. N. Tradition and Progress: an Indian Analysis.—«Indo-Asian Culture». Delhi, 1968, vol. 17, № 3.
34. The Role of Vedanta in Shaping our Nation. Editorial.—«The Vedanta Kesari», 1957, vol. 44, № 1.
35. Roy Ram Mohun. The English Works. Vol. 1. Allahabad, 1906.
36. Sampurnanand. Indian Socialism. L., 1961.
37. Sardesai S. A. Some Tasks of Marxist Indologists.—«Mainstream». 1980, vol. 18, № 43.
38. Singh Balbir. Foundation of Indian Philosophy. Delhi, 1971.
39. Tagore Rabindranath Birth Centenary Celebrations. Proceedings of Conferences. Vol. 3. Indian Philosophical Congress: Thirtysixth Session. Santiniketan. 1961.
40. Thomas M. M. The Secular Ideologies of India and the Secular Meaning of Christ. Madras, 1976.
41. Tradition and Modernity in India. Bombay, 1965.
42. Warhadpande N. R. The Doctrine of Maya.—«Journal of Philosophical Association». Nagpur, 1958, vol. 5, № 18.
43. Western and Eastern Spiritual Values of Life. Vrindaban, 1962.
44. What Vedanta Means to Me. L., 1961.

А. В. Сарадеев

МЕЖДУ ЛОГОСОМ И МИФОМ: ПРОБЛЕМЫ «АФРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ»

При попытках превратить националистическую идеологию в некоторую, хотя бы по видимости замкнутую систему путем обоснования ее автохтонными мировоззренческими традициями теоретики африканского национализма сталкиваются с одной специфической трудностью: эти традиции представлены в Африке¹ всего лишь верованиями политеистического и анимистического характера. Причем, как показывает статистика, традиционных культов придерживается даже в наши дни около половины населения континента, не считая тех, кто, приняв ислам или христианство, сохраняет преданность древним обычаям и обрядам.

Для поддержания «престижа Африки» выдвигались теории, согласно которым европейская цивилизация корнями своими уходит в африканскую культуру: последняя повлияла на формирование культуры древнего Египта, та, в свою очередь, оказала воздействие на развитие науки и философии в античной Греции, а античная Греция — первоочаг европейской цивилизации. Исходя из подобного рода теорий, идеологи африканского национализма для решения означенной задачи могли бы воспользоваться любым философским учением Запада, стоило лишь указать, что оно эксплицирует и развивает идеи, имплицитно и в свернутом виде содержащиеся в изначальной негро-африканской традиции. Но они, естественно, не воспользовались этой возможностью: возвращение после долгого путешествия «от мифа к логосу» возмужавшего «блудного сына» было бы равносильно трансформации его в маргинальную личность, ибо всякое такое учение, придав идеологии национализма кажущуюся полноту формальной системы, пришло бы одновременно в очевидное противоречие с самим ее содержанием. Ведь африканского национализма и вовсе не существовало бы в современных его проявлениях, не будь он всецело основан на противопоставлении «своего», «негро-африканского» «их», «европейскому». Ну и, конечно, родословие данного философского учения вряд ли кто-нибудь счел бы бесспорным².

Из тех же престижных соображений нередко утверждалось, что помимо колдунов и ведунов духовную культуру континента

представляет плеяда всемирно известных мыслителей, и при этом назывались имена ученых, живших на территории Египта или Северной Африки в эпохи эллинизма и мусульманского владычества. Но оставленное ими философское наследие для достижения упомянутой задачи тоже не годилось: слишком очевидна была принадлежность его творцов к иным культурно-историческим общностям, нежели та, которую имеют в виду авторы теорий «африканской личности» и «негритюда».

Оставалось иметь дело с наличным и весьма «трудным» материалом — с колдовством и ведовством, культом предков и одержимостью духами, с пословицами и сказками, т. е. со всем тем, что составляет объект культурной и социальной антропологии (этнографии). Материал этот, естественно, нуждался в обработке, или, попросту говоря, его следовало как-то «облагородить» и довести до «уровня мировых стандартов». Соответствующая процедура осуществлялась по двум линиям, из коих одна была нацелена на интерпретацию африканских верований как особой разновидности монотеистического мировоззрения, другая — на их трактовку в качестве «некоей коллективной, неизменной, разделяемой всеми африканцами (хотя и не в осознанной форме) философии» [11, с. 21].

Фактическими инициаторами истолкования традиционных верований в первом направлении были Э. Ленг, Н. Сёдерблом и В. Шмидт, которые еще в конце XIX — начале XX в. развивали теорию «прамонотеизма», утверждая, что сквозь магические, фетишистские и иные языческие наслоения в религиозных представлениях первобытных, в том числе африканских, народов проглядывает более древний пласт веры в единого бога и что «примитивные» культы суть не более как превращенные формы этого испокон веков существовавшего единобожия.

Теория прамонотеизма получила вторую жизнь в трудах африканских авторов, которые с наступлением эпохи деколонизации в стремлении доказать культурную самобытность и аутентичность африканцев, понять свое историческое прошлое и нынешнее место в общечеловеческой цивилизации приступили к самостоятельному изучению местных верований, культов и обрядов. В ходе этой работы многие понятия, использовавшиеся западными учеными при описании мифологических представлений африканцев, — язычество, идолопоклонство, первобытный (примитивный) фетишизм, анимизм, тотемизм — наполнялись новым содержанием, а чаще просто отбрасывались, поскольку их считали категориями, унижающими культуру континента и лишь свидетельствующими о том, «сколь превратно трактовали чужеземцы африканские верования» [21, с. 10]. Очищение последних от оскорбительных для них определений и характеристик, предпринимавшееся, как правило, людьми с теологическим образованием, вполне закономерно сомкнулось с теорией прамонотеизма и вылилось в христианизацию местных культов либо в африканизацию христианства.

Сторонники концепции изначального африканского монотеизма не отрицали наличия в местных верованиях пяти общепризнанных структурных компонентов: веры в бога, в божества, в духов, культа предков, практики магии и народной медицины. Таковые лишь подвергались переосмыслению и интерпретировались в терминах единобожия. Отрицая, к примеру, точку зрения западных религиоведов на африканские божества как на самостоятельные сущности, рядоположенные высшему богу и подчиненные ему в качестве низших богов, они объявляли последних теофаниями, проявлениями единого бога, так что почитание их оказывалось в действительности не чем иным, как опосредствованным поклонением тому, кого они каждый по-своему воплощают. Соответствующим образом был переистолкован и термин «анимизм», который отныне стал обозначать особую форму единения индивидуальной человеческой души с высшим, божественным Духом.

Наряду с этим определенные коррективы были внесены в теорию прамонотеизма. Верования африканцев стали трактоваться не как результат отпадения от исконной богооткровенной истины, а как следствие влияния конкретных культурно-исторических условий на способ постижения ими бога, который, оставаясь одним и тем же, по-разному называется в разных концах континента.

Рассмотренная концепция, однако, страдала одним существенным недостатком: она слишком явно ассоциировалась с христианством, что, конечно же, значительно сужало круг людей, которые могли бы к ней отнестись с должной благосклонностью. Ее пропагандистов — нигерийца Б. Идову, ганского ученого Дж. Данкву, конголезского исследователя Ч. М. Мулаго, руандийского теолога А. Кагаме, кенийца Дж. Мбити и др. — даже обвинили в том, что, преобразая африканские божества до неузнаваемости и наделяя их атрибутами христианского бога, они занимаются интеллектуальной контрабандой и нисколько не интересуются тем, как совершаемая ими подмена одной религии другой будет воспринята миллионами сельских жителей.

Исправить положение можно было дальнейшей рационализацией традиционных верований на уровне их философского истолкования; в этом случае и националистическая идеология получала бы адекватное обоснование, и простые африканцы оставались бы при своих освященных веками религиозных убеждениях. Тонкая грань, разделяющая религиозную философию и теологически интерпретированную монотеистическую религию, была незаметно устранена некоторыми проповедниками африканского монотеизма, которые одновременно выступили и в качестве пропагандистов «африканской философии». К ним относятся, в частности, и крупнейшие апологеты последней — А. Кагаме и Дж. Мбити. Дело их облегчалось тем, что этнографы, описывая традиционные верования, чрезвычайно вольно обращались с термином «философия», применяя его к ненадлежа-

щим объектам, — приблизительно так, допустим, как Э. Эванс-Притчард, ссылаясь на ведовство, объясняет диалектику случайного и необходимого с позиций «философии азанде».

Справедливости ради следует отметить, что заявления о существовании «африканской философии» иногда сопровождаются оговорками: речь-де идет не об обычной, а об особой философии, например «магической». Но чего стоят эти уточнения, если «магическая философия» — вопиющее *contradictio in adjecto*! Бедь миф и магия — это прежде всего форма мировосприятия и жизнедеятельности людей на определенной ступени социально-культурного развития и лишь вторично, производно известный способ объяснения действительности; философия же по сути своей есть познание, оперирующее словесно оформленными абстракциями, а не антропоморфными образами и персонафицированными общими представлениями, которыми характеризуется мифологическое и магическое мышление.

История античной культуры показывает, что выход философии из лога мифологии знаменовал качественный скачок, революцию в сознании людей. Генетическая связь философии с мифом и родство их мировоззренческой функции вели, по выражению А. С. Богомолова, к тому, что первая взрывала вторую изнутри и разрушала извне, причем в идеологическом и политическом плане этот процесс сопровождался подчас превращением философов в обвиняемых и жертв (Анаксагор, Протагор, Сократ и др.).

Все это не означает, будто мифология насквозь иррациональна, алогична и африканские авторы, вставшие на путь ее трактовки в качестве «неписаной философии», вольны вкладывать в нее любое концептуальное содержание. Мифотворчество действительно кажется не подчиняющимся никаким правилам логики, поскольку базируется на случайных ассоциациях и диссоциациях, однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что в нем так или иначе отражается индивидуальный и особенно социальный опыт, отбирающий и фиксирующий не только случайное, но и необходимое, регулярное, объективно значимое в повседневной жизни людей.

По мнению К. Леви-Стросса, мифологическое мышление подчиняется своей логике, по строгости не уступающей даже логике современной науки, но это логика познания конкретного, опирающаяся не на понятия, а на представления и служащая магическому действию. Стало быть, доконцептуальное в мифологии постижимо разумом, поддается выражению в дискурсивном виде и, будучи адекватно понято, не оставляет чрезмерно широкого простора для произвольных и субъективных толкований.

То же справедливо и в отношении различных форм устного народного творчества, из которых черпаются основоположения «африканской философии» — сказок, притч и пословиц, заключающих в себя определенные «философемы», а также в отноше-

нии языка, с одной стороны содержащего в имплицитном виде законы логики и категории бытия, с другой — отражающего культурные установки и образ мышления тех, кто им пользуется.

Порок рассуждений об «африканской философии» не в субъективизме или произвольности интерпретаций, даваемых ее поборниками традиционным верованиям и фольклорным произведениям, а в том, что результаты своих исследований они пытаются отождествить с самим изучаемым объектом, едва ли не объявляя, допустим, этнопсихологию свойством психологии этноса, этнолингвистику — свойством его языка и т. п. Движимые благородным желанием добиться того, что один из современных арабских авторов (Н. Нассар) называет «философской независимостью», они будто задалась целью совершить невозможное — преодолеть за считанные годы путь «от мифа к логосу», модернизировав первый и придав нечто вроде «местного колорита» второму. В итоге же шествие по этому пути оказывается и движением вспять — «от логоса к мифу»: их деятельность оборачивается новым мифотворчеством, проецирующим на объективное то, что является лишь субъективным, на реальное — то, что, в сущности, идеально (см. [11, с. 33—34]).

Но с точки зрения решаемой ими сверхзадачи — культурной деколонизации — главная их беда, которую они либо не осознают, либо игнорируют, состоит в том, что это (пользуясь термином из другой области) «догоняющее развитие» на поверку оказывается и «зависимым развитием». Более того, данный порок, общий для большинства рассуждений на тему «национальная философия» в развивающихся странах, обнаруживает себя в теоретических построениях африканских авторов особенно рельефно из-за рассмотренной выше специфики привлекаемого ими исходного материала. Это касается всех основных черт явления, которое стараются выдать за движение к «философской независимости», но которое по сути своей есть не что иное, как особая разновидность «зависимого развития»: неудовлетворенность арханчными, дофилософскими формами местных духовных традиций, не соответствующих требованиям модернизации; следование уже разработанным в Европе моделям, концептуально воссоздающим данную мировоззренческую систему; вынужденное использование «западных» теоретических средств, относящихся к рационализируемой с их помощью системе как своего рода метатеория; вторичность идеологического метода, заключающегося в том, чтобы акцентированием внимания на уходящих в прошлое традициях отвлечь людей от проблем сегодняшнего и завтрашнего дня.

Правда, идея «африканской философии» возникла задолго до того, как ее начали извлекать из этнографического и лингвистического материала. Высказана она была впервые либерийским ученым Э. У. Блайденом, которого считают также автором кон-

цепции «африканской личности» и теории африканского происхождения европейской цивилизации (см. [2]).

Появление этой идеи было одним из выражений реакции на ассимиляторскую политику колонизаторов, видевших в африканце того же европейца, но лишь в «зачаточном состоянии»: если африканец желал приобщиться к достижениям современной цивилизации, то он должен был, по их мнению, стать европейцем.

В противовес этой точке зрения Блайден выдвинул тезис, что никакое обучение не может сделать из негра европейца, как никакие дефекты в образовании не способны превратить европейца в негра.

Положению о том, что черные и белые одинаковы, хотя не равны, он противопоставил тезис, согласно которому те и другие различны, но равны. Притязания европейцев на то, чтобы поднять африканцев до соответствующего культурного уровня, толковались Блайденом как попытки европеизации последних, лишения их исконной индивидуальности. Он призывал заменить старую систему просвещения, вырабатывавшую у африканца комплекс неполноценности, новой системой, направленной на воспитание в нем чувства собственного достоинства и учитывающей специфику Африки и населяющей ее расы.

Блайден считал вполне естественным влияние, оказываемое на африканцев инокультурной средой, но внешние влияния, полагал он, не должны затрагивать их природу: природа определяет вид дерева, а среда — лишь количество и качество приносимых им плодов. Для прогресса африканского общества, говорил либерийский ученый, нужна философия, которая вырастала бы из самой африканской действительности и которая, изучая эту действительность, внесла бы свой вклад в развитие общечеловеческой культуры.

Но практическая потребность в «африканской философии» возникла гораздо позже. А возникнув, породила целую литературу — европейскую и африканскую.

У истоков литературы, непосредственно посвященной воссозданию «африканской философии», как и в случае с теорией африканского монотеизма, мы находим книгу, написанную не африканцем, а европейцем — бельгийским миссионером П. Темпельсом. Его «Философия банту» [29], первоначально опубликованная на голландском языке (1946), а затем изданная в переводе на французский, приобрела славу классического труда по данной теме и открыла дорогу для многих других попыток реконструировать «философское» мировоззрение африканцев посредством концептуального истолкования их верований, обычаев, институтов, фольклора, языка и т. п. Автор этой книги ставил своей целью исправить созданный Леви-Брюлем и его школой «первобытный» образ африканцев и показать, что мировоззрение их не находится на уровне примитивного, дологического

мышления, а представляет собой достаточно стройную систему онтологических взглядов, хотя и отличную от соответствующих западных концепций, но все же заслуживающую того, чтобы ее называли «философией» или на худой конец «магической философией».

Онтология банту, согласно Темпельсу, — прежде всего теория сил. В противоположность европейцам банту имеют не статическое, а динамическое представление о мире; сила для них — не атрибут, а сама сущность бытия, притом сущность и как объективная действительность, и как ценность, и как начало, конституирующее человеческое естество. Бытие соткано из взаимодействия сил, имеющих, с одной стороны, механическую, химическую и психическую природу, а с другой — характер метафизической зависимости творений от творца. Силы образуют как бы пирамиду, на вершине которой пребывают Бог, Дух и Творец, а у основания находятся животные, растительные и минеральные силы.

Метафизическая иерархия охватывает и человеческое общество, так что колониальная администрация, навязывая той или иной африканской народности руководителей, не «вписывающихся» в их традиции, рискует нарушить иерархию и вызвать негодование «туземцев». Такое мировоззрение, по словам Темпельса, определяет социальную практику живущих родо-племенным строем народов, и во взаимоотношениях с ними европейцы не должны упускать это из виду. «Белый, — пишет бельгийский миссионер, — появляясь в мире банту как новый феномен, мог восприниматься ими только в соответствии с категориями их традиционной философии», а именно «в качестве высшей человеческой силы, превосходящей жизненную силу черного» [29, с. 45].

При всей расположенности Темпельса к африканцам и к свойственному им мировосприятию («онтология» банту характеризуется им как в основе своей гуманистическая) книга его все же оставалась книгой миссионера, который смотрит на «африканскую философию» со стороны, глазами представителя более высокой цивилизации и с результатами своих исследований обращается не к африканцам, а к европейцам, в первую очередь к тем из них, кто выполняет в колониях административные и миссионерские функции.

Показательно в этом отношении название заключительной главы монографии: «Философия банту и наша цивилизаторская миссия».

Неудивительно, что идеологи африканского национализма встретили ее вначале далеко не восторженно. Более того, один из основоположников теории «негритюда», антильский поэт и публицист Э. Сезэр, выступил с резким осуждением ее содержания, назвав Темпельса апологетом империализма, скрывающимся под личиной гуманиста. Это сочинение, утверждал Сезэр, призвано отвлечь внимание африканцев от жизненно важных

для них проблем рассуждениями об их онтологии, представляя дело так, будто к ней и обращены были все помыслы жителей тогдашнего Бельгийского Конго: «„Низкие цены! Благоустроенные жилища! Продукты питания! Что вы, эти банту, уверяю вас, люди чистейшей души. Чего они главным образом и прежде всего хотят, так это не улучшения своего экономического и материального положения, а признания со стороны белого, уважения к их человеческому достоинству, к их подлинной человеческой ценности“». Словом, снять шляпу перед жизненной силой банту, поклониться бессмертной душе банту. И вы квиты» (цит. по [11, с. 20]).

Критика Сезера, однако, не затрагивала вопроса о правомерности приписывания африканцам какой-то онтологии или философии вообще, а это оставляло простор для повторных попыток реконструкции «африканской философии», но на сей раз уже самими африканцами. Последние, подобно Темпельсу, рассматривали себя не создателями, а лишь воссоздателями в осознанной форме той «философии», которую народ разрабатывал неосознанно и которая стала именоваться вскоре «этнофилософия».

Первым из таких африканцев был руандийский аббат А. Кагаме, автор книги «Банту-руандийская философия бытия», не скрывавший своей зависимости от Темпельса и ставивший перед собой задачу «проверить теорию, выдвинутую замечательным миссионером» [13, с. 8].

Главная предпосылка Кагаме та же, что и у Темпельса: допущение существования коллективной и неизменной философии банту, общей для всех представителей этой этнической группы (хотя в отличие от Темпельса руандийский священник видит у них не цельную систему, а отдельные «элементы» и «принципы» интуитивной философии). Сходными являются и концептуальные истолкования, даваемые обоими авторами представлению о человеке. Согласно Кагаме, эта идея у банту нераздельна, т. е. не расчленена, как у европейцев, на идеи тела и души, что подтверждается отсутствием в языке киньяруанда термина, обозначающего душу (во всяком случае, применительно к живому человеку). Индивидуальные судьбы людей предопределены богом и отражаются в их собственных именах. Тем не менее эта философия антропоцентрична — в том смысле, что остальные вещи рассматриваются в ней лишь как нечто противостоящее человеку — существу мыслящему.

Свое основное отличие от Темпельса Кагаме усматривает в том, что «философия банту» выводится им преимущественно из данных анализа языка киньяруанда как «овеществленного» мировоззрения. Он реконструирует систему характеризующих последнее онтологических категорий по аналогии с той, которую разработал, исходя из древнегреческого языка, Аристотель. Таких категорий он насчитывает четыре; в сопоставлении с десятью аристотелевскими они образуют следующую схему:

1. Умунту (мн. ч. абанту): человек; сущее, наделенное разумом	1. Субстанция
2. Икунту (мн. ч. ибинту): вещь; сущее, лишенное разума	
3. Аханту: место — время	2. Место 3. Время 4. Количество
4. Укунту: модальность	5. Качество 6. Отношение 7. Действие 8. Претерпевание действия 9. Положение 10. Обладание

Кагаме, однако, не распространяет воссозданную им «философию» на весь континент, тем более на все «первобытные» народы, как делает Темпельс. Вместе с тем, опять же в противоположность Темпельсу, он акцентирует в ней универсальные, общечеловеческие черты. Это в первую очередь относится к «формальной логике банту», категории и законы которой в опубликованной позже книге «Сравнительная философия банту» им «эксплицируются» примерно так: «Формальная логика рассматривает идею, суждение и рассуждение. Идея здесь выражается термином, суждение — высказыванием, рассуждение — силлогизмом» [13, с. 67]. Или: «Существует еще один разряд средств, употребляемых в универсальной философии. Мы имеем в виду *первые принципы разума*, которые сами по себе и с самого начала служат путеводной нитью для исследования истины и которые ясны всякому нормальному интеллекту. Так, каждый, кто использует глагол в утвердительной форме, выражает принцип *тождества*, в отрицательной — принцип *противоречия*, а применение его в той и другой форме подразумевает принцип *исключенного третьего*» [13, с. 106, 107].

Подобного рода отождествление имплицитного с концептуально эксплицированным позволяет Кагаме говорить о превосходстве «неписаной», «коллективной» философии над «писаной» — продуктом индивидуальных умственных усилий. Положения, выработанные коллективно, утверждает он, превращаются во всеобщие убеждения, не нуждающиеся дальше ни в исправлении, ни в уточнении, в то время как тезис, выдвигаемый философом, может оказаться неверным и требовать внесения в него определенных коррективов, однако автор его уже не властен над тем, что, запечатлевшись на бумаге, стало достоянием читателей. «Последующие критики вольны сколько угодно доказывать ошибочность тезиса, но ничего не поделаешь: заблуж-

дение, раз зафиксированное в письменном виде, переходит из поколения в поколение, от века к веку параллельно с исправляющими ошибку более убедительными положениями» [13, с. 171].

Нетрудно заметить, что Кагаме в приведенных рассуждениях допускает грубую логическую ошибку, опровергающую исходный тезис (или — типичный парадокс — с точки зрения автора, подтверждающую его, поскольку ошибка как раз «зафиксирована в письменном виде»). В самом деле, аристотелевская формальная логика, которая, по мнению руандийского аббата, должна была бы быть «запечатлена» в естественном языке и стать всеобщим «убеждением», т. е. и убеждением самого Кагаме, — эта логика запрещает использовать в силлогизме какой-нибудь термин так, что в одной посылке обозначаемый им объект будет мыслиться в потенциальном состоянии, а в другой — в актуальном (иначе будет допущена ошибка *quaternio terminorum*). Между тем «логика» обыденной речи, т. е. «потенциальная», по отношению к «логике» как научной дисциплине, выступает в качестве омонима. Это прекрасно понимали и философы древности: если бы слово «логика» в обоих случаях обозначало одно и то же, говорили они, то специалисты в этой области не спорили бы друг с другом и ... не допускали бы ошибок. Следовательно, «писаная» логика, развиваемая индивидуальными усилиями ученых, все же «превосходит» ту, коей пользуются неосознанно в обыденной речи. Такие же и еще более грубые ошибки совершаются при отождествлении экстремально противоположных уровней умственной деятельности — образно-мифологической и концептуально-философской.

После выхода в свет первой книги Кагаме одна за другой стали появляться статьи и монографии на аналогичные темы. В 1958 г. конголезский аббат В. Мулаго делится с читателями журнала «Презанс африкен» своими соображениями относительно «экзистенциальной диалектики банту» [24]; в 1959 г. А. Макаракиза публикует монографию, посвященную «диалектике бурунди» [20]; в 1960—1964 гг. католический священник М. А. Мабона выступает с работами об «африканской философии» и «африканской духовности» [19]; в 1963 г. малагасийский теолог А. Рахаджаризафи печатает статью, в которой сравнивает «малагасийскую мудрость» с христианским богословием [26]; в 1962—1964 гг. публикуются исследования францисканского священника Ф.-М. Луфулуабо, сопоставляющие «философию банту» с догмами католицизма [18]; в 1967 г. выходят в свет книга бывшего протестантского пастора из Камеруна Ж.-К. Бахокена об «африканской метафизике» [6], через два года исследование кенийского пастора Дж. Мбити «Африканские религии и философия» [21], а затем еще его труды о боге в представлениях африканцев и некоторых их воззрениях, обнаруживающих сходство с эсхатологическим учением Ветхого завета [22].

Все названные выше авторы принадлежат к духовному словию и представляют ту или иную из христианских церквей.

В теоретическом плане созданные ими труды в большинстве своем написаны с целью апологетики «африканской философии» и «африканского монотеизма» одновременно, так что логически они опосредствуют переход от христианизации местных верований и культов к их концептуальной интерпретации на уровне философии. Эти авторы в целом «стремились прежде всего найти психологическое и культурологическое основание для внедрения в душу африканца христианской идеи. Но в итоге им пришлось трактовать философию по аналогии с религией — в качестве косной, неподвижной, не знающей никакой эволюции, всегда тождественной себе, нечувствительной ко времени и истории системы верований» [11, с. 58].

Параллельно с религиозными деятелями разработкой «африканской философии» занимались идеологи африканского национализма светского направления. Среди них был и крупнейший теоретик «негритюда» Л. Сенгор. Этнопсихологические рассуждения Сенгора о свойствах «негритянской души», опирающиеся на социологические наблюдения, с одной стороны, и эстетический анализ африканского искусства — с другой, вполне естественно затрагивали и то, что он с 1939 г. именовал «концепцией мира черного человека». Внешним импульсом к превращению этнопсихологии в этнофилософию послужила книга Темпельса: в те годы, когда его единомышленник Э. Сезэр клеймил автора «Философии банту» как защитника колониального режима, Сенгор под влиянием этой работы вместо выражения «концепция мира черного человека» стал использовать термины «негритянская метафизика» и «экзистенциальная онтология».

Далее нужно упомянуть нигерийского исследователя А. Аде-санью, автора опубликованной в 1958 г. статьи о «метафизическом мышлении йоруба» [3]; ганского ученого У. Абрахама, автора книги «Дух Африки» [1]; Кваме Нкруму, выдвинувшего теорию «коншинизма» [15]; сенегальца А. Н. Дава, опубликовавшего несколько статей на рассматриваемую тему [9]; камерунца Б.-Ж. Фуду, написавшего диссертацию о негро-африканской философии существования [10]; дагомейца И. П. Лалейе, защитившего в 1970 г. диссертацию на тему «Концепция личности в традиционной мысли йоруба» [17]; нигерийца Дж. О. Аволалу, автора статьи о «философии жизни» у йоруба [5]; дагомейца Ж. де Суза, посвятившего свою диссертацию понятию жизни у народности фон [28].

В качестве примеров реконструкции «африканской философии» самими африканцами достаточно привести концепции трех авторов. Одна из них представляет собой воспроизведение мировоззренческой основы всех негро-африканских культур; другая — реконструкцию «философии жизни» йоруба; третья — моделирование африканского восприятия времени³.

Автор первой концепции Х. Мемель-Фоте не склонен признавать существование некоей «африканской души» и предпочитает говорить об «африканстве» — единстве африканцев.

Из всех представлений о мире, носителем которых является данный народ или данная группа народов, пишет Мемель-Фоте, наиболее важную, «фундаментальную» роль способна играть не совокупность воззрений, касающихся лишь какого-то аспекта мира (природы, человека, бога), какой-то ценности (красоты, блага, истины) или системы ценностей (эстетики, этики, философии), а взгляд на мир как на тотальность. Именно такое представление о сущем скрывается за многообразием негро-африканских культур. Х. Мемель-Фоте различает четыре пути познания мира, характерные для африканцев: символика, литературу, искусство и инициацию.

Символика устанавливает внутреннюю связь между различными объектами (например, баобаба у племени догонов — символ бога). В ней заложено «позитивное знание и рациональное воображение». Кроме того, она позволяет получить в чувственно-наглядной форме представление о символизируемом объекте (баобаба, который обеспечивает человека всем необходимым, ассоциируется с богом как источником жизни).

Литература — это мифы, легенды, сказки, пословицы и поговорки. В мифах раскрывается происхождение мира, человечества, цивилизации, равно как и богов; мифы дают знание о строении мира, наполняют все сущее и мыслимое определенным содержанием, хотя и оказываются часто незавершенными и противоречивыми. По легендам можно проследить пути миграции племен и народов. Сказки говорят о моральных нормах, происхождении вещей, структуре сообществ животных и людей. В гномической литературе раскрывается смысл вещей.

Искусство знакомит с миром через свою историю (в символическом плане художественное творчество служит аналогом творения мира, в позитивном плане история искусств восстанавливает социальную историю), через технические средства исполнения (материал, из которого создается то или иное произведение, золото или дерево, например, свидетельствует о реальности, материальности и бесконечной глубине мира), через свою структуру (у догонов, в частности, восемь барабанов — каждый со своим звучанием — символизируют восемь первоначальных семей, происходящих от восьми предков, и объясняют художественную специализацию различных социальных групп, а также дифференциацию современных языков) и через свое значение (социальная роль искусства помогает уяснить организацию общества и его религию). «В своем философском значении искусство раскрывает принципы негритянской метафизики» [23, с. 227]. Негро-африканская эстетика, особенно эстетика образа и ритма, «ведет нас к фундаментальным понятиям африканской мысли, так что мир предстает как жизнь, сила» [23, с. 228].

Инициации (посвящению) принадлежит особое место среди факторов, содействующих формированию мировоззрения. Это «школа теоретического образования». У бамбара шесть тайных обществ, специализирующихся на проведении обрядов инициа-

ции, сравниваются с шестью чувствами — с чувством ориентации, осязанием, обонянием, вкусом, слухом и зрением.

Мир познается через его историю, структуру, единство и смысл. Первое свойство мира — историчность. История мира двойка — метафизическая и естественная.

Метафизическая история — это история его происхождения, которое связывают либо с первоначальной пустотой (теория «гла гла зо» у бамбара), либо с заполненным пространством, бытием или деятельностью некоторого агента. В качестве агента выступают безличные силы, единый бог, второстепенные божества, герой-цивилизатор. Агенты действуют либо самостоятельно, либо совместно. Одни народности признают, что им неизвестно, каким именно образом мир был сотворен богом, другие же («аргонавты метафизики»), например догоны, описывают процесс творения со всеми подробностями. Акт творения часто сравнивают с производством гончарных изделий, а самого создателя — с гончаром. У бамбара «гла» — первоначальная пустота как принцип движения — производит «звук пустоты», из которого возникает второе «гла»; из их совместного действия возникают: а) материальная субстанция (бытие); б) духовная субстанция; в) творческие силы «фаро» и «пембо»; г) мир.

Космогония в негро-африканской культуре выступает в качестве истории жизни (она включает в себя теогонию, идею порожденного бога, а также бога-родителя; некоторые боги характеризуются как первые люди; в ней фигурируют парные начала, наделенные половыми признаками). История мира часто видится имеющей начало, но бесконечной в будущем.

Второе свойство мира — иерархичность структуры, охватывающая сверхприродный порядок и порядок естественный. Сверхприродный порядок включает: а) главного бога; б) второстепенные божества (полубоги-полулюди, порождаемые либо богом, либо природой, подчиняющиеся биологическим и социальным законам, выполняющие роль посредников между людьми и богом, людьми и природой и появляющиеся в облике змеи, крокодила и т. п.); в) простых смертных (в каждом из них африканцы различают: смертное тело, уничтожимый лишь колдунами дубликат тела и душу). Естественный порядок охватывает: а) существа, причастные к акту творения (мифические шакалы, крокодилы, питоны и т. п.), а также колдунов; б) обыкновенные сущности (небеса, растения, животные, люди).

Третье свойство мира — единство. Оно подразумевает: а) наличие противоречий и противоположностей (в истории мира — между пустотой и заполненным пространством, между богом и его творением; в структуре мира — парность, половые различия у богов, людей и т. д.), хотя с онтологической точки зрения в нем царит единство; б) динамизм, лежащий в основе теории банту (согласно которой каждая вещь, от бога до растений и минералов, обладает внутренней силой) и теории догонов (утверждающей наличие в мире безличной, универсальной энергии,

или «жизненной силы»). В той и другой теории содержатся законы: сохранения сил, их эволюции, взаимодействия, иерархии и единства (всеобщей метаморфозы).

Четвертое свойство мира — наличие в нем определенного смысла. Некоторые мифы толкуют творение вселенной как решение проблемы долгого одиночества бога. Согласно намерению творца мир движется к совершенству, так что грядущие миры будут иметь смысл лишь в том случае, если их структура будет более упорядоченной; с человеческой точки зрения мир имеет смысл только в той мере, в какой он приспособлен к жизни людей. Представление африканцев о мире антропоморфично: макрокосмы символизируют микрокосмы, и наоборот.

Х. Мемель-Фоте не видит принципиальной разницы между суждениями негро-африканцев о мире в целом и об обществе, ибо последнее также характеризуется историчностью, иерархической структурой, единством и наличием в нем смысла.

Завершая рассмотрение негро-африканского мировоззрения, автор пишет, что в нем отсутствуют либо не явно выражены некоторые фундаментальные проблемы — такая, например, как реальность мира будущего. Вместе с тем в нем поставлены многие другие проблемы: природы мира; ничто и бытия; космогонии и теогонии; смысла вещей; взаимоотношения мысли и действительности, теории и практики, познания и действия; природы человека и его способности вмешиваться в происходящие вокруг него процессы; жизни и смерти; добра и зла. Все они носят философский характер.

На вопрос, стоит ли возрождать традиционное мировоззрение, Мамель-Фоте отвечает: «Во-первых, будучи подорвано, оно еще не ликвидировано. Именно его продолжают изучать антропологи. Именно его стремится воссоздать социальная психология, чтобы устранить известные препятствия и дать толчок развитию. Во-вторых, оно служит отправной точкой для определенных действий и представлений, касающихся нового мира... В-третьих, и это кажется еще более важным, старое мировоззрение через мифы обеспечивает нам успех реконструкции. Оно постулировало „несовершенство“ каждого мира, эндогенный и экзогенный беспорядок, восстановление после разрушения, постепенное движение, начиная даже с пустоты, а тем более когда нет пустоты. Оно постулировало прогресс будущих миров по отношению к прошлым и эффективность вмешательства людей в ныне существующий мир. Оно постулировало постоянство, кроющееся за изменением, торжество жизни над смертью, жизни вопреки смерти» [23, с. 247].

Другой образец подобной литературы — статья Дж. О. Аволалу «Философия жизни йоруба». Она начинается с критического обзора представлений европейцев прошлого века об Африке и африканцах. По этим представлениям, последние до вторжения арабов в VII в. не знали ни политической организации, ни цивилизации, ни религии, ни, конечно, философии.

«Вопреки тому, что думали европейцы в XIX в. — африканец не способен к глубокому мышлению и потому не имеет никакой философии, — исследование африканской мысли и африканских религий показывает, что у африканцев есть философия» [5, с. 20]. Правда, «материалистические ценности», привнесенные колонизаторами, некоторым образом трансформировали эту философию, но суть ее сохранилась, и она состоит в том, что «жить в мире с богом и божествами — значит жить в мире с соседями» [5, с. 20].

Философия йоруба, по мнению Аволалу, опирается на такое представление о жизни, которое связывает ее не просто с физическим существованием, а с его многочисленными проявлениями: здоровьем, благополучием, долгожительством, счастьем и, главное, с миром. Мир «йоруба понимают как целостность и гармонию физической, духовной, домашней, коллективной, социальной и интернациональной жизни». Они «скорее практичны, чем теоретичны, и больше верят в физическое, чем в метафизическое» [5, с. 30].

По убеждению йоруба: 1) природа человека двойственна, что обусловлено сочетанием тела и жизни, из коих первое гибнет, а вторая — нет; 2) смерть — лишь изменение состояния, после которого подлинная личность (душа) продолжает самостоятельное существование; 3) души можно вызывать; 4) мир душ, хотя он и неведом, доступен человеческому зову.

Таким образом, «традиционная философия йоруба охватывает как этот, так и будущий мир». Между жизнью земной и потусторонней нет непроходимой пропасти. И в поисках прогресса не должно закрывать глаза на сущностные черты африканской культуры, на ее традиционное этическое учение, «которое делает упор на простую и спокойную земную жизнь как подготовку к блаженной потусторонней» [5, с. 38].

В третьем образце рассматриваемой литературы — книге Дж. С. Мбити «Африканские религии и философия» — мировосприятие африканцев анализируется под углом зрения их представления о времени, без понимания которого, по его мнению, нельзя глубоко постичь религиозные и «философские» концепции традиционных обществ континента.

Африканцы, утверждает Мбити, не воспринимают течения времени вне контекста заполняющих его событий. То, чего не было, или то, что, вероятно, не должно произойти, входит в категорию «бездвременья». То, что обязательно должно произойти или что вплетено в ритм природных явлений, входит в категорию «потенциального времени». То, что есть или уже случилось, входит в категорию «актуального времени». Будущее фактически отсутствует, коль скоро события, которые должны его заполнить, еще не произошли, а потому не образуют никакого времени. В изученных автором языках Восточной Африки нет специальных слов для передачи идеи отдаленного будущего. Оно здесь — лишь продолжение настоящего. Язык отражает от-

существование у людей активного интереса к событиям, которые могут произойти через несколько лет или позже.

Специфическая для африканцев форма отношения к времени — «производство» времени. «В западном обществе время представляет собой предмет потребления, который подлежит использованию, продаже и купле; в традиционном же обществе его необходимо созидать, производить» [21, с. 19].

«Африканская философия», едва появившись на свет, стала предметом интенсивной критики со стороны самих африканских теоретиков. Но прежде чем перейти к ней, приведем в качестве иллюстрации пример того, как этнофилософию пытаются защитить от критики ее сторонники.

В статье профессора философии в Университете Ботсваны, Лесото и Свазиленда (Лесото) Э. А. Рача «Существует ли африканская философия?» приводятся следующие доводы противников концепции «африканской философии».

1. Философов, подобных Аристотелю, Декарту, Канту или Гегелю, среди африканцев нет. Следовательно, не может быть и африканской философии.

2. Она не что иное, как социальная и культурная антропология, выраженная на языке философии.

3. «Африканская философия» — лишь суррогат того, что создается профессиональными философами.

4. Даже если удастся создать философию, исходя из тех или иных аспектов традиционной жизни, она не будет типично африканской, ибо родо-племенным и деревенским обществам в Африке, Америке, Индии и древней Европе свойственны аналогичные взгляды на мир, сходные мифы, обряды и верования.

Первый довод, возражает Рач, не учитывает, что африканской мысли присущ коллективистский характер. «Что бы ни делал индивид, это труд всего социального организма. Именно в сообществе мы должны искать традиционную мудрость Африки — в его верованиях, поведенческих моделях, шкале ценностей, ритуалах и т. д.» [27, с. 10].

Признавая определенную долю истины во втором доводе, раскрывающем специфику «африканской философии», Э. А. Рач усматривает эту специфику, однако, в более обостренном осознании человеком самого себя как некоей целостности и как существа, связанного со своими собратьями, природой и богом. Западная же философия характеризуется искусственной дихотомией познающего человека и человека действующего, субъекта и объекта и т. п.

Третий довод Э. А. Рач отвергает утверждением, что социально-культурная система, а следовательно, и мудрецы в традиционной Африке существовали задолго до появления философов. «Мудрецы влияют на мышление народа и, в свою очередь, испытывают его влияние. Известных или неизвестных, но Африка всегда имела своих мудрецов» [27, с. 16]. При нынешних

сдвигами традиционная мудрость, разумеется, не может удовлетворять запросы людей. И тогда возникает вопрос: имеет ли Африка философов, способных удовлетворить подобные запросы? «Ответ должен быть положительным... Философы завтрашней Африки — это писатели и поэты, такие, как Чинуа Ачебе, Воле Шойинка или Джеймс Нгуги, политики, как Леопольд Сенгор, Джуллиус Ньерере, Кваме Нкрума или Кеннет Каунда» [27, с. 16—17], это ученые, которые не настолько заняты своей работой, чтобы потерять способность к изучению общих проблем континента.

Что же касается четвертого довода, пишет Э. А. Рач, то он несостоятелен: специфику «африканской философии» должны определять не древние мифы, а результаты недавнего колониального прошлого, равно как социально-культурные и политические структуры, привнесенные колонизаторами в те или иные районы, образование, полученное в метрополиях лидерами освободительного движения, и идеи, распространявшиеся теми африканцами, которые возвращались домой с фронтов второй мировой войны.

Нельзя не отметить, что контраргументы, приводимые Рачем в опровержение критики этнофилософии, уязвимы в трех отношениях: во-первых, они, по сути, лишь повторяют критикуемую аргументацию этнофилософов, во-вторых, не затрагивают более важных сторон критики и, в-третьих, носят противоречивый характер или, во всяком случае, оставляют открытым вопрос о том, как «африканская философия» может сохранять конституирующие ее сущность черты, которые обусловлены мировосприятием людей, находящихся на низшей стадии социально-экономического и культурного развития, и одновременно адаптироваться к совершенно новым, несравненно более развитым условиям жизни и как она способна служить объединяющим фактором для общества, уже разделенного на классы и прослойки с разными интересами, целями и представлениями о ценностях.

Самым последовательным и принципиальным критиком концепции «африканской философии» нужно назвать П. Хунтонджи, который начиная с 1969 г. выступал с многочисленными статьями, направленными против этнофилософии, а в 1977 г. опубликовал их отдельным сборником.

Хунтонджи признает реальное существование «африканской философии», но лишь в смысле существования текстов, которые принадлежат африканским авторам и которые они считают философскими, хотя на деле таковыми могут и не быть. Эти авторы полагают, что они лишь воссоздают «африканскую философию», тогда как в действительности они-то и являются ее творцами. Скромность, конечно, похвальна, замечает Хунтонджи, однако при всем том она таит измену, поскольку философ приписывает народу свои собственные спекуляции и идеологические установки, игнорируя наличие в используемой им

традиции других помимо господствующих идей и представлений, их многообразие и борьбу между ними.

Мотивы, которыми руководствовались Темпельс и африканские авторы при реконструкции «африканской философии», пишет Хунтонджи, разумеется, разные: вторые стремились определить свое место и место своего народа по отношению к Европе, дабы не оставлять эту миссию другим, не дать зафиксировать себя в окаменевших дефинициях. Слабость их состоит в том, что они мифологизируют философскую форму собственных рассуждений. Для решения вопроса о том, кто же адекватно интерпретирует «африканскую философию», надо было бы обратиться прямо к первоисточникам, но таковые, даже если они существуют, не являются философскими в подлинном значении слова. Концепции «африканской философии» суть не более чем обновленные варианты «первобытной логики» Леви-Брюля — только оценка в них дается ей другая.

Авторы, затратившие столько сил на разработку этого идеологического мифа, предназначали плоды своего труда европейской аудитории, причем в воображаемом диалоге Африки и Европы африканский партикуляризм объективно соединяется с абстрактным универсализмом, ибо африканские авторы, провозглашающие его конечной целью, вступают за спиной народа в мифический диалог со своими европейскими коллегами, рассуждая с ними о создании некоей «всеобщей цивилизации».

С таким положением, заявляет Хунтонджи, необходимо покончить. Лишь обращаясь к своим соотечественникам, апеллируя к их мнению, можно продвинуть научную мысль и ликвидировать вакуум, образовавшийся в философской теории.

В его статьях обстоятельной критике подвергается уже рассмотренная выше концепция Кагаме. Хунтонджи прежде всего обращает внимание на нелепость выведения мировоззрения народа из его языка. С точки зрения Кагаме, иронизирует он, «мы, наверное, мыслили бы совсем иначе, если бы для всех теоретических построений систематически использовали наш родной язык» [11, с. 25]. Соответствующие возражения вызывает у него и «таблица категорий» банту-руандийской философии.

Воспроизводя банту-руандийскую философию, Кагаме утверждает, что он опирается на «институционализированные документы», в частности на «устную литературу» Африки. «Надобно заметить, возражает Хунтонджи, что эта литература, по крайней мере в том виде, как ее представляет Кагаме, не является философской и что научная строгость требует, чтобы социологическому документу давали прежде всего социологическую интерпретацию, чтобы ботаническому тексту (письменному или устному) давали прежде всего ботаническую интерпретацию, чтобы историческую литературу подвергали прежде всего историческому исследованию и т. д. Та же научная строгость запрещает произвольно проецировать философское рассуждение на языковую продукцию, которая сама выдает себя явно за нечто

иное, чем философия. Осуществляя же такую проекцию, Кагаме, как до него Темпельс и все прочие африканские этнофилософы, которые должны были идти по его стопам (европейские нас интересуют меньше), совершает то, что Аристотель квалифицировал — а Кагаме сам охотно вспоминает Аристотеля — как *metabasis eis allo genos*⁴» [11, с. 30—31].

Беспочвенность заявлений о специфически «африканском» способе восприятия мира, равно как детерминированность философии конкретными историческими условиями, доказывается на конкретном факте в статье Хунтонджи «Африканский философ в Германии XVIII в.». Речь здесь идет об Амо — африканце, который родился около 1703 г. на территории современной Ганы, а в 1707 г. оказался в Европе. Вернувшись на родину, он вел затворническую жизнь, а окружающие смотрели на него как на некое божество.

Амо получил в Европе прекрасное образование и в 30—40-х годах XVIII в. был приват-доцентом в ряде университетов Германии. Им было опубликовано несколько философских трактатов. Этот «ганский» философ принимал активное участие в борьбе с виталистами, пропагандируя учение о бесчувствии души, основанное на представлении, что ощущение принадлежит не духовной, а телесной субстанции. Обращая аргументацию виталистов против них же самих, Амо утверждал, что если душа в качестве принципа жизни является активным началом, то она способна к чувственному восприятию, но ощущение есть пассивное состояние и свойственно только телу. В толковании божественного начала он стоял на позициях отрицательного богословия, которое, «благочестиво воздерживаясь от рассуждений о боге, от определения его сущности и свойств, практически оказывалось причастным к отрицающему его существование атеизму» [11, с. 163]. В этом отношении Амо был одним из предшественников Д. Юма.

Но в деятельности Амо, пишет Хунтонджи, нет ничего африканского, и его трактат «О бесчувственной душе человека», например, нельзя считать памятником африканской литературы, поскольку его появление было обусловлено необходимостью отвечать на вопросы, имеющие свою историю и неотделимые от истории европейской философии. Было бы тщетно и бесполезно искать в том или ином аспекте творчества Амо выражение африканского мировосприятия. Ему не удалось создать в родном ему обществе теоретическую традицию, историю философской и научной мысли.

Аналогичной точки зрения на этнофилософию придерживается кенийский философ Одера, работающий в университете Найроби. В отличие от мифа, говорит он, философия требует научного, рационального, т. е. критического, анализа. Мир же, в котором господствуют мифы, подавляет малейшее проявление критики, и свободомыслящие люди в нем приравниваются к умалишенным. Когда «мифологии отводят неоправданно высо-

кое место, называя ее „философией“, она становится огромным препятствием на пути прогресса и развития» [25, с. 11]. Подлинная же философия есть «рациональное и критическое мышление о человеке, обществе и природе» [25, с. 6], она существует лишь тогда, когда есть философы. Этнофилософы, например Темпельс или Мбити, воссоздавая «африканскую философию», ничего не говорят о создававших ее отдельных мыслителях, но если таковые были бы и можно было бы записать их рассуждения, то их учения оказались бы отличными от того, что выдается за «африканскую философию». Представлять мифологию философией — значит одновременно потворствовать неоколониализму, его снисходительно-высокомерному отношению к африканцам и препятствовать развитию на континенте действительно философской, научной и критической, мысли.

Консервативную роль этнографии как тормоза научной мысли и потенциального (или действительного) средства борьбы с ней отмечает и тоголезский философ Л. Анкунде: «Все философии сходны между собой постольку, поскольку они задаются вопросами о человеке и его судьбе, но не все они находятся на одинаковом уровне, так как действительность, которую они должны отражать, принимает различный вид в зависимости от эпохи и места. Таким образом, Африка нуждается в своей собственной философии. И козь скоро сегодня утверждают, что у Африки она есть, то применяют этот термин в вульгарном смысле, в простонародном значении мудрости, мировидения, т. е. мифологии. Думается, однако, что нет африканской философии, которая демонстрировала бы попытку критического осмысления и радикального пересмотра человеческой действительности» [4, с. 16]. То, что называют «африканской философией», продолжает Анкунде, — это совокупность разрозненных идей, в более или менее наивной форме выраженных в пословицах и поговорках. Вместе с тем, считает он, «традиционная философия» должна быть использована так, чтобы приблизить людей «к опыту универсальной мысли на уровне самой Африки». Главное в философском образовании — на примере великих мыслителей прошлого научить молодежь критическому мышлению.

Это критическое мышление прогрессивные авторы отождествляют прежде всего с революционным мышлением, обращенным на настоящее и будущее и связанным с критикой наличной социально-политической ситуации. Одера (вслед за Ф. Фаноном) разделяет творческую интеллигенцию Африки на три группы: 1) тех, кто целиком отождествляет себя с европейской культурой; 2) тех, кто подчеркивает свою независимость от нее и противопоставляет ей ценности африканских культур и их экзотические особенности, каковые, однако, волей-неволей истолковываются ими в терминах европейской культуры; 3) тех, кто примыкает к революционной борьбе своего народа. Писателей, делающих упор на «африканскую специфику», он причисляет ко

второй группе. За африканскую религию они выдают то, что на деле является совокупностью суеверий, и при этом ждут от «белого мира» допущения, что это действительно религия, но религия африканская. В качестве «африканской философии» предстает то, что в любом случае является мифологией, и опять же «белой культуре» предлагается серьезным образом допустить, что это действительно философия, но философия африканская. В качестве «африканской демократии» предстает то, что в любом случае является диктатурой, и от европейской культуры ждут допущения, что это все же демократия. То, что совершенно очевидно является процессом недоразвития или псевдоразвития, описывается как развитие, и вновь европейской культуре предлагается допустить, что это — развитие, но, конечно же, «африканское развитие». Авторы данной категории стремятся доказать, будто прошлое Африки было не менее великим, чем прошлое Европы, но при этом совершенно не заботятся о будущем Африки, равно как о ее сегодняшней голодной, неустроенной и жалкой жизни (см. [25]).

Именно такое отношение, по словам Одера, демонстрирует книга Мбити «Африканские религии и философия». С точки зрения ее автора, представления африканцев о прошлом и настоящем не совпадают с представлениями европейцев, а для обозначения будущего их языки даже не имеют особого термина (во всяком случае, если африканцы заглядывают вперед, то не более чем на два года). Значит, по логике Мбити, им нельзя говорить о развитии, ведь оно связано как раз с перспективными, рассчитанными на многие годы планами. Но точка зрения, согласно которой подобное восприятие времени — специфика африканцев, неверна и по существу: подобное восприятие времени можно приписать любому народу, экономика которого базируется на сельском хозяйстве и потому не нуждается в перспективном планировании.

Рассматривая вопрос о социальной функции этнофилософии, П. Хунтонджи подчеркивает, что она уже «утратила свой критический заряд — свою истину» [11, с. 240], исчерпала все действительно позитивные возможности. «Этнофилософия изменила свою функцию: сегодня она уже не потенциальное средство демистификации, а мощное средство мистификации в руках тех, кто заинтересован в подрыве интеллектуального дерзания посредством культивирования в сознании наших народов вместо и взамен живой мысли благоговейного пережевывания прошлого» [11, с. 240].

На политическую подоплеку этнофилософии в нынешней ситуации обращает внимание и М. Това. «Африканская философия», пишет он, первоначально возникла как реакция на утверждения, что философия — исключительное достояние Запада [30, с. 23], но с достижением странами континента независимости превратилась в символ «единодушия» всех членов общества. При чем эта «философия» при ближайшем рассмотрении

оказывается результатом проекции (Това использует термин «ретроекция») на действительность этнофилософом, прежде всего философом «негритюда», своих собственных идей. В качестве образца того направления, которое должна принять философия в Африке, Това называет «коншиеншизм» Кваме Нкрумы⁵.

Охранительная сущность этнофилософии, говорят ее критики, ярче всего выражается в том, что под флагом единодушия и тотализации мифической «африканской личности» ведется борьба с марксистским учением. В то же время, как отмечает П. Хунтонджи, «культурная адаптация» в Африке зашла так далеко, что даже отнюдь не прогрессивные политические деятели готовы в корыстных целях использовать не только этнофилософские мифы, но и марксистскую фразеологию.

В связи с этим уместно сказать, что П. Хунтонджи, М. Това, Одера и другие ученые, проявляющие искреннее беспокойство за судьбу философии на континенте, подверглись нападкам со стороны человека, в высказываниях которого самым причудливым образом фактическая защита принципов, лежащих в основе этнофилософии, сочетается с квазиреволюционной фразеологией, ссылками на классиков и теоретиков марксизма. Речь идет об О. Б. Яи, авторе опубликованной в «Презанс африкэн» статьи под претенциозным заглавием «Роль теории и практики в африканской философии: нищета спекулятивной философии» [31].

В колониальных странах, утверждает Яи, интеллигенция — элита «по определению», а философы — элита внутри элиты, причем те из них, кто рассуждает о высоких материях в африканских научных центрах так, как их приучили рассуждать в западных университетах, образуют своего рода «философский истеблишмент» в рамках «люмпен-интеллигенции», т. е. интеллигенции, порвавшей связи с местными традициями. В этот «философский истеблишмент» и включает Яи противников этнофилософского мифотворчества. Какие же положения этих авторов претят разоблачителю «нищеты спекулятивной философии»? Мысль Това, что «самобытная африканская философия, утопающая в ночи прошлого, даже если существовала бы, могла отражать лишь ситуацию, которая сама относилась к прошлому» [31, с. 77], что искать «самобытность» — значит искать ее в прошлом и оставаться колонизованным; тезис Хунтонджи, что «африканская философия» должна быть «впереди, а не позади нас» [31, с. 78]; положение Одера, что надо исследовать не то, как мыслит африканец, но то, как он должен мыслить, а значит, и жить.

Выступления критиков этнофилософии, по мнению Яи, представляют собой апологию элитаризма и противоречат марксизму. Философию, как и историю, нельзя считать результатом деятельности «гениев» [31, с. 75]. В поэтической, часто рифмованной форме пословицы, например, воплощают итог долгого развития мысли, нередко философской по самой своей природе.

В Европе философия рождалась на улицах — в Африке она должна вернуться на улицы. Автор при этом ссылается на высказывания А. Грамши о «спонтанной философии масс», о том, что «философию масс, философию праксиса можно понять лишь в форме борьбы, непрерывного сражения» [31, с. 76].

Рассуждения Яи, базирующиеся на каком-то странном варианте «хвостизма», полны демагогических натяжек и передержек. Чего стоит хотя бы его попытка призвать в союзники А. Грамши — марксистского теоретика, давшего глубокий анализ относительной самостоятельности философии и идеологии вообще. Точно такую же передержку Яи допускает, обвиняя Хунтонджи в сциентизме и позитивизме на том основании, что тот якобы ратует за автономию философии, ее независимость от политики. Между тем в действительности, согласно Хунтонджи, ответственность философа и любого ученого выходит за рамки его специальности, требует его политизации и он должен расстаться с самодовольным аполитизмом, если не хочет отречься от себя как философа и человека. «Иначе говоря, теоретическое освобождение философской мысли предполагает политическое освобождение» [11, с. 37]. Философия должна оставаться на почве научности, что, однако, отнюдь не означает ни сциентизма, ни позитивизма, а, напротив, предполагает возможность и необходимость создания «философской теории политики». Подобно теории науки (науковедение), «теория политики сама по себе не является политической теорией, хотя в конечном счете, как и любая другая научная дисциплина, черпает свою глубинную мотивацию из определенной политической программы» [11, с. 247].

То, что этнофилософия нашла защитника в лице квазиреволюционного писателя, преклоняющегося перед «спонтанной философией масс», вовсе не может быть свидетельством распространения ее влияния далеко за пределами первоначальной группы сторонников из числа религиозных деятелей континента. Напротив, она переживает кризис. И, возможно, наиболее показательным признаком этого служит то, что с критикой этнофилософии стали выступать и представители духовного сословия. Глубокий анализ диалектического развития отношения африканцев к самим себе и к своей традиционной культуре содержится, в частности, в эссе камерунского теолога Ф. Э. Булаги [8].

О системе взглядов, выдаваемой за философию «африканского человека», Булага пишет: «Она выглядит как защитительная речь или оправдание; ее оружие — риторика, стремящаяся к правдоподобию. В действительности же ее цель заключается в том, чтобы убеждать, апеллировать к благосклонности того, кто еще является господином, дабы заставить его считаться с собой. Метод этнофилософии состоит в сочетании материалов самой что ни на есть традиционной этнологии „в форме“ философии с использованием ее категорий, охотнее всего откапываемых в языке, мифах, пословицах, космогонических воззрениях...

Она стремится к возврату в потерянный рай» [8, с. 7]. Раб (африканец) перенимает у господина (европейца) язык и демонстрирует свою способность ученика. Дialeктика данного процесса такова: вначале происходит самоотрицание, затем — полагание субъекта, а под конец — отрицание самоотрицания, т. е. аффирмация себя как абстрактного, бессодержательного субъекта.

Ф. Э. Булага предупреждает вместе с тем об опасности просмотреть в критикуемой им этнофилософии рациональное зерно. Любой африканский мыслитель, говорит он, прежде чем приступить к культурологической разработке планов на будущее, должен уделить достаточное внимание традициям.

Труды критиков этнофилософии могут создать впечатление, что их авторов совсем не заботит вопрос, затрагиваемый Булагой. Но доверять этому впечатлению было бы ошибкой. Во-первых, потому, что они в известной мере касаются и этого вопроса, хотя и не придают ему самостоятельного значения. А во-вторых, потому, что данная тема выходит за рамки проблем, которые они считают самыми актуальными. Использование мифов в философии, с их точки зрения, — нонсенс; другими же сторонами вопроса они специально не занимаются.

Иное дело — руководители и идеологические работники африканских стран социалистической ориентации. В своей практической деятельности им приходится держать в поле зрения обе нежелательные крайности в подходе к традициям — и гиперболизацию их роли в жизни общества, и нигилистическое отношение к ним. Одно из проявлений первой крайности и демонстрирует теория «африканской философии». Свою позитивную функцию как фактор утверждения достоинства «черного человека» перед лицом культурной экспансии империалистического Запада она уже исчерпала. Авторы, посвящающие ее разработке свои статьи и монографии, на уровне эмпирических исследований (изучение фольклора, языка и т. п.) еще способны приносить пользу и местной культуре, и мировой науке. Но на уровне теоретических построений, образующих само ядро философии, и, таким образом, с точки зрения возможных последствий для дальнейшей ориентации общественного развития африканских стран этнофилософия способна ныне выполнять только одну роль — роль тормоза.

¹ Здесь как и по большей части далее, под Африкой разумеется часть континента южнее Сахары.

² Нельзя быть слишком строгими к авторам, уверяющим, будто Африка — исконная колыбель европейской цивилизации. Ведь эта «теория» возникла в недрах расы, подвергавшейся в высшей степени безобразному глумлению, и именно тогда, когда ее культуру всячески унижали и стремились уничтожить носители «цивилизаторской миссии» Запада. Здесь мы сталкиваемся с вполне объяснимой компенсаторной реакцией. Иначе обстоит дело со всякими националистами, готовыми объявить любезное их сердцу отечество чуть ли не родной слонов даже тогда, когда культуру, с которой они себя отождествляют,

уже давно никто особенно и не принижает. Поведение их в лучшем случае можно истолковать как атавистическое проявление комплекса неполноценности.

³ Последняя из перечисленных концепций излагается в получившей широкую известность монографии, а две первые — в статьях, которые были опубликованы в журнале «Презанс африкен», во многом способствовавшем популяризации литературы рассматриваемого здесь содержания. Все три публикации относятся к 1970 г.

⁴ В русской обиходной речи «смешение жанров».

⁵ П. Хунтонджи, солидаризируясь в целом с критикой этнофилософии в работе Това, не согласен с его оценкой значимости «коншинизма», который, по его мнению, «попахивает» той же самой этнофилософией. Он не согласен также с определением этнофилософии как «побочного продукта» теории негритуды: этнофилософия логически предшествует этой теории и основанному на ней движению.

1. Abraham W. The Mind of Africa. Chicago, 1962.
2. Adelaya K. Social Philosophy and African Emancipation: Some Preliminary Notes on E. W. Blyden. — «Quarterly Journal of Administration». Ibadan, 1973, vol. 7, № 4.
3. Adesanya A. Yoruba Metaphysical Thinking. — «Odu». 1958, № 5.
4. Ankunde L. Philosophie et sous-développement. — «Présence africaine». P., 1972, № 81.
5. Awolaiye J. O. The Yoruba Philosophy of Life. — «Présence africaine». 1970, № 73.
6. Bahoken J.-C. Clarières métaphysiques africaines. P., 1967.
7. Bayart J.-F. Au-delà de l'ethnophilosophie. — «Revue française d'études politiques africaines». P., 1978, № 145.
8. Boulaga F. E. La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie. Essai. P., 1977.
9. Daw A. N. Peut-on parler d'une pensée africaine? — «Présence africaine». 1966, № 58.
10. Fouda B.-J. Philosophie négro-africaine de l'existence. Lille, 1967.
11. Hountondji P. J. Sur la «philosophie africaine»: critique de l'ethnophilosophie. P., 1977.
12. Kagame A. L'ethnophilosophie des Bantu. — Contemporary Philosophy. Vol. IV. Florence, 1971.
13. Kagame A. La philosophie bantu comparée. P., 1976.
14. Kagame A. La philosophie bantu-rwandaise de l'être. Bruxelles, 1956.
15. Kwame Nkrumah. Consciencism. L., 1964.
16. Lahbabi M. A. Pour un personnalisme africain. — 15th World Congress of Philosophy, Varna, 1973. T. 5. Sofia, 1975.
17. Laléyé I. P. La conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba. — Approche phénoménologique dans la pensée traditionnelle yoruba. Berne, 1970.
18. Lufuluabo F.-M. Vers une théodicée bantoue. Casterman. Tournay. 1962. Он же. La conception bantoue face au christianisme. — Personnalité africaine et catholicisme. P., 1963; Он же. La notion luba-bantoue de l'être. Casterman. Tournay, 1964.
19. Mabona M. A. Philosophie africaine. — «Présence africaine». 1960, № 30. Он же. The Depths of African Philosophy. — Personnalité africaine et catholicisme. P., 1963; Он же. La spiritualité africaine. — «Présence africaine». 1964, № 52.
20. Makarakiza A. La dialectique des Burundi. Bruxelles, 1959.
21. Mbiti J. African Religions and Philosophy. N.Y. — Wash., 1970.
22. Mbiti J. Concepts of God in Africa. N. Y., 1970; Он же. New Testament Eschatology in an African Back-ground. L., 1971.
23. Memel-Foté. H. L'idée de monde dans les cultures négro-africaines. — «Présence africaine». 1970, № 73.

24. Mulago V. Dialectique existentielle des Bantous et sacramentalisme.—Aspects de la culture noire. P., 1958.
25. Odera H. O. Mythologies as African Philosophy.—«East Africa Journal». Nairobi, 1972, vol. 9, № 10.
26. Rahajarizafy A. Sagesse malgache et théologie chrétienne.—Personnalité africaine et catholicisme. P., 1963.
27. Ruch E. A. Is there an African Philosophy?—«Second Order». Ile-Ife, 1974, vol. 3, № 2.
28. Souza G. de. La conception de «Vie» chez les Fon. Cotonou, 1975.
29. Tempels P. La philosophie bantoue. P., 1961.
30. Towa M. L'essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Yaoundé, 1971.
31. Yai O. B. Théorie et pratique en philosophie africaine: misère de la philosophie spéculative (Critique de P. Hountondji, M. Towa et autres).—«Présence africaine». 1978, № 108.

Ю. Б. Козловский

О ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ В ЯПОНИИ. СОВРЕМЕННЫЕ БУРЖУАЗНЫЕ КОНЦЕПЦИИ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Рассмотрение вопроса о философском наследии в Японии имеет более чем вековую историю. Этот вопрос встал на повестку дня буржуазной науки фактически сразу же после революции Мэйдзи 1868 г. и до сих пор продолжает привлекать к себе внимание японских исследователей. При его рассмотрении менялись акценты и аспекты исследования, но вместе с тем были и некоторые общие тенденции. Одна из таких тенденций состояла в том, что изучение вопроса о философском наследии связывалось с характером традиционной национальной культуры. Ученые подходили к решению вопроса о существовании философии в истории общественной мысли Японии, к оценке философского наследия и т. п. в зависимости от своих представлений о характере и особенностях развития японской духовной культуры в целом, считали такого рода представления исходной предпосылкой решения проблемы собственно философского наследия.

Как известно, в научных кругах Японии еще в XIX в. намечались два направления решения проблемы. Представители одного направления полагали, что философия как форма общественного сознания никогда не существовала в традиционной японской культуре и появилась в Японии только в новое время в результате проникновения в страну западной мысли. Представители другого направления, напротив, утверждали, что философская мысль составляла неотъемлемую часть традиционной культуры Японии и развивалась в разных формах «буддийско-конфуцианской» идеологии¹. Дискуссии между этими направлениями носили далеко не академический характер. Они всегда были социально обусловлены и выражали на том или ином этапе развития японского общества борьбу его прогрессивных и реакционных сил. Конечно, не так просто провести четкую линию идейной борьбы по данному вопросу с точки зрения социально-классовых позиций. И все же можно констатировать тот факт, что, как правило, в XIX — первой половине XX в. передовые ученые стремились отстаивать взгляд, соглас-

по которому философская мысль как всеобщая форма общественного сознания, присущая каждому народу, всегда существовала и в традиционной культуре японцев. Консервативные же и реакционные мыслители неизменно проповедовали идеи об уникальности японской культуры, якобы исключая «отвлеченный рационализм», «философский догматизм» и прочие идеологические атрибуты западной цивилизации.

Эти два направления решения вопроса о философском наследии в Японии продолжали существовать и после второй мировой войны, как продолжала существовать в целом та же фактически идеологическая, социально-классовая разграниченность в позициях буржуазных ученых. Однако эти общие тенденции в решении проблемы национального философского наследия приобретают в послевоенный период и свои особенности. Чтобы понять эти особенности, уяснить их происхождение, необходимо, видимо, учитывать развитие социальных отношений в Японии во второй половине 40-х—70-х годов — как буржуазно-демократические преобразования, так и отход от демократизации страны и постепенное возрождение монополистического капитала, реакционных тенденций в политической жизни и в идеологии. В свете этих изменений в развитии послевоенной Японии, неоднократно освещавшихся в нашей научной литературе [15; 10; 1; 11; 16], нужно расценивать и факторы, непосредственно определяющие специфические особенности в позициях буржуазных ученых по интересующему нас вопросу. Нужно принимать во внимание, в частности, как послевоенный прогресс самого научного знания в области изучения национальной культуры, традиционного общественного сознания японцев, так и обострение классовой, идеологической борьбы в японском обществе, обуславливающей развитие академической научной мысли, оказывающей большое влияние на изменения ее современного состояния.

Как же конкретно выглядят два направления в исследовании вопроса о философском наследии в Японии в послевоенные годы, в чем существо различий в концепциях их представителей, каковы общие установки, основная аргументация у наиболее известных буржуазных ученых?

Как и до войны, оба направления — противников и сторонников признания существования философской мысли в традиционной культуре Японии — выражают в идеологическом отношении, в сущности, две тенденции: признания общности законов развития национальных культур, общности развития общественного сознания народов и отказа от такого признания, абсолютизации специфических черт, особенностей духовных культур различных регионов и отдельных национальных сообществ. Позиция противников признания существования философии в традиционной японской культуре, по существу, снимает или до крайности ограничивает² у них, естественно, и вопрос о характере философского наследия. Тем не менее учет этой позиции,

ее анализ так или иначе необходимы не только по той причине, что позволяют в полной мере понять отношение буржуазных ученых к проблеме философского наследия японцев, но и потому, что дают возможность раскрыть мотивы аргументации их оппонентов, рассуждающих непосредственно о философской мысли в Японии, характеризующих философское наследие японцев.

Прежде всего надо отметить, что среди современных противников признания существования философии в традиционной культуре Японии наблюдается своя дифференциация. С одной стороны, здесь выделяются крайне реакционные мыслители, выражающие идеологию возрождающегося национализма. Их взгляды, по существу, мало чем отличаются от взглядов их довоенных предшественников, откровенных апологетов так называемого японизма. Идеологи современного японского национализма вроде Мисима Юкио или Огава Сюзуми открыто провозглашали уникальность японской культуры, исключая всякий «абстрактный рационализм», «спекулятивную метафизику и философию». Не заботясь о доказательности аргументации, они заявляли о превосходстве мировоззрения японцев, о его абсолютной несовместимости с «противоречивым», «дуалистским» образом мышления народов Запада³.

Такого рода откровенная антинаучная позиция идеологов современного японского национализма не разделяется многими другими противниками признания философии неотъемлемым элементом традиционной культуры Японии. Основная их масса — как реакционного, так и умеренно консервативного профиля — выступает с более или менее рационалистическим обоснованием своей концепции. Взгляды этой категории буржуазных ученых привлекают в настоящее время внимание научных кругов и широкой общественности.

Один из представителей ученых этой категории, неоднократно выступавший по данному вопросу, — Уэяма Сямпэй. В качестве основной установки своей концепции Уэяма выдвигает тезис о том, что «радикальное отрицание философии» является «чертой, пронизывающей историю общественной мысли Японии» [37, с. 1]. Характерной особенностью традиционного, и в частности мировоззренческого, мышления японцев Уэяма считает его «нецивилизованность», его «естественную простоту». В основе традиционных «ценностей японской мысли» находится, по его мнению, представление о «природе» [37, с. 2—3]. Анализируя это представление как «контрарное цивилизации понятие», Уэяма утверждает, что отстаиваемый им тезис о «радикальном отрицании философии» в истории традиционной мысли означает, что «в основании японской общественной мысли или, еще шире, японской культуры выявляется тенденция к отрицанию цивилизации, тенденция к безыскусственности, тенденция к возврату к природе» [37, с. 6].

Рассматривая, далее, характер традиционной японской куль-

туры, порождающей тенденцию к «безыскусственности», к «естественной простоте» в материальной и духовной деятельности людей, Уэяма характеризует национальную культуру японцев как культуру «вогнутого типа», отличающуюся «пассивной», «статичной» структурой и противостоящую культуре «выпуклого типа» европейцев, китайцев, индийцев, обладающей «активной», «динамичной» структурой [37, с. 6]. Указывая на связь традиционной японской культуры прежде всего с «естественными промыслами» (охотой, сбором полезных растений), а затем и обработкой земли, он усматривает в ней своеобразие духовного развития японцев, влияние «естественной религии», «культы природы» в их жизни. «Именно заряд жизненной силы культа природы в таких формах как синто, императорская система наиболее ярко раскрывает „вогнутый“ характер японской культуры» [37, с. 8]. Развивая эту мысль, Уэяма приходит к заключению, что «именно коренная склонность мышления, поддерживающая существование культа природы, является, вероятно, источником энергии, вызывающей сведение проникающих извне философских доктрин к простой природности», другими словами, «радикальное отрицание философии» [37, с. 7]. Принцип «естественности», «природности», обуславливающий, согласно Уэяма, развитие традиционной культуры, общественной мысли, определяется им в конечном счете как «способность восстановления до исходной чистоты» культурного материала «проникающих извне высоких цивилизаций» [37, с. 13].

Проявление такой способности «сведения до первоизданной естественности», «возвращения» до «исходной чистоты» внешнего инокультурного материала подтверждается, по мнению Уэяма, всей историей японского общества, в особенности историей общественной мысли. Он пытается на конкретных примерах показать, каким образом проникавшие в страну в различные эпохи весьма сложные учения, доктрины разного рода буддийских сект и конфуцианских школ переосмысливались в процессе их усвоения японцами, приобретая иное истолкование в духе «естественной простоты», «культы природы» и т. п.

Уэяма указывает, в частности, на историю распространения буддизма в Японии. «Буддизм,— пишет он,— проникает в страну в VII в. уже с самого начала в форме высокоразвитых учений буддизма Махаяны. Сразу же появляются такие наиболее развитые в логическом отношении сложные учения, как Хоссо или Тэндай. Усилиями таких мыслителей, как Кукай, они увязывались с идеологией местного происхождения... Таким путем постепенно проступал природный характер местной идеологии, и в период Камакура у Синрана он принимает вид такого явно выраженного природного естества, каким являются „естественно существующие законы бытия“» [37, с. 15] ⁴.

Выявление аналогичной закономерности Уэяма усматривает и в развитии конфуцианства в Японии. «Конфуцианство,— пишет он,— стало утверждаться как господствующая идеология

вместо буддизма с 1600 года, как раз с начала правления династии Токугава. И в этом случае, подобно тому как из буддизма неожиданно были восприняты столь замысловатые учения, как юнисики (секты Хоссо) и тюкан (секты Санрон), с самого начала старательно усваивалось такое высокоразвитое теоретическое учение, как чжусианство. У Ито Дзинсай в результате последовательной критики это учение принимает довольно простой вид, и у Огю Сорай, унаследовавшего дух учения Ито Дзинсай, учение о древнем слове. Когда же под влиянием методологии учения о древнем слове Огю Сорай выступил с проповедью учения кокугаку Мотоори Норинага, это уже означало возвращение к природе. В это же время появляются идеи Андо Сёэки, призывающие „вернуться к природе“» [37, с. 15].

Далее Уэяма подробно рассматривает взгляды крупнейших, по его мнению, японских мыслителей: Догэна, Синрана, Андо Сёэки и Томинага Тюки. В результате анализа их учений он приходит к выводу о неравнозначности их концепций для понимания особенностей развития собственно японской общественной мысли, как таковой [37, с. 49]. Уэяма отдает должное Догэну и Томинага, считая их выше Синрана и Андо по интеллектуальным способностям. Однако, с его точки зрения, Догэн и Томинага были прежде всего проводниками инокультурной, в частности китайской и индийской, идеологии (учения секты Чань, школы Чжу Си и т. п.). В отличие от них Синрана и Андо он рассматривает как истинно японских оригинальных мыслителей, во взглядах которых в полной мере раскрывается «способность восстановления» идейного материала других цивилизаций до исходного первоизданного «природного естества» [37, с. 50—51].

В сущности, те же мысли, что и Уэяма Сюмпэй, развивает Юкава Хидэки — всемирно известный физик, активно выступавший в последнее время по вопросам развития национальной культуры. Несовместимость философии и вообще спекулятивного абстрактного мышления с традиционным японским сознанием Юкава видит также в особенностях национальной культуры японцев. По его убеждению, своеобразие последней следует искать прежде всего в окружающей Японию «естественной среде» с ее мягким климатом и географической изоляцией от материка. Для жизни японцев в этих условиях характерно, по мнению Юкава, не столько покорение природы, как у западных народов, сколько приспособление к ней, вследствие чего в Японии отсутствует «отчуждение между человеком и природой» [43, с. 55]. Из этих особенностей развития японского общества Юкава выводит и специфические черты «японского склада ума», прежде всего его «иррациональность», «неприспособленность к абстрактному мышлению». «Японский склад ума,— пишет он,— не подходит для абстрактного мышления и проявляет интерес к реальным вещам» [43, с. 56]. Юкава считает, что такой склад ума явился «источником больших достижений японцев в тех-

ническом мастерстве и искусстве прекрасного». Но вместе с тем Юкава видит в нем и причину «некритического преклонения и безоговорочного усвоения религиозных и философских систем, заимствованных извне» [43, с. 56—57]. Эти положения Юкава пытается соответствующим образом подкрепить ссылками на исторический материал. Он указывает, в частности, на тот факт, что, хотя японцы и добились в свое время больших успехов в усвоении культурных ценностей буддизма и конфуцианства, они эффективно заимствовали из этой идеологии отнюдь не все подряд: «...радикальный рационализм вроде философии Лао-цзы и Чжуан-цзы не встретил общего понимания и обрел симпатию исключительно у интеллектуального меньшинства» [43, с. 57].

Точку зрения, близкую Юкава Хидэки, высказывает и профессор Токийского императорского университета Кисимото Хидэо. «Следует заметить,— пишет он,— что в ходе развития истории культуры японцы никогда не обнаруживали силу в спекулятивном мышлении. Система формальной логики или абстрактных понятий слабо прогрессировала в Японии. Буддизм располагает такими глубокими и сложными философскими системами, как Тэндай и Хоссо. Но они развивались в Индии и Китае. Японский же буддизм вырос больше как практическая религия. Конфуцианство также получило распространение в Японии. Однако в Японии не появилось таких крупных фигур, как Чжу Си (1130—1200) или Ван Янмин (1437—1529)» [43, с. 111—112].

Видный буржуазный исследователь Хосимото Минэо утверждает, что о наличии философии в традиционной японской культуре, в мировоззренческой мысли японцев говорить трудно по той причине, что последней не присуща «строгая систематизация мышления» и прежде всего такой необходимый элемент всякой философии, как «логическое научное знание». «Те,— пишет он,— кто принимает за философию японский буддизм и конфуцианство до Мэйдзи, игнорируют или недооценивают логический — научный — аспект философии» [40, с. 55—56]. На этом основании слова «японская философия» воспринимаются, согласно Хасимото, не иначе как «формально противоречивое» или «метафорическое» выражение [40, с. 53].

О «неприспособленности» японского ума к абстрактному мышлению, о «чуждости» японцам всякого рода спекулятивных представлений об «абсолютах» и «универсальных понятиях» пишут в своих работах Накамура Юдзи, Фурукава Тэсси, Косака Масааки, а также один из виднейших буддологов — Судзуки Дайсэцу, повторяющий, в сущности, известные установки своих довоенных работ [26, с. 43]. В поддержку взглядов этой группы философов выступают Чарлз Мур и некоторые буржуазные ученые в странах Запада, подчеркивая в первую очередь «антиинтеллектуализм» японцев, «загадочность», «неопределенность», «парадоксальность» образа их мышления [43, с. 3—6].

Приведенные выше концепции ученых, пытающихся обосновать отсутствие философии в традиционном мировоззрении японцев,— явное свидетельство абсолютизации особенностей, специфических черт развития национальной культуры, будто бы предопределяющих «иррациональность», «антиинтеллектуализм» японской общественной мысли и исключающих или подавляющих всякую логико-понятийную, строго рациональную «философскую метафизику». Эти концепции основываются на антинаучной, идеалистической в конечном счете методологии, ориентирующейся на так называемый дискретно-исторический подход к изучению культур, восходящий к представлениям о всякого рода «исходных началах», «точках культуры», заданных сверхъестественно или непонятно каким образом приобретенных. Теоретические установки такой методологии, отнюдь не оригинальные и имевшие широкое распространение в Японии еще до войны, воспроизводятся в послевоенный период на «современном» уровне, в более наукообразных вариантах. Поэтому и критика подобной методологии, ее отдельных установок невозможна без позитивного анализа своеобразия социального развития Японии, тех или иных его аспектов, на извращенном понимании которых строятся антинаучные спекуляции.

Развитие японского общества, его историческое прошлое действительно имеют существенные особенности, специфические факторы, которые следует учитывать при исследовании материальной и духовной культуры, общественной мысли японцев. В ряду этих особенностей, как отмечается в научной литературе, такие долговременно действовавшие факторы, как сравнительно позднее формирование японцев как социальной общности, окраинное географическое расположение и изоляция Японии от материка, ее своеобразные климатические условия и т. п. При рассмотрении такого рода факторов указывается, как правило, также на большое значение влияния на японское общество более развитых культур континентальных стран, прежде всего Индии, Китая, Кореи [19]. Иноземное культурное влияние, ускорявшее в целом рост производительных сил и духовное развитие, сказывалось в различные эпохи истории Японии по-разному. Усвоение японцами материальных и духовных ценностей других культурных сообществ представляло собой сложный процесс. На его ранних стадиях преобладало неадекватное восприятие совершенно незнакомого культурного творчества. В процессе упрощения малопонятного идейного материала возникали новые, более доходчивые виды идеологии. К явлениям такого порядка можно отнести и переосмысление сложных мировоззренческих систем в более простые, в частности восприятие абстрактных философских доктрин буддизма Махаяна преимущественно в форме религиозного сознания у Кукай или же перевод классических религиозных догматов буддизма в более популярную идеологию, близкую национальным верованиям, у Хонэна и других мыслителей IX—XIII вв. Одна-

ко возникли эти идеологические модификации не под влиянием какого-то «исходного начала» или «духовного принципа», преобразующего иноземный культурный материал, восстанавливающего его до какой-то «неизменной» традиционной «первоначальной чистоты», а в результате действия вполне закономерного, исторически изменчивого механизма социальной обусловленности. Именно этот механизм, выполнявший функцию социального регулятора процесса становления и развития мировоззренческих представлений японцев, убедительно объясняет конкретную историческую детерминацию распространения, как принято считать, «буддийско-конфуцианской мысли» в Японии и раскрывает, в частности, почему в тот или иной период истории страны воспринимаются и по-своему переосмысливаются учения конкретных буддийских сект или конфуцианских школ.

Понимание действия этого механизма еще ближе подводит исследователя к изучению фактического идейного материала, позволяя проследить действительный прогресс общественной мировоззренческой мысли в Японии. Оно обнаруживает несостоятельность концепций Уэяма Сюмпэй, Юкава Хидэки, Кисимото Хидэо и некоторых других ученых, пытающихся обосновать тезис о будто бы принципиальной «несовместимости» или, во всяком случае, «слабой» совместимости традиций «японского ума» с абстрактным мышлением, логикой, а отсюда и с философской мыслью. Этот взгляд, по сути дела, воскрешает и модернизирует концепции довоенных реакционных идеологов об абсолютной иррациональности японского образа мышления, с той лишь разницей, что если тогда подобный взгляд рассматривался как свидетельство очевидного превосходства японского ума, то теперь его расценивают не столь односторонне, а порой и не всегда позитивно. Такая отрицательная или скептическая позиция на счет способностей японского ума в отношении абстрактного мышления, логики, философии основывается опять-таки на абсолютизации ранних исторических этапов развития мысли, на нежелании считаться с конкретными фактами японской истории, которые, как будет показано ниже, свидетельствуют о том, что традиционное мировоззренческое мышление японцев не есть нечто неизменное, раз навсегда данное в своей непостижимой иррациональности, алогичности, чуждой абстрактности и философской рефлексии, что оно, это мышление, как и у других народов, утверждает себя как поступательное — в движении от недостаточно развитых мировоззренческих представлений со слабодифференцированным кругом понятий ко все более сложной системе представлений, включающей глубокие обобщения и абстракции и восходящей к собственно философскому мышлению.

Приведенная выше позиция противнику признания философской мысли как неотъемлемого элемента мировоззрения японцев уже не является господствующей среди буржуазных ученых, как в довоенные годы. Общее развитие научной мысли, достижения отдельных наук в области изучения истории нацио-

нальной культуры, все более широкое проникновение марксистской методологии в сферу общественных наук — все это оказывает влияние на буржуазных исследователей, интересующихся традициями общественной, мировоззренческой мысли. Среди них все чаще можно встретить таких ученых, которые признают наличие философской мысли в традиционной культуре, считают, что она вполне определенно обнаруживается в различных учениях японского буддизма и конфуцианства. Ряд исследователей высказываются по вопросу существования философии в Японии до эпохи Мэйдзи не вполне определенно. Однако и такие исследователи приводят в своих работах объективные материалы и соображения, подтверждающие справедливость тезиса о том, что в истории Японии, в различные эпохи развития ее духовной культуры, были мыслители, занимавшиеся разработкой собственно философской проблематики⁵.

Наиболее четко позиция сторонников признания философской мысли неотъемлемой частью традиционной японской культуры представлена в работах Умэхара Такэси — видного ученого, занимающегося историей распространения буддизма и конфуцианства в Японии. Его концепция в развернутом виде изложена в известном сборнике Кансайского философского общества «Японская философия», вышедшем в 1967 г., а затем переизданном в 1975 г. Умэхара подвергает решительной критике взгляд, согласно которому философская мысль появилась в Японии только после революции Мэйдзи, с проникновением в страну европейской культуры. Он утверждает, что такой взгляд зиждется «на целом ряде глубоко укоренившихся в сознании общественного мнения предубеждений», на «предвзятом подходе» к пониманию собственно японских традиций развития национальной культуры и общественной мысли. Такие «предубеждения», согласно Умэхара, возникли у японцев в результате «европеизации» Японии, «озападныхивания» ее культуры и как следствие этого ориентации на европейские стандарты при оценке национального духовного и мировоззренческого наследия [36, с. 6—7]. Основанием для подобной ориентации, препятствующей выявлению философской мысли в традиционном общественном сознании, служит, в частности, европоцентристский взгляд на философию, ее неправомерно «узкое определение» многими японскими учеными. Среди известных определений философии в научных кругах Умэхара выделяет как наиболее распространенное определение ее как «самосознание разума». Однако такое, «идущее от Декарта и Гегеля», понимание философии, по убеждению Умэхара, уже не соответствовало назначению философии в послегегелевский период, а тем более «вряд ли может объяснить современную философию». Указывая, далее, на взгляды «таких мыслителей, как Маркс, Ницше, Кьеркегор», Умэхара заключает, что они никак не отвечают представлению о философии как о «самосознании разума» [36, с. 11—12]. Рассматривая философию в более широком значении, японский уче-

ный стремится обосновать ее наличие у народов стран Востока, и в частности в Японии. «Философия Ницше,— пишет он,— есть философия жизни. Но аналогичное понятие встречается и у Кукая. Идея Кьеркегора, такие, как отчаяние, несомненно, имеются в японской восточной философии. Если признают философией философию Ницше, почему не признают таковой традиционную философию Японии?» [36, с. 13—14].

Серьезным препятствием на пути выявления традиционной японской философской мысли Умэхара считает «предубеждения», касающиеся изучения буддизма, конфуцианства и школы Кокугаку⁶. Устранение этих предубеждений, по мнению Умэхара, ведет к выявлению основных японских мировоззренческих идей, составляющих сущность традиционной философской мысли японцев. Такими основными, пронизывающими японское мировоззренческое сознание идеями Умэхара считает идею жизни, идею души и идею ада [36, с. 23]. Учения, построенные на этих идеях, развивались, согласно Умэхара, наиболее крупными мыслителями древности — Догэном, Синраном, Нитирэном, Гэнсином, Хонэном. Идею жизни, в частности, с философских позиций проповедовала секта Тэндай. Эта идея была положена в основу «учения о жизни» Нитирэна. Идея души, также в философской интерпретации, содержалась в учении секты Дзэн. Идея ада была характерна для учения секты Дзёдо, ее проповедовали Гэнсин и Хонэн. Догэн, считает Умэхара, являлся приверженцем «философской души», он развивал концепцию «существования души в природе». Синран же с позиций секты Дзёдо отстаивал «философию жизни» [36, с. 28—30].

Важно подчеркнуть, что концепция Умэхара, обосновывающая наличие философии в традиционной общественной мысли японцев, имеет не просто академический характер, связанный с критикой европоцентристских воззрений. Она исходит из идеологических мотивов, из осмысления автором актуальных вопросов современной жизни. В этом отношении представляют интерес высказывания Умэхара в его другой работе, «Жизнь и смерть в культуре», опубликованной в энциклопедическом издании «Тэцугаку» в 1968 г. В этой работе поставлена такая актуальная проблема, как проблема войны и мира в современную эпоху. В начале работы автор указывает на угрозу, нависшую над человечеством с появлением новейших средств ведения войны. В этих условиях, считает он, важнейшей задачей становится борьба за сохранение мира, вклад в которую обязана внести и философия. «Мне представляется,— пишет он,— что современная философия в первую очередь должна поставить проблему мира» [35, с. 27—28].

Однако пацифистские устремления Умэхара не основываются на последовательно научном анализе объективных противоречий современного мира. Его оценка возможностей решения этой проблемы японскими философами исходит из рассмотрения главным образом особенностей развития философской мысли в

самой Японии. Умэхара утверждает, в частности, что японская философия со времени революции Мэйдзи ориентировалась в своем развитии на европейскую культуру, европейскую философскую мысль, в результате чего японские ученые «незаметно попали под господство философии, сложившейся на принципах такой цивилизации» [35, с. 29]. В европейской же философии проблема мира, по мнению Умэхара, с которым нельзя согласиться, не получила серьезной разработки — и не случайно, поскольку весь «способ существования европейской культуры» — это постоянные конфликты между европейскими народами, войны за захват колоний и т. п. Далее Умэхара делает экскурс в историю западноевропейской цивилизации, культуры, философии нового времени. Он приходит к выводу, что гуманизм, прокламируемый этой цивилизацией, на самом деле глубоко противоречив, ибо этот гуманизм совместим с неравенством между людьми, с эксплуатацией человека человеком, он порождает «пролетария, объекта эксплуатации, машину, не признающую за человеком его права» [35, с. 52]. Констатируя, что «болезнь европейской цивилизации теперь уже очевидна», Умэхара не видит путей к ее преодолению посредством социальных преобразований на революционно-практической основе. Он пытается найти выход в разработке «новых принципов», «живого, истинного гуманизма». В поисках этих «новых принципов» Умэхара предлагает обратиться к культурному наследию неевропейских цивилизаций, народы которых имеют свой, отличный от европейского опыта решения таких кардинальных проблем, как проблема жизни и смерти, проблема предотвращения уничтожения человечества в новой мировой войне. И в этой связи японский ученый призывает к изучению «духовных ценностей буддизма», который по сравнению с утвердившимся в Европе христианством «имеет свои достоинства». «Не имея определенного священного писания,— пишет Умэхара,— буддизм развивает подлинно свободную мысль. К тому же под одним общим названием буддизм представляет уже комплекс чрезвычайно разнородных, разнообразных идей» [35, с. 64]. Подобно тому, полагает Умэхара, как в центре внимания европейской цивилизации всегда был «логос», в центре внимания азиатской цивилизации, буддийского учения в особенности, были размышления о жизни и смерти людей, причем на первое место выдвигалась идея жизни. Умэхара ссылается, в частности, на этику буддизма, проповедуемый ею запрет самоубийства как самого большого зла и т. п. Резюмируя свои мысли, он заявляет: «Сейчас мир более всего нуждается в философии, запрещающей самоубийство. В то время как европейская цивилизация находится в тупике, миру снова необходима философия, которая бы утвердила ясное представление о жизни и смерти и на основании этого избавила бы мир от самоубийства, от ядерной войны, в которую стремятся вовлечь человечество» [35, с. 69]⁷. В связи с этим Умэхара призывает японских философов «осво-

бодиться от порабощения» европейской идеологией и приложить усилия для разработки новых принципов философии на основе наследия традиционной культуры [35, с. 70—71].

Близок к Умэхара по характеру своих высказываний историк общественной мысли Иида Момо. Возражая против ориентации на европейские стандарты при решении вопроса о существовании философской мысли в традиционной японской культуре, он в работе «Японская культура и философия» также предлагает более расширительно толковать само понятие философии и считает, что у всех народов в самые различные периоды их социального и культурного развития присутствовала философская мысль. Иида усматривает элементы философии даже в таких формах мировоззренческого сознания народов, как анимизм, тотемизм, шаманизм и т. п. [18, с. 340]. Оценивая с таких позиций мировоззренческую мысль японцев, Иида полагает очевидным проявление «философского самосознания» в древнейших памятниках духовной культуры Японии. По его мнению, «первоначальную философию японцев» можно установить уже в мифологии «Кодзики», в повествованиях о «божественном происхождении японцев», о «творческой деятельности Идзанаги и Идзанами» и т. п. [18, с. 331]. Иида пытается также определить и «основную доминанту» философской мысли японцев. В то время как европейскую культуру, пишет он, принято рассматривать как «культуру вины», японскую культуру и философию можно рассматривать как «культуру стыда» и «философию стыда» [18, с. 345—346]. При этом он указывает на известные в литературе высказывания Макса Шелера и Сартра, что японцы создали в своей жизненной деятельности «философию стыда», и ссылается на утверждения японского исследователя Кавахара Хирои, что социальные ситуации, обусловленные «философией стыда», имеют преимущества по сравнению с «современной цивилизацией, характеризующейся бесстыдными ситуациями массового общества» [18, с. 346—347].

В духе отказа от «узкоевропейского» понимания философии выступают и некоторые другие сторонники признания существования философской мысли в системе традиционной культуры (см. например, [40, с. 310—312]).

В отличие от исследователей этого направления значительная группа ученых, утверждающих о наличии философии в Японии до проникновения туда европейской культуры, делает основной акцент в аргументации на фактическом материале по истории развития общественной мысли японцев. Ученые этой группы, как правило, опровергают приведенные выше концепции противников признания философии в традиционной культуре Японии, и в частности их утверждения, что «ум японцев», их подлинно «традиционный образ мышления» имеют будто бы склонность к чисто практическому рассмотрению вещей и не приспособлены для рационального, абстрактно-логического мышления.

Особенно четко такая позиция сформулирована в высказываниях профессора Токийского университета Гакугэй — Миямото Сёсон. Этот ученый отстаивает тезис о том, что «японский ум» или «японский образ мышления» не столь уж уникальны по сравнению с образом мышления других народов и что ему также присущи в той или иной мере рациональные представления и абстрактные понятия. Не приемля идеи коренного противопоставления культур Востока и Запада, Миямото полагает, что «в глубочайшей основе человеческой культуры лежат не Восток и не Запад, а только истина, добро и красота» [43, с. 60]. Опровергая взгляд о неприспособленности японского ума к абстрактному мышлению, и в частности к развитию художественного творчества за счет рационального мышления, Миямото утверждает, что величие японского искусства заключается не в его «иррациональности», что «определенная доля абстракции и рационального мыслительного процесса необходима для понимания и выражения искусства» [43, с. 60]. Критикуя далее взгляды Юкава, Кисимото и других исследователей, гипертрофирующих «особенности японского ума», Миямото считает несостоятельной их апелляцию к фактам истории, будто бы подтверждающим «непродуктивность» и «неоригинальность» японской общественной мысли в сфере рационального мышления. Миямото напоминает в этой связи, что «буддизму в Японии потребовалось 300 лет после его проникновения в 538 г., чтобы создать философские доктрины Сингон и Тэндай, и более 600 лет, чтобы появились такие оригинальные японские буддийские мыслители, как Хонэн, Синран, Догэн и Нитирэн» [43, с. 61]. Обращаясь затем к современной истории, Миямото добавляет: «Со времени модернизации Японии, начавшейся в 1868 г., потребовалось меньше десятилетия лет, чтобы овладеть образом жизни западной цивилизации и достичь уровня рациональной научной мысли, которую развивали такие ученые, как Ногутти, Юкава и др.» [43, с. 61]. В конечном итоге Миямото приходит к выводу, что на протяжении исторического прошлого «японский ум» получил «значительное рационалистическое развитие», в особенности путем усвоения и переосмысления учений буддийских сект, проникавших из-за рубежа [43, с. 62].

К точке зрения Миямото склоняется, хотя и не без оговорок, видный японский буддолог Накамура Хадзимэ. Считаясь, скорее формально, с доводами приверженцев взгляда об «иррациональности японского ума», Накамура вместе с тем ссылается на фактический материал, опровергающий эти доводы. Он показывает, в частности, что после проникновения буддизма в Японию тринадцать веков назад японские мыслители занимались не только изучением и простым интерпретированием индийских и китайских логических трактатов, но и самостоятельной разработкой отдельных логических проблем [43, с. 161]. Он ссылается по этому поводу на труды таких японских логиков, как

Дэндзю (723—797) и Хотан (1654—1738) [43, с. 193]. Накамура заявляет далее, что в истории японской мысли зафиксированы примеры, свидетельствующие о наличии элементов диалектического мышления в трудах некоторых ученых. Он указывает в этой связи на работы Миура Баэна, выдвинувшего «свою собственную теорию диалектики» [43, с. 194].

Аналогичные данные конкретно-исторического характера, указывающие на способность японского ума к рациональному, абстрактному, в частности философскому, мышлению, приводятся также в трудах ряда других ученых. Некоторые исследователи, такие, как, например, профессор Нагойского университета Уэда Ёсифуми, специально останавливаются на развитии логического мышления в Японии на базе буддийских доктрин. Они предлагают вообще рассматривать «буддийский образ мышления» не с «классических европейских позиций». В этом случае, считают они, либо не следует называть подобный образ мышления логическим, либо необходимо «признать тип логики, который является неаристотелевским» [43, с. 164—165].

Таким образом, сторонники признания существования философии в традиционной культуре Японии в отличие от своих противников ориентируются в своей аргументации преимущественно на конкретные исследования по истории национальной общественной мысли, публикуемые в послевоенные годы. Они исходят прежде всего из идеи общности развития разных народов, стремясь отмежеваться от антиисторического априоризма своих оппонентов. Однако эта линия, верная в своей тенденции, не получает подлинной реализации ввиду слабости и порочности методологии буржуазных ученых.

Среди ученых — сторонников признания философии неотъемлемой частью традиционной культуры японцев тоже имеются свои различия. Одна группа ученых пытается отстаивать идею общности развития культуры японцев с другими народами с позиций некоего абстрактного «уравнивания в правах». Критикуя европоцентризм, представители этой группы (Умэхара Такэси, Иида Момо и др.) не столько обосновывают, сколько провозглашают право японцев на «философию жизни», «философию чувства» наряду с «философией разума», «философией самосознания» европейцев. Они расширительно толкуют само понятие «философия», подводя под него мировоззренческую мысль самого различного характера. Иначе говоря, с одной стороны, при таком «уравнивании в правах» разных философий опять-таки утрачивается идея общности законов развития народов и гипертрофируется разность идейного материала, а с другой — происходит смещение философии с мифологией, религией, магией и прочими формами общественного сознания. В то же время «уравнивание» философской мысли разных народов, декларируемое вне зависимости от эпохи, уровня развития общества, приводит к тому, что за провозглашаемой идеей формального «равенства» философской мысли исчезает ее конкретно-историче-

ская оценка и, главное, игнорируется реальный прогресс философского мышления в разных странах, у разных народов. Более того, при таком подходе к оценке мировоззренческого сознания японцев оказывается невозможным и сам анализ философского наследия не только в историческом плане в целом, но и с точки зрения социальной обусловленности развития мысли в каждый отдельный период. Из поля зрения исследователей выпадают «земное» содержание философии, ее назначение и функциональные связи в обществе. И как следствие этого становится проблемой само понимание философии представителями указанной группы ученых. Вот почему конкретный анализ философского наследия в работах этих ученых подменяется или дополняется разного рода рассуждениями о сущности философии, об определении понятий философии, метафизики, мировоззрения и т. п.

Другая группа исследователей, как было отмечено, не касаясь вопроса о том, что следует понимать под философией, делает основной акцент в своих рассуждениях на эмпирическом фактическом материале, свидетельствующем о том, что в истории общественной мысли Японии были учения, включавшие оригинальные мировоззренческие представления и подлинно философское видение мира. Ученые, составляющие эту группу, нередко приводят интересные данные и наблюдения об особенностях развития «буддийской» и «конфуцианской» мысли в Японии. Однако они лишь демонстрируют философский материал, ограничиваясь, как правило, его описанием, изложением, а не анализом. Такой метод не позволяет оценить социальный смысл показываемых философских учений, не раскрывает борьбы прогрессивных и реакционных идей в философии, не проводит четкого разграничения между философским и религиозным буддизмом, философскими, социальными и этическими воззрениями конфуцианства в Японии.

Таким образом, позиция обеих рассмотренных выше групп ученых указывает в той или иной мере на несостоятельность их методологических установок. Методология исследования тем самым оказывается важнейшим фактором в решении проблемы философского наследия в Японии. Причем значение этого фактора становится особенно очевидным, если принять во внимание общее современное состояние исследовательской мысли, занимающейся оценкой философского наследия японцев, и прежде всего изучение его с последовательно научных позиций.

В послевоенные годы в Японии был опубликован далее ряд фундаментальных трудов, внесших вклад в понимание особенностей развития традиционной мировоззренческой мысли, философской в частности. В числе этих трудов ведущее место занимают те работы, авторы которых, используя богатый исторический материал, касающийся развития философского буддизма и конфуцианства, стремились дать обстоятельный анализ материала с конкретно-исторических позиций. В этом отноше-

нии, несомненно, привлекают внимание исследования таких серьезных ученых, как Саигуса Хирото, Иэнага Сабуро, Нарамото Тацуя.

Саигуса Хирото проделал колоссальную работу по изучению памятников общественной мысли японцев XV — XIX вв., уделив специальное внимание исследованию их философской мысли. В своих трудах «Изучение европеизации Японии» (1958) [31], «Японские материалисты» (1956) [30], «Японские идеалисты» (1959), «Философия Миура Байэна» (1953) Саигуса убедительно показал, что в истории японской мысли до проникновения в страну европейской культуры существовали крупные оригинальные мыслители, ставившие и решавшие собственно философские проблемы. Он рассмотрел, в частности, философское творчество таких ученых Японии XVII—XIX вв., как Каибара Эккен, Огю Сорай, Дадзай Сюнтай, Томинага Тюки, Миура Байэн, Минакава Киэн, Камада Рюо, Ямагата Банто, Андо Сёэки. В исследовании «Японские материалисты» Саигуса поставил малоизученный до него вопрос о зарождении материалистической мысли в Японии [30]. Большой заслугой Саигуса в области изучения философского мировоззрения японцев является стремление раскрыть его в системе традиционной духовной культуры в целом. Такой подход позволил ученому выявить специфические черты традиционной философской мысли японцев и избежать модернизации в истолковании особенностей ее развития. В этом отношении представляет несомненный интерес рассмотрение Саигуса эволюции основных традиционных мировоззренческих категорий «ки», «ри», «тайкёху» в учениях японских мыслителей [31]. Хотя в трудах Саигуса недостаточно показана социальная обусловленность развития философской мысли и имеет место известная недооценка развития материалистической мысли Японии XVII—XVIII вв., проделанная им исследовательская работа, как и работа по переводу и комментарию древних текстов, во многом способствовала дальнейшему изучению особенностей развития традиционной философии в Японии с научных, материалистических позиций.

Немаловажное значение для понимания особенностей развития философской мысли в Японии имеют труды известного авторитета в области истории традиционной национальной культуры Иэнага Сабуро. В своих работах «История японской культуры», «История морального сознания Японии», «История современной общественной мысли Японии», «Мыслители современной Японии» он рассматривает историю национального общественного сознания в тесной взаимосвязи с развитием материальной социальной действительности [19, с. 20]. В отдельных монографиях и в ряде разделов обобщающих работ Иэнага приводит богатый фактический материал, позволяющий составить представление о развитии непосредственно философского мышления японцев, его специфических особенностей, исторической периодизации и т. п.

Помогают уяснить своеобразие развития философии в Японии и труды видного историка общественной мысли Нарамото Тацуя. В работе «Японские мыслители» [27] он рассматривает всю историю национальной общественной мысли, уделяя особое внимание характеристике взглядов наиболее крупных ее представителей. Так, зарождению общественной мысли Японии посвящен специальный раздел, в котором представлены воззрения таких мыслителей VIII—XIV вв., как Сайтё, Синран, Дзизэн, Догэн, Дзэами. В двух разделах, завершающих работу, дается анализ взглядов как прогрессивных, так и консервативных философов и социологов нового времени: Фукудзава Юкити, Като Хираюки, Кисино Сакудзо, Нисида Китаро, Каваками Хадзимэ.

В кругах передовых японских ученых после войны заметно растет интерес к прогрессивному философскому наследию, к исследованию взглядов таких крупных мыслителей XVII — первой половины XIX в., как Каибара Эккен, Ито Дзинсай, Андо Сёэки, Миура Байэн, Камада Рюо, Ямагата Банто. Особое внимание среди них привлекает Андо Сёэки, поскольку изучение его трудов, как показывают исследования, приобретает принципиальное значение не только для понимания взглядов этого мыслителя, но и для оценки традиционного философского наследия японцев в целом.

Первые фундаментальные исследования философских взглядов Андо Сёэки, принадлежащие Ватанабэ Дайто и Нагата Хироси, относятся еще к довоенному времени [17; 23]⁸. В 50-е годы вышли в свет посвященные Андо работы Иэнага Сабуро, Саигуса Хирото, Нарамото Тацуя и других видных ученых [19; 30; 27]. Растущее внимание к творчеству Андо в Японии стимулировало усиление интереса к его философскому наследию зарубежных, в том числе советских, ученых [12; 44].

Дальнейшее усиление исследовательской активности в отношении философских взглядов Андо Сёэки связано с обнаружением в конце 60-х — начале 70-х годов новых материалов о его жизни и деятельности.

Одной из работ, заслуживающих, на наш взгляд, серьезного внимания, является монография Ясунага Тосинобу «Андо Сёэки» [42]. Большим достоинством автора является стремление поставить рассмотрение философских взглядов Андо в прямую связь с развитием его научных воззрений. Если раньше исследователи, изучавшие философские рукописи Андо, сосредоточивали внимание прежде всего на его учении о мире природы, на его интерпретации теории «ки» — материального первоначала, пяти стихий бытия, то Ясунага предлагает иной, с нашей точки зрения методологически более правильный, подход к пониманию философии Андо, рассматривая в качестве отправного пункта его учение о человеке как телесном, природном существе. Антропология Андо Сёэки является, согласно Ясунага, основой его натурфилософии и социологии и вместе с тем своего рода методом исследования естественных и общественных явлений

[42, с. 29]. Иначе говоря, Ясунага считает, что материализм Андо не зародился как чисто умозрительная теория в борьбе с конфуцианской идеологией, а вырос на почве общественной жизни, из практики врачевания, которая в Японии XVIII в., в условиях слабого развития точных наук, служила источником познания и средством умножения естественнонаучных знаний.

Андо, как показывает Ясунага, рассматривал человека в первую очередь как материальный организм. Его рождение и смерть он объяснял хотя и очень наивно, но исключительно естественными процессами — изменением состояния «духов хлебных злаков». «Хлебные злаки движутся вперед — человек рождается, движутся назад — человек умирает» [42, с. 169]. Естественное объяснение получала и вся жизнедеятельность человека, в основу которой Андо ставил удовлетворение материальных потребностей организма, и прежде всего потребности в пище. «Если нет пищи — нет человека. Поэтому думать о пище — значит думать о син (о жизненной силе. — Ю. К.). Когда принимают пищу, тело наполняется духами злаков; происходит и течение духов воды. Если нет духов злаков и течения духов воды, то нет и продолжения человеческой жизни» [42, с. 169].

Для Андо, пишет Ясунага, человеческий организм представляет собой не что иное, как микрокосм бытия. Ясунага приводит следующие высказывания философа: «Человеческое тело есть малая вселенная, а вселенная есть великое человеческое тело»; «Вселенная и человек едины. Они естественно движутся вперед-назад» [42, с. 167]. Отмечая теснейшую связь антропологических и онтологических аспектов во взглядах Андо, Ясунага указывает, что в ней «раскрывается взаимозависимость движения телесной природы и вселенской природы, другими словами, весь взаимодействующий своеобразный мир медицинских воззрений и натурфилософии Андо» [42, с. 168].

Характеризуя далее собственно натурфилософские взгляды Андо Сёэки, понимание им природы, как таковой, Ясунага приводит высказывания философа о природе как «матери всех вещей», как «движущейся самой от себя», как «состоящей из четырех (а иногда и пяти. — Ю. К.) естественных стихий» и т. п. [42, с. 9—10, 179—180]. Отвергая «конфуцианское» истолкование природы как некоей «субстанции» духовного порядка, Андо определяет ее как «единое безграничное и вечное естественное начало — „ки“, которое постоянно изменяется, принимает различные формы и состояния» [42, с. 182—185]. Для выражения закономерностей природы, ее качеств и свойств Андо, согласно Ясунага, использует шесть важнейших категорий: «Син» (или «Кассия») — естественная движущая сила всех явлений природы; «Кан» (или «Дзикан») — чувство природой самой себя; «Синтай» — движение вперед и назад всех естественных предметов и явлений; «Енге» — четыре стихии (дерево, огонь, металл, вода) и объединяющая их стихия земли — исход-

ные первоначала всех естественных изменений и превращений; «Госэй» — взаимосвязь движущихся противоположных начал природных явлений; «Мё» — особое всепроникающее качество природы, способствующей единству тел и явлений [42, с. 184—212].

Рассматривая систему взглядов Андо о природе в целом, Ясунага отмечает ее гиголоичность [42, с. 214]. Соглашаясь с этим выводом, нам в то же время следует, видимо, учитывать характер гиголоизма Андо, обусловленный низким уровнем развития естественнонаучной мысли Японии того времени. При общей оценке концепции Андо нельзя не считаться, разумеется, с тем, что «жизненная сила», о которой он пишет, истолковывается исключительно как природное явление. Нельзя забывать также, что Андо решительно отвергал бытие сверхъестественного духа, существование какой-либо субстанции и т. п. Человеческая душа, разум были для него продуктом движения естественных сил организма, следствием деятельности его телесных материальных элементов [42, с. 238—243].

Объясняя познание мира, постижение «тайн» природы с позиций естественного разума человека, Андо, пишет далее Ясунага, призывал полагаться не на абстрактные размышления, а на реальное практическое взаимодействие человека с окружающей средой, иначе говоря, на трудовую деятельность людей. Труд, точнее, земледельческий труд, значение которого Андо выражает словом «тёкко», лежит в основе его социологических воззрений. Андо объявляет труд, саму потребность трудиться необходимым условием существования человека. Отказ от удовлетворения этой потребности он расценивает как тунеядство, порождающее эксплуатацию «низов» «верхами».

Ясунага показывает вместе с тем определенную ограниченность взглядов Андо. Так, сущность труда рассматривается им сквозь призму представлений индивидуального сознания о воспроизводстве биологической природы человека и деятельности его организма при игнорировании материальных экономических отношений людей [42, с. 273].

Призывая к переустройству общественных отношений, Андо сформулировал необычную, по мнению Ясунага, для традиций японской общественной мысли концепцию трехступенчатого развития человеческого сообщества. Согласно этой концепции, первой ступенью развития человеческих отношений является «изначальный естественный мир природы», иначе говоря, такой мир, где нет господства и подчинения, «верхов» и «низов», распрей и войн. Появление «святых», «мудрецов», проповедующих религиозный дурман, приводит к разрушению этого «изначального естественного мира» и возникновению противоестественного мира «законов». «Мир природы» уступает место «миру истории» [42, с. 265, 277]. Этот мир, согласно Андо, должен быть преодолен, разрушен, чтобы общество снова могло «возвратиться к природе». Однако такое «возвращение к природе» мыс-

лится Андо не просто как возвращение назад, к природе от «цивилизации», а как «возвращение к идеальному естественному существованию человека в мире природы» — к коммуне подлинно свободных тружеников, обеспечивающих полное удовлетворение своих жизненных потребностей [42, с. 290—291].

Формулируя общую оценку социологических воззрений Андо Сёэки, Ясунага характеризует их как утопические. Он отмечает некоторое сходство взглядов Андо и Ж.-Ж. Руссо, а также известную близость концепции японского мыслителя и утопического учения Т. Мора [42, с. 281].

Особое место в исследовании истории философской мысли в Японии занимают работы тех ученых, которые выступают с последовательно научных позиций марксистско-ленинской методологии.

В этой связи нельзя не упомянуть о творчестве выдающегося философа — марксиста Тосака Дзюн (1900—1945), работы которого способствовали исследованию истории общественной мысли, философской мысли, в частности. Известное произведение Тосака «Японская идеология» [33] (1935 г.) и ряд других трудов содержат важные методологические указания для понимания закономерностей исторического развития национальной общественной и философской мысли в Японии. Непосредственно же огромная заслуга в изучении истории собственно философской мысли в Японии принадлежит другому не менее выдающемуся ученому — Нагата Хироси (1904—1947). Его фундаментальные труды, написанные еще в 30-е годы, способствовали изучению истории японской философии многими учеными в Японии и за рубежом⁹. Это прежде всего работы «История японского материализма» [25] (1936), «История философской мысли в Японии» (1938) [23], «Идеология японского феодализма» [24]¹⁰. В этих произведениях философ-марксист сумел раскрыть особенности развития мировоззренческой мысли в Японии в эпоху феодализма преимущественно XVII — первой половины XIX в. как в целом, так и в сферах религии и философии, в частности. Он выявил специфические черты «японского буддизма» и «японского конфуцианства», раскрыл идейное содержание учений японских мыслителей, показал конкретно-историческую обусловленность их взглядов изменениями, происходящими в общественной жизни Японии. Большой интерес, в частности, представляет анализ Нагата Хироси материалистической мысли в Японии. Многие характеристики в трудах Нагата творчества таких мыслителей, как Каибара Экикэн, Ито Дзинсай, Миура Байэн, Андо Сёэки, Ямагата Банто и др., не во всем совпадают с последующими оценками взглядов этих философов, встречающихся в работах других исследователей, но они заслуживают серьезного внимания.

В послевоенные годы вышел ряд работ по истории философской мысли в Японии, написанных с позиций исторического материализма, авторы которых Кодзай Ёсисигэ, Касаи Тадаси, Фу-

куда Сидзуо продолжают традиции, заложенные Нагата Хироси и Тосака Дзюн. Среди этих работ выделяются работы Кодзай Ёсисигэ, и прежде всего «Записки о духе Ямато», опубликованные в энциклопедической серии «Философия» в 1969 г. [22].

В этой работе он прослеживает развитие общественного сознания в эпоху позднего феодализма и рассматривает, в частности, особенности развития философской мысли в Японии в XVII—XIX вв. Кодзай видит в этом развитии выражение социальных потребностей, отражающих кризис феодальной формации и становление новых, буржуазных общественных отношений; он совершенно справедливо связывает формирование демократических убеждений с появлением «научного духа» в общественном сознании японцев в период, предшествовавший революции Мэйдзи [22, с. 271—277]. Важнейшим фактором, ускоряющим развитие общественных отношений в Японии, Кодзай считает проникновение и усвоение европейской культуры, в первую очередь научного знания. Но, указывая на «укоренение» в стране «научного духа Европы», он отмечает в то же время, что зарубежные знания и техника использовались «для удовлетворения насущных задач, выдвинутых нашей жизнью» [22, с. 280].

Говоря о собственно философской мысли в эпоху позднего феодализма в Японии, Кодзай подчеркивает поступательный характер ее развития в XVII—XIX вв. Он обстоятельно анализирует процесс формирования новых философских категорий и переосмысления прежних мировоззренческих представлений, образовавшихся на основе традиционной конфуцианской и буддийской идеологии. Такое переосмысление, пишет он, начинается с критики ортодоксии господствовавшего тогда «конфуцианского» учения Чжу Си представителями школы классического конфуцианства Когакуха¹¹. По мере проникновения европейского научного знания в их среду философские круги все решительнее отходили от бесплодной интерпретации написанных на канбуне¹² текстов «классических книг», освобождаясь от навязанных этими книгами пут, от установившихся правил, препятствовавших истинному познанию.

Одним из выдающихся мыслителей феодальной Японии, призывавшим отказаться от укоренившихся привычек и предрассудков и приступить к изучению реальной действительности, Кодзай считает Миура Байэна (1723—1788). Он приводит высказывания Байэна, согласно которым подлинным «наставником» людей в познании истины является «природа». Правда, для обозначения понятия «природа», пишет Кодзай, «не используется выражение „природа“». Вместо него имеется слово „тэнти“ (небо и земля.— Ю. К.). Однако независимо от этого выражения очевидно, что здесь ясно утверждается понятие объективной природы» [22, с. 282]. Отстаивая подобный взгляд на природу, Миура Байэн, согласно Кодзай, призывал к тому, «чтобы не ис-

толковать природу, ставя в центр человека, а, напротив, смотреть на самого человека с точки зрения природы» [22, с. 283]. Кодзани обращает также внимание и на другую заслугу Миура Байэна — на то, в частности, что в борьбе с разного рода предвзвешенностью философ «не только обращался к изучению природы такой, какова она есть, но и установил понятие закономерности природы, используя с этой целью термин „дзёри“» [22, с. 284].

Сопоставляя представление о закономерности природы, выдвинутое Миура Байэном в XVIII в., с открытием, сделанным Галилеем и Кеплером в XVI—XVII вв. в Европе, Кодзани подчеркивает самостоятельность взглядов японского мыслителя, жившего в тяжелых условиях феодальной Японии в глухой деревушке на севере о-ва Кюсю. Кодзани указывает, что средством выявления закономерностей природы служили для Миура Байэна диалектические принципы мышления, и прежде всего его метод исследования «ханкан гоицу», в основе которого лежит идея единства противоположных сторон. «Тайна постижения „дзёри“ заключается в том, чтобы познавать эти противоположные стороны в единстве, отбрасывать привычки духа и опираться на приметы (черты), обнаруживающиеся в нераскрытой воле сущности» [22, с. 234]. Эти принципиальные положения, пишет Кодзани, Миура Байэн подробно излагает в «Слове о сокровенном»¹³.

Далее Кодзани рассматривает развитие традиционного философского учения о «ри» и «ки», олицетворяющих понятия всеобщего порядка природы и материальной, вещественной стихии. «В рамках ортодоксального чжусианства, — пишет он, — не говорилось о том, что чему предшествует — „ки“ или „ри“, но фактически в конечном счете предпочтение отдавалось „ри“ перед „ки“. Иначе говоря, это означало „сначала ри, потом ки“. Вопреки этому в нашей стране, например, известно имя Ито Дзинсай (1627—1705), отстаивавшего учение „сначала ки, потом ри“» [22, с. 287]. Кодзани, интерпретируя высказывания Ито Дзинсай о взаимодействии «ки» и «ри», приходит к выводу о том, что «ри» у этого мыслителя не может не обладать характером порядка формирования и развития движущегося «ки». Поэтому, хотя оно и далеко от значения законов природы в том строгом смысле слова, в котором это имело место в Европе, тем не менее можно сказать, что в некотором смысле оно имеет характер законов движения предметов и явлений. «Можно утверждать, — добавляет Кодзани, — что такое понимание «ри» подготовило почву для появившегося впоследствии так называемого „учения о порядке“ Миура Байэна» [22, с. 287].

Прослеживая процесс дальнейшего переосмысления содержания значений «ки» и «ри», Кодзани показывает формирование подлинно материалистических представлений у мыслителей Сицуки Тадао (1760—1806) и Камада Рюо (1754—1821). Останавливая внимание на последнем, Кодзани утверждает, что истолко-

вание этим философом связи сознания и тела носит вполне материалистический характер: «Тело самого человека он также целиком включал в сферу материального и с этих позиций формы деятельности сознания объяснял, исходя из структуры и функций тела. Вместе с тем он ясно заявлял о том, что сознание человека невозможно без воздействия находящихся вовне предметов и явлений» [22, с. 289]. С точки зрения признания первичности «ки» (материального начала) и вторичности «ри» (духовного начала) Камада Рюо истолковывал и процесс познания мира человеком. «Примечательно, — пишет Кодзани, — что он не только выделял различные этапы — от наших непосредственных восприятий к памяти и от памяти к мысли, но и распространял их на сферу чувств (удовольствие и неудовольствие, радость и гнев, печаль и веселье)» [22, с. 289—290]. Далее Кодзани отмечает ростки диалектического мышления во взглядах Камада на эволюцию живой и неживой природы. Приводя ряд высказываний философа о том, что «благодаря изменению появилась природа, солнце и луна, звезды, вода и огонь, птицы и звери, насекомые и рыбы, травы и деревья и, наконец, род человеческий» [22, с. 290], Кодзани заключает, что Камада «выходит за пределы механистического материализма и близко подходит к точке зрения теории эволюции» [22, с. 292].

Усилия японских философов, прокладывавших путь сквозь «джунгли конфуцианских категорий» к научным представлениям о мире, резюмирует Кодзани, послужили «подготовкой для теоретического определения понятия материи» [22, с. 292]. Хотя Кодзани оговаривается, что ему неизвестно, когда точно появился сам термин «буссицу» («материя»), он отмечает заслуги в этом отношении Ниси Аманэ (1829—1897) и Накаэ Тёмина (1874—1901), которые, окончательно утвердив в правах понятие «материя» не только в естественнонаучном, но и в философском значении, представляли, можно сказать, так называемую «материалистическую школу», причем Ниси Аманэ был связан с движением «нигилистов»¹⁴, а Накаэ Тёмин — с политическими выступлениями в защиту свободы и равенства [22, с. 293].

Приведенные выше конкретные данные об исследовании японскими учеными проблемы философского наследия совершенно очевидно свидетельствуют не только о самом существовании философской мысли в системе традиционной культуры Японии XVII — первой половины XIX в., но и о том, что эта мысль, отражая процесс вызревания буржуазных общественных отношений в недрах феодальной формации, обнаруживала значительный прогресс в своем развитии, особенно проявившийся в формировании четко выраженного материалистического мировоззрения у ряда крупных и оригинальных японских мыслителей.

Философская мысль японцев развивалась на основе традиционного «буддийско-конфуцианского» идейного материала пу-

тем его переосмысления, разработки, привнесения в устоявшиеся мировоззренческие понятия нового философского содержания. Это обстоятельство указывает, между прочим, на возможности собственно традиционной японской идеологии и философской мысли, в частности на ее способность к самостоятельному поступательному развитию и созданию таких же, в сущности, духовных ценностей, какие присущи другим народам. Оказываются несостоятельными всякие антинаучные концепции о японской культуре, основывающейся якобы на каких-то кардинально иных «исходных началах», «чертах», «особенностях», исключающих «рационализм западного типа», «абстрактную созерцательность», «философскую спекуляцию» и т. п.

В дальнейшем, однако, процесс развития общественной мысли, в частности мировоззренческой, философской мысли, в Японии значительным образом изменился. Разложение феодальной формации и становление буржуазных общественных отношений пробудили новые социальные потребности в развитии науки, техники, культуры. Однако опутанные феодальными пережитками производительные силы и общественное сознание создавали серьезное препятствие на пути социального развития страны. В этих условиях большое значение приобрел внешний фактор — влияние передовой материальной и духовной культуры Запада, широкое проникновение которой в Японию после революции Мэйдзи значительно ускорило процесс социальных преобразований.

Усвоение достижений передовой науки и техники европейских народов повлекло за собой и усвоение иноземной культуры и идеологии. Происходила, как говорят японцы, «европеизация»¹⁵ страны, т. е. приобретение новых духовных ценностей, отрешение от значительной части прежнего традиционного культурного достояния (см. [8]).

В сфере мировоззренческой, собственно философской, мысли также совершался процесс вытеснения традиционной «буддийско-конфуцианской» идеологии, перехода на систему иных по своему культурному происхождению мировоззренческих представлений. Он сопровождался сложными поисками путей «перевода» значений философских категорий на язык генетически других по культурному материалу понятий и представлений, относительно неадекватных по своему содержанию [7]. В ходе этого противоречивого процесса по целому ряду направлений нарушалась преемственность в развитии культуры, наблюдался разрыв с духовными традициями прошлого.

Процесс «европеизации», или «вестернизации», философской мысли японцев и перехода с традиционной буддийско-конфуцианской идеологии на идейный материал западного происхождения начался после революции Мэйдзи, со времени широкого распространения западноевропейских философских учений в Японии последней четверти XIX в. Однако глубинные истоки этого процесса, подготовившие его осуществление, наблюдались

еще задолго до этого. Они связаны с проникновением в Японию европейских знаний и техники, имевшим место на протяжении XVI—XVIII вв. И хотя считается, что такое проникновение западной культуры было довольно ограниченным в масштабах общественной жизни в целом (и это, видимо, справедливо), значение данного фактора для развития собственно научной мысли японцев, а следовательно, и философии как теоретического отношения к действительности, переоценить, очевидно, трудно.

Попадавшие с XVI в. от португальцев и испанцев, а с XVII в. от голландцев знания и техника сильнейшим образом воздействовали на развитие науки. На прогрессивную роль «голландской науки», а также школы «рангакуся» указывали и указывают многие японские и зарубежные ученые. «Вряд ли подлежит сомнению, — пишет Кавамура Нодзому, — что усвоение европейской культуры нового времени через голландскую науку в условиях тяжелого гнета конфуцианской идеологии в изолированной от мира Японии внесло огромный вклад в развитие научного духа в нашей стране» [21, с. 276—277].

Кодзай Ёсисигэ, Иэнага Сабуро, Нарамото Тацую приводят интересные сведения о развитии научной мысли в Японии в XVII—XVIII вв. под влиянием знаний, проникающих из Европы. Они показывают, каким колоссальным стимулом были эти знания для развития медицины, анатомии и физиологии, биологии, математики, географии, астрономии и других наук. Сформировалась целая плеяда японских ученых, внесшая большой вклад как в прогресс научной мысли, так и в социальную практическую деятельность. Достаточно назвать такие имена, как подвизавшийся в области медицины Нагоя Гэнъи (1628—1699), отказавшийся от идеалистических учений китайской философии и пропагандировавший «классический метод в медицине» (конхо), Ёсимасу Того (1702—1773), выдвинувший метод «опыт наблюдением», Ямаваки Тоё (1705—1762), написавший ценный труд «Анатомия внутренних органов». К этой плеяде принадлежат также Миндзаки Ясусада (1628—1697), составивший «Полное собрание сочинений по сельскому хозяйству», Каибара Экиэн (1630—1714) — автор труда «Деревья и травы Японии», Сидзуки Тадао (1760—1806), воспринявший из голландских книг механику Ньютона, и многие другие. Следует назвать, видимо, в этой связи Ито Дзинсай (1627—1705), Огю Сорай (1666—1728), Сибя Кокан (1738—1818), Андо Сёэки (1705—1753), которые, по свидетельству Кодзай Ёсисигэ, под влиянием научной мысли, проникавшей из Голландии, выдвигали идеи о свободе и равенстве людей [5, с. 176].

Уже самый общий обзор такого рода данных, более подробно освещенных в японоведческой литературе [2; 4], позволяет сделать некоторые выводы, касающиеся развития как частных наук, так и мировоззренческой философской мысли в Японии в XVII—XIX вв. Прежде всего можно констатировать

тот факт, что проникавшее из Европы научное знание, несмотря на все ограничения в его распространении, было в той или иной мере доступно представителям интеллигенции того времени. В той же мере доступно представителям интеллигенции того времени философской проблематики, так или иначе знали о нем. Больше того, как мы уже отмечали, многие японские мыслители, в частности Миура Байэн, Ито Дзинсай, Андо Сёэки, Нагоя Гэнъи, были не только философами, но и учеными-медиками, поскольку медицина при отсутствии точных наук служила путем к постижению законов природы. Именно те мыслители, которые одновременно подвизались на поприще и философии, и науки, и врачебной практики, двигали вперед мировоззренческую мысль в тяжелой борьбе с традиционными конфуцианскими и буддийскими канонами посредством переосмысления традиционной идеологии. Иного пути не было, так как новые универсальные мировоззренческие, философские категории, соответствующие уровню проникавшего из Европы знания, еще не появились и источники доступа к содержащей западные философские учения литературе были фактически закрыты¹⁶.

Было бы, однако, ошибкой считать, что проникавшая извне научная мысль ничего не значила непосредственно для развития философии в рамках ее традиционных понятий и представлений. Напротив, более правильно будет считать, что научные знания, проникавшие с Запада, ускорявшие развитие наук в Японии, и являлись той силой, которая постоянно толкала ученых к переосмыслению философских понятий, к их содержательной разработке, хотя и на основе прежней «классической» буддийско-конфуцианской терминологии. Мыслители, решавшие философские проблемы, имели, на наш взгляд, две системы представлений: одну — сугубо научную, стимулирующую прогресс мысли, но не возвысившуюся до самых универсальных мировоззренческих обобщений и другую — философскую, требующую универсализировать усваиваемую научную мысль, но не выработавшую пока соответствующих категорий на базе традиционной идеологии. Обе эти системы формально, с точки зрения понятийной терминологии, были обособлены друг от друга ввиду разности культурного материала, из которого они строились. Однако фактически, в сознании людей, они реально воздействовали друг на друга, реально функционировали при разработке теоретических вопросов. Наличие двух таких противоречащих по содержанию и культурному материалу систем представлений вызывало у разных мыслителей различное отношение. Одни, в частности упоминавшийся Нагоя Гэнъи, вынуждены были попросту отказаться от философии в узких рамках традиционных канонов. Другие, как Андо Сёэки, наоборот, пытались делать первые шаги в направлении увязывания обеих систем, включая нехарактерную для традиционной философии историческую теорию эволюции общественного развития. Основная же масса ученых, занимавшихся философией, шла не-

легким путем переосмысления традиционной терминологии, создавая на ее основе новые по содержанию взгляды, идеи, учения.

Отмечая значение указанных выше исследований, посвященных философскому наследию японцев, нужно все же сказать, что изучение истории традиционной мировоззренческой мысли в Японии еще явно недостаточно как для понимания самого процесса развития этой мысли, так и для критики буржуазных концепций, о которых идет речь в настоящей работе. Насколько мы уже успели заметить, японские ученые, придерживающиеся научной методологии, занимаются преимущественно периодом развития традиционной философской мысли в эпоху позднего феодализма (XVII — первая половина XIX в.). Истоки традиционной философской мысли и эпоха ее становления, относящиеся к IX—XIII вв., и этапы ее развития в XIV—XVI вв. изучены чрезвычайно слабо. Поэтому пока еще нет возможности создать целостную картину истории развития традиционной философии в Японии. Однако то обстоятельство, что в значительной мере сохранились и доступны для изучения исторические памятники IX—XIV вв., труды мыслителей раннего средневековья (Кукая, Сайтё, Догэна, Синрана, Нитирэна и др.) широко публикуются в энциклопедических сериях, в отдельных изданиях с комментариями [29], а также в переводах на современный язык [39], свидетельствует о том, что интерес современных ученых к наследию мыслителей IX—XIV вв. ничуть не меньший, если не больший, чем к творчеству мыслителей более позднего времени. В буржуазной японской литературе нередко Кукай, Догэн, Синран становятся объектом для спекуляций, изображаются как неповторимые, загадочные, как истинные носители традиционной мировоззренческой мысли японцев. (Критику такого рода спекуляций см. [6].) Нитирэн же рекламируется сторонниками движения Сока гаккай как символ чистоты подлинно национальных духовных традиций Японии [32].

В этих условиях очевидно, что изучение истории мировоззренческой, философской мысли японцев во всей ее целостности становится одной из первостепенных задач современной науки в Японии. Даже то, что на сегодняшний день сделано в этой области, показывает, что во взглядах японских мыслителей IX—XVI вв. нет чего-то абсолютно исключительного, отрицающего известные нам закономерности развития мировоззренческой мысли. Однако это лишь начало большой работы. Предстоит преодолеть еще немало трудностей. Ведь произведения мыслителей далекого прошлого написаны языком, не поддающимся расшифровке без углубленного изучения разного рода исторических памятников, без специальной филологической подготовки. А главное — учения этих мыслителей нелегко понять нашему современнику без рассмотрения своеобразия самого процесса развития философской мысли в эпоху средне-

вековья, без обстоятельного анализа специфических особенностей традиций такого развития, иначе говоря, без фундаментального изучения всей истории мировоззренческой мысли в Японии.

¹ Понятия «буддийско-конфуцианская» идеология, «буддийская», «конфуцианская» мысль, философия эпохи феодализма в том расширительном значении, в котором они обычно используются в нашей и зарубежной литературе, на наш взгляд, не являются точными. Поэтому в ряде случаев в статье они берутся в кавычки. Подробнее см., в частности, в статье: Ю. Б. Козловский. Конфуцианство: миф и реальность.— «Народы Азии и Африки», 1982, № 3.

² О философском наследии в этом случае речь может идти только относительно взглядов мыслителей конца XIX—первой половины XX в.

³ Критику идеологии японизма и ее современных приверженцев см. [33; 19].

⁴ «Естественно существующие законы бытия» (дзинэнхони) — известное учение Синрана.

⁵ К таким исследователям принадлежит, в частности, Уэммото Кацуми. Он обуславливает право традиционной мысли Японии на философию рядом принципиальных оговорок, оставляющих нерешенным вопрос о том, как понимать «философию» вообще [34, с. 111—114]. К этой же группе ученых можно отнести и одного из старейших японских философов, Фунаяма Синъити, который откровенно заявляет, что для него еще недостаточно ясен вопрос о том, можно ли признавать наличие философии в традиционной общественной мысли Японии [38, с. 68—69]. В том же духе высказываются и некоторые другие современные японские философы.

⁶ Умэхара отмечает, например, наличие «односторонних толкований» буддизма, выражающих «существо его учения» с позиций той или иной секты, того или иного направления [36, с. 17—18].

⁷ Эта попытка Умэхара выявить специфику «буддийского вероучения» в отличие от «западного мировоззрения» несостоятельна хотя бы по той причине, что христианству присущи черты, близкие тем, которые приписываются им буддизму.

⁸ Большая заслуга по сохранению и публикации рукописей Андо Сёэки принадлежит Каю Кокити [12].

⁹ Имеются в виду опубликованные в 40—50-х годах исследования Саигуса Хирото, Иэнага Сабуро, Нарамото Тацуя в Японии, Я. Б. Радуль-Затуловского в СССР, Г. Нормана в США и др.

¹⁰ Появлению этих трудов предшествовала работа по изучению марксистско-ленинской философии в «Лекциях по материалистической диалектике» (1933) и др.

¹¹ Когакуха — досл. «школа древней науки», приверженцы которой поддерживали доктрину «классического конфуцианства» и находились в оппозиции к Сюсигакуха — школе, проповедовавшей философское учение Чжу Си.

¹² Канбун — китайское письмо, приспособленное для чтения японцами.

¹³ «Слово о сокровенном» составляет часть труда «Три слова Байэна».

¹⁴ Под движением «нигилистов» имеется в виду движение, напоминавшее по своему характеру революционно-демократическое движение в России в 60—70-х годах XIX в.

¹⁵ Этот термин, получивший широкое распространение в Японии, весьма условен, поскольку речь идет об усвоении японцами культурного наследия различных стран и народов.

¹⁶ Ввоз в Японию научной литературы из Европы был разрешен только в 1720 г. Но и после этого распространение знаний по разным причинам было крайне ограничено (начиная со слабости перевода с иностранных языков и кончая препятствиями, чинимыми чиновниками).

1. Власов В. А. Научно-техническая революция в Японии. М., 1975.
2. Воробьева М. В., Соколова Г. А. Очерки по истории науки, техники и ремесла в Японии. М., 1976.
3. История Японии (1945—1975 гг.). М.
4. Кин Д. Японцы открывают Европу. М., 1972.
5. Кодзан Ёсисигэ. Современная философия.— Заметки о духе Ямато. М., 1974.
6. Козловский Ю. Б. Философия экзистенциализма в современной Японии. М., 1975.
7. Козловский Ю. Б. Актуальные проблемы изучения философской мысли народов Дальнего Востока.— «Народы Азии и Африки». 1976, № 3.
8. Козловский Ю. Б. Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977.
9. Латышев И. А. Правящая либерально-демократическая партия Японии и ее политика. М., 1967.
10. Латышев И. А. Японская бюрократия. М., 1968.
11. Петров Д. В. Япония в мировой политике. М., 1973.
12. Радуль-Затуловский Я. Б. Андо Сёэки. Философ-материалист XVIII века. М., 1961.
13. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
14. Современная Япония. М., 1971.
15. Топеха П. П. Рабочее движение в Японии (1945—1971 гг.). М., 1973.
16. Хлынов В. Н. Положение рабочего класса в Японии (после второй мировой войны). М., 1958.
17. Ватанабэ Дайто. Андо Сёэки то сидзэн синэйдо (Андо Сёэки и его произведение «Истинно действующие законы природы»). Токио, 1930.
18. Иида Момо. Нихон-но бунка то тэцугаку (Японская культура и философия).— Тэцугаку (Философия). Т., XIII. Токио, 1969.
19. Иэнага Сабуро. Нихон бунка си (История японской культуры). Токио, 1960.
20. Иэнага Сабуро. Нихон дотокү сисоси (История японской моральной мысли). Токио, 1954.
21. Кавамура Нодзому. Гэндай нихон идэроги хихан (Критика современной японской идеологии).— «Юйбуцурон». 1975, № 4.
22. Кодзан Ёсисигэ. Яматорон ното (Заметки о духе Ямато).— Тэцугаку. Т. XVIII. Токио, 1969.
23. Нагата Хироси. Нихон тэцугаку сисоси (История философской мысли в Японии). Токио, 1938.
24. Нагата Хироси. Нихон хокэнсэй идэроги (Идеология японского феодализма). Токио, 1938.
25. Нагата Хироси. Нихон юйбуцурон си (История японского материализма). Токио, 1936.
26. Накамура Юдзиро. «Тэцугаку» — но хихан то косо (Критика и позитивный смысл «Философии»).— «Тэцугаку». 1969, № 19.
27. Нарамото Тацуя. Нихон-но сисока (Японские мыслители). Токио, 1954.
28. Нихон-но тэцугаку (Японская философия). Сост. Ниситани Кэйдзи. Киото, 1975.
29. Нихон сисоси (История общественной мысли в Японии). Токио, 1960—1970.
30. Саигуса Хирото. Нихон-но юйбуцуроня (Японские материалисты). Токио, 1956.
31. Саигуса Хирото. Сэйока нихон-но кэнкю (Изучение европеизации Японии). Токио, 1958.
32. Такасэ Хирон. Дайсан буммэй-но сюкё (Религия третьей цивилизации). Токио, 1963.
33. Тосака Дзюн. Нихон идэрогирон (Японская идеология). Токио, 1935.
34. Уэммото Кацуми. Юйбуцурон то сютэйсэй (Материализм и субъектность). Токио, 1969.

35. Умэхара Такэси. Бунка-но нака-но сэй то си (Жизнь и смерть в культуре).— Тэцугаку. Т. XVIII. Токио, 1968.
36. Умэхара Такэси. Нихон-но тэцугаку-но мицу-но гэнри (Три основных принципа японской философии). Киото, 1975.
37. Уэяма Сюмпэй. Сисо-но нихонтэки токусицу (Специфические особенности общественной мысли в Японии).— Тэцугаку. Т. XVIII. Токио.
38. Фунаяма Синъити. Мэйдзи тэцугакуси кэнкю (Изучение истории философии периода Мэйдзи). Киото, 1959.
39. Фурута Сёкин. Иппо наран кито.— «Нихон докусё симбун», 24.IV.1978.
40. Хасимото Минэо. Кэйсидзёгаку—о сасаэру гэнри (Принципы основания метафизики).— «Тэцугаку». Т. VIII. Токио, 1969.
41. Юаса Ясуо. Догэн—Синран-ни окэру нихонтэки-дзиссонтэки-на моно (Японское-экзистенциальное у Догэна—Синрана).— «Дзиссонсюги» («Экзистенциализм»). Т. 1. Токио, 1968.
42. Ясунага Тосинобу. Андо Сёэки. Токио, 1976.
43. The Japanese Mind editor Ch. A. Moor, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967.
44. E. Herbert Norman. Ando Shoeki and the anatomy of Japanese feudalism. Tokyo, 1949.

В. Г. Буров

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ И ИДЕЙНАЯ БОРЬБА В КИТАЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.

Процесс развития философии у любого народа не может обойтись без определения отношения к доставшимся от прошлого философским проблемам, традиционным способам их решения и их субординации, без вынесения суждений об исторической ограниченности или непреходящем значении тех или иных элементов философского наследия, без их усвоения, абсолютно необходимого для любого философского направления, любой философской школы более позднего периода. Конечно, подобное усвоение имеет различную мировоззренческую направленность в зависимости от того, кем и во имя чего оно осуществляется. История свидетельствует, что при этом возможно использование консервативных элементов наследия в прогрессивных и даже революционных целях и, наоборот, обоснование ретроградных идеалов с помощью позитивных сторон наследия. В последнем случае неизбежны их деформация и извращение.

Все сказанное можно с полным основанием отнести и к месту, занимаемому философским наследием в идейно-политической жизни китайского общества XX в.

Вторая половина XIX в. до основания потрясла казавшееся до этого прочным здание традиционной китайской деспотии. Феодалы-властители цинской монархии с удивлением обнаружили свое бессилие перед мощной машинной цивилизацией Запада. Колосс оказался на глиняных ногах. Во весь рост встала проблема отсталости Китая. Начались поиски причин унижительных поражений в прямом столкновении с Западом, порабощения страны «варварами». При этом нельзя было обойтись без обращения к философскому наследию, ибо оно всегда занимало в китайском обществе особо важное место.

Как известно, громадную роль в формировании всего китайского образа жизни, начиная от социальных институтов и кончая семейными отношениями, играло конфуцианство. Культ конфуцианской традиции, заложенный в эпоху Хань и подновленный при Сунах, стал альфой и омегой всей китайской культуры, основным базисным элементом культурного и соответст-

венно философского наследия. Принципы конфуцианской этико-политической доктрины играли определяющую роль в формировании мировоззрения каждого члена китайского социума — не только интеллигента, но и обычного крестьянина¹. Каждый китаец вольно или невольно соизмерял свои поступки и мысли с предписаниями конфуцианства. Поэтому можно говорить о том, что каждый китаец был в известном смысле конфуцианцем.

Любая новая идея, любая новая концепция получали право на существование только после того, как они облекались в соответствующую традиционную форму и подкреплялись ссылками на конфуцианские классические книги. Цитаты из них очень часто играли роль решающего аргумента в борьбе между философами различных или одной и той же школы. В сущности, чуть ли не каждый китайский философ испытывал благоговейный трепет перед именами Конфуция, Мэн-цзы и других мудрецов древности. В средние века с такой же почтительностью стали относиться к Чжу Си и его непосредственным предшественникам. Изречения конфуцианских «совершенномудрых» имели силу непререкаемых истин. Естественно поэтому, что творческая фантазия китайских философов очень часто не выходила за рамки выдержанного в уважительном духе комментирования постулатов отцов конфуцианства, а позднее сунских философов. Одной из характерных особенностей историко-философского процесса в Китае было появление трудов чисто комментаторского плана, существование специальных комментаторских школ, занимавшихся исключительно выяснением смысла положений конфуцианских классических текстов.

Говоря о том, что конфуцианство определяло развитие теоретического мышления, мы вовсе не склонны только к нему сводить все многообразие китайской философии. Наряду с ним в сфере общественного сознания развивались и другие направления, в частности довольно популярные в народных массах буддизм и даосизм. Мы подчеркиваем роль конфуцианства именно в силу того, что оно представляло собой фундамент китайской национальной культуры (здесь и далее речь идет прежде всего о месте конфуцианства в системе духовных ценностей китайского феодального общества и соответственно о его роли как официальной этико-политической доктрины. Мы не рассматриваем всего комплекса проблем, связанных с существованием в рамках самого конфуцианства, как философского учения, самых различных течений, взглядов, в том числе рационалистических и гуманистических. Это — тема особого разговора).

Когда же в столкновении с западным капитализмом обнаружилась слабость Китая, порожденный этой ситуацией духовный кризис заставил китайское общество по-новому оценить содержание и суть его культурного, идейного достояния, переосмыслить роль философского наследия, и прежде всего конфуцианства, в различных сферах общественной жизни страны в прошлом, настоящем и будущем.

Хотя основной целью данной статьи является рассмотрение идейной борьбы вокруг философского наследия, в ней будут затрагиваться и вопросы оценки культурного наследия вообще — в силу самой специфики проблем, вставших перед китайским обществом в XX в., а также тесной связи философии и культуры на всем протяжении истории Китая.

Во многих странах Азии и Африки проблема отношения к культурному (в том числе философскому) наследию, претерпев в последние десятилетия определенные изменения, приобрела более актуальное, острое значение. Однако принципиальных сдвигов по сравнению с первой половиной века в определении ее содержания не произошло. Ослабели одни тенденции (профеодалной идеологии), усилились другие (рост влияния идей марксизма), но господствующим направлением осталась мысль буржуазная в различных ее вариантах (феодално-буржуазная, компрадорско-буржуазная, мелкобуржуазная). Социальная же жизнь Китая ознаменовалась решающими переменами, повлекшими изменения и в области идеологии. Эти сдвиги затронули и проблему культурного и философского наследия — она стала решаться китайскими учеными по-новому.

Марксистская трактовка истории философской мысли потребовала от них решительной критики феодально-буржуазных концепций философского наследия, переоценки прежних позиций многих исследователей. Так, бывшие в 30—40-х годах сторонниками теории «синтеза культур» Фэн Юлань и Хэ Линь в ходе дискуссий 50-х годов заявили об отказе от своих старых взглядов. Поэтому без анализа того, что происходило в рассматриваемой сфере в период, предшествовавший 50—70-м годам, нельзя понять и характер идейной полемики последующих десятилетий.

* * *

Первая половина XX в. (вплоть до 1949 г.) была заполнена дискуссиями о значении ценностей традиционной и западной философии для Китая, в ходе которых среди прочих обсуждался и вопрос относительно возможности и характера сопряженности философских учений прошлого с социальным бытием современного Китая.

Материалы этих дискуссий позволяют отчетливо проследить три различных подхода к философскому наследию: апологетический, критический и проповедь необходимости синтеза китайской и западной философии и культуры.

Сторонниками первого подхода являлись Лян Цичао, Кан Ювэй, Лян Шумин, а также в известной степени Чэнь Лифу и Чан Кайши.

Страшные разрушения, увиденные Лян Цичао в Европе во время поездки туда сразу же после первой мировой войны, поразили его. Однако причины войны он усматривал в развитии

науки. Оно, по его мнению, порождало государственные конфликты, вело к деградации моральных и культурных ценностей, появлению бездушных, «механических» людей: «Главная причина состоит в том, что они (европейцы.— В. Б.) слишком верили во „всемогущество науки“... Люди, воспевавшие всемогущество науки, смотрели на нее как на средство достижения золотого века... Но хотя в области материального прогресса за последние сто лет сделано в несколько раз больше, чем в течение предшествующих трех тысяч лет, наше поколение не только не насладились счастьем, а, напротив, испытало много страданий. Когда путник, потерявший дорогу в пустыне, видит вдали большую черную тень, он, рискуя жизнью, бежит по направлению к ней, надеясь с помощью ее выбраться. Но уже через несколько минут она исчезает, что рождает беспредельное душевное смятение. Подобная тень и есть госпожа „наука“. Европейцы слепо верили в ее всемогущество, однако сегодня можно говорить о ее банкротстве. Именно в этом состоит один из важнейших истоков идеологических перемен последнего времени» (цит. по [7, с. 51—52]).

«Материальной» цивилизации Запада, основанной на научном знании, Лян Цичао противопоставлял «совершенную духовную культуру» Китая, основанную на великих идеалах Конфуция, утверждавшего, что «все люди земли — братья», что главное зло — «не недостаток богатств, а их неправильное распределение», а также на учении Мо-цзы о всеобщей любви. Китайцам, заявлял Лян Цичао, не пристало поэтому ориентироваться на Запад. Китайскую молодежь он призывал «спасти» европейцев и североамериканцев, переживающих банкротство «материальной» цивилизации.

Еще более последовательно за использование конфуцианства в интересах социального развития выступал Кан Ювэй. В его представлении, именно Конфуцию и Мэн-цзы принадлежала концепция идеального государства, хозяевами которого являются все граждане. Для Кан Ювэя современная ему действительность представляла собой вопиющее противоречие с высшими идеалами конфуцианства. Образец для подражания он видел в «золотом веке» древности, связанном с именами Яо, Шуня, Юя, Вэнь-вана и Чжоу-гуна.

Пожалуй, наиболее ретроградные позиции занимал ученик Лян Цичао — Лян Шумин. В 1922 г. он опубликовал книгу «Культура Востока и Запада и их философия», в которой была изложена его концепция типологии мировой культуры. Связывая каждый тип культуры с «образом жизни», сущность западной культуры он видел в «науке» и «демократии», порожденных «движением мыслей и желаний вперед», китайской культуры — в сглаживании противоречий в мыслях и желаниях, а индийской — в стремлении «обратить мысли и желания назад», т. е. в прошлое (см. [22, с. 79]).

Следовательно, основу каждого типа культуры Лян Шумин

видел в различных ценностных ориентациях и социальных идеалах, а также, что наиболее важно для нашего рассмотрения, в неодинаковом отношении к философскому и культурному наследию. Несмотря на признание в духовной культуре Запада определенных позитивных элементов, он фактически отвергал ее, исходя из того, что она якобы противопоставляет индивида другим индивидам и природе². Путь спасения мировой цивилизации, согласно Лян Шумину, — в восстановлении и распространении традиционных китайских культурных стандартов и норм морали.

Превосходство китайской культуры он усматривал в ее ориентации на моральные ценности: «Китайский национальный дух — в опоре не на религию, а на мораль, не на закон, а на ритуал, не на принуждение, а на собственные силы» (цит. по [22, с. 83]).

Идеологической основой политической программы Лян Шумина, сводившейся к «сельскому строительству», укреплению рухнувших устоев традиционных форм социального бытия китайцев, было конфуцианство. Его консервативные традиции объявлялись Лян Шумином «коренным духом» национальной культуры, отход от которого означал утрату правильного понимания перспектив развития Китая³. Важно отметить, что в самом учении Конфуция он, в сущности, видел набор нравственных принципов, рассчитанных на среднего человека, на обычного человека, которого можно легко обратить в соответствующую идеологическую веру.

Сходных с Лян Шумином позиций в отношении конфуцианства придерживались руководящие деятели гоминьдана Чэнь Лифу и Чан Кайши. Оба они призывали к «возрождению национальной культуры», «развитию национального духа», «восстановлению исконной китайской морали», понимая под «культурой», «духом», «моралью», в сущности, этико-политическую доктрину конфуцианства.

Чэнь Лифу требовал от каждого китайца неукоснительного соблюдения принципов конфуцианской морали. «Сыновняя почтительность» объявлялась им первой заповедью каждого человека, основой его нравственности и социального бытия. «Почтительный сын, — заявлял он, — будет покорно служить обществу» [25, т. 1, с. 3]. Под «обществом» Чэнь Лифу подразумевал создаваемую гоминьданом реакционную структуру.

Он призывал также к возрождению *чэн*⁴, которое в истории китайской философии очень часто трактовалось как духовное начало, придающее действиям человека особую благость и святость. У Чэнь Лифу оно означало имманентно присущее каждому индивиду нравственное совершенство, актуализация которого зависит от соотношения двух элементов в природе человека — «для себя» и «для других». В случае преобладания первого человек склонен к совершению недобрых («злых») поступков, при преобладании второго его действия будут «добрыми».

Их совершение и выявление нравственного совершенства человека, утверждал Чэнь Лифу, в конечном счете зависят от преодоления «зловредных» влияний, «очищения сердца» от «греховных» воздействий чуждой (в первую очередь «привнесенной извне» коммунистической) морали и идеологии. Чэнь Лифу хвастливо заявлял, что ему якобы удалось «дать научный ответ на вопрос о доброй и злой природе человека, вокруг которого в истории Китая шла безуспешная дискуссия в течение нескольких тысяч лет» [25, т. 2, с. 149].

Таким образом, совершать «добрые дела», согласно Чэнь Лифу, можно, только следуя принципам конфуцианства, которые выступали у него и других деятелей гоминьдана как идеологическая основа создаваемой ими социальной структуры.

Чан Кайши, обращаясь к конфуцианству, пытался найти в духовном наследии Китая такие ценности, которые могли бы стать барьером на пути распространения прогрессивных идейных и политических веяний. Идеализация традиционных норм морали, стереотипов мышления и культурных стандартов преследовала определенные классовые интересы. Признавая необходимость и неизбежность модернизации китайского общества, Чан Кайши тем не менее, в сущности, сводил ее к возрождению традиционного образа жизни китайцев.

Для него была характерна апология «ортодоксальных китайских этических представлений». Он пытался представить нормы феодальной морали, регламентировавшие отношения между различными социальными, профессиональными и возрастными группами, внутрисемейные и межличностные связи как образец для современного китайского общества. Только этические принципы конфуцианства, заявлял он, могут цементировать китайскую нацию в единое целое. Они включают восемь «моральных заповедей» (преданность, сыновняя почтительность, гуманность, любовь, верность, соблюдение долга, дружелюбие, спокойствие) и четыре «основы существования государства» (справедливость, соблюдение ритуала, скромность, стыдливость). При этом главными нравственными качествами китайцев Чан Кайши объявлял «преданность» и «сыновнюю почтительность», которые он интерпретировал как «преданность государству» и «почтительность к нации». Подобные заявления Чан Кайши нельзя было расценить иначе как стремление использовать конфуцианские принципы для утверждения господства своей реакционной клики.

Рассуждения Чан Кайши о «моральных качествах китайской нации» носили явный шовинистический характер: «Присущая Китаю философия жизни, созданная Конфуцием, развитая Мэн-цзы и прокомментированная ханьскими конфуцианцами, превратилась в превосходящую любую философию в мире и недостижимую для нее современную систему» [21, с. 69], благодаря которой Китай занял надлежащее место в мире и просуществовал в течение длительного периода времени [21, с. 9, 62, 63].

Свою консервативную идею регенерации феодальной культуры Чан Кайши противопоставлял всем концепциям «европеизации» Китая, независимо от их идеологической ориентации. По его словам, получившие после «движения 4 мая»⁵ распространение в стране либерализм (под которым он понимал идеологические течения, настаивавшие на «озападнении» Китая) и коммунизм «с объективной точки зрения принципиальным образом расходятся с нашей национальной психологией и чувствами, а с субъективной точки зрения не имеют под собой каких-либо оснований», в целом же не отвечают интересам государства и народа. Их сторонники «отбрасывают присущую Китаю культурную самобытность», «забывают о своей принадлежности к китайской нации» [21, с. 72—73]. Убеденный антикоммунист, Чан Кайши одновременно был противником восприятия ценностей буржуазной культуры и философии⁶.

* * *

Представители критического подхода к традиционной системе культурных и философских ценностей, объединившиеся на рубеже 10—20-х годов в движение «за новую культуру», делились на две большие группы — сторонников буржуазной системы власти, буржуазной демократии и марксистов. К первой относились профессор Пекинского университета Ху Ши, У Юй, Цянь Сюаньтун и ректор университета Цай Юаньпэй, ко второй — видные деятели КПК Чэнь Дусю, Ли Дачжао и др.

В представлении Ху Ши, Китай уступал Западу не только в области техники, но и во всех сферах духовной культуры: философии, морали, науке, литературе, музыке, других видах искусства и т. д. Он утверждал, что в традиционных китайских философских школах нет ничего, что могло бы быть использовано для создания современной культуры страны. Свои взоры Ху Ши обращал только на Запад, ошибочно полагая, что развитие теоретического мышления, науки вообще возможно в Китае только на основе заимствования достижений западной буржуазной философии. «Идите на Запад!» — призывал он китайскую молодежь.

У Юй связывал с господством конфуцианства политическую и культурную отсталость Китая. «Конфуций был велик для своего времени, — писал он, — но, желая следовать его учению в целях просвещения Поднебесной и последующих поколений, мы воспрепятствовали развитию культуры, утвердили строй абсолютизма. Поэтому нельзя не критиковать это учение, ибо его господство препятствовало развитию творческих дискуссий, способствовало торжеству косных догм и рутинных принципов (цит. по [23, с. 1040—1041]). Для подтверждения своей мысли У Юй ссылался на прогрессивного философа XVI в. Ли Чжи, утверждавшего: «В течение двух тысяч лет мы фактически не знали критики, ибо она была возможна только с позиций кон-

фуцианства. В течение двух тысяч лет мы фактически не различали верного и неверного, ибо давали такие оценки только с позиций конфуцианства» (цит. по [23, с. 1033]).

У Юй выражал солидарность с лусиневским определением конфуцианской морали как «людоедской», сущность которой сводится к оправданию социального произвола, к обоснованию человеконенавистничества. «Самое интересное состоит в том, — писал он, — что мы, китайцы, способны, с одной стороны, поедать людей, а с другой стороны, рассуждать об искусстве ритуала. Людоедство и искусство ритуала, казалось бы, противоположные вещи, однако можно считать, что в нашей истории они шли рука об руку. И это действительно странно! В „Дневнике сумасшедшего“ (Лу Синя. — В. Б.) написано: „Я раскрыл книгу по истории, на каждой странице были написаны слова „гуманность“, „справедливость“, „мораль“ и „добродетель“. Я глубоко за полночь внимательно читал книгу и вдруг между строками рассмотрел, что вся книга исписана одним словом — „людоедство““. Я понял, что в этом дневнике он (Лу Синь. — В. Б.) четко выявил [господство у нас] людоедства и поверхностный характер таких понятий, как „гуманность“, „справедливость“, „мораль“, „добродетель“, разоблачал мошеннические приемы, когда под личиной искусства ритуала скрывается людоедство... Если рассуждения Конфуция об искусстве ритуала довести до логического конца, то окажется, что без убийства людей, без людоедства достижение успеха невозможно, что поистине бесчеловечно!» (цит. по [23, с. 1042—1046]). Таким образом, У Юй видел в догмах конфуцианства тормозящий фактор национального развития Китая, серьезное препятствие на пути нравственного возрождения китайского общества.

Точку зрения Ху Ши и У Юя относительно роли конфуцианской идеологии в социальной истории Китая разделял и Цай Юаньпэй, хотя свои взгляды он выражал в более умеренной форме. Неприменимость конфуцианства к современной китайской действительности Цай Юаньпэй объяснял не внутренними пороками, имманентно присущими ему с момента возникновения, а его несоответствием изменившимся социально-политическим условиям. Полемизируя с Линь Циньнанем⁷, выступавшим с явно ретроградных позиций, он утверждал, что в современную эпоху нецелесообразно вновь прибегать к учению Конфуция, ибо оно уже отжило свой век: «Если сегодня слепо подражать Конфуцию, то нужно местную администрацию вновь заменить удельными вотчинами, а подводные лодки и самолеты сменить на боевые колесницы. Русские убили своего царя, немцы изгнали своего императора. Не будет ли противоречием духу времени, если мы осудим их?» (цит. по [23, с. 1011]). Современная философия, развивал свою мысль Цай Юаньпэй, должна быть тесно связана с данными научного знания, а конфуцианство по самой своей сути было обращено в прошлое. Поэтому он считал бессмысленными попытки сделать его эле-

ментом модернизируемого Китая, страны, стоящей на пороге серьезных изменений во всех сферах социальной жизни.

Ряд представителей движения «за новую культуру» сохранение влияния конфуцианских догм объясняли архаичностью старого литературного языка (*вэньянь*), который в то время широко использовался при написании трактатов, публицистических и художественных произведений. Поэтому они серьезно полагали, что путь к преодолению этого влияния лежит в реформе китайского языка. Так, Цянь Сюаньтун писал: «Ликвидация конфуцианства — единственный способ уничтожить рабскую мораль „трех отношений и пяти принципов“⁸. Для уничтожения мистики и чертовщины, варварской идеологии алхимических символов необходимо с корнем вырвать даосскую религию — *дао* даосов, а не *дао* Лао-цзы и Чжуан-цзы. Чтобы уничтожить конфуцианство и даосскую религию, следует выбросить в мусорный ящик всю китайскую литературу. Почему? По той причине, что 999 книг из каждой тысячи посвящены этим учениям, а китайская письменность специально была поставлена им на службу... Чтобы Китай не погиб, чтобы китайская нация могла встать в ряд цивилизованных наций XX в., необходимо разрешить коренной вопрос — уничтожить конфуцианство и даосскую религию. Капитальным же методом его решения является уничтожение китайской письменности, на которой написаны конфуцианские поучения и даосская мистика» (цит. по [23, с. 1029, 1031]). Цянь Сюаньтун утверждал также, что иероглифика сама по себе затрудняет передачу и описание «новых явлений, теорий и предметов». Поэтому он, как и другие представители движения «за новую культуру», выступал за создание нового национального языка, доступного широким кругам общественности. Утопическая по своей сути идея ликвидации феодальных этико-социальных норм и принципов путем реформирования письменности имела и положительное звучание в тогдашних условиях, ибо она способствовала упрощению языка и демократизации стиля научных и литературных произведений.

Проблема культурного наследия, отношение к традиционным учениям живо интересовали и китайских марксистов. Первые популяризаторы марксистской теории в Китае Чэнь Дусю и Ли Дачжао отвергали конфуцианство на том основании, что оно не отвечало требованиям современной действительности Китая. «Сегодня, — писал, например, Чэнь Дусю, — основой жизни является экономика, а независимость личности — великий принцип, порожденный ею. И это отражается на этическом учении... Что же касается китайских ученых-конфуцианцев, то они пропагандируют „три отношения и пять принципов“, подавляющих свободу личности, препятствующих ее духовному и социальному развитию — участию людей в политической деятельности, равноправным отношениям между мужчинами и женщинами, отмене всевозможных унижительных и обременительных норм феодальной морали и т. д.» (цит. по [23, с. 1091]).

Аналогичным образом рассуждал и Ли Дачжао: «Конфуцианские идеи отнюдь не представляют собой вечной, неизменной истины. Конфуций и его последователи — мыслители определенной эпохи и ни в коем случае не могут быть учителями для всех времен. Учение Конфуция больше 2000 лет удерживалось в Китае потому, что за этот период в китайской аграрной экономике, которой оно соответствовало, не было значительных изменений. Сейчас в ней произошли заметные сдвиги, они в корне подорвали конфуцианство, поскольку оно перестало соответствовать современной китайской жизни, современному китайскому обществу (курсив наш.— В. Б.)» [4, с. 155]. Так же как и Чэнь Дусю, Ли Дачжао обвинял конфуцианство в подавлении личности, в превращении человека в раба никчемных традиционных условностей.

Оба мыслителя — и в этом была их заслуга — причины изменений в идеологических отношениях, в философии видели в процессах, происходящих в экономике, в социальной системе. Однако их материалистический взгляд на историю первоначально не сочетался у них с научным объяснением специфики западной и восточной культур⁹. Различие между двумя типами культур они усматривали либо во второстепенных, либо в вообще несуществующих признаках.

По словам Чэнь Дусю, существует три принципиальных различия между Западом и Востоком, которые оказывают свое воздействие на бытующие там стереотипы мышления. Во-первых, на Западе питают страсти к войне, а на Востоке — к покою. Войну, использование оружия, убийства не одобряли ни конфуцианство, ни даосизм, ни буддизм. Что же касается всей истории западной цивилизации, то она представляет собой «книгу, где нет ни одного слова, не написанного кровью». Во-вторых, для Запада характерен упор на личность, свободу и счастье отдельного человека, на Востоке же основой всех социальных отношений является семья, что делает восточное общество патриархальным. В результате там процветают подавление индивидуальной свободы, чувства собственного достоинства, свободы каждого человека на «свое собственное мнение», воспитание людей в духе приниженности и зависимости, не утвердилось юридическое равноправие граждан. В-третьих, для Запада характерны уважение к закону, практицизм, для Востока — акцентирование внимания на чувствах, эмоциях, пустих фразах (см. [7, с. 105—107]).

По мнению Ли Дачжао, восточная цивилизация характеризуется склонностью к покою, а западная — к движению, причем подобное различие он объяснял влиянием природных условий: «Цивилизация южного пути (восточная.— В. Б.) получает много благоденствий от солнца, щедрые подарки от природы, поэтому она является цивилизацией, которая сотрудничает с природой и себе подобными. На севере получают мало благоденствий от солнца, немного щедрот от природы, поэтому его ци-

вилизация является такой, которая борется с природой, с себе подобными. Одна цивилизация является естественной, другая создана людьми, для одной характерен покой, для другой — борьба, для одной — пассивность, для другой — активность, для одной — зависимость, для другой — самостоятельность, одна довольствуется временным благополучием, другая постоянно стремится вперед... в одной природа управляет людьми, в другой — люди управляют природой» (цит. по [23, с. 157]). Различие в природных условиях, заключал Ли Дачжао, формирует не только неодинаковый тип экономической деятельности (упор на сельское хозяйство на Востоке, на промышленность и торговлю на Западе), но и несходство ценностных установок в сфере общественных отношений, в области семьи.

Следовательно, ни Чэнь Дусю, ни даже Ли Дачжао (т. е. ведущие пропагандисты марксизма в Китае в 20-е годы) не понимали, что рассматриваемое ими различие между Западом и Востоком в конечном счете носило стадийный характер — определялось нахождением западных и восточных стран на различных этапах социально-экономического развития. Они гипертрофировали влияние географических условий, исторических особенностей, характерных черт культуры на развитие каждого из двух регионов. Другими словами, они не смогли до конца провести материалистический взгляд на историю¹⁰.

В более поздний период (30—40-е годы) марксистские принципы подхода к философскому и культурному наследию получают все более широкое распространение в кругах китайских интеллигентов. Об этом свидетельствовали статьи видного общественного деятеля-коммуниста Люй Чжэньюя.

Он критически оценивал деятельность китайских идеологов второй половины XIX и начала XX в. Их усилия, по его мнению, не могли привести к национальному возрождению Китая, поскольку они либо выступали с позиций защиты феодальных устоев (сторонники политики самоусиления), либо находились под определенным влиянием феодальной идеологии (реформаторы, деятели Синьхайской революции).

Положение изменилось радикальным образом, подчеркивал Люй Чжэньюй, только после Октябрьской революции в России, что нашло свое выражение в «движении 4 мая»: «В ходе и после этого движения в китайском народе поднялась волна изучения научного социализма и советского революционного опыта, возникло требование воспринять плоды передовой культуры Советского Союза» [9, с. 131].

Высоко оценивая историческое значение «движения 4 мая», Люй Чжэньюй вместе с тем писал, что в его ходе выявились и неверные тенденции. Одну из них он видел в огульном отрицании всей предшествующей культуры; Люй Чжэньюй указывал, что подобный подход страдает антиисторизмом, игнорирует замечательные достижения китайцев в данной области. Говоря о прекрасных нравственных нормах китайского народа,

замечательных человеческих качествах китайцев, Люй Чжэньюй упоминал любовь к миру, преданность делу, упорство и терпеливость, умение «не сгибаться перед трудностями», «не теряться при опасности», «смотреть на смерть как на возвращение»¹¹. Другая неверная тенденция состояла, по его мнению, в некритическом отношении к буржуазной культуре Запада. Положительно оценивая начавшееся в 20-е годы в Китае под лозунгами развития демократии и науки усвоение достижений науки и опыта революционной демократии Запада, Люй Чжэньюй указывал одновременно на стремление идеологов буржуазии — «либералов», которых он называл «компрадорами на ниве культуры», импортировать в страну реакционные социальные идеи и теории.

Создание новой национальной культуры, указывал Люй Чжэньюй, должно базироваться на наследовании исторических культурных ценностей Китая и усвоении всего позитивного, что есть в зарубежной культуре. Но поскольку, подчеркивал он, китайские марксисты работают над созданием культуры, которая «относится к категории мировой социалистической культуры», их «ориентиром является „учиться у русских“» [9, с. 137].

Очень многое в социальной действительности Китая на рубеже 20—30-х годов свидетельствовало против доводов сторонников апологетического подхода к традиционным духовным ценностям. Усиливающаяся зависимость страны от иностранных держав, пауперизация широких масс населения, социальные конфликты, местный сепаратизм, падение общественных нравов — указанные и многие другие проблемы было невозможно решить путем возрождения конфуцианской этико-политической доктрины. Понимание этого все более проникало в среду интеллигентов. Для многих из тех, кто ранее питал иллюзии в отношении всевременной ценности традиционной культуры Китая, чисто инструментальное отношение к достижениям Запада (сформулированное Чжан Чжидунем и в принципе свойственное построениям Чан Кайши) представляется недостаточным. Свидетельством перемен в общественном умонастроении явилось появление концепций синтеза восточной и западной культур¹². В январе 1935 г. в одном из шанхайских журналов за подписью десяти профессоров — Ван Синьмина, Хэ Бинсуна, У Юйгана, Сунь Ханьшуй, Хуан Вэньшаня, Тао Сишэна, Чжан И, Чэнь Гаююна, Фань Чжунъюня и Са Мэнъю — был опубликован «Манифест о развитии собственной (бяньвэй) китайской культуры». Его авторы утверждали, что Китай якобы потерял самобытность во всех сферах жизни — «политическом строе, общественной организации, содержании и формах идеологии». «В области культуры, — писали они, — Китай перестал быть заметным», в результате чего тех, кто живет на его территории, уже нельзя считать китайцами (цит. по [7, с. 339]).

По мнению упомянутых профессоров, все программы культурного строительства, предлагавшиеся другими политиками и

идеологами, были неприемлемы, поскольку они не соответствовали конкретным условиям тогдашней китайской действительности: «Некоторые считают, что в нашей стране необходимо возродить старое, однако древний Китай уже стал историей; историческое прошлое нельзя воспроизвести вновь и не следует повторять. Другие полагают, что Китаю нужно целиком подражать Англии и Америке; последние, конечно, обладают известными достоинствами, однако среди них нет таких идеологических форм, которые, собственно, нужны Китаю. В нем в настоящее время переплетаются два строя — аграрный феодальный и промышленный, он непохож на Англию и Америку, уже полностью вступившие в промышленную эпоху. Поэтому мы никоим образом не можем одобрить [ставку на] полное подражание Англии и Америке. Существует еще две группы: одна призывает подражать Советской России, другая — Германии и Италии (т. е. фашистским образцам. — В. Б.). Однако эти ошибочные идеи совершенно идентичны стремлению брать пример с Англии и Америки — в обоих случаях [налицо] *пренебрежение пространственно-временными особенностями Китая* (курсив наш. — В. Б.)» (цит. по [7, с. 340—341]).

Справедливо подчеркивая специфику Китая, авторы «Манифеста» требовали учитывать ее при выработке критериев подхода к ценностям духовной и материальной культуры прошлого и настоящего, местного и зарубежного происхождения, настаивали на необходимости конкретно-исторического подхода к проблемам национального культурного развития: «В процессе культурного строительства следует руководствоваться рядом моментов. Во-первых, Китай есть Китай, а не какая-нибудь другая территория, поэтому он обладает своей спецификой. В то же время речь идет о Китае настоящего, а не прошлого, т. е. имеющем определенную временную характеристику. Факторы места и времени особо важны, они являются основой своеобразия Китая. Во-вторых, не нужно огульно расхваливать строй и идеологию древнего Китая, равно как и проклинать их. Необходимо, изучив все прежнее, сохранить из него то, что этого достойно, и отбросить все, заслуживающее такой участи. Необходимо напрячь все силы, чтобы подлинно лучшее из старого строя и истинно великие идеи вновь воссияли, тем самым внося свой вклад в мировую цивилизацию. А все отвратительное, проклинаемое из старого строя и низкие идеи следует вычистить до конца, без сожаления. В-третьих, необходимо и должно усваивать европейскую и американскую культуру, однако лишь то из нее, что этого достойно; нельзя занимать позицию слепого подражательства, воспринимать даже отбросы. Критерий определяется потребностями современного Китая. В-четвертых, строительство своей, китайской культуры — это творчество, энергичное, активное; его цель состоит в том, чтобы Китай и китайцы, переживающие из-за утраты своего лица упадок, могли не только идти нога в ногу в области культуры с другими

народами, но и внести драгоценнейший вклад в мировую культуру. В-пятых, призывая к культурному возрождению Китая, мы отнюдь не отбрасываем идеалов „датур“¹³. Превратив свою страну в целостное крепкое государство, мы тем самым сможем внести свои усилия в их осуществление во всем мире» (цит. по [7, с. 341—342]).

Однако проповедь подобного рационалистического подхода не сочеталась у авторов «Манифеста» с выдвижением сколько-нибудь цельной программы культурного строительства, призывы к заимствованию элементов западной культуры не сопровождались указанием на какие-либо конкретные примеры, постоянные сетования на то, что Китай-де потерял свою культурную самобытность, утратил свою национальную специфику в духовной области, не подкреплялись ссылками на действительные лучшие образцы китайской культуры. В их представлении, золотой век китайской культуры, ее время расцвета закончилось в эпоху Хань, все же, что было создано позднее, не выходило за рамки предшествующих традиций, включая даже короткий период развития при Сунах и Минах (имелось в виду появление неоконфуцианства). Следовательно, симпатии авторов «Манифеста» оказывались в конечном счете на стороне конфуцианской этико-политической доктрины ортодоксального конфуцианства, время формирования которой приходится как раз на период Хань¹⁴.

На рубеже 30-х и 40-х годов идеи синтеза западной и восточной философии, западной и восточной культур нашли наиболее развернутое воплощение в работах Фэн Юланя и Хэ Линя.

Фэн Юлань выступал и против попыток гальванизации традиционной китайской культуры, и против стремлений к ее полной европеизации. Он был сторонником «осовременивания», модернизации (*сяньдайхуа*) Китая. Однако путь к этому лежал, по его мнению, отнюдь не в простом копировании европейской культуры, а в создании культурных образцов, принадлежащих к тому же типу, что и культура Запада, но имеющих китайскую специфику, заимствующих определенные элементы традиционной культуры.

Совершенно справедливо усматривая зависимость общественных идей, характерных для различных исторических эпох, от определенных социально-экономических условий, Фэн Юлань утверждал, что конфуцианские этнические ценности представляют собой порождение социума, основанного на «семейном производстве», в то время как культура будущего явится результатом развития общества «с социализированным производством».

В то же время Фэн Юлань решительно возражал и против тотального отрицания какой-либо исторической значимости основоположений конфуцианства. Он, в частности, признавал возможность использования в тогдашних условиях (в период ан-

тияпонской войны) целого ряда (но не всех) понятий конфуцианской морали, к примеру таких, как «преданность» (*цзун*) и «сыновняя почтительность» (*сяо*), интерпретированные как «преданность государству» (а не как «преданность правителю») и как «почтительность к нации» (а не как «почтительность к отцу»).

Рассматривая вопрос о синтезе западной и восточной (китайской) философии, Фэн Юлань исходил из противоположности их ценностной ориентации, самого их «духа». Если первая якобы всегда была обращена преимущественно на практику, то вторая была ориентирована исключительно на постижение «наивысших сфер бытия».

Однако интерес китайской философии «к подлинным первоосновам бытия» не означает, подчеркивал Фэн Юлань, превращения ее в религию. Он считал, что конфуцианство — а именно его он прежде всего имел в виду, когда говорил о китайской философии, — представляет собой светское учение. В конфуцианстве связь человека с Небом выражалась главным образом через освященные его авторитетом и потому приобретшие характер вечных универсальных истин моральные постулаты и нравственные нормы, выполнение которых объявлялось главным смыслом бытия индивида, его основным социальным долгом. Объяснение происхождения природы и человека, сущности природных процессов с помощью Неба отступало в конфуцианстве на второй план, и поэтому оно было свободно от тех суеверий, которыми было полно христианство. Все это, по мнению Фэн Юланя, делало китайскую философию одновременно мирской и не мирской, что составляло ее достоинство. Будущая всемирная философия, утверждал он, немыслима без принятия подобного подхода.

Руководствуясь своими методологическими принципами, Фэн Юлань создал оригинальное философское учение, представлявшее попытку соединения идей сунского и минского неоконфуцианства с концепциями позитивизма.

Хэ Линь процесс создания новой культуры китайского общества представлял как возрождение конфуцианства. Он был не согласен со взглядом на конфуцианство как на чисто моральную философию, поскольку это превращало его в банальное и ограниченное учение. Рассматривая конфуцианство не только как философию и этико-политическую доктрину, но и как религию и искусство, он считал, что оно носит универсальный характер, имеет отношение ко всем сферам общественной жизни. За длительный исторический период своего существования оно смогло создать вечные и непреходящие ценности, выражающие истинный дух китайского народа, его национальные и социальные интересы.

Сводя всю культуру старого китайского общества к конфуцианству, Хэ Линь утверждал, что преемственность в развитии культуры и идеологии должна означать восприятие и развитие

конфуцианских традиций, представлений и идеалов. Хотя конфуцианство является самой древней философией, оно, по его мнению, в силу содержащихся в нем ценностей не утратило своего значения в социальной жизни Китая и не сможет утратить его в будущем. Конфуцианство можно назвать самой новой идеологией среди всех новейших учений, и «новое развитие конфуцианской идеологии позволит нам добиться слияния современного и древнего, единства новейшего и древнейшего» [19, с. 1]. В возрождении и развитии конфуцианства Хэ Линь видел главное условие разрешения всех национальных и социальных проблем китайского общества: «Современная эпоха в Китае — это эпоха национального возрождения... Национальное возрождение, по существу, должно быть возрождением национальной культуры, возрождением конфуцианской культуры. Если конфуцианская идеология не получит новой перспективы, нового развития, их не получат и китайская нация и ее национальная культура» [19, с. 2]. Таким образом, создание новой китайской культуры, по Хэ Линю, возможно на основе национальных духовных ценностей, идеологическая система зарубежного происхождения не в состоянии занять в китайском обществе место их воплощающего конфуцианства.

Вместе с тем Хэ Линь считал, что возрождение конфуцианства немыслимо без усвоения лучших достижений духовной культуры Запада, к которым он относил греческую и классическую немецкую философию, христианскую мораль, произведения искусства: «Во-первых, необходимо с помощью западной философии развить учение конфуцианцев... В случае соединения философии Сократа, Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля с китайской философией Конфуция, Мэн-цзы, братьев Чэн¹⁵ и Чжу Си, Лу и Вана¹⁶ будет возможно создать и развить новую философию, проникнутую национальным духом, и преодолеть кризис национальной культуры. Это путь, по которому должно идти развитие новой конфуцианской идеологии... Во-вторых, необходимо воспринять лучшее в христианстве, чтобы обогатить конфуцианское учение о ритуале... Конфуцианское учение о ритуале наполнено религиозными обрядами и религиозным духом, в конечном счете в основе его лежит мораль... Религия обладает искренней верой и непреклонностью, духом братства и милосердия, служения человечеству. Религии присущи сокровенность и беспредельность, дух свободы от современности. Христианская цивилизация практически является основой западной цивилизации, и по своей сути она глубока и всеобъемлюща... Если китайцы не смогут воспринять дух христианства и устранить его отбросы, они не смогут обеспечить появление новой влиятельной конфуцианской идеологии. В-третьих, необходимо разобратся в западном искусстве, с тем чтобы развить конфуцианскую поэтику» [19, с. 5].

Усвоение достижений мировой духовной культуры, подчеркивал Хэ Линь, не может носить характер механического заим-

ствования. Философские категории, культурные стандарты, нормы религиозной морали, характерные для Запада, должны подвергнуться необходимой интерпретации, с тем чтобы привести их в соответствие с духом конфуцианских ценностей и традиций. Если в процессе этой интерпретации не удастся китаизировать, конфуционизировать западную культуру, то Китай потеряет национальную духовную самобытность и превратится в культурном отношении в колонию; конфуцианство, писал он, должно стать сущностью новой китайской культуры, а культура Запада — ее формой.

Выступая за сохранение национальной культурной самобытности, против полной европеизации духовной жизни китайского общества, Хэ Линь подчеркивал, что конфуцианство, будучи религией и этико-политическим учением, содержит в себе такие ценности, которые могут стать основой не только нравственного, культурного, но и национального возрождения Китая.

Поэтому модернизация конфуцианства не должна затрагивать его вечные истины и непреходящие ценности, изменениям должны подвергнуться лишь форма их выражения и принципы их реализации. Необходимо «под дырявой крышей и за разрушенной стеной старого учения о ритуале *отыскать* не подвергшуюся *разрушению вечную основу* и на ней заново создать нормы и критерии для новой человеческой жизни и нового общества (курсив наш.— В. Б.)» [19, с. 23]. Свой призыв строить мораль современного китайского общества на основе конфуцианской этики Хэ Линь обосновывал ссылками на внеисторический характер конфуцианства, который он усматривал в том, что его принципы («человеколюбие», «ритуал», «долг» и т. д.) выражают истинный смысл бытия человека, раскрывают его подлинную природную сущность.

Заявляя, что конфуцианская идеология «обладает особой эффективностью в руководстве человеческой жизнью, обогащении духовной жизни и развитии моральных ценностей» [19, с. 4], Хэ Линь рассматривал ее этические принципы не только как средство морального совершенствования личности, но и как инструмент социальной политики правительства. Его идеалом являлся «демократизм конфуцианского типа», конкретным проявлением которого в современную эпоху он считал политику Ф. Рузвельта.

* * *

Идейная борьба вокруг культурного и философского наследия не сводилась только к выяснению его места в духовной и политической жизни страны, а также его роли в долженствующей быть общественной структуре будущего Китая, она включала в себя и «инвентаризацию» этого наследия, т. е. интерпретацию различных понятий и категорий, мировоззренческую и аксиологическую характеристику различных философских школ и учений мыслителей, выявление их связи с социаль-

ной средой, наконец, рассмотрение самого хода историко-философского процесса с точки зрения уяснения его содержания и особенностей. Естественно, что и в данном случае многое, если не все, зависело от идеологической ориентации участника дискуссий и направления полемики.

Для Лян Шумина, например, ценность конфуцианства заключалась в том, что оно не только призывало к примирению с существующим строем, но и оправдывало его. Традиция такого рода восходит, согласно его утверждению, к древнекитайскому трактату «И цзин». Центральным в последнем Лян Шумин объявлял понятие «примирение» (*тяохэ*), которое можно интерпретировать и как «сглаживание противоречий», «отсутствие крайних подходов». Согласно «И цзин», писал Лян Шумин, «в мире нет абсолютного, единственного, крайнего, одностороннего, непримиримого. Если и есть такое, то оно обязательно скрыто и не обнаруживает себя. Все обнаруживающее себя относительно, парно, обладает серединой, уравновешено и примиримо. Так обстоит дело со всем сущим» [10, с. 118].

На самом деле, в «И цзин», точнее, в приложении к нему — «Сицы чжуань» был поставлен вопрос (впервые в истории китайской философии) о постоянной текучести явлений природы и общества, откуда следовало отрицание их (равно как и собственных им признаков) абсолютного характера. Лян Шумин при трактовке диалектических идей, содержащихся в «И цзин», признавая непрерывное изменение природных и социальных явлений, одновременно отрицал роль борьбы противоположностей как момент развития, саму возможность субстанционализации противоположностей, что являлось для него теоретическим обоснованием необходимости классового мира в Китае.

В представлении Лян Шумина, согласно конфуцианским воззрениям все в мире подчинено «естественной закономерности», заключающейся в стремлении к «рождению и развитию»; последнее требует «сохранения середины», так как избегать «крайностей» представляет собой естественную потребность людей, которая определяется условиями их повседневного существования. В ходе поисков «естественного», «самого правильного», «соответствующего» пути изменяется отношение человека к окружающей действительности, в рамках же данного процесса происходит «самодостижение середины, самодостижение примирения» [10, с. 137].

Таким образом, Лян Шумин интерпретировал учение Конфуция как философию «золотой середины», отрицавшую необходимость социальной активности. «Правильная» реакция на окружающую действительность означала не поиски наиболее адекватных средств преобразования отрицательных сторон последней, а требование приспособления к ней, осуществляемое на путях достижения или сохранения нравственного совершенства индивида, при условии соблюдения этических принципов конфуцианства.

«Самое важное в конфуцианстве, — писал Лян Шумин, — требование не заниматься подсчетами пользы и вреда... „Что бы ни пришлось делать, делай это“ — вот на чем сосредоточивали главное внимание конфуцианцы в своих призывах и поучениях... Жизнь, которая больше всего противоречит „человеколюбию“, — это расчетливая жизнь... Когда проявляют человеколюбие, жизнь идет полным ходом, как только начинают заниматься расчетами, жизнь утрачивает свой смысл» [10, с. 134]. Благодаря такому жизненному настрою человек получает возможность наслаждаться «радостной жизнью». Однако речь шла не о воспевании радостей земной жизни, эпикурейском призыве к их удовлетворению, а об отказе от естественных человеческих потребностей. Согласно Лян Шумину, говоря о радостях человеческой жизни, Конфуций имел в виду не какие-либо материальные блага, а «высшую радость», «радость самоудовлетворения». Человека не должны волновать жизненные заботы, т. е. социальные проблемы, влияющие на его повседневное существование. Таким образом, Лян Шумин сводил основное содержание конфуцианства к «идеалу примиренчества» с окружающей действительностью.

В представлении Лян Шумина, «гуманность» (или «человеколюбие») выступала не только как этическая, но и как гносеологическая категория: «Ясное восприятие и есть так называемое „человеколюбие“ Конфуция... Конфуцианцы полностью полагаются на восприятие, поэтому крайне важно, чтобы оно было ясным и гибким, а единственное, чего следует опасаться, так это глупости и одурманенности восприятия. Они проистекают из одурманенности восприятия, другой причины не существует» [10, с. 127].

Следовательно, в ляншуминовской трактовке, «человеколюбие» представляет собой такое восприятие действительности, которое соответствует конфуцианским идеалам, т. е. знание, «не замутненное» какими-либо чуждыми идеологическими влияниями.

Оппоненты сторонников апологетического подхода — представители критического направления при рассмотрении историко-философского процесса в Китае также много внимания уделяли конфуцианству. Однако они сознавали, что научная интерпретация истории китайской философии требовала выяснения подлинной роли и других направлений — даосизма, моизма, легизма, номинализма и т. д. Заслуга Ху Ши, например, состояла не только в его стремлении отойти от традиционного китайского комментаторского метода описания историко-философского процесса, указав на его детерминированность социальными условиями эпохи, но и в попытке излагать взгляды отдельных философов с помощью нового для Китая понятийного научного аппарата. Он видел свою задачу в том, чтобы показать заслуги китайских мыслителей в разработке именно философских проблем. Благодаря этому древнекитайские мыслители

представляли у него как серьезные ученые, авторы оригинальных для своего времени натурфилософских, гносеологических, логических и социально-этических концепций, а не просто как мудрецы, изрекавшие великие истины о предназначении и обязанностях человека в обществе.

Хотя работы Ху Ши выгодно отличались от всех предшествовавших книг по истории китайской философии (подробнее о его концепции в этой области см. [2]), его политические симпатии (он был апологетом экономической системы и политического режима, существовавших в США) и идеологическая концепция (он был приверженцем буржуазной философии, в частности прагматизма) не позволили ему создать подлинно научную картину историко-философского процесса в Китае¹⁷.

Оценка Фэн Юланем исторической значимости учений различных философов была связана с его пониманием «духа» китайской философии. Не отрицая большого интереса китайских философов к социальным проблемам, он в то же время подчеркивал, что в Китае развивалась серьезная метафизическая традиция, проявлявшаяся в стремлении выйти за пределы мира конечных вещей и явлений. Данный подход обусловил его отрицательное отношение ко взглядам философов XVII—XVIII вв. Вань Чуаньшаня, Гу Тинлина, Хуан Личжоу, Ян Сичжая и Дай Чжэня: «В некоторых философских учениях делается упор на принципы повседневного общения людей, [их авторы] рассуждают о политике, говорят о морали и не касаются либо не хотят касаться высочайших сфер. Такие учения не заслуживают того, чтобы называться философией» [14, с. 1]. Из приведенной же оценки следовало, что после сунского и минского неоконфуцианства главное содержание китайской философии, ее «дух» были преданы забвению — «прервались».

Фэн Юлань считал, что на протяжении всей истории философии использовались два метода познания — позитивный и негативный. «Сущность позитивного метода, — писал он, — состоит в том, чтобы говорить об объекте метафизики, который является предметом ее исследования; сущность негативного метода состоит в том, чтобы не говорить об этом» [26, с. 34]. Согласно Фэн Юланю, в западной философии всегда господствовал позитивный метод, поскольку она опиралась на доказательства и анализ, а в китайской философии — негативный метод, поскольку поиски истины всегда были связаны в ней с интуицией. Сущность негативного метода Фэн Юлань разъяснял на примере древнего даосизма. По его мнению, хотя Кант и ряд других философов пытались применить негативный метод для познания окружающего человека мира, он не получил в европейской философии широкого распространения¹⁸. Оба метода познания, писал Фэн Юлань, не противоречат, а, напротив, взаимно дополняют друг друга, поэтому их соединение позволит устранить «недостатки» китайской и западной философии. В этом одно из условий создания универсальной философии будущего.

Фэн Юлань представлял всю историю китайской философии как историю некоего агностицизма — именно в этом его понимании состояла сущность негативного метода, а историю западной философии — как историю рационализма. Подобная трактовка всемирной философии страдала явным антиисторизмом, ибо линия агностицизма прослеживается равно как в китайской, так и в западной философии, но сводить к ней всю историю китайской философии — значит поступать вопреки очевидным историческим фактам. Идеи рационализма играли большую роль на всех этапах развития философии в Китае вплоть до новейшего времени — начиная с Сюнь-цзы и Мо-цзы и кончая Тань Сытуном и Сунь Ятсеном¹⁹.

Марксисты признавали, что адекватная оценка традиционных философских учений, мировоззрения отдельных мыслителей в 30—40-е годы имела не только научную, но и актуальную политическую значимость, поскольку идеологи различных классов и слоев использовали свои концепции и понятийный аппарат для обоснования планов социального и духовного переустройства Китая. Поэтому они уделяли большое внимание рассмотрению проблем истории китайской философии.

В связи с попытками Фэн Юланя гальванизировать сунское и минское неоконфуцианство, официальную доктрину китайского феодализма, путем создания на его основе нового учения в полемических статьях марксистов данное направление китайской философской мысли не могло не найти соответствующую оценку²⁰.

Соглашаясь с самой возможностью использования определенных элементов понятийного аппарата конфуцианской этики, на чем настаивал Фэн Юлань, Ху Шэн одновременно подчеркивал необходимость их «оплодотворения» (досл. «очищения», «промывки») идеями современного гуманизма. Только благодаря этому станет возможным отграничение сегодняшнего смысла понятий традиционной культуры от их содержания во времена Конфуция. Такой подход Ху Шэна можно, по-видимому, объяснить тем, что он видел в конфуцианских категориях не только отражение морали господствующих слоев общества, но и проявление общечеловеческих норм нравственности.

Критика фэнъюланевского понимания национальных философских традиций сочеталась в работах марксистов с научным анализом концептуального смысла идей и положений, выдвинутых различными направлениями и мыслителями прошлого. Прежде всего они решительно возражали против сведения всей проблематики китайской философии к исследованию «надопытных сфер бытия».

Возражая Фэн Юланю, Линь Бо²¹ писал, что «дух китайской философии всегда состоял в решении теоретических проблем на основе явлений жизни» [20, с. 48]. Ученые-марксисты приводили конкретные примеры из истории китайской философии, опровергавшие утверждения Фэн Юланя о том, что глав-

ным содержанием китайской философии было стремление выйти за рамки реального мира. Чэнь Цзякан, например, указывал, что поздние моисты настаивали на неразрывной связи «имени», понятия (*мин*) и реальности (*ши*), т. е. формы и содержания [20, с. 13]. Линь Бо давал высокую оценку вкладу Сюнь-цзы и поздних моистов в разработку гносеологических и логических проблем. Он, в частности, указывал на следующие факторы, формировавшие у Сюнь-цзы содержание понятий («имени»): объективную реальность, субъективную способность ума и общественные отношения. Что же касается поздних моистов, то они превзошли и номиналистов и Сюнь-цзы в решениях проблем, связанных с выяснением сущности логических понятий и суждений. Прохладное отношение Фэн Юланя к Сюнь-цзы и поздним моистам Линь Бо объяснял тем, что в их учениях наблюдались материалистические тенденции (см. [20, с. 52]).

Линь Бо подвергал критике и негативную позицию, занятую Фэн Юланем в отношении китайских философов XVII—XVIII вв.: Хуан Личжоу, Гу Тинлин, Ван Чуаньшань, Ян Сичжай, Дай Чжэнь, писал он, которым Фэн Юлань отказывал в праве называться философами, знамениты тем, что в своих трудах решительно ниспровергали догмы неоконфуцианства [20, с. 53—54].

Философы-марксисты давали довольно однозначную оценку сущности даосизма. В их представлении, его центральным моментом была идея о тщетности стремлений людей к переустройству общества и отсюда о нецелесообразности активной жизненной позиции. В одном случае (Чэнь Цзякан) данное положение обосновывалось указанием на якобы приверженность автора «Дао дэ цзин» и его последователей к идее «небытия», в другом (например, Ху Шэн) — ссылкой на апологию даосами квиетизма. Полное безразличие к социальным проблемам, отстраненность от общественной деятельности, уход в свой внутренний духовный мир — вот что, по его мнению, лежало в основе даосской доктрины «недеяния» (*увэй*): «Жизненный принцип, который они (даосы.— В. Б.) пропагандируют, состоит в том, чтобы по возможности избежать своего вмешательства в дела внешнего мира и одновременно не допустить вмешательства дел внешнего мира в свою жизнь» [20, с. 69]. Ведь Чжуан-цзы учил: «Совершенномудрый, находясь среди вещей вещам не верит. Тому, кто не приносит вреда, другие также не могут повредить» (цит. по [5, с. 253]). Такой подход, считал Ху Шэн, аналогичен «позиции зрителя, например праздного человека на шумной улице, которому абсолютно ни до чего нет дела» [20, с. 69].

Один из главных постулатов даосов — «подавлять страсти с помощью разума» — был, по мнению Ху Шэна, связан не с мыслью о познании законов природы, а с призывом к возвращению людей к их первобытному, «естественному» состоянию, к слиянию с природой, а поэтому с ненужностью каких-либо цен-

ностей материальной и духовной культуры, созданных в процессе развития человеческого общества²². Призыв «подавлять страсти» сочетался у даосов, по мнению Ху Шэна, с мыслью о бесполезности знаний: страсти «опутывают» человека по рукам и ногам, знания обрекают его на неудачу в любой жизненной ситуации.

По мнению Ху Шэна, в истории китайской философии можно видеть двоякого рода мыслителей: «Одни — так называемые утописты; они знают лишь одно — гоняться за идеалом и никак не хотят признавать реальной жизни. Но поскольку они пренебрегают ею и гонятся за идеалом, они не способны по-настоящему преобразовать действительность и на практике могут лишь капитулировать перед реальной жизнью. Другие в состоянии признавать лишь реальную жизнь и не стремятся к идеалу. Поскольку у них нет идеала, все существующие элементы реальной жизни они рассматривают как неизбежные и выступают как прямые охранители действительности» [20, с. 79]. К первым он относил даосов, ко вторым — конфуцианцев. Именно благодаря тому что конфуцианство создало нравственные законы и принципы, защищавшие в жизни социальные градации, оно могло стать духовным оплотом китайского феодализма, отмечал Ху Шэн. Осуждая квиетизм даосов, он подчеркивал, что их философия — «презренная философия маклеров», поскольку она призывает приспособляться к любым жизненным ситуациям, проповедует «капитуляцию перед постыдной реальностью» [20, с. 79]²³.

Даосская проповедь полного равнодушия к мирским делам, подчеркивал Ху Шэн, находится в резком противоречии с требованиями коренного преобразования общества, осуществления идеалов социальной справедливости и национального возрождения страны: «Если прибегать к принципу естественности, к подавлению всех человеческих страстей, то будут ли люди способны умереть за человечество, умереть за истину? Среди даосов не могут появиться люди, отдающие свою жизнь за идею! Дело в том, что, согласно взгляду даосов на сохранение жизни и защиту изначальности, отдать жизнь во имя любви к истине означает возложить на себя бремя страстей» [20, с. 68].

Конечно, представления Ху Шэна о даосизме страдали серьезным упрощением, ибо совершенно неправильно сводить его только к концепции «недеяния», интерпретируя последнюю лишь как проповедь социальной пассивности. Подобный подход был обусловлен спецификой идейной борьбы в китайском обществе того времени. Представители определенных общественных кругов, утратившие веру в возможность радикальных решений социально-экономических проблем Китая, спекулируя на даосской концепции «недеяния», проповедовали отказ от вмешательства в политическую жизнь. Фактически отвечая им, Ху Шэн и подверг столь резкой критике даосизм.

Важную роль в пропаганде марксистских методологических

принципов историко-философского исследования сыграли Люй Чжэньюй, Ду Госян, Хоу Вайлу, Го Можо.

Во-первых, все они указывали на социальную обусловленность воззрений китайских философов, творивших в различные периоды истории, соответствующими экономическими, общественными, политическими и идеологическими отношениями. Люй Чжэньюй, например, подчеркивал необходимость раскрывать связи между взглядами философа и социальной средой, в которых они формировались, другими словами, выступал за выяснение механизма социальной детерминации процесса развития философии. Он говорил о важности историко-материалистического подхода для анализа поступательного движения философской мысли, т. е. требовал искать ее истоки в изменении производственных отношений и взаимоотношений классов, ибо любое философское учение отстаивает определенные социальные интересы. «Необходимо знать,— писал Люй Чжэньюй,— что формы идеологии не могут быть свободны от практики жизни общественных групп, живые цветы не могут распуститься в пустоте» [9, с. 32].

По мнению Го Можо, следует выявлять характер причинно-следственной связи, существующей между идеологическими доктринами и социально-экономическими условиями эпохи, рассматривать взгляды мыслителя в зависимости от конкретной исторической обстановки. Он совершенно справедливо подчеркивал, что нельзя «рассуждать о логике (логических идеях древних мыслителей.— В. Б.) в отрыве от структуры общества... Как бы ловко ни были построены фразы, они обязательно должны выражать общественный характер, их обязательно нужно рассматривать в связи с тем обществом, к которому они восходят своими истоками, доискиваться до основных позиций или скрытых намерений автора этих фраз; лишь после всего этого можно дать оценку теории или отдельным мыслителям; в противном случае мы будем введены в заблуждение тем или иным древним философом, не сможем выяснить его подлинный облик» [3, с. 690].

Во-вторых, Люй Чжэньюй, Ду Госян, Хоу Вайлу и Го Можо рассматривали историко-философский процесс в Китае под углом зрения существования и дивергенции двух противоположных направлений — материализма и идеализма. По существу, именно они как бы «открыли» материализм в истории китайской философии.

Однако, признавая борьбу двух линий в китайской философии, они отнюдь не приписывали исключительно материализму глубину и новизну решения проблем, встававших в процессе развития теоретического мышления в Китае, призывали видеть заслуги не только у материалистов — с оригинальными идеями, толкавшими вперед движение китайской философии, по их мнению, выступали и идеалистически настроенные мыслители.

В-третьих, ученые-марксисты подчеркивали необходимость подлинно научного подхода к учениям философов различных эпох. Работам буржуазных ученых был присущ, как правило, ряд серьезных недостатков. По словам Хоу Вайлу, они проявлялись в особом пристрастии к какой-либо одной школе или к какому-либо одному философу; в искусственном «притягивании» древних учений к сегодняшней жизни; в проведении формальных параллелей с западными учениями и в восхвалении на этой основе китайской культуры; в пренебрежительном отношении к доктринам многих древних и средневековых мыслителей, якобы не внесших реального вклада в развитие общества; в вынесении суждения относительно сущности какого-либо учения на основе отдельно выхваченных положений.

Использование подлинно научных методологических принципов историко-философского исследования позволило китайским ученым-марксистам в своих работах воссоздать реальную картину формирования и развития китайской философии, дать более или менее адекватную оценку учениям различных философов.

К числу «высших культурных ценностей в истории Китая» применительно к философии Люй Чжэньюй, в частности, относил не только «знаменитые идеалистические учения Лао-цзы, Конфуция, Чжуан-цзы, Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Хуай Наньцзы, Дун Чжуншу, Чэн Сюаньцзана, Чжоу Дуньи, Лу Сяньшана, Ван Янмина, Ли Эрцюя и дуализм Чжу Си, но и наивное диалектическое и материалистическое учение „восьми триграмм“, материалистическую философию Мо-цзы, Ван Чуна, Бао Цзинъяна, Фань Чжэня, Люй Цая, Ван Фучжи, Дай Чжэня, Янь Юаня, революционную идеалистическую философию Тань Сытуна...

В философских системах различных революционных групп сохранилось много элементов диалектики; некоторые направления идеалистической философии, например Лао-цзы — Чжуан-цзы и сунское неоконфуцианство, правда не выработавшие таких законченных систем, как у Гегеля, все же поднялись до [определенных] несовершенных диалектических представлений. Традиция политической мысли включала в себя древний демократизм Мо-цзы, отрицание необходимости правителя Бао Цзинъянем, концепцию прогрессивного развития Ван Фучжи, идею демократии Хуан Личжоу, социальную утопию Кан Ювэя... а также демократические, политические и экономические программы революционных крестьянских организаций» [9, с. 152].

Таким образом, для Люй Чжэньюй мыслитель был ценен именно тем, как он решал теоретические задачи, выдвигавшиеся историей, социальной практикой, развитием науки в период его деятельности.

Одновременно Люй Чжэньюй был противником националистического подхода к усвоению философского и культурного

наследия: «Мы не должны говорить, что возникшая в Китае наивная диалектическая и материалистическая философия „восьми триграмм“, материализм Ван Чуна в состоянии заменить современное, самое передовое мировоззрение — диалектический материализм; что, располагая идеалистической диалектикой Лао-цзы, Чжуан-цзы, Чжоу Дуньши и Чжан Цзая, можно отказаться от изучения Гегеля; что наличие [в нашей традиции] отрицания необходимости правителя Бао Цзиньяня, книги „Да туншу“ Кан Ювэя и идей народничества освобождает от необходимости воспринимать идеологию современного научного социализма; а имея [в ней] главу „Почитание мудрости“ Мо-цзы, идею демократии Хуан Личжоу, антимонархическую доктрину Тань Сытуна и демократическую идеологию нового времени, можно пренебречь новейшими идеями демократизма» [9, с. 156]. Люй Чжэньшуй решительно выступал против вулгаризаторских, модернизаторских и нигилистических тенденций в вопросах преемственности философского наследия.

В статьях Ду Госяна, посвященных различным периодам истории китайской философии, наибольшее внимание уделялось проблемам, связанным с конфуцианством и его судьбами в средневековом и современном Китае. Руководствуясь конкретно-историческим подходом, он вскрывал как позитивные, так и реакционные элементы конфуцианской идеологии. Рассматривая центральную категорию учения Конфуция — *жэнь* («гуманность», «человечность», «человеколюбие»), Ду Госян подчеркивал, что повышенное внимание к ней, несомненно, свидетельствует о прогрессивных тенденциях в воззрениях Конфуция. Однако *жэнь*, продолжал Ду Госян, было связано в конфуцианстве с категорией *ли*, т. е. с совокупностью определенных социально-этических установлений, правил, норм, которые так или иначе были направлены на защиту интересов господствующих слоев общества. Тем не менее, заключал Ду Госян, «на этом основании было бы неправильно отрицать прогрессивную сторону призыва Конфуция к гуманности» [8, с. 9].

Рассматривая неоконфуцианство, Ду Госян отметил наличие в его рамках идеалистической и материалистической линий. С творчеством продолжателей последней — видных китайских материалистов XVII в. Хуан Цзунси, Гу Яньшу, Ван Чуаньшаня, Ян Сичжая (которые, испытав вначале влияние неоконфуцианства, затем резко критиковали его, осознав, что оно «не связано с жизнью») Ду Госян совершенно справедливо связывал потерю этим направлением главенствующего положения в идеологической жизни страны.

Заслуга Хоу Вайлу состояла в том, что в отличие от многих китайских ученых он не занимался классификацией высказываний того или иного мыслителя по различным вопросам, а пытался вычленить истинный смысл его учения. Конечно, на этом многотрудном пути он далеко не всегда достигал успеха, однако в большинстве случаев ему удавалось дать адекватное

представление о воззрениях того или иного китайского философа. Именно Хоу Вайлу открыл для науки такую блестящую плеяду философов-материалистов, творивших на рубеже средневековья и нового времени, как Ван Чуаньшань, Хуан Цзунси, Гу Яньшу и др. До него они представляли, как правило, в виде либо комментаторов, либо в лучшем случае авторов лишь социально-политических доктрин.

Значительный интерес представляли в работах Го Можо его суждения о сущности легизма, о взглядах его представителей. Занимая позицию, определяемую свидетельствами истории и духом сочинений легистов, он решительно осуждал авторитарные методы правления Цинь Шихуана. Заслуживает внимания его мысль о том, что именно эти методы являлись причиной быстрого крушения циньской династии после смерти ее основателя. Осуждению были подвергнуты Го Можо и такие антигуманистические, бесчеловечные акции, как сожжение книг и закапывание заживо ученых. По его словам, «с любой точки зрения это сожжение книг следует считать великим бедствием в истории китайской культуры. Основной смысл этого события не в том, что были сожжены книги, а в том, что фактически был нанесен удар духу свободного мышления, процветавшему с конца периода Чуньцю» [3, с. 641].

Вместе с тем использование марксистской методологии в качестве основополагающего принципа научного исследования для анализа сложного и противоречивого историко-философского процесса в Китае не означало, что работы ученых-марксистов были свободны от ошибок. Так, рассмотрение мировоззрения отдельных мыслителей подменялось у Го Можо априорно сконструированным схемами, в результате чего, например, Конфуций предстал у него выразителем «народных интересов», а Мо Ди — противником народа. В его описании Конфуций выглядел как величайший гуманист в истории Китая. Конечно, у последнего довольно много пассажей «в духе человеколюбия», он действительно высказывал мысли, которые можно истолковать как призыв к интеллектуальному развитию личности, к просвещению людей, к воспитанию нравственного здорового климата в обществе, когда нет места себялюбию и враждебности. Но вместе с тем Конфуций выдвигал и отстаивал также положения, которые по самой своей сути служили утверждению сословно-иерархических принципов в организации человеческого общества. Слабость аргументации Го Можо состояла в том, что свое видение идеалов Конфуция он часто просто декларировал, не заботясь о поисках доказательств.

Конфуция Го Можо противопоставлял Мо Ди, которого он совершенно однозначно квалифицировал как мыслителя, находившегося в оппозиции к народным массам, как апологета деспотизма, врага культуры, «который видел лишь мрачные перспективы насквозь прогнившего господства и поэтому не разглядел величия созидательных сил народа» [3, с. 165]. Прин-

тип «всеобщей любви», который в учении Мо-цзы представлял собой этическое обоснование равенства людей, у Го Можо безосновательно превращается в «защиту частной собственности» [3, с. 157—158]. Тем самым Го Можо вопреки мнению подавляющего большинства китайских исследователей и очевидным историческим фактам представлял Мо Ди выразителем интересов господствовавших верхов, отрицал наличие в его учении идей социальной справедливости и тем самым выбрасывал из истории древнекитайской философии одну из ее славных страниц.

Элементы модернизации встречаются и в суждениях Хоу Вайлу, когда он проводит аналогии между историко-философским процессом на Западе и в Китае.

* * *

После 1949 г. проблема оценки и использования духовных традиций, философского наследия приобретает для китайских марксистов особую значимость. В условиях перехода политической власти к Коммунистической партии отношение к философским учениям прошлого перестает для нее быть лишь моментом идеологической борьбы с враждебными концепциями, оно становится теперь элементом осуществления социальной политики, ибо формирование подлинно научного мировоззрения, развитие социалистической культуры было невозможно без определения ценности идей и концепций, выдвигавшихся мыслителями предшествующих эпох, без уяснения того, какие элементы философского наследия следует отбросить, а какие — воспринять. Но рассмотрение процесса выработки критериев отношения к философским учениям прошлого, само содержание историко-философских исследований в КНР, их научная значимость — тема особого разговора, которую мы в данной статье не затрагиваем.

¹ Нельзя не согласиться с Б. Шварцем, который пишет, что «пассажи конфуцианских классиков более доступны китайскому народу, чем цитаты из Г. Лукача, К. Леви-Стросса или Г. Маркузе нашим массам» [28, с. 3]. Данное высказывание относится к современному китайцу, но оно еще более верно по отношению к уровню массового сознания в стране сто лет назад.

² Объявляя неприемлемыми для китайского общества программы социального развития, предлагавшиеся и буржуазными идеологами, и марксистами, острей своей критики Лян Шумин направлял против идеалов коммунизма, грубо им извращавшихся. Обрушиваясь на КПК, он, в частности, утверждал: «Компартия как будто бы несет в себе кое-что хорошее, но плохое у нее более глубоко, оно носит варварский характер!»; «Компартия — наиболее яркое выражение духа западного человека... Она навязывает людям как руководящие идеи „утилитаризма“, „свободной конкуренции“, трактовку поступков в их жизни с рационалистической точки зрения, материалистический взгляд на историю, когда [воздействием] экономики объясняются все явления общества... Но это противоречит духу нашей нации, заключающемуся в гуманном правлении, человеколюбии и долге (курсив везде наш.— В. Б.)» (цит. по [22, с. 85]).

³ Подобную точку зрения Лян Шумин отстаивал вплоть до образования КНР. В целях преодоления влияния культурологической концепции Лян Шумина в кругах китайской интеллигенции в первой половине 50-х годов в КНР была развернута ее критика. Китайские ученые указывали, что созданная им антинаучная типология мировых культур, относившая «западную» и «восточную» культуры к двум совершенно различным культурным феноменам, ведет к отрицанию общих закономерностей развития культуры. Политическая цель указанной концепции, по их мнению, состояла в том, чтобы представить прогрессивную культуру Запада, и прежде всего марксизм, не соответствующей «национальному духу» Востока (см., например, [22, с. 79]).

⁴ Чэн — труднопереводимое понятие, букв. «искренность», «истинность».

⁵ «Движение 4 мая» (1919 г.) — широкое антиимпериалистическое движение, выдвигавшее лозунги политического, социального и культурного обновления Китая.

⁶ В сущности, Чан Кайши придерживался формулы известного реакционного политического деятеля XIX в. Чжан Чжидуня: «Китайское учение — это сущность (ци), европейское учение — это функция (юнь)» (цит. по [27, с. 4]). Допуская необходимость заимствования научно-технических достижений Запада, Чжан Чжидун в то же время решительно отвергал саму возможность отказа от конфуцианства.

⁷ Весной 1919 г. Линь Циньнань направил Цай Юаньпэю открытое письмо, в котором решительно осуждал выступления участников движения «за новую культуру» (Ху Ши, Чэнь Дусю) против этических норм конфуцианства. В отказе от них он видел причины всех социальных и национальных бед Китая, обрушившихся на него в первом десятилетии XX в. «Следует знать, — утверждал Линь Циньнань, — что с законами мира нельзя обращаться произвольно... В эпоху колодезной и удельной систем землепользования мудрый Конфуций добился бы, чтобы они не имели вредных последствий. В эпоху подводных лодок и самолетов Конфуций добился бы, чтобы они не использовались для убийств. Поэтому Конфуция называли мудрецом, управляющим временем. Управляющий временем никогда не приходит в противоречие с ним» (цит. по [23, с. 1018]). Противников конфуцианства («подлинной науки и подлинной морали») он называл «подлыми и низкими людьми, разжигающими экстремизм» (цит. по [23, с. 1018]).

⁸ Три отношения (между правителем и подданными, родителями и детьми, супругами) и пять принципов (гуманность, долг, ритуал, знание, верность) составляли фундамент этико-политической доктрины конфуцианства.

⁹ Следует подчеркнуть, что Чэнь Дусю так и не смог освободиться от своих немарксистских заблуждений, что впоследствии привело его в лагерь врагов китайского коммунистического движения.

¹⁰ Нельзя не согласиться с Ю. М. Гарушиным, который подобные недостатки во взглядах Ли Дачжао объяснял тем, что «в Китае процесс перехода передовой части интеллигенции к марксизму развивался очень быстро» [2а, с. 29].

¹¹ Следует подчеркнуть, что последний момент вряд ли можно отнести к лучшим национальным традициям. Данный постулат, уходящий корнями в культ предков, издавна использовался в Китае для проповеди духа жертвенности (подробнее об этом см. [6, с. 66—67]).

¹² Подобные концепции имели поддержку в руководящих кругах гоминьдана.

¹³ Датун — идеальное общество всеобщей справедливости в представлении китайских мыслителей.

¹⁴ Интересно отметить, что космополит Ху Ши выступил с резкой критикой программы культурного развития Китая, изложенной в «Манифесте». «Вы не встретите в нем, — писал он, — призыва к „слепому, полному возрождению прошлого“, его авторы „не пропагандируют старые литературные шаблоны (багу)“, они предлагают брать из учения Конфуция только все ценное, признают необходимость развития промышленности, готовы к закупке самолетов

и пушек, причем самых новейших моделей. Однако в области воспитания людей, создания нравственных устоев современного общества эти профессора хотят использовать моральные поучения святых мудрецов, созданные 2500 лет назад». Их манифест, восклицал Ху Ши, является «наимодным выражением реакционного общественного мнения» (цит. по [23, с. 344]).

¹⁵ Чэн И и Чэн Хао — философы XII в.

¹⁶ Лу Цзююань — философ XII в., Ван Янмин — философ XV—XVI вв.

¹⁷ После победы народной революции в Китае была развернута критика взглядов Ху Ши. В ходе ее отмечалось, что ему не удалось показать связь между воззрениями мыслителей и производственными отношениями, указывалось его пренебрежительное отношение к национальным духовным и философским традициям, на то, что космополитизм не позволил ему дать правильную оценку учениям многих китайских мыслителей (см., например, [16, с. 92—116]).

¹⁸ В качестве примера обращения Канта к негативному методу Фэн Юлань приводил его учение о ноуменах. Поскольку «вещь-в-себе» непознаваема, Кант ничего не говорил о ней; в представлении Канта, «задача метафизики заключается не в том, чтобы говорить что-либо о непознаваемом, а лишь в том, чтобы говорить что-либо о том факте, что непознаваемое есть непознаваемое. Когда известно, что непознаваемое есть непознаваемое, становится кое-что известно о непознаваемом. В разработку этого вопроса Кант сделал великий вклад» [26, с. 341].

¹⁹ После образования КНР Фэн Юлань выступил с серией статей, где подверг критике свои прежние концепции (см., например, [11; 12; 13; 15]). Он заявил, что уже в 30-х годах он пытался использовать методологию исторического материализма при исследовании специфики западной и восточной культур, однако так и не сумел овладеть ею. Фэн Юлань признавал влияние прагматизма на свою историко-философскую концепцию. По его словам, это выражалось, в частности, в том, что он вслед за Джемсом существование противоположных идей объяснял различием характера их авторов: «Философы с мягким сердцем являются идеалистами, религиозно настроенными; философы с твердым сердцем являются материалистами, настроенными против религии» [11, с. 87]. Именно в соответствии с такой «методологией», Мэн-цзы объявлялся идеалистом, а Сюнь-цзы — материалистом; но в таком случае, писал сам Фэн Юлань в одной из «самокритик», борьба материализма и идеализма предстает как «случайное явление, целиком зависящее от появления мыслителя с определенным типом характера. В действительности за оппозицией Мэн-цзы — Сюнь-цзы стоял конфликт противоположных социальных сил. Выражая интересы наследственной аристократии, Мэн-цзы пытался обосновать ее право на господство „мандатом Неба“. Защищая интересы нарождавшегося класса помещиков, Сюнь-цзы, естественно, не мог не выступать с критикой религии, не отстаивать материалистическое понимание „небесной воли“» [11, с. 89]. Один из главных недостатков своей историко-философской концепции Фэн Юлань видел в отрицании влияния классовой борьбы на развитие философии.

²⁰ Чэнь Цзякан, например, квалифицировал его как «философскую систему, не соответствующую действительности» [20, с. 2]. При этом он определял учение Чжу Си и его идейного предшественника Чэн И как дуалистическое, в котором материальное (ци) и идеальное (ли) занимали равноправное положение. Чжу Си, писал Чэнь Цзякан, утверждал, что «в природе есть ли и ци. Ли — духовное начало, сущность всего живого, ци — это телесные объекты, воплощение всего живого» [20, с. 41].

²¹ Возможно, это псевдоним.

²² Ху Шэн ссылался в данной связи на следующее место из «Чжуан-цзы»: «Мудрый не строит планов, зачем ему знания? Не рубит, зачем ему клей? Не утрачивает, зачем ему добродетель? Не торгует, зачем ему товар? [Вместо] этого [его] кормит природа. Природа кормит естественной пищей. Тело у него человеческое, [но он] не знает человеческих страстей. Телом — человек, поэтому

и живет среди людей, не страдая человеческими страстями, не принимая ни хвалы, ни хулы» (цит. по [5, с. 100]).

²³ Ху Шэн приводил при этом следующую цитату из «Чжуан-цзы»: «Лучше всего [с ним] сближаться, а в сердце хранить гармонию... Станет он вести себя как ребенок, [и ты] веди себя с ним как ребенок; не станет соблюдать ранга, [и ты] с ним не соблюдай ранга, будет переходить все границы, [и ты] переходи с ним все границы. Достигнешь этого, сможешь с ним тесно сбиться и освободить его от ошибок» (цит. по [5, с. 153]).

1. Буров В. Г. Современная китайская философия. М., 1980.
2. Гафурова З. Р. Очерки по истории древнекитайской философии Ху Ши. — Из истории китайской философии. М., 1978.
- 2а. Гарушанц Ю. М. Предисловие. — Ли Да-чжао. Избранные статьи и речи. М., 1965.
3. Го Мо-жо. Философы древнего Китая. М., 1961.
4. Ли Да-чжао. Избранные статьи и речи. М., 1965.
5. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
6. Федоренко Н. Т. Древние памятники китайской литературы. М., 1978.
7. Го Чжанпо. Цзиньдай ушн нянь чжунго сысян ши (История китайской идеологии за последние пятьдесят лет). Бэйпин, 1935.
8. Ду Госян. Вэнь цзи (Собрание сочинений). Пекин, 1962.
9. Люй Чжэньюй. Чжунго шэхуэй ши чжу вэньшэ (Некоторые вопросы истории китайского общества). Шанхай, 1954.
10. Лян Шумин. Дун Си вэньхуа цзи ти чжэсюе (Культура Востока и Запада и их философия). Шанхай, 1933.
11. Фэн Юлань. Гоцуй чжэсюе ши гуинцзо ды цзыво пипань (Самокритика прежней работы в области истории философии). — «Бэйцин дасюе сюебао». 1956, № 2.
12. Фэн Юлань. Лян чжун фаньдун сысян чжипэй ся ды вэньхуа лунь. Цун пипань Ху Ши дао цзыво пипань (Две культурные концепции, направляемые реакционной идеологией. Самокритика, основывающаяся на критике Ху Ши). — «Чжэсюе яньцзю». 1955, № 2.
13. Фэн Юлань. Синь лисюе ды цзыво цзяньтао (Самопроверка «нового неоконфуцианства»). — «Гуанмин жибао», 8.X.1950.
14. Фэн Юлань. Синь юаньдао (Новый трактат об изначальном пути). Шанхай, 1946.
15. Фэн Юлань. Цун «синь лисюе ды цзыво цзяньтао» шо дао синь цзю чжэсюе ди цюйбе (Исходя из «самопроверки» «нового неоконфуцианства», поговорим об отличии новой и старой философии). — «Синь цзяньшэ». 1950, т. 3, № 3.
16. Хоу Вайлу. Цун дуйдай чжэсюе ичань ды гуаньдянь фан фа хэ личан пипань Ху Ши цзэньян тумоу хэ вайсе чжунго чжэсюе ши (Критика извращений и фальсификации истории китайской философии со стороны Ху Ши исходя из [представленных] в философском наследии взглядов, методологии и позиций). — «Чжэсюе яньцзю». 1955, № 2.
17. Хоу Вайлу. Чжунго гудай сысян сюешо ши (История идеологических учений древнего Китая). Шанхай, 1946.
18. Хоу Вайлу. Чжунго цзиньдай сысян сюешо ши (История китайской идеологии нового времени). Шанхай, 1947.
19. Хэ Линь. Вэньхуа юй жэньшэн (Культура и человеческая жизнь). Шанхай, 1947.
20. Цзычаньцзэцзи сюешу сысян пипань канькао цзыляо. Ди эр цзи (Справочные материалы по критике идей буржуазной науки. Вып. 2). Пекин, 1958.

21. Цзян Чжунчжэн [Чан Кайши]. Чжунго чжи миньюнь (Судьбы Китая). Чунцин, 1943.
22. Чжу Боунь. Пипань Лян Шумин сяньшэн ды вэньхуа гуань (Критика взглядов на культуру господина Лян Шумина). — «Чжэсюе яньцзю». 1955, № 3.
23. Чжунго цзиньдай сысян ши цанькао цзыляо цзяньбянь (Хрестоматия справочных материалов по истории китайской идеологии в новое время). Пекин, 1957.
24. Чжуцзы цизчэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 2. Ч. 2. Пекин, 1954.
25. Чэнь Лифу. Вэйшэн лунь (Философия жизни). Т. 1—2. Нанкин, 1936.
26. Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy. N. Y., 1948.
27. The Logic of «Maoism» (ed. by J. C. Hsueng). N. Y., 1974.
28. «Dedalus». 1971, t. 101, № 2.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Философское наследие народов Азии и Африки и современность (постановка проблемы)	3
А. В. Сагадеев. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии	11
А. А. Игнатенко. Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах	42
Е. А. Фролова. Отношение к науке и научному знанию в арабской философии в средние века и в наши дни	72
Г. Б. Шаймухамбетова. Проблема генезиса средневековой арабской философии и современная идеологическая борьба	96
М. Т. Степанянц. Философское наследие суфизма в современном мире	124
А. Д. Литман. Традиции веданты в общественно-философской мысли Индии	137
А. В. Сагадеев. Между логосом и мифом: проблемы «африканской философии»	157
Ю. Б. Козловский. О философском наследии в Японии. Современные буржуазные концепции и историческая действительность	183
В. Г. Буров. Философское наследие и идейная борьба в Китае в первой половине XX в.	213
Contents	246
Contenu	247

CONTENTS

Introduction. Philosophical Heritage of Peoples of Asia and Africa Today (Towards New Approach)	3
A. V. Sagadeev. Stereotypes and Autostereotypes in Comparative Studies of Oriental and Western Philosophies	11
A. A. Ignatenko. Philosophical Heritage and Current Ideological Struggle in Arab World	42
E. A. Frolova. Science and Scientific Knowledge in the Light of Medieval and Modern Arab Philosophy	72
G. B. Shaimuhabetova. Problem of Genesis of Medieval Arab Philosophy and Current Ideological Struggle	96
M. T. Suepanyanuz. Philosophical Heritage of Sufism Today	124
A. D. Litman. Traditions of Vedanta in Indian Socio-Philosophical Thought	137
A. V. Sagadeev. Logos and Myth. Problems of "African philosophy"	157
Yu. B. Kozlovsky. Japanese Philosophical Heritage. Modern Bourgeois Conceptions and Historical Reality	183
V. G. Burov. Philosophical Heritage and Confrontation of Ideas in China in the First Half of the XX-th Century	213

CONTENU

Introduction. L'héritage philosophique des peuples d'Asie et d'Afrique et l'actualité (la position du problème)	3
A. Sagadéyev. Stéréotypes et autostéréotypes dans les recherches comparatistes sur la philosophie orientale et occidentale	11
A. Ignaténko. L'héritage philosophique et la lutte idéologique actuelle dans les pays arabes	42
E. Frolova. Sur la place de la science et de la connaissance scientifique dans la philosophie arabe à Moyen-âge et à présent	72
M-me G. Chaimuhambetova. Le problème de la genèse de la philosophie arabe et la lutte idéologique actuelle	96
M-me M. Stepaniantz. L'héritage philosophique du sufisme dans le monde actuel	124
A. Litman. Traditions du Vedanta dans la pensée sociologique et philosophique de l'Inde	137
A. Sagadéyev. Entre Logos et Mythos: problèmes d'une „philosophie africaine“	157
I. Kozlovsky. Sur l'héritage philosophique en Japon. Les conceptions bourgeoises modernes et la réalité historique	183
V. Burov. L'héritage philosophique et la lutte d'idées en Chine dans la 1-re moitié du XX-me siècle	213

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
НАРОДОВ ВОСТОКА
И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Утверждено к печати
Институтом философии
Академии наук СССР*

Редакторы Л. Ш. Фридман,
Б. Е. Косолапов, В. Б. Меньшиков
Младший редактор А. В. Бодянская
Художник М. Р. Ибрагимов
Художественный редактор Б. Л. Резников
Технический редактор Г. А. Никитина
Корректор В. В. Воловик

ИБ № 14653

Сдано в набор 14.01.83. Подписано к
печати 04.06.83. А-12204. Формат 60×90^{1/16}.
Бумага типографская № 2. Гарнитура
литературная. Печать высокая. Усл.
п. л. 15,5. Усл. кр.-отт. 15,75. Уч.-изд.
л. 17,76. Тираж 3550 экз. Изд. № 5223.
Зак. № 58. Цена 1 р. 80 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ИСПРАВЛЕНИЕ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
208	4 св.	иной мере доступно представителям ин- теллигенции того вре-	мени и передовые мыс- лителю, занимавшиеся разработкой фи-

Зак. 53